

ROCZNIK
WYDZIAŁU FILOZOFICZNEGO
TOWARZYSTWA JEZUSOWEGO
W KRAKOWIE
1990

WYDZIAŁ FILOZOFICZNY
TOWARZYSTWA JEZUSOWEGO W KRAKOWIE

TEKSTY I STUDIA

27



ROCZNIK
WYDZIAŁU FILOZOFICZNEGO
TOWARZYSTWA JEZUSOWEGO
W KRAKOWIE
1990

Kraków 1991

Redaktorzy:

**Roman Darowski SJ
Stanisław Ziemiański SJ**

Redakcja techniczna:

Tadeusza Dyrek sl. BDNP

PL ISSN 0860-9675

SUPERIORUM PERMISSU

**Skład: Zakład Małej Poligrafii Prowincji Polski Południowej TJ „Zaskale”
Druk: Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy**

**WYDZIAŁ FILOZOFICZNY TOWARZYSTWA
JEZUSOWEGO W KRAKOWIE**
31 - 501 Kraków, ul. Kopernika 26

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. prawem nadawania stopni naukowych, które są uznawane przez władze państwowe (zob. *Rocznik* 1989, s. 5-17).

Na Wydziale istnieją obecnie dwa kierunki studiów: filozofii systematycznej i pedagogiki religijnej.

1. Filozofia systematyczna obejmuje trzyletnie studium podstawowe oraz dwuletnią specjalizację w jednej z poniższych sekcji:

- a) Sekcja filozofii teoretycznej;
- b) Sekcja filozofii religii i ateizmu.

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

2. Pedagogika religijna — zapoczątkowana w r. 1990/91 — obejmuje dwuletnie studium filozoficzno - teologiczne oraz dwuletnią lub trzyletnią specjalizację w jednej z trzech przewidywanych obecnie specjalności:

- a) katechetyki;
- b) pedagogiki opiekuńczo-wychowawczej;
- c) pedagogiki specjalnej.

Program podstawowego studium filozoficzno - teologicznego zamieszczamy niżej.

Na kierunku 1 (Filozofia systematyczna) studiują na razie tylko klerycy jezuicy. Na kierunku 2 (Pedagogika religijna) 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 świeckich i osób zakonnych. Studia trwają w nim 2 lata. IKR wydaje czasopismo „Horyzonty Wiary”. Do maja 1991 r. ukazało się 7 numerów.

Na początku roku akademickiego 1990/91 liczba studentów Wydziału była następująca:

- na studiach stacjonarnych — 154;
- w tym filozofię systematyczną studiowało — 83;
- pedagogikę religijną — 71;
- w Instytucie Kultury Religijnej — 91 osób.

ROK AKADEMICKI 1990/91

WIELKI KANCLERZ WYDZIAŁU

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

WICEKANCLERZ WYDZIAŁU

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

DZIEKAN WYDZIAŁU

Doc. dr hab. Ludwik Grzebień SJ

PRODZIEKAN WYDZIAŁU

Doc. dr hab. Władysław Kubik SJ

SEKRETARZ WYDZIAŁU

Dr hab. Stanisław Ziemiański SJ

PRZEWODNICZĄCY TOWARZYSTWA NAUKOWEGO

Dr Adam Żak SJ

DYREKTOR BIBLIOTEKI

Lic. Czesław Michałunio SJ

EKONOM WYDZIAŁU

Mgr Władysław Mika SJ

1. FILOZOFIA SYSTEMATYCZNA

PROFESOROWIE ZWYCZAJNI:

- Prof. dr hab. Roman Darowski SJ — filozofia człowieka
Prof. dr Ludwik Piechnik SJ — pedagogika
Prof. dr Jan Popiel SJ — emerytowany, historia filozofii starożytnej,
estetyka
Prof. dr hab. Jan Sieg SJ — filozofia społeczna, zagadnienia ateizmu

DOCENCI:

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

ADIUNKCI:

- Dr Bolesław Dydula SJ — etyka szczegółowa
Dr Jakub Gorczyca SJ — etyka ogólna
Dr Antoni Jarnuszkiewicz SJ — metafizyka, zagadnienia ateizmu
Dr Jerzy Lech Kontkowski SJ — historia sztuki
Dr Stanisław Kuczkowski SJ — psychologia empiryczna, psychologia religii i ateizmu
Dr Mieczysław Lubomirski SJ — wprowadzenie do Tajemnicy Zbawienia
Dr Jerzy Oleksy SJ — etyka
Dr hab. Henryk Pietras SJ — historia filozofii okresu patrystycznego
Dr Stanisław Pyszka SJ — etyka społeczna
Dr Tadeusz Rostworowski SJ — historia filozofii nowożytnej
Dr hab. Stanisław Ziemiański SJ — teologia naturalna, historia filozofii średniowiecznej
Dr Adam Żak SJ — REKTOR KOLEGIUM, historia filozofii współczesnej

WYKŁADOWCY:

- Lic. Krzysztof Dyrek SJ — psychologia religii
Lic. Czesław Michalunio SJ — logika, metodologia ogólna, język łaciński
Lic. Stanisław Musiał SJ — historia filozofii
Mgr Stanisław Obirek SJ — zagadnienia literatury
Mgr Józef Sikorski SJ — historia współczesna

WYKŁADOWCY WSPÓLPRACUJĄCY (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 Rożdżeński — filozofia poznania

WYKŁADOWCY ZAPROSZENI:

- Dr Ryszard Terlecki — historia współczesna
Mgr Maria Cechnicka — literatura polska
Mgr Tadeusz Kantor — język angielski
Mgr Patrycja Truszkowska — język angielski
Mgr Grażyna Eckstein — język francuski
Mgr Irena Szczurowska — dykcja z interpretacją tekstu

PRZEDSTAWICIELE STUDENTÓW W RADZIE WYDZIAŁU:

- Józef Polak SJ
Stanisław Jopek SJ

SEKRETARZ DZIEKANA WYDZIAŁU:

- Grzegorz Małek SJ

SEKRETARZE LAT:

- I Paweł Suchoń SJ
II Andrzej Bieś SJ
III Grzegorz Bubel SJ

2. PEDAGOGIKA RELIGIJNA

STUDIUM PODSTAWOWE WYKAZ WYKŁADOWCÓW I PRZEDMIOTÓW W ROKU AKADEMICKIM 1990/91

(podano także semestr i liczbę godzin w tygodniu)

Prof. dr hab. Franciszek Adamski (UJ)	
Zagadnienia rodziny współczesnej	I, 2
Prof. dr Ludwik Piechnik SJ	
Historia pedagogiki i szkolnictwa chrześcijańskiego . . .	I, II, 2
Prof. dr hab. Zenomena Płużek (KUL)	
Psychologia osobowości	II, 1
Doc. dr hab. Ludwik Grzebień SJ	
Metodyka pracy naukowej	I, 1
Doc. dr hab. Kazimiera Paćławska (UJ)	
Pedagogika ogólna	II, 2
Dr hab. Henryk Pietras SJ	
Początki chrześcijaństwa	II, 2
Dr hab. Stanisław Ziemiański SJ	
Teologia naturalna	I, II, 2
Dr Urszula Gawlik (AGH)	
Dydaktyka ogólna	II, 2
Dr Henryka Kramarz (WSP)	
Historia oświaty i wychowania	II, 2
Dr Zbigniew Marek SJ	
Katechetyka ogólna	II, 2
Doc. dr hab. Władysław Kubik SJ, Dr Zbigniew Marek SJ	
Proseminarium: Nauczanie Jana Pawła II	I, II, 1
Dr Stanisław Pyszka SJ	
Nauka społeczna Kościoła	I, 2
Dr Tadeusz Rostworowski SJ	
Historia filozofii	I, II, 2
Lic. Czesław Michalunio SJ	
Logika	I, 1

Mgr Stanisław Obirek SJ	
Religia a kultura	I, 2
Dr Jerzy Oleksy SJ	
Język włoski (lektorat)	I, II, 2
Dr Andrzej Skowroński (AGH)	
Język angielski (lektorat)	I, II, 2
Mgr Marzena Adamska - Pytko	
Język francuski (lektorat)	I, II, 2
Mgr Barbara Pawlisz (PAT)	
Język łaciński (lektorat)	I, II, 2

PROGRAM STUDIUM PODSTAWOWEGO PEDAGOGIKI RELIGIJNEJ

(przed nazwą przedmiotu podano kolejno liczbę semestrów oraz liczbę godzin w tygodniu)

- 1 — 1 metodyka pracy naukowej (proseminarium)
- 3 — 2 historia filozofii (wykład)
- 1 — 1 logika (wykład)
- 1 — 2 filozofia poznania (wykład)
- 2 — 2 filozofia człowieka (wykład i ćwiczenia)
- 2 — 2 etyka (wykład i ćwiczenia)
- 2 — 2 teologia naturalna (wykład i ćwiczenia)
- 1 — 1 zagadnienia ateizmu (wykład)

- 1 — 2 historia pedagogiki i szkolnictwa chrześcijańskiego (wykład i ćwiczenia)
- 2 — 2 historia oświaty i wychowania (wykład i ćwiczenia)
- 1 — 2 pedagogika ogólna / katechetyka fundamentalna (wykład)
- 2 — 3 dydaktyka ogólna (wykład i ćwiczenia)
- 1 — 2 metodologia pedagogiki (wykład i ćwiczenia)
- 2 — 1 religia a kultura (wykład)

- 2 — 2 teologia biblijna — Pismo Święte (wykład i ćwiczenia)
- 2 — 2 teologia dogmatyczna (wykład)
- 2 — 2 teologia moralna (wykład)
- 1 — 2 liturgia (wykład)
- 1 — 2 nauka o Kościele (wykład i ćwiczenia)
- 1 — 1 duchowość chrześcijańska (ćwiczenia)

- 1 — 2 socjologia wychowania (wykład)
- 1 — 1 socjologia religii (wykład)
- 1 — 3 nauka społeczna Kościoła (wykład i ćwiczenia)
- 1 — 2 zagadnienia współczesnej rodziny (wykład i ćwiczenia)

- 1 — 2 psychologia rozwojowa (wykład)
- 2 — 2 psychologia osobowości (wykład)
- 1 — 2 psychologia religii (wykład)
- 2 — 2 psychologia kliniczna (wykład)

- 4 — 2 lektorat języka łacińskiego
- 4 — 2 lektorat języka nowożytnego
- 4 — 1 nauczanie papieskie (seminarium)

3. INSTYTUT KULTURY RELIGIJNEJ

DYREKTOR

Doc. dr hab. Władysław Kubik SJ

SEKRETARZ

Dr Jerzy Oleksy SJ

WYKŁADOWCY I PRZEDMIOTY W IKR W LATACH

1989 - 1991

1. Prof. dr hab. Franciszek Adamski (UJ)
Zagadnienia rodziny współczesnej 1990/91 — I

2. Prof. dr hab. Roman Darowski SJ
Filozofia człowieka 1990/91 — I-II
3. Doc. dr hab. Ludwik Grzebień SJ, Dr Ryszard Terlecki
Wybrane zagadnienia z historii Kościoła 1989/90 — I
4. Doc. dr hab. Władysław Kubik SJ
Apostolstwo i katecheza 1989/90, 1990/91 — I-II
5. Doc. dr hab. Józef Kulisz SJ
Zagadnienia religioznawstwa 1989/90 — I
6. Doc. dr hab. Piotr Lenartowicz SJ
Filozofia przyrody 1990/91 — I-II
7. Dr hab. Henryk Pietras SJ
Teologia Ojców Kościoła 1990/91 — II
8. Dr hab. Stanisław Ziemiański SJ
Bóg w filozofii (II) 1989/90 — II, 1990/91 — II
9. Dr Jakub Gorczyca SJ
Etyka 1989/90 — I-II, 1990/91 — I
10. Dr Antoni Jarnuszkiewicz SJ
Zagadnienia ateizmu 1990/91 — I-II
11. Dr Mieczysław Lubomirski SJ
Teologia biblijna 1989/90 — II, 1990/91 — II
12. Dr Jerzy Oleksy SJ
Teologia moralna 1990/91 — II
13. Dr Stanisław Pyszka SJ
Nauka społeczna Kościoła 1989/90 — I, 1990/91 — I
14. Dr Margarita Sondej OSU (WIK)
Teologia dogmatyczna 1990/91 — II
15. Dr Adam Żak SJ
Bóg w filozofii (I) 1989/90 — I, 1990/91 — I
16. Lic. Krzysztof Dyrek SJ
Psychologia a religia 1990/91 — I
17. Lic. Andrzej Hajduk SJ
Liturgia 1990/91 — I
18. Lic. Stanisław Obirek SJ
Kultura a religia 1990/91 — I-II
19. Lic. Marian Owoc SJ
Nauka o Kościele 1990/91 — II
20. Lic. Jerzy Sermak SJ
Duchowość chrześcijańska 1989/90 — I

SPRAWOZDANIE

z działalności Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego
w Krakowie w roku akademickim 1989/90

Witam wszystkich obecnych, szczególnie nowego Wicekanclerza Wydziału Filozoficznego ks. Prowincjała Mieczysława Kożucha; Dziekana Wydziału ks. Ludwika Grzebień, Prodziekana ks. Władysława Kubika, Księży Profesorów, zwłaszcza nowo zaangażowanych, mianowicie prof. Franciszka Adamskiego i księży: Krzysztofa Dyrka, Andrzeja Hajduka, Stanisława Obirka i Jerzego Sermaka.

Rok ubiegły był drugim rokiem eksperymentu, polegającego na zmianie proporcji między czasem poświęconym na wykłady i czasem przeznaczonym na pracę osobistą, na korzyść tej ostatniej.

W gronie wykładowców w tym roku akademickim tytuł profesora zwyczajnego na podstawie nominacji P. O. Generała P. - H. Kolvenbacha uzyskali księża: Ludwik Piechnik i Roman Darowski, stopień doktora habilitowanego zaś wspomniany ks. Roman Darowski (Wydział Filozofii PAT w Krakowie), ks. Henryk Pietras (Wydział Teologii PAT w Krakowie) i ks. Stanisław Ziemiański (Wydział Filozoficzny TJ w Krakowie). Wydział promował dwóch doktorów filozofii: Tadeusza Sierotowicza i Mariusza Salamona oraz czterech licencjatów filozofii: Tadeusza Sierotowicza, Andrzeja Rekiela, Henryka Benisza i Arisa - Piotra Chadzijoannidisa. Stopień bakalaureatu uzyskało 18 studentów.

Liczba studentów na początku roku akademickiego 1989/90 wynosiła 159 osób, w tym na I roku filozofii — 29, na II — 23, na III — 18, a na praktykach studenckich przebywało 24 studentów; w Instytucie Kultury Religijnej studia podjęły 62 osoby. Na rozpoczęcie kursu licencjackiego uzyskało zgodę 6 studentów.

Ważnym wydarzeniem ubiegłego roku było powstanie w obrębie Wydziału Filozoficznego, dzięki staraniom księży: Władysława Kubika, Zbigniewa Marka i Jerzego Oleksego, nowego kierunku studiów, a mianowicie: pedagogiki religijnej, na którą przyjęto 71 osób. Wykłady na tym kierunku rozpoczęły się 1 października 1990 r. Więcej osób

nie można było przyjąć z powodu trudności lokalowych i finansowych. Czynione są starania o powołanie „Fundacji im. Św. Ignacego Loyoli” w celu zapewnienia środków niezbędnych do utrzymania i rozwoju naszej Uczelni oraz o odzyskanie pomieszczeń Kolegium zajmowanych dotychczas przez Państwowy Szpital Kliniczny w Krakowie, by mogły być użytkowane przez Wydział. Na razie IKR oraz Pedagogika Religijna korzystają z gościnności Domu Pisarzy i Wydawnictwa Apostolstwa Modlitwy, za co na tym miejscu składam w imieniu Wydziału serdeczne podziękowanie na ręce O. Superiora Stanisława Obirka i O. Dyrektora Jerzego Sermaka.

Wydatnym ułatwieniem pracy naukowej każdej uczelni jest dobrze wyposażona biblioteka i czytelnia. Biblioteka Filozoficzna, należąca do Wydziału, licząca obecnie ok. 41 tys. pozycji bibliograficznych, wzbogaciła się w ubiegłym roku akademickim o ok. 1100 nowych zakatalogowanych tytułów. Otrzymała nadto cenny księgozbiór ofiarowany przez ks. prof. Pawła Siwka SJ, który zmarł w Rzymie w 1986 r. Czytelnia Filozoficzna zapełnia się powoli najbardziej potrzebnymi encyklopediami oraz podręcznikami. Stale dostępnych jest w niej ok. 40 tytułów czasopism krajowych i ok. 60 zagranicznych. Ponadto wykładowcy i studenci Wydziału mogą korzystać z zasobnej, bo liczącej ok. 200 tys. woluminów, Biblioteki Pisarzy T. J. oraz dobrze zorganizowanej Czytelni Pisarzy. Wspólnocie Pisarzy przekazują przy tej okazji słowa podzięków za udostępnianie nam jej zbiorów bibliotecznych.

Towarzystwo Naukowe Księży Jezuitów przy Wydziale Filozoficznym, pod kierownictwem ks. Adama Żaka, odbyło pięć posiedzeń, na których wygłoszono następujące referaty:

— 7 listopada 1989 r. ks. Piotr Lenartowicz podzielił się swoimi wrażeniami ze spotkania jezuitów europejskich, zajmujących się naukami przyrodniczymi, które odbyło się w Aix - en - Provence we Francji w dniach 25 - 30 września 1989 r. oraz z konferencji poświęconej nauce w świetle współczesnej filozofii, zorganizowanej w Gębicach przez Instytut Filozofii Uniwersytetu Poznańskiego, w dniach 16 - 20 października 1989 r.

— 5 grudnia 1989 r. ks. Tadeusz Rostworowski wygłosił odczyt pt. „Implikacje ontologiczne pojęcia „solidarność”.

— 23 stycznia 1990 r. ks. Adam Żak wygłosił referat pt.: „Aktualność myśli Eugeniusza Rosenstocka - Huessy”.

— 13 marca 1990 r. ks. Roman Darowski wygłosił odczyt pt.: „Koncepcje opracowywania historii filozofii”.

— 15 maja 1990 r. ks. Jakub Gorczyca odczytał referat pt. „Zabobon i etyka, czyli o antyhumanizmie w ujęciu J. M. Bocheńskiego OP”.

Profesorowie Wydziału opublikowali kilka książek i w sumie ok. 80 artykułów w różnych czasopismach i pracach zbiorowych. Do najbardziej poczytnych pozycji należy książka ks. Władysława Kubika, „Zarys dydaktyki katechetycznej”. Chętnie nabywana jest też książka będąca owocem referatów i dyskusji interdyscyplinarnych, które odbywają się co dwa lata w letniej rezydencji Papieża i w Jego obecności. Książka nosi tytuł: „Nauka — religia — dzieje. V. Seminarium w Castel Gandolfo, 8-11 sierpnia 1988”, pod red. Jerzego A. Janika i ks. Piotra Lenartowicza. Jest to 24. z kolei tom serii wydawniczej naszego Wydziału, nazwanej: „Teksty i studia”.

Należy też powitać z radością książkę ks. Henryka Pietrasa pt.: „Jedność Boga, jedność świata i jedność Kościoła. Studium fragmentów Dionizego Aleksandryjskiego”, która otwiera serię publikacji pod nazwą „Studia i materiały” — wydawanych przez powstały w 1989 r. przy Wydziale Instytut Kultury Religijnej. Książka ta przybliży nam mało znanego w Polsce autora chrześcijańskiego z III wieku.

Odnotować ponadto warto książkę ks. Antoniego Jarnuszkiewicza pt.: „Miłość i bycie. Studium z metafizyki”, w której typowe problemy metafizyczne są badane i rozwiązywane w perspektywie personalistycznej.

Inicjatywie księży Władysława Kubika i Zbigniewa Marka wdzięczamy ukazanie się pierwszych numerów pisma Instytutu Kultury Religijnej pt.: „Horyzonty Wiary”, w których wykładowcy Wydziału i inni autorzy zamieszczają swoje, często bardzo aktualne artykuły.

Wielu profesorów naszej Uczelni prowadzi również wykłady na innych uczelniach, jak PAT, ATK, UJ, Bobolanum, WIK.

Do najbardziej czynnych i udzielających się na zjazdach, konferencjach i sympozjach spośród pracowników naukowych Wydziału należą księża: Jan Sieg, Tadeusz Ślipko, Władysław Kubik, Adam Żak, Piotr Lenartowicz i Jakub Gorczyca. Przykładowo:

Ks. Jan Sieg uczestniczył co miesiąc w konwersatorium z etyki w Instytucie Jana Pawła II przy KUL, gdzie 7 XI 1989 r. miał referat pt.: „Genealogia filozoficzna kryzysu etyki”; 15 II 1990 r. — referat pt.: „Obecna sytuacja Polski w świetle encykliki Jana Pawła II „Sollicitudo rei socialis”. W dniach 21 i 22 XI 1989 r. brał udział w XV zjeździe niemieckojęzycznych socjologów jezuickich we Frankfurcie nad Menem, gdzie wygłosił referat pt.: „Etyczno-społeczne zagadnienia przechodzenia od gospodarki scentralizowanej do wolnorynkowej”. W dniach 19-22 IX 1990 r. wziął udział w VIII Ogólnopolskim Zjeździe Socjologicznym w Toruniu, z referatem: „Przełom i wyzwanie. Teorie społeczne wobec doświadczeń współczesności”.

Ks. Adam Żak wygłosił 13 X 1989 r. na międzynarodowym sympozjum „Wolność i odpowiedzialność” na PAT w Krakowie referat pt.: „Czy krytyka rozumu ma charakter etyczny?” Dnia 1 XII 1989 r. miał we Wrocławiu na międzynarodowej sesji: „Chrześcijańin w świecie II” referat pt. „Aktualność myśli Eugeniusza Rosenstocka -- Huessy”. 6 III 1990 r. miał odczyt na konferencji dyrektorów niemieckojęzycznych akademii katolickich w Aachen, pt.: „Życie w zmieniającym się świecie. Sytuacja duchowa w Polsce w roku Pańskim 1990.” Ten sam referat powtórzył 25 V w Akademii Katolickiej w Trewirze. 27 V także w Trewirze wygłosił referat pt.: „Wiara i sprawiedliwość. Polski przyczynek do historii koniunkcji tych dwóch pojęć”. Od 26 do 29 lipca 1990 r. brał udział w dyskusji panelowej podczas sympozjum w Norymberdze, zabierając głos na temat: „Kościół i sprawiedliwość społeczna w okresie reformy gospodarczej”. I wreszcie — 11 VIII 1990 r. prowadził seminarium pt.: „Jedność europejska — chrześcijaństwo — pluralizm” w Akademii Katolickiej w Schwerte.

Z wystąpienia ks. Piotra Lenartowicza odnotować warto referat pt.: „Deficyt informacji genetycznej DNA”, wygłoszony 25 XI 1989 r. na seminarium interdyscyplinarnym w Instytucie Uniwersytetu Łódzkiego; odczyt pt.: „Zmiany w obrębie mózgu w genealogii Homo sapiens” — na seminarium Towarzystwa Naukowego Asystentów UJ — 26 XI 1989 r. W dniach 6-10 VIII 1990 r. wziął udział w Castel Gandolfo w kolejnym Seminarium „Nauka — religia — dzieje” i wygłosił referat pt.: „Totipotencjalność — kluczowe pojęcie biologii rozwoju”.

Ks. Jakub Gorczyca podejmował tematykę judaizmu. W listopadzie 1989 r. wziął udział w Krakowie w sympozjum na temat

teologii Oświeceniemia, wygłaszając referat pt.: „Etos naśladowania Boga w myśli greckiej, żydowskiej i chrześcijańskiej”. W grudniu 1989 r. na międzynarodowym kongresie „Spuścizna filozoficzna Dietricha von Hildebranda” w księstwie Lichtenstein miał referat nt.: „Metafizyka miłości u Dietricha von Hildebranda”; w kwietniu 1990 r. w Warszawie na ATK, na sympozjum: „Kościół, żydzi i judaizm” wygłosił odczyt pt.: „Kilka uwag o istocie dialogu”.

Ks. Tadeusz Ślipko, mimo że jest już na emeryturze, udziela się chętnie, wygłaszając referaty na konferencjach i sympozjach, szczególnie w środowiskach lekarzy, na tematy z dziedziny etyki, zwłaszcza lekarskiej, m.in. na aktualny obecnie temat AIDS.

Ks. Roman Darowski jest członkiem Komisji Episkopatu Polski do Spraw Dialogu z Niewierzącymi, powołanym dnia 9 marca 1989 r. przez 233 Konferencję Plenarną Episkopatu Polski na pięcioletnią kadencję.

Księża Władysław Kubik i Zbigniew Marek są w stałym kontakcie z ośrodkami dydaktyki katechetycznej na Zachodzie, szczególnie w RFN.

Zajęcia na Wydziale Filozoficznym w obecnym roku akademickim 1990/91 rozpoczęły się 1 października. Studia stacjonarne podjęły na nim 154 osoby, w tym filozofię systematyczną studiuje 83 osoby, a pedagogikę religijną (pierwszy rok) — 71 osób. W Instytucie Kultury Religijnej na drugim roku są 42 osoby, na pierwszym zaś — 49 osób, czyli razem 91 osób.

Witamy w naszym gronie wszystkich, a zwłaszcza nowo przybyłych, życząc im powodzenia w studiach i błogosławieństwa Bożego w poznawaniu prawdy.

Kraków, 13 października 1990 r. w czasie uroczystej inauguracji roku akademickiego w Bazylice Najśw. Serca Jezusa.

Ks. Stanisław Ziemiański SJ
Sekretarz Wydziału

SPRAWOZDANIE
z działalności Instytutu Kultury Religijnej
w roku akademickim 1989/90

Instytut Kultury Religijnej przy Wydziale Filozoficznym Towarzystwa Jezusowego w Krakowie rozpoczął swoją działalność 7 października 1989 r. Pierwszy rok działalności wiąże się z nowym doświadczeniem oraz wypracowywaniem własnego stylu.

Zajęcia w IKR odbywają się przez cały rok akademicki w soboty, w godz. 9-16. Program dnia obejmuje 6 godzin wykładowych (trzy przedmioty po dwie godziny), Mszę św. wspólnotową oraz dłuższą przerwę pomyślaną nie tylko na posiłek, lecz także jako czas wzajemnego poznania się oraz wymiany uwag i doświadczeń.

Z relacji słuchaczy IKR należy wnioskować, iż cel Instytutu: pogłębienie wiedzy filozoficzno-teologicznej oraz lepsze zrozumienie kultury i duchowości chrześcijańskiej — jest realizowany zadowalająco. Słuchacze Instytutu wykazują duże zainteresowanie poruszaną problematyką, włączając się czynnie w wykłady i dyskusje. Pomimo zmniejszenia się liczby uczestników po pierwszym roku (co zdarza się w każdej uczelni) zainteresowanie IKR nie zmniejszyło się, czego dowodem jest duża liczba zgłoszeń na rok 1990/91.

Formacja w IKR jest nie tylko formacją intelektualną, mimo że na nią kładzie się zasadniczy nacisk, lecz także formacją duchową. Okazją do pogłębiania duchowego jest Msza św. w każdą sobotę, a także spotkania wspólnotowe z okazji Bożego Narodzenia (opłatek) i Wielkiejnocy (święcone) itp.

Pierwszy rok 2-letniego studium ukończyły 42 osoby z 63, które otrzymały indeks IKR. Z pozostałych 21 osób, 7 rozpoczęło studia stacjonarne na kierunku: pedagogika religijna; 2 osoby, które przewały studium 2-letnie z racji obiektywnych, podjęły naukę w roku 1990/91; 12 osób zrezygnowało ze studium bądź nie zaliczyło semestrów.

Wśród wykładowców przeważają pracownicy dydaktyczni Wydziału Filozoficznego. Zaangażowani są także inni wykładowcy, zakonni i świeccy. W roku 1989/90 historię Kościoła wykladał (wraz

z ks. Grzebieniem) dr Ryszard Terlecki z Krakowa, wykład: Zagadnienia religioznawstwa — prowadził doc. dr hab. Józef Kulisz SJ z Papieskiego Wydziału Teologicznego w Warszawie, Sekcja „Bobolanum”; w roku 1990/91 wykład: Zagadnienia rodziny współczesnej — prowadzi prof. dr hab. Franciszek Adamski z Uniwersytetu Jagiellońskiego, wykład teologii dogmatycznej prowadzi dr Margarita Sondej OSU z Wyższego Instytutu Katechetycznego w Krakowie.

Instytut Kultury Religijnej od 1989 r. wydaje czasopismo „Horyzonty Wiary”, którego redaktorem naczelnym jest ks. Zbigniew Marek SJ. W ciągu pierwszego roku ukazało się pięć numerów.

W kolejnym roku akademickim (1990/91) indeksy IKR otrzymało 49 osób (spośród 73 zgłoszeń). Oprócz stałych słuchaczy około 10 osób uczęszcza na zajęcia Instytutu bez obowiązku zaliczania kolokwium i egzaminów (jako wolni słuchacze).

Jako ciekawostkę można podać niektóre miejscowości, skąd w każdą sobotę dojeżdżają słuchacze Instytutu: Ostróda, Terespol, Kłodzko, Krosno, Rzeszów, Nowy Sącz, Gliwice, Bielsko - Biała, Ruda Śląska, Iwonicz i inne.

Jerzy Oleksy SJ
Sekretarz IKR

SPRAWOZDANIE

z działalności Biblioteki Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie w roku akademickim 1989/90

W roku sprawozdawczym 1989/1990 Biblioteka kontynuowała swoją normalną pracę polegającą przede wszystkim na obsłudze czytelników z grona wykładowców i studentów, zarówno duchownych jak świeckich, nie tylko z naszego Wydziału Filozoficznego, lecz także czytelników z innych uczelni, seminariów i zakonów.

Mimo obecnych trudności natury finansowej, gromadzenie księgozbioru trwało bez widocznych ograniczeń. W roku sprawozdawczym zakatalogowano około 1100 tytułów. Były to nie tylko pozycje

ostatnio wydane, lecz również pewna liczba wydawnictw dawnych zasługujących na włączenie do księgozbioru Biblioteki. Ogółem Biblioteka liczy około 41.000 pozycji bibliograficznych. Z czasopism bieżących posiadamy ok. 40 tytułów krajowych i ok. 60 tytułów zagranicznych.

Na szczególną uwagę zasługuje fakt otrzymania przez Bibliotekę niezmiernie cennego księgozbioru naukowego, który od lat gromadził w swoim warsztacie naukowym śp. ks. prof. Paweł Siwek SJ. Księgozbiór ten, liczący kilka tysięcy pozycji, po śmierci właściciela (1986) został przekazany z Rzymu do naszej Biblioteki. Naturalnie, opracowanie tego księgozbioru potrwa czas jakiś. Tymczasem księgozbiór został starannie zabezpieczony w nowym, już zagospodarowanym, magazynie Biblioteki.

W lutym 1990 r. personel Biblioteki wziął udział w spotkaniu przedstawicieli Bibliotek Wyższych Uczelni i Bibliotek Kościelnych w Krakowie, zorganizowanym przez Bibliotekę Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. Spotkanie to miało charakter instruktażowy w sprawie nowych przepisów i norm katalogowania. Dla naszej Biblioteki spotkanie było bardzo korzystne. Pomogło bowiem podjąć ważką decyzję, by rozpoczynając się właśnie w Bibliotece wprowadzanie danych bibliograficznych do komputerowej bazy danych od samego początku przeprowadzać w postaci zgodnej z nowymi przepisami opisu bibliograficznego. Decyzja ta była równoznaczna nie tylko z wprowadzeniem od zaraz nowych przepisów katalogowania w pozycjach dopiero katalogowanych, lecz także z dokonaniem odpowiedniej przeróbki opisu bibliograficznego całego księgozbioru. Praca ogromna, ale ostatecznie powinna przynieść pożądane rezultaty.

Ks. Czesław Michalunio SJ
Dyrektor Biblioteki

**STOPNIE NAUKOWE UZYSKANE NA WYDZIALE
W ROKU 1989/90**

Habilitacja:

Ks. dr Stanisław Ziemiański SJ

Rozprawa pt.: „Teologia naturalna. Filozoficzna problematyka Boga.”

Recenzenci:

Ks. prof. dr hab. Antoni Mruk SJ z Papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie,

Ks. doc. dr hab. Józef Kulisz SJ z Papieskiego Wydziału Teologicznego w Warszawie, Sekcja „Bobolanum”,

Ks. prof. dr hab. Jan Sieg SJ z Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie.

Kolokwium habilitacyjne odbyło się 27 czerwca 1990 r. w Krakowie.

Doktoraty:

Lic. Tadeusz M. Sierotowicz SJ

Rozprawa pt.: „Mikrofalowe promieniowanie tła jako experimentum crucis w kosmologii.”

Promotor: Ks. prof. dr hab. Michał Heller

Recenzenci:

Ks. prof. dr hab. Konrad Rudnicki

Ks. prof. dr hab. Józef Życiński

Obrona pracy dnia 25 maja 1990 r.

Lic. Mariusz Salamon

Praca pt.: „Alberta Camusa niechęć do metafizyki. Myśl absurdałna i filozofia buntu w obliczu problemu Boga”.

Promotor: Ks. dr hab. Stanisław Ziemiański SJ

Recenzenci:

Ks. prof. dr hab. Roman Darowski SJ,

Ks. dr hab. Tadeusz Gadacz SP

Obrona pracy dnia 28 września 1990 r.

Licencjaty:

Tadeusz M. Sierotowicz SJ

Praca pt.: „Zliczenia radioźródeł jako test kosmologiczny w rywalizacji ewolucyjnych modeli Wszechświata i modelu stanu stacjonarnego (1955 - 1963)”.

Promotor: Ks. prof. dr hab. Michał Heller

Recenzenci: Ks. doc. dr hab. Piotr Lenartowicz SJ

Ks. dr Stanisław Ziemiański SJ

Obrona pracy dnia 4 listopada 1989 r.

Andrzej Rekiel

Praca pt.: „Etyka, wolność, czas. Ejdetyczna analiza fenomenu etycznego w «Albo - Albo» Sorena Kierkegaarda.”

Promotor: Ks. dr Antoni Jarnuszkiewicz SJ

Recenzent: Ks. dr Jakub Gorczyca SJ

Obrona pracy dnia 10 maja 1990 r.

Henryk Benisz

Praca pt.: „Język a poznanie świata w filozofii Friedricha Nietzschego.”

Promotor: Ks. dr Adam Żak SJ

Recenzent: Ks. dr Antoni Jarnuszkiewicz SJ

Obrona pracy dnia 1 czerwca 1990

Aris Piotr Chadzjoannidis

Praca pt.: „Ontologia twórczości artystycznej w «Estetyce» G. W. F. Hegla”

Promotor: Ks. dr hab. Tadeusz Gadacz SP

Recenzent: Ks. Prof. dr Jan Popiel SJ

Obrona pracy dnia 27 czerwca 1990 r.

Dyplomy bakalaureatu uzyskało 18 studentów:

Józef Birecki	Andrzej Leśniara
Janusz Cechowy	Jan Łuc
Tadeusz Cieślak	Krzysztof Mądel
Marek Gawlik	Jakub Owsianka
Leszek Gęsiak	Jacek Pękalski
Tomasz Goc	Andrzej Sarnacki
Marek Grzegorzcyk	Bronisław Sagan
Roman Ignasiak	Henryk Więcek
Tomasz Kot	Jacek Zaryczny

PROBLEM ZŁOŻENIA BYTÓW Z SUBSTANCJI I PRZYPADŁOŚCI W ŚWIETLE WSPÓŁCZESNEJ FIZYKI

Problem złożenia bytów z substancji i przypadłości zapewne nie należy do zagadnień najbardziej palących, niemniej jego rozwiązanie rzuca światło na kilka innych zagadnień. W czwartej drodze św. Tomasza jest np. mowa o uwielokrotnieniu oraz o ustopniowaniu doskonałości. Byłoby dobrze rozstrzygnąć, czy chodzi tam o transcendentale przymioty bytu, które nie tkwią w podmiotach, lecz są z nimi tożsame; czy o formy substancjalne kształtujące materię; czy wreszcie o formy przypadłościowe tkwiące w substancji. Interesujący też jest problem odróżnienia części konstytutywnych człowieka od wyposażenia wtórnego, właściwego poszczególnym jednostkom.

W artykule tym bierze się pod uwagę dane współczesnej fizyki, ponieważ nowe odkrycia zdają się zaprzeczać klasycznej doktrynie na temat struktury substancjalno-przypadłościowej, wypracowanej na podstawie danych wziętych z poznania przednaukowego, a teoria kwantów nasuwa myśl o holistycznej naturze Wszechświata. Gdyby Wszechświat był jedną jedyną substancją, mielibyśmy do czynienia z problemem monistycznego wyjaśniania rzeczywistości; pod znakiem zapytania stałaby teoria poznania przeciwstawiająca przedmiot podmiotowi.

Jak z tych przykładów widać, teoria złożenia bytów z substancji i przypadłości ma szerokie implikacje filozoficzne, warto więc się jej jeszcze raz przyjrzeć z bliska.

1. Klasyczna koncepcja substancji

W klasycznej filozofii, reprezentowanej szczególnie przez Arystotelesa i jego komentatorów, substancja występuje w dwóch pod-

stawowych funkcjach: reistycznej i archologicznej. Substancja w sensie reistycznym jest pojmowana jako istniejąca w sobie konkretna rzecz. Dobrze oddaje ten sens arystotelesowski termin *ousia*, pochodny od słowa *tò ón* — byt. W świecie materialnym na poziomie fenomenów jest to jedność czasowo-przestrzenna, polegająca na współistnieniu w pewnym przedziale czasowym i w pewnej ograniczonej przestrzeni elementów wzajemnie do siebie przyporządkowanych, tworzących konieczną i nie podlegającą stopniowaniu strukturę. Struktura ta nie jest wtórna wobec wchodzących w nią części, lecz wobec nich nadrzędna. Nie wynika ona z właściwości części, lecz jest czymś więcej niż ich suma. Takie pojęcie substancji jako pewnej całości implikuje oddzielenie jej od innych podobnych całości, czyli bytów istniejących w sobie. Te same bowiem kryteria, które wskazują na jedność wewnętrzną substancji, pozwalają na odróżnienie jej od innych. To reistyczne ujęcie substancji wyrażone zostało w *Metafizyce* M. A. Krąpca w następującej definicji: „To wszystko, co w jednostkowo istniejącym konkretnie jest podstawą (racją) tożsamości bytu i jego względnej niezmienności, to można nazwać substancją.”¹

Szczególnie wyraźnie substancjalny charakter wykazują naturalne układy funkcjonalne, tzn. organizmy żywe. Ich części podporządkowane są całości i wzajemnie od siebie uzależnione w działaniu i istnieniu. Tym się różni całość substancjalna od agregatu, w którym układ części jest czymś wtórnym względem nich, a relacje między częściami są dowolne i przypadkowe. W agregacie części istnieją aktualnie, tzn. są oddzielnymi substancjami, choć połączonymi z sobą doraźnie i bez wyraźnej reguły. W substancji istnieją wirtualnie, tzn. jeśli substancja podlega działaniu, mogą się usamodzielić, ale wtedy substancja przestaje być sobą.

Substancja w sensie reistycznym nie wyklucza istnienia obok siebie innych tego samego typu substancji. Wielość jednak substancji o tej samej strukturze wymaga dla metafizycznego jej wyjaśnienia wprowadzenia teorii złożenia substancji z materii i formy (teorii hylemorfizmu). Materia w tej teorii pozwala na uwielokrotnienie takiej samej struktury substancjalnej. Substancje niematerialne byłyby w tym ujęciu równoważne z samą tą strukturą i występowałyby wtedy w jednym tylko egzemplarzu. W tym świetle substancja jawi się z jednego punktu widzenia jako konkret, czyli byt samodzielnie

istniejący, w innym aspekcie jako struktura dająca się opisać i ująć w definicji. Wielorakość tych aspektów, zawartych w arystotelesowskiej koncepcji substancji, powoduje spory wśród komentatorów Arystotelesa, którzy temu lub innemu aspektowi przyznają prymat².

Substancja w sensie archologicznym stanowi podłoże dla atrybutów, czyli cech. Nie chodzi tu jednak o takie atrybuty, które by w sumie tworzyły substancję. Tak np. kolor, twardość, kształt i zapach jabłka — nie są czymś różnym od jabłka, ale w sumie są właśnie jabłkiem. To tylko my z powodu aspektywności naszego poznania ujmujemy je tak, jak gdyby istniało jakieś X, które nazywamy jabłkiem, a to X miałyby być podłożem dla atrybutów A_1, A_2, \dots, A_n . Chodzi tylko o takie atrybuty, które nie wiążą się koniecznie z danym bytem, choć w nim tkwią i bez niego istnieć nie mogą; mają więc do niego relację przeciwzrotną oraz wiele-wieloznaczną lub przynajmniej jedno-wieloznaczną. Nazwijmy takie atrybuty przypadkościami. Dla nich substancja jest podłożem, czyli racją lub zasadą (po grecku *arché*) — stąd nazwa: substancja w sensie archologicznym.

Aby odróżnić atrybuty konieczne od niekoniecznych, czyli od właściwych przypadłości, stosujemy kryteria podobne do kanonów Milla. Sprawdzamy więc, czy dany atrybut występuje zawsze w określonej substancji (badanie diachronistyczne) lub czy występuje w każdej substancji danego typu (badanie synchronistyczne). W obydwu tych wypadkach chodzi o przekonanie się, czy związek atrybutu z substancją jest konieczny, czy przygodny. Tak np. toczenie się jabłka po murawie nie jest jego atrybutem koniecznym, bo jabłko pozostaje sobą zarówno wtedy, gdy wisi na jabłoni, jak i wtedy, gdy spada i toczy się. Ponadto toczyć się mogą nie tylko jabłka, lecz różne inne substancje. Samo natomiast toczenie się, czyli ruch bez podmiotu nie zachodzi.

2. Granice stosowalności reistycznego pojęcia substancji

Zarówno Arystoteles, jak i większość jego komentatorów tworzyli podstawowe pojęcia filozoficzne wychodząc z doświadczenia potocznego i czerpiąc dane z poziomu makroskopowego, dostępne zmysłom nie uzbrojonym w specjalne instrumenty. Czy te pojęcia, a szczególnie pojęcie substancji jest nadal aktualne w świecie rozpatrywanym

przez mikrofizykę? Czy takie cechy charakterystyczne pojęcia substancji, jak: odrębność, jednostkowość, konkretność, tożsamość i względna niezmienność, mają jakiś sens w mikroświecie?

Odrębność poszczególnych substancji na poziomie kwantowym została zakwestionowana w wyniku badań nad paradoksem Einsteina, Podolskiego i Rosena (EPR), związanym z problemem zupełności systemu mechaniki kwantowej. Okazało się, że zachodzi sprzeczność między niektórymi wynikami teorii kwantów a tzw. nierównością Bella, dotyczącą systemów skrzyżowanych, choć w obydwóch wypadkach rozumowania były przeprowadzone poprawnie. Płyne stąd wniosek, że któreś z założeń rozumowania należy odrzucić. Założeniami tymi są: realizm poznawczy, zasada indukcji, lokalność i oddzielność bytowa. Trzy pierwsze założenia są zbyt oczywiste, by je odrzucać. W takim razie pozostaje do odrzucenia założenie trzecie: odrębności cząstek w systemach skrzyżowanych. Cząstki więc, chociaż przestrzennie odległe (nawet do 12 m), stanowią całość³.

Jak daleko sięga ta całościowość? Czy obejmuje cały Wszechświat? Gdyby konsekwentnie ekstrapolować całościowość z poziomu kwantowego na coraz wyższe poziomy, trzeba by przyjąć holistyczną koncepcję Wszechświata⁴. W tej koncepcji jednak zagubiłaby się odrębność nawet między podmiotami poznającymi a przedmiotami poznawanymi, zakwestionowaniu uległaby w ogóle sama idea poznawania. Jak pogodzić te i inne — zda się nieprzezwyčajalne — sprzeczności? Jednym z rozwiązań jest zakwestionowanie samego pojęcia przestrzenności. Na poziomie kwantowym odległość w przestrzeni nie miałaby określonego sensu. U podłoża obserwowanej rzeczywistości istniałaby nieprzestrzenna „próżnia” — odpowiednik klasycznej materii pierwszej — a jej wzbudzenie stanowiłyby cząstki, takie jak np. elektron i pozyton. Na wyższych poziomach złoża, gdzie występują ogromne zbiorowiska cząstek, następowałoby łamanie symetrii, uaktualnianie możliwości; powstawałyby samodzielne, odrębne całości, posiadające własne miejsce w przestrzeni. Na tym makroskopowym poziomie efekty falowe zanikałyby, a nieoznaczoność kwantowa zmalałaby do wartości śladowych. Takiego świata składającego się z wielu odrębnych substancji doświadczamy w poznaniu potocznym.

Po zagwarantowaniu wielości odrębnych substancji należałoby zapytać, które z cząstek zasługują na miano substancji? Czy może

hipotetyczne riszony (prekwarki, preony, alfony) i antyriszony, postulowane przez H. Hararięgo i N. Seibęrga? Te najprostsze cząstki, z których miałyby się składać zarówno bariony, leptony jak i mezony, spełniałyby niektóre z funkcji substancji, np. określonosc, ale brak by im było innych cech substancji, np. indywidualności. W tej hipotezie bowiem nie przewiduje się oddzielnie istniejących riszonów, tak samo zresztą jak i samodzielnie istniejących kwarków⁵.

Z punktu widzenia trwałości cząstek, substancjami można by nazwać neutrina, elektrony i protony. Wprawdzie przewiduje się, że protony mogą się samorzutnie rozpaść po okresie ok. 10^{32} lat, ale eksperymentalnie tego dotychczas nie stwierdzono⁶. Względnej trwałości tych cząstek nie sprzeciwia się możliwość ich przemiany. Gdy np. zderzą się dwa protony posiadające dużą energię kinetyczną, mogą z nich powstać inne bariony i antybariony, rozpadające się wkrótce na całą kaskadę innych krótkotrwałych cząstek. Zderzenie się elektronu i pozytonu wywołuje powstanie dwóch fotonów i odwrotnie, dwa wysokoenergetyczne kwanty światła zderzające się z sobą prowadzą do powstania pary: elektron - pozyton. Wolne neutrony same rozpadają się na proton, elektron i antyneutrino. Z tego rozpadu nie powstają, jak widzimy, części składowe, czyli kwarki, lecz całkowicie inne cząstki. Przemiany te więc nie są zwykłym składaniem i rozkładaniem uprzednio istniejących elementów, lecz powstawaniem czegoś nowego, nie dającego się sprowadzić do części składowych aktualnie obecnych w całości.

Mimo odrębności tych (wolnych) cząstek, brak im jednej z ważnych cech substancji, mianowicie indywidualności. Wszystkie cząstki są do siebie tak bliźniaczo podobne, że są absolutnie nieodróżnialne. Różnią się tylko miejscem w przestrzeni (o ile w ogóle da się je powiązać z przestrzenią). Nie posiadają też właściwych sobie, indywidualnych dążeń. Podlegają wszystkim temu samemu prawu dążenia do stanu posiadania minimum swobodnej energii. Indywidualność jednak nie jest aż tak istotna, by przesądzała o substancjalności. Dlatego przy wszystkich dotąd omówionych zastrzeżeniach przyjmijmy, że za substancje będziemy uważać niektóre względnie trwałe mikrocząstki oraz te struktury makroskopowe, które odznaczają się własnymi dążeniami, bronią swej tożsamości i trwania, struktury, w której części obecne potencjalnie są podporządkowane całości i przez nią kontrolowane. Takimi strukturami są istoty żywe.

3. Prawomocność stosowania archeologicznej koncepcji substancji

Substancja jako racja wyjaśniania przynależności pewnych cech koniecznych do podmiotu jest ważnym elementem arystotelesowskiej teorii nauki⁷. Problemem w tej teorii jest sprawa odróżniania cech koniecznych od ich podmiotu. Czy cechy te stanowią nadbudowę, czy też są to tylko analitycznie wyodrębnione elementy fizycznie niepodzielnej całości? Wydaje się, że w tej teorii byt raz brany jest całościowo, bez wyróżniania części, i w tym ujęciu odpowiada mu podmiot pierwszej przesłanki sylogizmu (i podmiot wniosku), drugi raz ujmowany jest on z pewnego punktu widzenia, przypisuje się mu cechę (drugi termin skrajny sylogizmu), którą on i tak w rzeczywistości posiada. Dokładna definicja tego bytu, czyli wyróżnienie części jego struktury (termin środkowy sylogizmu), pozwala stwierdzić analitycznie konieczny związek tej cechy z innymi cechami, czyli ostatecznie z całym podmiotem.

Nie tę jednak archeologiczność mamy na uwadze obecnie, gdy rozważamy złożenie bytów z substancji i przypadłości. Przypadłością, jak wspomniano wyżej w punkcie 1., określamy cechę związaną wprawdzie z podmiotem w sposób niekonieczny, jednak do swego istnienia wymagającą tego podmiotu⁸. Wraz z przypadłościami substancja stanowi jeden konkretny, choć złożony byt. Dla tego bytu ona jest zasadą. W niej tkwią przypadłości, ona zaś sama, jeśli jest substancją bytu materialnego, tkwi w materii pierwszej jako w ostatecznym podmiocie.

Jakie zjawiska w dziedzinie fizyki mogłyby pretendować do spełniania funkcji przypadłości?

Wydaje się, że pierwszym takim pretendentem jest energia. Nie jest ona związana w sposób konieczny z poszczególnymi substancjami. Można bowiem sobie wyobrazić ciała we względnym spoczynku przez czas skończony⁹. Jeśli zaś ciała posiadają energię, to mogą ją posiadać w różnym stopniu, zależnie od wielkości prędkości ich ruchu. Ruch lokalny traktuje się tu jako jedną z postaci energii. Pogląd przeciwny wyznaje W. Heisenberg, który sądzi, że „wszystkie cząstki elementarne są zbudowane z tej samej substancji, z tego samego tworzywa, które możemy obecnie nazwać energią lub materią uniwersalną; są one jedynie różnymi formami, w których może występować materia.”¹⁰ Z tą tezą, którą wyzyskiwali marksiści w atakach na argument kinetyczny, polemizował ks. Jan Dorda w cytowanym w przypisie

9 artykule, w cz. I, 2, s. 220-223, krytykując hipotezę, „że masa spoczynkowa cząstek elementarnych składa się z fotonów, zachowujących aktualnie prędkość światła”. Ks. Dorda dostrzega następujące trudności przeciwne tej hipotezie:

Gdyby cząstka elementarna była zbiornikiem gazu fotonowego, i to zbiornikiem spoczywającym w wyniku bezładnego ruchu fotonów, to jak wytłumaczyć fakt, że po spotkaniu elektronu z pozytonem tworzy się para masywnych fotonów, które poruszają się w dwóch przeciwnych kierunkach? Czyżby w tym momencie bezładny ruch drobnych fotonów owego „gazu” cudownie się uporządkował? Dalej, co stanowi ściany tego zbiornika? Jak wytłumaczyć możliwość wprawiania w ruch i przyspieszania tego zbiornika, skoro prędkości światła nie da się zwiększyć ponad jej maksymalną wartość?

A może cząstka elementarna — pyta dalej ks. Dorda — to wirujący foton, a zderzenie się dwóch cząstek powoduje rozkręcenie się wirów tak, że w efekcie otrzymuje się dwa fotony poruszające się po liniach prostych? Gdyby tak było, to mielibyśmy w przyrodzie o wiele więcej cząstek niż obecnie, ponieważ zjawisko dematerializacji i materializacji musiałoby zachodzić nie tylko przy spotkaniu masywnych fotonów, lecz również przy spotkaniu fotonów o różnych mniejszych długościach fal. Tego jednak nie stwierdzamy. Stąd wniosek, że masa spoczynkowa cząstek nie polega na aktualnym ruchu lokalnym, czyli na energii.

Innym pretendentem do pełnienia roli przypadłości może być efekt masowy, tzw. bezwładność. Już A. Einstein zauważył, że masa spoczynkowa i masa ruchowa są równoważne, ale nie tożsame. Oparł on na tym fakcie słynne twierdzenie, że suma energii spoczynkowej i ruchowej jest proporcjonalna do sumy mas spoczynkowej i ruchowej, gdzie współczynnikiem proporcjonalności jest kwadrat prędkości światła:

$$(E - E_0) = (m - m_0) \cdot c^2.$$

Po zastosowaniu wzoru na zależność między prędkością v a masą m , która tę prędkość posiada, otrzymujemy równanie:

$$(E - E_0) = mc^2 \left(1 - \sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}} \right)$$

które dla małych prędkości zbliża się do klasycznego wzoru, określającego energię kinetyczną E_k jako: $\frac{mv^2}{2}$

Jak widać, bezwładność oparta jest tu na dwóch różnych podstawach: na samej substancji ciała oraz na ich energii. One zaś nie są tym samym, jak widzieliśmy wyżej. Mianowicie masa spoczynkowa nie zależy od układu odniesienia, jest wielkością absolutną, natomiast masa ruchowa — to wielkość zależna od układu odniesienia, a więc dla różnych obserwatorów różna. Oddzielenie więc we wzorze Einsteina masy spoczynkowej m_0 od masy ruchowej m ma swoje uzasadnienie w rzeczywistej różnicy między podstawami ich występowania, chociaż efekt masowy jest wszędzie ten sam. Spełnia się tu jedno z kryterium przypadłości, mianowicie by taka sama cecha przysługiwała różnym podmiotom.

Wobec równania Einsteina można zająć dwa stanowiska:

Jedno stanowisko reprezentuje Pierre Vernot¹¹. Twierdzi on, że nukleony nigdy się nie dematerializują ani też na nowo nie powstają, choć energie do tego potrzebne istnieją; że elektrony z kolei posiadają bezwładność natury elektromagnetycznej, mezony natomiast częściowo są zbliżone do nukleonów, częściowo do elektronów pod względem podstawy bezwładności. Zauważa, że choć istnieje proporcja między materią a energią, to jednak nie należy ich mieszać ze sobą. „Masa może się zmieniać o tyle tylko, o ile sama energia jest zmienna i na odwrót. Część masy nierozdzielnie związana z porcją materii jako minimum podstawy bezwładności, zwana przeze mnie masą, jaką posiada materia jako taka, nie da się eksperymentalnie przemienić na energię. W każdym ciele znajduje się materia stała, obdarzona zmienną masą i zmienną energią.”¹²

Nieco inne stanowisko reprezentuje ks. Jan Dorda w cytowanym już artykule. Wg niego energia może się przekształcać w substancję ciała i odwrotnie, na zasadzie zmiany substancjalnej. Wtedy masa zmienia swoje podłoże: raz efekt bezwładności jest związany z substancją ciała, drugi raz — z energią. Odrzuca on natomiast hipotezę, jakoby energia fotonów będąca modyfikacją eteru, zakładanego w teorii Maxwella-Lorenza, przechodziła w ukrytą energię takich cząstek, jak elektrony lub mezony.

Bardziej zwartą wydaje się hipoteza, że masa spoczynkowa nigdy nie przechodzi w masę ruchową i odwrotnie, ponieważ podstawy efektu masowego: substancja ciała i jego energia pozostają nieprzekładalne, zgodnie z tym, co pisał P. Vernot. Nie jest też wykluczone, że fotony mają jakąś masę spoczynkową i J. Dorda się z tym liczy.

Masa ta wchodziłaby przy materializacji fotonów w budowę elektronów i pozytonów. Gdyby efekt masowy związany z substancją cząstek nie pokrywał się z efektem masowym ich energii, to nie trzeba by było wprowadzać zmiany substancjalnej energii w materię i odwrotnie. Wtedy energię można by pojąć jako przypadłość substancji. Gdyby natomiast fotony nie posiadały żadnej masy spoczynkowej, to cała ich bezwładność związana byłaby tylko z ich energią. Wtedy energia podlegając zmianie substancjalnej, musiałaby także być substancją. Jest możliwe jeszcze inne rozwiązanie, jakie sugeruje ks. Filippo Selvaggi SJ¹³. Można by mianowicie uznać fotony za modyfikację eteru. Wtedy fotony byłyby przypadłością a eter substancją. Zmiana substancjalna dotyczyłaby bezpośrednio podłoża, a nie jego modyfikacji. F. Selvaggi nie rozstrzyga jednak, czy jest tak na pewno.

Za tym, że energia nie przechodzi w substancję, lecz że z formy kinetycznej może przejść w stan ukryty, przemawia choćby to, że obserwujemy często przechodzenie energii kinetycznej (aktualnej) w potencjalną, która wyraża się w odpowiedniej strukturze ciał, jaką jest np. oddalenie ciał w polu grawitacyjnym lub innym. W przemianach chemicznych endotermicznych energia cieplna staje się ukryta w strukturze związków chemicznych i może się ujawnić jako energia kinetyczna w reakcjach egzotermicznych. Czy nie podobnie się dzieje w reakcjach atomowych? Czy i tam nie ujawnia się energia potencjalna? Towarzyszy temu zjawisku defekt masy związanej z energią wyemitowaną. Te fakty potwierdzałyby raczej stanowisko P. Vernota niż J. Dordy co do przypadłościowej natury energii. Jeszcze innym pretendentem do roli przypadłości mógłby być ładunek elektryczny. Znamy cząstki z ładunkiem ujemnym, dodatnim i bez ładunku (np. Σ^+ , Σ^0 , Σ^-). Sprawdza się więc tu jedno z kryteriów przypadłości, mianowicie że może być obecna lub może nie być obecna w takiego samego typu substancji.

Przykłady powyższe wskazują, że teoria złożenia bytów z substancji i przypadłości ma zastosowanie nie tylko na poziomie makroskopowym, lecz także w świecie cząstek elementarnych.

4. Końcowe uwagi metodologiczne

Nasuwa się pytanie, czy wolno pojęcia wypracowane na gruncie filozofii stosować do interpretacji zjawisk, którymi zajmuje się fizyka?

Wolno, ale pod warunkiem, że terminologię i pojęcia jednej dyscypliny będzie się stosować do faktów wziętych z drugiej dyscypliny, a nie do jej teorii. Nie jest to sprawa prosta, gdyż często fakty są uwikłane w teorię, a ponadto fizyka nie ma obowiązku rozstrzygnięcia, co jest faktem, a co nie. Wchodzi tu w grę cały problem prawdy w naukach fizykalnych¹⁴. Skoro jednak uprawia się naukę nie dla samej nauki, znaczy to, że opisuje ona coraz dokładniej fakty, a nie wyłącznie konstrukcje myślowe. W takim razie filozofia może wychodzić z faktów opisywanych przez fizykę i te fakty po swojemu interpretować. Będzie to właściwa filozofia przyrody. Te same fakty rozpatruje się w dwóch różnych naukach z różnego punktu widzenia. Fizyka zajmuje się szczegółowym opisem rzeczywistości, filozofia bada tę rzeczywistość z punktu widzenia najogólniejszych zasad, w świetle realistycznego pojęcia bytu.

Metody eksperymentalne stosowane w fizyce mogą nam wiele pomóc, ponieważ poszerzają możliwości naszych zmysłów. Wprawdzie często trudno jest wykreślić granicę, gdzie się kończy doświadczenie potoczne, a zaczyna naukowe, kiedy w grę wchodzi jeszcze teoria instrumentu. W przybliżeniu jednak taką granicę można ustalić i zagwarantować realizm nauk przyrodniczych. Ponadto same nauki fizykalne nie są tylko czystą matematyką, lecz raczej matematyką stosowaną. We wzorach matematycznych i pod symboliką formalizmu fizyki kryje się rzeczywistość, którą one opisują. Dlatego właśnie nie miesza się zmiennych, ale się je oddziela, używając dla każdego pojęcia osobnych symboli. Każdy pomiar odrębnych rzeczywistości wyraża się w innych jednostkach, oznaczanych innymi symbolami, tylko liczby przy mianach mogą zdarzać się te same. Fizyka więc nie sprowadza się do samych liczb.

Przy tych zastrzeżeniach nie wydaje się niemożliwe stosowanie pojęć metafizycznych do klasyfikowania i wyjaśniania faktów fizycznych, opracowanych naukowo, a nie branych tylko z potocznego doświadczenia. Tak na ten temat pisał ks. K. Kłósak, specjalista od filozofii przyrody: „Nie można również zapominać o tym, że scholastyczna filozofia przyrody powstała w oparciu o doświadczenie przednaukowe i powiązane z niejednymi błędnymi interpretacjami potocznymi, domaga się przy swej recepcji czujnej kontroli krytycznej, do której najbardziej decydującego materiału dostarczają nauki przyrodnicze. Mają to być jednak fakty filozoficzne, a nie w wąskim sensie naukowe, ograniczone do analizy empiriologicznej.”¹⁵

Streszczenie

Problem złożenia bytów z substancji i przypadłości ma wiele implikacji filozoficznych. Teoria tego złożenia powstała na podstawie danych poznania potocznego. Celem artykułu jest zbadanie, czy ta teoria ma zastosowanie dzisiaj w dobie dynamicznego rozwoju fizyki, zwłaszcza kwantowej i atomowej. Po wyróżnieniu dwóch aspektów substancji: reistycznego i archologicznego, skonfrontowano je z niektórymi danymi współczesnej fizyki. Fizyka kwantowa prowadzi do holistycznej koncepcji Wszechświata. Ale holistyczna struktura załamuje się na poziomie makroskopowym, pozwalając na istnienie wielu substancji. Przedyskutowano następnie zjawiska fizyczne, które dają się interpretować jako przypadłości, jak np.: energia kinetyczna, efekt masowy, ładunek elektryczny. Na końcu podano kilka uwag metodologicznych w sprawie konfrontacji pojęć metafizycznych z faktami opisywanymi przez fizykę.

The Substance - Accident Relationship and the Modern Physics

Summary

The problem of substance - accident relationship has some important impacts on several philosophical questions. As the concepts of substance and accident have been elaborated on the ground of the every-day experience, it seems to be worthy to confront them with the facts presented by the modern physics. Two aspects of substance have been distinguished in the classical metaphysics: the reistic aspect and the archological one. The former seems to be endangered by the quantum physics promoting the holistic structure of the world, the second — by a sort of monism: the energetism. The article will prove that a consistent and careful interpretation of physical phenomena lets us uphold the classical theory of the substance - accident relationship, though in a new dress.

PRZYPISY

¹ M. A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys podstawowych zagadnień*, Lublin 1985, s. 318.

² Por. S. O. Brennan, *Substance and Definition: Reality and Logos: Metaphysics* Z H. „The New Scholasticism”, 59(1985) 1, s. 21-59.

³ Zob. P. Erbrich, *Zufall, Eine naturwissenschaftlich-philosophische Untersuchung*. Stuttgart 1988, s. 49-51.

⁴ Zob. H. Primas, *Verschränkte Systeme und Komplementarität*, in: Kanitschneider, B. (ed.), *Moderne Naturphilosophie*, Würzburg 1983, s. 253-255.

⁵ Zob. M. Lubański, *Hipoteza rezonów i jej aspekty filozoficzne*. „Studia Philosophiae Christianae” 22(1986)1, s. 63-74.

⁶ Wydaje się, że sama długość lub krótkość trwania nie przesądza o substancjalnej lub niesubstancjalnej naturze cząstek, jak to postuluje J. Życiński w art.: *Relacyjna teoria substancji*, „Studia Philosophiae Christianae”, 23(1987)1, s. 58-60. Wystarczy, że w ogóle jakaś cząstka trwa, tj. nie zmienia się przez jakiś, choćby minimalny, okres czasu.

⁷ Zob.: *Analityki drugie*, A 6, 74^b5-12; 76^a28-36.

⁸ Por. Arystoteles, *Metafizyka*, V 9, 1017^b27-35; VII 1, 1028^a23-30; *Tamże*, 3, 1029^a 8-9.

⁹ Sprawę bezruchu cząstek dyskutował ks. Jan Dorda SJ w związku z argumentem kinetycznym. Jako przykład cząstek spoczywających przez czas skończony podawał m.in.: cząstki znajdujące się w samym środku układu, gdzie wszystkie siły się równoważą; cząstki w sieci krystalicznej o doskonałej symetrii i równowadze sił; cząstki o takiej samej prędkości, poruszające się równoległe do siebie, a więc będące we wzajemnym względnym spoczynku. Zob. artykuł *Złudne zarzuty z fizyki przeciw dowodowi kinetycznemu na istnienie Boga*, cz. I, 3, maszynopis w Archiwum Prowincji Polski Południowej Tow. Jez. w Krakowie, nr 5428, s. 225-231.

¹⁰ W. Heisenberg, *Fizyka a filozofia*, Warszawa 1965, s. 161 n.

¹¹ Pierre Vernot, *Deux problèmes scientifiques devant la philosophie éternelle: la matière, qu'il faut distinguer de la masse, n'est pas de l'énergie; la théorie des ensembles confirme l'histoire religieuse*, w: *Sapientia Aquinatis, Relationes — communicationes et acta IV Congressus Thomistici Internationalis, Romae 13-17 Septembris 1955*, Romae 1956, t. 2, s. 222-226.

¹² „La masse ne peut varier que dans la mesure où énergie elle-même se trouve variable, et réciproquement. La fraction de la masse, essentiellement liée à la quantité de matière comme son coefficient minimum d'inertie, et que j'ai appelée la masse que la matière possède en tant qu'elle, n'est pas expérimentalement transformable en énergie. Il y a dans un corps une matière permanente, douée d'une masse et d'une énergie variables.”

¹³ F. Selvaggi, *Sostanza materiale e fenomeno fisico*, w: *Sapientia Aquinatis ...*, zob. przypis 11, t. 1, s. 142-150.

¹⁴ Ks. bp J. Życiński w swej pracy: *Teizm i filozofia analityczna*, Kraków 1985, poświęca temu problemowi cały podrozdział: *Kontrowersje wokół realizmu ontologicznego i epistemologicznego*. Por. Małgorzata Czarnocka, *Kryteria istnienia w naukach przyrodniczych*, „Studia Filozoficzne” 7(236)1985, 3-18.

¹⁵ K. Klószak, *Z teorii i metodologii filozofii przyrody*. Poznań 1980, s. 144.

**THE RECONSTRUCTION OF THE GENEALOGY
OF *HOMO SAPIENS*:
A CASE STUDY IN THE THEORY OF EVOLUTION**

An atmosphere of expectations surrounds the problem of man's origin. Some people expect that the progress in this field will completely eradicate the remains of the biblical fundamentalist's beliefs, some other, to the contrary, hope for a confirmation of those beliefs. Some people expect to find here a support for the thesis that man's rationality is a physical result of the complexity of brain tissues. To be frank, I am not wholly disinterested too. I find terribly difficult to believe that human understanding and human decisions may be causally reduced just to the physical interactions determined by the structures of brain, although I know perfectly well that without those structures nor man, nor animal can reach the level of consciousness. This being said I proceed to describe the picture I have got in my mind from the reports published in the recent time.

I. The morphological reconstructions of fossil hominid lineage are limited to:

- A. the organ of mastication,
- B. the organ of locomotion,
- C. the cranial structures protecting the central nervous system.

Until 1988 three essentially complete hominid skeletons were dated more than 1 million years (myr) ago. The rest of the fossil biological material, related to man's past and older than 1 myr, consists of isolated teeth (50%), cranial fragments (20%) and fragments of the locomotory skeleton (20%).

A brief terminological explanation seems necessary:

The word hominid

It is used in paleoanthropology to denote any organism which manifests upright stature, bipedal locomotion and the human pattern of dentition (small canines, parabolic dental arch). The word pongid refers to any of the great apes (chimpanzee, gorilla and orangutan) or their recent ancestors.

The word mastication

It means biting, chewing and grinding of the food before swallowing it.

The hominid *masticatory organ* consists of teeth, jaws, the temporo-mandibular joint, the mandibular muscles and their attachments to different parts of the cranium. Cranium provides the proper rigidity for the working structures of this organ. Any change in the dynamic load of the masticatory organ is usually compensated by a proportional and coordinated change in the structure of teeth, jaws, muscles and the cranium. This fact makes possible some far reaching deductive arguments starting with fragments of this organ. A single tooth may therefore provide a sufficient reason for the reconstruction of several other masticatory structures, their size and their dynamism. The same, *mutatis mutandis*, applies to the fragments of the hominid locomotory system. So a fragment of bone may be sufficient to recognize the locomotory habit of the whole individual.

The last word which needs an explanation is *allometry*.

Allometry means a complex relation between: (a) the inner physical properties of a structure, (b) the shape of the organ, (c) the absolute dimension of this organ and (d) the function of this organ.

Up to a certain level of stress, a given material is resistant enough. But as the load increases, the inner resistance of the material may not be sufficient to support the applied stress. Without a proper adjustment of shape and thickness, some cranial bones would simply be broken during mastication. If, in an organism, such a transformation of shape, related to the proportion between the resistance of the material and the stress, occurs — this change is called allometric. The absolute dimension of the organ (its scale) have an analogous relation to the mechanical resistance of the material. The modifications in the shape of cranial bones in

different races of dogs, for instance, are — to a certain extent — the manifestation of allometry.

II. The dating of the fossil material.

A. The oldest typically man-like (ape-unlike) structures of the organ of mastication are dated at least 5 myr ago.

The man-like dentition is distinguished from the pongid dentition by small canines (which do not protrude above the row of the other tooth), the relatively small incisors, and the parabolic dental arcade. Masticatory structures in the early hominids — apart from their size and robusticity — have nothing in common with the distinctively pongid morphological features and it seems that the early representatives of the hominid lineage were not closer to the pongid lineage than we are — as far as the architecture of dentition is concerned.

B. The oldest fossil typically man-like locomotory structures (and foot-prints) are dated at least 3.5 myr ago.

The structural differences between bipedal (hominid) and quadrupedal (pongid) forms of locomotion are even more pronounced than in the case of mastication. They are most evident in the cranial base, vertebrae, pelvic girdle bones and

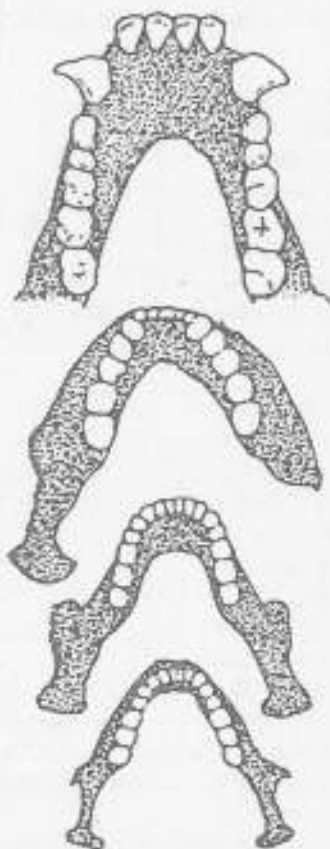
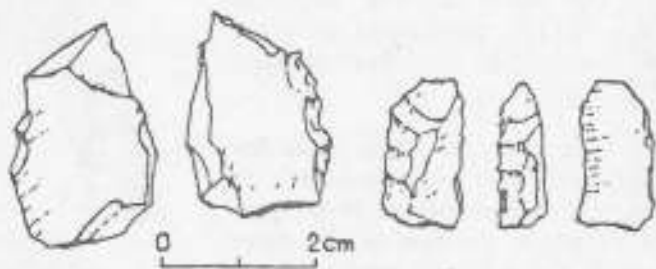


Fig. 1. The lower dentition of: a) chimpanzee (after Clark, 1959), b) *A. robustus*, c) *Homo erectus* and d) modern *H. sapiens* (after Heberer, 1956).

lower limb bones. Apart from some rather subtle morphological peculiarities, all the fossil hominid postcranial material manifests the noncontroversial pattern of upright stance and bipedal locomotion (cfr. White T. D. & Gen Suwa, 1987). There is no evidence that the early hominids were closer to the apes in their locomotory habits.

C. The oldest fossil recognizable (standardized) stone tools are dated at least 2.5 myr ago.



At this point some cautionary remarks have to be formulated.

(1) One has to see clearly the full meaning of the evidence concerning

the production of standardized stone-tools. What do I mean by the words „the full meaning“?

The production of a standardized stone tool means: (a) the selection of a material manifesting proper physical qualities (the tools made from quartz, quartzite, jasper are among the most ancient, cf. Chavaillon, 1976 — this kind of material is rare and often had to be transported from the sources 10, 50 or more kilometers away), (b) the selection of a „hammer“ of right inner properties, dimensions

Fig. 2. Some artifacts from a collection dated 2,5 myr ago. From the left: utilized quartz flake; retouched and utilized jasper flake (Omo 57 locality); quartz polyhedral core (Omo 123C locality). (Chavaillon, 1976).

and shape, (c) selection of proper planes and directions of percussion, proper sequence of strokes, (d) production of a proper shape (the sharp edge is usually most essential), (e) selection of proper dimensions of the tool. Production of the standardized tools means the capacity to manipulate two stones at the same time. It implies also the capacity to influence a third material object, processed with the already formed stone-tool — be it a piece of wood, a bone, a skin or an animal carcass. Kortland (1986) in a detailed paper states, that between the human and pongid way of tool-using and tool-making "... no evidence of homology, functional equivalence, similarity of motor patterns or identity of motivations was detected".

Empirical data on human descent:

Million years (myr) ago

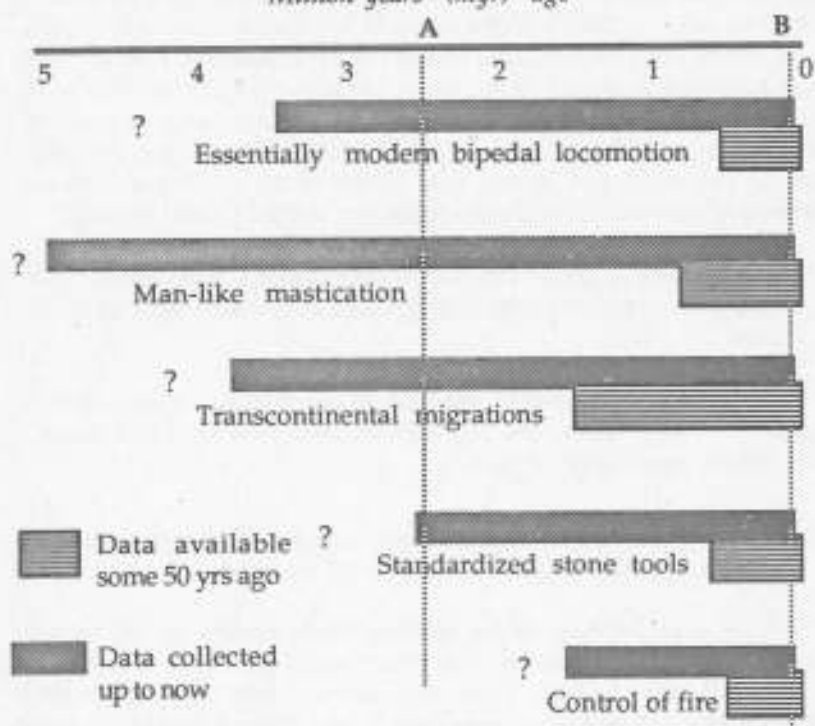


Table I. The already substantiated aspects of the hominid past. The question marks have to remind the fluid, temporary status of the statements concerning the antiquity of the „first trace“. For instance, since 1950, the limit of the upright stature and man-like bipedality had to be shifted ten times farther into the past. The vertical line A marks the probable beginning of the glacial epoch. The line B indicates the origin of anatomically modern *Homo sapiens*. 41

- (2) The criteria for the recognition of the tool-making capacity should not be used in a biased, unfair way.

There are many attempts to reduce the feeling of an obvious gap between the man-like tool-making behavior and the ape-like activities. One has to remember, however, that any such attempt works both way. If one considers as valid a given evidence related to the pongids, one should treat in the same way any similar evidence related to the hominids. Unfortunately such fair approach is sometimes neglected. Let us take, for instance *Ramapithecus* and its presumed biological defencelessness. *Ramapithecus* is a generic name used for the relatively scanty fossil material limited to the fragments of masticatory organ, dated 8 or more myr ago. Its relation to the hominid lineage was never adequately documented, but for a long time a hope was nourished that it may create a link between the hominid lineage and the pongid lineage (cfr. Wolpoff, 1982). The hypothetical defencelessness of *Ramapithecus* was judged sufficient to postulate its capacity to produce stone tools. No such attempt was registered in the case of the hominid *Australopithecus afarensis* whose anatomical defencelessness is much more evident.

- (3) One has also to remember that some primitive technologies were used without any essential progress since early Pleistocene up to our time.

The acheulian hand-axes were still in use in 20th century. It may suggest that in some human populations there was no technological progress for more than 1.5 myr.

- (4) Some populations of modern *Homo sapiens* did not use any tools which might be recognized in the fossil material.

In some populations of the modern *Homo sapiens* the only stone „tools” were the unprocessed, raw, sharp-edged stone flakes (White J. P., 1968; Bartstra, 1982). That may imply a lack of technological progress for a period much longer than 2 myr. There is no data, and no principle which might help us to determine any temporal limit for the antiquity of man-like psychological capacity. An utmost prudence should be recommended both in admitting and in rejecting the high psychological potential of the fossil hominid populations.

D. The oldest fossil traces of a systematic use of fire are dated 1.5 myr ago.

Many hints of fire control were found in the African localities populated by early hominids (Barbetti, 1986). Recently all those hints were critically reviewed by James (1989) and dismissed as irrelevant (including the evidence of the fire control in the Zhoukoudian cave), to a rather strong protest of several paleoanthropologists who were in favor of a less critical interpretation. James, however, didn't know that meanwhile a paper was sent to *Nature* (London) in which an apparently unquestionable evidence of fire in a Swartkrans cave (Transvaal) was reliably dated for the period from 1 to 1,5 myr ago (Brain & Sillen, 1988). In several parts of the cave successive layers (up to 20 layers) containing charred bones were discovered. Surprisingly enough both in Swartkrans and in other early Pleistocene African localities the hints of the controlled use of fire are spatially linked with the bones of the most „primitively“ looking form of hominids (*Australopithecus robustus/boisei*). This fact recalls to mind the curious status of the Neanderthal man. His morphology seems to be „primitive“, yet quite often his remains are related to the artifacts suggesting much more than a mediocre intelligence.

E. Since at least 3 myr ago the range of hominid migrations is considerably greater than the range of migrations observed in the pongid populations.

The chimpanzee and gorilla populations live to-day in a relatively narrow strip of Central Africa, while the orangutan population occupies a correspondingly limited territory of Borneo and Sumatra. On the other hand 3 myr ago hominid populations existed both in the South Africa (Transvaal) and in the East Africa (Hadar). Stone tools dated more than 1 myr ago were found in the Gadeb Highlands (East Africa), 4000 m above the sea level (cf. Clark J. D. & Kurashina, 1979). More than 0.6 myr ago hominid populations lived in the territories as distant as South Africa, China and Java.

Independently of those noncontroversial facts, reports are published on the traces of hominid presence in North Pakistan (Dennell et al, 1988) as early as 2 myr ago and in Altai Mountains (Siberia) more than 0.7 myr ago (Okladnikov & Pospelova, 1982). Hominid presence in

South America may also be much earlier than most of the authors would be ready to admit (cf. Guidon & Delibrias 1986; Bray, 1986; Lumley H. et al., 1987; Espinet-Moncadet & Beltrao, 1987). A robust skull-cap looking rather similar to the Java man's skull-cap was reported to be found in Brasil (Beattie & Bryan, 1984).

A certain reluctance to admit such early and so widespread migrations may be a sign of the proper, scientific prudence. But other, more theoretical reasons are involved here too. The early migration from Asia to America, if confirmed, would suggest the extremely well developed psychological capacities of the early hominids. The only possible way to reach America leads through the Bering Strait, or the isthmus which was appearing between Kamchatka and Alaska only during the cold periods of glacial epoch. To cross this isthmus in the cold climate would postulate — at least — a well developed system of hunting, the capacity to construct temporary shelters, to store and to transport the food and to produce the adequate clothing. Did the two geographically distant populations (Afro/Asian and American) reached their psychological potential *after* they separated from the common „root“, or were they sapient enough *before* the migration took place? If the latter is true, either hominids were *sapient* much earlier than it is admitted in the current accounts of human evolution, or the tempo of the migration was very high. If, however, they become sapient *after* the migration took place, how it is possible, that two geographically separated populations did evolve in the same direction? Parallel evolution seems to imply an extraordinarily high level of sheer luck. A third explanation might suggest the extinction of the first („primitive“) wave of emigrants and its replacement by the new („advanced“) population which originated on a limited territory and then migrated to distant areas of the world. This explanation, however, does not provide any answer how the „first wave“ managed to cope with all the difficult problems of migration.

III. Morphological changes.

The fossil hominid remains demonstrate some obvious, gradual changes in the architecture of the masticatory, locomotory and cranial structures:

1. An increase of stature and body weight,
2. An increase in cranial capacity

3. A transient increase in the size and robusticity of the masticatory structures
4. A subsequent gradual reduction of masticatory structures.

IV. Interpretation of the above changes:

ad 1. The distance between the footprints, the dimensions of the recovered skeletons, the dimensions of the pelvic girdle bones and the foot skeleton dated 2 myr ago or more, demonstrate that the stature of the earliest hominids was less than 110 cm. As the proportions of their body are obviously much

closer to the modern man than to any known pongid, their body weight must be estimated to no more than 25 kg. The small dimensions of the earliest stone artifacts may also suggest the diminutive size of their maker and user. The beginning of the increase of stature and body weight happens to coincide with the beginning of the glacial era (some 2.5 myr ago). Analogous increase

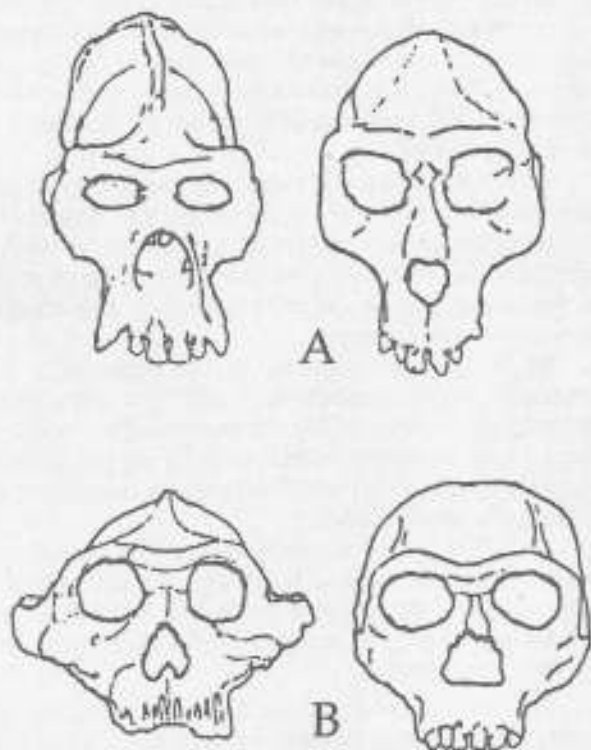


Fig. 3. Polymorphism or two species? A — two modern gorilla skulls (Buettner-Janusch, 1974). B — *A. boisei* and *H. habilis* (Ulrich, 1980) found, with artifacts, in the same place (Koobi Fora, E. Africa) and time horizon.

of stature and body weight is recorded in several other mammal species in the same geographical region at about the same period. It seems reasonable to interpret this as the phenotypic adaptation to the lower temperature of the milieu (Bergmann's rule). This sort of change does not necessarily prove any macroevolutionary (transspecific), irreversible change in the genetic potential of the population. Very fast increase of body size goes on in modern populations (cf. Olivier, 1980; Williams, 1987), and the reversibility of this trend was also observed (cf. Tobias, 1985).

ad 2. The increase of cranial capacity may be simply the result of the overall increase in the body weight and stature. The proportions of the body (with the exception of the masticatory organ) of fossil hominids may be well within the whole range of proportions observed in the living human races — although the absolute values of the dimensions are different.

ad 3. The early increase in the robusticity of the masticatory structures, which coincides both with the beginning of the glacial era and with the increase of the dimensions of the body, may be dependent upon the raised nutritive demands. In the period before the discovery of grinding and cooking of food such an increase of masticatory organ might have been predicted.

ad 4. The later reduction of the masticatory structures may be interpreted as the result of the developed and improved technologies of food preparation. In some cases the robusticity of the masticatory structures is clearly dependent on the use of teeth in the processing of the wood and skin.

Neither the increase, nor the later reduction of the masticatory organ does necessarily demonstrate any irreversible change of the genetic potential, but may constitute another case of a phenotypic adaptation. This, however, does not explain why some specimens living in the period of 2.5-1.5 myr ago did not increase their masticatory organs (*H. habilis*), while the others (*A. robustus/boisei*) living in the same time horizon and in the same area did so.

V. The theoretical status of the „non-sapient” hominids.

Current genealogies of *Homo sapiens* distinguish at least two genera (*Australopithecus* and *Homo*) and four to six distinct species (*A. afarensis*, *A. africanus*, *A. robustus/boisei*, *H. habilis*, *H. erectus*, *H. sapiens*).

Theory of human descent :

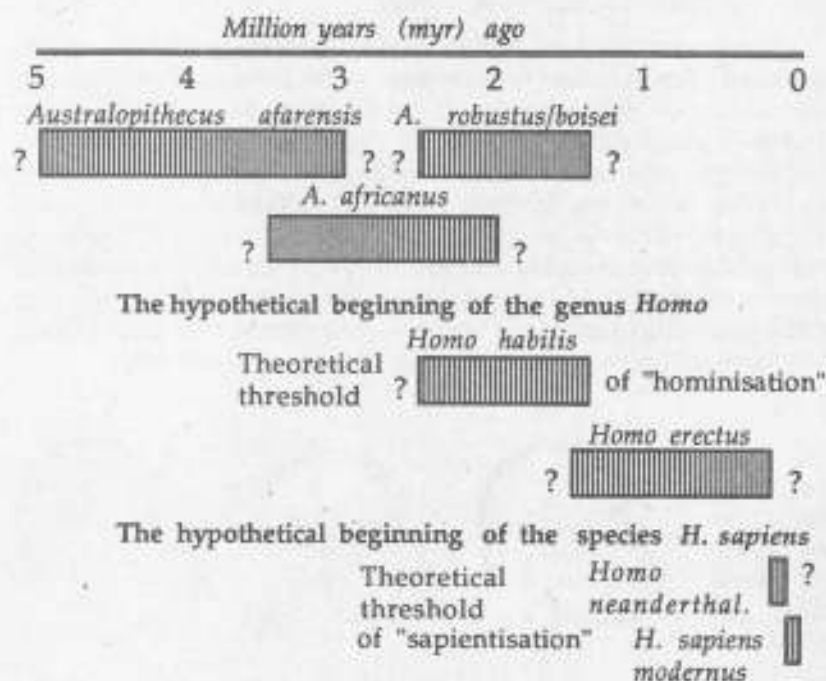


Table II. The main current hypothetical divisions of the fossil hominid material. The number of different proposed genealogical relations between the different elements of the fossil data is rather great (cfr. Clark G. A., 1988).

The above generic and specific distinctions are based mainly on the analysis of morphological details of the masticatory organ, on the assumption of irreversibility of specialized (masticatory) functions and the idea of a necessary link between the absolute brain dimensions and the psychological capacities of its bearer. Neither of those assumptions is adequately documented in the hominid fossil material, or in the biological data.

The noncontroversial standardized stone-tools were found in the vicinity of the remains of all the recognized hominids living 2.5 myr ago. Is not possible to detect any relation between the size of the

hominid masticatory organ and the presence of stone-tools or the traces of fire. „How many more robust (*Australopithecus robustus*) sites with artifacts must we find before we abandon the idea that they were 'acultural'?" (Clark G. A., 1988).

The present division of the hominid genealogy into numerous species and genera cannot be considered as an ultimately demonstrated element of scientific knowledge. It cannot be ruled out that the whole lineage of man's ancestors, down to 5 myr ago, constitutes a single polymorphic species, which has undergone a complex phenotypic adaptation determined by the climatic and cultural changes, without any essential change in the species-specific genetic potential. The races of dogs may serve as a good illustration of a polymorphic species. The obvious differences in the proportions and size of their body, the striking polymorphism in the shape of their cranial structures has no detectable influence on the biological identity of this species.

All the changes manifested in the hominid fossil data are gradual, continuous and show no essential, functional change in the architecture of the reconstructed body parts, or in the technological progress.

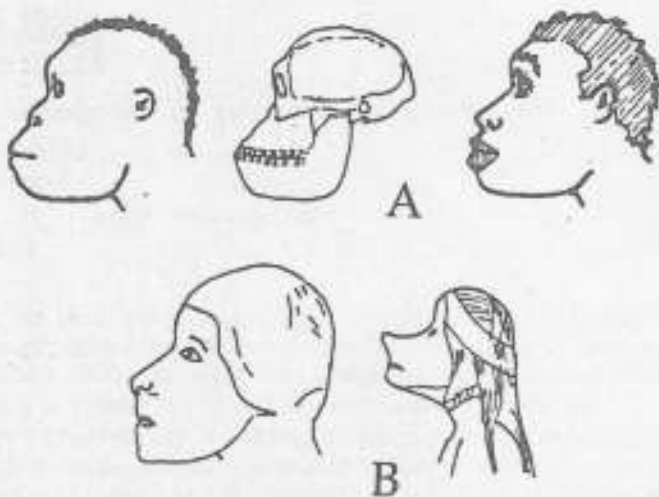


Fig. 4. A — Biased reconstructions. The nasal cartilage, the transitional zone between skin and mucosa of the lips, the pattern of haired area make quite a difference! B — rupestral, paleolithic representations of women (after P. Graziosi).

The only radical difference detected so far is the difference between the hominid fossil lineage and the pongid fossil lineage. We are left with the following dilemma: Either we accept the hominid lineage as a whole and wait until a new, unexpected, but relevant discovery will reliably divide this lineage into an earlier, non-sapient stage and the later sapient stage, or we raise the threshold of requirements for the recognition of sapientization. This latter alternative is well illustrated by the following statement on the psychological status of Neanderthal man, who lived ca. 40-100 thousand years ago:

„Neanderthal sites yielded no convincing evidence of paintings, sculpture, engravings, jewellery, long-distance trade, formal bone tools, or marked geographical or temporal variation in stone tools” ... (If they did not bury their deads) „then perhaps they should be regarded as little more than technically skilled chimpanzees with control of fire and monotonously unvarying stone tools” (Diamond, 1989).

This way of interpreting the fossil data seems to ignore the way of life of modern primitive hunter populations. The amazing psychological capacities, and spiritual achievements of those people on one hand, and the simplicity of fossilizable artifacts they use, on the other, should guide our opinions, expectations and theoretical ideas in paleoanthropology.

Bibliography:

- Barbetti M. (1986). Traces of Fire in the Archeological Record, Before One Million Years Ago? *J. hum. Evol.* 15, 771-781.
- Bartstra G. J. (1982). *Homo erectus erectus*: The Search for His Artifacts. *Curr. Anthropol.*, 23, 318-320
- Beattie O. B., Bryan A. L. (1984). A Fossilized Calotte with Prominent Brow Ridges from Lagoa Santa, Brazil. *Curr. Anthropol.* 25, 345-346.
- Brain C. K., Sillen A. (1988). Evidence from the Swartkrans cave for the earliest use of fire. *Nature*, 336, 464-466.
- Bray W. (1986). Finding the earliest Americans. *Nature* 321, 726.
- Buettner-Janusch J. (1973). *Physical Anthropology: A Perspective*. J. Wiley & Sons, Inc. NY.

Chavaillon J. (1976). Evidence for the technical practices of Early Pleistocene Hominids Shungura Formation, Lower Omo Valley, Ethiopia. In: Earliest Man and Environments in the Lake Rudolf Basin, ed. by Coppens Y., Howell R. C., Isaac G. L., Leakey R. E. F. Univ. of Chicago Press. Pp. 565-573.

Clark G. A. (1988). Some Thoughts on the Black Skull: An Archeologists Assessment of WT-17000 (*A. boisei*) and Systematics in Human Paleontology. *Amer. Anthropologist* 90, 357-371.

Clark J. D., Kurashina H. (1979). Hominid occupation of the East-Central Highlands of Ethiopia in the PlioPleistocene. *Nature* 282, 33-39.

Clark W. E. LeGros (1959). The antecedents of man: An Introduction to the evolution of primates, Edinburgh Univ. Press.

Dennell R. W., Rendell H. M., Hailwood E. (1988). Late Pliocene Artefacts from Northern Pakistan. *Curr. Anthropol.* 29, 495-498.

Diamond J. M. (1989). Were Neanderthals the first humans to bury their dead? *Nature*, 340 (1989) 344, a comment on Gargett R. H. (1989). The Evidence for Neanderthal Burial. *Curr. Anthropol.* 30, 157-190.

Espinet-Moncaudel Joëlle, Marie da C. de M. C. Beltrao (1987). Étude tracéologique de deux pièces lithiques de la Toca da Esperança, Région de Central, État de Bahia, Brésil. *L'Anthropologie* 91, 943-948.

Guidon N., Delibrias G. (1986). Carbon-14 dates point to man in the Americas 32,000 years ago. *Nature* 321, 769-771.

James S. R. (1989). Hominid Use of Fire in the Lower and Middle Pleistocene. *Curr. Anthropol.* 30, 1-26.

Kortland A. (1986). The Use of Stone Tools by Wild-living Chimpanzees and Earliest Hominids. *J. hum. Evol.* 15, 77-132.

Lumley H. de, Beltrao Maria da Conceicao de Moraes Coutinho, Yokohama Y., Labeyrie J., Danon J., Delibrias Georgette, Falgueres Ch. Bischoff J. L. (1987). Présence d'outils taillés associés à une faune quaternaire datée du Pleistocène Moyen dans la Toca da Esperança, Région de Central, État de Bahia, Brésil. *L'Anthropologie*, 91, 917-942.;

Okladnikov A. P., Pospelova G. A. (1982). Uialinka, the Oldest Palaeolithic site in Siberia. *Curr. Anthropol.* 23, 710-712.

Olivier G. (1980). The Increase of Stature in France. *J. hum. Evol.* 9, 645-649.

Tobias V. P. (1985) The Negative Secular Trend. *J. hum. Evol.* 14, 347-356.

Trinkaus E. (1990). Cladistics and the hominid fossil record. *Am. J. Phys. Anthropol.* 83, 4-11.

Ulrich H. (1980). Fortschritte und Probleme in der Evolution der Hominiden. Die Entstehung des Menschen und der menschlichen Gesellschaft, Akademie-Verlag, Berlin, p. 35-56.

Williams B. J. (1987). Rates of Evolution: Is there a conflict between Neo-darwinian evolutionary theory and the fossil record? *Am. J. Phys. Anthropol.* 73, 99-109.

White J. P., (1968). Ston Naip Bilong Tumbuna: The Living Stone Age in New Guinea, in: La préhistoire, problèmes et tendances, Paris.

White T. D., Gen Suwa (1987). Hominid Footprints at Laetoli: Facts and Interpretations. Am. J. Phys. Anthropol. 72, 485-514.

Wolpoff M. H., (1982). *Ramapithecus* and Hominid Origins. Curr. Anthropol. 23, 501-522.

Note: All the drawings were made — from the sources indicated — by Krzysztof Mądel SJ to whom I am greatly indebted.

Authors address:
Jesuit Philosophical Faculty,
ul. Kopernika 26,
31-501 Kraków, Poland

Rekonstrukcja rodowodu *Homo sapiens*. Refleksja nad empirią i teorią ewolucji gatunku.

Streszczenie

(1) Człowiek współczesny jest niewątpliwie potomkiem linii pokoleń wywodzących się z pliocenckich form człowiekowatych (*Hominidae*). Sądząc po zachowanych szczątkach kostnych, posiadały one identyczny system lokomocji i podobny, choć znacznie bardziej rozwinięty system rozdrabniania pokarmu (aparatus mastykacji). Pod tym względem człowiekowate epoki lodowcowej i przedlodowcowej tak samo, jak człowiek nowoczesny, wyraźnie różniły się od małp człekokształtnych (*Pongidae*).

(2) Formy te wyrabiały standardyzowane narzędzia kamienne przynajmniej 2.5 miliona lat temu i systematycznie korzystały z ognia przynajmniej 1.5 miliona lat temu. Również i pod tym względem hominidy plio-pleistocenyckie różniły się od ówczesnych szympanсів, goryli i orangutanów tak, jak różnią się od małp historyczne, „prymitywne” plemiona ludzkie.

(3) Człowiekowate z przed milionów lat posiadały, jak świadczą pomiary kościca, niewielkie rozmiary ciała, rzędu niewiele powyżej 1 metra u postaci dojrzałych, co wystarczająco wyjaśnia niewielkie rozmiary mózgu, o proporcjach zbliżonych jednak do człowieka nowoczesnego. Zmiana rozmiarów ciała, bez istotnych zmian jego proporcji, nie może stanowić mocnego dowodu zmiany gatunku.

(4) W okresie ostatniego miliona lat, aż do ostatnich czasów, obserwuje się u hominidów stały, stopniowy zanik uzębienia, zmniejszenie rozmiarów szczęk, rozmiarów mięśni i ich przyczepów na powierzchni czaszki. Wiąże

się to najprawdopodobniej z rozpowszechnieniem technologii rozcierania i gotowania pokarmów. Nie może to stanowić przekonującego dowodu zmiany gatunku.

(5) Podział kopalnych człowiekowatych na rodzaje (*Australopithecus* i *Homo*) i na gatunki (*A. afarensis*, *A. africanus*, *A. robustus/boisei*, *H. habilis*, *H. erectus*) oparty jest na pewnych trudnych do jednoznacznej interpretacji odrębnościach anatomicznych (por. Trinkaus, 1990) i nie ma statystycznie istotnego związku z jakościowym, czasowym i przestrzennym występowaniem śladów kultur paleolitycznych. Zatem nie wiadomo, czy wspomniane wyżej podziały gatunkowe i rodzajowe odzwierciedlają obiektywny stan rzeczy i czy stanowią trwałą dorobek nauki.

(6) Trudno, na podstawie samych metod antropologii fizycznej, bez uciekania się do kontrowersyjnych tez psychologiczno-filozoficznych udowodnić, że jakakolwiek forma hominidów nie była rozumna, albo, że w genealogii człowieka istniały wyższe i niższe poziomy rozumności. Prawdą jest natomiast, że paleoantropologia i archeologia od końca pliocenu aż do czasów historycznych wykazuje wyraźną ciągłość postępu technologicznego i powtarzalność pewnych rozwiązań technologicznych. O rozumności świadczy, być może, nie konkretny poziom technologii, ile raczej zdolność do postępu technologicznego.

Pełny polski tekst tego referatu został opublikowany pod tytułem „Problem rekonstrukcji wczesnych człowiekowatych” w „Nauka-Religia-Dzieje” V. Materiały Seminarium Interdyscyplinarnego — Castel Gandolfo 1988, pod red. J. A. Janika i P. Lenartowicza, Wydż. Filozof. Tow. Jezusowego, Kraków 1990, p. 107-131.

O KOSMOLOGICZNYCH PROGRAMACH BADAWCZYCH

1. Wprowadzenie

Czego współczesna kosmologia oczekiwać może od metodologii (a szerzej od filozofii)? Pytanie to nie jest banalne i zasługuje na rozważenie z dwóch co najmniej względów.

Pierwszym jest łatwość, z jaką niektórzy kosmologowie zafascynowani sukcesami modelu standardowego dezawuuują wysiłki filozofii zmierzające do zrozumienia otaczającego nas świata, upraszczając tym samym obraz wzajemnych relacji filozofii (metodologii) i współczesnej kosmologii¹.

Drugim powodem podjęcia tego pytania jest stwierdzenie, które spotkać można w wielu opracowaniach dotyczących współczesnej kosmologii, iż kosmologia dopiero w bieżącym stuleciu stała się nauką empiryczną (zob. Heller et al. 1989).

Zdumiewające osiągnięcia, jakie nauka ta notuje na swoim koncie mimo tak krótkiego życia, nie mogą przesłonić faktu, iż kosmologia posługująca się głównie redukcijnymi metodami rozumowania (zob. Heller 1988b, McMullin 1981, s. 180) opiera swe modele na wielu założeniach i hipotezach pomocniczych, które nie występują w modelach chemii czy fizyki, a których obecność wiąże się w dużej mierze ze specyficznym przedmiotem tej nauki (zob. np. Heller et al. 1989, Pacholczyk 1984, s. 91-103). Zagadnienia te nie doczekały się jeszcze wyczerpujących opracowań ze strony metodologii i filozofii nauki (por. Ellis 1987, s. 68). Z tego też względu kosmologia może stać się przedmiotem dwukierunkowych badań w ramach metodologii nauki dotyczących: 1. zagadnień metody w kosmologii (np. czy modele kosmologiczne powinny być falsyfikowalne, czy i jakie kryteria falsyfikacji (weryfikacji ?) należy stosować, itp.), 2. zagadnień dotyczących podstawowych zasad i hipotez koniecznych do uprawiania kosmologii jako nauki empirycznej (zob. McMullin 1981, s. 178-182).

Zasadniczym tematem analiz niniejszego artykułu będzie pierwsza z w/w grup zagadnień, zaś centralna rola w tych rozważaniach przypadnie metodologii programów badawczych I. Lakatosa (par 2.). Kosmologia jako nauka empiryczna charakteryzuje się jednak pewnymi specyficznymi cechami, różniącymi tę naukę np. od fizyki. Stąd przed zastosowaniem koncepcji Lakatosa na terenie kosmologii (par 4.), niezbędne jest rozważenie metodologicznej specyfiki kosmologii jako nauki eksperymentalnej (par. 3.).

2. Programy badawcze I. Lakatosa

W intencji I. Lakatosa koncepcja programów badawczych stanowi próbę rozwinięcia subtelnej struktury (*fine-structure*) falsyfikacjonizmu wyrafinowanego². Jednym z powodów podjęcia tej próby jest „kontreformacja” wobec ujęć T. S. Kuhna, P. Feyerabenda i innych³. Pomijając polemiczny aspekt koncepcji Lakatosa, przedstawię teraz zasadnicze cechy jego propozycji⁴.

W interpretacji Lakatosa cechą istotną nauki jest występowanie w niej nie pojedynczych i niezależnych od siebie teorii naukowych lecz ciągów teorii, mających niejako podobną strukturę i powiązanych ze sobą pewnymi regułami, co sprawia, iż są one realizacją określonych, naukowych programów badawczych. Owe ciągi teorii winny też stać się podstawowymi jednostkami w metodologicznej refleksji nad nauką.

Teorie należące do danego ciągu są realizacją pewnego programu badawczego, będącego instancją nadrzędną w stosunku do tych teorii. W każdym programie badawczym wyróżnić można zasadniczo dwie składowe: 1. trzon programu (*hard core*), 2. pas ochronny hipotez pomocniczych i warunków początkowych (*protective belt*). Trzon programu jest niezmienny w trakcie funkcjonowania programu a owa „niezmiennność” jest gwarantowana przez zasadę metodologiczną zabraniającą stosowania *modus tollens* do trzonu programu. Zasadę tę nazywa Lakatos heurystyką negatywną programu, ponieważ wyznacza ona pewne obszary unikania, niedostępne dla naukowców w ich krytycznej eksploracji. Heurystyka negatywna wskazuje tym samym treść trzonu programu. Dla przykładu trzonem programu badawczego teorii grawitacji Newtona były trzy prawa dynamiki i prawo grawitacji⁵.

Pewnego komentarza wymaga zakaz stosowania reguły *modus tollens* do trzonu programu. Sformułowanie takiego zakazu oznacza, iż w teorii naukowej obecne są elementy metafizyczne; metafizyczne czyli nietestowalne empirycznie (chodzi tutaj o techniczne znaczenie tego słowa nadane mu przez Poppera w *Logice odkrycia naukowego*⁶). Nie oznacza to oczywiście uznanania wypowiedzi metafizycznych za bezsensowne. Wręcz przeciwnie. W tejże samej *Logice odkrycia naukowego* Popper pisał, iż podstawą metody naukowej jest założenie o niezmienności procesów przyrodniczych, która to teza wyraża „metafizyczną wiarę w istnienie w naszym świecie prawidłowości, (wiarę którą żywić i bez której trudno wyobrazić sobie praktyczne działanie)”⁷.

Od tez metafizycznych wolny jest natomiast pas ochronny budowany wokół trzonu programu celem zachowania jego nienaruszalności w obliczu występowania anomalii obserwacyjnych i kontrprzykładów. Pas ten tworzony jest na podstawie reguł metodologicznych zawierających wskazówki i sugestie dotyczące sposobu, w jaki należy zmieniać, udoskonalać i rozbudowywać pas hipotez ochronnych. Owe reguły nazywa Lakatos heurystyką pozytywną programu badawczego. Heurystyka negatywna programu jest wyraźniej artykułowana w programie badawczym niż heurystyka pozytywna, nadto ta ostatnia jest bardziej elastyczna i płynna niż ta pierwsza.

Heurystyka pozytywna określa możliwe zmiany w pasie ochronnym nie tylko w przypadku występowania anomalii czyli w obliczu kłopotliwych dla programu wyników doświadczeń, ale i niezależnie od rezultatów eksperymentów. Fakt ten tłumaczy zjawisko względnie dużej autonomii nauk teoretycznych, dzięki czemu program badawczy może się rozwijać w znacznym stopniu niezależnie od oczywistości eksperymentalnej.

Program badawczy charakteryzujący się powyższą strukturą stymuluje powstanie ciągu teorii. Przez teorię należącą do danego ciągu, należy rozumieć hipotezę stanowiącą niezmienny trzon programu wraz z odpowiednimi hipotezami pomocniczymi i warunkami początkowymi. Kolejne teorie powstają zgodnie z zasadami heurystyki pozytywnej programu tak, by poprzez modyfikacje pasa ochronnego teorii poprzedniej zneutralizować taką czy inną anomalię (możliwe jest też powstanie nowych teorii w danym ciągu bez zaistnienia anomalii obserwacyjnych, mianowicie w wyniku niezależności nauk teoretycznych).

Ważną rolę w funkcjonowaniu programu badawczego odgrywają modele. Przez modele należy tutaj rozumieć warunki początkowe wraz z pomocniczymi teoriami obserwacyjnymi.

Tak pojmowane modele realizują podwójną rolę teorii: poznawczą i heurystyczną. Stanowią one bowiem z jednej strony, semantyczną interpretację teorii, co umożliwia niejako wyrażenie programu badawczego w języku umożliwiającym poddanie go procedurom weryfikującym i eksplikacyjnym (poznawcza funkcja teorii), z drugiej zaś strony model dostarcza pewnej strategii do dalszego rozwoju teorii (funkcja heurystyczna teorii). W architekturze programu badawczego teorie i ich modele funkcjonują na jednym poziomie: model jest modelem jakiejś teorii (a nie programu badawczego), zaś teoria jest realizacją (a pośrednio i model tej teorii) określonego programu badawczego.

Lakatos w swych opracowaniach podkreślał heurystyczną funkcję teorii i jej modelu, będącą wyrazem heurystyki pozytywnej programu i umożliwiającej powstawanie nowych wersji programu mimo istniejących anomalii i kontrprzykładów.

Niech będzie dany ciąg teorii $T_1, T_2 \dots T_n$ będących realizacją (w powyższym rozumieniu) pewnego programu badawczego. Każda z tych teorii powstała z poprzedniej w wyniku zmian w jej pasie ochronnym. Przy przejściu od poprzedniej teorii ciągu (T_{n-1}) do następnej teorii ciągu (T_n), spełnione być muszą następujące kryteria:

KF1. T_n winna mieć większą zawartość empiryczną niż T_{n-1} (T_n przewiduje nowe fakty),

KF2. T_n winna tłumaczyć wszystkie fakty wyjaśniane przez T_{n-1} (zawierać całą niesfalsyfikowaną część T_{n-1}) oraz przynajmniej niektóre anomalie, których teoria T_{n-1} nie tłumaczyła,

KF3. Przynajmniej część nowych konsekwencji empirycznych T_n winna zyskać empiryczne potwierdzenie.

Ciąg teorii spełniający warunki KF1-KF3 nazywał Lakatos ciągiem teoretycznie i empirycznie postępowym. W przypadku spełnienia jedynie warunków KF1 i KF2, ciąg nazywa się teoretycznie postępowym. Ciąg nie spełniający żadnego z warunków KF, jest ciągiem degenerującym się.

Mając na uwadze wprowadzone wyżej pojęcie teoretycznie i empirycznie postępowego ciągu teorii realizującego dany program badawczy, można podjąć problem istnienia reguł wyboru w koncepcji

Lakatos. Zagadnienie to formułowane jest często w postaci pytania: czy istnieje duży eksperyment krzyżowy (major crucial experiment) pozwalający rozstrzygnąć spór między dwoma różnymi programami badawczymi przez odwołanie się do doświadczenia?

Zdaniem Lakatos określony eksperyment może być uznany za krzyżowy dopiero z perspektywy lat⁸, kiedy to okaże się, iż jeden z konkurujących programów niejako wyczerpał „moc” swej heurystyki pozytywnej i nie potrafi wyjaśnić przeczącego mu wyniku eksperymentu w ramach teoretycznego i postępowego ciągu teorii. W tej sytuacji za kryterium wyboru programów badawczych Lakatos proponował kryterium postępowości teoretycznej i empirycznej ciągu teorii realizujących dany program badawczy⁹.

Powyższe kryterium postępowości teoretycznej i empirycznej odgrywa podwójną rolę w metodologii Lakatos. Mianowicie Lakatos sądził, iż póki nie ma programu spełniającego kryterium „postępowości”, nie można w ogóle mówić o istnieniu „dojrzałej” nauki¹⁰ (kryterium odróżniające naukę od pseudo-nauki), natomiast w przypadku konkurencji programów badawczych, z których jeden ulega degeneracji, powyższe kryterium nakazuje wybierać program teoretycznie i empirycznie postępowy (kryterium wyboru programów badawczych). W świetle poczynionych uwag (zwłaszcza dotyczących dużego *experimentum crucis*) jest oczywiste, iż proponowane przez Lakatos kryterium wyboru jest dosyć liberalne i nie prowadzi do natychmiastowych i nieodwołalnych rozstrzygnięć w przypadku konkurencji programów badawczych. Pozwala ono racjonalnie bronić programu badawczego mimo istnienia konkurencyjnego programu badawczego i mimo istniejących anomalii, o ile program ten jest postępowy w powyższym sensie¹¹.

3. Metodologiczna specyfika kosmologii

Problem będący niewątpliwie centralnym zagadnieniem kosmologii (mówi się też w tym kontekście o tzw. problemie kosmologicznym) sformułować można jak następuje:

Jak na podstawie znajomości lokalnej fizyki („fizyki ziemskiej”) i obserwacji przeprowadzanych lokalnie, zrekonstruować globalną strukturę (...) Wszechświata?¹²

Problem ten należy do zagadnień o charakterze ekstrapolacji i na gruncie kosmologii jest rozwiązywany przez odwołanie się tak do obserwacji jak i do tzw. zasad kosmologicznych. Zasady owe są w istocie niekontrolowanymi bezpośrednio przez eksperyment postulatami (często ukrytymi), leżącymi u podstaw tak przednaukowych kosmologii, jak i współczesnych teorii kosmologicznych (zob. Ellis 1984, s. 257-272). Pierwsze próby obserwacyjnego określenia struktury Wszechświata należą do tzw. klasycznych testów kosmologicznych. Ten typ testów kosmologicznych wykorzystuje informacje pochodzące z odległych rejonów Wszechświata przenoszone za pośrednictwem fal elektromagnetycznych. Dokonywane w ramach tych testów pomiary dotyczą zatem obiektów leżących na stożku świetlnym przeszłości obserwatora. Typowymi przykładami tych testów są np.: 1. badanie związku pomiędzy przesunięciem widma ku czerwieni a wielkością gwiazdową (kontynuacja obserwacji Hubble'a), 2. badanie zależności średnic kątowych galaktyk od przesunięć ku czerwieni ich widm, 3. zliczenia galaktyk, radioźródeł czy kwazarów¹³.

Idea tego typu testów polega na identyfikowaniu dających się obserwować wielkości astronomicznych (zwanymi niekiedy obserwabłami) z wielkościami teoretycznymi występującymi w modelu kosmologicznym i następnie na porównywaniu występujących między nimi zależności przewidzianych przez model, z zależnościami uzyskanymi na drodze obserwacyjnej. Skuteczność tych testów okazała się jednak niewielka m. in. ze względu na obecność wielu „swobodnych parametrów”, które występują w modelach kosmologicznych¹⁴, co uniemożliwia jednoznaczną interpretację uzyskanych wyników.

Omówione wyżej testy kosmologiczne były w dużej mierze oparte na intuicjach i wielu milczących założeniach. Dopiero pod koniec lat 70. G.F.R. Ellis, wraz z grupą współpracowników, podjął próbę systematycznego opracowania obserwacyjnych możliwości kosmologii.

Zagadnienie stanowiące centralny problem tzw. programu Ellisa¹⁵ sprowadza się do próby odpowiedzi na pytanie, co może być określone w kosmologii na podstawie obserwacji kosmologicznych, a zwłaszcza: na ile obserwacje te pozwalają określić strukturę czasoprzestrzeni Wszechświata. W realizacji tego zamierzenia Ellis i jego współpracownicy nawiązywali do pierwszego artykułu podejmującego to zagadnienie, napisanego przez Kristiana i Sachsa w 1966 roku (Kristian i Sachs 1966)¹⁶.

Pierwsza praca realizująca program Ellisa (Ellis et al. 1983) dotyczy idealnych obserwacji astronomicznych o znaczeniu kosmologicznym (tzn. założono, iż obserwacje dokonywane są z każdą, żadaną dokładnością, nadto nie korzystano z równań dynamicznych).

Ogólny wniosek analiz omawianej pracy jest pesymistyczny: idealne obserwacje astronomiczne nie wystarczają do jednoznacznego odtworzenia geometrii czasoprzestrzeni na stożku świetlnym przeszłości. Co więcej, obserwacje te nie pozwalają również na udowodnienie sferycznej symetrii czasoprzestrzeni wokół obserwatora. Wnioski te nie ulegają zmianie nawet po uwzględnieniu skończonego czasu trwania obserwacji.

W drugiej pracy poświęconej realizacji programu Ellisa (Ellis et al. 1985) nadal nie wprowadzano założeń co do symetrii czasoprzestrzeni, natomiast uwzględniono równania dynamiczne ogólnej teorii względności.

Zasadnicze osiągnięcie programu Ellisa polega na wykazaniu, że zbiór stanowiący tzw. warunki Cauchyego $D(w_0, z^*)$ ¹⁷ jest najmniejszym zbiorem danych obserwacyjnych potrzebnych do jednoznacznego określenia geometrii stożka przeszłości obserwatora wstecz. Trzeba tu jednak dodać, iż strukturą geometryczną stożka przeszłości nie stanowi całego modelu kosmologicznego. Wymagane jest bowiem przedłużenie rozwiązań do obszarów wewnątrz stożka i ku przyszłości.

Nie dodano jeszcze analiz obserwacyjnej sytuacji kosmologii uwzględniającej realistyczne obserwacje astronomiczne. Zdaniem M. Hellera (Heller 1988a, s. 111) uwzględnienie realistycznych obserwacji doprowadzi do wystąpienia znacznej nieokreśloności obserwacyjnej modeli kosmologicznych, przejawiającej się niejednoznacznością w określaniu geometrii na stożku $L-(q)$. Powyższą konstatację określić można jako obserwacyjną zasadę nieoznaczoności w kosmologii¹⁸.

W analizach metodologicznych dotyczących specyfiki przedmiotu kosmologii wielu autorów podkreśla fakt, iż Wszechświat (empiryczny) jest tylko jeden¹⁹. W wyniku tego kosmolog jest pozbawiony możliwości obserwacyjnego rozróżniania ogólnych i szczególnych cech Wszechświata, co utrudnia stosowanie idealizacji w sposób właściwy np. fizyce (zob. Bondi 1965, s. 19). Stąd wielu kosmologów ucieka się w tym miejscu do postulowania takiego sposobu opisu Wszechświata, w którym unika się określania warunków początkowych, a wszystkie zdarzenia nie zabraniane przez teorię muszą się

zrealizować²⁰. W rozważaniach tego typu często analizowana jest natura praw fizyki, związek fizyki lokalnej z prawami opisującymi Wszechświat oraz postulowane są sposoby ekstrapolacji fizyki „ziemskiej” na cały Wszechświat²¹.

Jedną z konsekwencji sygnalizowanej wyżej sytuacji jest akcentowanie roli i statusu obserwacji w uprawianiu kosmologii. Podkreśla się tutaj zwykle fakt, iż w kosmologii (tak samo jak i astronomii) nie ma możliwości kontrolowania warunków zachodzenia zjawisk (jak jest to w laboratorium fizyka); nie ma też możliwości spowodowania powtórzenia danego zjawiska w innych warunkach²². Aczkolwiek w literaturze pojawiają się opinie zacierające różnicę między obserwacją a eksperymentem²³, to jednak w kosmologii rozróżnienie to (oparte na kryteriach możliwości kontrolowania warunków i powtarzalności) wydaje się być słuszne.

Znajduje to swój wyraz w podkreślaniu roli odkryć przypadkowych i nieprzewidywanych, które mogą mieć zasadnicze znaczenie dla zrozumienia procesów o charakterze wielkoskalowym²⁴.

Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na pewną istotną cechę kosmologii jako nauki empirycznej. Otóż istnienie w kosmologii tzw. horyzontów²⁵, obowiązywanie obserwacyjnej zasady nieoznaczoności oraz jedność Wszechświata uniemożliwiająca powtarzanie eksperymentów powodują sytuację, w której koniecznym się staje przyjmowanie różnego rodzaju założeń i postulatów o charakterze filozoficznym (empirycznie nietestowalnym) umożliwiających przewyższenie obserwacyjnej nieokreśloności obrazu Wszechświata²⁶. W tej sytuacji słusznym wydaje się pogląd, iż kosmologia jest nie tylko nauką o Wszechświecie ale również o założeniach koniecznych do tego, by eksperymentalna nauka o Wszechświecie była w ogóle możliwa²⁷. Fakt, iż program Ellisa zorientowany na ścisłe przebadanie obserwacyjnych podstaw kosmologii opiera się na wielu założeniach (np. powszechna obowiązywalność praw fizyki, para (M, g) jako model czasoprzestrzeni) dodatkowo podkreśla konieczność takiego właśnie ujmowania kosmologii.

4. Kosmologiczne programy badawcze

Analizy dotyczące roli zasad kosmologicznych w formułowaniu modeli kosmologicznych i rozwiązywaniu problemu kosmologicznego

pokazują, iż zasady te należą niejako do warunków możliwości uprawiania kosmologii jako nauki empirycznej, co znalazło też swój wyraz w określeniu tej nauki (Heller 1978b, s. 73). W związku z tym, jeżeli traktować różne teorie kosmologiczne (jak np. teorię stanu stacjonarnego) jako odrębne kosmologiczne programy badawcze (cosmological research programmes, dalej cytowane jako CRP), to wówczas właściwe tym teoriom zasady kosmologiczne należeć muszą do trzonu tych CRP²⁸. Wydaje się, że zasady te zinterpretować można jako wyraz, nie zawsze *explicite* wyrażanych, filozoficznych poglądów które za G. Holtonem określić można jako thémata teorii naukowych (J. Życiński dla określenia wspomnianych poglądów filozoficznych wprowadził termin *ideat*, zob. Życiński 1988, s. 15-20).

G. Holton²⁹ w swej analizie teorii naukowych zaproponował, by obok wymiarów: analitycznego (logiczna i matematyczna struktura teorii) i fenomenalistycznego (empirycznego) teorii naukowych, wyodrębnić trzeci jeszcze wymiar, wymiar tematyczny teorii, który zdaje sprawę z filozoficznego, historycznego i psychologicznego tła powstania, rozwoju i struktury teorii naukowych. Dwa pierwsze wymiary, analityczny i empiryczny (oznaczyć je można jako wymiary x-y) stanowią płaszczyznę, na której dokonuje się weryfikacja i falsyfikacja teorii naukowych. Wymiar tematyczny (wymiar z) teorii naukowych (obejmujący podstawowe: przedzałożenia, terminy, sądy i decyzje metodologiczne i filozoficzne teorii) stanowi wyraz subiektywnych zaangażowań i przekonań twórcy czy zwolennika danej teorii. Holton wskazywał, że thémata występują zwykle w formie diad złożonych z przeciwieństw.

W przypadku teorii kosmologicznych³⁰ trzy takie diady tematyczne mają szczególne znaczenie: skończoność-nieskończoność, ewolucja-stałość, konieczność-przygodność. Lista ta mogłaby być przedłużona i objąć również inne diady dotyczące thémata metodologicznych: np. ekstrapolacyjne vs. dedukcyjne podejście do kosmologii (Bondi 1965, s. 11-20).

W świetle powyższych uwag widać, iż trzon CRP posiada pewną strukturę subtelną, która obejmuje następujące poziomy:

1. thémata danego CRP,
2. zasady unifikacyjne i zasady kosmologiczne,
3. założenia co do istnienia i postaci struktur rzeczywistości.

Pierwszy poziom trzonu CRP obejmuje m. in. pewne rozstrzygnięcia filozoficzne i metodologiczne (szeroko rozumiane przedzało-

żenia, zob. np. Życiński 1985I, s. 156-166 i 1988, s. 123-145) stanowiące podstawę (rodzaj popperowskiej „dobrej racji”) do przyjęcia takich a nie innych zasad z poziomu drugiego trzonu CRP. Wyrazem przyjęcia określonych zasad poziomu 2. jest z jednej strony określenie zasadniczych cech heurystyki pozytywnej CRP, z drugiej zaś opracowanie konkretnych modeli kosmologicznych, które zinterpretować można w ramach hipotetyczno-strukturalnego wyjaśniania jako pewne „przybliżenie” podstawowych struktur Wszechświata³¹.

Poziomy 1. i 2. jako nietestowalne empirycznie, mogą być określane jako metafizyczne (w popperowskim znaczeniu tego terminu). Obecność takich składowych w trzonie CRP (i przypisywanie im kluczowej roli w konstytucji i funkcjonowaniu CRP) może spowodować przesunięcie akcentu na te poziomy trzonu CRP i nadanie tym programom charakteru hipotezy metafizycznej. By się ustrzec przed takimi konsekwencjami, należy postawić wobec trzonu CRP wymóg określany przez J. Watkina mianem wymogu organicznej płodności³².

Idea tego wymogu jest następująca. Niech składowe poziomu 1. i 2. będą oznaczone przez T, składowe poziomu 3. przez T", zaś CT(T) niech oznacza testowalne konsekwencje teorii T. Mówiąc ogólnie wymóg organicznej płodności domaga się, by spełniony był następujący warunek:

$$CT(T' \ T'') \ CT(T'''),$$

mimo iż: $CT(T') = T$ są metafizyczne).

Występowanie w trzonie CRP poziomów metafizycznych różni te programy badawcze od programów badawczych fizyki, gdzie zdecydowany akcent pada na poziom 3. Jedną z konsekwencji tego stanu rzeczy jest fakt, iż te same thémata i zasady kosmologiczne mogą dać początek różnym CRP (o ile spełniony jest wymóg organicznej płodności. Ta sytuacja badawcza kosmologii, dodatkowo różniąca tę naukę od fizyki, powoduje konieczność dokonywania ekstrapolacji regulowanych zasadami kosmologicznymi. Wspomniane cechy kosmologii winny być, jak sądzę, uwzględnione w metodologicznej refleksji nad jej statusem i rozwojem.

Występowanie w trzonie CRP wielu zasad kosmologicznych oraz obowiązywanie obserwacyjnej zasady nieoznaczoności wzmacniają argumenty na rzecz tezy Duhema - Quine'a³³, ponieważ przyjmowane zasady kosmologiczne powodują sytuację, w której konieczne staje

się uwzględnianie w ramach założeń towarzyszących A wielu elementów składowych³⁴, co daje możliwość wprowadzania hipotez *ad hoc* różnego typu i w praktyce uniemożliwia jednoznaczną falsyfikację CRP. Interesujące w tym kontekście jest pytanie o rolę obserwacyjnych testów kosmologicznych w metodologicznej analizie kryteriów wyboru CRP.

Warto tu wprawdzie zwrócić uwagę na dużą rolę weryfikacji i potwierdzenia programów badawczych przez wyniki testów empirycznych. Takie stanowisko odnaleźć można w opracowaniach Lakatosa i innych autorów³⁵. Rozważając mianowicie konkurencję różnych programów badawczych zwracają oni uwagę na fakt, że testy empiryczne, przez które programy te przechodzą pomyślnie, stają się ich potwierdzeniami. Dlatego też Lakatos nie uznawał falsyfikacji za jedynie interesującą konsekwencję przeprowadzania testów empirycznych³⁶.

Docenianie roli empirycznej weryfikacji i potwierdzenia w metodologicznej analizie programów badawczych nie powinno jednak usuwać w cień pytania o negatywną rolę doświadczenia tzn. pytania o możliwość eliminacji programów badawczych na podstawie obserwacji. Zagadnienie to wydaje się szczególnie ważne w przypadku CRP, gdzie duża ilość założeń towarzyszących i konieczność ekstrapolacji opartej na zasadach kosmologicznych stwarza dodatkowe możliwości obrony programu wobec negatywnego świadectwa eksperymentów. W tej sytuacji wydaje się, iż najlepszym rozwiązaniem będzie całościowe ujmowanie relacji CRP wobec dostępnych wyników testów empirycznych, tak w aspekcie weryfikacji i potwierdzenia, jak i w aspekcie braku potwierdzenia czyli dyskonfirmacji CRP przez te testy obserwacyjne³⁷.

W tym ujęciu dyskonfirmacja nie posiada charakteru definitywnego i jest stopniowalna. Jest ona pewną cechą, którą można przypisać CRP, w ramach której uwzględnić należy zbiór testów empirycznych, których nie udaje się włączyć do pasa ochronnego programu lub których włączenie wymaga hipotez *ad hoc*. Zależnie od doniosłości danych obserwacyjnych dyskonnfirmujących CRP i od typu hipotez *ad hoc*, na które trzeba się powołać przy włączaniu niekorzystnych wyników testów do pasa ochronnego programu, można mówić o częściowym jego osłabieniu, podważeniu stopnia wiarygodności, itp.

Powyższe uwagi wskazują, iż niemożliwe jest precyzyjne określenie stopnia dyskonnfirmacji (m.in. z powodu braku ścisłej definicji

hipotezy *ad hoc*) ponadto, pewne testy dyskonnfirmujące po upływie czasu mogą się okazać potwierdzeniem CRP. Można jednak stwierdzić ogólnie, że im łatwiej dany CRP włącza do swego pasa ochronnego wyniki różnorodnych testów empirycznych bez konieczności stosowania hipotez *ad hoc*, tym niższy stopień dyskonnfirmacji. Stąd słuszna jest opinia J. Życińskiego, iż „stopień dyskonnfirmacji wydaje się być jedną z podstawowych oznak heurystycznych walorów hipotez kosmologicznych”³⁸.

Poczynione dotąd spostrzeżenia pozwalają sformułować pewne kryterium wyboru dotyczące rywalizujących CRP. Kryterium to nie daje recepty pozwalającej na natychmiastową eliminację jednego z rywalizujących CRP. Podaje ono jedynie zbiór cech, w świetle których należy oceniać konkurujące CRP mając na względzie rolę weryfikacji i dyskonnfirmacji CRP przez dane obserwacyjne.

Kryterium wyboru właściwe dla rywalizujących CRP, sformułować można w dwóch punktach:

1. nie można mówić o odrzuceniu danego CRP bez istnienia co najmniej jednego, konkurencyjnego CRP,
2. w trakcie rywalizacji CRP „zwycięża” ten program, który lepiej (lepiej w sensie większego stopnia potwierdzenia i mniejszego stopnia dyskonnfirmacji) wypadnie w ocenie uwzględniającej pewien zbiór cech, który to zbiór będą określał dalej jako kryteria wyboru i oznaczał przez K_w .

Punkt pierwszy jest powtórzeniem wniosku Lakatosa, iż konkurencja dotyczy zawsze dwóch programów badawczych, drugi zaś nawiązuje do kryterium wyboru Lakatosa i do rozważań dotyczących struktury hard core, potwierdzenia i stopnia dyskonnfirmacji CRP.

Ogólnie biorąc kryteria wyboru K_w przedstawić można w postaci:

$$K_w = K_{w1}, K_{wv}$$

Składowa K_{w1} dotyczy analizy CRP w holtonowskich wymiarach x-y i obejmuje trzy elementy:

$$K_{w1} = P, L, E.$$

P oznacza stopień weryfikacji i potwierdzenia CRP przez istniejące dane obserwacyjne. Składowa L zdaje sprawę z postępowości teoretycznej i empirycznej CRP (w rozumieniu Lakatosa). Szczególnie istotnym elementem L są nowe przewidywania danego CRP, które mogą być (lub były) testowane empirycznie.

Składowa E reprezentuje omawiany już stopień dyskonnfirmacji danego CRP, który jest proporcjonalny do liczby anomalii obserwacyjnych danego CRP. Nadto zaś E zdaje sprawę za sposobu przewyższania tych anomalii tzn. sposobu, w jaki są one włączane do pasa ochronnego danego CRP. Dotyczy to zwłaszcza odkryć przypadkowych, nieprzewidywanych w ramach heurystyki pozytywnej danego CRP. Odkrycia takie, o ile potwierdzają program, należą do składowej P i są szczególnie ważnym potwierdzeniem programu (zob. uwagi dotyczące *waiting physics*).

Składowa K_{wv} dotyczy analizy CRP w wymiarze filozoficznym oraz socjologicznym i może być przedstawiona w postaci:

$$K_{wv} = K_{o,l}$$

Pierwsza składowa reprezentuje klasyczny kontekst odkrycia danego CRP (K_{wl} reprezentuje w tym znaczeniu rozbudowany kontekst uzasadnienia). Składowa I natomiast obejmuje decyzje co do określonych *thémata*, zasad unifikujących i kosmologicznych. Ponadto omawiana składowa I zawiera również pewne wartości³⁹, pod kątem których oceniana jest adekwatność teorii. W CRP wartości te (jak np. owocność, prostota, spójność) uzyskują określone znaczenia m. in. dzięki przyjmowanym zasadom kosmologicznym i *thémata* metodologicznym. Składowa I reprezentuje więc na płaszczynie kryteriów wyboru holtonowski wymiar z teorii naukowych, zdając sprawę z filozoficznych, socjologicznych i psychologicznych przedzałożeń naukowców.

Omówione wyżej kryterium wyboru jest wielowarstwowe i złożone, nie daje więc recepty na jednoznaczne i natychmiastowe rozstrzygnięcia w przypadku konkurencji różnych CRP. Z jednej strony jest ono uogólnieniem analiz historycznych i metodologicznych, z drugiej zaś jest projektem wymagającym dalszych analiz.

5. Zakończenie

5.1. Przedstawiona propozycja kryteriów wyboru bliska jest koncepcji kontekstu akceptacji⁴⁰ zdającego sprawę również z hierarchii wartościowań, istotnych przy akceptacji danego twierdzenia czy teorii naukowej. Konieczność uwzględnienia w kryteriach wyboru teorii czynników wykraczających poza tradycyjne konteksty odkrycia i uzasadnienia wiązać można z niemożliwością wypracowania powszech-

nie akceptowanej hierarchii przedzałożeń, usuwającej subiektywizm związany z indywidualnym odniesieniem do wartości.

Wartościowe doprecyzowanie wprowadził w tym kontekście J. Watkins⁴¹ odróżniając decyzje co do wyboru teorii, nad którą się pracuje, od decyzji co do akceptacji danej teorii. Ktoś może bowiem akceptować daną teorię (np. ze względu na jej prostotę i walory estetyczne), niemniej nie widząc (w danym okresie) szans na jej rozwój, przestaje nad nią pracować. Mając na względzie to rozróżnienie stwierdzić należy, iż w akceptacji teorii naukowej decydującą rolę odgrywa całe kryterium K_w (zwłaszcza zaś K_{wv}), zaś w decyzjach co do teorii nad którą się pracuje — głównie K_{wl} .

5.2. W przypadku konkurencji wewnątrz tego samego CRP, kryterium wyboru redukuje się właściwie do K_{wl} .

Istotną rolę odgrywają w tych przypadkach tzw. małe eksperymenty krzyżowe (czyli w terminologii Lakatosa eksperymenty rozstrzygające w konkurencji teorii realizujących ten sam program badawczy). Składowa E może być praktycznie pominięta w tego typu sytuacjach, albowiem podejmowane wówczas decyzje metodologiczne w ramach CRP umożliwiają falsyfikację danej wersji CRP.

5.3. Dany eksperyment może być interpretowany jako duży eksperyment krzyżowy, rozstrzygający między różnymi CRP, dopiero z perspektywy lat. W przypadku CRP sytuację wyboru dodatkowo utrudnia obserwacyjna zasada nieokreśloności.

Zaproponowana postać K_w pozwala w konkurencji dwóch, różnych CRP wyróżnić dwa etapy:

1. etap z dominacją K_{wv} , kiedy dostępne testy obserwacyjne nie faworyzują żadnego z konkurujących programów. Na tym etapie w rozwoju CRP dużą rolę odgrywać mogą małe eksperymenty krzyżowe, które dostarczają potwierdzenia obserwacyjnego kolejnym wersjom danego CRP.

2. etap z dominacją K_{wl} , kiedy istnieją testy potwierdzające jeden z rywalizujących CRP a dyskconfirmujące drugi. Do etapu tego można odnieść to, co Lakatos mówił o konkurencji dwóch programów badawczych w obliczu wyników eksperymentu przeczącego jednemu z nich (zob. Lakatos 1977, s. 158).

Trzeba tu jednak dodać, iż jeżeli w etapie 2. jakiś CRP nie potrafił włączyć wyniku przeczącego mu testu do swego pasa ochronnego, to oznaczać to może tylko odrzucenie składowych 2. i 3. trzonu tego

CRP. Składowa 1. może bowiem posłużyć do zaproponowania nowego CRP, który realizując te same thémata proponuje inny obraz Wszechświata.

5.4. Uwzględnienie w K_{w1} stopnia dyskfirmacji CRP sprawia, iż w ogólności mówić można o dwóch typach dużych eksperymentów krzyżowych w przypadku konkurencji różnych CRP:

1. duży eksperyment krzyżowy „zbiorowy”; w sytuacji gdy pewien zbiór danych obserwacyjnych potwierdza jeden z CRP bardziej niż drugi, lecz ponieważ brak testów wyraźnie dyskfirmujących którykolwiek z programów trudno mówić o zdecydowanej eliminacji jednego z programów badawczych (można powiedzieć, iż taka była sytuacja w kosmologii do około 1964 roku odpowiadająca konkurencji różnych CRP z dominacją K_{wv}).

2. istnieje zbiór danych obserwacyjnych jak w 1., ale znany jest co najmniej jeden eksperyment, który dyskfirmuje jeden z CRP a potwierdza drugi⁴². Eksperyment taki, zwłaszcza jeżeli był przewidywany przez ten drugi program bądź należy do odkryć przypadkowych, może spowodować „zwycięstwo” jednego z konkurujących CRP (odpowiada to konkurencji z dominacją K_{w1}).

5.5. Wprowadzone wyżej koncepcje: CRP i kryteriów wyboru (K_w), mogą być przydatne w metodologicznej ocenie i interpretacji stosowanej w kosmologii metody przybliżeń. Metoda ta (występująca także w innych naukach empirycznych), będąca wariantem metody prób i błędów, rozwiązuje praktycznie zagadnienie relacji modelu i obserwacji w kosmologii.

Wzajemna zależność teorii i obserwacji, polegająca na tym, iż bez teorii nie wiadomo co i jak obserwować (i jak interpretować dane obserwacyjne), zaś bez obserwacji nie można stworzyć teorii i odpowiedzieć na pytanie o jej zgodność z rzeczywistością, wyraża się w omawianej metodzie koniecznością dokonywania konwencjonalnych wyborów i stosowania „taktyki” kolejnych przybliżeń. W tym podejściu wybiera się pewien model świata (zwykle kryteria prostoty są tu decydujące), który to model konfrontuje się z danymi doświadczenia, zinterpretowanymi w języku tego modelu. Czyni się to tak długo, jak długo udaje się utrzymać spójność teorii z interpretacją danych obserwacyjnych. Powstające niespójności powodują konieczność korekty modelu, po czym procedura powtarza się dalej tak samo⁴³.

6. Literatura

- Amsterdamski, S., 1973, Między doświadczeniem a metafizyką, Książka i Wiedza, Warszawa.
- Amsterdamski, S., 1983, Między historią a metodą, PIW, Warszawa.
- Bondi, H., 1965, Kosmologia, PWN, Warszawa.
- Czarnecka, M., 1989, Obserwacja i eksperyment, *Studia Filozoficzne*, 4, 117-131.
- Ellis, G. F. R., 1975, *Cosmology and Verifiability*, *Q. Jl R. Astr. Soc.*, 16, 245-264.
- Ellis, G. F. R., 1980, *Limits to verification in cosmology*, *Annals of the New York Academy of Science*, 336, 130-160.
- Ellis, G. F. R., 1984, *Relativistic Cosmology: Its Nature, Aims and Problems*, in: *General Relativity and Gravitation*, ed. B. Bertotti, F. de Felice, A. Pascolini, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht-Boston-Lancaster.
- Ellis, G. F. R., 1987, *Observational Cosmology after Kristian and Sachs*, in: *Theory and Observational Limits in Cosmology*, ed. W. R. Stoeger S. J., *Specola Vaticana, Citta del Vaticano*.
- Ellis, G. F. R., Maartens, R., Nel, S. D., 1983, *Observational Cosmology I: Ideal Cosmographic Observations*, preprint.
- Ellis, G. F. R., Nel, S. D., Maartens, R., Stoeger, W. R., Whitman, A. P., 1985, *Ideal Observational Cosmology*, *Phys. Rep.*, 124, 315-417.
- Gold, T., 1956, *Cosmology, Visitas in Astronomy*, vol. 2, ed. A. Beer, Pergamon Press, London & New York.
- Heller, M., 1978a, *Local-large scale-global*, *Acta Cosmol.*, 7, 83-100.
- Heller, M., 1978b, *Uwagi o metodologii kosmologii*, *Roczniki Filozoficzne KUL*, 26(3), 65-75.
- Heller, M., 1988a, *Teoretyczne podstawy kosmologii*, PWN, Warszawa.
- Heller, M., 1988b, *Kosmologia i Rzeczywistość*, *Analecta Cracoviensia*, 20, 15-29.
- Heller, M., Flin, P., Golda, Z., Maślanka, K., Ostrowski, M., Rudnicki, K., Sierotowicz, T., 1989, *Observational Cosmology: From Gauss to Sandage*, *Acta Cosmol.*, 16, 87-106.
- Holton, G., 1973, *Thematic Origins of Scientific Thought*, Harvard University Press, Cambridge.
- Kristian, J., Sachs, R. K., 1966, *Observations in Cosmology*, *Astrophys. J.*, 143, 379-399.
- 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., 1987, *Nauka i pseudonauka, Zagadnienia Filozoficzne w Nauce (Philosophy in Science)*, 9, 2-11.
- McCrea, W. H., 1960, *The Interpretation of Cosmology*, *Nature*, 186, 1035.
- McCrea, W. H., 1970, *A Philosophy for Big-Bang Cosmology*, *Nature*, 228, 21-24.
- McMullin, E., 1981, *Is Philosophy Relevant to Cosmology?* *Am. Phil. Quart.*, 18, 177-190.
- Narlikar, J. V., 1970, *The Interaction of Laboratory Science and Astronomy*, *American Scientist*, 58, 290-297.
- Pacholczyk, A., 1984, *The Catastrophic Universe*, Pachart Publishing House, Tucson.
- Peebles, P. J. E., 1971, *Physical Cosmology*, Princeton Univ. Press, New Jersey.
- Popper, K. R., 1977, *Logika odkrycia naukowego*, PWN, Warszawa.
- Rothman, T., Ellis, G. F. R., 1987, *Metaflacja? Postępy Astronomii*, 35, 169-187.
- Rudnicki, K., 1984, *Współczesne podejście do zagadnień kosmologicznych*, *Roczniki Filozoficzne KUL*, 32(3), 17-30.
- Ryle, M., 1961, *Radio Astronomy and Cosmology*, *Nature*, 190, 852-854.
- Watkins, J., 1989, *Nauka a sceptycyzm*, PWN, Warszawa (Biblioteka Współczesnych Filozofów, tłum. E. i A. Chmieleccy).
- Zyciński, J., 1980, *Rola zasad dedukcjonizmu i indukcjonizmu w kosmologii przyrodniczej*, *Analecta Cracoviensia*, 12, 81-136.
- Zyciński, J., 1985, *Teizm i filozofia analityczna*, t. I(1985), t. II(1988), IW Znak, Kraków.
- Zyciński, J., 1986, *Falsification and Disconfirmation in Cosmology*, *Philosophy in Science*, 2, 53-60.
- Zyciński, J., 1988, *The Structure of the Metascientific Revolution. An Essay on the Growth of Modern Science*, Pachart Publishing House, Tucson.

PRZYPISY

¹ Przykładem takiego stanowiska może być następujące stwierdzenie P. C. W. Daviesa: „Jest bardzo znaczącym fakt, iż dziesięć lat rozwoju radioastronomii nauczyło ludzkość więcej, gdy chodzi o stworzenie i budowę Wszechświata, niż tysiące lat historii religii i filozofii” (cyt. za: McMullin 1981, s. 177).

² Lakatos 1968, s. 167.

³ Zob. Amsterdamski 1973, s. 162-201.

⁴ Podstawą do tej prezentacji są następujące pozycje źródłowe i opracowania: Lakatos 1968 i 1977, Amsterdamski 1973 i 1983.

⁵ Na temat *hard core* zob. też: Watkins 1989, s. 136-141.

⁶ Wprowadzone przez Poppera kryterium demarkacji odróżniające systemy metafizyczne od naukowych wymagało, by te ostatnie miały formę logiczną umożliwiającą empiryczną weryfikację tego systemu, tzn. „musi być możliwe obalenie empirycznego systemu naukowego przez doświadczenie” (Popper 1977, s. 40).

⁷ Popper 1977, s. 203.

⁸ „...crucial experiments are seen to be crucial only decades later” (Lakatos 1977, s. 158).

⁹ „The idea of competing scientific research programmes leads us to the problem: how are research programmes eliminated? (...) Can there be any objective (as opposed to socio-psychological) reason to reject a programme, that is, to eliminate its hard core and its programme for construing protective belts? Our answer, in outline, is such that such an objective reason is provided by a rival research programme which explains the previous success of its rival and supersedes it by a further display of heuristic power” (Lakatos 1977, s. 155, podkreślenia autora). Zob. też Lakatos 1987 i Amsterdamski 1983, s. 312-217.

¹⁰ Lakatos 1977, s. 175 i Lakatos 1987.

¹¹ Lakatos 1977, s. 154-159, 173-177.

¹² Heller 1978b, s. 68.

¹³ Heller 1988a, s. 133.

¹⁴ Ich występowanie wiąże się m.in. z brakami wiedzy zwłaszcza co do ewolucji badanych obiektów (galaktyk, kwazarów).

¹⁵ Problem ten został przedstawiony w wielu pracach (Ellis 1975, 1980, 1984), zaś jego realizacją (jak dotąd) są dwie obszerne prace (Ellis et al. 1983 i 1985). W przedstawianiu programu Ellisa opieram się zwłaszcza na książce M. Hellera (1988a, s. 105-112).

¹⁶ „The aim of this series of papers (realizujących program Ellisa — przyp. mój) is to characterise in detail the way in which cosmological observations can be used to directly determine the geometry of cosmological space-time (...) and so we can consider what the limits to verifications in cosmology are (...) The common thread with the paper by Kristian and Sachs, is an emphasis on determining as much as possible about the structure of the universe on the basis of direct observations, and without the introduction of a priori assumptions about its geometry (such as the Cosmological Principle)” (Ellis et al. 1983, s. 1).

¹⁷ Warunki Cauchyego stanowią tzw. maksymalny zbiór danych $D(w_0, z^*)$ złożony z idealnych obserwacji: przesunięć ku czerwieni, ruchów własnych, odległości galaktyk (area distance), dystorsji obrazów obserwowanych obiektów i ich ugrupowań oraz wyników zliczeń odległych galaktyk i kwazarów

do wartości $z = z^*$. Do tego zbioru obserwacji nie należy mikrofalowe promieniowanie tła.

¹⁸ Zasadę nieokreśloności w kosmologii sformułował po raz pierwszy McCrea (zob. McCrea 1960 i 1970). Wskazywał on na skończoną prędkość światła, co w przypadku odległych części Wszechświata powoduje ograniczenia w możliwościach empirycznego badania tych rejonów (zob. Ellis 1980, s. 157-158).

¹⁹ Zob. np. Bondi 1965, s. 19-20, Gold 1956, McCrea 1970, Pacholczyk 1984, s. 100-101.

²⁰ Zob. następującą opinię D. Sciama: „...we should seek a theory which describes all that actually happens, and nothing that does not, a theory in which everything that is not forbidden is compulsory” (cytata za: Pacholczyk 1984, s. 98).

²¹ Zob. Bondi 1965, s. 11-20, Heller 1978a, McCrea 1970.

²² Ryle 1961 i Narlikar 1970.

²³ Zob. np. Czarnocka 1989.

²⁴ A. Pacholczyk (1984, s. 99-100) mówi w tym kontekście o tzw. *waiting physics*, która „could be considered passive as compared to ... experimental physics”. P. J. E. Peebles podkreślał rolę poszukiwań tego typu zjawisk zauważając jednocześnie, iż “we have no plan for finding these nuggets, only the expectation based on past from that as techniques of observations develop and extend our view we are liable to stumble on them” (Peebles 1971, s. VIII). Na ten temat zob. też McCrea 1960 i Rudnicki 1984, s. 26.

²⁵ Istnienie horyzontów w kosmologii związane jest ze skończoną prędkością rozchodzenia się sygnałów świetlnych i nakłada istotne ograniczenia na obserwacyjne testy kosmologiczne. Ekstrapolacja wiedzy uzyskanej wewnątrz horyzontu na obszary znajdujące się poza nim, wymaga wielu założeń mających charakter empirycznie nieweryfikowalny. Na temat horyzontów w kosmologii piszą np.: Heller 1988a, s. 134 i Rothman i Ellis 1987.

²⁶ Zob. Ellis 1975 i 1984, s. 271, Heller 1978a.

²⁷ Zob. Heller 1978b i 1988a, s. 111-112.

²⁸ Zob. Życiński 1986, s. 54-55.

²⁹ Holton 1973, s. 28 i 47-68.

³⁰ Pacholczyk 1984, s. 97.

³¹ Zob. Heller 1988b.

³² Watkins 1989, s. 154-156.

³³ Teza Duhema-Quine'a mówi, *grasso modo*, o niemożliwości przeprowadzenia definitywnego eksperymentu rozstrzygającego w nauce. Szczegółowo pisze na ten temat np. Amsterdamski (1983, s. 184-226).

³⁴ Zob. Życiński 1980, s. 128-134 i 1986, s. 56-58.

³⁵ Watkins 1989, rozdział 5.

³⁶ Zob. Lakatos 1968, s. 163 i 173 oraz Amsterdamski 1973, s. 186-188.

³⁷ Zob. Życiński 1980, s. 128-134 i 1986.

³⁸ Życiński 1980, s. 134.

³⁹ Wartości w tym znaczeniu, jakie temu pojęciu nadał w omawianym kontekście Kuhn (zob. Kuhn 1985, s. 442-466).

⁴⁰ Życiński 1985I, s. 225-227.

⁴¹ Watkins 1989, s. 76-82.

⁴² O tym drugim CRP możemy wówczas powiedzieć, że jest lepiej potwierdzony niż pierwszy (Watkins 1989, s. 262-266).

⁴³ Heller 1988a, s. 127-128.

POZYTYWNA ROLA POSTAW I WARTOŚCI W WYCHOWANIU I NAUCZANIU

Wstęp

Coraz częściej słyszy się o poszukiwaniach mających na celu odnalezienie jakiegoś uniwersalnego sposobu wychowania i nauczania. W tym kontekście pisze się o zaletach i wadach pedagogów, mających bezpośredni wpływ na twórczenie środowiska umożliwiającego wypełnienie powierzonych im zadań. Wielu psychologów i pedagogów zadaje sobie pytanie, jaki jest sens ich pracy, jak wychowywać i nauczać, aby jednostka była w pełni spójna, zadowolona ze swego życia, bardziej wydajna i szczęśliwa? Jakże powinny zaistnieć warunki, aby wychowanie mogło być skuteczne? Jakimi cechami powinien odznaczać się dobry pedagog, wychowawca, aby wychowanek jako osoba mógł prawidłowo funkcjonować i rozwijać się? Niewątpliwie absolwenci uczelni pedagogicznych potrafią mniej lub bardziej skutecznie przekazać uczniom potrzebną im wiedzę; często jednak dyspozycje wychowawcze nauczycieli są niezadowolające. W problematyce dydaktycznej i wychowawczej zwraca się uwagę nie tylko na dobór odpowiednich metod i na problematykę celów wychowania, ale również na znaczenie klimatu wychowawczego, w jakim kształtuje się wzajemne oddziaływanie na siebie wychowawcy i wychowanek.

Trzeba zauważyć, że ani nauczanie pojmowane jako proces wytwarzania i utrwalania różnych form zachowania się jednostki przez ćwiczenia i powtarzanie różnorodnych czynności, ani wychowanie, polegające na nauczaniu zachowań i określonych postaw przez wpajanie tzw. wartości obiektywnych metodą kary czy nagrody, ani autorytarna postawa pedagoga-wychowawcy, która zabija inicjatywę i samodzielność ucznia, nie rozwija natomiast w nim odpowiedzialności, ani też postawa wychowawcy oparta na zasadzie *laissez faire* często nie zadowolają wychowanek i okazują się niewystarczające.

Jednakże prędzej czy później, w większym lub mniejszym stopniu, w jednostce budzi się naturalne pragnienie poznawania, doświadczania i wartościowania. Nic więc dziwnego, że na podstawie doświadczeń klinicznych i pedagogicznych Rogers powie, „że w każdym organizmie na jakimkolwiek poziomie jest podziemny nurt działań, ukierunkowanych na konstruktywną realizację swych wewnętrznych możliwości, ponieważ w człowieku istnieje naturalna tendencja do pełnego rozwoju” (1983, s. 103). Tendencja do rozwoju, czyli do aktualizacji potencjalności, obejmuje nie tylko samą egzystencję człowieka, ale ma na celu wzbogacenie całego organizmu. Ukierunkowuje ona energię psychofizyczną do wychowania i rozwoju podstawowej struktury osobowości, struktury „ja”. Tak więc zadaniem wychowawczym pedagoga będzie nie tylko rzetelne przekazywanie wiedzy naukowej czy zawodowej, lecz także kształtowanie jego osobowości przez tworzenie odpowiedniego klimatu i warunków rozwoju oraz pomoc w rozwinięciu zespołu takich cech, które są w życiu najbardziej potrzebne.

Niektórzy pedagodzy i psychologowie słusznie zauważyli, że nie można bezpośrednio wychowywać ani uczyć innych, lecz jedynie ułatwiać im proces samowychowania i uczenia się. Ponadto zdaniem np. Rogersa (1970) i Gołaszewskiej (1985-86) jednostka autentycznie i w sposób znaczący uczy się tego, co przyczynia się do zachowania, wzbogacenia i wzmacniania jej „ja”; co więcej, pomoc pedagoga wyraża się również w stworzeniu wychowankowi takich warunków rozwoju, aby mógł on uwewnętrznić i rozwijać swoją „wartość istnienia” (Maslow 1969, s. 132), która jest zakorzeniona w naturze każdej jednostki. Pedagog okaże się pomocny w formowaniu u wychowanka właściwej postawy wobec siebie, świata, drugiego człowieka, Boga; okaże się także pomocny w okresie kryzysu. Może odegrać ważną rolę w kształtowaniu światopoglądu wychowanka, w urzeczywistnieniu wartości duchowych, w przejściu od wiary dogmatycznej i dziecięcej do wiary opartej na spotkaniu się dwóch osób: ja — Bóg, w kształtowaniu moralności, która rodzi się m.in. z szacunku dla ciała i życia. Skuteczność i powodzenie całego procesu wychowawczego i rozwoju są uzależnione od cech osobowościowych pedagoga i wychowawcy.

I. Cechy pedagoga

Rozwój jednostki nie dokonuje się w próżni, lecz poprzez dynamiczną więź z drugim człowiekiem, ze społeczeństwem, z rze-

czami i zjawiskami wchodzącymi w skład universum. Oddziaływanie wychowawcy-pedagoga na wychowanka, postęp i powodzenie w tym trudnym i złożonym procesie zależą od zdrowej więzi emocjonalnej, tzw. klimatu wyzwalającego, który ułatwia porozumienie, pozwala osiągnąć założone cele dydaktyczne i wychowawcze. Warunki te są zawsze aktualne i w każdej sytuacji znajdują uzasadnienie. Są nimi: autentyczność, bezwarunkowa akceptacja i empatia, czyli umiejętność wczuwania się w położenie innej osoby, identyfikacja uczuciowa (Rogers 1970, s. 88-96; Uchnast 1976).

1. Autentyczność. — Warunek ten bywa również określanej inaczej, np: kongruencja, szczerość, rzeczywistość, spontaniczność, wewnętrzna zgoda, naturalność. Rogers mówiąc o swych doświadczeniach pedagogicznych stwierdza, że nie ma żadnych szans powodzenia próba udzielenia pomocy drugiemu ani prawidłowego wychowania, jeśli brak tej cechy u wychowawcy (1970, s. 34).

W stosunkach międzyludzkich sprawa ma się podobnie. Aby dana osoba mogła z przestawiania z innymi ludźmi czerpać korzyści dla własnego rozwoju, musi się to dzieć w klimacie autentyczności, w atmosferze otwarcia i szczerości. Przez autentyczność zaś rozumie się „bycie sobą, bez nakładania masek, wyrażenie otwarcia pewnej świadomości samego siebie, tzn. świadomości własnych uczuć, świadomości rzeczywistego ich przeżywania i doświadczania” (Rogers 1970, s. 89). We wszystkim, co czuję wewnętrznie, co wyrażam, jestem autentyczny, to znaczy, że jestem tym samym wewnętrznie i zewnętrznie. Nawet jeśli się gniewam, lepiej będzie, gdy wyjawię mój gniew. Będzie to postawa autentyczna (Rogers i Mousseau 1975, s. 46).

Podsumowując, można stwierdzić, że istota autentyczności polega na dokładnej odpowiedniości (zgodzie) pomiędzy tym, co dana osoba mówi i myśli wewnątrz, a tym co wyraża na zewnątrz. Klimat autentyczności jest tak ważny, ponieważ zapewnia jedność przeżyć wewnętrznych z tym, co przekazuje się innym. Domaga się również od osoby nie tylko pełnej znajomości siebie, lecz także zaakceptowania siebie takim, jakim się jest.

2. Bezwarunkowa akceptacja jest dyspozycją wewnętrzną, wyrażoną w postawie życzliwości lub uczucia ciepła, sympatii i szacunku. Wielu pedagogów (Rogers 1978, Dąbrowski 1974) uważa, że spełnienie tego warunku wpływa w dużym stopniu na prawidłowy rozwój

osoby. Dyspozycja ta podkreśla wartość osoby jako osoby, bez oglądania się na jej zachowanie lub postawy w danej chwili. Oznacza ona pewien rodzaj miłości, która nie żąda niczego w zamian. Oznacza uczucie wolne od jakiegokolwiek rodzaju oceny czy sądu.

Potrzebę tego rodzaju akceptacji odczuwają wszyscy ludzie. Stąd wniosek, że jest to jeden z podstawowych warunków sprzyjających wychowaniu, czyli rozwojowi, lub modyfikacji osobowości. Akceptacja bezwarunkowa wymaga postawy szacunku wobec każdego człowieka (jakiegokolwiek byłby stanu i poziomu), ponieważ każdy ma prawo do samookreślenia się i kierowania własnym postępowaniem (Rogers 1950, s. 443; Zalewska 198). Skłania do szacunku i uznania również dla samego siebie. Akceptacja innych i akceptacja siebie są ściśle ze sobą związane. Wychodzi się od akceptacji samego siebie, aby dojść do akceptacji drugiego. Jest rzeczą prawie niemożliwą żywić uczucia bezwarunkowej akceptacji drugiego, jeśli się jej nie ma wobec własnej osoby (Rogers 1970, s. 83).

Poglądy pedagogów na ten temat wynikają wprost z opracowanej przez Rogersa optymistycznej teorii osobowości. W każdej osobie istnieje proces wartościowania związanego z organizmem oraz tendencja aktualizująca i formująca — każdy człowiek ma zdolność przyjęcia na siebie odpowiedzialności za własne decyzje. Rogers powie: „Jestem przekonany, że uczucia szacunku i miłości nie są wcale niebezpieczne w stosunkach międzyludzkich. Wprost przeciwnie, odgrywają one rolę podstawową w dojrzewaniu psychologicznym osoby obdarzającej i otrzymującej (1973, s. 271).

3. Empatia — umiejętność identyfikacji, wczucia się. Jest to element tworzący klimat wzrostu i dojrzewania osobowości. Empatia — zdaniem Rogersa — oznacza wejście w świat odczuć drugiego i czucie się tak, jakby to były „moje odczucia” (1983, s. 122). Niesie to ze sobą konieczność pełnej wrażliwości na zmienne stany, których sygnały napływają od drugiej osoby — od strachu do gniewu, od czułości do zmieszania. Oznacza to konieczność życia jednocześnie życiem drugiego, uczestniczenia w nim z delikatnością, bez wydawania sądów, przekazywanie własnego rozumienia świata drugiej osobie, szczególnie co do elementów, których obawia się ona najbardziej. Empatia jest więc zdolnością postawienia się na miejscu drugiej osoby i widzenia świata tak, jak go widzi ona.

Zdolność ta „zależy częściowo od wrodzonych cech charakteru, częściowo zaś od wychowania i osiągniętego etapu dojrzałości” (Rogers i Kinget 1970, s. 94). Empatia nie ma zbyt wiele wspólnego z szeroko pojmowaną sympatią, która jest wyrazem ogólnych raczej stanów emocjonalnych, lecz jest pojęciem o wiele szerszym, gdyż człowiek obdarzony tą cechą potrafi wejść w najintymniejszy świat drugiej osoby i uważa go jakby za swój, nie tracąc poczucia rzeczywistości: to jest „jakby mój” świat (Rogers 1970, s. 82).

Stwierdzenie „jakby mój” jest bardzo ważne z uwagi na niebezpieczeństwo utożsamiania problemów i stanów psychicznych drugiego z własnymi. Sądzenie drugiego według siebie może prowadzić do pomyłek. Taka pomyłka nie tylko nie pomoże drugiemu w oczekiwanym postępie na drodze do dojrzałości, lecz może mu przynieść nawet szkodę. Trzeba koniecznie zauważyć, że empatia w spotkaniu z drugim nie da się pogodzić z teoretyzowaniem. Nie analizuje się poszczególnych zamiarów i potrzeb, nie chodzi też wtedy o obserwacje i interpretacje pewnych doświadczeń. Nie ma ona nic wspólnego z diagnostyką, nie ocenia się w niej i nie sądzi. Są to bowiem cechy postawy czysto intelektualnej, którą posiadamy dzięki samej nabytej wiedzy i doświadczeniu. Postawa empatyczna pozwala na zrozumienie i zaakceptowanie wewnętrznego świata drugiej osoby. Wchodząc w ten świat, odkrywa się go, rozumie, odnajduje się w nim z zadowoleniem, nie lęka się go; wszystkie doświadczenia życiowe uważa się za normalne (Rogers i Dymond 1954, s. 201).

Podsumowując znaczenie empatii w procesie wychowania, należy stwierdzić, że brak osądu ze strony innych sprzyja przyjmowaniu przez daną osobę postawy wartościowania i brania we własne ręce swego życia i świata. Jeżeli wychowanek czuje, że wychowawca słucha uważnie tego, co mu on ma do powiedzenia, to rodzi się w nim umiejętność wsłuchiwania się w samego siebie i akceptacji własnego stanu. Taka postawa stwarza warunki do oceny i zrozumienia siebie samego. Ukazuje nowe aspekty życiowego doświadczenia oraz staje się częścią nowego należycie umotywowanego obrazu samego siebie.

W zależności od sytuacji jeden z czynników wyżej wymienionych może stać się najważniejszy i determinować stosunki międzyludzkie. Bez wątpienia empatia nie jest możliwa bez pozostałych dwóch elementów — autentyczności i bezwarunkowej akceptacji. Kiedy występują wszystkie razem, mogą stać się „najcenniejszym darem, jaki ktoś może ofiarować drugiemu człowiekowi” (Rogers 1983, s. 138).

II. Rola wartości w wychowaniu

W realizacji pełnego wychowania oprócz zewnętrznych warunków, które umożliwiają prawidłowe wychowanie, czyli rozwój i wzrost, istnieją również wewnętrzne wartości, które nadają sens rozwojowi. Proces wychowania jest środkiem do realizacji i przeżywania wartości, umożliwiających pełną realizację człowieka. Według niektórych pedagogów warunkami podstawowymi, umożliwiającymi realizację procesu wychowania, są wolność i miłość. Łatwo jednak zauważyć, że są one nie tylko warunkami zewnętrznymi, ale wartościami, których doświadczenie wyzwala w jednostce możliwości autentycznego przeżywania innych wartości, np. religii.

1. Wolność. — R. May wychodzi w swych rozróżnieniach od podstawowego postulatu mianowicie, „że społeczeństwo powinno dać każdemu maksymalną możliwość realizacji samego siebie, możliwość rozwoju i używania własnych potencjalności oraz pracy godnej człowieka” (1983, s. 113). Znaczący to, że społeczeństwo nie daje każdemu maksymalnej wolności, a więc okazji do realizacji ludzkich wartości. Wolność jest zdolnością kształtowania siebie przez aktualizację swych potencjalności i zdolności. Jest miejscem decyzji i początkiem tworzenia się osobowości.

Rodzi się pytanie, co dzieje się z człowiekiem, który pozbawiony jest wolności? May odpowiada, że człowiek pozbawiony w sposób radykalny wolności, nie używa słowa „ja”, staje się wewnętrznie pusty. Kiedy jednak może się bronić, jego reakcją na próby pozbawienia wolności jest postawa nienawiści. Jest ona proporcjonalna do stopnia odebranej wolności (1983, s. 105). Nienawiść staje się jakby pozytywnym symptomem istnienia samoświadomości. Wolność nie daje się sprowadzić do jakiejś doktryny ekonomicznej lub ograniczyć do jakiegoś wycinka życia danej osoby. Wolność jest czymś organicznym. Oznacza otwartość umysłu, dyspozycję ku wzrostowi (Prokopiuk 1980, s. 77-78). Mimo różnych ograniczeń, których nigdy nie będziemy mogli zmienić, wolność jest możliwa. Wolność bowiem ujawnia się w sposobie odnoszenia się do rzeczywistości determinujących życie, w zharmonizowaniu własnego życia z rzeczywistością. Dlatego wolność jest zdolnością do kształtowania samego siebie i tworzenia własnej osoby (May 1983, s. 116). Wolność nie przychodzi sama — trzeba ją zdobywać, trzeba ją wypracowywać. Nie można zdobyć

jej w krótkim czasie — trzeba ją osiągać przez całe życie. Taka postawa oznacza, że uznaje się „tu i teraz” swojej egzystencji i że przyjmuje się odpowiedzialność za jej całość (May 1983, s. 121-122).

Wolność zdaniem Rogersa jest również „ze swej natury czymś wewnętrznym, czymś, co istnieje wewnątrz żyjącego człowieka całkowicie niezależnie od wszelkich zewnętrznych wyborów lub alternatyw, o których tak często myślimy, że stanowią wolność (...) Człowiekowi można odebrać wszystko z wyjątkiem jednej rzeczy, ostatniej z ostatnich swobód: wyboru — w każdych warunkach — swojego własnego stosunku do spraw. To właśnie jest ta wewnętrzna, subiektywna, egzystencjalna wolność” (1978, s. 296-297).

Rogers w dziedzinie wychowania proponuje więc „wolność przeżywania własnych doświadczeń (Giordani 1978, s. 601). Pojęcie wolności nie oznacza oczywiście prawa do wyrażania własnych poruszeń bez liczenia się z czasem, miejscem, porządkiem czy autorytetem, lecz odnosi się do zjawisk wewnętrznych. Wolnym jest ten, kto może uznać i wypracować własne doświadczenia i własne uczucia odpowiednio do swych pragnień.

Człowiek wolny to człowiek, który „we wszystkich warunkach jest człowiekiem, pozostając nim nawet w warunkach najbardziej niepomyślnych i uwłaczających jego godności, to człowiek, który pod żadnym warunkiem nie zapiera się swego człowieczeństwa, a raczej przeciwnie — potwierdza je w swym nieuwarunkowaniu” (Frankl 1984, s. 115). W rzeczy samej, każdy człowiek powinien być wolny w wyrażaniu, przynajmniej słownie, osobistych wewnętrznych doświadczeń i przeżyć (myśli, emocje, pragnienia) w sposób autentyczny i rzeczywisty. Nie powinien przy tym przejmować się, czy to wszystko, co on wyraża, podziela społeczność, w której żyje, lub też osoby, na których mu zależy. Przeżywane doświadczenie wolności zwie się również „brakiem zagrożenia dla struktury osobowej”. W ten sposób wyraża się stan świadomego i autentycznego pojmowania doświadczenia osobowego. Psychologowie zdają sobie sprawę, że jest rzeczą prawie niemożliwą całkowite uniknięcie wszelkich zagrożeń integralności osoby. Dodają jednak, że jeśli te ograniczenia wolności będą rzadkie i dotyczyć będą tylko akceptacji osoby, to nie spowodują poważniejszych szkód (Giordani 1978, s. 61).

2. Miłość. — Drugim ważnym elementem w procesie wychowania jest miłość. W tradycji myśli europejskiej odnajdujemy cztery różne

formy rozumienia miłości: seks, eros, philia i caritas. Seks jest to rodzaj miłości zmysłowej, eros jest wyrazem miłości dążącej do prokreacji, philia — to przyjaźń, miłość braterska, caritas — to miłość poświęcająca się dla dobra innych; prawzorem tej miłości jest miłość Boga do człowieka. Według Maya w każdym autentycznym przeżyciu miłości są obecne wszystkie cztery elementy, choć w różnym stopniu (1978, s. 33), a „życie o tyle ma sens, o ile czegoś pragniemy i ma tyle sensów, ile mamy pragnień. Istnieją pragnienia małe i wielkie, przelotne i trwałe. Wielkim i trwałym pragnieniem jest miłość, miłość wielka, wzbogacająca, skłaniająca do najważniejszego stopnia oddania się i brania, miłość o czterech imionach: seks, eros, philia i caritas. Być zdolnym do miłości, to być zdolnym do pełni życia” (1978, s. 8-9).

Miłość staje się więc wartością zdolną poruszyć i zaangażować całą jednostkę, ukierunkować jej rozmaite czynności w jeden nurt, nadać im sens i głębię. Miłość wywołuje głębszą percepcję wewnętrznych cech przedmiotu miłości; pociąga za sobą fascynację przedmiotem miłości (Masłowski 1986). Skłania do dawania i brania. May dokonuje konfrontacji miłości ze śmiercią. Tkwi w tym wielki paradoks, tajemnica, a jednak jest to coś realnego. „Polega on na zintensyfikowaniu otwarcia na miłość, jakie daje poczucie śmierci, a jednocześnie na wzmożonym poczuciu śmierci, które przynosi miłość ... Śmierć i rozkosz, ból i zabawa, niepokój i cud narodzin — są to wątki, z których utkana jest materia ludzkiej miłości” (1978, s. 132). Zdolność do miłości jest więc zdolnością do otwarcia się na to, co dobre i na to co przykre, bolesne, otwarcia się na smutek, żal, rozczarowanie, jak i na radość, spełnienie przeżycia.

Miłość jest „zraniona” — powie Trobische — kiedy nie jest strzeżona przez Boga. Miłości trzeba się uczyć. „Jest ona napięciem i spełnieniem. Jest wielką tęsknotą i wrogością. Jest wielką radością i bólem. I nie ma jednego bez drugiego” (1986, s. 4). Do miłości należy również cierpienie, które niedojrzałą miłość przetwarza w dojrzałą. „W miłości oddajemy się cali. Zostajemy wyzuci z naszego dotychczasowego świata. Mamy nadzieję, że osiągniemy nowy świat, ale nigdy nie jesteśmy tego pewni. Nic nie jest już takie samo i być może nigdy już nie będzie takie samo. Dajemy i oddajemy swoje „ja”. Skąd możemy wiedzieć, że zostanie ono nam zwrócone?” (May 1978, s. 134). Jednostka musi ten niepokój ogarnąć i zapanować nad nim, jeśli pragnie skorzystać z szansy wzbogacenia i uczynienia swej osobowości

na miarę prawdziwego człowieka. Bez ryzyka w miłości nie ma postępu i nie ma realizacji własnych potencjalności, nie ma nawet sensu sam proces dojrzwania, który jest w zasadzie procesem dojrzwania ku miłości i ku wolności.

3. Religia. — W procesie wychowania dużą rolę odgrywa wartość, jaką jest religia. Spranger sądził, że religia jest tą wartością, która najsilniej może zintegrować inne postawy i uformować harmonijną osobowość. Allport potwierdza ten pogląd, lecz z zastrzeżeniem, że dotyczy to tzw. dojrzałej religijności (1977, s. 256).

Religia autentycznie przeżywana — twierdzi Byrnes (1984, s. 98) za Allportem — ma zdolność weryfikowania i nadawania sensu istnienia, lecz jedynie osoba w pełni dojrzała potrafi dostrzec niezwykłą wagę religii. Allport przypisuje religii ważną rolę w życiu jednostki, twierdząc zarazem, że religia nie jest jedynym czynnikiem integrującym (1977, s. 258). Człowiek niereligijny ma także jakąś szansę na pełny rozwój osobowości. Wielu ludzi znajduje bowiem inne wartości, które pozwalają na pełną twórczość i sensowne życie. Podobnie szereg innych pedagogów i psychologów przypisuje religii ważną rolę, ponieważ wzmacnia ona w jednostce poczucie godności osoby ludzkiej, rodzi zaufanie do własnych zdolności ujmowania wartości, pomaga w rozwoju wartości etycznych — wolności i osobistej odpowiedzialności — i posługiwaniu się nimi (May 1983, s. 143). Religia może być wielką pomocą dla człowieka, gdy staje się płaszczyzną rozwoju i realizacji jego potencjalności. Religia wchodzi w skład tzw. „osobowości religijnej” i nadaje jej pewną oryginalność, otwartość i zwartość (Kaam 1972). Posiada charakter terapeutyczny; potwierdzają to badania Junga (1970), Chlewińskiego (1973) i Frankla (1978). Usuwa początki psychicznej depresji, niweluje parafizyczne przygnębienie, zapewnia bezpieczeństwo, a przez pogodzenie się z wolą Bożą i Bogiem ułatwia znacznie znoszenie trudów istnienia. W okresie dojrzwania i kryzysu (Dyczewski 1981, Bazylak 1984) jest ona pomocą, szczególnie dla młodzieży: zaspokaja jej potrzeby psychiczne, zwłaszcza potrzebę bezpieczeństwa i pomocy duchowej, stanowi podporę moralną, co więcej, zapobiega różnego rodzaju frustracjom związanym z dojrzwaniem i rozwojem. W dojrzałej osobowości — mówi May — „zdrowa religijność jest ważnym pozytywnym czynnikiem właściwego funkcjonowania osoby ludzkiej” (1967, s. 72). Dojrzałość religijna ujawnia się w gotowości do przyjmowania nowych

doświadczeń, w gotowości do odczytywania w nich znaków Bożej obecności, do wprowadzenia potrzebnych korekt w „obronie siebie” i w dotychczasowym sposobie zachowania (Uchnast, s. 159).

Wpływ religii na życie jednostki zależy od tego, jak podchodzi ona do religii i do obowiązków z nią związanych oraz jak rozumie jej posłannictwo. Według Maya praktyki religijne związane z kultem i modlitwą same w sobie nie są ani „złe” ani „dobre” (1983, s. 148). Problem jest inny. Jeśli mianowicie praktyki i modlitwa staną się ucieczką od odpowiedzialności, rzeczywistości, wolności, a wiara „oczekiwaniem Bożej protekcji” oraz obroną przed strachem i samotnością, to możemy powiedzieć, że mamy do czynienia z religijnością negatywną.

Cały proces rozwoju religijnego prowadzi do religijności dojrzałej lub niedojrzałej, tzn. wewnętrznej lub zewnętrznej. Religijność dojrzała (wewnętrzna) łączy się z cechami osobowości dojrzałej, a więc rozwijającej się. Natomiast religijność niedojrzała (zewnętrzna) funkcjonuje często jako mechanizm obronny, jako ucieczka przed niepowodzeniami życiowymi. Religijność niedojrzała nie jest czymś jednoczącym; jest czymś zewnętrznym. Człowiek dochodzi bowiem do przekonania, że religia jest mu potrzebna i pożyteczna, jako pomoc w trudnych sytuacjach (Allport 1968, s. 149, Kaam 1972).

Religijności towarzyszy zawsze uczucie religijne. „Jest ono ważne w zależności od osoby. W niektórych przypadkach jest fragmentaryczne, pobieżne, a nawet trywialne, w innych jest głębokie, przenikliwe, zaangażowane w całą istotę człowieka. Poczucie religijności różni się nie tylko w swych wymiarach, ale też w treści i sposobie funkcjonowania” (Allport 1968, s. 148). Zacieranie tych różnic nie ma sensu. Uczucie może być dojrzałe lub niedojrzałe zależnie od religijności jednostki. Uczucie religijne niedojrzałe często towarzyszy religijności niedojrzałej — zewnętrznej, natomiast dojrzałe uczucie religijne jest ściśle związane z religijnością dojrzałą — wewnętrzną, która jest m.in. źródłem zdrowia psychicznego (Ronco 1969, s. 780-781). Dojrzałe uczucie jest dynamiczne, zdolne do wypracowania odpowiedniej moralności, wyrozumiałe, całościowe, umiejące odkryć nowe prawdy. Dynamiczność jest cechą najbardziej odróżniającą uczucie dojrzałe od niedojrzałego (Allport 1972, s. 113). Dojrzałe uczucie religijne wychodzi naprzeciw zdarzeniom, wartościom, brakom i określa ich rolę praktyczną i teoretyczną w życiu jednostki.

Obserwując życie, stwierdzamy, że proces prawidłowego wychowania jest trudny. Jest on niełatwy nie tylko dla wychowanka, ale również i dla pedagoga-wychowawcy. Jest to jednak proces bardzo ważny i konieczny. Bardzo ważny przede wszystkim dlatego, że od jakości procesu wychowania, który jest urzeczywistnianiem wartości, wzbogacaniem „ja” i formowaniem postaw, zależy zdrowie psychiczne, moralne i duchowe przyszłych pokoleń i całego społeczeństwa.

Bibliografia

- Allport G., *The person in psychology*, Boston 1968.
Allport G., *L'individuo e la sua religione*, Brescia 1972.
Allport G., *Psicologia della personalità*, Roma 1977.
Byrnes J., *The psychology of religion*, New York 1984.
Bazyłak J., *Postawy religijne młodzieży i ich związki z wybranymi elementami osobowości*, Warszawa 1984.
Chlewiński Z., *Problem religii w psychologii*, „Zeszyty Naukowe KUL”, 16, 1973, nr 3-4, s. 45-59.
Dyczewski L., *Rodzina polska i kierunki jej przemian*, Warszawa 1981.
Dąbrowski K., *Zdrowie psychiczne a wartości ludzkie*, Warszawa 1974.
Frankl V. E., *Nieuświadomiony Bóg*, Warszawa 1978.
Frankl V. E., *Homo patiens*, Warszawa 1984.
Giordani B., *La relazione di aiuto*, Roma 1978.
Golaszewska U., *Rozwój potrzeb psychologicznych studentów medycyny w aspekcie procesu uczenia się*, *Medycyna, Dydaktyka, Wychowanie*, 1985-86, 1-4, s. 69-73.
Jung C. G., *Psychologia a religia*, Warszawa 1970.
Kaam A., *Religione e personalità*, Brescia 1972.
Maslow A., *Toward a psychology of being*, New York 1968.
Maslow A., *W stronę psychologii istnienia*, Warszawa 1986.
May R., *The art of counseling*, New York 1967.
May R., *Miłość i wola*, Warszawa 1978.
May R., *L'uomo alla ricerca di sé*, Roma 1983.
Prokopiuk J., *Psychologia humanistyczna a samorealizacja człowieka*, „*Życie i Myśl*”, 1986, nr 6, s. 74-90.
Rembowski J., *Empatia*, Warszawa 1989.
Rogers C., *A current formulation of client-centered therapy*, „*Social Service Review*”, 24, 1950, s. 442-450.
Rogers C., Dymond R., *Psychotherapy and personality change*, Chicago 1954.
Rogers C., Kinget M., *Psicoterapia e relazioni umane*, Torino 1970.

- Rogres C., *La terapia centrata sul cliente*, Firenze 1970.
- Rogers C., *Libertà nell'apprendimento*, Firenze 1973.
- Rogers C., Mousseau J., *Conversazione con C. Rogers*, „*Psicologia Contemporanea*”, 7, 1975, s. 43-49.
- Rogers C., *Uczyć się, jak być wolnym*, w: *Przełom w psychologii*, red. K. Jankowski, Warszawa 1978, s. 289-302.
- Rogers C., *Un modo di essere*, Firenze 1983.
- Ronco A., *Personalità e educazione secondo G. W. Allport*, „*Orientamenti pedagogici*”, 4, 1969, s. 770-791.
- Trobische W., *Miłości trzeba się uczyć*, Warszawa 1986.
- Uchnast Z., *Tendencja do samoaktualizacji w procesie dojrzewania osobowości według C. Rogersa*, „*Częstochowskie Studia Teologiczne*”, 4, 1976, s. 351-371.
- Zalewska A., *Akceptacja siebie a wzajemna atrakcyjność w diadach mieszanych*, „*Przegląd Psychologiczny*”, 27, 1984, 3, s. 632-649.

NA DROGACH PRAWDY

Słów kilka o pewnym aspekcie życia i twórczości
Dietricha von Hildebranda

Rok 1889 dał filozofii również Dietricha von Hildebranda. „Również”, albowiem w tym samym roku przyszli na świat m.in. G. Marcel, M. Heidegger, J. Hessen, H. Plessner, L. Wittgenstein. Spośród filozofujących teologów można by tu jeszcze dodać dwóch znamienitych myślicieli, protestanta E. Brunnera i katolika E. Przywagę SJ. Niezwykły zatem dla filozofii rocznik.

Z okazji 100 rocznicy urodzin Hildebranda odbyły się dwa międzynarodowe sympozja, jedno w Steubenville (USA), drugie w Schaan (Liechtenstein), zorganizowane z końcem 1989 r. pod patronatem Internationale Akademie für Philosophie. W poniższych refleksjach chciałbym zatrzymać się przy pewnym wątku, który przewijał się przy różnych okazjach podczas trwania sympozjum w Liechtensteinie, a który jest zapewne mniej znany czytelnikom w Polsce¹. Chodzi mi mianowicie o Hildebranda poszukiwanie prawdy i trwające przez całe życie zmagania w jej obronie.

Urodzony we Florencji, wychowany w atmosferze głębokiego szacunku dla piękna i sztuki (ojciec był wybitnym rzeźbiarzem i teoretykiem sztuki), ale w zupełnej obojętności religijnej, Dietrich rozpoznał swe powołanie filozoficzne jako 15-letni chłopiec, przy lekturze dzieł Platona. „Odkryłem — zanotuje — że nic mnie tak nie pociąga jak poszukiwanie prawdy, a zwłaszcza pytania, na które jedynie filozofia może udzielić odpowiedzi”². Poszukiwaniom tym towarzyszyło niewzruszone przekonanie o istnieniu i możliwości poznania obiektywnej, absolutnej prawdy. Jeśli za tradycją grecką Hildebrand przyjął później, iż początkiem filozofowania jest zdziwienie, to zarazem dodał od siebie, że postawę zdziwienia umożliwia pelen czei szacunek dla wszystkiego, co istnieje. Człowiek stający z szacunkiem wobec tajemnicy istnienia pozwala przemawiać rzeczywistości jej własnym głosem, wsluchuje się weń i pokornie dozwala się pouczać.

Wyrastające ze zdziwienia myślenie podtrzymuje w wysiłku — jak u Platona — eros filozoficzny, w którym Hildebrand upatrywał pewną postać naturalnego pragnienia Boga-Prawdy. Wielokrotnie w swych pismach wyrażał przekonanie, że poznanie doniosłych prawd metafizycznych może być dostępne tylko komuś, kto jest człowiekiem wielkich pragnień duchowych. W tego rodzaju koncepcji filozofowania cechy moralne filozofa okazują się zatem nie mniej doniosłym czynnikiem aniżeli jego uposażenie intelektualne. Zachodzi zresztą, według Hildebranda, obustronna zależność pomiędzy poznaniem prawdy i dobrem; poznanie, zwłaszcza w sferze etycznej, uwarunkowane jest w pewnej mierze dobrocią moralną poznającego, a poznana prawda uwzniośla z kolei duchowo tego, kto ją poznał. Filozof powinien posiadać również „odwagę metafizyczną”, aby ufnie pozwolić się prowadzić rzeczywistości, a nie „przyswajać” ją sobie, sprowadzając do uprzednio skonstruowanych pojęć i kategorii systemowych. Prawda odstąpi mu się, być może, dopiero po długiej i trudnej wędrówce, jednakże będzie to prawda o randze „prawdy wieczystej”.

Nie co innego jak właśnie głębokie pragnienie poznawania prawdy kazało młodemu Hildebrandowi przenieść się z Monachium — dokąd przybył wraz z całą rodziną jako kilkuletni chłopiec i gdzie po ukończeniu gimnazjum rozpoczął studia uniwersyteckie — do Getyngi. Tam bowiem E. Husserl proponował program filozofii, w którym jego uczniowie zgodnie dostrzegali powrót do wielkich tradycji „filozofii wieczystej”. Pracę doktorską o idei działania moralnego pisał Hildebrand pod kierunkiem samego Husserla, ale inspirację czerpał głównie od M. Schelera, z którym związała go później wieloletnia przyjaźń. Pomimo to żywo protestował, ilekroć zaliczano go w poczet uczniów tego genialnego myśliciela, który zresztą sam obdarzył zdolnego fenomenologa tytułem: „mój osobisty uczeń”³. Hildebrand napisał kiedyś dobitnie: „Zawdzięczam Schelerowi niesłychanie dużo, ale nie byłem jego uczniem, tak jeśli chodzi o sposób i metodę filozofowania, jak też pod względem treści jego filozofii”⁴. Na ten tak otwarcie deklarowany brak wzajemności wywarły zapewne niepośledni wpływ, głośne niegdyś w uniwersyteckich środowiskach Niemiec, osobiste perypetie moralno-religijne starszego przyjaciela. Zaważyły one nie tylko na bolesnym osłabieniu przyjaźni, lecz również na zmianie — zdaniem Hildebranda, na gorsze — filozoficznych poglądów Schelera. Dorzucmy jednak od razu, że to właśnie dzięki

Schelerowi, w 1914 r. Hildebrand znalazł — podobnie jak wielu innych, a między nimi również w jakiejś mierze E. Stein — drogę do Chrystusowej prawdy i Kościoła katolickiego; do końca życia nie zapominał on zresztą o tym ogromnym długu wdzięczności.

Główny zarzut Hildebranda wobec twórczości Schelera, pomijając tu merytoryczną krytykę kilku tez filozoficznych, dotyczy braku rzetelności w prowadzeniu analiz eidetycznych; stąd nawet jego powątpiewanie, czy Scheler kiedykolwiek okazał się prawdziwym fenomenologiem, jak był nim natomiast A. Reinach³. „W Reinachu spotkałem filozofa — wyznaje Hildebrand — który wywarł na mnie ogromne wrażenie poprzez swoją bezwarunkową miłość do prawdy, swą moc duchową, gruntowność i bezprzykładną jasność”⁴. Warto nadmienić, że wszystkie te walory (podobnie doceniane przez E. Stein i R. Ingardena) tragicznie zmarłego na froncie I wojny światowej mistrza znalazły odbicie, ale zarazem zajaśniały własnym blaskiem, w licznych dziełach ucznia. W jednym z pośmiertnie już wydanych pism Hildebranda czytamy: „Jakże to był ogromny dar, móc być uczniem genialnego Adolfa Reinacha”⁵.

Poszukiwanie prawdy i walka o nią absorbowały siły Hildebranda nie tylko na terenie filozofii, gdzie — zwłaszcza w teorii poznania i w etyce — przeciwstawiał się rozmaitym formom sceptycyzmu i relatywizmu. Kiedy w Niemczech rządy obejmowali naziści, Hildebrand już w 1933 r., wskutek jawnej opozycji wobec ich ideologii, musiał uchodzić za granicę. Przeniósł się wtedy do Austrii, pozostawiając w Monachium (dokąd powrócił po doktoracie) nie tylko szeroki krąg przyjaciół, ale także wspańiały, stylowy dom, bogatą bibliotekę, stanowisko docenta na uniwersytecie. Pobyt w Austrii, związany również z wykładami uniwersyteckimi w Wiedniu, był kontynuacją opozycji politycznej przeciw nazizmowi. Na łamach tygodnika *Der Christliche Staendestaad*, którego był współzałożycielem, Hildebrand opublikował w ciągu kilku lat ponad 60 artykułów o tematyce społecznej, politycznej, religijnej. Już same tytuły niektórych z nich mogą nam wiele powiedzieć: *Der Kampf um die Person (Walka o osobę)*, *Der „Sklavenaufstand“ gegen den Geist („Rewolta niewolników“ przeciwko duchowi)*, *Die Gefahr der sittlichen Abstumpfung (Grożba moralnego ośpienia)*, *Die geistige Krise der Gegenwart im Lichte der katholischen Weltanschauung (Duchowy kryzys współczesności w świetle światopoglądu katolickiego)*. Podobnie jak w wydanym w 1930 r. dziele *Metaphysik der Gemeinschaft* Hildebrand wskazywał

w tych artykułach na absolutną wartość osoby oraz na jej pierwszeństwo bytowe względem wszelkich instytucji społecznych i politycznych. Z tego samego okresu pochodzi też obszerny tekst pt. *Die Juden und das christliche Abendland* (*Żydzi a chrześcijańska Europa*), w którym podkreślając doniosłość judaizmu dla ukształtowania się duchowego oblicza Europy zdecydowanie wystąpił przeciw antysemityzmowi. Zauważył wtedy przenikliwie, iż antysemityzm ideologii nazistowskiej był nie tylko politycznie wykorzystywanym wyrazem nienawiści do Żydów jako mniejszości społecznej, ale zarazem, z racji szczególnej sytuacji metafizycznej tego narodu, przejawem nienawiści człowieka do Boga⁸. Fenomenolog Hildebrand nie pozostał więc w tamtym mrocznym okresie, w jasnym i harmonijnym świecie ponadczasowych idei. Rychło rozpoznawszy istotę nazizmu, dostrzegł jej radykalną sprzeczność z wartościami chrześcijańskimi i z tymi ideałami kulturowymi, którymi od wieków żyły narody europejskie. A że o tym co dostrzegł nie milczał, przyszło mu w 1938 r., kiedy pogroźki pod jego adresem stały się całkiem jednoznaczne, uciekać z Austrii. Okrężną drogą, wiodącą przez kilka krajów, dotarł do Szwajcarii. Tutaj zatrzymał się przez ponad rok u swego przyjaciela B. Schwarza, a następnie udał się do Tuluzy. Pobyt w tym mieście, połączony również z wykładami z filozofii, trwał jednak zaledwie kilka miesięcy. Po napaści Niemiec na Francję Hildebrand wyemigrował do Stanów Zjednoczonych. W Nowym Jorku oferowano mu katedry w New School for Social Research i na jezuickim uniwersytecie Fordham; wybrał tę drugą.

Zanim po kilkudziesięcioletniej działalności w Ameryce pożegnał się z tym światem, przyszło mu stoczyć jeszcze jedną batalię o prawdę, tym razem wewnątrz Kościoła. Hildebrand jest szeroko znany również — a dla wielu, niestety jedynie — jako autor trzech polemicznych książek (najsłynniejsza z nich to *Das trojanische Pferd in der Stadt Gottes*), w których ostro wystąpił przeciw tym tendencjom w życiu posoborowego Kościoła, które jego zdaniem prowadziły do roztrwonienia duchowego dziedzictwa przeszłości i deformacji istoty chrześcijaństwa. Nie znaczy to, że nie akceptował nauczania Soboru Watykańskiego II. Odwrotnie, przyjął je całym sercem. Lecz podobnie jak wielu luminarzy chrześcijaństwa przedsoborowego (np. J. Maritain, H. Urs von Balthasar), wobec wypaczonych interpretacji dokumentów soborowych, poczuwał się do obowiązku głośnego demaskowania błędów. Gdy czytamy te pełne żarliwości i bólu stronicy, gdy spośród

słusznych oceni autentycznych trosk przezierają sądy surowe, chyba jednak zbyt pochopnie i jednostronnie formułowane, to winniśmy pamiętać również o tym, że pisał je człowiek, który za swoje przystąpienie do Kościoła katolickiego zapłacił wysoką cenę w życiu osobistym, i który Kościół ten mocno ukochał. Liturgia codziennej Mszy św. przez lata całe kształtowała jego wnętrze, karmiła jego modlitwę, nadawała rytm życiu i pracy. Przed opuszczeniem Niemiec przez parę lat gromadził co dwa tygodnie w swym monachijskim domu grupę przyjaciół, która z czasem rozrosła się do ponad stu osób, aby wraz z nimi prowadzić refleksje na tematy związane z życiem religijnym, z zaangażowaniem apostołskim ludzi świeckich, z odpowiedzialnością chrześcijan za losy świata. Warto też mieć w pamięci, że gdy w 1928 r. odważał się twierdzić — w rozprawce *Die Ehe* — iż zasadniczym podmiotowym sensem współżycia małżeńskiego jest urzeczywistnianie wspólnoty miłości (przez co bynajmniej nie wykluczał prokreacji jako jego celu), to został przez wielu okrzyknięty niebezpiecznym liberałem, rujnującym naukę Kościoła. Po lekturze tekstów Soboru Watykańskiego II nikt nie może mieć wątpliwości co do słuszności tamtego stanowiska.

Parę lat przed śmiercią Dietrich von Hildebrand zwierzył się, że dane mu było przeżyć pełne i bogate życie, w którym nie brakowało ani najwznioślejszego szczęścia, ani najgłębszego cierpienia. Mottem tego życia i jego wewnętrznym ogniem była prawda¹. Umierał jako 87-letni starzec ze słowami *Te Deum* na ustach. W wieczność był zapewne dobrze wdrożony; bo czyż nie jest tak — jak powiada św. Augustyn w VII księdze *Wyznań* — że „kto poznał prawdę..., ten poznał wieczność”?

PRZYPISY

¹ Na temat filozofii D. von Hildebranda istnieje w j. polskim kilkanaście artykułów. Por. np.: A. Siemianowski, *Dietrich von Hildebrand — fenomenolog i metafizyk moralności*, „Znak”, 27: 1975, n. 256, s. 1278-1288; Tenże, *Wolność woli w ujęciu Dietricha von Hildebranda*, „Roczniki Filozoficzne”, 23: 1975, z. 2, s. 11-23; Wł. Galewicz, *U podstaw aksjologii Dietricha von Hildebranda*, „Znak”, 37: 1985, n. 365, s. 27-40; J. Gorczyca, *Dietricha von Hildebranda koncepcja poznania wartości moralnych*, „Analecta Cracoviensia”, 19: 1987, s. 427-439; Tenże, *Transcendencja w miłości. W kręgu myśli Dietricha von*

Hildebranda, „*Collectanea Theologica*“, 58: 1988, f.IV, s. 39-47; J. Bremer, *Dietricha von Hildebranda koncepcja miłości chrześcijańskiej*, „*Collectanea Theologica*“, 59: 1989, f.I, s. 19-38.

² L. J. Pongraz (red.), *Philosophie in Selbstdarstellungen* (cyt. dalej jako *Philosophie*), t. 2, Hamburg 1975, s. 77.

³ Por. M. Scheler, *Gesammelte Werke*, t. 7, Bern-München 1973, s. 328.

⁴ *Philosophie*, s. 80.

⁵ Por. D. von Hildebrand, *Die Menschheit am Scheideweg*, Regensburg 1955, s. 616.

⁶ *Philosophie*, s. 78.

⁷ D. von Hildebrand, *Moralia*, Regensburg 1980, s. 486.

⁸ Por. *Die Menschheit...*, s. 312-340.

⁹ *Philosophie*, s. 126.

STANISŁAW ŚMIAŁKOWICZ SJ (1592-1648), WYKŁADOWCA FILOZOFII WE LWOWIE I KRAKOWIE

Treść: 1. Biografia. 2. Spuścizna filozoficzna. 3. Poglądy filozoficzne.
Résumé.

1. Biografia

Stanisław Śmiałkowicz (Śmiałkowic), syn Marcina, urodził się w Nieszawie w Wielkopolsce na początku lat dziewięćdziesiątych XVI w., prawdopodobnie w 1592 r.¹

Po zdobyciu ówczesnego wykształcenia średniego i ukończeniu trzyletnich studiów filozoficznych (nie wiadomo, gdzie) wstąpił 21 VIII 1616 r. do Towarzystwa Jezusowego w prowincji polskiej. W latach 1616-1618 odprawił nowicjat w Krakowie, a następnie w Kolegium Jezuitów w Poznaniu odbył czteroletnie studia teologiczne, pod koniec których przyjął święcenia kapłańskie. W r. 1622/23 studiował duchowość ignacjańską i prawo zakonne w Jarosławiu (tzw. trzecia probacja).

W 1623 r. rozpoczął pracę dydaktyczną w Faustowie koło Kijowa jako nauczyciel syntaksy. Od 1624 do 1629 r. wykładał filozofię w Kolegium Jezuitów we Lwowie. Z tego okresu jego pracy dydaktycznej pochodzi rękopiśmienny kurs filozoficzny, który omówimy niżej. Potem Śmiałkowicz został przeniesiony do Krakowa, gdzie 25 VII 1629 r. złożył uroczystą profesję czterech ślubów. Tu też, w Kolegium Św. Piotra, w r. 1629/30 wykładał świeckim i duchownym, w tym także klerykom jezuickim, filozofię przyrody (fizykę), a w roku następnym metafizykę. Z tego okresu pochodzą wymienione poniżej drukowane

zbiory tez. W latach 1631-1634 był rektorem Lwowskiego Kolegium Jezuitów. Przez kolejne dwa lata wykładał we Lwowie teologię moralną (*casus*) oraz kierował rozbudową kolegium, a w r. 1636/37 wykładał tamże teologię polemiczną (*controversiae*). Potem był misjonarzem, głównie na Ukrainie. Od 1641 do 1644 r. był przełożonym rezydencji w Perejasławiu. Po rocznym pobycie w Krakowie w domu pod wezwaniem św. Barbary został skierowany do Ostroga z przeznaczeniem do misji kijowskiej, a następnie do samego Kijowa, gdzie od 5 XI 1646 r. do swej śmierci był pierwszym rektorem założonego tam kolegium. Zginął dnia 26 VII 1648 r. w Kijowie, zabity przez Kozaków.

2. Spuścizna filozoficzna

Znamy obecnie pięć prac filozoficznych Śmiałkowicza: dwa rękopisy i trzy druki.

I. *Komentarze do traktatów logicznych Arystotelesa* (rękopis).

— Kraków, Biblioteka Jagiellońska, rkps 1980 II; Lwów, Kolegium Jezuitów, 1624-1625, 4^o, kk. 280, w tym 11 nie zapisanych.

Są to notatki (dyktaty) z wykładów prowadzonych przez Śmiałkowicza w 1624 i 1625 r. w Kolegium Jezuitów we Lwowie, spisane przez studenta Mikołaja Sulikowskiego, późniejszego profesora Akademii Krakowskiej. Części rękopisu:

1. In universam Logicam Aristotelis in communi, k. 1-79v;
2. De iis quae Porphyriana complectitur Introductio, k. 79v-127v;
3. De Praedicamentis, k. 127v-180v;
4. In libros Peri Hermeneias, k. 180v-190v;
5. In libros Priorum Analyticorum, k. 190v-225v;
6. In Ethica Aristotelis ad Nicomachum Tractatus, k. 227-250;
7. Axiomata philosophica, I-LII, k. 250v-255 (np.: I. Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu; II. Obiectum specificatur ab actu; III. Sicut res se habet ad esse ita ad operari);
8. Explicatio vocum philosophicarum, I-XIV (np. ens, substantia, accidens), k. 260-263;
9. Distinctiones philosophis usitatae, I-XXVII, k. 268-272 (np. materialiter et formaliter; simpliciter et secundum quid; realiter, modaliter vel ratione ratiocinata).

Na k. tyt. autor, miejsce i rok: „... Rdi Patris Stanisłai Smiałkowic ... in Collegio Leop: Soc: Iesu ... 1624”. Na k. 280 notatka: „Auditores

Logicae sub Rdo Patre Stanislao Smialkowic in Collegio Leop: Socie: Iesu A.D. 1625". Tu wymieniony m.in. „Nicolaus Sulicowius” z późniejszym dopiskiem „Professor in Acad: Crac:”. Na pierwszej części kursu było 33 słuchaczy, a na drugą jego część dojechało z Lubelskiego Kolegium Jezuitów jeszcze 4; zdecydowana większość z nich to studenci świeccy, ale było też m.in. dwóch karmelitów bosych.

II. *Komentarze do traktatów filozoficznych Arystotelesa* (rękopis).

— Kraków, Biblioteka Jagiellońska, rkps 1911 I; Lwów, Kolegium Jezuitów, 1626-1627, 4^o, kk. 525, w tym 10 nie zapisanych.

Jest to dalszy ciąg powyższego kursu, obejmujący lata 1626-1627, spisany przez tego samego słuchacza M. Sulikowskiego. Oba rękopisy stanowią całość kursu filozofii prowadzonego przez Smialkowicza we Lwowie w latach 1624-1627. Części rękopisu:

1. In libros Aristotelis De auditu physico Disputationes, k. 1-140;
2. In quatuor libros De caelo, k. 142-176;
3. In quatuor libros Aristotelis Meteorologicos, k. 177-196;
4. In libros Aristotelis De substantia generabili et corruptibili, k. 197-282;
5. In libros Aristotelis De anima, k. 284-415;
6. In Metaphysicam Aristotelis Stagyrtae, k. 419-518. Na k. 518 data: Finis 12 die Junii [1627]. Na k. 525v: „Nomina Philosophorum ad finem perseverantium”, tj. wykaz 20 studentów, którzy ukończyli kurs. Pod nim notatka: „Anno Dni 1627 in Collegio Leopoliensi sub Rdo Patre Stanislao Smialkowic, Professore Philosophiae, Nicolaus Sulikowsky hoc opus affecit et confecit”.

III. *Theoremata ex Naturali Philosophia*. In Regio Collegio Crac. Societatis Iesu, defendenda Ab Andrea Zawisza Trzebicki Candidato Philos. in eodem Collegio.

Calissii, 1630, in Officina Alberti Gedelii Archiepiscopalis Typogr., [Kalisz], 4^o, k. nłb. 16.

Estreicher, *Bibliografia polska*, t. XXXI, s. 357 (pod: Trzebicki Zawisza Andrzej). Egzemplarze druku znajdują się m.in. w Bibliotece Jagiellońskiej w Krakowie, sygn.: 53396 I (z tego egzemplarza korzystam), oraz w Bibliotece Ossolineum we Wrocławiu, sygn.: XVII-2239-III.

Druk zawiera zbiór 50 tez z filozofii przyrody (fizyki), których w 1630 r. podczas dysputy w Kolegium Jezuitów w Krakowie pod

kierunkiem Śmiałkowicza bronił student Andrzej Zawisza Trzebicki. W tekście druku nie ma wzmianki o autorze tez. Jego autorstwo wynika stąd, że w r. 1629/30 był on jedynym profesorem filozofii w Krakowie. Jego słuchacze jezuitcy: 7 kleryków — byli wyłącznie studentami filozofii przyrody („*physici omnes*”). Z praktyki szkolnej jezuitów wiadomo, że tezy na dysputy układał profesor wykładający przedmiot, z zakresu którego odbywała się dysputa. Tezy te są zasadniczo zbieżne z twierdzeniami wypowiedzianymi w omówionym wyżej rękopisie wykładów.

Treść druku:

1. Dedykacja Matce Boskiej, k. 2-2v.
2. *Theoremata corporis naturalis*:
 - De natura physiologiae (tezy 1-3)
 - De principis rerum naturalium (4-16)
 - De natura et arte (17-23)
 - De causis naturalibus (24-36)
 - Motus et infiniti ratio (27-41)
 - Locus et vacuum (42-44)
 - Continuum permanens et successivum (45-47)
 - Corollaria (filozoficzno-teologiczne, 1-3).

IV. *Universitas entis*. Sub auspiciis (...) Stanisłai Garwaski, Decani Płocensis, Canonici Cracoviensis, S. R. M. Secretarii. In Regio Crac: Societatis Iesu Collegio. A D. Hieronymo Opoczynski Canonico Regulari Lateranensi Ad Disputandum publice proposita. Anno Christi, M.DC.XXXI. Mense [dopisano ręcznie: Sep.] die [dopisano ręcznie: 2] hora 2 pom[eridiana].

Cracoviae [1631], Matthiae Andreoviensis^o 4^o, k. nłb. 14.

Estreicher, t. XXIII, s. 383 (pod: Opoczyński Hieronim).

Egzemplarze druku znajdują się m.in. w Bibliotece Jagiellońskiej w Krakowie, sygn.: 53303 I (z tego egzemplarza korzystam), oraz w Bibliotece Ossolineum we Wrocławiu, sygn.: XVII-2245-III.

Druk zawiera 49 tez z całości filozofii, których 2 IX 1631 r. podczas dysputy w Krakowskim Kolegium Jezuitów bronił student Hieronim Opoczyński z zakonu kanoników regularnych laterańskich. Tezy dotyczą materiału przerabianego w latach 1628-1631. W tekście druku nie ma wzmianki o autorze tez. Za autorstwem Śmiałkowicza — oprócz racji przytoczonych wyżej (pod III) — przemawia także i to, że w r. 1630/31 tylko on uczył w Krakowie

metafizyki, a właśnie profesor tego przedmiotu, wykładanego pod koniec studiów (na trzecim roku), z reguły przygotowywał tezy na dysputę z całości filozofii. Był to zresztą z reguły ten sam profesor, który prowadził cały kurs (profesor „przechodził” ze słuchaczami z klasy do klasy).

Treść druku:

1. Dedykacja Stanisławowi Garwaskiemu, k. 2-3v;

2. Tezy filozoficzne, k. 4-14:

Ens Transcendens (tezy 1-6)

Ens Divinum (7-13)

Ens Angelicum (14-16)

Ens Naturale (17-25)

Ens Entis Physici (26-29)

Ens Uranicum (30-32)

Ens Meteorologicum (33-34)

Ens Generabile (35-37)

Ens Animasticum (38-40)

Ens Logicum (41-42)

Ens Mathematicum (43-44)

Ens Morale (45-49)

Entis Problematici Quinarius (5 zagadnień, które posiadają równe racja za i przeciw).

V. *Officia Vniuersae Philosophiae sub auspiciis (...) Erasmi Kretkowski, Canonici Vicarii in spiritualibus et Officialis Generalis in Civitate ac Vniuersa Dioecesi Cracoviensi, S. R. M. Secretarii a P. F. Martino Pawlikowski Sacri Cisterciensis Monasterii Ciriciensis Professo in Regio Cracoviensi Societatis Iesu Collegio ad disputandum publice proposita. Anno D. 1631. Cracoviae [1631] Matthiae Andreoviensis, 4^o, k. nłb. 9.*

Estreicher, t. XXIV, s. 157 (pod: Pawlikowski Martinus). Egzemplarz druku znajduje się m.in. w Bibliotece Jagiellońskiej w Krakowie, sygn.: 53314 I (z tego egzemplarza korzystam).

Druk zawiera 50 tez z całości filozofii, tj. metafizyki, filozofii przyrody (fizyki), etyki i logiki, których w 1631 r. podczas dysputy w Krakowskim Kolegium Jezuitów prawdopodobnie pod kierunkiem Śmiałkowicza bronił student Marcin Pawlikowski z zakonu cystersów z Czarska (Ciricium) n. Wisłą. Tezy dotyczą materiału wykładanego w latach 1628-1631. Najobszerniej potraktowano filozofię przyrody

(35 tez) i metafizykę (11 tez), najkrócej etykę (tylko teza nr 47, która faktycznie zawiera kilka twierdzeń). Tezy zawarte w tym zbiorze są w zasadzie inne niż tezy zawarte w zbiorze omówionym wyżej (nr IV), choć niektóre sformułowania powtarzają się lub są bardzo zbliżone, np. tezy 38, 41 i 42 w zbiorze nr V oraz odpowiednio tezy 41, 48 i 50 w zbiorze nr IV. W tekście druku nie ma wzmianki o autorze tez. Za autorstwem Śmiałkowicza przemawiają te same racje co wyżej (pozytycje nr III i IV).

Treść druku: Po dedykacji Erazmowi Kretkowskiemu następują tezy (od k. 3v): *Metaphysica* (tezy 1-11), *Physica* (12-46), *Ethica* (47), *Logica* (48-50).

3. Poglądy filozoficzne

Nauczanie filozofii w czasach Śmiałkowicza polegało w zasadzie na komentowaniu pism filozoficznych Arystotelesa. Dlatego jego filozofia jest arystotelizmem. Jest to jednak arystotelizm zmodyfikowany przez chrześcijańskich komentatorów Stagiryty, zwłaszcza przez Tomasza z Akwinu, oraz uwzględniający w pewnej mierze poglądy szkoły suarezjańskiej. W niniejszym krótkim opracowaniu nie referujemy całości poglądów interesującego nas autora, zawartych w jego spuściźnie, lecz zwrócimy uwagę przede wszystkim na te problemy, w których — odbiegając od rozwiązań arystotelesowskich — sytuuje siebie w nowszym nurcie filozoficznym swej epoki.

Logika według Śmiałkowicza posiada różne cele, przede wszystkim jednak zajmuje się poprawnością logiczną działań umysłu². Rzeczy są wprawdzie przedmiotem logiki, ale jest to przedmiot dalszy i niewspółmierny (*objectum remotum et inadaequatum*). Byty szczególne stanowią pierwszy przedmiot poznania ludzkiego, gdyż najpierw i wcześniej niż byty ogólne podpadają pod zmysł³.

Materia pierwsza jest wprawdzie czystą możliwością, ale — jak to wyraził Autor — „nie gardzi aktem bytowym”, który przynależy jej nie z istoty, lecz dzięki nie określonej bliżej identyczności⁴. To nieco enigmatyczne sformułowanie wydaje się sprzyjać suarezjańskiemu pogładowi, że materia nie jest czystą możliwością. Świat został stworzony przez Boga w czasie, choć co do swych stałych składników (*entia permanentia*) mógłby być stwarzany odwiecznie.

Przedmiotem metafizyki jest byt realny. Pojęcie bytu nie jest jednoznaczne, lecz analogiczne. Między istotą a istnieniem nie zachodzi różnica rzeczowa, lecz jedynie różnica myślna⁵. Śmiałkowicz nie przyjmuje wprawdzie różnicy formalnej, pośredniej między różnicą rzeczową i myślną, ale przyjmuje pewną różnicę formalną wynikającą z „różności istot” (alietas quidditatum) zawartych w jakimś bycie⁶. Byt jednostkowy (individuum) to cała jego bytowość, która współznacza brak podziału; przeto podstawą jedności indywidualnej, czyli zasadą jednostkowania, jest właśnie bytowość rzeczy, o którą chodzi, a więc „ta forma i ta materia”⁷. Stopnie metafizyczne rodzajowe i gatunkowe w tym samym bycie jednostkowym — między sobą i w stosunku do istoty (haecceitas) — różnią się nie modalnie ani myślnie, lecz formalnie⁸. Śmiałkowicz stwierdza wprawdzie, że Suárez uważa samoistność (subsistentia) za byt modalny, ale sam za prawdopodobne uważa, że jest ona bytem pozytywnym, tj. bytowością realną, która różni się rzeczowo od substancji⁹. Osobnik (suppositum) to kompletna i całkowicie dopełniona natura substancjalna¹⁰.

Jak leczeniu ciał służy medycyna, tak etyka, czyli filozofia moralna, służy leczeniu dusz. Jej przedmiotem jest człowiek, który pod względem duchowym podatny jest na uzdrawianie (doskonalenie). Dotyczy ono w szczególności ludzkiego działania, które jest ukierunkowywane ku dobremu przez wolną wolę. To ulepszanie ludzkiego działania dokonuje się w trzech dziedzinach: w etyce (kształtowanie obyczajów), w ekonomice (prawidłowe układy rodzinne, domowe) i w polityce (właściwa forma rządów i stosunki w państwie). Obowiązkiem rządcy jest dbać więcej o dobro publiczne niż o własne. Szczęście człowieka „pielgrzyma” (tu na ziemi), ujmowane spekulatywnie (teoretycznie), polega na poznawaniu Bytu Najwyższego (Boga), w miarę jak na to pozwala ograniczony ludzki rozum. Natomiast szczęście rozważane praktycznie polega na możliwie doskonałym działaniu wpływającym z cnoty. I właśnie cnotom poświęcono dużo uwagi.

Na końcu zbioru tez pt. *Universitas entis* znajduje się 5 zagadnień, które zdaniem autora posiadają równe racje za i przeciw i wobec tego nie można ich rozstrzygnąć jednoznacznie; można więc opowiadać się za jednym lub za drugim rozwiązaniem. Niektóre z przedstawionych tu wątpliwości dotyczą dość ważnych kwestii filozoficznych; trzeba odnotować pojawienie się tego rodzaju wątpliwości, fakt ten bowiem wydaje się znamienny dla sposobu filozofowania Śmiałkowicza. Oto te zagadnienia:

1. Do zaistnienia bytu substancjalnego złożonego z materii i formy wymagany jest (lub nie) dodatkowy „modus”.
2. Bytowi Najwyższemu (*Ens per essentiam*) dochodzi (lub nie) w czasie relacja do stworzeń, w miarę ich pojawiania się na świecie.
3. Czy liczba 2 lub 4 jest bytem istniejącym niezależnie od intelektu?
4. Czy *suppositum* to substancja kompletna wraz z rzeczowo różną samoistnością, czy też bez tej ostatniej?
5. Wielkość ciągła (*continuum*) posiada (lub nie) aktualnie części różniące się między sobą.

U Śmiałkowicza pojawiają się również charakterystyczne dla tamtej epoki zagadnienia uwarunkowane wiarą i teologią, np. zagadnienie duszy oddzielonej od ciała (*anima separata*) lub problem istnienia i natury aniołów. Mimo widocznego wysiłku, by do tych kwestii podchodzić z filozoficznego punktu widzenia¹¹, zauważalny jest tutaj wpływ rozwiązań teologicznych. Wpływ teologii jest również widoczny w traktacie o Bogu.

W rękopisach filozoficznych Śmiałkowicz dość często przytacza opinie różnych autorów, zwłaszcza Suáreza. Wyraża jednak wątpliwości co do niektórych jego poglądów, zwłaszcza co do teorii modalności (*modus*). W logice niekiedy powołuje się również na Śmigleckiego.

PRZYPISY

¹ Niniejsza biografia Śmiałkowicza jest pierwszą jego biografią. Opracowano ją przede wszystkim na podstawie następujących źródeł rękopiśmiennych, przechowywanych w Centralnym Archiwum Jezuitów w Rzymie (*Archivum Romanum Societatis Iesu*; skrót: ARSI): Pol. 43-44: *Catalogus brevis* (roczny) z lat 1616-1649; Pol. 8-11: *Catalogus primus* (*triennalis*; sporządzany zwykle co trzy lata) z lat: 1619, 1622, 1625, 1628, 1633, 1636, 1639, 1642 i 1645; *Informationes* (przed ostatnimi ślubami), Germ. 112, f. 182; *Professi*, Germ. 8, f. 31, 34; Pol. 52: *Annuae litterae Collegii Leopoliensis*, r. 1631, f. 74-76, r. 1632, f. 101-102 (historia kolegium z czasów jego rektorstwa); Pol. 52: *Annuae Residentiae Periaslaviensis*, r. 1643, f. 334-335, *Historia Residentiae Periaslaviensis*, f. 336-341 (dzieje rezydencji w okresie jego przełożenstwa); Pol. 77, f. 169; List Kaspra Drużbickiego do generała Mucjusza Vitelleschi 25 VI 1631 z Krakowa (Śmiałkowicz jednym z trzech kandydatów na rektorstwo we Lwowie); *Hist. Soc.*, 47, f. 66 (data śmierci). Fotokopie lub mikrofilmy tych źródeł znajdują się w Archiwum Jezuitów w Krakowie. Uwzględniono również wzmianki zawarte w pracach druko-

wanych: C. Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. 7, Bruxelles-Paris 1896, kol. 1310; S. Załęski, *Jezuici w Polsce*, t. 3, cz. 1, Lwów 1902, s. 22; t. 4, cz. 3, Kraków 1905, s. 1406, 1442, 1443 (wzmianki z okresu pobytu w Perejasławiu i Kijowie; wersja nazwiska także: Śmiałowicz); J. Poplatek, *Błogosławiony Andrzej Bobola*, Kraków 1936, s. 110 (wzmianka o śmierci); A. Bober, M. Bednarz, *Relatio de caedibus Patrum ac Fratrum S. I. in provinciis Poloniae a P. Ioanne Zuchowicz S. I. collecta a. D. 1665 (1648-1665)*, „Archivum Historicum Societatis Iesu”, 29 (1960) s. 335, 344-346 (biografia i okoliczności śmierci wg relacji Zuchowicza); S. K. Olczak, *Jezuici otrzymujący święcenia z rąk biskupów poznańskich na przełomie XVII-XVIII w.*, „Roczniki Humanistyczne”, 31 (1983) z. 2, s. 103; Ch. H. Lohr, *Latin Aristotle Commentaries. II: Renaissance Authors*, Firenze 1988, s. 427; R. Darowski, *Renaissance Latin Aristotle Commentaries written by Jesuits in Poland* (w druku); L. Grzebień, *Encyklopedia SJ* (maszynopis w Archiwum SJ w Krakowie).

² Ratio formalis (obiectum formale) logicae est „rectitudo logica operationum intellectus”. *Rkps 1980*, k. 46.

³ „Singularia enim prius a nostro intellectu cognoscuntur, siquidem prius cadunt in sensus quam universalia”. *Rkps 1911*, k. 434.

⁴ „Pura potentia cum sit [materia prima], entitativum non dedignatur actum. Hic materiae identice, non tamen essentialiter convenit”. *Theoremata ex Naturali Philosophia*, teza 10. Podobnie *Universitas entis*, teza 19.

⁵ „Dico (...) essentiam et existentiam actualem distingui ratione ratiocinata non quidem adaequate, sed solum inadaequate. Ratio prioris est quia cum haec voces non sint synonyma, ergo aliquam saltem rationis distinctionem admittunt”. *Rkps 1911*, k. 481. „Essentiae actuali, distinctam ab existentia non est quod adstruas entitatem”. *Officia Universae Philosophiae*, teza 5.

⁶ „Dico ergo secundo non dari distinctionem formalem, quae sit media inter distinctionem formalem et rationis”. *Rkps 1911*, k. 472. „Praeter distinctionem realem et rationis, datur aietas quidditatum in aliquo uno contentarum. Haec quaedam minima distinctio realis formalis est”. *Officia Universae Philosophiae*, teza 4.

⁷ „Individuum nil aliud dicere formaliter nisi essentiam totam rei individuae prout connotat negationem divisionis ac proinde fundamentum unitatis individualis est ipsa entitas rei quae dicitur individua”. *Rkps 1911*, k. 464. „Principium individuationis rerum ab ipsarum entitatibus desumitur”. *Universitas entis*, teza 5.

⁸ „Gradus Metaphysici generici et specifici, in uno et eodem individuo, ab invicem et ab haecceitate, non modali vel rationis, sed formali separantur divortio”. Tamże, teza 3.

⁹ „Secunda sententia est probabilius, quae docet subsistentiam esse veram entitatem realem distinctam realiter a natura substantiali”. *Rkps 1911*, k. 491-492.

¹⁰ „Suppositum, in rebus creatis, est ipsa natura completa et in ratione substantiae ultimo terminata”. *Universitas entis*, teza 6.

¹¹ Świadczy o tym np. tytuł jednego z artykułów w kwestii o aniołach: *Quid de Angelis Metaphysicus cognoscere potest?*

Stanisław Śmiałkowicz SJ (1592-1648),
professeur de philosophie à Lwów et à Cracovie

Résumé

Śmiałkowicz, né en 1592 à Nieszawa près de Poznań, entra dans la Compagnie de Jésus en 1616 à Cracovie. Il enseigna la philosophie au Collège des Jésuites à Lwów (1624-1629) et à celui de Cracovie (1629-1631). Ensuite, il fut recteur du Collège des Jésuites à Lwów (1631-1634), professeur de théologie au même collège (1634-1637) et recteur du Collège des Jésuites à Kiev (1646-1648). Il fut tué par les Kazaks le 26 août 1648 à Kiev.

Śmiałkowicz est l'auteur d'un cours manuscrit de toute la philosophie (Cracovie 1624-1627) et de trois recueils imprimés de thèses: *Theoremata ex Naturali Philosophia* (Kalisz 1630), *Universitas entis* (Cracovie 1631), *Officia Vniversae Philosophiae* (Cracovie 1631).

Dans sa philosophie, Śmiałkowicz, tout en commentant les traités philosophiques d'Aristote, subit des influences postérieures, surtout celles de Thomas d'Aquin et de la tradition suarezienne. Il affirme p. ex. que les êtres particuliers — et non pas les universaux — constituent le premier objet de la connaissance humaine, la matière (*materia prima*) n'est pas une puissance pure, l'essence et l'existence ne diffèrent pas réellement. Il a cependant des doutes sur la théorie suarezienne des modes d'êtres.

GENEZA I PRZYCZYNY NIEWIARY WEDŁUG JERZEGO GENGELLA SJ (1657-1727)

Uwagi wstępne¹

Tytuł tego opracowania obrazuje problematykę drugiej książki Gengella na temat ateizmu — *Gradus ad atheismum* (Drogi do ateizmu). Książka ta opublikowana została w 1717 r., w rok po *Eversio atheismi* (Obalenie ateizmu).

Podjęcie tego uzupełniającego wobec *Eversio atheismi* tematu: dróg wiodących do ateizmu, przyczyn i genezy niewiary, stanowi wynik duszpasterskiego nastawienia autora. Gengell zajęty jest nie tyle samą teorią ateizmu, ile jego życiowymi konsekwencjami, występuje w obronie dobra całego człowieka, a nie zasadności racji rozumowych. Pragnie nawracać niewierzących oraz umacniać religijne przekonania wyznawców Chrystusa, zabezpieczając ich przed groźbą szerzącego się praktycznego, jeśli nie teoretycznego, ateizmu. Stąd Gengell przeświadczony był, że nie wystarczy ukazać tylko teoretyczną bezpodstawność ateizmu i wiarygodność religii chrześcijańskiej — taki był cel *Obalenia ateizmu* — trzeba jeszcze wskazać, jakimi sposobami, wskutek jakich przesłanek i uwarunkowań niewiara i zwątpienie w Boga może zapuszczać korzenie w umysłach i sercach ludzi, czasem nawet szczerze wierzących. Autor bada procesy stopniowego zamierania wiary.

Drogi do ateizmu okazały się publikacją poczytniejszą od *Obalenia ateizmu*. Jej bardziej praktyczny, psychologiczny i duszpasterski charakter sprawił, iż doczekała się drugiego wydania w 1724 r.

Treść książki *Gradus ad atheismum*²

Tekst *Gradus ad atheismum* podzielony został przez Gengella na trzy traktaty, odpowiadające trzem typom dróg wiodących do ateizmu, wyróżnionych na wstępie przez autora. Źródeł postawy ateistycz-

nej Gengell upatruje w trzech życiowych postawach umysłu i serca: 1) do niewiary dochodzi się poprzez występki moralne (grzechy); 2) z powodu odstępstw od katolickiej prawowierności (herezje); 3) z racji niektórych błędnych opinii typu filozoficznego. Te trzy problemy stają się myślą przewodnią trzech kolejnych traktatów. Najwięcej miejsca poświęcił Gengell pierwszemu zagadnieniu (54 strony); mniejsze są traktaty II (35 stron) i III (18 stron). Wśród grzechów za szczególnie zgubne dla wiary i sprzyjające ateizmowi Autor uznał rozwiązłość obyczajów i pychę umysłu. Wśród herezji najgroźniejsze wydały mu się doktryny protestanckie: kalwińska i luterkańska. A spośród poglądów filozoficznych szczególnie przestrzega przed ateizującym wpływem doktryny Kartezjusza. Jej zgubność niestety, jak zaznacza, idzie w parze z urzekającą nowością tych poglądów i rosnącą ich popularnością.

I. GRZECZY CZŁOWIEKA JAKO DROGA DO ATEIZMU

Temat ten omówiony został w I traktacie *Gradus ad atheismum*. Gengell dzieli tę część książki na 6 rozdziałów, w których sześciokrotnie pada twierdząca odpowiedź na pytanie w nagłówku: „Czy i jakie grzechy sposobią do niewiary w Boga i ateizmu?” Mogą to czynić wszelkie grzechy ciężkie popełniane nałogowo, a zwłaszcza: rozwiązłość obyczajów, wybujała pycha i zarozumiałość, tak zwany makiawelizm, duża niecierpliwość w przeciwnościach, propaganda zmyślonych cudów i pogarda instytucji kościelnych.

1. Grzechy cięższe, częściej popełniane, jako krok w stronę ateizmu

Gengell przedstawia je jako pierwszą drogę do niewiary w Boga. Na poparcie tezy o ich zgubnym dla wiary charakterze posługuje się tzw. „dowodami z autorytetu” (powołując się na teksty Pisma Świętego, Ojców Kościoła i starożytnych filozofów) oraz przedstawia racje rozumowe, które ją uzasadniają.

Dowód biblijny: Stanowią go ma cytaty z I Listu św. Pawła do Tymoteusza: „Niektórzy odrzuciwszy [sumienie] ulegli rozbiciu we wierze”³. W szerokim rozumieniu tego „rozbicia we wierze” — jak

to przedstawia Gengell za św. Janem Chryzostomem — ma się zawierać również całkowite odrzucenie wiary, czyli ateizm.

Dowód patrystyczny: Autor powołuje się na teksty św. Klemensa Rzymskiego⁴, Klemensa Aleksandryjskiego⁵ i św. Hilarego⁶. Pierwszy z nich powiedział: „Dom wypełniony dymem [swędem] grzechów pozbawia mieszkańców widoku Stwórcy”; drugi: „Stan obyczajów sprawia, że Bóg zanika w ludzkiej świadomości”⁷; a u świętego Hilarego, w komentarzu do Psalmu 52, czytamy m.in.: „Któż oglądając świat, nie odczuwa, że Bóg istnieje? Lecz nierzadko się zdarza, że jak konieczność prawdy zniewala nas do wyznawania Boga, tak rozmiłowanie w występkach wmawia nam, że Boga nie ma”.

Dowód z tekstów filozofów starożytnych: Gengell wybiera tu tekst Plotyna, w którym czytamy:

„Słusznie Boga nie mogą poznać [i uznać] ci, którzy odwracają się od Niego [uciekają przed Nim], a ci, którzy siebie już zgubili, nie mają nawet możliwości, by kogoś innego szukać”⁸.

Racje rozumowe: Grzesznik lękając się kary grożącej za popełniony grzech, by się wyzwolić z tego strachu i przyznać sobie jeszcze większą swobodę grzeszenia, zaczyna najpierw wątpić w istnienie Boga, a potem całkiem mu zaprzeczać — wmawiać sobie, że Boga nie ma. „Tak to otchłań grzechu przyzywa otchłań ateizmu” — mówi Gengell, parafrazując 8 wiersz Psalmu 41. Potwierdzają to, jego zdaniem, sami ateści, którzy odzyskali wiarę. Podobne racje znajdujemy w przytoczonym przez Autora tekście św. Jana Chryzostoma.

2. Rozwiązłość obyczajowa krokiem do odrzucenia wiary w Boga

Wpływ „ateizujący” mają wprawdzie, jak zaznacza Autor, wszystkie grzechy ciężkie popełniane nałogowo, ale w przypadku niektórych rodzajów grzechów ta moc znacznie się potęguje. Taki szczególnie antyreligijny wpływ ma na człowieka, w pierwszym rzędzie, wybudzała rozwiązłość obyczajowa. Gengell uznaje ją za groźne źródło niewiary w Boga. Uzasadniając swoje stanowisko, autor powołuje się na dowód zaczerpnięty z tekstów Ojców Kościoła, poparty cytatem biblijnym, oraz na przesłanki rozumowe.

Dowód patrystyczno-biblijny: Gengell przytacza tekst św. Bernarda o dwunastu stopniach pokory i pychy. Czytamy tam m.in.:

„Skoro pierwsze bezwstydnne czyny z Bożego wyroku zostały bezkarne, to zaznana rozkosz szuka nowych doświadczeń; wzmożona zaś pożądlivość usypia rozum i nakłada kajdany nawyku, którym skrępowany i pochłonięty grzesznik staje się coraz bardziej niepomy głośu własnego sumienia i bojaźni Bożej, aż w końcu w porywie szaleńczego zaślepienia wypowie w swym sercu najgłupsze słowo: 'Nie ma Boga!'”.

W podobnym duchu utrzymane są, cytowane przez Gengella, wypowiedzi św. Grzegorza Wielkiego, św. Augustyna i Klemensa Aleksandryjskiego.

Autor *Gradus ad atheismum* powołuje się też na tekst proroka Ozeasza: „Czyny ich nie pozwalają im powrócić do swojego Boga, bo duch nierządu mieszka w ich wnętrzu”⁹.

Racje rozumowe: Gengell stara się odwoływać do życiowych analiz psychologicznych.

Po pierwsze — rozpusta zaślepia umysł, czyniąc go niezdolnym do kontemplacji i rozmyślania nad wznioślejszymi treściami. Potwierdza to św. Paweł, u którego czytamy: „Człowiek zmysłowy nie pojmuje spraw duchowych”¹⁰, oraz Tomasz z Akwinu, który wśród ośmiu cór rozpusty umieszcza zaślepienie umysłu i nienawiść Boga¹¹. Taką rolę rozwiązłości moralnej — jak podkreśla Gengell — dostrzegli już myśliciele pogańscy. Arystoteles w swojej *Etyce* zanotował: „Wenus, bogini zmysłowości, okrada mędrca z rozumu”. A od zaślepienia umysłu, odebrania mu swobody prawidłowego rozumowania, czasem — nienawiści do Boga, niedaleka już droga do całkowitego odrzucenia wiary — do ateizmu.

Po drugie — tu Gengell przedstawia dowód pośredni, stosując herezję jako przesłankę pomocniczą¹². Otóż jego zdaniem najczęstszym powodem przechodzenia z katolicyzmu do jakiejś grupy heretyckiej są względy natury zmysłowej: by mieć większą swobodę w zaspokajaniu lubieżności, zbyttnio, jak się mniema, trzymanej w korbach wymogami etyki katolickiej. W tekście przedstawiono szereg przykładów oraz wypowiedź jednego z nawróconych przed śmiercią odstępców. W testamencie poświadczonym notarialnie 3 X 1648 r. oświadczył on m.in.:

„Wielu znalazem odstępców od stanu kapłańskiego i zakonnego, ale dotąd nie spotkałem nikogo, kto by porzucił wiarę i szatę duchowną nie dla łatwiejszego zaspokojenia swych cielesnych

pragnień. Mnie samego też nie co innego zawiodło do obozu heretyków, jak tylko nadzieja, że u nich będę miał większą możliwość dogodzenia swym nieokielznanym żądom”.

Po dalsze dane na ten temat Gengell odsyła do świeżo wydanej w Pradze swojej książki *Admiranda Zwinglii et Calvini* (Zdumiewające sprawy Zwingliego i Kalwina).

3. Wybujala pycha — stopniem do ateizmu

Autorowi nie chodzi tutaj o jakąkolwiek zarozumiałość, ale o tak wielkie zaślepienie w swej rzekomej ważności, które własne sądy stawia ponad zdania najmądrzejszych ludzi i za nic uważa to wszystko, co wydaje się niezrozumiałe, zbyt trudne do pojęcia. Na poparcie tego twierdzenia Gengell przytacza dowody z autorytetu i racje rozumowe.

Dowód biblijny: O niebezpieczeństwie wybujalej pychy czytamy w Księdze Syracha: „Początkiem wszelkiego grzechu jest pycha [inna wersja: początkiem pychy — grzech], a źródłem pychy — odstępstwo od Boga”¹³. Bez względu na wersje tekstu, wyraża on ten sam, ścisły związek zachodzący między człowieczą pychą a stanem jego wiary (niewiarą).

Dowód z autorytetu Ojców Kościoła: Gengell przytacza słowa św. Jana Chryzostoma: „Pyszni nie poznają Boga ani nie wiedzą, czym są oni sami”¹⁴. Św. Justyn jest zdania, że szatani wtrącają w bezbożność najłatwiej zarozumiałców¹⁵. Święci Grzegorz Wielki i Jan z Damaszku twierdzą, że pycha może wpłynąć na niewiarę pośrednio — poprzez rozpustę, do której pycha nakłania, gdyż rozpusta, w mniemaniu pysznych, jest znakiem pełnej niezależności człowieka.

Racje rozumowe:

- 1) Osoba zarozumiała nie uznaje żadnych racji, nawet solidnych, jeśli odbiegają one od jej własnych zapatrywań. Wątpiąc więc w istnienie Boga, łatwo uzna dowody na istnienie Boga — nawet ogólnie przyjmowane — za nieprzekonywające.
- 2) Osoba zarozumiała jest pochopna w przyjmowaniu nowinkarstwa i w zmienianiu poglądów. Dla nowomodnych opinii, choćby podejrzanych i błahych, gotowa jest porzucić nawet najbardziej uzasadnione stanowiska jako przeżytek, wyraz zacofania i staroświeckości.

3) Argumentacja na wzór jednej z poprzednich: Jak rozwiązłość, tak i pycha pcha ludzi do błędnych poglądów (herezji). Te zaś są posiewem ateizmu. Wielu Ojców Kościoła właśnie w pysze upatruje heretyckie nastawienie czy zapędy. Gengell powołuje się na św. Augustyna: „W różnych miejscach są różne herezje, lecz zrodziła je jedna matka, pycha”. Podobną myśl autor *Gradus ad atheismum* znajduje nawet u Kalwina, u którego czytamy¹⁶:

„Prawdziwie Augustyn pychę nazywa matką wszystkich herezji; nie było bowiem żadnego nauczyciela błędu, którego by do tego upadku nie przywiodła przewrotna ambicja. Bez trudu też stwierdzimy, że ci, co w naszych czasach odpadli od czystej nauki Ewangelii i stali się twórcami fałszywych dogmatów, byli wszyscy zarażeni pychą”.

Kardynał Hozjusz przepowiedział odpadnięcie od Kościoła właśnie z powodu pychy jednego z jego dostojników, znaczącego uczestnika Soboru Trydenckiego. Potwierdziła to faktycznie przyszłość¹⁷.

Dowód uboczny („z zatrutych pychą źródeł argumentacji na nieistnienie Boga”): Ateiści odrzucają wiarę w Boga głównie dlatego, że nie mogą pojąć Jego natury bądź jakichś prawd chrześcijańskich, czy katolickiej nauki odnośnie do różnych trudności życiowych, dotyczących np. problemu: pogodzenia zła istniejącego w świecie z Bożą dobrocią; wyjaśnienia faktu, iż los wielu ludzi uczciwych jest gorszy niż występnych. Negują Boga w imię myślowego założenia — jakże nieuzasadnionego i zarozumiałego, jak pisze Gengell — iż tylko to jest realne i prawdziwe, co mieści się w kategoriach ludzkiego poznania. Potwierdzenie tego zarzutu znajduje Autor nawet u zwalczanego przez siebie Kartezjusza, który w swych *Medytacjach o pierwszej filozofii* pisze:

„Powiem ogólnie, że wszelkie przechwałki ateistów, jakoby skutecznie rozprawili się z istnieniem Boga, pochodzą albo z przypisywania Bogu ludzkich uczuć, albo z przypisywania ludzkiemu umysłowi mocy i mądrości zdolnej pojąć i określić, co Bóg może i co powinien zrobić”.

Pragnąc wykazać bezpodstawność tego typu roszczeń pysznego umysłu, Gengell powołuje się również na swoje rozważania z rozprawy *Eversto atheismi*. Twierdzi, że skoro tak duża jest nieudolność ludzkiego umysłu w zadowalającym poznaniu rzeczywistości stworzonej i ograniczonej, to tym większa musi być jego nieporadność w poznaniu

nieskończoności Boskiej. Małe możliwości poznawcze ludzkiego umysłu ukazuje autor na dwa sposoby: w świetle przytoczonych przezeń wypowiedzi najwybitniejszych badaczy oraz poprzez ukazanie konkretnych dziedzin ludzkiej wiedzy, w których poznawczy wysiłek człowieka niewiele dotąd zdołał osiągnąć.

Poparcia dla swojej tezy Gengell szuka u różnych autorytetów mądrościowych. Powołuje się na tekst Księgi Eklezjastesa (Koholeta), skarżący się na niedostępność poszukiwanej mądrości¹⁸. Wskazuje na myśl św. Tomasza z Akwinu, w którego mniemaniu nasze poznanie jest tak ułomne i znikome, że żaden filozof nie zdołał dotąd dogłębnie wyjaśnić nawet natury jednej muchy. Filon z Aleksandrii stwierdził, że znacznie więcej jest rzeczy niezmanyh niż, choćby pobieżnie, poznanych. I wreszcie Korneliusz a Lapide ludzką wiedzę nazwał „uczoną niewiedzą” (docta ignorantia), jako że ujmuje jedynie niektóre przypadłości rzeczy, a nie sięga samej ich istoty. Stąd im bardziej ktoś postępuje w wiedzy, tym skromniejsze ma o własnej wiedzy mniemanie, coraz jaśniej widząc, jak mu jej jeszcze wiele nie dostaje. To samo, zdaniem Gengella, wyraża obiegowe wówczas w kręgach scholastycznych powiedzenie: „logicy wiedzą wszystko, fizycy — niewiele, a metafizycy — nic”, nawiązujące do trzech stopni nauczania ówczesnej filozofii — od logiki, poprzez fizykę (filozofię przyrody) do metafizyki; innymi słowy, im dłuższą odbyło się drogę poznawczą, tym mniej ma się zadufania wobec zdobytej wiedzy.

Nieporadność ludzkiego poznania, jak pisze dalej Autor, szczególnie ujawnia się w dziedzinie poznania niektórych zjawisk przyrody. Mimo wieków obserwacji wielu z nich dotąd nie wyjaśniono dostatecznie. Gengell zestawia dość długą listę tego typu tajemniczych problemów, umieszczając na niej m.in. takie zjawiska: naturalne ruchy morza (przyptywy i odpływy); rozwój organizmu zwierzęcego z maleńkiego zarodka według ściśle określonych praw i kształtów; działanie zmysłów, np. oka — dotąd nie wiadomo, w jakiej części oka dokonuje się widzenie: w nerwach wzrokowych, płynie krystalicznym, w siatkówce, żrenicy, czy w ich zespole?; problem magnetyzmu ziemskiego, sposobu działania igły magnetycznej — Gengell stwierdza, że nie wiadomo, co wpływa na to, iż zwraca się ona stale w kierunku północnym: cząsteczki odrywające się od biegunów i wędrujące między nimi, działanie gwiazdy polarnej czy innych sfer niebieskich, wyziewy ziemskie, czy po prostu natura samego magnezu?; zagadkowa natura ruchu kołowego — dlaczego, przy różnych obwodach kół, koła

większe, bardziej oddalone od środka, wirują szybciej niż mniejsze?; problem natury ilości ciągłych (continui), zarówno stałych, jak i płynnych (ruch, czas); wreszcie — natura samego poznania: owo dziwne przenikanie obrazów poznawanych rzeczy do wnętrza duszy i wiele innych zjawisk i treści poznawczych.

Wszystkie te nie zbadane i nie wyjaśnione zjawiska, wszelkie problemy poznawcze aż nadto — według Autora — świadczą o dużej niedoskonałości ludzkiej wiedzy, nawet w zakresie zjawisk czysto naturalnych, w świecie materii. Jakże znikome wobec tego muszą się okazać ludzkie możliwości poznawcze w odniesieniu do rzeczywistości nie z tego świata, duchowej, a zwłaszcza nieskończonej, Boskiej?! Gengell szeroko się nad tym rozwodzi, pragnąc, „żeby otworzyły się oczy tym wszystkim, którzy mają za nic to, czego nie ogarniają swym rozumem i którzy zaczynają powątpiewać o istnieniu Boga dlatego, że Jego natury nie mogą pojąć, zapominając, że Bóg — jako nieskończony w swym bycie i doskonałości — musi być niepojęty dla ograniczonego umysłu”.

Z całości rozważań tego, liczącego 13 stron, rozdziału, Gengell wysnuwa wniosek, że pycha, przeceniająca możliwości własnego umysłu, kieruje ku ateizmowi, pokora zaś — trzeźwo i skromnie oceniającą własne siły — omija to niebezpieczeństwo.

4. Tak zwany makiawelizm

Przez makiawelizm Gengell rozumie „upolitycznienie” ludzkiego życia i jego zasad, podporządkowanie sprawom politycznym i gospodarczym wszystkich innych zjawisk i wartości ludzkich, zwłaszcza religii. Według makiawelizmu właśnie religia ma być w rękach władzy politycznej narzędziem zniewolenia społeczeństwa, a w rękach jednostki gwarantem gospodarczej pomyślności i kariery życiowej, a przy tym może być całkiem zdana na widzi mi się człowieka, podległa dowolnym zmianom, zależnie od życiowej koniunktury.

Tak rozumiany makiawelizm nie może być moralnie dobry czy obojętny, przeciwnie — niesie z sobą szereg grzechów przeciw Bogu i ludziom, nie może więc sprzyjać wierze w Boga, Sędzię ludzkich czynów. Wiedzie raczej do ateizmu, a być może — jak pisze Autor — również z niego wyrasta. Tę drugą, surowszą ocenę doktryny Machiavellego¹⁹ wyrażało w historii wielu teologów (Vásquez,

Lessius, Pallavicino Sforza²⁰⁾). Ukryty ateizm, będący źródłem doktryny politycznej, niedwuznacznie wynika z niektórych stwierdzeń „floreńskiego pseudopolityka” — jak go określa Gengell, przytaczając niektóre z podejrzanych twierdzeń:

„Religii okazuj zewnętrzny szacunek, lecz żadnej nie miej”.

„Nie zważaj na sumienie ani na dobrą sławę”.

„Jeśli nie możesz być wybitnym, warto, byś był potentatem w występkach”.

„Cnoty miej na ustach, ale nic sobie z nich nie rób, jak i z religii, gdy zdarzy się sposobność zysku i wzbogacenia się”.

„Słuszość przyznawaj temu, kto więcej daje”.

„O własny interes dbaj zawsze, o publiczny rzadko”.

„Nie troszcz się o wieczność” — itp.

Swą wymowę, zdaniem Gengella, mają też urągliwe epitety, jakich nie szczędzili Machiavellemu jego ideowi przeciwnicy („mistrz występku”, „pomocnik i wspólnik diabła”) oraz fakt umieszczenia jego pism na indeksie kościelnym.

5. Nadmierna niecierpliwość w przeciwnościach życia stopniem wiodącym do niewiary w Boga

Taką „ateizującą” moc ma mieć niecierpliwość zuchwała, pozwalająca sobie na bluźniercze okrzyki w rodzaju: „Chyba nie ma Boga, jeśli na mnie, niewinnego, spadają tak srogie, niezastępowane ciosy” itp. Nawet bezmyślne czy żartobliwe kwestionowanie istnienia Boga łatwo może się przerodzić w poważniejsze wątpliwości, a w końcu w przekonanie, że Boga nie ma. Autor powołuje się tutaj na twierdzenie św. Bazylego Wielkiego.

Podobne zagrożenie wiary w Boga niesie z sobą przestawianie z niewierzącymi, czytanie bezbożnych książek, strojenie sobie żartów z rzeczy świętych. Jest to szczególnie niebezpieczne dla ludzi prostych, nie utwierdzonych w wierze, o słabym wykształceniu i wyrobieniu religijnym.

6. Zmyślane cuda podawane (w kazaniach i publikacjach) za prawdziwe oraz ogólna pogarda i nienawiść instytucji i ludzi Kościoła (stanu kapłańskiego) jako drogi wiodące do ateizmu.

Niebezpieczeństwo zmyślonych cudów polega na tym, że kto się rozczaruje do cudów, uznawanych za prawdziwe na podstawie wypowiedzi lub pism kościelnych, ten łatwo popadnie w zwątpienie co do innych, ważniejszych prawd wiary chrześcijańskiej, a nawet co do istnienia Boga. Dlatego Kościół niełatwo i nieczęsto uznaje cuda, np. w procesach beatyfikacyjnych i kanonizacyjnych, lecz dopiero po długotrwałym, drobiazgowym i wszechstronnym badaniu wszystkich „za” i „przeciw”. Gengell zaleca zatem kaznodziejom zachowanie roztropności i ostrożności w głoszeniu faktów cudownych.

7. Pogarda i nienawiść instytucji i ludzi Kościoła

Pogarda czy nienawiść wobec ludzi Kościoła łatwo może rzutować na sposób odniesienia do prawdy, którą ludzie ci głoszą, a ostatecznie na relację do Boga, w którego imię występują.

Gengell podejmuje dwa najważniejsze, jego zdaniem, zarzuty, którymi najczęściej uzasadnia się czy usprawiedliwia krytyczną albo wręcz wrogą postawę wobec urzędowych przedstawicieli Kościoła. Pierwszy zarzut to ich występne i gorszące nieraz życie, a drugi — przesadne bogactwo i wystawność w wyposażeniu świątyń i w liturgii.

Pierwszemu zarzutowi przeciwstawia przeważającą liczbę duchownych cnotliwych i przykładowych oraz nie mniej licznych gorzycieli w obozie reformacji, co uczciwie przyznają główni jej przywódcy: Luter i Kalwin.

Z drugim zarzutem rozprawia się, wykazując na podstawie zapisów biblijnych i świadectw historyka żydowskiego, Józefa Flawiusza²¹, że bogactwo świątyń chrześcijańskich jest niczym w porównaniu np. z bogactwem jerozolimskiej świątyni Salomona, na której budowę, według ocen Gengella, zużyto więcej złota i innych kosztowności niż dałoby się znaleźć we wszystkich świątyniach europejskich.

II. HEREZJE JAKO DROGA PROWADZĄCA DO ATEIZMU

Tematykę tę Jerzy Gengell podejmuje w II traktacie książki, który podzielił na cztery rozdziały. Najpierw przedstawia zagadnienia ogólne, a następnie omawia tę problematykę na podstawie dwu

głównych w jego czasach doktryn protestanckich: kalwinizmu i luteranizmu, oraz na tle trzech mniejszych odłamów chrześcijańskich: jansenizmu, anabaptyzmu i kwakryzmu. Zasadniczą treść poprzedza wstęp, wyjaśniający etymologię terminu „herezja” i jego definicję.

„Herezja” w znaczeniu pierwotnym to jakkolwiek wybór (bez dokładniejszego określenia). Dopiero w późniejszym języku kościelnym treść tego określenia została zawężona do samych tylko wyborów błędnych, jak to stwierdzają współczesne autorowi definicje herezji. Gengell podaje ich kilka, a na plan pierwszy wysuwa suarezjańską²², według której herezja to: „dobrowolne i uporczywe trwanie w poglądzie błędnym, przeciwnym wierze katolickiej, kogoś, kto podaje się za chrześcijanina”. Zdaniem Gengella pod miano heretyka podpada nie tylko ten, kto otwarcie wyznaje lub głosi poglądy niezgodne z wiarą katolicką, ale i ten, kto poważnie wątpi o którejs z prawd teże wiary.

1. Herezja jako droga odstępstwa od wiary w Boga

Dowód z autorytetu: Za tezę zawartą w tytule tego podrozdziału przemawiają poważne autorytety teologiczne i Ojcowie Kościoła: Hozjusz, Korneliusz a Lapide, Klemens Aleksandryjski, święci Hilary, Leon Wielki²³ i Augustyn. Ten ostatni w traktacie *O państwie Bożym* pisze m.in.:

„Zaprzagnął diabeł przez heretyków wprowadzić do Kościoła nieskrępowane różnice zdań, podobnie jak to miało miejsce w akademiach filozofów, aby — jak tamte przez rozmaite podziały upadły i zginęły wreszcie, wzajemnie się zderając — tak samo działo się w Kościele”.

Racje rozumowe:

1) Jeśli odrzuci się Urząd Nauczycielski Kościoła jako normę wiary, wówczas podstawą i wytyczną wiary staje się swoja własna, zmienna opinia, nie podległa żadnej kontroli, skora do coraz to nowych zmian, stosownie do chwilowych upodobań czy nastrojów. W świetle takiego kryterium będzie zasadnym i dozwolonym przechodzenie od jednej wiary do drugiej, tworzenie coraz to nowych wyznań, a nawet zupełne porzucenie wiary na rzecz ateizmu. O słuszności tego rozumowania świadczy sama, zawrotna wprost, liczba odłamów

chrześcijańskich, jakie powstały na przestrzeni 16 wieków po Chrystusie. Do 1595 r. Autor naliczył ich 450, zaznaczając, że do chwili powstania jego książki (w 1717 roku) powstało ich znacznie więcej.

2) Herezje podcinają i osłabiają wiarę w Boga w imię jej oczyszczenia z racjonalistycznych naleciałości, to znaczy kładąc nacisk na samą wiarę jako taką i jej podstawy biblijne, a lekceważąc wszelkie jej rozumowe uzasadnienia i przesłanki, zwłaszcza rozumowe dowody na istnienie Boga, wypracowane przez scholastykę²⁴. Nadto, jak pisze Autor, herezje, jako zarzewia i zbiorowiska grzechów, przygotowują grunt do zaprzeczenia istnienia Boga, by się uwolnić od lęku przed Jego sprawiedliwym sądem.

2. Obojętność religijna jako droga do ateizmu

Temu zagadnieniu Autor poświęcił jeden z najdłuższych rozdziałów (13 stron), co wskazuje na rangę, jaką nadaje tej problematyce. Termin „obojętność religijna” rozumiany jest tu specyficznie — oznacza on: obojętność wobec wyłączności prawdy zawartej w katolicyzmie.

Obojętność religijna, która utrzymuje, że każda wiara jest równie dobra i zbawienna (prowadząca do zbawienia), oraz przekonanie o śmiertelności duszy ludzkiej torują drogę ateizmowi, choć nie w tym samym stopniu.

Pierwszy bowiem pogląd, stawiający na równi wszystkie religie (a tym samym wszystkie lekceważący i o żadną z nich nie dbały), jawnie i wprost prowadzi do odrzucenia wszelkiej wiary, nie wyłączając wiary w istnienie Boga — twierdzi autor.

Zaprzeczenie nieśmiertelności duszy wiedzie do tego samego pośrednio — poprzez obalenie porządku moralnego. Łatwo bowiem wnioskować: „Po cóż cnotliwe życie, skoro i tak człowiek rozplynie się bez reszty w śmierci?”. Wówczas zbędny staje się Bóg a religia niepotrzebna. Bóg nabiera znamion sprzecznych i odrażających, bo bez nieśmiertelności ludzkiej nie mógłby ludziom wymierzać sprawiedliwości: nagrodzić dobra a ukarać zła. Co więcej, w takim rozumieniu stawałby się sprawcą i inspiratorem bezprawia, nieładu i krzywdy w świecie.

Autor popiera swoje rozumowanie świadectwami Platona, Cyce-rona, św. Jana Chryzostoma. Ponadto odwołuje się do tekstów

biblijnych i twierdzi, że stanowisko ich poświadcza też zgodne przekonanie ludzkości. Poza tym zarzuca obu powyższym poglądom: o równorzędności każdej wiary i o śmiertelności duszy ludzkiej, że są heretyckie, a wobec tego podcinają prawdziwą wiarę.

Dodatkowo Gengell podejmuje kwestię możliwości zbawienia heretyków i na podstawie tekstów biblijnych i patrystycznych (zwłaszcza św. Augustyna) oraz świadectw Kalwina i Lutra²⁵ daje negatywną odpowiedź na to pytanie.

3. Kalwinizm drogą do ateizmu

Gengell twierdzi, że do ateizmu prowadzić mogą trzy podstawowe tezy doktryny kalwińskiej:

- 1) Bóg jest głównym sprawcą — ważniejszym od szatana i człowieka — wszystkich ludzkich występków. Do Boga Kalwin odnosi wszystkie zbrodnie opisane w Biblii, wszystkie bowiem ludzkie czyny, dobre i złe, dzieją się z odwiecznego postanowienia i zarządzenia (dekretu) Bożego, jak i pod zniewalającym wpływem Boga w samym ich wykonaniu. Autor powołuje się tutaj na wyjaśnienia Leonarda Lessiusa, a także na własną rozprawę *Admiranda Zvinglii et Calvinii*²⁶.
- 2) Bóg jest jedynym sprawcą ludzkiego przeznaczenia (do zbawienia czy na potępienie) niezależnie od ludzkich czynów²⁷.
- 3) Bóg daje nakazy i zakazy niemożliwe do wykonania — takie jest właśnie prawo moralne wobec ludzkiej słabości. Wobec tego Bóg sam jest odpowiedzialny za niewykonanie przykazań i za popełniane grzechy.

Z powyższych zasad wynika proste i łatwe (w imię konieczności logicznej) przejście do odrzucenia Boga, jako pojęcia sprzecznego w swej wewnętrznej treści, niezgodnego z powszechnym pojęciem Boga jako Dobra nieskończonego. Tak właśnie proces myślowy i życiowy potwierdzają konkretne przykłady — ludzie, którzy z „natchnienia kalwińskiej doktryny” stali się niewierzącymi. Zdaniem Gengella było ich wielu w krajach skalwinizowanych: w Anglii, Szkocji, a nawet w Polsce. Jednym z nich miał być Teodor Beza, następca i biograf Kalwina, o którym utarło się wśród współczesnych urągliwe powiedzenie: „Czyż to dziwne, że wypędził Chrystusa z Eucharystii, skoro nie uznaje Boga w niebie?”

Do ateizmu kalwinizm prowadzi także bardziej określą drogą, podważając między innymi prawdę o Trójcy Świętej i w ogóle wiarygodność Pisma Świętego, skoro tłumaczy je obrazowo i przenośnie, a tym samym stawia chrześcijaństwo na równi z judaizmem i islamem, a w dalszej konsekwencji uprawomocnia indyferentyzm religijny, z którego jeden już tylko krok do powiedzenia: „Nie ma Boga!”. Ten tok myślowy Gengell naświetla obszernym cytatem z *Komentarzy do czterech Ewangelii* Maldonata, sławionego za jego wybitną wiedzę i wziętość profesorską w paryskiej Sorbonie²⁸.

4. Luteranizm drogą do ateizmu

Na przedstawienie tego zagadnienia poświęcono najdłuższy, 15-stronicowy rozdział. Sposób rozumowania Autora jest tu podobny jak w zagadnieniu poprzednim. Najpierw przedstawia on główne tezy luteranizmu, by w ich świetle ukazać ateizujące działanie tej doktryny. Naczelne tezy nauki Lutra są, jak czytamy w *Gradus ad atheismum*, bliźniaczo podobne do głoszonych przez Kalwina i poniekąd pochodzą z tego samego źródła — to jest od Zwingliego.

Luter i jego uczeń Melanchton²⁹ twierdzili o Bogu, że:

- 1) jest głównym albo i jedynym sprawcą ludzkich grzechów;
- 2) wydaje wyrok potępienia niezależnie od ludzkich uczynków;
- 3) Jego prawo moralne jest niemożliwe do wypełnienia.

Dla udokumentowania swojego stanowiska Gengell powołuje się na cytat z książki Lutra przeciw Erazmowi z Rotterdamu³⁰. Czytamy tam:

„W niczyjej mocy nie jest pomyśleć coś dobrego lub złego, lecz Bóg dokonuje w nas wszelkiego dobra i zła. (...) Bóg nie ma względu [na czyny ludzkie] ani w zbawianiu, ani w potępieniu; z jednej strony niegodnych wieńczy, z drugiej — niegodnych karze oraz potępia tych, którzy na to nie zasłużyli, wylewając na nich swój gniew i surowość”.

Gengell zarzuca ponadto Lutrowi sprzyjanie arianizmowi, podważanie wiary w Trójcę Świętą i boskość Chrystusa przez fałszowanie w tym celu Pisma Świętego i tekstów soborowych.

Jako drugi punkt prezentacji stanu zagadnienia Autor zestawił obszerną listę błędnych zdań zawartych w doktrynie luteranckiej. Są to m.in. następujące stwierdzenia:

„Sprawiedliwy grzeszy w każdym dobrym uczynku.”

„Chrześcijanin, choćby nawet chciał, nie może utracić zbawienia, dopuszczając się nie wiedzieć jakich grzechów, chyba żeby nie chciał wierzyć.”

„Chrześcijaninowi nie potrzeba czynów ani praw, ponieważ przez wiarę został wyzwolony od wszelkiego prawa.”

„Życie czyste i bezgrzesznie tak samo nie jest w naszej mocy jak wszystkie inne Boże cuda, łaski i dzieła.”

„Związek mężczyzny z kobietą jest taką koniecznością jak to, że jestem mężczyzną, a nawet bardziej konieczny od jedzenia i picia”.

„Dziesięcioro przykazań nie dotyczy nas, bo nie nas, lecz samych tylko Żydów Bóg wyprowadził z Egiptu.”

„Wolny wybór, wolna wola to zmyślenie ...”

Trzeci punkt w naświetleniu ateizującej roli luteranizmu, stanowi przedstawienie tak zwanej „reguły wiary”. W luteranizmie sprawa wiary staje się problemem czysto subiektywnym. Pozostawia się ją prywatnym przekonaniom jednostki. Wierzący wybiera to, w co ma wierzyć i w co nie wierzyć, z odrzuceniem wszelkich autorytetów zewnętrznych. Gengell wybiera z pism Lutera teksty obrazujące to stanowisko w jego doktrynie. Oto ich fragment:

„Jest chrześcijaninem, ma więc Ducha Świętego; zatem jest sędzią wszystkiego. Chrześcijanin ma pewność, w co winien wierzyć i w co wierzyć nie powinien. Co do głoszonej powagi Ojców, Augustyna, Grzegorza, Soborów — odpowiadamy: nic im do nas. Nam potrzebne Słowo [Boże]”.

Dotychczas przytoczone treści trzeciego rozdziału II traktatu *Gradus ad atheismum* stanowiły szeroką podstawę dla uzasadnienia tezy o ateizującym działaniu luteranizmu. Gengell posługuje się w zasadzie tymi samymi racjami, jakie wytoczył przeciw kalwinizmowi. Powołuje się tu na bliźniacze podobieństwa treściowe obu doktryn.

Luteranizm, jego zdaniem, podcina wiarę w Boga, bo wypacza Jego pojęcie, przypisując mu ludzkie występki (odpowiedzialność za nie) i czynienie niesprawiedliwości. Powstrzymuje też ludzi od spełniania dobrych uczynków i popycha ich do występków, do rozpusty i pychy, a takie postawy psychiczno-moralne nie mogą nie torować drogi do religijnej obojętności i ateizmu.

Luteranizm to — w rozumowaniu Gengella — zlepek wielu starodawnych błędów teologicznych, wielokrotnie potępionych przez Kościół. Nie bez wymowy są też wzajemne, niewybredne oskarżenia się samych protestanckich herezjarchów: Lutra i Zwingliego. Wzajemnie zarzucają oni sobie działania wywrotowe i uwodzicielskie, wypaczenie Pisma Świętego, bałwochwalstwo i bezbożność. Nazywają siebie heretykami, a nawet Antychrystami.

Podobna opinia o Lutrze utarła się zresztą poza obozem protestanckim. Wypowiadali ją nie tylko katolicy, jak cesarz Karol V na Sejmie Wormackim i kardynał Hozjusz, ale również tak wolnomyślny humanista jak Erazm z Rotterdamu. Gengell przytacza między innymi słowa tego ostatniego:

„Obawiam się, by w imię tej luterkańskiej Ewangelii nie powstałi liczni poganie (...), którzy nie wierzą ani w niebo, ani w piekło, ani w istnienie dusz po śmierci ciała (...)”³¹.

Najbardziej zaś druzgocący wyrok, jak pisze Autor, Luter wydał sam na siebie w jednej ze swych wytycznych życiowych:

„Potrzeba, by ludzkie serce miało w nienawiści prawo Boże i samego Boga ponad wszystko!”³²

5. Jansenizm³³, anabaptyzm-mennonizm³⁴ i kwakryzm³⁵ jako drogi do ateizmu

W 10-stronicowym dodatku do kwestii luteranizmu Gengell omówił trzy pomniejszych herezje, wyrosłe z protestantyzmu: jansenizm, anabaptyzm-mennonizm i kwakryzm, wykazując ich ateizujące nastawienie i oddziaływanie.

Autor przedstawia wszystkie te wyznania jako heretyckie i podcinające prawdziwą wiarę, a w konsekwencji prowadzące do ateizmu. Podkreśla szczególnie złą rolę jansenizmu, ukazującą się w dwu jego podstawowych zasadach:

- 1) niektóre Boże przykazania są nie do wypełnienia z racji ludzkiej słabości;
- 2) człowiek upadły jest bezsilny wobec natchnień łaski Bożej.

Autor książki twierdzi, że przyjąwszy takie założenia, wypaczeniu ulega pojęcie Boga jako bytu doskonałego w wymiarze fizycznym i moralnym, a tym samym naruszone zostaje zaufanie do Boga w teorii

i praktyce. Wskutek tego pojawiają się podstawy do zupełnego odrzucenia faktu Jego istnienia.

Zabójczość dla wiary w Boga dwu pozostałych doktryn kryje się w innych ich błędnych poglądach dotyczących Boga, m.in. w zaprzeczeniu doktryny o Trójcy Świętej, boskości Chrystusa, o realności i potrzebie sakramentów, zwłaszcza Eucharystii. Z tej heretyckiej nauki niedaleka już droga do zaprzeczenia całej reszty nauki o Bogu, nie wyłączając również samego faktu Jego istnienia.

III. BŁĘDNE OPINIE NA USŁUGACH ATEIZMU

Trzeci, najkrótszy, zaledwie 18-stronicowy traktat rozprawy o drogach do ateizmu poświęcony został rozpatrzeniu wybranych opinii, mających wg Gengella wydźwięk ateistyczny. Omawiane tezy dzieli on na trzy grupy. Pierwsza — to niektóre twierdzenia filozofii kartezjańskiej. Zostały one omówione najszerzej (na 10 stronicach). Druga grupa też to stwierdzenia o zabarwieniu sceptycznym, a trzecia obejmuje różnorodne zdania o tematyce religijno-moralnej.

1. Nauka Kartezjusza i jego zwolenników

W swojej rozprawie na temat filozofii kartezjańskiej Gengell najpierw rysuje umysłowo-naukową sylwetkę krytykowanego autora, następnie z najbardziej podstawowych w systemie Kartezjusza idei wnioskuje o płynącym z nich zagrożeniu dla prawdy o istnieniu Boga i nieśmiertelności duszy ludzkiej, a wreszcie rozpatruje kilkanaście pomniejszych tez kartezjańskich, które wydają mu się wątpliwe bądź błędne.

Sylwetka Kartezjusza

Postać Kartezjusza w oczach Gengella nie wygląda zbyt pochlebnie. W swoim tekście powołuje się na stanowiska trzech, ponoć wybitnych, znawców ojca filozofii nowożytnej: biskupa Piotra Hueta³⁶ i dwóch jezuitów — Tomasza Comptona³⁷ i Jana de Benedictis³⁸. Według ich świadectw Kartezjusz miał więcej zdolności niż rozsądku, większą żądzę nowości niż prawdy, dbał bardziej o sławę wielką niż

dobrą. Poza matematyką jego wykształcenie było dość mierne. Szwanowało szczególnie w kwestiach dialektycznych i teologicznych. Cechowała go również zarozumiałość i drażliwość na wszelką krytykę jego poglądów. W poglądach tych nie odznaczał się przy tym stałością ani jasnością w ich wykładzie³⁰.

Źródła zagrożeń dla prawdy o istnieniu Boga zawarte w kartezjanizmie

Źródłem tych Gengell upatruje przede wszystkim w powszechnym wątpieniu jako podstawie i punkcie wyjścia filozofowania. Wątpienie to rozumiane jest jako realistyczne i pozytywne. Kartezjusz faktycznie wątpi o wszystkim. Podaje w wątpliwość nawet najbardziej podstawowe zasady logiczne (zasadę tożsamości i sprzeczności), uzależniając je od wolnej woli Boga. Niesie to zakwestionowanie wszystkich treści poznawczych, a więc i całej nauki o Bogu. Przy tym Kartezjusz lekceważy scholastyczne dowody na istnienie Boga, przeciwstawiając im swoje własne, które — jak zaznacza Autor — nie wnoszą się ponad stopień prawdopodobieństwa.

Inne, pośrednie niebezpieczeństwo dla prawdy o istnieniu Boga zawiera się w kartezjańskiej doktrynie o nieśmiertelności duszy ludzkiej. Nauka ta opiera się na dwu błędnych tezach:

- 1) Zwierzęta to bezduszne maszyny bez poznania i czucia, wobec czego dusze ludzkie, jako poznające i myślące, muszą być duchowe i nieśmiertelne.
- 2) Z odrębności idei duszy i ciała wynika ich realna różnorodność, a zatem i nieśmiertelność duszy. Ta jednak staje się bardziej kwestią wiary niż filozofii.

Inne błędne sądy kartezjańskie

Dodatkowym poparciem dla tezy o niebezpieczeństwie doktryny kartezjańskiej ma być nadto lista niektórych twierdzeń sformułowanych przez Kartezjusza, które Gengell uznaje za niebezpieczne. Przytoczmy tu tylko najważniejsze z nich:

- 1) W etyce brzmi pobożnie powiedzenie, że Bóg wszystko uczynił dla nas, chociaż w fizyce jest ono śmieszne.

- 2) Przeciw dogmatom wiary chrześcijańskiej można wytoczyć tak mocne argumenty, że rozumem nie sposób ich rozwiązać.
- 3) W Eucharystii nie ma żadnych realnych przypadłości, lecz pozorne zjawy, łudzące Boga, oczy i zmysły po to, by ukryć tajemnicę.
- 4) Żadna substancja — ani duchowa, ani cielesna — nie może być unicestwiona, nawet przez Boga.
- 5) Przenikanie się ciał (równoczesna obecność ich w jednym miejscu) oraz pojęcie próżni zawierają w sobie sprzeczność.
- 6) Może istnieć tylko jeden świat.
- 7) Gdziekolwiek możemy sobie wyobrazić rozciągłość przestrzenną, tam ona faktycznie istnieje wypełniona materią i ciałami.
- 8) Zwierzęta to prawdziwe automaty bez czucia, zmysłów i myśli.
- 9) Jedynie przy pomocy wiary boskiej można się upewnić, że istnieją jakieś ciała.
- 10) Myśl ludzka może i powinna wątpić o wszystkim z wyjątkiem tego jednego, że myśli i dlatego istnieje.

We wszystkich powyższych zdaniach Autor dostrzega niezgodność bądź z filozofią klasyczną, bądź z wiarą chrześcijańską, a tym samym mniejsze lub większe zagrożenie dla tej ostatniej.

Najwięcej uwagi Gengell poświęcił ostatniemu z przytoczonych zdań, kartezjańskiemu hasłu i pierwszemu pewnikowi jego filozofii: „Cogito ergo sum” (myślę, więc jestem). Wg Kartezjusza nie może ono podlegać wątpliwości. Jeśli jednak się przyjmie — jak czyni Kartezjusz — że zakwestionować można nawet zasadę tożsamości i sprzeczności, to zdaniem Gengella ta podstawa filozofii kartezjańskiej staje się wątpliwa i podważalna. Jeśli zakwestionować te dwie zasady logiki i metafizyki, to kartezjański pewnik traci treściową jednoznaczność, określoność i zasadność.

2. Zdania podważające pewność poznawczą i zasadę sprzeczności oraz przyznające stworzeniom zdolność wytworzenia samych siebie — jako krok wiodący do ateizmu

Gengell podaje pięć tego rodzaju sformułowań, które jego zdaniem są szczególnie niebezpieczne:

- 1) Nic nie podpada pod ludzką wiedzę, przeto o niczym nie można się z pewnością wypowiadać.
- 2) Żadnej treści nie należy przyświadczać.

- 3) Formuły wyrażające zasadę sprzeczności są fałszywe.
- 4) Byt stworzony może sam się obdarzyć pierwszym istnieniem.
- 5) Byt stworzony może być sprawcą swojej sprawczej przyczyny.

Trzy pierwsze zdania wyrażają poglądy sceptyków, pirrończyków, akademików platońskich, Epikura i Heraklita. Ich ateizujące konsekwencje są jawne i widoczne. Jeśli nic nie jest pewne — rozumuje Autor — to i istnienie Boga nie może być pewne. Trzeba o nim co najmniej wątpić! To samo niebezpieczeństwo ukryte jest w dwóch pozostałych tezach. Jeśli stworzenie samo może obdarzyć się bytem, to na co potrzebny Bóg Stwórca?

Przeciwko wszystkim tym sformułowaniom występowała cała klasyczna filozofia, teologia i patrystyka. Gengell powołuje się tutaj na autorytet świętych: Augustyna, Anzelmą, Bernarda i Tomasza z Akwinu oraz na zgodne przekonanie ludzkości. Po szersze omówienie tej kwestii odsyła do swojej książki *Eversto atheismi*.

3. Ateizujące konsekwencje twierdzeń głoszących indyferentyzm religijny

Gengell przytacza tutaj różne zdania, które zagrażają autentyczności wiary i w praktyce doprowadzają do ateizmu. Za takie uważa on m.in. poniższe twierdzenia:

- 1) Człowiekowi dana jest swoboda, w co i jak ma wierzyć oraz wolność w przechodzeniu z jednego wyznania do drugiego.
- 2) Człowiek nie ma obowiązku wzbudzania aktów wiary, nadziei i miłości ani miłowania swego celu ostatecznego.
- 3) Niewierzącemu nie będzie poczytana jego niewiara, jeśli się opiera na przesłance prawdopodobnej.

Zdania tego rodzaju, podważające wiarę w Boga, stanowią poniekąd uzupełnienie drugiego rozdziału II traktatu książki *Gradus ad atheismum*, gdzie Gengell omawiał już problem związku obojętności religijnej z ateizmem. Przedstawione tu sformułowania są jakby praktycznym, uszczegółowionym zastosowaniem poglądu o dowolności wyboru wiary czy niewiary, religii i wyznania. W tym ostatnim rozdziale swojej książki Autor szuka jednak jeszcze dodatkowych uzasadnień tezy, iż stwierdzenia te są błędne, szkodliwe i prowadzą do ateizmu. Przytacza cytaty z tekstów Piotra Skargi⁴⁰ i Teodora Bezy⁴¹

i ponownie odsyła do swej książki *Eversio atheismi*, gdzie szerzej omówił tę problematykę.

Całość rozprawy *Gradus ad atheismum* zamyka duszpasterskie życzenie autora, aby czytelnik, przynajmniej u kresu życia, w chwili spotkania z Boskim Sędzią, nie znalazł się na którejs z ukazanych wcześniej, zgubnych dróg!

PODSUMOWANIE

Spróbujmy najpierw odpowiedzieć na pytanie o „rodzaj literacki” przedstawionej tutaj pracy. Zadanie to nie jest łatwe. Nie sposób zamierzonej odpowiedzi wyrazić w jednym, jednoznacznym sformułowaniu. W twórczości Jerzego Gengella splatają się ze sobą i przenikają wzajemnie różnorakie wątki treściowe i formalne: filozofia z teologią, polemika z apologią twierdzeń przeciwnych zwalczanym, sylogistyka z powoływaniem się na autorytety, wykład osobistych poglądów z przytaczaniem cudzych świadectw. Innymi słowy, pisma Gengella nie dają nam czystej filozofii ani czystej teologii, ale swoistą syntezę obydwu tych działów. Sposób prezentacji problemów jest raczej popularyzatorski niż naukowy, nawet jeśli Autor czyni to w języku łacińskim i odwołuje się do głębokiej kultury umysłowej z szeroką wiedzą filozoficzno-teologiczną. Wyraźny jest również zamysł duszpasterski Gengella.

W podjęciu problematyki ateizmu przyświecały Gengellowi dwa cele. Z jednej strony pragnął wykazać teoretyczną kruchość i bezpodstawność niewiary w Boga, a z drugiej — racjonalność i zasadność wiary w istnienie Boga jako prawdy o takim zapleczu dowodowym, że dla trzeźwej myśli nie ma już w zasadzie możliwości rozumnego w nią wątpienia ani tym bardziej odrzucenia jej. W ten sposób autor *Eversio atheismi* i *Gradus ad atheismum* zamierzał umocnić w wierze wierzących, a zwolenników negacji Boga zniechęcić do ateistycznych poglądów i wyzwolić spod ich wpływów. Osobiste przemyślenia Gengell podbudowuje nieustannie wymową, logiką i argumentacją różnych powag, umysłów od siebie znamienitszych. Ich postacie przywołuje z całej dotychczasowej historii myśli ludzkiej, nie tylko chrześcijańskiej, ale i pogańskiej. Myśl ta, mimo różnorodności czasowej, przestrzennej jak też religijnej wydaje się spójna i solidarna w uznawaniu istnienia pozaświatowego Boga i odrzucaniu ateizmu jako bezpodstawnego przypuszczenia.

Nie bez znaczenia była też sama próba uwrażliwienia polskiego społeczeństwa na zmieniony i stale zmieniający się od czasów humanizmu klimat umysłowy i sytuację religijną w Europie Zachodniej, a pod jej wpływem również w Polsce, na narastające coraz bardziej postawy i tendencje racjonalistyczne, naturalistyczne i wolnomyślne, wrogie religii, a szczególnie groźne dla wiary tradycyjnej, dziedziczonej z pokolenia na pokolenie bez gruntowniejszego, osobistego przemyślenia jej podstaw, bez szukania dla niej również i rozumowych uzasadnień. Ten właśnie zmieniony klimat był zarzewiem religijnych nowinek, obojętności religijnej, a w ostatecznej konsekwencji, jak to widzi Gengell, pełnej niewiary i otwartego — a nawet walczącego — ateizmu. W zachodniej Europie ateizm ten poczynał sobie coraz śmiałej i zdobywał coraz liczniejszych zwolenników, a i na ziemiach polskich dał znać o sobie w drastycznym przypadku Kazimierza Łyszczyńskiego, skazanego na śmierć za ateistyczną publikację.

„Antologiczno-wypisowy” charakter publikacji stanowi świadectwo erudycji, gruntownej znajomości przez Jerzego Gengella wielu tekstów z przeróżnych dziedzin wiedzy i kultury, pochodzących z różnych kręgów kulturowych i czasem odległych od siebie epok. Najbardziej uderza doskonale obojętne z bogatą literaturą chrześcijańską: teologiczną i filozoficzną, patrystyczną i scholastyczną, biegłość w posługiwaniu się tekstami biblijnymi i ich komentarzami oraz faktami z historii Kościoła.

Rzecz jasna, nie wszystko w polemikach Jerzego Gengella z ateizmem będzie strawne i przekonujące dla dzisiejszego czytelnika czy też zasadne z punktu widzenia współczesnych kryteriów naukowych. Nie może to dziwić, skoro od czasu powstania tamtych prac minęły już blisko trzy wieki, ponad 270 lat. By nie ulec tendencjom do fałszywych uproszczeń w ich ocenie, zarówno co do treści, jak i formy, trzeba na nie spojrzeć z perspektywy początków XVIII w., przez pryzmat ówczesnych poglądów i postaw myślowych. To, co dziś może razić, wydawać się śmieszne, zbyt wojownicze, mało dyplomatyczne, niezgodne z duchem dialogu i ekumenizmu, które obowiązują teraz w rozmowach i stosunkach międzyludzkich, wówczas uchodziło za zwyczajne, poprawne, było wręcz zalecane.

Szokuje nas apodyktyczność i napastliwość pojawiająca się tu i ówdzie w Gengellowskiej polemice z przeciwnikami, stosowane wobec nich zbyt dosadne epitety, czasem wyzwiska, argumentacje „ad hominem”, odsądzanie wszystkich ateistów od rozumu i moral-

ności, podciąganie ich pod jeden, negatywny wzorzec. Również nie wszystkie dane treściowe są na poziomie współczesnych wymogów naukowej krytyki.

Zastosowana przez Gengella metoda pisarska, nieustanne odwoływanie się do różnorodnych świadectw, sposobów rozumowania, argumentacji, wnioskowania, ma swoje zalety i minusy. Obie książki robią wrażenie swoistych antologii, kompilacji czy wypisów wypowiedzi na temat problemu istnienia Boga i ateizmu. Ukazują niewątpliwie wybitną erudycję autora, szeroką znajomość zagadnienia, bogactwo jego własnych przemyśleń, duszpasterską gorliwość, choć czasem budzą też zastrzeżenia i nieufność współczesnego odbiorcy. Nadmierne przemieszanie sposobów argumentacji, oscylowanie od przesłanek czysto rozumowych do dowodów przez autorytet, liczne cytaty, w których gubi się czasem własna myśl autora, stanowiły może dla współczesnego Gengellowi czytelnika dowód szerokości spojrzenia, bogactwa myślowego, encyklopedycznego patrzenia na problematykę świata, podejścia bez lęku i uprzedzeń do wszelkich zagadnień, do argumentów z każdej dziedziny. Dziś jednak, w dobie specjalizacji, pewnego rodzaju sceptycyzmu i wreszcie praktycznego materializmu i zeświecczenia niektóre rozstrzygnięcia Autora zdają się wątpliwe, niektóre problemy przemilczane, a autorytet nie jest wystarczającą racją przekonywającą.

Dowody rozumowe Gengella napotykają wroga w postaci sceptycznej mentalności naszych czasów, niechęci wobec sylogistyki i myśli scholastycznej, wobec rozstrzygnięć bezwzględnych i jasnych. Argumenty naukowe często stały się przestarzałe, czasem sprzeczne ze współczesnym stanem badań, chociaż i dzisiejsza nauka dostarcza wielu racji przemawiających za istnieniem Boga. A współczesny ateizm nie mniej niż jego przodek sprzed dwóch stuleci, grzeszy antyintelektualizmem, czasem wręcz bezmyślnością w zajęciu stanowiska światopoglądowego. Rzadko spotyka się ateistów przekonanych, potrafiących argumentować inaczej niż tylko przy użyciu wątpliwej wartości przeświadczeń natury moralnej, zarzutów pod adresem hierarchii Kościoła czy sposobu życia wierzących. Częstokroć górę bierze zwykły konformizm, życiowe wygodnictwo, intelektualna łatwizna, praktyczny materializm. Ateizm teoretyczny ma słabe podstawy, mało wypracowaną argumentację, częściej wychodząc od założeń sceptycyzmu poznawczego niż od jakichkolwiek stwierdzeń afirmatywnych. Raczej można by mówić o niepoznawalności Boga

niż o możliwości udokumentowania jego nieistnienia. I nawet jeśli racje przemawiające za Jego istnieniem i działaniem nie są pewniejsze, co gotów jest przyjąć nawet sam Gengell, jak czytamy w zakończeniu *Eversio atheismi*, to jednak stanowisko teistyczne wydaje się bardziej udokumentowane i prawdopodobne, również w świetle współczesnych dociekań filozoficznych czy badań naukowych.

Może ważniejsza niż sylogistyczna poprawność twierdzeń Gengella, niż waga autorytetów, na które powołuje się w swoich książkach, staje się trafność i aktualność ogólnych jego analiz i ocen. Nie dziwi fakt, iż współczesny Autorowi czytelnik chętniej sięgał do praktycznej i mniej obszernej książki *Gradus ad atheismum* niż do wielkiej antologii *Eversio atheismi* (świadczą o tym dwa wydania pierwszej książki). *Eversio atheismi* zbiera racje logiczne, dowody, argumenty myślowe, cytaty biblijne, patrystyczne, fragmenty prac sław starożytnych czy bardziej współczesnych. *Gradus ad atheismum* bardziej rysuje sytuację myślową i moralną epoki, jej współczesne problemy: wykroczenia obyczajowe, zadufanie we własnym sposobie myślenia, polityczny i religijny „makiawelizm”, niecierpliwość w przeciwnościach życia, nazbyt propagandowe poczynania Kościoła, problem herezji i obojętności religijnej, szerzące się wśród chrześcijan podziały, nowinkarstwo filozoficzne, sceptycyzm myślowy, nieufność wobec autorytetów.

Gradus ad atheismum pośrednio daje obraz codziennego życia, utarczek nie tyle teoretycznych, co praktycznych. Przyjemności albo troski zwykłego dnia, wygoda życiowa, niechęć do narażania się, codzienne kompromisy, pogoń za tym co nowe, modne, wrogość wobec instytucji i autorytetów rodziły osiemnastowiecznych ateistów. Te same źródła nie przestały ich wydawać również dzisiaj. Źródła i przyczyny ateizmu ocenione zostały przez Gengella na tyle trafnie, czasem wręcz proroczo, że trudno przecenić znaczenie jego pisarskiego wysiłku.

Usterki treściowe czy formalne, jakie można wytknąć pracom *Eversio atheismi* i *Gradus ad atheismum*, nie są bynajmniej tak znaczne, by mogły podać w wątpliwość wartość całości Gengellowskiej polemiki z ateizmem. Bezsporną zasługą autora dla polskiej kultury umysłowej jest samo podjęcie, pionierskie w polskim piśmiennictwie (w gronie pisarzy polskich, choć w języku łacińskim) problematyki ateizmu. On jako jedyny spośród pisarzy polskich znalazł się na liście ateografów europejskich (historyków krytyki religii), sporządzonej przez A. Nowickiego (lista ta liczy ponad 20 nazwisk autorów dzia-

lających na tym odcinku na przestrzeni od czasów starożytnych po wiek XVIII)⁶². Ten pionierski trud Gengella jest szczególnie godny uznania. Omówienie jego prac, jakiego podjęliśmy się tutaj, wydaje się również i z tej racji zasadne.

PRZYPISY

¹ Niniejszy tekst to jeden z rozdziałów — nieco skrócony — rozprawy doktorskiej autora pt. *Problem ateizmu i nieśmiertelności duszy ludzkiej w pracach Jerzego Gengella SJ (1657-1727)*. Egzemplarz rozprawy znajduje się w Archiwum Wydziału Filozoficznego TJ w Krakowie. Streszczenie rozprawy ukazało się w *Roczniku Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie* — 1989, Kraków 1990, s. 33-41.

² Spis treści *Gradus ad atheismum* podano w rozdziale poprzednim.

³ 1 Tym 1, 19.

⁴ Patrz przypis 51 całości rozprawy.

⁵ Klemens Aleksandryjski (Titus Flavius Clemens) żył w latach od około 150 do około 215 po Chrystusie; znawca filozofii i literatury klasycznej; nawrócony na wiarę chrześcijańską dążył do jej naukowej wykładni i systematyzacji w swych dziełach: *Protrepticus* (Upomnienie Greków), *Paedagogus* (O moralności chrześcijańskiej), *Stromata* (Barwne kobierce) — popularna encyklopedia etyczno-dogmatyczna, w której ukazywał wiarę chrześcijańską jako wiedzę zgodną ze starożytnymi systemami filozoficznymi.

⁶ Św. Hilary (IV w.), biskup, doktor Kościoła, apologeta, przeciwnik arianizmu, nazywano go „Atanazym Zachodu”.

⁷ Klemens Aleksandryjski, *Stromata*, księga 3, rozdział 4.

⁸ Plotyn, *VI Enneada*, księga 9, rozdział 7.

⁹ Oz 5, 4.

¹⁰ 1 Kor 2, 14.

¹¹ Św. Tomasz z Akwinu, *Summa teologiczna*, II/II, kwestia 153, artykuł 5.

¹² Autor zaznacza, że atezujące działanie poglądów heretyckich omówione zostanie w dalszej części książki (zajmiemy się tą problematyką także w niniejszej pracy).

¹³ Syr 10, 12-13.

¹⁴ Gengell korzysta z tekstów św. Jana Chryzostoma zaczerpniętych z jego: „Homilii na Ewangelię świętego Jana” (15) i „Homilii na Psalm 115”.

¹⁵ Święty Justyn (II w.), z rodziny pogańskiej zamieszkałej w Palestynie, działał w Rzymie, filozof i męczennik, autor dwu Apologii (dla cesarza Antonina i dla Senatu) oraz innych pism; tekst *Gradus ad atheismum* odsyła do „I Apologii”.

¹⁶ Kalwin, Jan Calvin (1509-1564), francuski kaznodzieja i teolog, czynny w Genewie, jeden z nowożytnych „reformatorów” Kościoła. Przytoczoną wypowiedź Kalwina Gengell zaczerpnął z książki *De scandalis* (O zgorznięciach).

¹⁷ Stanisław Hozjusz (1504-1579), kardynał, biskup warmiński, uczestnik Soboru Trydenckiego, filar kontrreformacji w Polsce (na jego prośbę do Polski przybyli jezuita), autor rozpraw teologiczno-polemicznych i poezji. Na jego wypowiedzi Gengell często powołuje się w swojej pracy. Wydarzenie wspomniane tutaj Gengell przytacza za Korneliuszem a Lapide, *Wstęp do objaśnień Pięcioksięgu*, co dowodzi, że Hozjusz był znany i ceniony również poza granicami Polski.

¹⁸ Ekl 7, 23 n.

¹⁹ N. Machiavelli (1469-1527), włoski polityk i historyk, republikanin, amoralista, autor *Il Principe* (Książę).

²⁰ Pallavicino Sforza (1607-1677), włoski jezuita, kardynał, filozof i teolog, tomista, historyk Soboru Trydenckiego, autor *Disputationes in I-am II-ae S. Thomae Aquinatis*.

²¹ Józef Flawiusz (37 — ok. 100 po Chrystusie), historyk żydowski, jeńiec rzymski, po wyzwoleniu czynny w Rzymie, autor *Historii wojen żydowskich* oraz *Starożytności żydowskich*.

²² Gengell nazywa Suareza „drugim Augustynem”. Franciszek Suárez (1548-1617), hiszpański jezuita, najwybitniejszy z jezuitkich filozofów w okresie przed kasatą zakonu, odnowiciel scholastyki, zapoczątkował tzw. suarezjanizm, autor *Disputationes metaphysicae* i innych dzieł.

²³ Św. Leon Wielki (7-461), papież, obrońca Rzymu przed Hunami Attyli, autor *Zbioru kazań* i *Listów* o treści teologicznej.

²⁴ Autor ma tu na myśli anty-scholastyczny protest okresu reformacji.

²⁵ Martin Luther (1483-1546), niemiecki augustianin, profesor teologii moralnej w Wittemberdze, krytyk nauki i instytucji Kościoła, między innymi nauki o odpustach i o celibacie, pionier reformacji, tłumacz Biblii na język niemiecki.

²⁶ H. Zwingli (1484-1531), szwajcarski reformator protestancki, bardziej radykalny niż Luter i Kalwin.

²⁷ Zob. *Institutiones*, księga 3, rozdział 23.

²⁸ Jan Maldonat (1534-1583), hiszpański jezuita (czynny w Paryżu i Rzymie), filozof i teolog, egzegeta, autor *Komentarzy do czterech Ewangeli* i innych rozpraw.

²⁹ Melanchton (1497-1560), niemiecki humanista, zwolennik reformacji, współpracownik Lutra i Erazma z Rotterdamu.

³⁰ Erazm z Rotterdamu, Desiderius Erasmus (ok. 1466-1536), holenderski humanista, filolog i filozof, przeciwnik scholastyki, autor książki *Pochwała głupoty*.

³¹ Cytat ten został zaczerpnięty z jednego z listów Erazma z Rotterdamu — „Epist. in Pseudo-Evang. et ad Fratres infer. German”.

³² Zdanie to ma się znajdować, jak podaje Gengell, na s. 189-190, I tomu wittenbergskiego wydania dzieł Lutra.

³³ Jansenizm — od Jansenius, Jansen (1585-1658), biskup i teolog holenderski, zwolennik św. Augustyna — herezja francuska, głosząca predestynację, bezwolność i rygoryzm moralny.

³⁴ Anabaptyzm-mennonizm, sekta protestancka powstała w Szwajcarii w 1521 r., oparta na zasadzie chrztu dorosłych i na kierowaniu się osobistymi, wewnętrznymi oświeczeniami; z czasem rozpadła się na drobniejsze odłamy, między innymi mennonitów — radykalnych moralistów i pacyfistów, wrogów służby wojskowej i urzędów państwowych.

³⁵ Kwakryzm / kwakrzy — odłam anglikanizmu, wyrosły z mennonizmu w XVII w. i przeszczepiony do Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej; sami członkowie nazywają siebie purytanami lub wyznawcami światła (czysto wewnętrznego, posiadane go rzekomo przez każdego z daru Boga), odrzucają nieomyślność Biblii, autorytet Kościoła i sakramenty.

³⁶ P. D. Huet, Huetius (1630-1721), francuski teolog egzegeta i apologeta, biskup, komentator i wydawca Orygenes, krytyk Kartezjusza (*Censura philosophiae cartesianae*) i autor i innych prac.

³⁷ Carleton T. Compton, Comptonus (ok. 1590 -1668), angielski jezuita, filozof i teolog, autor *Philosophia uniuersa*.

³⁸ Jan Chrzcziciel de Benedictis (1622-1706), włoski jezuita, wykładowca filozofii w Kolegium Rzymskim.

³⁹ Ta sama charakterystyka powtórzona zostanie przez Gengella 10 lat później w pracy *De immortalitate animae humanae veritas* (Prawda o nieśmiertelności duszy ludzkiej).

⁴⁰ Piotr Pawełski Skarga (1536-1612), polski jezuita, kaznodzieja królewski, pisarz, filar kontrreformacji, współtwórca Unii Brzeskiej (*O jedności Kościoła Bożego*), obrońca ludu, promotor dzieł miłosierdzia.

⁴¹ Teodor Beza, de Bèze (1519-1605), genewski reformator religijny, następca i biograf Kalwina.

⁴² A. Nowicki, *Zarys dziejów ateografii w Polsce*, „Euhemer”, 10: 1966, nr 6, s. 84; Tenże, *Zarys dziejów krytyki religii. Starożytność*, Warszawa 1986, s. 70.



JANA KOWALSKIEGO SJ RĘKOPIŚMIENNE WYKŁADY Z FILOZOFII PRZYRODY

(Ostróg, 1747/48)

TREŚĆ: Wstęp. 1. Opis rękopisu. 2. Treść rękopisu. 3. Poglądy.

WSTĘP

W 1986 r. opublikowałem krótką monografię Jana Kowalskiego¹. Omówiłem w niej m.in. jego spuściznę filozoficzną, składającą się wyłącznie z pozycji drukowanych, w której główne miejsce zajmują książki *Rozmowa o filozofii* (Lwów 1746) i *Philosophia peripatetica* (Lwów 1749). Nie wiedziałem wówczas, że zachował się także rękopis jego wykładów z filozofii przyrody, o czym dowiedziałem się niedawno. Temu właśnie rękopisowi pragnę obecnie poświęcić nieco uwagi. Niniejszy komunikat stanowi więc uzupełnienie wspomnianej monografii Kowalskiego. Nie jest wykluczone, że zachowały się jeszcze inne rękopisy wykładów Kowalskiego, uczył przecież filozofii przez kilka lat i miał w tym czasie wielu uczniów, którzy sporządzali notatki z jego wykładów².

1. OPIS RĘKOPISU

Rękopis znajduje się w Bibliotece Wydziału Teologicznego Towarzystwa Jezusowego „Bobolanum” w Warszawie (ul. Rakowiecka 61) i nosi sygnaturę: R 41. Tytuł rękopisu brzmi: *PHYSICA ARISTOTELICA Intra Orthodoxos Limites a Reverendo Patre Joanne Kowalski Soc. Jesu Reducta* [Fizyka Arystotelesowska sprowadzona do prawowiernych granic przez W. O. Jana Kowalskiego SJ]. Są to wykłady Kowalskiego, spisane przez jednego ze studentów, którzy ich słuchali. Kodeks papierowy liczy 156 kart formatu 19 x 15 cm. Pismo jednej ręki, przeważnie bardzo drobne. Poszczególne partie tekstu

są numerowane od 1 do 1096. Oprawa tekturowa współczesna, na grzbiecie skóra. Kodeks jest uszkodzony przez korniki.

W rękopisie nie ma informacji, w którym roku i w którym kolegium powstały te wykłady. Na dole karty tytułowej widnieje jednak nazwisko skryptora, tj. tego, który notował wykłady: Ignatius Kościa Soc. Jesu, co pozwala uzupełnić brakujące szczegóły. Mianowicie z wydanego drukiem katalogu jezuickiego na rok 1747/48 dowiadujemy się, że w r. 1747/48 Ignacy Kościa, kleryk jezuicki, studiował filozofię w Kolegium Jezuitów w Ostrogu i że był wtedy studentem fizyki („Physicus”), czyli filozofii przyrody (na drugim roku studiów filozoficznych). Jego zaś profesorem był w tymże Kolegium właśnie Jan Kowalski („Professor Physicae”)³. Źródło to w sposób niewątpliwy dowodzi, że omawiany rękopis powstał w r. 1747/48 w Kolegium Ostrońskim.

2. TREŚĆ RĘKOPISU

Po dwustronicowym wstępie (Prooemialia) rozpoczyna się część I: *De ente naturali in communi* (Byt naturalny w ogólności), która składa się z 6 dysputacji. Ich przedmiotem są następujące zagadnienia:

1. *De principiis entis naturalis* (Zasady bytu naturalnego), k. 2v-57v
2. *De causis entis naturalis* (Przyczyny bytu naturalnego), k. 57v-91
3. *De causalitate* (Działanie przyczynowe), k. 91-93
4. *De tempore et loco* (Czas i miejsce), k. 93-105
5. *De infinito et continuo* (Byt nieskończony i kontinuum = ilość ciągła), k. 105-125v
6. *De affectionibus corporis naturalis* (Własności ciała naturalnego), k. 125v-156.

Poszczególne dysputacje dzielą się na rozdziały (*caput*), rozdziały zaś na kwestie. Niektóre kwestie dzielą się dalej na artykuły lub paragrafy i dopiero paragrafy niekiedy jeszcze na artykuły. Ale dysputacje 3 i 4 — jako krótkie — dzielą się tylko na kwestie i artykuły. Najobszerniejsza jest dysputacja 1, poświęcona zasadom ciała naturalnego.

Jak widać, rękopis zawiera tylko tzw. wówczas fizykę ogólną (*physica generalis*) i opiera się na *Fizyce* Arystotelesa. Oprócz fizyki ogólnej Kowalski niewątpliwie wykładał także — z zakresu filozofii przyrody — fizykę szczegółową (*physica particularis*), której kanwę

stanowiły traktaty Stagyryty: *O niebie*, *O powstawaniu i ginieciu*, *Meteorologia* i *O duszy*. Te wykłady stanowiły zapewne część II i znalazły się w innym kodeksie, omawiany bowiem jest zapisany do końca.

3. POGLĄDY

Poglądy filozoficzno-przyrodnicze zawarte w rękopisie nie odbiegają w zasadzie od poglądów zawartych w innych pismach Kowalskiego. Przedstawiłem je we wspomnianej poprzednio monografii. W rękopisie jednak wiele zagadnień omówiono obszerniej, a także pojawiły się niektóre nowe kwestie. Ważniejsze z nich z jednej i drugiej dziedziny referuję poniżej. Niektóre stwierdzenia stanowią jedynie dodatkowe potwierdzenie opinii wypowiedzianych w pracach drukowanych. Kwestie nowe na ogół dotyczą zagadnień dalszoplanowych i dlatego są mniej ważne przy ocenie filozofii Kowalskiego.

Omawiany rękopis przybliżył nam sposób prowadzenia wykładów przez Kowalskiego w Ostrogu w r. 1747/48. Podobnie jak i inni profesorowie dyktował on studentom zasadniczą treść wykładu, stosując w nim metodę scholastyczną. Polegała ona głównie na przedstawianiu materiału w obrębie dysputacji w postaci jednostek zwanych „kwestiami”-pytaniami, które składały się zwykle z następujących części: pytanie (quaestio), wstępna odpowiedź na nie, czyli twierdzenie-teza, wyjaśnienie pojęć, różne poglądy (stanowiska) na omawiany temat i wykazanie ich bezzasadności, dowodzenie za tezą przy zastosowaniu sylogizmów, wnioski wynikające z udowodnionej tezy, zagadnienia uzupełniające. Naturalnie, tylko w pełni rozbudowana „kwestia” posiadała wszystkie te części składowe. Dyktowaniu towarzyszyły wyjaśnienia ustne.

Termin „fizyka” — stwierdza Kowalski na wstępie rękopisu — wywodzi się z języka greckiego i oznacza naturę (przyrodę), która według Arystotelesa jest pierwszą i wewnętrzną zasadą ruchu i spoczynku bytów. Byt naturalny zaś to taki byt, który „ma w sobie naturę”. Przedmiotem materialnym fizyki jest byt, a jej przedmiotem formalnym owa „naturalność” (naturalitas) jako taka. Fizyka — zgodnie z arystotelesowskim podziałem nauk — jest nauką spekulatywną.

Kowalski przyjmuje oczywiście materię i formę jako zasady ciała naturalnego. Wyjaśniając materię, odrzuca system atomistów staro-

żytnych i nowszych (Gassendi) oraz system elementów w ujęciu jezuitę francuskiego Honorata Fabri (1607-1688), który przyjmując w zasadzie arystotelizm, próbował go reformować w w duchu nowszych prądów filozoficzno-przyrodniczych⁴.

Według Kowalskiego materia pierwsza istnieje dzięki własnemu istnieniu, a nie dzięki istnieniu formy⁵. Materia łączy się z formą za pomocą szczególnego łącznika, dodanego do materii i formy⁶. To połączenie, czyli unia, to tzw. „modus”⁷. Modusy zresztą przyjmuje Kowalski częściej, także dla wyjaśnienia innych stron rzeczywistości⁸. Idzie w tym względzie za poglądami szkoły suarezańskiej.

W kontekście dysputacji pierwszej Kowalski wypowiada się na temat wagi dowodów teologicznych w kwestiach filozoficznych⁹. Stwierdza, że filozofia jest wprawdzie samodzielną nauką opartą na argumentach rozumowych, ale w zagadnieniach, które są również przedmiotem teologii, przeważa autorytet Boży, jako nieomylny.

W siódmym rozdziale dysputacji pierwszej, poświęconym problemowi natury i sztuki stwierdza się m.in., że Platon słusznie nazwał naturę „sztuką Boga” (ars Dei) i że natura działa celowo. W związku z zagadnieniem sztuki sporo uwagi poświęca Autor magii (k. 53-57v), rozróżniając magię naturalną i magię diabelską. Różne odmiany magii naturalnej, która polega na wywoływaniu niezwykłych i dziwnych (mira) skutków przy pomocy sił naturalnych, są dopuszczalne i godziwe, natomiast magia diabelska jest godna potępienia.

W dysputacji piątej na uwagę zasługuje twierdzenie, że ilość (wielkość) ciała zarówno trwała, jak i płynna składa się ostatecznie z części niepodzielnych¹⁰.

Kowalski często zajmuje się poglądami Kartezjusza. Szeroko omawia jego koncepcję materii i ruchu. Wielokrotnie podaje dokładne referencje do jego dzieł. Ale do jego poglądów odnosi się krytycznie. Naturalnie, najczęściej powołuje się na Arystotelesa, dość często na św. Augustyna i św. Tomasza z Akwinu. Z autorów nowszych pojawiają się głównie jezuitę: Franciszek Suárez (1548-1617), Gabriel Vázquez (1549-1604), Piotr Hurtado (1578-1651), Atanazy Kircher (1601-1680), Jan Ulloa (1639-1721) i inni, a z Polaków m.in. Tomasz Młodzianowski (1622-1686).

W zagadnieniach, którymi zajmuje się również teologia, Kowalski — zgodnie ze swym założeniem — oprócz argumentacji filozoficznej posługuje się także argumentacją teologiczną. Obszernie np. omawia

kwestię, czy na podstawie tajemnicy Eucharystii słusznie wnosi się o istnieniu przypadłości absolutnych (oderwanych od substancji), i odpowiada na nią twierdząco (k. 125v-136).

Przy referowaniu poglądów na daną kwestię Kowalski wielokrotnie stosuje przeciwstawienie: perypatetycy i ich przeciwnicy (Peripatetici - Antiperipatetici). Można to rozumieć jako niechęć do nowszych poglądów, przeciwnych tradycji scholastycznej.

Podsumowując powyższe uwagi, trzeba stwierdzić, że więź *Fizyki arystotelesowskiej* Kowalskiego z *Fizyką* Stagiryty jest dość luźna i rękopis trudno byłoby nazwać nawet szeroko rozumianym komentarzem do tego traktatu. Jest to raczej praca na kanwie traktatu Arystotelesa.

PRZYPISY

¹ Filozofia Jana Kowalskiego SJ (1711-1782), „*Studia Philosophiae Christianae*”, 22: 1986, nr 1, s. 167-186.

² Źródłową biografię Kowalskiego opracował B. Natoński, *Polski słownik biograficzny*, t. 14, Wrocław 1968-1969, s. 551-552. Z nowszych publikacji — oprócz cytowanego w poprzednim przypisie artykułu i zawartej w nim bibliografii uzupełniającej — należy wymienić hasło: Kowalski Jan w *Słowniku polskich teologów katolickich*, pod red. H. E. Wyczawskiego, Warszawa 1982, s. 378-379 (L. Grzebień).

³ *Catalogus Personarum et Officiorum Prov. Polonae Societatis Iesu ex A. 1747 in A. 1748* (druk), Coll. Ostrog.

⁴ J. Kowalski, *Physica Aristotelica*, rękopis, k. 10-11. — Na temat Honorata Fabri zob. *Enciclopedia Filosofica*, wyd. 2, Firenze 1967, t. 2, kol. 1189-1190.

⁵ „*Materia prima existit per existentiam propriam*”. Rkps cyt., k. 15v, nr 109.

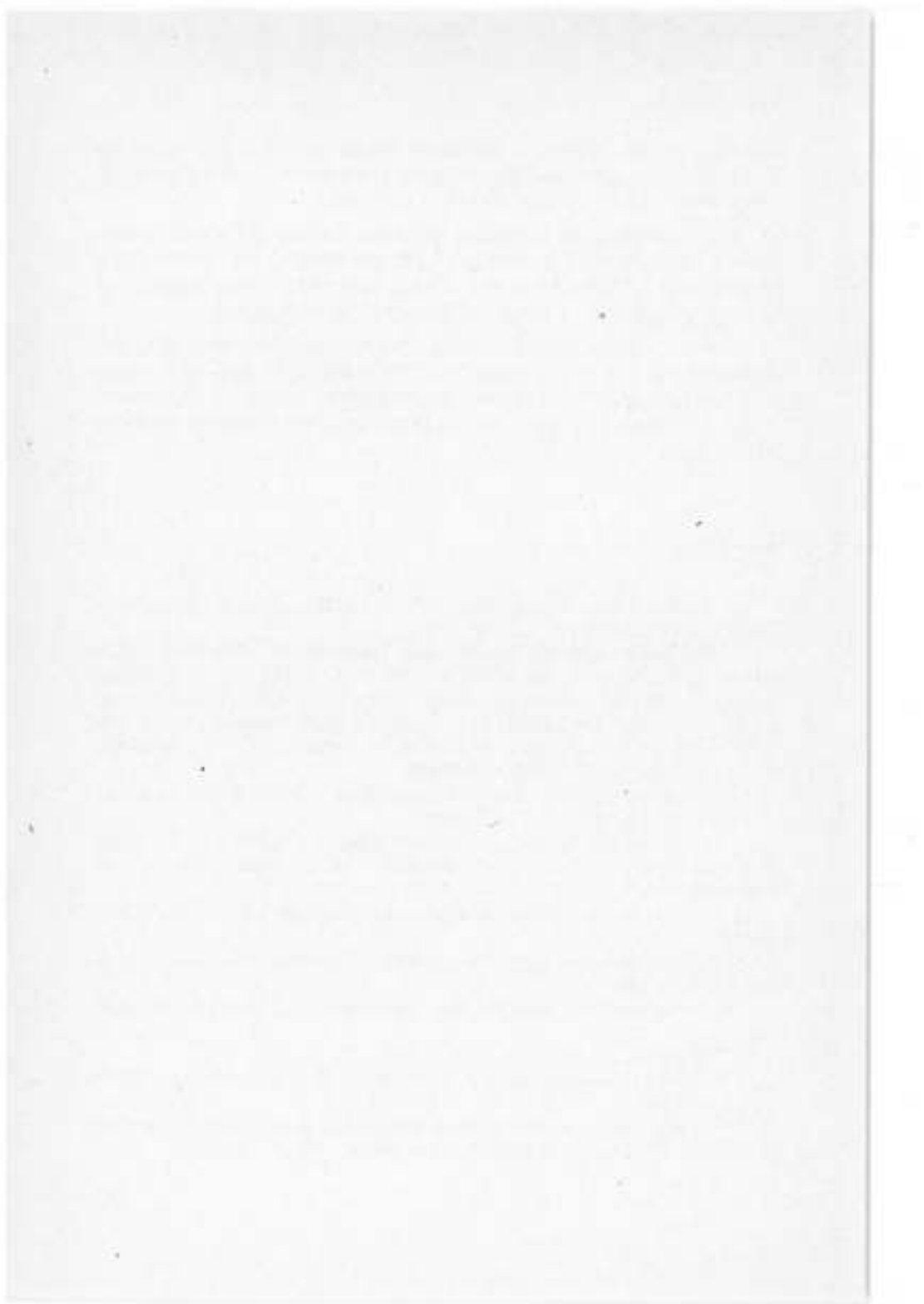
⁶ „*Unio materiae et formae est superaddita materiae et formae ...*” Rkps cyt., k. 35, nr 304.

⁷ „*Unio essentialis materiae et formae est modus ...*” Rkps cyt., k. 39, nr 348.

⁸ Rkps cyt., k. 39v-40 („*Dantur modi ...*”).

⁹ „*De Valore argumenti ab Autoritate Divina in Philosophicis*”. Rkps cyt., k. 44 i nn.

¹⁰ „*Continuum quantum tam permanens quam successivum componitur ex partibus ultimo indivisibilibus*”. Rkps cyt., k. 118v, nr 898.



I EUROPEJSKI ZJAZD JEZUITÓW PRZYRODNIKÓW

(Aix-en-Provence, we Francji, 26-30 września 1989 r.)

Parę lat temu Generał Jezuitów mianował o. Alberta Dou SJ, matematyka z Uniwersytetu w Barcelonie koordynatorem współpracy pomiędzy jezuitami zajmującymi się naukami przyrodniczymi. O. Dou wydaje biuletyn „Jesuits in Science”. Można tam znaleźć ważniejsze oświadczenia Stolicy Apostolskiej dotyczące nauk przyrodniczych, adresy jezuitów zaangażowanych w badaniach przyrodniczych lub w dydaktyce nauk przyrodniczych, prace przeglądowe, streszczenia, życiorysy jezuitów przyrodników, listy informujące o ich aktualnej pracy oraz inne drobne informacje.

W samej Europie ok. 170 jezuitów jest zaangażowanych w tej dziedzinie, bądź to bezpośrednio w pracy badawczej, bądź w pracy dydaktycznej, czy to wykładając przedmioty przyrodnicze na uniwersytetach jezuitów, ogólnokościelnych lub świeckich, czy wreszcie zajmując się dyscyplinami blisko związanymi z przyrodoznawstwem, np. filozofią przyrody i metodologią nauk przyrodniczych.

O. Dou zwołując zjazd ograniczył listę jego potencjalnych uczestników do terenu Europy. Grupa Północno-Amerykańska jest bardzo liczna, stąd wspólny zjazd byłby zbyt oficjalny, kontakt byłby zbyt powierzchowny. Natomiast kraje Trzeciego Świata mają zdecydowanie inne niż Europa i Ameryka Północna warunki tak w zakresie dydaktyki, jak i badań przyrodniczych. Wspólny zjazd euro-afro-azjatycki byłby zbyt heterogeniczny z punktu widzenia problemów i działań.

W zjeździe wzięło udział nieco ponad 30 osób. Największa grupa przyjechała z Hiszpanii, z Francji było 4 osoby, z Niemiec 3 osoby, z innych krajów po dwie (Holandia, Polska, Włochy), a tylko po jednej z Anglii i Portugalii. Polskie prowincje Towarzystwa reprezentowali ojcowie J. Bartnik, chemik z Uniwersytetu Warszawskiego i P. Lenartowicz, biolog z Wydziału Filozoficznego Towarzystwa w Krakowie. W obradach Zjazdu brał też udział o. V. J. Duminuco (USA) z Kurii Generalnej w Rzymie.

Jeśli chodzi o reprezentowane dyscypliny, to w zjeździe brali udział przedstawiciele fizyki, astronomii, matematyki, biologii, ge-

netyki, biologii molekularnej, paru informatyków. Byli też ojcowie zajmujący się bioetyką, filozofią przyrody, historią nauk przyrodniczych.

Kilku uczestników zjazdu pracuje lub pracowało na wydziałach świeckich, w środowiskach religijnie obojętnych, np. o. Luis Archer, biolog molekularny i genetyk z Lizbony, o. Francisco Abel, ginekolog z Barcelony, o. Otto Scharpf pracujący w Europejskim Ośrodku Badań Atomowych w Grenoble, lub o. P.-N. Mayaud, fizyk z Paryża, który w latach 70 na zlecenie rządu francuskiego organizował i prowadził eksperymenty fizyczne na Syberii. Większość jednak uczestników zjazdu pracuje w uczelniach jezuickich, lub w instytucjach należących do Kościoła.

Przeciętny wiek uczestników wynosił ok. 50 lat. Najmłodszy miał powyżej 40-tych.

Zjazd odbył się prawie 20 km. na północ od Marsylii, w pobliżu miasteczka Aix-en-Provence w starym jezuickim kolegium, zabranym Towarzystwu podczas kasaty i odkupionym już w XX wieku z przeznaczeniem na dom rekolekcyjny. Mieszka tam stale paru jezuitów oraz parę bezhabitowych sióstr zakonnych, prowadząc razem cały ten ośrodek.

Program zjazdu:

Podczas zjazdu wygłoszono 8 głównych referatów, na każdy (z dyskusją) przeznaczono ok. 1,5 godziny. Prócz tego wygłoszono parę kilkunastominutowych komunikatów (Przyrodoznawstwo w Zairze, jezuickie obserwatoria geofizyczne, życiorys św. Stenona), już bez dyskusji. Referaty dotyczyły zagadnienia misji jezuitów przyrodnika w Kościele, zagadnień kosmologii, teorii ewolucji, filozofii przyrody i metodologii badań przyrodniczych. Odbyło się 6 sesji, w tym 3 poświęcone bezpośrednio problemom przyrodniczym, a 3 poświęcone zagadnieniom udziału jezuitów w rozwoju nauk przyrodniczych. Trzy sesje ściśle naukowe to sesja poświęcona nowoczesnej kosmologii (Casanovas i Moss), sesja poświęcona ewolucjonizmowi (Boné i Lenartowicz) i sesja poświęcona filozofii przyrody (Koltermann i Welten). Pozostałe trzy sesje poświęcone były kolejno misji jezuitów przyrodników w Kościele (Archer i Schopman), refleksji historycznej i epistemologicznej nad misją jezuitów przyrodników w Kościele (Ziggelaar i Doncel), oraz trzecia sesja poświęcona tematyce następnego zjazdu. Ma się on odbyć w 1991 roku, w Barcelonie.

Na samym początku o. Duminuco odczytał list Generała Zakonu o. Petera-Hansa von Kolvenbacha, który wyrażał nadzieję, że przyrodnicy dostarczą teologom materiału do refleksji, oraz że tego rodzaju zjazd zachęci młodych Jezuitów do pracy w dziedzinie nauk przyrodniczych, które choć niedoceniane, mają, zdaniem o. Generała ważne znaczenie dla życia Kościoła. O. Duminuco opowiadał nam przy innej okazji, jak bardzo Chiny otwarte są na jezuitów przyrodników i jak ich tam gorąco zapraszają.

Kolejno — w pierwszym dniu zjazdu mowa była o misji jezuitów przyrodników. Pierwszy główny referat w tej sesji miał O. Luis Archer, genetyk molekularny z Lizbony. Mówił o przepaści oddzielającej mentalność przyrodnika od mentalności humanisty i filozofa. Po obu stronach tej przepaści znajdują się zupełnie inne założenia lub przekonania wyjściowe, zupełnie inne psychologiczne doznania i ambicje. W świecie przyrodniczym i technologii obecność Kościoła jest skromniejsza. Kościół nie może dziś nie prowadzić jakiegoś dialogu ze światem przyrodników i techników, ale język Kościoła kształtowany głównie przez mentalność humanistyczną brzmi w uszach przyrodników obco, niezrozumiale. My jako jezuita, należymy do obu tych światów równocześnie. Możemy pośredniczyć. Kościół asymilował w swej historii wiele mitów wytworzonych w świecie humanistyki, ale nie zasymilował paradygmatów nowoczesnej wiedzy przyrodniczej. O. Archer przytoczył paradygmat autoewolucji wszechświata i paradygmat redukcjonizmu. Jezuita przyrodnicy jakoś to umieją godzić. Dają w ten sposób świadectwo, że racjonalność przyrodnicza nie oznacza opcji racjonalizmu filozoficznego ani przeciwieństwa dla wiary nadprzyrodzonej, że nauki przyrodnicze nie identyfikują się z filozoficznym scjentyzmem. Ateizm przez swą koncentrację uwagi na materii doprowadza ludzi do skoncentrowania uwagi na osobowym Bogu. Chrześcijaństwo chce kontynuować wcielanie się Chrystusa w materię. Jezuita mają okazję do ukazywania wymogu świętości w działaniach naukowych i technologicznych.

Drugi główny referat wygłosił o. Joop Schopman z Holandii. Mówił o roli uniwersytetów w Misji Kościoła i Zakonu. Wymienił trzy cele uniwersytetów: kształcenie kleru, rozwój dyscyplin teologicznych i rozwój dyscyplin świeckich. Najtrudniej uzasadnić rację podejmowania się tej trzeciej roli. Św. Tomasz twierdził, że badanie przyrody prowadzi do Boga. W początkach Towarzystwa pojawił się nowy motyw, mianowicie dążenie do postępu przez wiedzę. Choć

medycyna ma tu rezultaty odczuwalne, to astronomia ich nie ma. Jednak jezuicka wiedza w astronomii ułatwiała de facto penetrację misjonarzy do obcych kultur. Nowoczesny sposób uprawiania nauk przyrodniczych wiąże się z mechanicyzmem i redukcjonizmem, a droga wiodąca ku Stwórcy zarasta i gubi się w ciemnościach. Redukcjonizm i mechanicyzm wiąże naukę bardziej z systemami wyzysku przemysłowego i tyranią militarną niż z promocją praw i wartości ludzkich. Nauka nie dąży już do wykrycia prawdy, ale do uzyskania funduszy z instytucji przemysłowych i militarnych. Element finansowania nauki odgrywa coraz większą rolę i coraz wyraźniej pozbawia naukę obiektywności i bezstronności badań.

Jezuita zaangażowany w badania przyrodnicze może przeżywać głęboką rozterkę. Dydaktyka bez dorobku naukowego ma niewielki autorytet. Dorobek naukowy jednak osiąga się przedstawiając programy badawcze pasujące do oczekiwań instytucji finansujących, a więc przemysłu, wojska itd. Zatem sam dobór przedmiotu badań jest z góry ograniczony i ukierunkowany przez siły, wobec których jezuita nie może być bezkrytyczny. Czy nie należałoby zatem porzucić sfery badań przyrodniczych i skoncentrować się wyłącznie na głoszeniu Słowa Bożego? Jeśli jednak porzucimy kontakt z naukami świeckimi, czy nasza mentalność, nasz język będzie w ogóle zrozumiała dla świeckich, żyjących na codzień w świecie kształtowanym pojęciami techniki i nauki? O. Schopman uważa, że ta przepaść językowa już się wytworzyła u wielu.

W dyskusji o. F. Abel (Hiszpania) podkreślał m.in. izolację pomiędzy nauką a teologią, tendencję do pychy i arogancji występującą i u przyrodników i u teologów, potrzebę dialogu ujawniającego racje wszystkich stron sporu oraz niezwykle wartość powołań ze środowisk naukowych. Ostrzegał też przed nową epoką post-osobowego świata, pozbawionego wartości humanistycznych. Wg o. M. G. Doncela (Hiszpania) opozycja pomiędzy nauką a wiarą zanikła. O. Mayaud (Francja) narzekał na brak rozróżniania pomiędzy teologią naturalną a teologią objawienia. Mówił o kwestii poznania duszy, stworzenia i Boga przy pomocy rozumu naturalnego. O. Ch. Moss (Anglia) wskazywał na socjo-ekonomiczne uwarunkowania naszych przekonań i na fakt, że u przyrodników występują takie same uwarunkowania. O. M. Lorente (Hiszpania) przeciwstawiał otwartość nauki niezmienności wiary, doświadczalność empiryczną intuicjom religijnym i opowiadał się za koniecznością filozo-

fii jako pośrednika pomiędzy naukami a teologią. O. J. Comin (Hiszpania) pytał, czy matematyzacja obrazu świata nie postuluje matematyzacji pojęcia Boga. A dowód na Jego istnienie, to fakt, że wszyscy jesteśmy Braćmi, stąd OJCIEC jest konieczny. O. A. Dou (Hiszpania) mówił o kumulatywności nauki, matematyki. Opowiadał się za drogą pośrednią. Nowe interpretacje nie mogą być sprzeczne z poprzednimi. O. Mayaud kwestionował utożsamianie fizyki z matematyką. Matematyka to relacje pomiędzy pojęciami bardzo trudnymi i tylko częściowo poznanymi. O. Doncel domagał się inkulturacji totalnej, nie tylko w teologii naturalnej — wszystkie prawdy wiary muszą być inkulturowane. Język jest całkowicie zależny od historycznego etapu kultury. Filozofia przeszła dzięki pismom Kanta do nowoczesnej koncepcji nauki. Nie ma eksperymentów neutralnych. O. G. Döben (Niemcy) wskazywał na trudności pełnej rekonstrukcji wszystkich warunków kulturowych determinujących język i jego zawartość. Wg o. Schopmana Kuhn przesadził ze swymi przykładami. Wg o. Mossa tylko ludzie biedni (*underprivileged*) mają właściwy wgląd w treść Dobrej Nowiny. O. E. Boné (Belgia) uważa, że naukowcy nie interesują się sporami filozofów i teologów. Religia to emocje, scjentyzm to rozstrzygalność lub nierozstrzygalność. Naukowcy nie dążą do uzyskania zgody z teologami i mimo uszu puszczają optymistyczne wypowiedzi kleru. O. J. Casanovas (Hiszpania) uważa, że teorie i systemy są prowizoryczne i nie ma sensu wiązać teologii z jakąś konkretną teorią. O. Mayaud wskazał, że *consensus* nie jest kryterium prawdy, że pewne „oblicza” Boga są nieprawdziwe.

W sesji drugiej referat wygłosił o. Manuel Garcia Doncel z Barcelony, teoretyk poznania. Jego referat ukazał jak niedostatki i zacieśnienia filozofii średniowiecznej zemściły się w postaci empirycystycznych i pozytywistycznych prądów nauki nowożytnej i ujawnił stan obecnej metodologii nauk zdominowanej myślą Poppera, Kuhna i Toulmina. O. Doncel w zasadzie wydawał się uznawać realność Kuhnowskiego obrazu rewolucji w paradygmatach nauki. Postulował konieczność przeformułowywania pojęć teologicznych, by dały się wyrazić w kategoriach przyjętych paradygmatów nauki i to przeformułowanie nazywał inkulturacją. Magisterium Kościoła jednak może ukazywać, że pewien typ rozwoju nie da się pogodzić z rzeczywistą tradycją wiary.

W dalszej części referatu o. Doncel podkreślał konieczność uwzględnienia nauki i techniki w procesie inkulturacji i podkreślał

też brak odpowiedniego systemu filozoficznego, któryby pozwalał ukazać relacje pomiędzy treściami pojęć naukowych a treściami pojęć wyrażających wartości humanistyczne, osobowe.

Wreszcie wezwał do współpracy pomiędzy przyrodnikami, teologami i przedstawicielami magisterium w przygotowywaniu nowego stylu aspostołowania. Pewne pytania mogłyby pomóc w nawiązaniu tej współpracy. Oto one: Czy w praktyce badań naukowych zdajemy sobie sprawę z tego, że mentalność pozytywistyczna wyszła już z mody? Czy mechanika Newtonowska jest błędna? Czy doktryna transsubstancjacji jest błędna? Czy nie odczuwamy wewnętrznej niechęci do głoszenia wiary chrześcijańskiej wobec audytorium naukowców? Czy nie odczuwamy jakiejś izolacji w naszych pracach jako jezuici przyrodniczy?

Następne dwa referaty dotyczyły zagadnień fizyki i astronomii. O. Casanovas z Obserwatorium Watykańskiego przedstawił historię przekształcania się kosmologii średniowiecznej w kosmologię nowoczesną. O. Moss z Uniwersytetu Cambridge omówił sposób rozumowania i wyjściowe założenia współczesnej teorii ewolucji kosmosu astronomicznego.

W dyskusji wskazywano na ubóstwo danych stanowiących podstawę współczesnych teorii kosmologicznych i fizycznych, kolosalne uproszczenie obrazu świata i ogromną redukcję przedmiotów branych pod uwagę, co ułatwia osiągnięcie teoretycznego sukcesu, ale nie ułatwia oceny wiarygodności tego rodzaju uogólnień (o. G. Madurga z Sewilli). Wskazywano też na kontrowersyjność wielu założeń i nierozstrzygalność wielu supozycji wyjściowych (o. Doncel z Barcelony). Mówiono też, że bez pojęć ontologicznych trudno mówić o postępie w teologii (o. M. Lorente z Madrytu).

Na sesji poświęconej ewolucjonizmowi pierwszy referat wygłosił paleozoolog, o. Boné z Brukseli. Była to analiza książki australijskiego biologa Michaela Dentona na temat kryzysu teorii ewolucji. Denton powraca na nowo do dawno ukazywanych słabości ewolucjonizmu, które są permanentnie ignorowane przez ogół biologów, mimo, że rozwój wiedzy zamiast je eliminować, jeszcze bardziej je podkreśla. Darwin dostrzegł braki fiksyzmu arystotelesowskiego w pewnej, ograniczonej skali, ale widział też oczywistość nieciągłości w skali wyższej. Mimo ostrożności Darwina, ewolucjonizm pogalopował ku coraz to szerszej skali uogólnień i objął swym schematem teoretycznym cały wszechświat. Denton ukazuje cały szereg pozanaukowych

powodów sprzyjających owej nieuzasadnionej ekstrapolacji. Opisuje też bardzo precyzyjnie tę sferę, w której genetyka nowoczesna potwierdziła hipotezy Darwina i teorii syntetycznej, oraz tę sferę zjawisk biologicznych, w której tezy ewolucjonizmu pozostają nadal pobożnym życzeniem, lub nieuzasadnionym uproszczeniem. Mimo to, zdaniem Dentona, teoria ewolucji pozostaje nadal bez konkurencji jako jedyna próba naturalnego wyjaśnienia genezy zjawisk biologicznych.

Następny referat podczas tej sesji wygłosił o. P. Lenartowicz z Krakowa. Tekst tego referatu, razem ze streszczeniem w języku polskim, publikujemy w niniejszym zeszycie Rocznika.

W ostatniej sesji o. R. Koltermann z Frankfurtu analizował problem ewentualnego pogodzenia ewolucji z kreacją. Naukowcy wykluczają kreację, fundamentaliści, literalnie interpretując Biblię, wykluczają ewolucję. O. Koltermann sądzi, że by pogodzić te dwa stanowiska należałoby

1. Uznać, że nauka nie może nic powiedzieć o kreacji.
2. Odróżnić „*creatio directa*” od „*creatio continua*”, przy czym ta ostatnia jest konieczna, ze względu na kontyngencję organizmów żywych.
3. Przyjąć, że „*creatio continua*”, czyli utrzymywanie w istnieniu jest doktryną wszystkich kościołów chrześcijańskich i w niej dochodzi do pogodzenia ewolucji z kreacją.

O. Koltermann uważa, że ludzki umysł dalej ewoluuje, że kontyngencja jest najistotniejszą przesłanką tezy kreacji ciągłej, a nieskończony łańcuch bytów jest sprzeczny wewnętrznie. Byt nieprzygodny jest konieczny, musi istnieć, i to nie jako materia, lecz osoba, czysty duch. Referat o. Koltermanna był oczywistą próbą połączenia — i to bez żadnych korekt, lub adjustacji — aktualnej doktryny nauk przyrodniczych z tradycyjnie rozumianą doktryną tomistyczną. Koltermann uznał, że o. K. Rahner przyjmując *SelbstTranszendenz* domyślnie wprowadzał tu Boga, który jedyny mógł swą mocą ową transcendencję realizować.

W dyskusji o. Döben mówił o zamieszaniu jaki egzegeza wprowadziła do pojęcia *message* chrześcijańskiego. Powstał chaos sprzecznych opinii. Jak rozumieć Biblię? O. J. Rubio (Hiszpania) mówił o tym, że człowiek wprowadził ewolucję technologiczną na miejsce biologicznej. O. I. N. de Castro (Hiszpania) sugerował pojęcie Boga ewoluującego.

O. C. Alonso (Hiszpania) twierdził, że Koltermann głosi historyczną nieomylność Kościoła, na co Koltermann powiedział, że jeśli część świata jest kontyngentna to i cały świat też. Na to o. Dou stwierdził, że to mu przypomina dowód ontologiczny. Koltermann odparł, że wystarczy tylko dopuścić możliwość Boga. Jeden z ojców hiszpańskich wyraził swe niezadowolenie z pojęcia Selbst-Transzendenz, ale o. Koltermann uznał, że dopóki nie jest znana cała prawda, to niezadowolenie musi pozostać.

Drugi referat w tej sesji wygłosił o. Welten, Holender wykładający filozofię i metodologię nauk przyrodniczych na Uniw. Gregoriańskim w Rzymie. Zastanawiał się nad legitymizacją filozofii przyrody i treścią jej dociekań. Jego zdaniem filozofia przyrody bada nie naukę a przyrodę, ale elementy koniecznościowe w opisie tej przyrody i wyjściowe postulaty konieczne dla prowadzenia badań przyrodniczych. Obywa się ona bez laboratorium, ale nie może się obejść bez obserwacji i doświadczeń. Dąży do spójności twierdzeń i wykrycia związków koniecznych.

Relacja pomiędzy filozofią przyrody a naukami przyrodniczymi polega na tym, że nauki nie mogą wyciągać z teorii przyrodniczych wniosków filozoficznych, natomiast filozofia przyrody może się rozwijać dzięki inspiracjom obecnym w wynikach badań przyrodniczych.

W dyskusji wskazywano na ograniczony zakres zastosowania matematyki i w filozofii, i w samych naukach przyrodniczych.

Podczas sesji poświęconej tematyce następnego zjazdu najwięcej osób opowiadało się za przedyskutowaniem najbardziej modnych i wpływowych tendencji teoretycznych w nauce — by jezuici zdawali sobie sprawę z natury i źródeł tych tendencji i by mogli wobec nich przyjąć krytyczną postawę. Drugim najbardziej popularnym tematem była kwestia dróg kariery w naukach przyrodniczych, problem konkurencji ze świeckimi (utrzymującymi zwykle całą rodzinę), problemy uzyskiwania katedr, publikowania itd.

Piotr Lenartowicz SJ

**PISMO WYDZIAŁU FILOZOFICZNEGO TOWARZYSTWA
JEZUSOWEGO W KRAKOWIE W SPRAWIE PROJEKTU
USTAWY „O OCHRONIE DZIECKA POCZĘTEGO”,
SKIEROWANE DO SEJMU RZECZYPOSPOLITEJ
POLSKIEJ**

WYDZIAŁ FILOZOFICZNY
Towarzystwa Jezusowego
w Krakowie
ul. Kopernika 26
31-501 Kraków
tel. (012) 21-31-55

Kraków, 5 marca 1991 r.

Stanowisko
niżej podpisanych pracowników naukowych
Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie
w sprawie projektu ustawy
„O ochronie dziecka poczętego”
wniesionego do Sejmu przez Senat RP

Pragniemy niniejszym zabrać głos w toczącej się obecnie dyskusji na temat problemu sztucznego przerywania ciąży. Jest dla nas rzeczą oczywistą, że to, co poczyną się w wyniku stosunku kobiety i mężczyzny jest od samego początku osobnym, różnym od matki organizmem człowieka. Sztuczne poronienie jest zabiciem tego organizmu. Jest to fakt niezależny od przesłanek światopoglądu religijnego. Uważamy, że sztuczne poronienie jest odebraniem życia człowiekowi, czyli zabójstwem. Jesteśmy równocześnie przekonani, że ogólnoludzkie, niezależne od konkretnego światopoglądu poczucie sprawiedliwości uznaje, że:

1. Nikt nie ma prawa ratowania swego życia kosztem życia osoby niewinnej. Tym bardziej nikt nie ma prawa dążyć do poprawy swego losu kosztem życia osoby niewinnej — w wypadku aborcji tą osobą niewinną, której kosztem dąży się do poprawy losu, jest człowiek nie narodzony.
2. Zasady prawa odnoszące się do zabójstwa powinny być stosowane w każdym wypadku sztucznego przerwania ciąży.
3. Ustawowe zniesienie odpowiedzialności karnej za zabójstwo nie narodzonego (np. w wypadku gwałtu) oznacza dyskryminację człowieka. Dotyczy ona samego prawa do życia, czyli jest wyjątkowo nieludzką formą dyskryminacji.
4. Sąd bada konkretne okoliczności zabójstwa, stopień winy i sąd — a nie ustawa — decyduje, czy w konkretnym wypadku zachodzi konieczność ukarania sprawcy, oraz jaka kara będzie sprawiedliwa i wychowawcza.
5. Samoistne przerwanie ciąży jest stanem chorobowym, a o prawidłowym postępowaniu w okolicznościach grożących samoistnym przerwaniem ciąży powinien rozstrzygać kompetentny w tych sprawach lekarz, kierując się zasadą ratowania każdego życia ludzkiego — w tym wypadku życia matki i życia dziecka.

Biorąc pod uwagę powyższe stwierdzenia, gorąco popieramy ustawodawczą inicjatywę Senatu RP w sprawie ochrony dziecka poczętego, ale proponujemy następujące zmiany w tekście projektu ustawy:

A. Zmiana nazwy ustawy (zob. Załącznik A i B):

Ponieważ fundamentalnym motywem projektu jest zniesienie dyskryminacji człowieka nie narodzonego, ustawa powinna nosić nazwę: „O zniesieniu dyskryminacji człowieka w łonie matki (nie narodzonego)”. Taka zmiana lepiej uświadomi społeczeństwu istotę sztucznej aborcji oraz intencje ustawodawców.

B. Zmiana terminologii (zob. Załącznik A i B):

Zamiast „dziecko” należałoby używać w ustawie terminu „człowiek” (względnie „człowiek nie narodzony”), bowiem nie chodzi tu o prawa dziecka, ale o prawa człowieka.

- C. Rezygnacja z odrębnych sankcji (zob. Załącznik A i B):
Zamiast ustawowo złagodzonych sankcji za zabicie człowieka w łonie matki — co wprowadza z powrotem element dyskryminacji — należałoby zachować jednolite — przewidziane prawem — zasady karania za zabójstwo, natomiast wszelkie złagodzenia (lub obostrzenia) należałoby wprowadzać poprzez zgodne ze sprawiedliwością orzekanie sądu.

doc. dr hab. Ludwik Grzebień SJ
Dziekan Wydziału

doc. dr hab. Władysław Kubik SJ
Prodziekan Wydziału

dr hab. Stanisław Ziemiański SJ
Sekretarz Wydziału

prof. dr hab. Roman Darowski SJ

lic. Krzysztof Dyrek SJ

lic. Andrzej Hajduk SJ

dr Jerzy Lech Kontkowski SJ

dr Stanisław Kuczkowski SJ

doc. dr hab. Piotr Lenartowicz SJ

dr Zbigniew Marek SJ

lic. Czesław Michałunio SJ

dr Jerzy Oleksy SJ

prof. dr Ludwik Piechnik SJ

prof. dr Jan Popiel SJ

dr Stanisław Pyszka SJ

dr Tadeusz Rostworowski SJ

prof. dr hab. Jan Sieg SJ

mgr Józef Sikorski SJ

dr Adam Żak SJ

SENACKI PROJEKT USTAWY

Ustawa
o ochronie prawnej
dziecka poczętego

Uznając,

że życie ludzkie jest najwyższym dobrem człowieka,

że zabezpieczenie życia ludzkiego należy do podstawowych obowiązków państwa,

że do obowiązków państwa i społeczeństwa należy ochrona macierzyństwa i ochrona dziecka — stanowi się co następuje:

Art. 1.

1. Każda istota ludzka ma od chwili poczęcia przyrodzone prawo do życia.
2. Życie i zdrowie dziecka od chwili jego poczęcia pozostaje pod ochroną prawa.

Art. 2

Organy administracji rządowej oraz samorządu terytorialnego w zakresie swych kompetencji, określonych w przepisach szczególnych, zapewniają opiekę socjalną medyczną i prawną kobietom w ciąży w szczególności przez:

PROPONOWANE POPRAWKI

Ustawa
znosząca prawną dyskryminację
człowieka
we wczesnych etapach jego życia

Uznając, że

człowiek na każdym etapie swego rozwoju i niezależnie od stopnia tego rozwoju ma takie same prawa, ochrona praw człowieka należy do podstawowych obowiązków społeczeństwa i państwa oraz uznając, że

dyskryminacja jakiegokolwiek formy człowieczeństwa jest niesprawiedliwością i że

państwo ma szczególny obowiązek opieki nad człowiekiem słabym, bezbronny lub upośledzonym — stanowi się co następuje:

Art. 1.

1. Każdy człowiek od chwili poczęcia ma naturalne i niezbywalne prawo do życia.
2. Człowiek od chwili poczęcia pozostaje pod ochroną prawa.

Art. 2

Organy administracji rządowej oraz samorządu terytorialnego w zakresie swych kompetencji, określonych w przepisach szczególnych

- 1) zapewniają opiekę medyczną nad człowiekiem w łonie matki

1) opiekę medyczną nad dzieckiem poczętym i jego matką,

2) pomoc materialną i opiekę nad kobietami w ciąży, znajdującymi się w trudnych warunkach materialnych, przez czas ciąży, porodu i po porodzie.

patrz komentarz (IV)

Art. 3

[jak w projekcie Senatu]

Art. 4.

W Kodeksie cywilnym wprowadza się następujące zmiany:

1) w art. 8.

a) dotychczasową treść oznacza się jako §1

b) dodaje się §2 w brzmieniu:

„§2. Zdolność prawną ma również dziecko poczęte jednakże prawa i zobowiązanie majątkowe uzyskuje ono pod warunkiem, że urodzi się żywe”.

Art. 5

[jak w projekcie Senatu]

Art. 6

W kodeksie karnym wprowadza się następujące zmiany:

1) Po art. 23a dodaje się art. 23b w brzmieniu:

„Art 23b. Dziecko poczęte nie może być obiektem eksperymentów ani zabiegów innych niż te, które służą zabezpieczeniu jego życia lub zdrowia i leczeniu”.

2) Po art. 149 dodaje się art. 149a i 149b w brzmieniu:

2) zapewniają opiekę socjalną, medyczną i prawną kobietom w ciąży, w czasie porodu i po porodzie, odpowiednio do potrzeb i warunków

3) są odpowiedzialne za przeciwdziałanie dyskryminacji wczesnych etapów życia ludzkiego w sferze instytucji wychowawczych i środków społecznego przekazu.

Art. 3

[jak w projekcie Senatu]

Art. 4

proponujemy następującą zmianę

1) w art 8

a) [jak w projekcie Senatu]

b) dodaje się §2. w brzmieniu:

§2. „Zdolność prawną ma człowiek od poczęcia, jednakże prawa i zobowiązania majątkowe uzyskuje on pod warunkiem, że urodzi się żywy.”

Art. 5

[jak w projekcie Senatu]

Art. 6

[proponujemy następującą zmianę]

1) Po art. 23a dodaje się art. 23b w brzmieniu:

„Art 23b. Od samego poczęcia człowiek nie może być obiektem eksperymentów ani zabiegów innych niż te, które służą zabezpieczeniu jego życia lub zdrowia i leczeniu”.

2) Po art. 149 dodaje się art. 149a w brzmieniu:

„Art. 149a

§1. Kto powoduje śmierć dziecka poczętego podlega karze pozbawienia wolności do lat 2.

§2. Nie podlega karze matka dziecka poczętego, która sama pozbawiła je życia lub do tego nakłaniała albo przy pozbawieniu go życia współdziałała.

§3. Nie popełnia przestępstwa sprawca czynu określonego w §1, jeżeli śmierć dziecka poczętego nastąpiła wskutek podjęcia działań koniecznych dla uchylenia niebezpieczeństwa grożącego życiu kobiety ciężarnej.

§4. Nie popełnia przestępstwa sprawca czynu określonego w §1 jeżeli ciąża jest wynikiem przestępstwa.

§5. W szczególnie uzasadnionych przypadkach sąd może odstąpić od wymierzenia kary wobec sprawcy przestępstwa określonego w §1, jeżeli ciąża jest wynikiem przestępstwa.

§5. W szczególnie uzasadnionych przypadkach sąd może odstąpić od wymierzenia kary wobec sprawcy przestępstwa określonego w §1.

„Art. 149b.

Kto powoduje śmierć dziecka poczętego stosując wobec matki przemoc, groźbę bezprawną albo podstęp podlega karze pozbawienia wolności do lat 5”.

3) [jak w projekcie senackim]

4) po art 156 dodaje się art. 156a w brzmieniu:

„Art. 156a.

§1. Kto powoduje uszkodzenie ciała dziecka poczętego lub rozstrój zdrowia zagrażający jego życiu, podlega karze ograniczenia wolności do lat 2.

„Art 149a.

§1. Kto powoduje śmierć człowieka w łonie matki podlega takim samym sankcjom prawa karnego jak ten, kto powoduje śmierć człowieka na innych etapach jego życia”.

patrz komentarz (II)

patrz komentarz (III)

Art. 156a.

§1. Kto powoduje uszkodzenie ciała człowieka w łonie matki lub rozstrój zdrowia zagrażający jego życiu, podlega karze ograniczenia wolności do lat 2.

§2. Tej samej karze podlega, kto zmienia materiał genetyczny człowieka w łonie matki w celach innych niż leczenie lub ratowanie życia tego dziecka.

§3. skreślić

§2. Tej samej karze podlega, kto zmienia materiał genetyczny dziecka poczętego w celach innych niż leczenie lub ratowanie życia tego dziecka.

§3. Nie podlega karze matka dziecka poczętego, która dopuściła się czynu określonego w §1".

Art. 7

[jak w projekcie Senatu]

Art. 7

[jak w projekcie Senatu]

Art. 8

Ustawa wchodzi w życie po upływie 6 miesięcy od dnia ogłoszenia.

patrz komentarz (V)

Art. 8

Ustawa wchodzi w życie po upływie 14 dni od dnia ogłoszenia, z tym, że pkt 2 i 4 art. 6 wchodzi w życie po upływie 6 miesięcy od dnia ogłoszenia.

Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego w Krakowie Senacki projekt ustawy — Proponowane poprawki

Komentarz uzasadniający propozycje poprawek do projektu senatu

I. Zmiana w tytule ustawy:

Ustawa ta należy, w naszym przekonaniu, do całej grupy aktów prawnych znoszących dyskryminację (niewolników, dzieci nieślubnych, pewnych ras, kobiet). Wszystkie one są wyrazem postępu w rozwoju wiedzy i sumienia społeczeństw. Dlatego omawiana ustawa powinna nazywać się Ustawą znoszącą prawną dyskryminację wczesnych etapów rozwoju człowieka.

Termin „dziecko” jest niefortunny, bowiem odnosi się, wg przyjętej terminologii medycznej, do pewnego etapu rozwoju człowieka, nie obejmując etapu zapłodnionego jaja, zarodka i płodu. Dlatego powoływanie się (przez Senat) na Deklarację Praw Dziecka ONZ z roku 1959 nie może być przekonującym argumentem uzasadniającym projekt ustawy.

II. Rezygnacja z odrębnych sankcji.

W normach i przepisach kodeksu karnego żaden etap rozwoju człowieka nie może być dyskryminowany. Nie można różnicować sankcji karnych zależnie od tego, na jakim etapie życia zabije się człowieka, lub szkodzi mu. Dlatego proponujemy, by za czyny przeciwne życiu i zdrowiu człowieka w łonie matki sąd stosował sankcje przewidziane za czyny przeciwne, życiu i zdrowiu człowieka w innych etapach jego życia. Proponujemy usunięcie z projektu art. 6., bądź pozostawienie w nim nieco zmodyfikowanych, w stosunku do projektu senackiego, art. 23b, 149a, oraz §1 i §2 art. 156a KK. Te bowiem nowe artykuły odnoszą się do sytuacji specyficznych dla okresu ciąży.

III. Sposób łagodzenia sankcji.

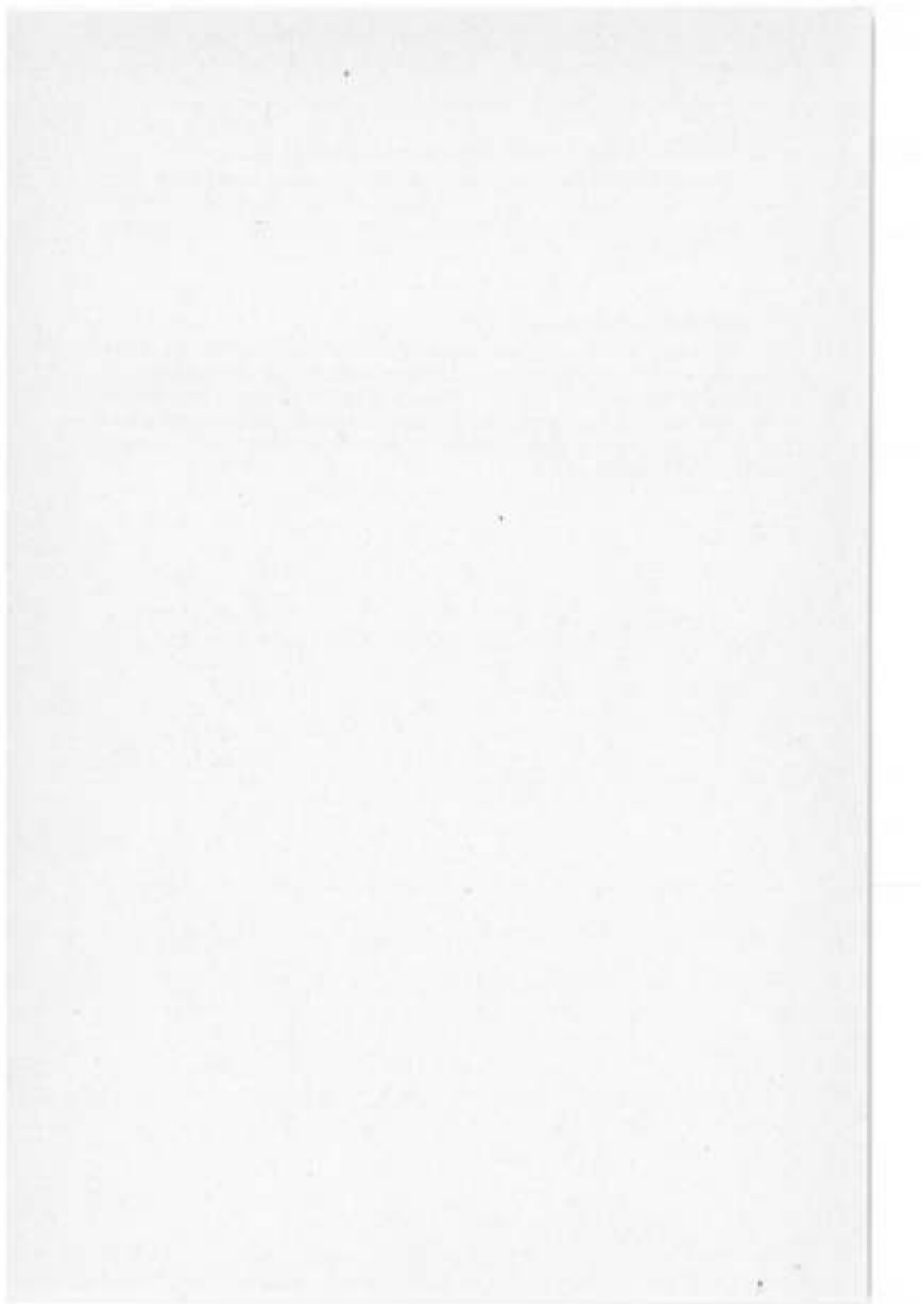
1. Łagodzenie sankcji nie powinno się dokonywać poprzez wprowadzanie różnych norm prawa dla różnych etapów życia człowieka — co byłoby dyskryminacją, lecz
 - a) poprzez właściwe pragmatyce sądowej uwzględnianie wszystkich czynników ograniczających odpowiedzialność, łagodzących wymiar kary,
 - b) poprzez dążenie do efektu wychowawczego raczej niż represyjnego, oraz
 - c) przez uwzględnianie społecznego kontekstu winy i kary.
2. Odstąpienie od sankcji karnych wobec matki winnej przestępstwa względem dziecka w swoim łonie nie może być uzasadniane (patrz uzasadnienie projektu Senatu) biologiczną lub psychologiczną szkodliwością tego czynu dla matki. Każde przestępstwo, niezależnie od sankcji prawnych, może mieć szkodliwe konsekwencje dla sprawcy. Te szkodliwe konsekwencje nie zmniejszają krzywdy wyrządzonej drugiemu człowiekowi. Szkodzenie samemu sobie jest też naganne i czasem osobno karane przez prawo.
3. Dziecko poczęte w wyniku gwałtu nie może być pozbawione ani przez państwo, ani przez matkę praw, które mu są wrodzone. Dyskryminacja dziecka poczętego z gwałtu wprowadziłaby niebezpieczną niespójność prawa. Natomiast rolą sędziego jest, by rozpatrując śmierć dziecka poczętego na skutek gwałtu, wziął pod uwagę konkretne okoliczności śmierci i wszystkie zasady sprawiedliwości przemawiające ewentualnie za łagodnym traktowaniem matki, która to dziecko uśmierdziła.
4. Zatem stosowanie sankcji, co do ich wymiaru, odroczenia lub zaniechania powinno być pozostawione kompetencji sędziów, którzy zastosują do konkretnego przypadku wszelkie zasady ustalania stopnia odpowiedzialności winy, wychowawczej natury i celowości sankcji.

IV. Rola państwa wobec praktyk dyskryminacji człowieka.

Obok wymogu aktywizacji działań, socjalnych względem matek w ciąży, należałoby też zobowiązać instytucje państwowe i samorządowe do ochrony instytucji oświatowo-wychowawczych przed działaniami utrwalającymi w społeczeństwie praktyki dyskryminacji człowieka.

V. Jednolitość okresu *vacatio legis*.

Proponujemy wprowadzenie jednolitego okresu *vacatio legis*, np. 6 miesięcy od momentu opublikowania uchwalonej ustawy. Proponowana w projekcie Senatu dwoistość tego okresu (14 dni i 6 miesięcy) wydaje się niesprawiedliwa. Przedłużenie okresu *vacatio legis* może złagodzić psychologiczny szok ustawy w świadomości społeczeństwa i pozwoli lepiej przygotować się do jej realizacji w praktyce.



SPIS TREŚCI

Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego w Krakowie	
Informacje ogólne	5
Rok akademicki 1990/91	
Władze Wydziału	7
1. Filozofia systematyczna	
Wykaz profesorów	8
2. Pedagogika religijna	
Studium podstawowe.	
Wykaz wykładowców i przedmiotów w roku akademickim 1990/91	10
Program studium podstawowego pedagogiki religijnej	11
3. Instytut Kultury Religijnej	
Wykładowcy i przedmioty w IKR w latach 1989-1991	12
Sprawozdanie z działalności Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie w roku akademickim 1989/90 (Stanisław Ziemiański SJ)	14
Sprawozdanie z działalności Instytutu Kultury Religijnej w roku akademickim 1989/90 (Jerzy Oleksy SJ)	19
Sprawozdanie z działalności Biblioteki Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie w roku akademickim 1989/90 (Czesław Michalunio SJ)	20
Stopnie naukowe uzyskane na Wydziale w roku 1989/90	22

ROZPRAWY

- Stanisław Ziemiański SJ
Problem złożenia bytów z substancji i przypadłości
w świetle współczesnej fizyki 25
- Piotr Lenartowicz SJ
The Reconstruction of the Genealogy Homo sapiens: a Case Study
in the Theory of Evolution (Streszczenie po polsku) 37
- Tadeusz M. Sierotowicz SJ
O kosmologicznych programach badawczych 53
- Stanisław Głaz SJ
Pozytywna rola postaw i wartości w wychowaniu i nauczaniu 73
- Jakub Gorczyca SJ
Na drogach prawdy. Kilka słów o pewnym aspekcie życia i twórczości
Dietricha von Hildebranda 85
- Roman Darowski SJ
Stanisław Śmiałkiewicz SJ (1592-1648), wykładowca filozofii
we Lwowie i Krakowie 91
- Franciszek Burgiel SJ
Geneza i przyczyny ateizmu według Jerzego
Gengella SJ (1657-1727) 101
- Roman Darowski SJ
Jana Kowalskiego SJ rękopiśmienne wykłady z filozofii
przyrody (Ostróg, 1747/48) 129
- Piotr Lenartowicz SJ
I Europejski zjazd jezuitów przyrodników 135
- Pismo Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego
w Krakowie w sprawie projektu ustawy „O ochronie dziecka
poczętego”, skierowane do Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej 143

THE YEARBOOK
OF THE PHILOSOPHICAL FACULTY
OF THE SOCIETY OF JESUS IN CRACOW
1990

Contents

The Philosophical Faculty of the Society of Jesus in Cracow	
General Information	5
The Academic Year 1990/91	
The Authorities of the Faculty	7
1. Systematic Philosophy	
The Staff	8
2. Religious Pedagogics	
List of Professors and Courses in the Year 1990/91	10
The Program for Basic Study	11
3. The Institute for Religious Culture	
Professors and Courses in the Years 1989-1991	12
The Report on the Activity of the Faculty in the Year 1989/90	14
The Report on the Activity of the Institute for Religious Culture in the Year 1989/90	19
The Report on the Activity of the Library	20
Academic Degrees obtained in the Faculty in the Year 1989/90	22

DISSERTATIONS

Stanisław ZIEMIAŃSKI SJ

The Substance-Accident Relationship and the Modern Physics
(Summary in English) 25

Piotr LENARTOWICZ SJ

The Reconstruction of the Genealogy of *Homo sapiens*: a Case Study
in the Theory of Evolution (in English) 37

Tadeusz M. SIEROTOWICZ SJ

Cosmological Research Programs 53

Stanisław GLAZ SJ

The Importance of Attitudes and Values in Education 73

Jakub GORCZYCA SJ, *On the Ways of Truth: An Aspect of the Life
and Activity of Dietrich von Hildebrand* 85

Roman DAROWSKI SJ

Stanisław Śmiałkiewicz SJ (1592-1648), Professor of Philosophy
in Lwów and Cracow (Summary in French) 91

Franciszek BARGIEŁ SJ

The Genesis and Causes of Atheism according to Jerzy
Gengell SJ (1657-1727) 101

Roman DAROWSKI SJ

The Philosophy of Nature by Jan Kowalski SJ (Ostróg, 1747/48) . . . 129

Piotr LENARTOWICZ SJ

First European Conference of Jesuit Scientists 135

The Statement of the Philosophical Faculty on the Abortion 143

PUBLIKACJE WYDZIAŁU FILOZOFICZNEGO TOWARZYSTWA JEZUSOWEGO W KRAKOWIE

(Seria: TEKSTY I STUDIA)

1. Człowiek i świat. Szkice filozoficzne. Praca zbiorowa pod red. R. Darowskiego SJ, Kraków 1972.
2. R. Darowski SJ, *La théorie marxiste de la vérité*, Rome 1973.
3. Człowiek. Istnienie i działanie, Praca zbiorowa pod red. R. Darowskiego SJ, Kraków 1974.
4. T. Ślipko SJ, *Etos chrześcijański. Zarys etyki ogólnej*, Kraków, wyd. I, 1974, wyd. II, 1984.
5. Cz. Michałunio SJ, *Logika*, Kraków 1976.
6. F. Bargiel SJ, *Stanisław Szadurski SJ (1726-1789)*, Kraków 1978.
7. T. Ślipko SJ, *Życie i pleć człowieka. Przedmaltęzka 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 Śiwka 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. *Nauka — Religia — Dzieje. II Seminarium Interdyscyplinarne w Castel Gandolfo, 6-9 września 1982*, Pod red. J. A. Janika i P. Lenartowicza SJ, Kraków 1984.
13. T. Ślipko SJ, *Zarys etyki szczegółowej. Cz. 1 Etyka osobowa, cz. 2 Etyka społeczna*, Kraków 1982.
14. L. Piechnik SJ, *Dzieje Akademii Wileńskiej. T. 1-4*, Rzym 1983-1990.
15. *Nauka — Religia — Dzieje. III Seminarium Interdyscyplinarne w Castel Gandolfo, 6-9 sierpnia 1984*, Pod red. J. A. Janika i P. Lenartowicza SJ, Kraków 1986.
16. P. Lenartowicz SJ, *Elementy filozofii zjawiska biologicznego*, Kraków 1986.
17. F. Bargiel SJ, *Wojciech Tytkowski SJ i jego „Philosophia curiosa” z 1669 r.*, Kraków 1986.
18. F. Bargiel SJ, *Tomasz Młodzianowski SJ (1622-1686) jako filozof z kręgu myśli warszawskiej*, Kraków 1987.
19. *Nauka — Religia — Dzieje. IV Seminarium Interdyscyplinarne w Castel Gandolfo, 6-8 sierpnia 1986*. Pod red. J. A. Janika i P. Lenartowicza SJ, Kraków 1988.
20. *Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie 1988*, Kraków 1989.
21. T. M. Sierotowicz SJ, *Między ewolucyjnym i stacjonarnym obrazem wszechświata. Refleksje z pogranicza historii i filozofii nauki*, Kraków 1989.

22. *Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie 1989*, Kraków 1990.
23. A. Jarnuszkiewicz SJ, *Miłość i Bycie. Studium z metafizyki*, Kraków 1990.
24. *Nauka—Religia—Dzieje. V Seminarium Interdyscyplinarne w Castel Gandolfo, 8-11 sierpnia 1988*, Pod red. J. A. Janika i P. Lenartowicza SJ.
25. F. Bargiel SJ, *Kazimierz Ostrowski SJ (1669-1732) i jego wkład w unowocześnienie filozofii scholastycznej*, Kraków 1990.
26. S. Kuczkowski SJ, *Psychologia religii*, Kraków 1991.
27. *Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie 1990*, Kraków 1991.

W druku:

- S. Głaz SJ, *Poczucie zmiany siebie w okresie tworzenia się osobowości dojrzalej.*
 T. M. Sierotowicz SJ, *Mikrofalowe promieniowanie tła jako experimentum crucis w kosmologii?*

**PUBLIKACJE INSTYTUTU KULTURY RELIGIJNEJ PRZY WYDZIALE
 FILOZOFICZNYM TOWARZYSTWA JEZUSOWEGO W KRAKOWIE**

Czasopismo: *Horyzonty Wiary*.

(Seria: STUDIA I MATERIAŁY)

1. H. Pietras SJ, *Jedność Boga, Jedność świata i Jedność Kościoła. Studium fragmentów Dionizego Aleksandryjskiego*, Kraków 1990.
2. W. Kubik SJ, *Zarys dydaktyki katechetycznej*, Kraków 1990.
3. J. W. Woś, *Pogadanki historyczne*, Kraków 1991.
4. *W służbie człowiekowi*, praca zbiorowa, Kraków 1991.

Adres Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie:
 31-501 Kraków, ul. Kopernika 26, tel. 21-31-55.