

**ROCZNIK
WYDZIAŁU FILOZOFICZNEGO
TOWARZYSTWA JEZUSOWEGO
W KRAKOWIE
1993-1994**

**ANNUARIUM
FACULTATIS PHILOSOPHICAE
SOCIETATIS IESU
CRACOVIAE
1993–1994**

Cracoviae 1994

**ROCZNIK
WYDZIAŁU FILOZOFICZNEGO
TOWARZYSTWA JEZUSOWEGO
W KRAKOWIE
1993–1994**

Kraków 1994

Redaktor
Roman Darowski SJ

Adres Redakcji
31-501 Kraków, ul. Kopernika 26
Tel. (0-12) 21-31-55; Fax (0-12) 21-39-35

ISSN 0860-9675

Drukarnia Wydawnictwa WAM, Księża Jezuici, ul. Kopernika 26, 31-501 Kraków

SPIS TREŚCI / CONTENTS

Jakub GORCZYCA SJ	
Wartości i ethos społeczny	7
<i>Valori ed ethos sociale</i>	16
Jan SIEG SJ	
Obywatelska odpowiedzialność katolików za dobro wspólne	17
<i>Die bürgerliche Verantwortung der Katholiken für das Gemeinwohl ..</i>	34
Stanisław PYSZKA SJ	
Na marginesie nauczania katolickiej nauki społecznej w uczelniach kościelnych w Polsce	37
<i>Ai margini dell'insegnamento della dottrina sociale della Chiesa cattolica negli atenei cattolici in Polonia d'oggi ..</i>	53
Jakub GORCZYCA SJ	
E. Levinas albo myślenie o człowieku inaczej	57
<i>E. Levinas ovvero pensare sull'uomo diversamente</i>	64
Stanisław GŁAZ SJ	
Poczucie zmiany własnej religijności	65
<i>The feeling of changes in one's own religiousness</i>	78
Stanisław GŁAZ SJ	
Rola używek w życiu jednostki	81
<i>The role of stimulants in the life of the individual</i>	97
Piotr LENARTOWICZ	
O "cudach" probabilistycznych, czyli fakt selekcji i odmowa poznania tego faktu	99
<i>Probabilistic "miracles", i.e. the fact of selection and the negation of this fact</i>	147
Stanisław ZIEMIAŃSKI SJ	
Wprowadzenie do filozofii przyrody nieożywionej	149
<i>Introduction to the philosophy of inanimate nature</i>	189

Roman DAROWSKI SJ	
Początki filozofii na Litwie	191
<i>The Origins of Philosophy in Lithuania</i>	205
Roman DAROWSKI SJ	
Marcina Śmigleckiego SJ traktat <i>O lichwie</i> (1596)	209
<i>Le Traité de Martin Śmiglecki [Smiglecius] "De l'usure"</i> (1596) . . .	226
Stanisław PYSZKA SJ	
Jana Chądzyńskiego SJ (1600–1660) trzy koncepcje reformy państwa	229
<i>Tre concetti della riforma di stato in Jan Chądzyński SJ (1600–1660)</i>	244
Piotr LENARTOWICZ SJ	
III Europejski Zjazd Jezuitów Przyrodników – Gdynia, 8–12 września 1993	247
<i>The IIIrd European Meeting of Jesuit Scientists – Gdynia, September 8–12, 1993</i>	250
RECENZJE / <i>BOOK REVIEWS</i>	251
Informacje ogólne o Wydziale Filozoficznym TJ w Krakowie	261
<i>General Information on the Jesuit Faculty of Philosophy in Cracow</i>	263
Bibliografia pracowników naukowych Wydziału Filozoficznego TJ w Krakowie, 1989–1993	265
<i>Bibliography of the Academic Staff of the Jesuit Faculty of Philosophy in Cracow, 1989–1993</i>	265
Publikacje Wydziału Filozoficznego TJ w Krakowie	323
<i>Publications of the Jesuit Faculty of Philosophy in Cracow</i>	323

Jakub Gorczyca SJ

WARTOŚCI I ETHOS SPOŁECZNY¹

*Cała tajemnica postępu ludzkości
zależy na tym, aby coraz więcej stanowczo,
przez wcielanie dobra i rozjaśnianie prawd,
broń największa, jedyna, ostateczna,
to jest męczeństwo,
uniepotrzebniło się na ziemi...*

C.K. Norwid

Diagnoza Gabriela Marcela

Pod koniec 1943 r. G. Marcel napisał esej filozoficzny zatytułowany: *Niebezpieczna sytuacja wartości etycznych*². Zaraz na wstępie zaznaczył on, iż *jeśli wartości utożsamia się z ideami, nie ma żadnego sensu powiedzieć, że znajdują się one w jakiejś sytuacji* (s.160). Mówienie o niebezpiecznej sytuacji wartości staje się sensowne jedynie wówczas, gdy przyjmiemy, że posiadają one znaczenie jako *wcielone*. Bytującym w sobie, niezależnie od dramatów ludzkiego życia ideom nic przecież nie może zagrażać w naszym świecie. Jednakże zapytajmy, czy w ogóle coś lub ktoś może zagrażać wartościom? Czy właśnie ich istnienie jako wcielonych nie stanowi

¹ Jest to tekst wykładu wygłoszonego dnia 14 X 1993 r. podczas inauguracji roku akademickiego 1993/94 na Wydziale Filozoficznym Towarzystwa Jezusowego w Krakowie.

² Por. G. Marcel, *Homo Viator. Wstęp do metafizyki nadziei* (tłum. P. Lubicz), W-wa 1984, s. 160-170. Numery stron podane w tekście w nawiasach odnoszą się do powyższego wydania.

gwarancji ich "bezpieczeństwa"? A jeśli wartości etyczne jawią się w pewien sposób zagrożone, to przez co i w jaki sposób? Czy ich sytuacja może być niebezpieczna w oderwaniu od sytuacji człowieka? O czyją zatem niebezpieczną sytuację ostatecznie chodzi, wartości czy człowieka?

Wiemy co działo się w Europie na początku lat czterdziestych naszego wieku. G. Marcel był przekonany, że podstawowa wiara w człowieczeństwo zagrożona była śmiertelnym kryzysem. Diagnozował: *...siły zniszczenia, które rozpętały się wszędzie wokół nas i zmierzają do unicestwienia wszelkich wcielonych wartości, urzeczywistnianych zarówno w rodzinie, jak i szkole, zarówno w szpitalu, jak w muzeum czy kościele, mogły się tak bezgranicznie rozpanoszyć tylko dlatego, że znalazły oparcie w myśli, która – jeśli tak się można wyrazić – zaprzeczyła rzeczywistości, odmawiając jej świętości* (s. 167). Człowiek, zdaniem Marcela, tracąc spontaniczne zaufanie do porządku istnienia i zrywając więź miłości łączącą go z życiem, przygotował tym samym grunt dla panoszenia się sił niszczących tkankę moralną społeczeństw.

Francuski myśliciel, określający chętnie swą rolę w filozofii jako strażnika, dostrzegał też inne zagrożenie dla wartości aniżeli otwarta walka, zmierzająca do wykorzenienia ich z życia; polegało ono na niedocenianiu autonomii wartości etycznych oraz doniosłości całej sfery moralności naturalnej. Marcelowi chodziło w tym wypadku o pewnych chrześcijan, *przesadnie – jak mówił – przejętych nadprzyrodzonością, którzy zatracili zmysł nie tyle natury, ile raczej łaski rodzącej się i tętniącej w sercu natury* (s. 167). Wzywał on zatem, aby w obliczu klęski pewnego typu humanizmu i zagrożenia wartości etycznych przez nihilizm, chrześcijanie nie wycofywali się ze świata uciekając w swoistą "mystykę" wiary. Takie wycofywanie się byłoby równoznaczne ze zgodą na rozdarcie w łonie ludzkości. Jednakże, *dopowiadał, ... chrześcijanin nie może się ograniczyć do stwierdzenia tego rozdarcia i pogodzenia się z nim, nie przecząc sobie jako chrześcijaninowi i nie pozbawiając samego pojęcia zbawienia jego istotnej treści* (s. 164). Zbawiać, to przecież szukać i ocalać, to co zginęło z domu Ojca. A jak można szukać bez wychodzenia na zewnątrz, i jak ocalać bez nawiązywania więzi?

Wzajemność w niedocenianiu wartości?

Jakkolwiek w powyższej ocenie poglądów i postaw, a także w udzielanych przez G. Marcela radach nie chodziło jedynie o katolików, jakkolwiek też od tamtego czasu upłynęło pół wieku, naznaczonego głębokimi przemianami w świecie i Kościele, to jednak zapytajmy, czy uwagi Marcela

nie są w jakiejś mierze trafne również dzisiaj, w odniesieniu do polskich katolików. Czy nie możemy bowiem odnaleźć pośród nas postaw niedoceny moralności naturalnej i jakby braku zaufania do wartości etycznych, urzeczywistnianych poza widzialnymi ramami Kościoła? Nie ryzykując twierdzenia, że źródłem tego rodzaju postaw jest przesadne przejęcie się nadprzyrodzonością, dodam jednak, iż mają one niewiele wspólnego z autentycznym katolicyzmem. Czyż katolickość nie jest właśnie otwarciem – bez paraliżujących myślenie i apostołskie działanie lęków – na wszelką prawdę, dobro i piękno, gdziekolwiek one się rodzą? Czy zanim do katolika, wartości te, chociaż nie "chrześcijańskie" z nazwy, nie należą do Boga stwórcy, ogarniającego swą ocalającą miłością wszystkich ludzi?

Sygnalizując możliwość tego rodzaju swoistego zagrożenia (przez niedocenywanie) wartości etycznych, jestem równocześnie świadom proporcji niebezpieczeństw, jakie istnieją w obecnych zmaganiach o duchowe oblicze naszego społeczeństwa i jego przyszłości. Ponieważ analiza relatywizmu i nihilizmu moralnego wykracza poza ramy niniejszych rozważań, dlatego chciałbym jedynie zwrócić uwagę na jeszcze inne zjawisko. Pojawiło się ono wyraziście w postkomunistycznym krajobrazie, z dominującą sylwetką tzw. "potężnego Kościoła" pośrodku. Mówiąc w skrócie, chodzi o to, czy przynajmniej niektórym wartościom etycznym nie grozi dziś niedocenywanie ze strony osób – trawestując Marcela – przesadnie przejętych świeckością, które nie tyle zatraciły zmysł łaski, ile raczej natury obecnej i tętniącej w sercu chrześcijaństwa. Można bowiem odnieść czasem wrażenie, że jakaś naturalna wartość etyczna staje się dla niektórych niechrześcijan co najmniej podejrzana, jeśli tylko po jej stronie staje również Kościół. Dołączony przymiotnik "chrześcijańska" nie tylko zamyka ją wówczas w sferze rzekomo obcych światu spraw życia wiecznego, ale zdaje się również zwalniać od refleksji nad jej istotą i sposobem zakorzenienia w ludzkim bycie.

Wartości uniwersalne i prawo państwowe

Istnieją rozmaite przyczyny niewłaściwej percepcji wartości etycznych lub jej braku; nie wszystkie z nich sprowadzają się do ukrywania wartości przez chrześcijan pod korcem grzechów. Kilkadziesiąt lat temu, w krytycznym nawiązaniu do filozofii F. Nietzschego, M. Scheler wskazywał na resentyment, jako jedno z głównych źródeł zniekształceń w poznawaniu wartości. Kontynuator jego myśli D. von Hildebrand, mówiąc o "ślepcie na wartości" szukał jej przyczyn w bezrefleksyjnym, nieuporządkowanym

zyciu według złych skłonności. Wiemy też jak doniosłą rolę w kształtowaniu świadomości moralnej odgrywają warunki psychologiczno-społeczne i metody wychowania.

Nie wchodząc w tym miejscu w problematykę teorii poznania etycznego czy socjologii wiedzy moralnej, możemy jednak przyjąć, odwołując się do doświadczenia potocznego, że wartości, które wyrażają dobroć zachowań dotyczących podstawowych dóbr i praw człowieka, są z reguły uniwersalnie dostępnymi poznawczo. Przykładowo: prawdopodobnie łatwiej jest – dla większości osób żyjących w naszym społeczeństwie – dostrzec wartość sprawiedliwości, aniżeli wartość znoszenia cierpienia dla sprawiedliwości. Wartości jak: sprawiedliwość, uczciwość, prawdomówność, poszanowanie życia, zwane są często wartościami podstawowymi i uniwersalnymi zarazem. Prawdą jest, że istnieją nieraz daleko idące różnice zdań co do rozumienia i interpretacji szczegółowej treści tych wartości w konkretnych warunkach czasu i miejsca. Ponieważ jednak bez respektowania wymagań wartości rozpoznanych jako podstawowe niemożliwe byłoby zachowanie ładu społecznego, państwo zazwyczaj obwarowuje te wymagania przepisami prawa. Prawo stanowione znajduje zresztą w wartościach podstawowych – czy konkretniej: w ochronie praw przysługujących każdej osobie na mocy jej godności – swoje metafizyczne uzasadnienie (tak jest przynajmniej w tej tradycji filozoficznej, którą podzielam). W sytuacji porządku obywatelskiego respektowanie wartości etycznych może wszakże przybierać postać respektowania jedynie przepisów prawa, a nawet respektu przed siłą państwa stojącego na straży prawa. Nie tylko z moralnego punktu widzenia taki stan rzeczy jest daleki od ideału. Dlatego dla mądrych mężów stanu nigdy nie będą obojętne moralne czy religijne motywy postępowania obywateli, co z kolei nie znaczy, że państwo powinno – *per absurdum* – przymuszać kogoś do realizacji wartości etycznych lub religijnych, albo też opatrywać sankcją karą wszelkie wykroczenia przeciw normom moralnym. Jeśli państwo może i powinno wymuszać takie zachowania obywateli, które służą ochronie i realizacji podstawowych dóbr i praw osoby ludzkiej, to jest też sprawą oczywistą, że państwo nie ma i nie może posiadać żadnej kontroli nad tym, aby zachowania te – jakkolwiek formalnie zgodne z pewnymi wymaganiami wartości etycznych – były równocześnie realizacją tychże wartości. Kto z obawy przed grzywną płaci wysoki podatek przeznaczany na potrzeby ubogich, ten postępuje zgodnie z obowiązkami dobrego obywatela, ale nie jest przez to samo człowiekiem świętobliwym, przejętym potrzebami innych i udzielającym hojnie jałmużny. Jeśli więc prawo państwowe domaga się pod sankcją respektowania

pewnych wartości etycznych, to granice jego kontroli sięgają jedynie do zewnętrznych zachowań.

Ku metafizycznemu źródłu wartości

Przy okazji i w świetle powyższych rozważań warto chyba zauważyć, że w sporach o respektowanie wartości w życiu publicznym, jakkolwiek rozmaicie artykułowanych, chodzi ostatecznie – a na pewno powinno chodzić – o poszanowanie dla dóbr i uprawnień drugiego człowieka. Dlatego, ażeby nie były to spory bezpłodne, ich uczestnicy winni kierować się po światło w rozstrzygnięciach ku temu metafizycznemu źródłu wartości, jakim jest osoba ludzka. Jeśli bowiem język aksjologiczny oderwie się od metafizycznych korzeni, to najszczerzy nawet dialog o respektowaniu wartości – zwłaszcza gdy towarzyszą mu polityczne emocje i gdy zostaną do niego wprowadzone tak abstrakcyjne terminy jak "system", "hierarchia", czy nawet "świat wartości" – łatwo może przerodzić się w sytuację przypominającą wydarzenie spod wieży Babel. Nie ma powodów, aby się obawiać, że poprzez wprowadzenie do dialogu o wartościach wymiaru metafizycznego jedynie spotęgujemy językowe zamieszanie. Chodzi tu bowiem przede wszystkim o spotkanie z metafizyką wcielaną w świadectwo osób żyjących według wartości, czyli o możliwość i umożliwienie dotarcia do tego doświadczenia, z którego każdy język o wartościach etycznych i religijnych czerpie swoją sensowność, i które wskazuje zarazem, że wszelkie respektowanie wartości polega przede wszystkim na poszanowaniu wartości osób.

Postulat odwołania się do świadectwa osób żyjących według wartości nie jest równoznaczny z rezygnacją z zabezpieczeń płynących z regulacji prawnych. Jeśli bowiem osobiście mogę bezbrinnie przyjąć np. cierpienie związane z fałszywymi oskarżeniami lub niszczeniem drogich mi symboli religijnych, to troska o drugiego, a zwłaszcza ubogiego i słabego (w najszerszym tego słowa znaczeniu), powinna mnie skłaniać do zabiegów o instytucjonalne gwarancje poszanowania jego praw oraz ochronę przed złem. Otwartą pozostaje niebagatelna – z moralnego i politycznego punktu widzenia – kwestia metody tych zabiegów.

Pod koniec eseju, który przywołaliśmy w naszych rozważaniach, G. Marcel, ukazując drogi wyjścia z kryzysowej sytuacji załamania się idei moralności naturalnej, pisał: *Nie można być dość sceptycznym, jeśli chodzi o skuteczność pouczeń filozoficznych w tej dziedzinie (...), chodzi przede wszystkim o naprawę obyczajów. Wolno sądzić, że z matych, rozproszonych*

wspólnot kolejno trzeba będzie tworzyć to, co można by nazwać ośrodkami przykładowymi, czyli załączkami życia, dzięki którym zostałaby przywrócona do pierwotnego stanu uszkodzona tkanka autentycznego istnienia moralnego. Nie chodzi tu o odwieczne mrzonki! Najbardziej aktualne i najbardziej bezpośrednio doświadczalne wykazuje, że ludzie mogą nauczyć się na nowo żyć, gdy znajdą realne warunki po temu i gdy światło z wysoka oświeci zgrupowanie, jakie utworzą wzajemnie między sobą i jednocześnie wspólnie z rzeczami dostarczającymi im środków do utrzymania. Wszystko wskazuje na to, że gwarancja powodzenia tego rodzaju poczynań związana jest ze skromnością ich początków i pierwotnych celów. (s. 169–170).

Odradzanie się życia moralnego, naturalnej tkanki zdrowych społeczeństw, to – w wizji Marcela – sprawa istnienia "ośrodków przykładowych", czyli sprawa dawania świadectwa.

Wzmiankowałem już znaczenie świadectwa życia według wartości dla sensowności i owocności dialogu o respektowaniu wartości. Spróbujmy teraz doprecyzować charakter świadectwa, o które tutaj idzie.

"Prawda Galileusza" i "prawda Sokratesa"

Świadek odnosi się zawsze do jakiejś prawdy. Wiemy, że tzw. świadek procesowy powoływany jest przez sąd w tym celu, aby zdać sprawę z faktycznego stanu rzeczy, ażeby zaświadczyć o prawdzie wydarzeń, która dla innych pozostaje niedostępna. Podstawowe wymaganie dotyczące świadka procesowego to prawdomówność w relacjonowaniu stanu rzeczy, przy którym był obecny. Wiemy też jednak, iż świadek może nie potrafić lub nie chce przekazać prawdy, może zeznawać błędnie lub fałszywie. Przysięga składana przez świadka przed trybunałem mówi nie tylko o powadze chwili, ale także o tym, że świadek może kłamać, że jest jakby z góry podejrzany w swym świadczeniu, że ze świadka może stać się... oskarżonym. Dlatego sąd domaga się zazwyczaj, składanych niezależnie od siebie zeznań kilku świadków; stąd też trafność tradycyjnej formuły prawnej: *testis unus, testis nullus*.

Ukazane tutaj cechy świadczenia w procesie sądowym wskazują zarazem na rodzaj prawdy, o który chodzi przed trybunałem. Jest to prawda "faktyczna" (w mocnym sensie tego słowa), która równie dobrze, a często lepiej, może zostać przekazana przez aparaturę rejestrującą obraz i dźwięk; prawda z sali sądowej może obyć się bez świadka ludzkiego.

Wyobraźmy sobie jednak następującą sytuację. Wskutek fałszywych zeznań kilku świadków pewien człowiek został skazany na karę śmierci.

Jedyny prawdomówny świadek staje wówczas w jego obronie i ze świadka przemienia się w adwokata skazanego. Demaskując fałsz zeznań i niesprawiedliwość wyroku gotów jest na poniesienie osobistych konsekwencji swojej postawy, łącznie nawet z ofiarą życia. Jego obecne postępowanie jest nie tylko odniesieniem się do prawdy pewnych faktów, które legły u początku procesu, ale staje się obroną wartości sprawiedliwości, więcej, obroną pokrzywdzonego człowieka.

Dotychczasowy świadek procesowy staje się więc świadkiem innego rodzaju, albowiem innego rodzaju jest też prawda, do której się teraz odnosi. Prawda ta nie leży w sferze faktów, które może uchwycić obiektyw kamery filmowej czy taśma magnetofonowa. Jakiego rodzaju jest ta prawda?

W myśli filozoficznej niejednokrotnie wskazywano na różnicę pomiędzy "prawdą Galileusza" a "prawdą Sokratesa". Pierwsza z nich do swego utrzymania się nie wymaga świadectwa wierności ludzkiego życia, dlatego też prawdopodobnie nikt nie miałby pretensji do uczonego, jeśli ten nie byłby gotów zapłacić głową za prawdę np. jakiegoś twierdzenia geometrycznego. Inaczej jest z prawdą etyczną lub prawdą wiary. Ta prawda żyje życiem – i śmiercią! – świadków. Dlatego np. śmierć Sokratesa jest przypieczeniem etycznej prawdy jego nauczania i życia, dlatego np. zmartwychwstanie Chrystusa potrzebuje świadectwa gotowych nawet na śmierć uczniów (a nie zaświadczeń z laboratoriów naukowych). Czyż zresztą *martyr*, czyli "świadek", nie znaczy w słowniku chrześcijaństwa "męczennik"?

Świadectwo i jego atrapa

Szczególny charakter prawdy religijnej i etycznej sprawia, że człowiek może pozostać na nią zamknięty, bardziej i inaczej aniżeli na prawdę faktów z życia codziennego czy na prawdę naukową. Męczennicy nie tylko odbierają cześć, ale są też wyśmiewani (nie mówiąc o tym, że ich oprawcy zazwyczaj nie przejmują się prawdami ich wiary). Uczciwość może być poczytana za pożałowania godną naiwność, wiara za przesadę, a pokorne znoszenie obelg za słabość charakteru. Jakaż więc rola świadectwa w respektowaniu wartości? Właśnie taka: wierność prawdzie respektowanych wartości. Sięgnijmy po raz ostatni do G. Marcela. Pisał on: *Wydaje się, że wszystko, co można sobie założyć, sprowadza się w ostatecznym rozrachunku do obudzenia w kimś innym świadomości tego, kim jest – powiedzmy ściślej – świadomości jego boskiego synostwa, doprowadzenia*

go do uznania, że jest dzieckiem Boga, dzięki miłości, której doznaje (s. 165). Świadomość tę może obudzić prawda ofiarująca się w świadectwie chrześcijan, prawda budząca i wyzwalająca mocą swej dobroci, prawda miłości, i to miłości aż do końca. Nie bez racji Kościół może przez wieki z ufnością powtarzać myśl Tertuliana, że krew chrześcijańskich męczenników jest posiewem nowych chrześcijan.

Analogicznie, świadectwo życia według wartości etycznych posiada moc budzenia i otwierania na prawdę o godności człowieka, na metafizyczną prawdę o człowieku jako takim, a nawet więcej, na prawdę o całej ludzkiej rzeczywistości. Czy to bowiem nie wartości etyczne wyrażają właśnie to, co w człowieczeństwie jest najistotniejsze? Czyż o człowieku sprawiedliwym, prawdomównym, miłosiernym, hojnym, nie mówimy po prostu "ludzki" albo "prawdziwy"? I czy to właśnie nie w doświadczeniu miłości ludzka rzeczywistość jawi się jako sensowna, a życie warte życia?

Świadectwo ze swej istoty jest skierowane ku drugiemu człowiekowi; jest bowiem darem dla drugiego, ofiarowanym nawet jakby ponad możliwościami samego dającego. Dlatego jeśli autentyczne świadectwo obraca się czasami przeciwko komuś, to jedynie za sprawą tego, kto pozostaje zamknięty na dar.

Jeżeli z jednej strony świadectwo może spotkać się z odrzuceniem, to z drugiej może się zdarzyć, że świadek świadczy w sposób nieczytelny, albo daje świadectwo czemuś, co jest tylko pozorem prawdy. Istnieją nie tylko fałszywi świadkowie, ale i oszukani świadkowie, nie tylko ofiary prześladowań, ale i ofiary własnych złudzeń. Dlatego świadectwo nie powinno obywać się bez wspólnego dochodzenia do prawdy, bez dialogu. Jeśli więc w pewnych sytuacjach granicznych jedynym możliwym świadectwem jest milczące, heroiczne trwanie przy prawdzie, to nie jest ono bynajmniej jedynym wzorem dla wszelkiego świadectwa. Przykładowo, świadectwo apostoła to nie tylko dyskretna prawda miłości wcielająca się w uczynki miłosierdzia i, ewentualnie, śmierć męczeńska, ale również rozbrzmiewające słowo dobrej nowiny, prorocko głoszonej wszelkiemu stworzeniu. Dlatego właśnie takie świadectwo jest kształtowane nie tylko poprzez przekaz i wychowanie w łonie własnej wspólnoty wiary, lecz jest zarazem formowane poprzez wchodzenie w dialog ze wszystkimi żyjącymi na zewnątrz niej. Jest wysiłkiem rozumienia ich prawdy, ich racji i tradycji; bez takiego wysiłku świadectwo skazane jest na wyrodzenie się w fanatyczne doktrynerstwo.

Odmianą od autentycznego świadectwa jest postawa, którą nazwałbym jego atrapą. Powstaje ona wówczas, gdy np. obrona atakowanych przez kogoś wartości nie jest konsekwencją uprzedniego przyłgnięcia do nich, lecz

wynika z faktu, iż atakującym jest znany skądinąd wróg. Atrapa zasadza się na manifestacyjnym trwaniu przy zagrożonych wartościach, a rozpada – gdy tylko zabraknie wroga. Jest manifestowaniem wierności wartościom, ale bez podejmowania trudu rozumienia ich wymagań i przyswajania ich sobie. Jeżeli świadectwo cechuje twórcza wierność wartościom, to w przypadku atrapy wierność posiada charakter zachowawczy; co więcej, może się okazać, że jest ona tylko sposobem na instrumentalne wykorzystanie wartości w walce z wrogiem, a więc że i ona sama jest elementem atrapy. Biada tym, którzy za świadectwo biorą jego atrapę; bardziej poszkodowanymi od nich są tylko ci, których istnienie etyczne stało się iluzją.

Świadectwo autentyczne, twórcza wierność respektowanym wartościom, samo jest wartością dopomagającą innym w respektowaniu wartości. Uwrażliwiając na prawdę o świętości międzyosobowej rzeczywistości, wychowuje ono sumienia do zgłębiania tej prawdy i życia według jej wymagań.

Jaki pokój? Czyje bezpieczeństwo?

Zdają sobie sprawę, że dla wielu współczesnych mówienie o prawdzie w dziedzinie moralności, zwłaszcza w sferze życia publicznego, zakrawa na czysty anachronizm. Ostatecznie, poszukiwanie prawdy może pozostać czyjąś sprawą prywatną; ostatecznie, może ktoś wierzyć w prawdę jakiejś miłości. Ale chcieć urządzać życie społeczne według prawdy obiektywnej – czyż nie jest to uzurpacja, załóżek przemocy i wszelkich totalitaryzmów? Wobec pluralizmu poglądów i niemożliwości – nieprzezwycięzalnej, jak się niektórym wydaje – komunikacji pomiędzy odmiennymi tradycjami, czy nie lepiej skapitulować w dążeniach do odkrywania jakiejś wiążącej wszystkich prawdy, a życie w państwie regulować pragmatycznie według którejś z dzisiejszych wersji umowy społecznej? Zapytajmy jednak, czy konsens pomiędzy indywidualnymi wolnościami, utrwalany przez państwo z pominięciem pytań o obiektywne dobro i prawdę, o wspólne wartości, ma szansę na stanie się trwałym fundamentem pokoju? Na jakiej podstawie i w imię czego obywatele mieliby uznawać tę jedną jedyną, niepodważalną wartość umowy, mającej gwarantować wzajemne respektowanie wolności? Czy tylko z troski o własne bezpieczeństwo, czyli ze strachu przed przemocą innych? Czy pokój oparty na kalkulacji strachu lub indywidualnych interesów może być bardziej stabilny aniżeli pokój oparty na sprawiedliwości, która rozpoczyna swe dzieło od troskliwego respektowania niepowtarzalnej wartości bliźniego? Czy bezpieczeństwo wartościom

etycznym może zapewnić niebezpieczny etycznie człowiek? Czy to nie właśnie wartości etyczne, obecne w życiu świadków prawdy, chronią człowieka przed samozagładą?

Oczywiście, dopóki będą w nas tkwiły moce zła i zniszczenia, wartości etyczne zawsze będą się znajdowały w niebezpiecznej sytuacji, a ubodzy i krzywdzeni będą pośród nas. Dlatego też chrześcijanin, dążąc do coraz doskonalszej sprawiedliwości powinien równocześnie wiedzieć, że jak długo trwa postać tego świata, nie wolno mu wypowiadać definitywnego: *pokój i bezpieczeństwo* (por. 1Tes 5,3); chyba, że ma na myśli pokój i bezpieczeństwo, jako dary Tego, który został nazwany *Świadkiem Wiernym* (Ap 1,5) i *Księciem Pokoju* (Iz 9,5).

Jakub Gorczyca SJ

VALORI ED ETHOS SOCIALE

Riassunto

L'articolo s'inserisce nel dibattito odierno sui fondamenti morali dell'ordine sociale e politico. L'autore presenta una breve fenomenologia della testimonianza in chiave personalista. Mettendo in risalto il bisogno della testimonianza ai valori etici e religiosi – specialmente da parte delle comunità cristiane – per lo sviluppo del dialogo tra le diverse frazioni nella società, l'autore pone anche dei punti interrogativi sui progetti che vogliono costruire la società attorno ad un puro consenso.

Jan Sieg SJ

OBYWATELSKA ODPOWIEDZIALNOŚĆ KATOLIKÓW ZA DOBRO WSPÓLNE

Wstęp

Wielki kryzys gospodarczy, który na początku lat 1930-tych zapanował w uprzemysłowionych krajach Zachodu, spowodował, że wiedza ekonomiczna, która dotąd zajmowała się zasadniczo jednostkami, gospodarującymi według ilościowych sygnałów gry wolno-konkurencyjnej na rynku, nabrała wymiaru makro-ekonomicznego, otwartego na politykę ekonomiczną i społeczną państwa. Tym samym wyłoniła się kwestia dobra wspólnego społeczeństwa obywatelskiego.

Przyjęty model dobra wspólnego decyduje o strukturze ustrojowej makroekonomii i o kierunku działania czynników gospodarczych.

W opacowaniu niniejszym przeprowadzona zostanie refleksja krytyczna nad doświadczeniami narodu polskiego w kolektywistycznym ustroju gospodarczym, ukierunkowanym na klasowe dobro wspólne. Z kolei krytyce poddany zostanie liberalny model gospodarki rynkowej, realizowany w krajach kapitalistycznych i proponowany obecnie Polakom w różny sposób, m.in. przez natarcywą reklamę. Wreszcie zarysowany zostanie polski model dobra wspólnego, jaki do perspektywy transformacji gospodarczej może być wniesiony przez katolików, kierujących się w swej działalności gospodarczej etycznie-religijnym nauczaniem Jana Pawła II.

Nauka Soboru o wolności religijnej

Podczas II Soboru Watykańskiego (1962–1965) najwięcej dyskusji teologicznych, przy równoczesnym naukowo-filozoficznym rozpoznaniu współczesnych rzeczywistości ziemskich, było poświęconych zagadnieniu stosunku Kościoła do świata dzisiejszego. Dokument końcowy, noszący tytuł *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym* jest dowodem na to, że ostatecznie przewyciężona została nostalgia za chrześcijańskim średniowieczem, kiedy to Kościół przez swą hierarchię był bezpośrednio obecny w społeczności państwowej jako uprzywilejowany stan duchowny¹.

Przy końcu XVIII wieku Rewolucja Francuska, przeprowadzona przez mieszczaństwo, obaliła monarchię absolutną oraz przywileje stanowe szlachty i duchowieństwa. Nowe republikańskie państwo inspirowało się ideologią totalitarnego racjonalizmu, który odrzucał objawienie Boże i głosił, że wszelka religia jest wytworem rozumu ludzkiego; zatem wszystkie religie są sobie równe i podlegają władzy państwowej jako stowarzyszenia prywatne.

Na taką pozycję prawną nie mogła się zgodzić religia katolicka, która siebie uważała za jedyną prawdziwą religię objawioną przez Boga, całkowicie bezbłędną w sprawach wiary i obyczajów. Dlatego papieże głosili w XIX wieku, że tylko religii katolickiej przysługuje wolność działania i stanowisko uprzywilejowane w państwie wyznaniowym; fałszywe zaś wierzenia religijne i błędy moralne nie mają prawa do istnienia. Należy je jednak tolerować, jak długo to jest wymagane dla zachowania pokoju społecznego.

Po drugiej wojnie światowej zmieniła się zupełnie sytuacja Kościoła w świecie zachodnim. Nowoczesna koncepcja państwa demokratycznego uważa dziedzinę religijną za autonomiczną, niezależną od władzy państwowej. Równocześnie ochrona prawna podmiotowych praw człowieka została uznana za jedno z głównych zadań władzy państwowej. Taką naukę o państwie papież Jan XXIII rozwinął systematycznie w encyklice *O pokoju między narodami*, ogłoszonej w 1963 r.² i na niej oparł się Sobór w swej *Deklaracji o wolności religijnej*³. Mianowicie ze względu na naturalną

¹ *Sobór Watykański II, Konstytucje, dekryty, deklaracje*. Tekst łacińsko-polski, Poznań 1968, s. 811-987.

² *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, Rzym - Lublin 1987, cz. 1, s. 269-303.

³ *Sobór Watykański II*, dz. cyt., s. 629-659.

godność wolnej osoby ludzkiej władza państwowa powinna stwarzać takie warunki społeczne i prawne, by każda wspólnota religijna mogła bez przeszkód zewnętrznych publicznie wyznawać swą religię zgodnie ze swym wewnętrznym przekonaniem.

Zgodnie z tym nowym punktem wyjścia Sobór w swej nauce o wolności religijnej już nie wysuwa postulatu państwa wyznaniowego.

Autonomia katolików w dziedzinie świeckiej

Według nauki II Soboru Watykańskiego Kościół chce być obecny w dziedzinie świeckiej już nie przez członków hierarchii kościelnej czy kleru, lecz przez katolików świeckich. Jako członkowie Ludu Bożego podlegają oni władzy kościelnej w sprawach wiary, moralności i sakramentów świętych. Natomiast jako obywatele państwa czy jako pracownicy lub funkcjonariusze różnych instytucji gospodarczych, zawodowych czy społecznych katolicy są niezależni od władzy kościelnej i od kleru; powinni oni zgodnie z wewnętrznym przekonaniem swego sumienia wykonywać prace i funkcje świeckie, współpracując lojalnie z innymi ludźmi dla dobra wspólnego według przepisów i zarządzeń władz państwowych i samorządowych. Katolik zatem nie podlega dyktaturze klerikalnej, gdy wypełnia swoje obowiązki obywatelskie, zawodowe czy społeczne.

Pomimo tej autonomii katolika w dziedzinie świeckiej w jego życiu osobistym i społecznym nie powinien istnieć rozłam między wiarą wyznawaną a codzienną pracą czy funkcją ziemską. Dwie ważne rale wymagają od katolika tej integracji jego życia wiary z jego czynną obecnością w świecie. Najpierw powinien być przekonany, że uczciwe i rzetelne wypełnianie swoich obowiązków obywatelskich i świeckich jest służbą dobru wspólnemu i tym samym wykonywaniem Bożego przykazania miłości bliźniego w skali społecznej. Wypełnianie zaś tego przykazania jest kryterium prawdziwej religijności, podobającej się Bogu, który jest Ojcem wszystkich ludzi.

Z drugiej strony, gdy katolik przy wykonywaniu obowiązków ziemskich liczy się z prawami przyrody, z technicznymi i rozumnymi wymaganiami swojej specjalizacji, wtenczas rzeczywiście jest posłuszny woli Boga, który jako Stwórca ustanowił prawa przyrody, zasady ładu społecznego oraz autorytet władzy państwowej. Wypełnianie zaś woli Bożej jest kryterium prawdziwej miłości Boga.

A więc nieprawdziwy jest zarzut, że religia nie pozwala ludziom na pełne zaangażowanie się w sprawy ziemskie. Jest wprost przeciwnie: katolik

świecki wierzy, że po śmierci na sądzie Bożym za dobrą służbę na rzecz dobra wspólnego wszystkich ludzi – dzieci Bożych – otrzyma w nagrodę szczęśliwe życie wieczne, a za złą służbę dobru wspólnemu, za nieuczciwą spekulację, za afery przynoszące szkody skarbowi państwa, za wszelkie nadużycie władzy i zaufania społecznego dla zebrania korzyści prywatnych czy partykularnych z przewidzianą szkodą dobra wspólnego odpowie on przed Bogiem sprawiedliwym. "Chrześcijanin – uczy Sobór – zaniedbujący swoje obowiązki doczesne, zaniedbuje swoje obowiązki wobec bliźniego, co więcej, wobec samego Boga i naraża na niebezpieczeństwo swoje zbawienie wieczne"⁴.

Kolektywistyczna koncepcja dobra wspólnego

Ideologia rewolucji klasowej utworzona została przez Karola Marksa (1818–1883) pod wpływem filozofa niemieckiego G. F. H. Hegla (1770–1831), od którego przejął on dialektyczną koncepcję historycznego ruchu ewolucyjnego świata. W 1873 r. w posłowie do drugiego niemieckiego wydania *Kapitału* Marks stanął w obronie krytykowanego Hegla i napisał: "Wobec tego jawnie uznałem się za ucznia tego wielkiego myśliciela [...] Mistyfikacja, jakiej dialektyka uległa w rękach Hegla, bynajmniej nie zmienia tego faktu, że on właśnie pierwszy wyczerpująco wyłożył jej ogólne formy ruchu. U Hegla stoi ona na głowie. Trzeba ją postawić na nogi, żeby wyluskać racjonalne ziarno z mistycznej skorupy"⁵.

Tu właśnie leży podstawowy błąd metodologiczny filozofii społecznej Marksa. W idealistycznym, tzn. logicznym systemie Hegla dialektyka miała swoje właściwe miejsce, czyli stała na nogach. Otóż Marks wprowadził tę logiczną aparaturę dialektyczną do rzeczywistości materialnej, gdzie ona znalazła się na niewłaściwym dla siebie miejscu, czyli przez Marksa została postawiona na głowie. Okazało się, że dialektyczna negacja kapitalizmu nie przyniosła jego upadku, a logiczna propagandowa afirmacja wyższości socjalizmu nad kapitalizmem nie przyniosła mu zwycięstwa.

Właśnie w dziedzinie dobra wspólnego, które jest głównym zadaniem służebnym władzy państwowej, wszystko stoi na głowie. Miejsce dobra wspólnego wszystkich obywateli zajął interes partykularny partii, która w imieniu klasy proletariatu (a więc części społeczeństwa) w sposób

⁴ Tamże, KDK 43, s. 895.

⁵ K. Marks, F. Engels, *Dzieła wybrane*, t. I, Warszawa 1949, s. 429 n.

dyktatorski sprawowała totalitarną władzę państwową. Motorem postępu miała być walka klasowa. Podsycano ją w sposób sztuczny przez budzenie nienawiści do wrogów klasowych, których obarczano winą za niepowodzenia gospodarki upaństwowionej. Propaganda wzniecała zazdrość i nienawiść do prywaciarzy – kupców, rzemieślników czy chłopów, właścicieli gospodarstw.

Klasa rządząca sprawowała władzę przy pomocy aparatu przemocy i pod kontrolą nie społeczeństwa, ale Związku Radzieckiego. Czując się zagrożoną ze strony społeczeństwa obywatelskiego, klasa rządząca i wraz z nią biurokracja, usiłowała społeczeństwo podzielić i skłócić ze sobą przy równoczesnej rozbudowie sieci szpiegów i donosicieli. To zbiurokratyzowane państwo policyjne ze szczególną podejrzliwością odnosiło się do wszelkich nie kontrolowanych przez partię rządzącą inicjatyw oddolnych w dziedzinie gospodarczej, społecznej, politycznej i kulturowej. Nie istniał dialog między rządem a społeczeństwem obywatelskim. W tych warunkach w ciągu 40 lat utrwaliła się u Polaków bierna i nieufna postawa obywatelska wobec władz państwowych, bez żadnego zainteresowania kolektywistycznym dobrem wspólnym państwa klasy robotniczej.

Liberalna koncepcja dobra wspólnego

Cechą narodową Polaków jest silne umiłowanie wolności osobistej. W demokracji szlacheckiej Polacy już w XVI w. mieli konstytucyjnie zagwarantowane takie wolności obywatelskie, o jakie w sposób bardzo krwawy walczone w czasie Rewolucji Francuskiej przy końcu XVIII wieku. Toteż całkowicie obcy był im totalitarny ustrój komunistyczny, narzucony im z zewnątrz w imię ideologii klasowej, obcej kulturze narodu polskiego.

Dlatego po upadku komunizmu wielu publicystów stało się gorliwymi propagatorami liberalnego ustroju kapitalistycznego, który społeczeństwom zachodnim przyniósł wielkie bogactwo materialne i szybki postęp cywilizacyjny. Jednostkom zaś, zwłaszcza bogatym, ideologia liberalna kapitalizmu zapewnia maksymalną wolność w realizowaniu interesów indywidualnych, wychodząc z założenia, że dobro wspólne wynika ze sumy bogactw jednostkowych.

Ideologia liberalna wywodzi się z filozofii Oświecenia, która po odrzuceniu chrześcijańskiej prawdy objawionej o grzechu pierworodnym człowieka wierzyła w naturalną dobroć jednostki. Dlatego jednostkowej działalności gospodarczej ideologia liberalizmu przyznaje maksymalną wolność nie tylko od ingerencji władz państwowych, lecz także od

przykazań Bożych. Ideologia liberalizmu wierzyła, że niewidzialna ręka poprzez walkę konkurencyjną prywatnych interesów na wolnym rynku doprowadza do autoregulacji i do zharmonizowania prywatnych interesów we wzajemnej równowadze.

Światowy kryzys gospodarczy, jaki zapanował w świecie zachodnim na początku lat 1930-tych, podważył tę ideologię liberalizmu gospodarczego i wywołał neo-liberalizm, który już nie powołuje się na uprzednio ustalony harmonijny porządek i dopuszcza interwencje władzy państwowej dla skorygowania gry rynkowej i dla przeprowadzenia redystrybucji części dochodu globalnego według wymagań polityki społecznej państwa.

W tej neo-liberalnej koncepcji społecznej gospodarki rynkowej Jan Paweł II wyodrębnił dwie warstwy: naukową i ideologiczną. Pierwszą, zawierającą wiedzę o przedsiębiorstwie, Polacy winni przyjąć od Zachodu. Natomiast powinni oni odrzucić warstwę ideologiczną, bo nie liczy się ona z religijnym powołaniem człowieka, nie uznaje prymatu godności osoby ludzkiej i jej wartości duchowych przed wartościami materialnymi i ekonomicznymi. Jest to więc laicka, wewnątrzświatowa i ekonomiczna koncepcja dobra wspólnego⁶. Taka ideologia ekonomizmu jest nie do pogodzenia z polską kulturą narodową, która wartościom duchowym i religijnym przyznaje prymat przed wartościami materialnymi.

Pytanie o fundament budowy dobra wspólnego

Dobro wspólne jest to cel końcowy, zamierzony przez dane społeczeństwo, ku któremu ukierunkowane są działania indywidualne i społeczne jego członków. Władza państwowa zaś ma za zadanie stworzenie porządku prawnego, który służy temu całościowemu ukierunkowaniu na dobro wspólne.

Ten cel ostateczny społeczeństwa, określający jego dobro wspólne, jeżeli jest uznany przez członków społeczeństwa za najwyższą wartość, wzmacnia i integruje poszczególne działania. Proces nieprzerwanej realizacji dobra wspólnego może być przyrównany do procesu rozbudowy domu rodzinnego, w którym żyje, pracuje i odpoczywa rozrastająca się wspólnota wielopokoleniowa ludzi.

⁶ Jan Paweł II, *Encyklika Centesimus annus w setną rocznicę encykliki Rerum novarum*, Watykan 1991, n. 32 nn.

Jeżeli w świetle tego porównania spojrzymy na dobro wspólne realizowane w PRL, to musimy stwierdzić, że projektowany przez ideologię komunizmu dom miał wymiary kolosalne. Dla jego budowy przeznaczono nie tylko wielką część wypracowanego dochodu globalnego, lecz także przeznaczono środki produkcji odebrane przez państwo właścicielom prywatnym. Ponadto zaciągnięto długi zagraniczne na sumę prawie 30 miliardów dolarów. Dom ten miał służyć dopiero przyszłym pokoleniom klasy robotniczej – tej uprzywilejowanej części społeczeństwa. Natomiast ciężary budowy tego domu nałożono, przy użyciu przymusu państwowego, na barki pokolenia, już wyniszczonego przez wojnę. Za fundament tej budowli miała służyć ateistyczna ideologia, głosząca nienawiść do Boga i religii. Czynnikiem zaś integrującym do wielkiego wysiłku miała być nienawiść klasowa. Nienawiść zaś z natury swej jest zimna i niszczycielska dla życia – lód jest jej łagodnym symbolicznym obrazem. Innymi słowy – budowla komunizmu była ogromnym zamkiem, wznoszonym na lodzie. Te lody uległy stopieniu, gdy w znękanym społeczeństwie powstał solidarnościowy ruch miłości społecznej, ożywiający miliony rozczarowanych członków klasy robotniczej.

Realizacja zaś dobra wspólnego w społeczeństwach inspirowanych się ideologią liberalizmu, jest budowaniem domu na piasku. Masa piaskowa ma wartość jedynie przez wspólny ciężar wielkiej liczby nie związanych ze sobą ziaren. Prymat interesu prywatnego w społeczeństwie liberalnym sprawia, że obywatele nie tylko są zamkniętymi w swoim egoizmie jednostkami, lecz także są w walce konkurencyjnej między sobą. Współpracują ze sobą o tyle, o ile sami przez to odnoszą korzyści. *

W neo-liberalnej koncepcji dobra wspólnego nie ma miejsca dla więzi braterstwa między jednostkami nastawionymi we wszystkim na szukanie własnej korzyści. Jest to wynikiem jej laickości, wykluczającej odniesienie do Boga Stwórcy, Ojca wszystkich ludzi.

Podstawowy fałsz w ateistycznej i laickiej koncepcji dobra wspólnego

Porównanie dobra wspólnego do budowy domu wspólnego dla całego społeczeństwa obywateli nie tylko odsłania nam, gdzie w obu przeciwstawnych sobie laickich koncepcjach tkwi największy ich błąd, lecz także ukazuje podstawową wartość wkładu katolików w budowę dobra wspólnego. Mianowicie wierzący katolicy są mistrzami w kładzeniu niezniszczalnego fundamentu pod całą budowlę. Jest nim Bóg – rzeczywistość samoistna,

absolutnie pierwotna i wieczna, podczas gdy materialny świat przyrody i historyczny świat ludów, narodów i państw jest rzeczywistością wtórną, pochodzącą od Boga Stwórcy i zależną od Jego wszechmocy. Ta pierwotna i podstawowa zależność od Boga trwa nieprzerwanie również wtenczas, gdy ludzie, posługując się swą wolnością, wbrew poznanej prawdzie istnienia, zaprzeczają tę zależność stworzenia od Stwórcy.

Karol Marks w *Rękopisach ekonomiczno-filozoficznych* z 1844 roku tak pisze: "Moje życie ma z konieczności taką przyczynę zewnętrzną, jeśli nie jest moim własnym tworem. Dlatego akt stworzenia jest wyobrażeniem, które bardzo trudno wyprzeć ze świadomości ludu. Byt sam przez się przyrody i człowieka jest dlań niepojęty, ponieważ przeczy wszelkim oczywistościom życia praktycznego. [...] Ateizm jest negacją boga i przez tę negację stanowi byt człowieka. [...] Komunizm jako zaprzeczenie zaprzeczenia jest twierdzeniem [*Position*] i dlatego jest rzeczywistym, koniecznym dla najbliższego etapu rozwoju historycznego, momentem emancypacji i odnalezienia się człowieka"⁷.

A oto tekst Marksa dotyczący dobra wspólnego, które otrzymało tu nazwę "prawdziwe szczęście ludu": "Religia jest opium ludu. Prawdziwe szczęście ludu wymaga zniesienia religii jako urojonego szczęścia ludu"⁸. Tak więc K. Marks położył dialektyczne kłamstwo ateistyczne jako fundament szczęścia ludu i jego dobra wspólnego.

Podobnie w laickiej liberalnej koncepcji dobra wspólnego za fundament służy ideologia intelektualisty zachodniego, który "będzie starał się przede wszystkim zmienić świat przez kontynuowanie nigdy nie kończącego się dzieła emancypacji, zwłaszcza w sferze religijnej, moralnej, której przypisuje się rolę bastionu fanatyzmów" [...]. "Atmosfera duchowa współczesnej cywilizacji i język ją wyrażający są głęboko niechętnie religii, koncepcji grzechu, transcendentnemu uzasadnieniu moralności czy głoszonej przez Kościół etyce absolutnej". Autorem przytoczonych tekstów jest filozof dr hab. Ryszard Legutko. Jego wywiad został ogłoszony pod znaczącym tytułem: *Światopogląd głoszony kiedyś na Wschodzie może wrócić do nas w innym opakowaniu z Zachodu*⁹.

⁷ Karol Marks, *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 r.*, Warszawa 1958, s. 104-106.

⁸ K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 1, Warszawa 1962, s. 457-458.

⁹ "Spotkania", 7-13 maja 1992 r., s. 24.

Potrzeba prawdy poznania rozumowego

Przytoczona powyżej wypowiedź współczesnego nam filozofa stwierdza, że intelektualiści dzisiejszych społeczeństw liberalnych nie przyjmują prawd powszechnych, nie uwarunkowanych klasowo i kulturowo, a zwłaszcza nie przyjmują powszechnych rozumowych zasad etyki absolutnej, głoszonej przez Kościół, który tę etykę uzasadnia przez wykazanie transcendentnego związku moralności z Bogiem, który stworzył świat i który w Jezusie Chrystusie objawił ludziom prawdę Bożą. Jak wiemy z historii filozofii nowożytnej, u podstaw zarówno marksizmu jak i dzisiejszego liberalizmu, leży zaprzeczenie nie tylko prawdy objawionej, lecz także obiektywnej prawdy rozumu poznającego istnienie Boga transcendentnego.

Antoni Gołubiew opowiadał kiedyś o swym spotkaniu z czytelnikami w Bydgoszczy. Jeden z nich – inżynier – powiedział: maszyny, które budujemy – one się kręcą; ale co stanowi fundament, do którego te maszyny powinny być przytwierdzone? W tej wypowiedzi inżyniera zawarte jest rozróżnienie między doświadczalną prawdą zmysłową, odkrywaną metodami naukowymi, wyspecjalizowanymi w stosunku do wycinka badanej rzeczywistości, a prawdą pozazmysłową, odkrywaną metodami poznania rozumowego. Cechą czasów nowożytnych, zarówno w świecie komunistycznym jak i liberalnym, jest bałwochwalczy wprost szacunek dla prawdy naukowego poznania zmysłowego i dla technologii na niej opartej przy równoczesnej pogardzie dla pozazmysłowego poznania rozumu, odkrywającego istotowy, fundamentalny porządek świata; o ten właśnie istotowy porządek zapytał ów inżynier. Jeszcze uczelnie katolickie usiłują wprowadzić studentów w metodologię filozoficzną poznania rozumowego. Wychodzący z niej myślący katolik zdolny jest zintegrować prawdę objawioną w jeden zwarty i niesprzeczny system.

Otóż takiej właśnie syntezy "katolickiej", to znaczy powszechnie i całkowicie ważnej, potrzeba przy budowie dobra wspólnego, które w sposób coraz bardziej oczywisty nabiera wymiaru światowego i międzypokoleniowego. Dziś żadna społeczność państwowa już nie jest "doskonała" w sensie samowystarczalności w budowaniu dobra wspólnego własnego; oczywista jest jego zależność od pokoju światowego.

Świadczy o tym następująca refleksja Afrykańczyka: "Kultura nigdy nie dysponowała tak wieloma środkami materialnymi i technicznymi dla zachowania siebie, a równocześnie nigdy nie była tak zagrożona zniknięciem. Gdy znajdowałem się w Muzeum Hiroszimy przed tamtymi obrazami apokaliptycznymi, nie mogłem się powstrzymać od powiedzenia sobie:

z całym światem jutro mogłoby się stać to samo i wtedy nawet nie byłoby świadka, który by utrwalił wspomnienie o nim"¹⁰.

Wyniki eksperymentu budowy społeczeństwa w oparciu o ideologie laickie

Gdy naród polski wchodził przed kilku laty w sytuację pogranicza, głoszono z zapałem hasło pluralizmu ideologicznego, tolerancyjnego wobec ideologii lewicowej, entuzjastycznego wobec liberalizmu zachodniego i podejrzewającego równocześnie Kościół katolicki o totalitaryzm.

W przemówieniu, wygłoszonym w dniu 6 lipca 1980 r. do budowniczych Brazylii, Jan Paweł II wyjaśnił najpierw pozytywne znaczenie hasła pluralizm w następujących słowach: "Zwracam się do wszystkich i do każdego z was, [...] do robotników i przemysłowców, do ludzi zawodu i studentów, ekonomistów, artystów, do ludzi nauki i techniki, rzemieślników i dziennikarzy, polityków i wieśniaków, do mieszkańców wielkich i małych miast. Wy wszyscy w pewien sposób i w pewnej mierze jesteście budowniczymi dzisiejszego społeczeństwa pluralistycznego"¹¹. Wyraz "pluralizm" oznacza z jednej strony wielość osób przyczyniających się do budowy brazylijskiego dobra wspólnego, z drugiej strony wskazuje na wielokształtny skutek tej pluralistycznej współpracy – jest nim pluralistyczne społeczeństwo brazylijskie, podobne do domu, otwartego dla wszystkich obywateli.

W drugiej części swego przemówienia Jan Paweł II ukazuje budowniczym Brazylii błędy, popełnione przy budowaniu współczesnej cywilizacji technicznej i na tragiczne skutki tych błędów: mimo istniejącego pluralizmu różnych antropocentrycznych humanizmów zdarza się w naszej epoce traktowanie wartości ludzkich, niespotykane dawniej.

"Zdaje się – powiedział Papież – że jedna z najbardziej widocznych słabości współczesnej cywilizacji polega na niespójnej wizji człowieka. Nasza epoka jest bez wątpienia tą, w której najwięcej mówiono i pisano o człowieku; jest epoką humanizmów i antropocentryzmu. A tymczasem jest ona paradoksalnie epoką najgłębszych lęków co do własnej tożsamości

¹⁰ F. Mc. Dermott, *Le 20^e siècle devant la culture*, UNESCO, Le Courier, 1971, nr 24 (janvier), s. 14.

¹¹ "La Documentation Catholique", 1791 (1980), s. 776.

i swego osobistego przeznaczenia, jest epoką traktowania wartości ludzkich w sposób niespotykany dotąd w historii"¹².

Przyczyną tych klęsk człowieka w cywilizacji współczesnej są ideologie zaprzeczające transcendentne powołanie człowieka, zamykające go w sferze ekonomicznej, jak to czyni liberalizm, czy podporządkowujące człowieka interesom klasowym, jak to czyni kolektywizm marksistowski.

"Nie potrzeba tego wyliczać – konkluduje Papież – bo wy wszyscy dobrze znacie szkody, wyrządzane człowiekowi przez samowystarczalność kultury i techniki zamkniętej na transcendencję, przez zredukowanie człowieka do prostych narzędzi produkcji; człowiek stał się ofiarą ideologii wyprowadzonych z zimnych praw ekonomicznych, ofiarą podporządkowaną celom utylitarnym i interesom grup, które ignorowały i ignorują prawdziwe dobro człowieka"¹³.

Jest rzeczą oczywistą, że za fundament budowy autentycznego dobra wspólnego nie mogą służyć ideologie ignorujące prawdziwe dobro człowieka.

Katolik jako budowniczy społeczeństwa pluralistycznego we współpracy z nietolerancyjnymi fachowcami

Brazylia jest największym w świecie krajem katolickim. Katolicy stanowią 95 % ludności. Konstytucja państwa brazylijskiego gwarantuje wolność religijną. Korzystają z niej sekty protestanckie, które nigdzie w świecie nie mają tak wielkiej stopy wzrostu liczby wyznawców, jak właśnie w Brazylii¹⁴. Można więc było oczekiwać, że Papież przybywający do Brazylii jako pielgrzym apostolski, będzie nawoływał do budowy społeczeństwa katolickiego. Tymczasem stało się inaczej – nawoływał do budowy społeczeństwa pluralistycznego, bo zdawał sobie sprawę z faktycznej różnorodności wierzeń, ideologii i idei filozoficznych u ludzi mających wykształcenie. Inteligencja techniczna zaś, dumna z uczestniczenia w postępie naukowym, zwykle jest mało zainteresowana transcendentnymi wartościami etycznymi i religijnymi. Ale jako fachowcy muszą być zatrudnieni przy budowie dobra wspólnego nowoczesnego społeczeństwa.

¹² Tamże.

¹³ Tamże.

¹⁴ *Lexikon für Theologie und Kirche*, B. 2, ²1958, s. 653.

Równocześnie środki społecznego przekazu narzucają ludziom światopogląd laicki, inspirując zarzut zacofania pod adresem ludzi wierzących, zwłaszcza katolików.

Polscy młodzi uczeni, którzy ze względu na dobro Ojczyzny powinni korzystać z postępu zachodniego, nie zawsze są zdolni przeprowadzić wyraźne rozgraniczenie między światopoglądem laickim a techniką czy wiedzą. Stąd katolik obecny w świecie współczesnym spotyka się z postawą nietolerancyjną u wybitnych techników czy specjalistów.

W okresie komunizmu, powołującego się na ateistyczną ideologię marksizmu, taka nietolerancja uchodziła w oczach katolików za rzecz normalną i mało bolesną. Obecnie, w warunkach demokracji i wolności słowa, ta nietolerancja wobec Kościoła katolickiego niektórym wydaje się agresją¹⁵. Agresja zaś jest wyzwaniem do walki obronnej. Czy w takim razie katolicy winni stanąć do walki obronnej?

Otóż za przykładem Papieża, danym w Brazylii, katolicy powinni dać odpowiedź nie przez formalną polemikę, rozjątrającą przeciwników i osłabiającą jedność społeczeństwa, tak bardzo potrzebną przy budowaniu dobra wspólnego. Najlepszą odpowiedzią katolików na ataki i szyderstwa, inspirowane przez laickie ideologie, będzie rzetelna ich współpraca z wszystkimi ludźmi dobrej woli dla powiększenia dobrobytu i integralnego rozwoju naszej Ojczyzny, by stała się dobrym, pluralistycznym domem, otwartym na przyjęcie wszystkich obywateli i zapewniającym im warunki braterskiego współżycia w pokoju Chrystusowym. Katolicy jako wyznawcy Chrystusa pierwsi winni przebaczać swoim winowajcom, podając rękę do pojednania.

Kultura nowym imieniem dobra wspólnego

Państwowa wspólnota obywatelska istnieje w tym celu, by możliwa i ułatwiona była współpraca wszystkich dla coraz lepszej realizacji dobra wspólnego, "które – według określenia soborowego – obejmuje sumę tych warunków życia społecznego, dzięki którym jednostki, rodziny i zrzeczenia mogą pełniej i łatwiej osiągnąć swoją własną doskonałość"¹⁶. Dobra wspólne więc jest zbiorową wartością społeczeństwa obywatelskiego, obejmującą doskonałość osób i ich zrzeczeń jako ideał do zrealizowania we

¹⁵ "Niedziela. Tygodnik Katolicki", 1993, n. 3, s. 12.

¹⁶ *Sobór Watykański II*, KDK n. 74.

wzajemnym współzyciu i współpracy w ramach porządku prawnego, ustanowionego przez państwo i przy pomocy instytucji i przedsięwzięć, prowadzonych przez władzę państwową.

W katolickiej koncepcji dobra wspólnego złączone są dwa składniki: celowościowy, którym jest doskonałość osób ludzkich, oraz instrumentalny, służebny, ustanawiany przez władzę państwową, dysponującą środkami przymusu i sankcjami.

Doskonałość osób, ku której jako do celu ukierunkowane są urządzenia instrumentalne dobra wspólnego, jest ideałem, do którego zrealizowania wspólnota obywatelska dąży, podczas gdy kultura w znaczeniu czynnym jest społeczno-wychowawczym procesem interioryzacji i aktualizacji tego procesu we wspólnotowym życiu narodu.

Ten prymat kultury w filozofii dobra wspólnego tak został naświetlony przez Jana Pawła II w przemówieniu wygłoszonym w 1980 r. do UNESCO – do Organizacji Narodów Zjednoczonych do Spraw Oświaty, Nauki i Kultury: "Kultura jest właściwym sposobem istnienia i bytowania człowieka. Człowiek bytuje zawsze na sposób jakiejś kultury sobie właściwej, która z kolei stwarza pomiędzy ludźmi właściwą dla nich więź, stanowiąc o międzyludzkim i społecznym charakterze ludzkiego bytowania.[...] Istnieje podstawowa suwerenność społeczeństwa, która wyraża się w kulturze Narodu. Jest to zarazem suwerenność, przez którą równocześnie suwerenny jest człowiek"¹⁷.

O kulturze jako dobru wspólnym narodu mówił Papież do młodzieży w Gnieźnie, 3 czerwca 1979 r.: "Kultura jest wyrazem międzyludzkiej komunikacji, współmyślenia, współdziałania ludzi. Powstaje ona na służbie wspólnego dobra – i staje się podstawowym dobrem ludzkich wspólnot. Kultura jest przede wszystkim dobrem wspólnym Narodu. Kultura polska jest dobrem, na którym opiera się życie duchowe Polaków. Ona wyodrębnia nas jako naród. Ona stanowi o nas przez cały ciąg dziejów. Stanowi bardziej niż siła materialna.[...] Naród polski przeszedł przez ciężką próbę utraty niepodległości, która trwała z górą sto lat – a mimo to pośród tej próby pozostał sobą. Pozostał duchowo niepodległy, ponieważ miał swoją kulturę"¹⁸.

¹⁷ Jan Paweł II, *Przemówienie w UNESCO*, w: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, dz. cyt., cz. 2, s. 119 i 123.

¹⁸ Jan Paweł II, *Musicie od siebie wymagać*, Poznań 1984, s. 57.

Wymiar odpowiedzialności obywatelskiej katolików w sytuacji pogranicza

W ciągu 40 lat trwania Polski Ludowej społeczeństwo obywatelskie było przymuszane przez totalitarną władzę do współpracy nad realizacją klasowej koncepcji dobra wspólnego, obcej kulturze narodu polskiego. W tym samym kierunku oddziaływała polityka kulturalna inspirowana przez ideologię marksistowską. Przenikała ona przede wszystkim do dziedziny środków społecznego przekazu i szkolnictwa.

Kulturowe skutki tego politycznego i ideologicznego oddziaływania na społeczeństwo obywatelskie, a zwłaszcza na młodzież, były przedmiotem analizy i dyskusji na VIII Ogólnopolskim Zjeździe Socjologicznym, który odbył się w Toruniu od 19 do 22 września 1990 roku pod hasłem *Przełom i wyzwanie*.

Stwierdzono tam, że społeczeństwo znalazło się w stanie wielorakiego kryzysu, mocno pogłębionego przez stan wojenny i że jest to sytuacja pogranicza, która polega na tym, że wysiłkom ukształtowania nowego ładu prawnego, gospodarczego i kulturalnego towarzyszą, oddziałując hamująco, zakorzenione pozostałości uprzedniego systemu realnego socjalizmu. Taką negatywną pozostałością formacji komunistycznej jest – zdaniem socjologów – "cisza historyczna" narzucona młodemu pokoleniu przez szkołę socjalistyczną, która dawała młodzieży ideologicznie spreparowaną wiedzę o przeszłości. W oficjalnych zaś podręcznikach historii Kościół był młodzieży rzedstawiany jako "Ciemnogród" – ostoja ciemnoty i zacofania. Edukacja taka nie czyniła młodego człowieka uczestnikiem żywej historii własnego narodu i nie uczyła go, jak być współtwórcą przyszłych dziejów Ojczyzny¹⁹.

Ta kryzysowa sytuacja pogranicza jest – jak głosi hasło zjazdu socjologów – wyzwaniem dla Polaków, budzącym w nich obywatelską odpowiedzialność za odbudowę dobra wspólnego.

W czasie czwartej pielgrzymki do Ojczyzny Jan Paweł II w dniu 5 czerwca 1991 r. wyraził swą osobistą odpowiedzialność obywatelską w następujących słowach: "Jest zadaniem szczególnie doniosłym dla naszego narodu i społeczeństwa, ażeby przez zwyciężając następstwa ustroju, który okazał się ekonomicznie niewydolny, a etycznie szkodliwy, budować w ramach nowego ustroju sprawiedliwy ład, w którym ludzkie talenty nie

¹⁹ Z. Kwieciński, L. Witkowski, *Młodzież w sytuacji pogranicza. Aspekty rozwojowe i edukacyjne*. VIII Zjazd Socjologiczny, Toruń, 19-22 września 1990 r., UMK Toruń, s. 5 i nn.

będą się marnowały, a całość życia społeczno-ekonomicznego odzyska potrzebną równowagę. Obyśmy tylko w swoich dążeniach do ukształtowania nowej gospodarki, nowych układów ekonomicznych nie próbowali iść drogami na skróty, z pominięciem drogowskazów moralnych. «Cóż bowiem za korzyść odniesie człowiek, choćby cały świat zyskał, a na swej duszy szkodę poniósł» (Mt 16, 26)²⁰. Dobro wspólne winno być ukierunkowane na integralny rozwój każdego człowieka. Ale – uczy Papież – "człowiek nie może siebie sam do końca zrozumieć bez Chrystusa, ani jakie jest jego powołanie i ostateczne przeznaczenie. Nie może tego wszystkiego zrozumieć bez Chrystusa"²¹.

Niebezpieczeństwo kolonializmu kulturalnego

Jest sprawą oczywistą, że w obecnej sytuacji pogranicza Polacy winni uczyć się od Zachodu wiedzy ekonomicznej, nowoczesnej technologii i organizacji gospodarki rynkowej. Ale przez wspomnianą "ciszę historyczną" charakteryzującą edukację oficjalną 40-lecia, Polacy są narażeni na niebezpieczeństwo, że zostaną skolonializowani przez zachodnią kulturę masową i ideologię.

W podobnej sytuacji pogranicza znalazły się do niedawna skolonializowane ludy Afryki, teraz zaś wstępujące na drogę rozwoju i budowy własnego dobra wspólnego. Do nich odnosi się następująca wypowiedź II Soboru Watykańskiego: "Liczne narody mniej zasobne ekonomicznie, a bogatsze w mądrość, mogą innym przynieść niezwykle wiele pożytku"²².

Na pierwszej światowej konferencji czarnych pisarzy i artystów Alioune Diop z Senegalu napiętnował kolonizatorów i intelektualistów, którzy głosili skandaliczną tezę, że ludy Afryki są pozbawione kultury i że wobec tego winni ją czerpać od Zachodu. Ogromna większość intelektualistów afrykańskich żywi głębokie przekonanie, że wyzwolenie kulturalne jest zasadniczym warunkiem wyzwolenia politycznego²³.

²⁰ Jan Paweł II, *Bogu dziękujcie, Ducha nie gościę*. Czwarta wizyta duszpasterska w Polsce, 1-9 czerwca 1991 r. Libreria Ed. Vaticana, s. 133 n.

²¹ Jan Paweł II, *Musicie od siebie wymagać*, dz. cyt., s. 38 n.

²² *Sobór Watykański II*, KDK, n. 15.

²³ J. Ngugi, *L'Afrique et la décolonisation culturelle*, "UNESCO, Le Courier", 1974, nr 24, s. 28 n.

W 1970 r. odbyła się w Wenecji I Międzynarodowa Konferencja UNESCO poświęcona zagadnieniom polityki kulturalnej. Oto wypowiedzi przedstawicieli krajów wstępujących na drogę rozwoju.

M. C. Cherif, delegat Gwinei, wyraził przekonanie, że wskrzeszona po wyzwoleniu kultura narodowa pozwoli "krajowi odnaleźć duszę i swoją równowagę moralną i przygotuje go do wchłonięcia postępu, nie dając się przy tym pochłonać przez niego"²⁴. Bardzo nam potrzeba syntezy kulturowej, którą Habib Boularès, tunezyjski minister kultury i informacji tak zarysował: "Żywiąc się jedynie kulturą zapożyczoną, znaczy żyć życiem cudzym. Przywiązywać się do jakiejś kultury zaczerpniętej z przeszłości, znaczy odciąć się od życia. Narzuca się więc konieczność syntezy. Potrzeba jeszcze, by synteza dokonała się w klimacie wolności i aby spełniała się ostatecznie na płaszczyźnie indywidualnej"²⁵.

Kultura narodowa, mająca wymiar duchowo-materialny, dlatego stanowi mocną więź, jednoczącą jednostki, że – jak pisze Jomo Kenyatta – wszystkie aspekty życia wchodzą w skład kultury społecznej. Kultura nadaje człowiekowi, który ją dziedziczy, zarówno godność ludzką, jak i pomyślność materialną. Kultura uczy go swych wartości umysłowych i moralnych, daje mu odczuć wartość pracy i walki o wolność"²⁶. W przytoczonym określeniu kultura społeczna jest ukazana jako konkretna interioryzacja ideału integralnego dobra wspólnego.

Odpowiedź na kontestacyjną ideologię liberalizmu kapitalistycznego

Gdy w marcu 1968 r. wskutek interwencji ambasadora Związku Radzieckiego Awierkija Aristowa przerwano wystawianie *Dziadów* Adama Mickiewicza w reżyserii Kazimierza Dejmka, młodzież akademicka stanęła w obronie kultury narodowej, wyszła na ulice wielu miast polskich i manifestowała przez kilka dni, narażając się na brutalne akcje Milicji Obywatelskiej i oddziałów ORMO.

W dwa miesiące później, w maju 1968 r., wybuchła rewolucja kulturalna młodzieży akademickiej, najpierw we Francji, a wkrótce potem w innych bogatych krajach zachodnich. Dokonała się ona pod hasłem kontestacji

²⁴ F. Mc Dermott, *Le 20^e siècle devant la culture*, dz. cyt., s. 13.

²⁵ Tamże, s. 155.

²⁶ Tamże, s. 148.

totalnej, czyli pod hasłem całkowitego zaprzeczenia i odrzucenia dziedzictwa kulturowego poprzednich pokoleń oraz rozwalenia instytucji społeczeństwa przemysłowego. Gdy zapytano młodych, jaki macie program, odpowiedzieli: najpierw trzeba wszystko, co starzy zbudowali, zburzyć – potem zaczniemy całkowicie od nowa. Na negację i kontestację ze strony tego młodzieżowego ruchu była narażona również religia chrześcijańska, której źródła – Biblia i Tradycja – znajdują się w dalekiej przeszłości. Najbardziej zaś kontestowana była nauka Kościoła katolickiego ze względu na dogmaty wiary i niezmiennie zasady moralności. Kontestacja zaś totalna jest najwyższym stopniem nietolerancji.

Ta postawa radykalnej kontestacji, cechująca przenikającą do nas laicką ideologię liberalizmu, jest niszczyliście nastawiona przeciw podstawowej wartości narodowego dobra wspólnego – przeciw kulturze polskiej, ożywionej wiarą katolicką jej twórców.

Dlatego młodzież polska powinna kształtować swą odpowiedzialność obywatelską za przeszłość narodu w świetle następujących wezwań Jana Pawła II: "Wy macie przenieść ku przyszłości to całe olbrzymie doświadczenie dziejów, któremu na imię *Polska*. Jest to doświadczenie trudne. Chyba jedno z trudniejszych w świecie, w Europie, w Kościele. Tego trudu się nie lękajcie. Lękajcie się tylko lekkomyślności i małoduszności. Z tego trudnego doświadczenia, które nosi nazwę *Polska*, można wydobyć lepszą przyszłość, ale tylko pod warunkiem uczciwości, trzeźwości, wiary, wolności ducha i siły przekonań. Bądźcie konsekwentni w swojej wierze! Bądźcie wierni Matce Pięknej Miłości. Zaufajcie Jej, kształtując Waszą własną miłość, tworząc wasze młode rodziny. Niech Chrystus pozostanie dla Was "Drogą, Prawdą i Życiem"²⁷.

Również reforma gospodarcza jest objęta nadzieją chrześcijańską: "Jeżeli w realizowaniu tej reformy gospodarczej będą skrupulatnie przestrzegane zasady sprawiedliwości; jeżeli każdy będzie się liczył nie tylko z interesem własnym, ale również z interesem społecznym; jeśli w działaniach gospodarczych nie zabraknie troski o najuboższych i najbardziej potrzebujących – wówczas Pan Bóg z pewnością pobłogosławi wysiłkom i Polska nie tylko dopracuje się dobrobytu, ale i atmosfera wzajemnych stosunków międzyludzkich stanie się zdrowsza i bardziej ludzka"²⁸.

²⁷ Jan Paweł II, *Musicie od siebie wymagać*, dz. cyt., s. 13.

²⁸ Jan Paweł II, *Bogu dziękujecie [...]*, dz. cyt., s. 133 n.

Zakończenie

Kolektywistyczny model klasowego dobra wspólnego nie sprawdził się w 40-letnim doświadczeniu narodu polskiego. W aspekcie teorii ekonomicznej model ten okazał się wysoce niewydajny, w aspekcie zaś fundamentalnym jego fałszywość ideologiczna została potwierdzona przez upadek reżymu komunistycznego.

Model zaś liberalny kapitalizmu w swej warstwie teoretycznej uznany został przez Jana Pawła II za wartościowy w zakresie wiedzy o przedsiębiorstwie w gospodarce wolnorynkowej. Natomiast skrajnie liberalna ideologia tej koncepcji dobra wspólnego została podważona przez wielki kryzys. Złagodzona forma ideologiczna tego modelu w postaci neoliberalnej koncepcji społecznej gospodarki rynkowej okazała się po drugiej wojnie ustrojem ekonomicznie wydajnym, bo dostarczyła środków dla polityki społecznej państwa. Pozostaje jednak fundamentalna wada tego modelu w postaci ekonomizmu, nie uznającego transcendentnego powołania człowieka.

Ideologia obydwu modeli – komunistycznego i liberalnego – jest nacechowana agresywnym laicyzmem, atakującym obecnie Kościół katolicki w Polsce.

Nasza odpowiedź na te ataki nie polega na bezpośredniej polemice filozoficznej z tym laicyzmem, lecz na pokazaniu, jaki model dobra wspólnego w perspektywie dalszego celu przyświeca katolikom, prowadzącym działalność gospodarczą w świetle etyczno-religijnego nauczania Jana Pawła II. Otóż okazuje się, że model ten szczęśliwie uzupełnia fundamentalne braki modelu neoliberalnego.

Jan Sieg SJ

DIE BÜRGERLICHE VERANTWORTUNG DER KATHOLIKEN FÜR DAS GEMEINWOHL

Zusammenfassung

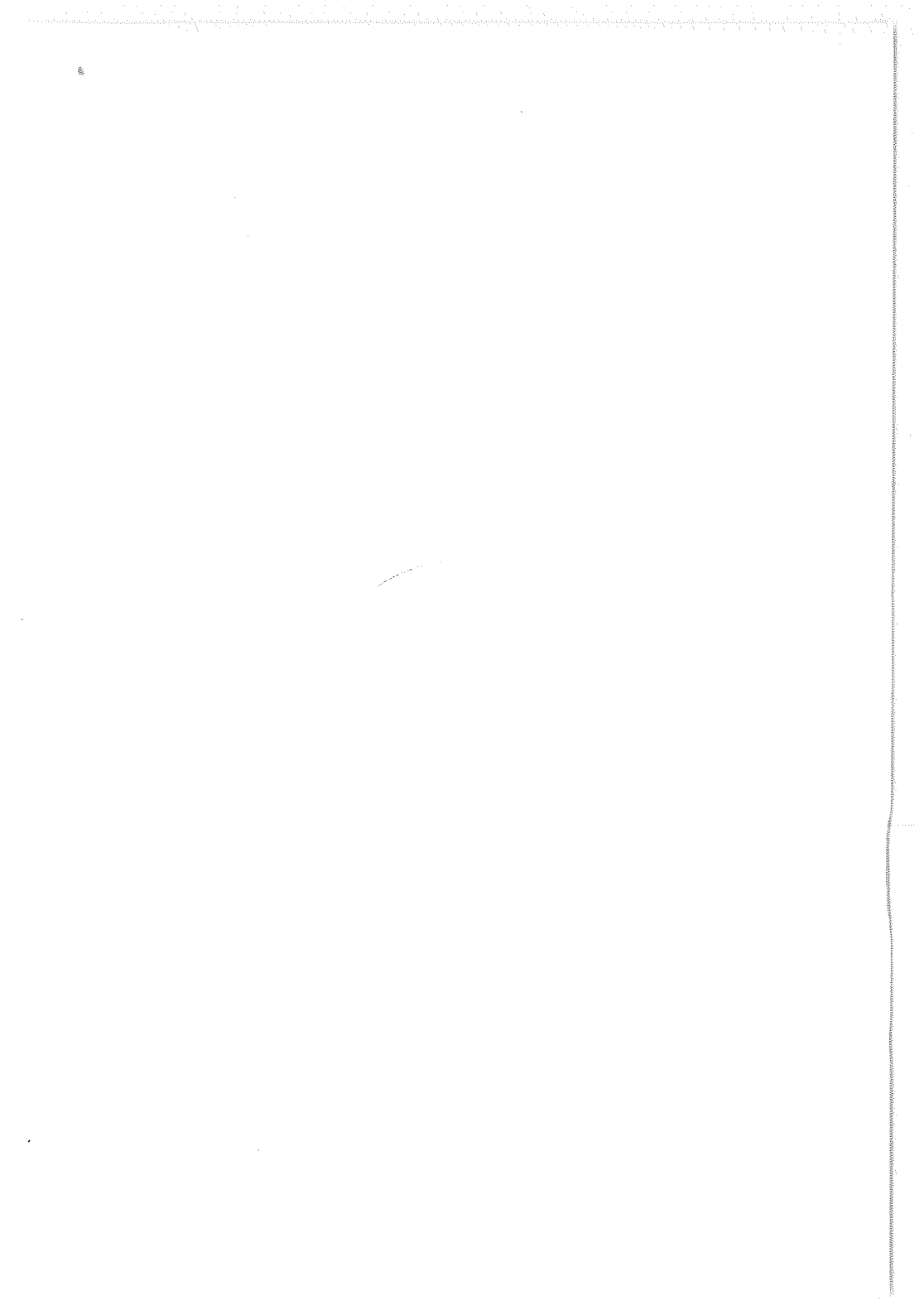
Die totalitäre Macht des kommunistischen Staates wollte selbständig, ihrer Doktrin gemäß, das versprochene Gemeinwohl realisieren. So wurde die von den Kommunisten regierte Gesellschaft gezwungen, eine passive

Haltung anzunehmen. Man erwartete alles vom Staate, ohne eine Verantwortung für das Gemeinwohl zu tragen.

Die heute sich in Polen verbreitende Ideologie des Liberalismus sieht im freien Wettbewerb den Weg zur Erreichung des höchsten Gewinnes. Auf das Gemeinwohl achtet man dabei wenig. Die von der Kirche gehaltene Soziallehre, die auf das Gemeinwohl einen starken Nachdruck legt, wird abgelehnt. So entsteht auch die Atmosphäre eines gewissen Antiklerikalismus.

Der Klerus darf sich, dem Kirchenrechte gemäß, nicht in die Politik unmittelbar einmischen. Dies können aber die katholischen Laien, die versuchen sollen, die Gesellschaft, der katholischen Soziallehre gemäß, zu organisieren. Dabei können sie selbstverständlich mit Nichtchristen zusammenarbeiten, um konkrete Fragen zu lösen.

Dieser Mitarbeit von Christen und Nichtchristen kann eine auf die Transzendenz offene Philosophie dienen, welche eine Verantwortlichkeit des Menschen vor Gott einführt. In einer solchen Situation ist der Mensch auch für ein Gemeinwohl auf dem Grundsatz des Naturgesetzes, der sozialen Gerechtigkeit und der Liebe verpflichtet.



Stanisław Pyszka SJ

NA MARGINESIE NAUCZANIA KATOLICKIEJ NAUKI SPOŁECZNEJ W UCZELNIACH KOŚCIELNYCH W POLSCE¹

Z dużą dozą prawdopodobieństwa można stwierdzić, że najlepsze czasy Kościoła w Polsce ma już poza sobą. Czas II wojny światowej i powojenne 45-lecie nie były łatwe, ale powoli wszyscy nauczyli się żyć i działać w tym stanie absurdałnego, choć nie przez wszystkich uchwytnego zawieszenia. Można nawet powiedzieć, że Kościół polski doszedł w umiejętności przystosowywania się do stanu nienormalności niemal do mistrzostwa, tak iż nie tylko zdołał przeżyć etap komunizmu, ale bywało, że czynił sobie z niego wręcz trampolinę pewnych swoich twórczych działań, a nieraz także warunek czy *alibi* swego wewnętrznego oczyszczenia i uwiarygodnienia.

Dożyliśmy jednak czasów, w których ten układ się skończył. Istnieje realne niebezpieczeństwo, że stopień instytucjonalnego przyzwyczajenia się ludzi Kościoła do warunków, w jakich nauczyli się poruszać, jest na tyle duży, że ich radykalna odmiana może chwilowo pozostawić ich w próżni. Co więcej, społeczeństwo popierające dotychczas Kościół w sytuacji, kiedy razem z nim było prześladowane przez poprzedni reżim, teraz, kiedy w obecnych układach przejściowych musi radzić sobie samo, może zażądać, aby Kościół także radził sobie sam. Dawny układ w jakiejś mierze paradoksalnie trzymał wiernych przy Kościele. Obecny układ swobodnej gry

¹ Tekst referatu wygłoszonego przez Autora we Wrocławiu dnia 16 VI 1993 r. na Zjeździe Wykładowców Katolickiej Nauki Społecznej.

politycznej, gospodarczej i obyczajowej, podobnie jak na Zachodzie, zaczyna oddalać, i to bardzo mocno, społeczeństwo od Kościoła. Rosnąca własność prywatna zawsze oddalała od wyższych wartości społeczeństwo dotąd katolickie, które się bogaciło. Prawidłowość ta na pewno nie ominie ani Polski, ani polskiego Kościoła. Może więc zaistnieć w Polsce to, co przedtem widzieliśmy gdzie indziej; skoro społeczeństwo przeszło mocno ku posiadaniu i konsumpcji, Kościół, jeśli zechce pozostać lub stać się autentyczny, musi przesunąć swoje opcje bardziej ku solidarności z najbardziej nieposiadającymi. Szybkie bogacenie się jego dotychczasowych opozycyjnych przyjaciół, ich przesuwanie się ku kręgom **establishmentu**, ich nieporadność w opanowywaniu tajników sprawowania władzy i konsekwentnie kompromitacja, powodują, że Kościół nie może już dłużej udawać, że nie widzi erozji etosu dotychczasowej opozycji, w tym także solidarnościowej. Jego głoszenie społecznej sprawiedliwości w sytuacji bycia samemu instytucją – jakkolwiek by na to patrzeć, przynajmniej *de facto*, w terenie – uprzywilejowaną, musi szybko zacząć tracić autentyczność.

Innymi słowy, zachodzi pytanie: czy w miarę ewoluowania stosunków polityczno–społeczno–gospodarczych Polski w kierunkach analogicznych do tych, jakie obserwowaliśmy w krajach zachodnich, również sytuacja Kościoła i los wartości proponowanych przezeń społeczeństwu upodobni się do losu Kościoła i wartości w tamtych krajach, czy też Kościół w Polsce znajdzie w sobie na tyle oryginalnej inwencji, by na czas nie dać się ponieść tej dotychczas nieubłaganej logice?

Wydaje się, że – jeśli Kościół chce uniknąć staczenia się po równi pochyłej, czyli zadecydowania za siebie przez mechanizmy i okoliczności zewnętrzne – musi dość szybko zmienić dotychczasowy styl działania.

Przede wszystkim powinien sobie jaśniej uświadamiać, że od 1989 roku następuje w polskim społeczeństwie bardzo duża zmiana. Innymi słowy, musi zacząć wykonywać swoje obowiązki duszpasterskie, planować swoje miejsce w tym państwie i społeczeństwie, kształcić swoich kapłanów i przemawiać do swoich wiernych **inaczej, czyli o wiele bardziej świadomie niż przed 1989 rokiem**. Mamy bowiem do czynienia z zupełnie innymi obywatelami, z innymi kandydatami do kapłaństwa, z innymi mitami pokutującymi w mentalności Polaków i z innymi potrzebami wiernych.

Przede wszystkim jednak powinien się zająć wyeliminowaniem z mentalności swoich wiernych następujących mitów:

W działalności dydaktycznej w szkołach PRL–u istniała wyraźnie zasada o rodowodzie jeszcze oświeceniowo–racjonalistycznym i pozytywno–prawnym – nazwijmy ją **zasadą tolerancji zawężonej do tego co laickie**

– że wychowawca w szkołach wszelkiego typu winien tylko przedstawiać swoim wychowankom możliwie najpełniejszą gamę wartości, ale musiał się ze wszystkich sił wystrzeżać zachęcania ich do wyboru którejkolwiek z nich w szczególności. W praktyce było to fikcją, ponieważ najczęściej przedstawiał im gamę wartości wyłącznie laickich, starannie omijając np. religijne i bądź przez pominięcie (przez niewskazanie alternatywy), bądź nawet czynnie nakłaniał do niewybijania wartości religijnych a wyboru wartości laickich. Czyli była to zasada tolerancji zawężonej do wartości czysto laickich. Kończyła się ona jednak natychmiast, gdy trzeba było stwierdzić istnienie także innych wartości, spoza laickiego arsenału.

Nie istnieje prawdziwe wychowanie, które **tylko pokazuje, ale nie ocenia, nie wartościuje i nie każe iść za sobą**. Wyobraźmy sobie rodziców, którzy tylko pokazywaliby dzieciom, co powinny by zrobić w przypadku, gdyby zechciały być dobrymi dziećmi, ale strzegliby się pilnie, żeby czasem, broń Boże, do niczego ich nie przymuszać, ani nie kazać im się w niczym naśladować. Wyobraźmy sobie Chrystusa, którzy powołuje swoich uczniów i apostołów, pokazuje im całe piękno Ewangelii i swojej postaci, ale który uważa, że jego życie moralne jest jego czysto osobistą sprawą i nie każe im się w niczym naśladować.

Innym mitem wychowawczym było (i jest nadal) zmierzanie do tzw. **absolutnej niezależności etycznej**, tak, żeby, broń Boże, nie być na niczym kagańcu, a już zwłaszcza na kagańcu kościelnym. A przecież coś takiego jak absolutna niezależność etyczna w ogóle nie istnieje. Była to więc chęć zupełnej niezależności etycznej od chrześcijańskich zasad moralnych, a nie jakaś niezależność w ogóle, ponieważ osiągnięcie takiej równej odległości od wszystkich wartości moralnych nie jest możliwe.

Innym mitem pokutującym w naszej wyobraźni jest mit **źle rozumianej tolerancji**. Jest to taka packa, którą się uderza najchętniej w Kościół, kiedy chodzi o Żydów czy szeroko pojętą kwestię żydowską albo tematy z pogranicza aborcyjno–rozwodowo–feministycznego pani Labudy, pana Jerzego Urbana czy pana Piotra – nomen omen – Gadzinowskiego z redakcji tygodnika "NIE". Tolerancja tych państwa jest szczególnego rodzaju, ponieważ jest starannie selektywna. Wystarczy spytać ich o księży, czy prawdziwe wartości, by zobaczyć, jak im piana występuje na usta. Słuchałem wywiadu w radiu z panem Piotrem Gadzinowskim: **Najpierw zwalczymy konkordat, ponieważ jest to ingerencja Watykanu poprzez jego agencję, jaką jest Kościół, w wewnętrzne sprawy polskie. Potem**

weźmiemy się za usunięcie zapisu o przestrzeganiu chrześcijańskich wartości w środkach przekazu i wreszcie wyeliminujemy religię ze szkół. Program tych państwa jest prosty. Ich nie obchodzi bynajmniej, czy chrześcijaństwo jest dobre czy złe. Chrześcijaństwa ma nie być. Tak może rozumować wyłącznie jedna inteligencja, która w chrześcijaństwie ma swoje imię. Tolerancja nie polega na nieposiadaniu żadnych własnych zasad moralnych i równym traktowaniu wszystkich. Byłaby to nie tolerancja wobec wszystkich zasad, ale obojętność moralna wobec wszystkich zasad. Prawdziwa tolerancja, wspaniale zrealizowana np. w życiu Thomasa Morusa, polega na życiu według głęboko uwewnętrznionych własnych zasad, i szanowaniu odmiennych, z którymi nawet głęboko się nie zgadzamy. Inaczej tolerancyjny pluralizm, gdzie wszystko byłoby równie uprawnione, przypominałby chęć zjedzenia tej samej zupy przez wszystkich z tej samej misy, przy czym każdy mógłby ją sobie z własnego skraja talerza dowolnie solić, posypywać pieprzem lub cukrem. Zupa ma jednak jakiś obiektywizowany skład i przepis i nie może składać się ze wszystkiego na raz, ponieważ zupa ze wszystkiego na raz staje się zupą nie do zjedzenia.

Podobnym mitem bywa **źle rozumiany ekumenizm**. Ekumenizm nie jest zsympem wszystkich tyle samo wartych religii, ale głębokim umiłowaniem i poznaniem własnej religii, poczuciem się w niej tak pewnie, że przyjmujemy z szacunkiem wszystkie inne, które podobnie jak nasza, mimo różnienia się od naszej, chcą jednak szczerze prowadzić swoich wyznawców do pełnego człowieczeństwa. Do ekumenizmu nie jest zdolny ktoś niepewny we własnej wierze. Do ekumenizmu nie nadaje się również pierwsza lepsza sekta, która prowadzi ludzi byle gdzie. Nie ma co przesadzać z prowadzeniem dialogu z czymś, co jest ewidentną szmirą. Żeby być potraktowanym ekumenicznie, nie wystarczy tylko istnieć, trzeba jeszcze przedstawiać sobą jakąś obiektywną wartość. Inaczej dołączamy jak tchórzliwi głupcy do orszaku króla, który jest nagi. A chrześcijanin musi być jak to dziecko, które ma odwagę krzyknąć wobec sekt, głupich mód, snobizmów, różnych fascynacji New Age'ami i ewidentnych manipulacji: Ludzie, nabierają nas, ten król jest nagi!

Kolejnym mitem jest **stwarzanie przekonania, że prawda leży gdzieś pośrodku**. Innymi słowy – że może być ona owocem jakiejś wypadkowej pomiędzy czystym kłamstwem i czystą prawdą. Że np. wystarczy mocno postrajkować i ustali się jakąś prawdziwą płacę między siłą nacisku, a możliwościami budżetu. Tymczasem osiągnięty złoty środek może być zły

dla obu stron, a dla żadnej nie być dobry. Ponieważ prawda nie leży pośrodku, ale tam, gdzie leży. Czasem może leżeć w przekonaniu znikomej mniejszości przeciw przemożnej i dobrowolnie trwającej w błędzie większości. Nie jest więc owocem kompromisu, ale owocem uczciwego jej poszukiwania i przyjęcia. Innymi słowy, z prawdą jest jak w tym znanym powiedzeniu: **Należy kochać ludzi jakimi są, bo innych ludzi nie ma.**

Wiemy też, jaki los spotkał przekonanie, że **sprawiedliwie coś podzielić, to znaczy podzielić wszystkim po równo.** Tymczasem po równo – to właśnie jest najbardziej niesprawiedliwie. Świadkiem jest całe ubiegłe 45-lecie, jak dzielenie wszystkiego po równo usprawiedliwiała najbardziej leniwych z ich braku chęci do pracy, a najzdolniejszych pozbawiało wszelkiej motywacji do działania. I nawet, gdyby przez całe 45-lecie nie było ani jednego przypadku nadużycia, afery czy kradzieży – a przecież wiemy, że było ich wiele – to największą możliwą, instytucjonalną kradzieżą byłoby i tak uczciwie dzielić wszystko po równo między wszystkich. Kapitał, żeby działał, musi zostać skumulowany w niewielu rękach, a następnie można dopiero dzielić owoce między wielu. I kumulowanie i dzielenie ma swoją specyficzną etykę. Czasem odnoszę wrażenie, że jako chrześcijanie w Polsce znamy dobrze tylko etykę dzielenia, etykę pracobiorców, a nie znamy jeszcze etyki kumulowania, produkowania, osiągania zysków, czyli etyki pracodawców.

Inną rzeczywistością, o którą rozbijamy sobie głowę, często nawet nie wiedząc o jej wpływie na nasze działania, jest fakt, że **działamy w przestrzeni pozbawionej niemal zupełnie gęstej sieci różnorodnych więzi społecznych, religijnych, organizacyjnych, które istniały w Polsce przed 1939 rokiem.** Wówczas było biedniej i prymitywniej, ale społeczeństwo było zrzeszone na przeróżne sposoby. Komunizm sprawił, że między władzą a obywatelem, między biskupem a prostym wiernym, między proboszczem a jego parafią, między kierownikiem w pracy a jego podwładnymi jest bardzo niewiele struktur pośrednich. Każdy stoi zupełnie sam w obliczu najwyższej władzy. Ta przestrzeń musi zostać zabudowana ciałami pośrednimi, które – kierując się zasadami solidarności, pomocniczości i dobra wspólnego – wyręczą władzę z wielu zadań, których nie powinna pełnić, a podwładnym dadzą do ręki wiele funkcji samorządowych.

Do niedawna funkcjonował bezkarnie zupełnie nowy mit – **załatwiania wszystkiego przy pomocy mechanizmu demokracji i głosowań większościowych.** Mit ten ma dokładnie taki sam rodowód, jak poprzednie.

O ucinaniu głów na szafocie w trakcie Wielkiej Rewolucji Francuskiej także zdecydowała większość w głosowaniu, którego uczciwość zapewne pilnował jakiś społeczny komitet rewolucyjny. Po czterech latach już wiadomo, że system demokratyczny jest dobry załedwie – i to nie bez zastrzeżeń, pod warunkiem, że się sformułuje rozsądną ordynację – do wyłaniania ciał przedstawicielskich. Mechanizm demokracji nie jest już jednak przydatny do niczego, gdy trzeba np. osadzić konstytucję państwa na jakichś wartościach ponad- czy przed-prawnych, znaleźć podstawę prawną dla ustroju danego państwa, ustalić zasady moralne, którymi ma się kierować wymiar sprawiedliwości czy obywatele danej społeczności. Zasad tych bowiem nie można wyłaniać ani ustalać, ani zmieniać drogą referendum czy w głosowaniu z zastosowaniem zasady większości. Żeby się uciec do porównania: demokracja jest dobrym mechanizmem, by sprawiedliwie podzielić łup między poszczególnych członków bandy, ale jest bezradna, gdy któryś z nich nagle zapyta: **Ale na jakiej zasadzie my właściwie jesteśmy bandytami?** Być może, ostatnie rozwiązanie Parlamentu w naszym Kraju jest w efekcie dotarciem do krańca wydolności tego mechanizmu. Kto wie, czy nie będziemy musieli wynaleźć czegoś nowego, lepszego od systemu wyłaniania ciał przedstawicielskich poprzez partie polityczne? Szukać jakiegoś innego sposobu ustalania niekwestionowalnych społecznie wartości na gruncie polityki? Przemyśleć sposób obecności Kościoła w tak dziwnie ukształtowanej przestrzeni społeczno-politycznej i zdecydować się na jego wpływ na sprawy albo: a) przez szlachetną i wyniosłą nieobecność; b) przez pozwalanie na bycie manipulowanym przez kolejne ugrupowania i grupy nacisku, używające hasła, szyldów i nazw kojarzących się z chrześcijaństwem; c) przez zajmowanie uczciwych i autentycznych postaw moralnych; d) przez szukanie rzetelnych i precyzyjnych argumentów do walki z każdym przeciwnikiem, aby bez potrzeby nie przegrywać pojedynczych bitew ani całych batalii publicznych. Brak nam przecież niekiedy odrobiny zwykłej dyplomacji, podstawowego instrumentarium polemicznego, tak widocznego choćby na kartach Ewangelii w potyczkach Jezusa z Jego wrogami. Kościół może i powinien wspierać logistycznie i dozbierać argumentacyjnie swoich świeckich zwolenników, ponieważ prawda nie obroni się sama, przy użyciu nieprzygotowanych do tego prostych umysłów; wreszcie e) musimy się zdecydować, czy będziemy funkcjonować w tzw. *modelu demokracji słabej, bezbronnej*, podatnej na każdą szarpaninę między partiami czy związkami zawodowymi, na każdą większą manipulację, która przesądzi o danym kształcie rządu czy Parlamentu – czy też w tzw. *modelu demokracji mocnej*, która będzie uzbrojona w mechanizmy samoobrony przed powyższymi zagrożeniami. Na

razie robimy wrażenie grupy bezradnych katolików, którzy nawet między sobą nie są w stanie ustalić jednolitego stanowiska w danej sprawie, a coś dopiero zaproponować takie stanowisko innym, zwłaszcza nie dzielącym kanonu wyznawanych przez nas wartości!

Aby dobrze zilustrować trudność ostrego zobaczenia tych skądinąd oczywistych i banalnych stwierdzeń, z których zaledwie niektóre tu wymienilem, przytoczę tutaj przewrotnie pewne bezwiednie dowcipne powiedzenie – które podobno wymknęło się prof. Wiktorowi Zinowi w trakcie jednego z odcinków programu *Piórkiem i węglem: W kościele jest ołtarz, a przy ołtarzu widzą Państwo figurę Anioła naturalnej wielkości*. Im bardziej myślę nad tym powiedzeniem, tym bardziej urzeka mnie i rozśmiesza jego dobrze ukryta wewnętrzna absurdalność! Wszyscy próbujemy nieporadnie ustalić model idealnego społeczeństwa, partii, państwa i Kościoła, ale chyba chcemy to osiągnąć bardziej na zasadzie dostąpienia łaski cudownego oglądu niż żmudnego nauczania się tego i nauczania tego innych.

Nie mogę nie dotknąć w tym miejscu dwóch zagadnień:

1. Zagadnienie podręczników do nauczania katolickiej nauki społecznej

Po 9 latach uczenia corocznie grupy liczącej między 100–200 osób, uważam, że podręczników tego przedmiotu w Polsce jest już sporo, że są świetne, ale – są nieco zbyt trudne dla człowieka, który świeżo po maturze postanawia studiować naszą materię na jakiejś uczelni kościelnej. W przeszłości, być może, popełniałem ten dydaktyczny błąd, że sam przygotowywałem się ze wszystkiego, co było mi dostępne i w trakcie wykładu dawałem studentom maksimum wiadomości oraz wszystkie możliwe lektury w jednej pigułce. Napotykałem wówczas jednak na opór ich mózgow. *Musi nam ksiądz jednak zadać jakieś lektury – mawiali. – My księdzu wierzymy, ale chcielibyśmy jednak móc to wszystko sprawdzić i w dokumentach papieskich i w innych podręcznikach, na które się ksiądz powołuje*. Moją obawą było, że bezpośredni kontakt studenta, zwłaszcza początkującego, który nie zdobył jeszcze podstawowych pojęć filozoficznych, z podręcznikiem czy oryginalnym dokumentem papieskim – niewiele mu da. Wiemy przecież wszyscy, że społeczne encykliki papieskie są ogromnym koncentratem i że pożytecznie może je czytać właściwie ktoś, kto to wszystko już skądinąd wie... Jedna z moich studentek napisała mi na teście końcowym:

Wykłady z chrześcijańskiej nauki społecznej pozwoliły mi poznać prawdę, jak powinno wyglądać moje życie w społeczeństwie. Niektóre wykłady pobudziły mnie do sięgnięcia po inne książki, czasopisma, encykliki, których, bez tego bodźca, nigdy bym nie przeczytała.

Beata

Stąd moja kontrowersyjna decyzja przetłumaczenia podręcznika Josepha kard. Höffnera i ułożenia do niego ogromnie ryzykownych dla każdego wykładowcy *Pytań i odpowiedzi [...] z chrześcijańskiej nauki społecznej*. Tłumaczenie to nosi wiele usterek, ponieważ dokonałem go kilka lat temu, kiedy sam nie znałem wielu precyzyjnych terminów z tej dziedziny, prowadziłem jednocześnie wykłady, kierowałem kilkoma pracami dyplomowymi i byłem w praktyce jednoosobową redakcją jednego z polskich miesięczników. To mnie nie usprawiedliwia, ale – mam nadzieję – wyjaśnia tę sprawę i wystarczy, by uzyskać *absolutorium* z tego, czego się wstydzę. Sądzę jednak, że nie ma sensu krytykować podejmowania przez kogoś młodego takiego ryzyka, zwłaszcza w sytuacji, gdy grono wykładowców z tej dziedziny gwałtownie się starzeje i wykrusza. Stąd każdy nowy, chętny, młody adept powinien być w tym gronie przyjmowany z opiekunczą życzliwością. Mimo wszystkich popełnionych błędów sądzę, że ryzyko tego przedsięwzięcia się opłaciło, książka poszła między ludzi, została krytycznie przyswojona i przemyślana i wkrótce rozejdzie się także drugie wydanie tego podręcznika. Nigdy jednak nie zgodzę się na jego trzecie wydanie, ponieważ podręcznik ten nie przystaje już do obecnych czasów i ma zbyt wiele części, które zdezaktualizowały się w ciągu ostatniego dziesięciolecia.

Dokument *Wskazania dotyczące studiów i nauczania doktryny społecznej Kościoła w ramach formacji kapłańskiej* Kongregacji Wychowania Katolickiego z dn. 30 grudnia 1988 roku słusznie sugeruje, aby nie poprzestawać na wykładach, ani nawet na lekturach, lecz przeżuwać, rozdrabniać, popularyzować, sprzedawać w różnych opakowaniach, na seminariach, na ćwiczeniach, niemal podczas *casusów* z naszego przedmiotu – to, co nasi studenci duchowni i świeccy powinni wiedzieć. Dokument ten zawiera w punkcie 73 bardzo jasne stwierdzenia:

73. Powstaje pytanie, jakie miejsce należy przyznać nauce społecznej w ramach programu studiów w kościelnych ośrodkach formacyjnych. Z tego co dotąd powiedziano, jasno wynika, iż nie wystarczy poświęcić jej kilku dodatkowych zajęć w ramach kursu filozofii i teologii, ale

należy koniecznie zaplanować oddzielny i obowiązkowy kurs tego przedmiotu.

Wybór najodpowiedniejszego momentu, w którym zostanie wprowadzony ten kurs, zależy od ogólnego programu nauczania w poszczególnych ośrodkach i instytucjach formacyjnych. Być może korzystnie byłoby zaplanować kursy nauki społecznej na cały okres formacji alumnów. Takie rozwiązanie zapewniłoby niezbędną ciągłość i stopniowość procesu uczenia się i pozwoliłoby na lepsze zrozumienie pojęć filozofii społecznej i teologii, występujących w różnych dokumentach. W każdym przypadku program formacji musi zapewniać prezentację wielkich encyklik społecznych.

Encykliki te winny stanowić przedmiot specjalnych kursów oraz obowiązkową lekturę studentów. W ich prezentacji trzeba brać pod uwagę kontekst społeczno-kulturowy, w jakim zostały napisane, przesłanki teologiczne i filozoficzne, na których się opierały, ich relacje do nauk społecznych oraz ich znaczenie dla sytuacji obecnej. W kontekście tych dokumentów Kościoła powszechnego należy także studiować problemy społeczne Kościołów partykularnych i lokalnych.

Zajrzyjmy za kulisy tego, jak Kościół w Polsce uczy własnych studentów duchownych i świeckich (uczęszczających na 6 uznanych przez państwo Uczelni katolickich).

Otóż muszę ze smutkiem wyznać, że wszystkie te powyżej przeczytane stwierdzenia pozostają w naszej dziedzinie jeszcze do zrobienia. I że nasz Kościół katolicki w Polsce w praktyce nie przygotowuje ani własnych kapłanów, ani elit katolików świeckich do bycia katolickimi politykami, katolickimi przedsiębiorcami, katolickimi pracodawcami, związkowcami, katolickimi szefami telewizji, radia, prasy, poczty, kolei, itd. Obecne Sympozjum nauczających tego przedmiotu ujawnia, że nauczaniu tego przedmiotu poświęca się w seminariach jakieś marne godziny na marginesie innych wykładów i bywa to wykładane nudnie i podręcznikowo. Po pewnym okresie doświadczeń z uczeniem tego przedmiotu osób duchownych oraz studentów i studentek świeckich, zauważam dwa podejścia do niego: jedno u organizujących nauczanie, czyli dziekanatów Wydziałów i Instytutów, a drugie u samych słuchaczy.

Organizujący nauczanie w ogóle, zabiegani i zapracowani, jak wiemy, ponad miarę, zwykle nie dokonują klasyfikacji materii do nauczania według innych kryteriów, jak tylko czy mieszczą się one w ramach tzw. kursu podstawowego, czy nie. Jeśli się mieszczą, traktuje się je dość równo, a – jak powiedzieliśmy – równo to znaczy zazwyczaj niesprawiedliwie.

Wartość ontologii czy teorii poznania jest ważniejsza w ramach kursu podstawowego od monograficznego wykładu na jakiś egzotyczny temat z historii sztuki, kultury czy o elementach filozoficznych zjawiska biologicznego. Podobnie wartość syntetyzująca np. katolickiej nauki społecznej, w której zbiegają się etyka, i teologia moralna, i podstawowe pojęcia z zakresu prawa kanonicznego i cywilnego, i wiadomości o jednostce ludzkiej, rodzinie i społeczeństwie, państwie i współpracy międzynarodowej – jest obiektywnie o wiele wyższa i winna być oceniana wyżej niż jakikolwiek wykład na temat najnowszej publikacji najmodniejszego ostatnio autorytetu. Mówię o tym z żalem, ponieważ niejednokrotnie czas poświęcany tematom modnym, nieraz snobującym studentów i wykładowców, przewyższa o wiele ich rzeczywistą wartość i użyteczność dla całości wiedzy, jaką student powinien otrzymać.

Nieraz bywa tak, że w trakcie jednego semestru zdarza mi się wykladać równolegle do trzech różnych grup studentów, po kilkadziesiąt osób każda, przy czym do jednej mam do dyspozycji na ten sam materiał 28 godzin wykładowych, do drugiej 24 godziny, a do trzeciej – 16. To jest wspaniały eksperyment na żywym ciele wykładowcy, ponieważ zmusza go w trakcie tygodnia do trzech różnych redukcji tego samego materiału, ale przy tej metodzie niewiele czasu pozostanie na zadanie lektur studentom, na prowadzenie z nimi seminarium, na zadawanie im jakichś samodzielnych prac czy przeprowadzanie z nimi ćwiczeń. Droga powinna być raczej taka: należałoby maksymalnie uatrakcyjnić wykłady koniecznych przedmiotów podstawowych, zobowiązać studentów do obowiązkowej frekwencji na nich, a wykładowców wręcz hospitaować, jak sobie radzą z żywym przekazaniem tych podstawowych trudnych treści, czy nie wypędzają z nich studentów zanudzeniem lub monotonią, a nadwyżki czasu oddać tzw. materiom najbardziej użytecznym dla całościowej formacji człowieka świeckiego czy alumna, ćwiczeniom i seminarium z tych przedmiotów wiodących. Materie monograficzne mogą być chlebem powszednim kogoś, kto np. pisze już pracę dyplomową czy magisterską i ma już w sobie cały aparat pojęciowy kursu podstawowego. To wydaje się takie logiczne, ale tego jednak często się nie robi. Sami wiemy, że w Polsce jednym z tabu jest niesprawdzanie jakości pracy kogokolwiek. Sądzę, że kto jak kto, ale nauczający właśnie etyki pracy mogliby od samych siebie zacząć pozwalać, by ich sprawdzano i wzajemnie żądać sprawdzania także jakości pracy innych wykładowców. Może gdzieś tak jest – ale od 10 lat czegoś takiego nie widziałem, mimo istniejących przepisów na ten temat!

Podejście u słuchaczy: przy 100–200 studentach do egzaminowania na koniec semestru, oczywiście nie byłbym w stanie przepytac każdego z nich

osobiście. Sporządzam test pisemny, a w nim jedno nie wliczane w ocenę pytanie otwarte: *Co Tobie osobiście dał ten semestr katolickiej nauki społecznej? Czym Cię zaskoczył, w czym rozczarował? Czego Ci brakuje?* Przytaczam wachlarz odpowiedzi, wybranych z tego mnóstwa testów pisemnych, które niech wystarczą za komentarz:

Bardzo lubiłam wykłady z katolickiej nauki społecznej. Jednak natłok informacji był tak duży i tempo wykładów tak galopujące, że nie zawsze i nie wszystko potrafiłam uchwycić i zrozumieć. Postuluję o wytrwałą walkę o zwiększenie ilości godzin wykładowych dla katolickiej nauki społecznej.

Anna

Byłam na prawie wszystkich wykładach. Początkowo byłam przerażona "suchością" tematów, a może ich podobieństwem do podobnych, skarykaturowanych w moich byłych szkołach lekcji WoS-u (Wiedzy o Społeczeństwie). Ale zmieniłam zdanie. Przedmiot dotyczy rzeczy, z którymi spotykam się na co dzień, jest bardzo aktualny i potrzebny.

Joanna

Jeśli mam powiedzieć bardzo szczerze – to bardzo szczerze: były to jedne z ciekawszych wykładów, częściej ciekawsze przez sposób prowadzenia niż z powodu samej treści. Zbyt mało było jednak dialogu i polemiki, a jeśli była, to była wymuszana przez wykładającego, ale to pewnie także wina słuchaczy. Chciałem podziękować wykładowcy, bo niektóre rzeczy zobaczyłem w nowym świetle. Bóg zapłać. Strasznie mało czasu przeznaczono na te wykłady!

Przemysław

Uczestniczyłam w tych wykładach z wielkim zainteresowaniem. Jest to problematyka, która jest mi potrzebna w moim zawodzie oraz w obecnej rzeczywistości. Właśnie z powodu jej aktualności uważam, że powinno być więcej zajęć z tego przedmiotu, szczególnie teraz, kiedy rośnie potrzeba współpracy z laikiem.

Maria

Wykłady te pozwoliły mi zwrócić uwagę na wiele innych stron postawy Kościoła, obalając wiele mitów a nawet przesądów i uzyskać inne, krytyczne spojrzenie na rzeczywistość i opinie innych. Postawa wykładającego, który potrafił przyznawać się do błędów dowodzi otwartości. Cieszę się z możliwości słuchania tego rodzaju wykładów. Pomagają, by nie dać się skołować.

Ewa

Uczestnictwo w wykładach pomogło mi zwrócić uwagę na wiele problemów współczesnego świata i Kościoła. Część z tych problemów była mi już znana, ale szersze

spojrzenie z innej strony było bardzo cenne. Jediną wadą tych wykładów było niezwykle mało czasu, które na nie przeznaczono.

Agnieszka

Uważam, że katolicka nauka społeczna jest bardzo potrzebna. Nie spotkałam się w "normalnym" życiu z takimi wiadomościami, które tutaj otrzymałam. Niektóre problemy były dla mnie rzeczywiście zupełnie nowe (np. stosunek do prawa własności, funkcje państwa). Jest to wiedza bardzo potrzebna zwłaszcza młodemu pokoleniu.

Barbara

Podczas wykładów dowiedziałem się wielu ważnych rzeczy o moralności, rodzinie i małżeństwie.

Grzegorz

Katolicka nauka społeczna jest bardzo potrzebna. Daje "inne" spojrzenie na rzeczywistość, pozwala bardziej normalnie podejść do problemów społecznych, z którymi stykamy się na co dzień, np. do problemów własności czy sprawiedliwości.

Danuta

Wykłady dały mi możliwość spojrzenia na sprawy polityczne i gospodarkę (ekonomię) z punktu widzenia obywatela-katolika. Ponieważ nie mam zbyt wiele wolnego czasu na czytanie prasy i oglądanie TV, mogłam lepiej zrozumieć współczesne stosunki między poszczególnymi partiami czy państwami.

Elżbieta

Uczestniczyłem w prawie wszystkich wykładach. Zdaję sobie sprawę z niemożności wprowadzenia ćwiczeń z tych zajęć (może na razie?). Możliwość dyskusji, a nie tylko pytań do wykładowcy (choć dobrze, że była przynajmniej taka możliwość!), z pewnością spowodowałaby, że wiedza ta bardzo by się poszerzyła.

Ireneusz

Okazało się, że katolicka nauka społeczna zajmuje się problemami, co do których nie wiedziałem, że może się nimi zajmować. To pozwoliło mi dowiedzieć się wielu nowych, ciekawych rzeczy.

Maciej

Wszystko, co poznałam i czego nauczyłam się na wykładach, było nowe i dlatego interesujące.

Eugenia (studentka zza Buga)

Od tej pory nie uważałam katolickiej nauki społecznej za przedmiot interesujący, ale muszę przyznać, że dowiedziałam się na tych wykładach wielu bardzo interesujących rzeczy m.in. odnośnie do ekonomii i państwa, o których dotychczas nie miałam "zielonego pojęcia".

Joanna

Katolicka nauka społeczna pozwoliła mi odszyfrować wiele spraw, które pozostawały przede mną nie rozwiązane. Szczerze mówiąc, bardzo mnie interesowały sprawy rodziny, małżeństwa, narodu i państwa oraz jak się ma do tego Kościół. Była to po prostu nauka o społeczeństwie.

Alicja

Wykłady poszerzyły także moją wiedzę religijną, wyjaśniły niektóre problemy społeczne, pokazały sposób ustosunkowania się do pewnych a zarazem konkretnych sytuacji życiowych.

Elżbieta

Od dawna słyszałam różne wywody na temat polityki i gospodarki, jednak w dużym stopniu były one niewiarygodne lub nawet nieprawdziwe. Na tych wykładach od początku uwierzyłam, że są one bliższe prawdy. Nauczyłam się sama rozstrzygać te wątpliwości. Wykładowca nie narzucał nam swojego zdania. Wybieraliśmy sami. Szkoda, że były one takie krótkie. Sądzę, że wiele się na nich nauczyłam.

Małgorzata

Jestem sama zaskoczona tym, że potrafiłam się zainteresować tym przedmiotem. Niestety, mam świadomość, że nie potrafiłabym obecnie nie dać się już zmanipulować żadnymi informacjami (a taki cel m.in. tych wykładów stawiał przed sobą i przed nami wykładowca).

Edyta

Szczerze muszę przyznać, że nie spodziewałam się, aby Kościół miał wyrobione zdanie na wszystkie tzw. "cywilne" sprawy. Dzięki tym wykładom mogłam nie tylko nauczyć się pewnych rzeczy, ale nareszcie móc zająć jakieś stanowisko, które nie byłoby czysto wydumane przede mną. Niestety, uważam, że zbyt mało było godzin przeznaczonych na te wykłady.

Bernadeta

Wykłady te były z pewnością nacechowane pewną indywidualnością spojrzenia wykładowcy na pewne – wydawałoby się – oczywiste rzeczy. Dostarczyły mi wielu tematów do nowych przemyśleń, nowych sposobów spojrzenia i podejścia do państwa i obowiązków względem niego. Ich wadą było na pewno zbyt mało czasu, które na nie przeznaczono i pewne bardzo trudne kwestie, które pozostały nie do końca wyjaśnione.

Małgorzata

Uczestniczyłam z wielkim zainteresowaniem, gdyż do tej pory zbyt mało wiedziałam na temat całej struktury i organizacji państwa, społeczności czy nas samych i – co najważniejsze z chrześcijańskiego punktu widzenia – że najważniejszy jest człowiek, jednostka, do której trzeba wszystko dostosowywać, a nie odwrotnie. Za mało było według mnie odnośników do bieżącej sytuacji.

Urszula

Spotkałam się z tym przedmiotem po raz pierwszy. Dużo było rzeczy oczywistych, ale sama bym ich nie wymyśliła. Wydaje mi się, że nie byłabym w stanie wziąć w siebie większej ilości informacji. Podobał mi się dowcip wykładowcy.

Lucyna

Wykłady poszerzyły we mnie wiedzę co do stosunku katolickiej nauki społecznej względem wielu gałęzi życia ludzkiego. Uczestniczyłem w nich z ciekawością. Wykłady były interesujące, choć nieco zbyt okrojone, ale w sumie ciekawe i dające wiele do myślenia.

Zdzisław

Wykłady z zakresu katolickiej nauki społecznej są niezwykle potrzebne. Były prowadzone swobodnie i inteligentnie. Lubiałam ich słuchać jako geograf z wykształcenia. Potrzebne mi są one (dla moich uczniów) do lepszego interpretowania zjawisk gospodarczych i społecznych tak w Polsce jak i w świecie. Wiele spraw słyszałam po raz pierwszy w życiu.

Ewa

2. Co może uczynić Kościół w Polsce dla lepszego poznania przez swoich wiernych i innych obywateli katolickiej nauki społecznej?

Sądzę, że na szczęście dokonała się naturalna selekcja kiedy, gdzie i jaki duchowny wystąpi w telewizji czy w radiu. Inaczej niż na samym początku, coraz mniej jest w programach "katolickich" potknięć czy zenujących nieścisłości. Kościół zaczął się szybko uczyć niezwykle starannie dopuszczać swoich ludzi do miejsc i kręgów opiniotwórczych, celem uniknięcia niepotrzebnej ich nadreprezentacji w bezpośrednim sąsiedztwie władzy.

Również jednak w przyszłości, także, kiedy nie będzie łatwych do określenia przeciwników tej obecności w środkach społecznego przekazu, Kościół powinien skąpo dozować swój obraz jako instytucji powiązanej z ludźmi władzy. Dobrze zrobiłoby mu nawet popaść w poważniejszy konflikt moralny z aktualnymi władzami, oczywiście nie sztucznie wywołany, ale ostro wyakcentowany w opinii społecznej, jeśli trzeba będzie

potępić jakieś publiczne nadużycie czy zaniedbanie władzy, by odzyskać dystans i niezależność sądu. Niezależnie od własnych starań Kościoła, wydaje się, że swobodna gra sił politycznych w kręgach władzy już dała po temu wiele okazji i nie omieszką nadal dostarczać Kościołowi wielu powodów, by taki dystans mógł być z łatwością odbudowywany.

Następnie, kolejne zdobycze legislacyjne (szkoły wyznaniowe, katolickie, zakonne, ewentualna własność kościelna w trakcie rewindykacji, obecność duchownych w programach radiowych i telewizyjnych przygotowywanych przez księży, dalsze budowy dzieł katolickich, czy wreszcie tryb forsowania niektórych ustaw, angażujących głęboko sumienia obywateli) powinny dokonywać się przy maksymalnej konsultacji społecznej i w przypadku negatywnego oddźwięku społecznego, a palącej społecznej potrzeby danego przedsięwzięcia, przeprowadzane z najwyższą jawnością i równie mocnym co szczerym wyjaśnieniem społeczeństwu motywów takiego działania. Kościół powinien postępować jak ojciec, który wie, że lekarstwo jest gorzkie, ale konieczne i powinien być stanowczy, ale autentyczny i szczerzy.

Wreszcie, samo społeczne nauczanie Kościoła winno znaleźć zdecydowanie szersze miejsce we wszystkich ośrodkach akademickich. Może także być proponowane przez Kościół w obecnej sytuacji politycznej jako przedmiot fakultatywny, interdyscyplinarny czy seminaryjny na innych uczelniach państwowych. Zdecydowanie powinno, w szerszym niż dotąd zakresie, wejść do katechizmów, zwłaszcza katechizmów dla szkół średnich, jako uzupełnienie do przedmiotu historii lub wiedzy o Polsce czy o społeczeństwie. Obecny stan nauczania katolickiej nauki społecznej jest wysoce niewystarczający. Odnosi się wrażenie, iż nie tylko zmniejsza się liczba godzin wykładowych tego przedmiotu, ale ponadto skazuje się ludzi świeckich na poszukiwanie na własną rękę dokumentów społecznych Kościoła, nie podając im ani łatwo dostępnych podręczników, ani zestawów takich dokumentów, ani przystępnych językowo komentarzy do nich.

W trakcie wizytacji m.in. naszego Wydziału Filozoficznego w Krakowie, ks. bp Andrzej Suski ujawnił nam głęboką troskę Papieża, który dwukrotnie przypominał mu o konieczności nauczania katolickiej nauki społecznej, zwłaszcza w Polsce. Ojciec święty doskonale wie, jak niezbędne jest to nauczanie właśnie w kraju, który jako pierwszy po pioniersku przeciera pewne szlaki i lepiej, żeby to robił według katolickich zasad niż niekatolickich lub po omacku.

Jeśli tego nie zrobimy, nic dziwnego, że nowy ład społeczny, który właśnie powstaje, może ukształtować się i *de facto* już kształtuje się żywiotowo, na wzór XIX-wiecznego "dzikiego liberalizmu", a nie według

już nieźle udokumentowanej przez ostatnie stulecie społecznej nauki Kościoła. Ze zdumieniem można stwierdzić u wielu świeckich większy głód posiadania takiej wiedzy niż u duchownych chęć udzielania jej świeckim. Co więcej, sami przygotowujący się do kapłaństwa i sami kapłani nierzadko wydają się nie doceniać kluczowej roli znajomości tego przedmiotu w tym właśnie momencie i – łatwo to stwierdzić – nie potrafiliby sensownie odpowiedzieć na wiele pytań, na przykład na temat stosunku chrześcijanina do pracy, kapitału, przedsiębiorczości, zysku, wolnej konkurencji, procentu, oszczędzania, słusznej płacy, roli związków zawodowych w zakładzie pracy, wypoczynku, własności prywatnej, spółdzielczej i państwowej w ich różnorodnych formach, podstawowych praw i obowiązków obywatela i państwa, kary śmierci, podatków, służby wojskowej, kwestii wojny i pokoju, roli i miejsca Kościoła w państwie, partii politycznych czy znaczenia politycznych i ekonomicznych grup nacisku. Jak na razie, przeciętny wierzący obywatel musi poprzestać na opiniach obiegowych, na dość bałamutnych transmisjach sejmowych i senackich oraz na codziennej praktyce ulicznego handlu, ruchu cen i kosztów utrzymania.

Zaniedbanie tej problematyki przez Kościół, pущzenie jej na żywioł sił pozakościelnych i pozakatolickich, często mniej jeszcze kompetentnych w sprawach czysto doczesnych niż kościelne, ale wydających decyzje o wadze państwowej – spowoduje w najbliższej przyszłości niepowetowane straty moralne, jeśli zdola się utrwalić model niechrześcijański w gospodarce i w polityce, a takim przecież jest w ogromnej mierze importowany z Zachodu neoliberalizm. Wówczas okaże się, że komunizm został obalony chrześcijańskimi rękami po to, by chrześcijanie byli rządzani według niekatolickich zasad.

Dzieląc się tymi spostrzeżeniami i obawami, chcę powiedzieć, że Kościół, jego ludzie w terenie – w obecnej chwili pełnej swobody działania, w której trzeba koniecznie dokonywać nieustannego wyboru między zdobyczami materialnymi a wartościami głębszymi, bardziej użytecznymi na dalszą metę – mogą przegrać i przyszły model państwa i swoje miejsce, które dotąd w nim zajmowali. Nie ulega wątpliwości, że kluczem do przyszłej obecności katolickich zasad u podstaw państwa może być tylko ich dobra znajomość wśród samych obywateli, a przynajmniej u rządzących państwem, przełożona na konkret w nauce społecznej Kościoła. Jak na razie – jest z tym bardzo źle i da to o sobie znać już w najbliższej przyszłości.

Ucieknę się na koniec do pewnej ilustracji. W dniu 14 kwietnia 1991 roku pojechałem zamiast ks. bpa Józefa Życińskiego na zaproszenie senatora Krzysztofa Pawłowskiego z Nowego Sącza do Senatu RP na Światowy Zjazd Demokracji Chrześcijańskich. Było ok. 120 osób (11

delegacji międzynarodowych). Pojechałem tam w sutannie. Moja obecność w tym przedsięwzięciu miała wyłącznie charakter przyglądającego się duchownego wykładowcy katolickiej nauki społecznej – byłem zresztą jedynym – przynajmniej jedynym ujawnionym – duchownym w tym gronie. W trakcie całego dnia obrad zorientowałem się co do kilku spraw: że obecni chadecy bardzo się zdziwili obecnością księdza na obradach katolickich partii; że wzięli mnie początkowo za księdza prawosławnego lub unickiego i byli zdumieni, że *nie tylko ksiądz, ale jeszcze jezuita* – jak się wyraził jeden z uczestników. Natomiast moje zdumienie i rosnące przerażenie budził fakt, że ludzie ci zdradzali wówczas spore braki jakichkolwiek podstawowych pojęć z zakresu katolickiej nauki społecznej. Twarze niektórych z tych ludzi zobaczyłem potem w kolejnych rządach, zwłaszcza w rządzie Jana Olszewskiego. Właściwie trudno byłoby im cokolwiek innego zarzucić poza szczerą chęcią objęcia władzy. Było to już drugie półrocze rządu Jana Krzysztofa Bieleckiego i niektórym rządu liberalne wydawały się już dłużyc. Sądzę, że moje obawy potwierdziły się z czasem, gdy ludzie ci naprawdę doszli do władzy. Właściwie nie wiem, na jakiej podstawie – poza chęcią wygrania wyborów – uzbroili się w przymiotnik *chrześcijański*. Sądzę, że do tego powinien być wymagany jakiś próg kompetencji. Ale – wymagany przez kogo, skoro Kościół nie rozdziela dziś żadnej partii znaczków z napisem *chrześcijański*? Czy jednak nie powinien mieć on prawa negować komuś takiego "znaczką" w pewnych oczywistych przypadkach? Oto pytanie, bardzo aktualne i jak najbardziej z zakresu katolickiej nauki społecznej...

Stanisław Pyszka SJ

AI MARGINI DELL'INSEGNAMENTO DELLA DOTTRINA SOCIALE DELLA CHIESA CATTOLICA NEGLI ATENEI CATTOLICI IN POLONIA D'OGGI

Riassunto

Nei giorni 16–17 giugno 1993, si è svolto a Wrocław (Breslavia), nella sede del Seminario Metropolitano, il tradizionale Simposio di insegnanti della dottrina sociale della Chiesa cattolica in Polonia. Stavolta, al Simposio prese parte uno dei Vescovi, delegato della Conferenza dell'Episcopato Polacco, ad un giorno prima dalla sua seduta plenaria ad Olsztyn. I Vescovi

polacchi volevano prendere nota anche di questo *forum d'opinioni* prima di assumere una loro posizione ufficiale di fronte alla campagna elettorale prima delle elezioni anticipate in Polonia del 19 settembre 1993.

Durante i dibattiti del primo giorno fu presentato anche il testo elaborato dal gesuita cracoviano, p. Stanislaw Pyszka, insegnante della dottrina sociale cattolica nell'ultimo decennio presso la Facoltà Filosofica dei PP. Gesuiti, Facoltà Filosofica della Pontificia Accademia Teologica di Cracovia (PAT), Istituto della Cultura Religiosa e Istituto della Pedagogia Religiosa.

L'idea di una presentazione cruda, provocatoria e tipicamente di discussione dei problemi d'un tale insegnamento durante i lavori del Simposio venne dal Professor Jan Krucina da Wroclaw, l'organizzatore del Simposio.

Il testo batteva su seguenti temi:

1. Dapprima venne tracciata la situazione politica della Chiesa in Polonia dopo il 1989 come uno sfondo generale sul quale si svolge l'insegnamento sociale cattolico. Si constatò, che a profondi mutamenti di vario genere nella realtà laica e civile polacca devono seguire da parte della Chiesa ugualmente incisivi mutamenti del contenuto e della forma esterna di quell'insegnamento. Poi, il socialismo reale fece la piazza pulita di alcuni valori essenziali della vita cristiana e umana (uguaglianza, verità, l'educazione come testimonianza di vita, ecc.), che sono tutti da recuperare o rinnovare.

2. Vennero analizzati gli atteggiamenti riguardo all'insegnamento della dottrina sociale cattolica sia dal punto di vista del corpo insegnante, che dal punto di vista degli stessi studenti, illustrati largamente dalle risposte scritte degli alunni laici e ecclesiastici.

3. Fu mosso anche il tema dei manuali in questa materia e del loro linguaggio e comprensibilità, sia già esistenti, che quelli da preparare nel futuro.

4. Vennero dati alcuni esempi dell'uso pratico (o deficienze d'un tale uso) della dottrina sociale cattolica in recentissima vita politica in Polonia.

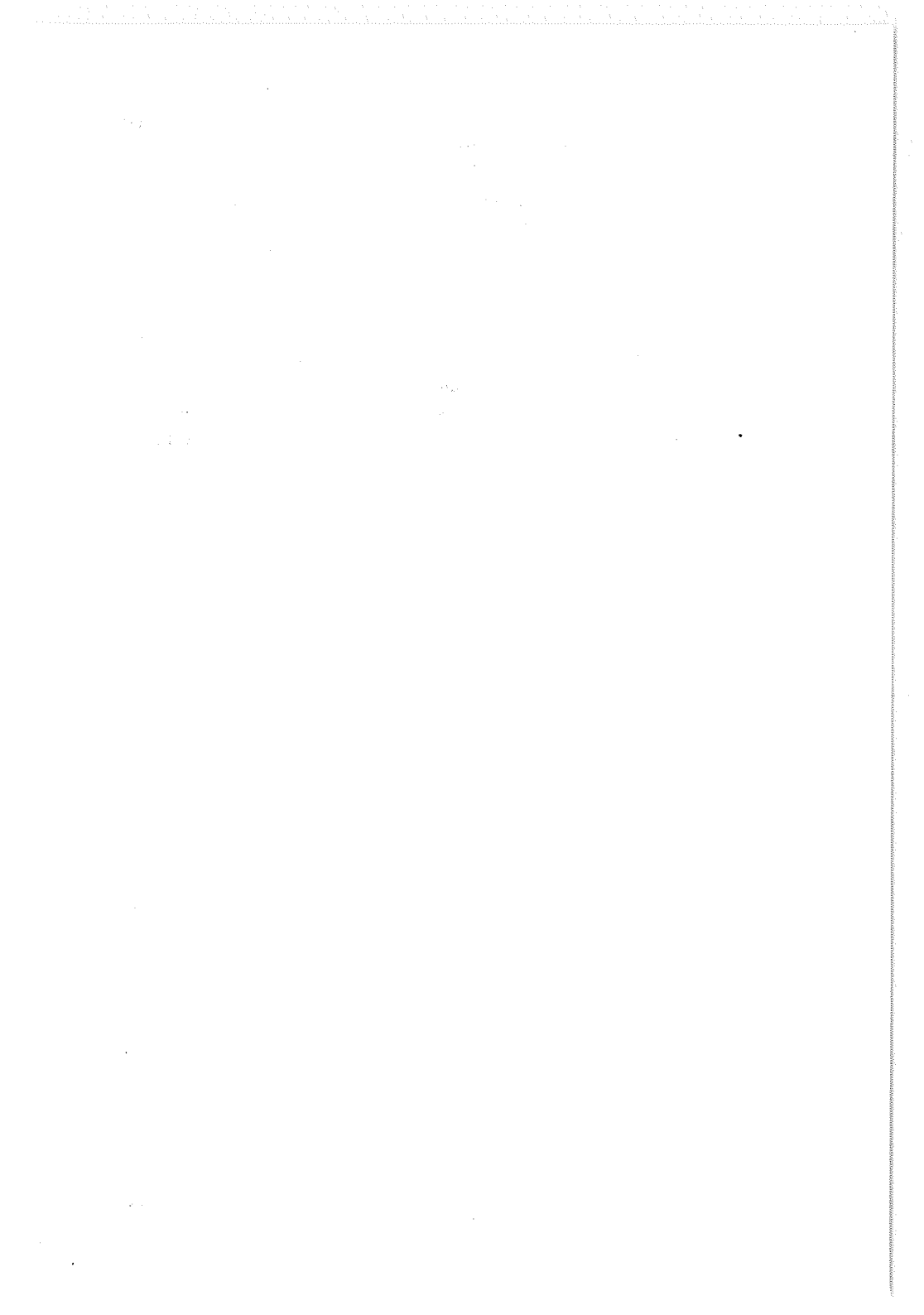
5. Infine, fu proposto, che cosa potrebbe e dovrebbe fare la Chiesa cattolica in Polonia per una migliore conoscenza di questa materia in seno alla società:

a. Potrebbe molto più accuratamente dosare la presenza degli propri "uomini" nelle immediate vicinanze del potere statale e dei mezzi di comunicazione sociale per evitare la loro già sentita sovrarappresentanza.

b. Poi, certe conquiste legislative (le scuole confessionali, cattoliche, religiose, un eventuale proprietà ecclesiastica nel corso della revindicazione, la presenza di lavoro (etatica) degli ecclesiastici nei programmi della Radio e della TV, le costruzioni delle nuove opere cattoliche, o – infine – il modo

di promuovere certi progetti di legge o certi leggi di stampo "cattolico o confessionale" (che impegnano profondamente le coscienze dei cittadini-credenti), dovrebbero avvenire alla piena luce del giorno, dopo una approfondita consultazione pubblica, con una massima sincerità possibile e spiegazione dei motivi di una tale pressione da parte della Chiesa. Certe volte la Chiesa dovrà agire come un padre di famiglia, amministrando al figlio una medicina amara, ma necessaria, in modo deciso, ma nello stesso tempo chiaro e sincero.

c. Infine, lo stesso insegnamento sociale della Chiesa dovrebbe trovare molto più spazio nelle stesse Facoltà ecclesiastiche. Dovrebbe venir proposto come una materia facoltativa o interdisciplinare anche alle Facoltà civili e statali. Decisamente dovrebbe penetrare ai manuali della religione destinati alle scuole elementari e soprattutto medie, dove finora non ne troviamo una traccia.



Jakub Gorczyca SJ

E. LEVINAS ALBO MYŚLENIE O CZŁOWIEKU INACZEJ

*Obawa o śmierć innego leży z pewnością
u podstaw odpowiedzialności za niego.*

E. Levinas

Wyzwanie Shoah¹

Wielokrotnie wskazywano – zarówno ze strony żydowskiej, jak i chrześcijańskiej – na związek pomiędzy antyjudazmem chrześcijan i antysemityzmem nazistów. To prawda, że plan zagłady Żydów zrodził się z pogańskich urojeń nie mających nic wspólnego z chrześcijaństwem, lecz czy naziści – powstają wątpliwości – zdołaliby stopniowo wprowadzać w życie ów zbrodniczy plan, gdyby całe wieki negatywnego stosunku chrześcijaństwa do judaizmu nie przygotowały w społeczeństwach "sprzyjającego" do tego klimatu? Przecież całkowitego wyniszczenia Żydów próbowano dokonać na ziemiach – bądź co bądź – chrześcijańskiej Europy, i to często rękami ludzi, którzy za młodu uczyli się katechizmu. Ale czy sam katechizm wolny był od akcentów antyżydowskich? Oto niektóre z bolesnych, ciężących nad nami pytań.

¹ Poniższy artykuł jest polską wersją referatu wygłoszonego podczas międzynarodowego sympozjum *Znaczenie Shoah dla chrześcijańskiej i żydowskiej myśli teologicznej*; odbyło się ono w Kolegium Księży Jezuitów w Krakowie, w dniach 7-10 kwietnia 1991 r.

Wiemy, jaką ewolucję przeszły stosunki chrześcijańsko-żydowskie w ostatnich dziesięcioleciach, zwłaszcza od czasu ogłoszenia soborowej deklaracji *Nostra aetate*. Jeśli w traktującym o judaizmie punkcie 4 deklaracja ta odzwierciedla przemienioną po *Shoah* świadomość teologiczną Kościoła w odniesieniu do narodu żydowskiego, to jako całość jest ona owocem nowej teologii katolickiej; teologii, która dojrzewała w klimacie powrotu do źródeł chrześcijaństwa, w dialogu ze współczesną kulturą, z personalistycznie zorientowaną filozofią człowieka. Zwłaszcza ten ostatni element jest szczególnie ważny w naszej refleksji; dla przemyślenia i wystawiania tajemnic Objawienia teologia zawsze potrzebowała i będzie potrzebować języka filozoficznego. Od tego zatem, jaką filozofią będzie się posługiwała, zależeć będzie jej wartość teoretyczna, a także praktyczna przydatność w budowaniu – również poprzez katechizację – chrześcijańskiego życia wiara.

Nie każdy język filozoficzny nadaje się do wyrażania istotowej prawdy o człowieku, a co za tym idzie, również prawdy religijnej. Język nie potrafiący niczego uchwycić z doświadczeń, w których źródłowo objawia się sens człowieczeństwa, niezdalny jest również do tego, ażeby chronić myśl teologiczną przed schodzeniem na manowce bezpłodnych, akademickich spekulacji. I nie tylko o język tutaj chodzi, lecz przede wszystkim o inspirację filozofii, jej punkt wyjścia i centralny problem.

W dobie dzisiejszej coraz częściej przyciąga uwagę teologów katolickich filozoficzna myśl Emmanuela Levinasa. Jest to myśl inspirowana światem Biblii Hebrajskiej, a zarazem naznaczona tragedią *Shoah*; jest myślą głęboko osadzoną w europejskiej tradycji filozoficznej, a równocześnie radykalnie tę tradycję kwestionującą.

Wydaje się, że poprzez wskazanie na czym polega dokonany przez Levinasa "przewrót kopernikański" (określenie pochodzi od niego samego) w myśleniu o człowieku oraz ukazanie przynajmniej jednego wątku tego myślenia, będziemy mogli też pośrednio zauważyć – jakby poprzez kontrast – pewne niedostatki tradycyjnej refleksji filozoficznej nad człowiekiem.

Etyka jako filozofia pierwsza

Wiemy, iż od pewnego etapu swego rozwoju teologia chrześcijańska zaczęła obficie czerpać z mądrości filozoficznej Greków, a od średniowiecza zwłaszcza z dorobku tego myśliciela, którego odważyła się nazwać po prostu Filozofem. Myślenie filozoficzne, które główne zadanie dla siebie upatrywało w badaniu "bytu jako bytu", również człowieka ujmowało

w kategorii ontologiczne, wspólne dla świata rzeczy i osób. Sens tego co ludzkie mógł się zatem pojawiać jako funkcja ontologii ogólnej i był wyznaczany perspektywą pytań o przyczyny wyjaśniające byt. Nawet w argumentacji etycznej dominowała ontologia. Tak np. św. Tomasz z Akwinu wywodził zakaz niszczenia życia ludzkiego z twierdzenia o powszechnym dążeniu bytów substancjalnych do zachowania własnego *esse*. Spinozański *conatus essendi*, czy heideggerowska *troska o bycie*, to dalsze echa tamtej starożytnej – i przedłużonej przez średniowiecze – perspektywy ontologicznej. Na czym polega zatem proponowany przez Levinasa przewrót. Mówiąc najkrócej, jest nim uczynienie etyki filozofią pierwszą, metafizyką. Lecz słowo "uczynienie" nie całkiem jest tutaj na miejscu, albowiem sama rzeczywistość dyktuje etykę jako myślenie najbardziej podstawowe. Nie chodzi w tym wypadku o etykę rozumianą np. jako system norm wywiedzionych i uzasadnionych w oparciu o ogólne prawa bytu, albo opis obiektywnej hierarchii wartości i formułowanie zasad ich słusznego wybierania. Etyka jawi się tutaj jako fenomenologiczny opis relacji podmiotu z Drugim – absolutnie innym, nieporównywalnym, jedynym. Tak rozumiana filozofia pierwsza nie jest – jak w greckiej starożytności – "miłością mądrości", ale – jak niekiedy nazywa ją Levinas – "mądrością miłości". Miłość bowiem ukazuje się jako źródłowy sens człowieczeństwa i zarazem całej rzeczywistości; miłość rozumiana jako etyczny wymóg służby Drugiemu.

Przypatrzmy się bliżej tej miłości, albo – używając za Levinasem jej bardziej "twardego" imienia – odpowiedzialności.

Podmiotowość czyli odpowiedzialność

Jedną z głównych idei w filozofii Levinasa jest idea twarzy. Twarz jest sposobem, w jaki Drugi się uobecnia w relacji etycznej. Sposób ten to оголошение, bezbronność, zagrożenie śmiercią – również z moich rąk. Czyż twarz innego nie kusi do zabójstwa? – śmierć wiele ma imion. Lecz twarz wypowiada zarazem absolutny zakaz: "Ty mnie nie zabijesz!" W wymaganii etycznym płynącym z twarzy Drugiego kryje się źródło mej odpowiedzialności; na tym polega etyczny sens twarzy. Odpowiedzialność w związku z Drugim jawi się jako istotowa struktura podmiotowości, która jest "dla-Drugiego", jest naznaczona Drugim. Nie jest zatem tak, że najpierw człowiek istnieje jako autonomiczny, dążący do zachowania własnego bycia podmiot "dla-siebie", który samodzielnie, w izolacji identyfikuje własne "ja", a następnie poznaje (np. poprzez "analogię" lub

"sympatię") drugiego człowieka jako *alter ego*, a więc jako bliźniego, i w imię jakiegoś poczucia przynależności do tej samej wspólnoty biologicznej, jakiejś solidarności z tym oto egzemplarzem ludzkiego gatunku, decyduje się na wzięcie zań odpowiedzialności. Nieodpowiedzialność za bliźniego jest wpisana w samą strukturę podmiotowości, albowiem podmiot istnieje – jako taki – zanurzony w relację etyczną z nim. "...Levinas głosi podmiotowość bierną, naznaczoną «stygmatem» odpowiedzialności za innego, które to naznaczenie dokonało się w czasie an–archicznym, w przeszłości niemożliwej do odzyskania w terażniejszości świadomości. Podmiot został wybrany do bycia odpowiedzialnym za innego i dlatego jego czas jest an–archicznym czasem wybrania. Wybranie do odpowiedzialności wskazuje na rys bierności w podmiotowości. Bierność ta realizuje się *poprzez* i *dzięki* ciału, identyfikując się z podatnością na zranienie i wystawieniem się na zniewagę"².

Wybranie do czynienia dobra, źródło mej ludzkiej tożsamości, jest więc wybraniem etycznym. Nie ma ono nic wspólnego z przywilejami, chyba że przez przywilej będziemy rozumieć zastąpienie bliźniego w jego cierpieniu, a nawet: ekspiację jego win. Lecz – należy to podkreślić z całą mocą – zastąpienie bliźniego ("bycie jego zakładnikiem") to w filozofii Levinasa nie sprawa decyzji człowieka; jest to bowiem źródłowy sens bycia podmiotem, który w ogóle czyni decyzje etyczne możliwymi. W taki oto sposób człowiek okazuje się "pod–miotem" (*sujet*), podporządkowanym Drugiemu w sposób radykalnie asymetryczny. Drugi, będąc potrzebującym, jest bowiem nieustannie kimś "wyższym", "nakazującym", komu powinienem służyć z wnętrza tej odpowiedzialności, która została na mnie nałożona przed jakąkolwiek inicjatywą mej wolności. Relacja zniewolenia? Wręcz przeciwnie, najgłębsze źródło ludzkiej godności i wolności. "Jestem odpowiedzialny za drugiego, nie oczekując wzajemności, nawet jeśli miałoby mnie to kosztować życie. Wzajemność jest *jego* sprawą. Właśnie w tej mierze, w jakiej relacja pomiędzy drugim i mną nie jest wzajemna, jestem poddaniem (*sujétion*) drugiemu; i jestem "pod–miotem" istotowo w tym znaczeniu (...). Jestem odpowiedzialny opodowiedzialnością całkowitą, która odpowiada za wszystkich innych i za wszystko u innych, nawet za ich odpowiedzialność"³. Ta relacja etyczna, w której źródłowo jawi się sens tego–co–ludzkie i która określa znaczenie bycia (jest zatem niezależna od

² M. Jędraszewski, *Wobec innego. Relacje międzypodmiotowe w filozofii Emmanuela Levinasa*, Poznań 1990, s. 201–202.

³ E. Levinas, *Ethique et Infini*, Paris 1982, s. 105.

wszelkiej ontologii), zwana jest również przez Levinasa "porządkiem miłości"⁴. Czy nie jest jednak niesprawiedliwym taki porządek, w którym poświęcenie jest jednostronne, a odpowiedzialność bez granic?

Sprawiedliwość ze źródeł miłości

Kiedy spotykam "twarzą w twarz" drugiego człowieka, to spotykam zarazem "trzeciego", czyli wielu innych ludzi. "Trzeci jest innym niż bliźni, lecz również innym bliźnim, lecz również bliźnim Innego..."⁵. W tej sytuacji podmiot nie może ofiarować siebie drugiemu tak, jak gdyby trzeci nie istniał. Wraz z wielością bliźnich pojawia się zatem trudna konieczność porównywania tego, co jedyne, konieczność "roz-ważania", czyli porządku sprawiedliwości. "Słowo «sprawiedliwość» jest, w rzeczywistości, dużo bardziej na swoim miejscu tam, gdzie trzeba nie mojego «podporządkowania» wobec drugiego lecz «słuszności». Jeśli trzeba słuszności trzeba porównania i równości: równości między tym, co się nie porównuje. I w konsekwencji słowo «sprawiedliwość» stosuje się bardziej do relacji z trzecim niż do relacji z drugim. Lecz w rzeczywistości, relacja z drugim nie jest nigdy jedynie relacją z drugim: trzeci jest przedstawiany od razu w drugim; w samym ukazaniu się drugiego patrzy już na mnie trzeci"⁶.

Sprawiedliwość nie jest zatem społeczną wypadkową egoistycznych interesów jednostek (jak w rozmaitych postaciach utylitaryzmu), lecz jawi się jako nieuniknione i stałe ograniczenie hojności dawania i poświęcania się podmiotu. Można by ją zatem określić jako "miłość porównującą", nie dlatego, jakoby miała udzielać każdemu "po równo", lecz dlatego, że jest zmuszona porównywać, dając "zarówno" temu, jak i tamtemu. Zarówno bowiem "drugiego" jak i "trzeciego" powinienem spotykać jako bliźniego, któremu jestem etycznie poddany; sam na sam, nie znajdowałbym się z nim nigdy w relacji "równoważonej". Dopiero sprawiedliwość równoważy w jakiejś mierze ów fundamentalny wymóg etyczny całkowitego wydania się Drugiemu.

Miłość bliźniego – w obecnej perspektywie – nie jest jakimś uprzywilejowanym przypadkiem w strukturze relacji sprawiedliwości, która byłaby

⁴ Por. F. Poirié, *Emmanuel Levinas. Qui êtes-vous?*, Lyon 1987, s. 96.

⁵ E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye 1974, s. 200.

⁶ *Rozmowy z Emmanuelem Levinasem*. Wprowadzenie i przekład M. Jędraszewski, "Poznańskie Studia Teologiczne", 6 (1986), s. 494-495.

etycznie pierwotna, a rozumiana jako równowaga wzajemnych uprawnień i obowiązków, albo jako należyty podział dóbr pomiędzy równymi sobie jednostkami tego samego gatunku⁷. Miłość stanowi samą istotę metafizycznej relacji z bliźnim, a sprawiedliwość okazuje się jej niedoskonałym przedłużeniem i nieuniknionym ograniczeniem. Trzeba tutaj zauważyć, iż to, co jest mocną stroną sprawiedliwych instytucji państwowych, a mianowicie ich stabilność, jest równocześnie ich permanentną słabością. Najdoskonalszy nawet porządek społeczny, gwarantowany przez słuszne prawo, nie nadaża nigdy za potrzebami życia; stąd właśnie płynie konieczność nieustannego korygowania sprawiedliwości przez miłość.

Jeśli sprawiedliwość jest – z jednej strony – ograniczeniem hojności względem bliźniego, to z drugiej dopuszcza użycie przemocy względem niego. "Jeśliby tylko drugi znajdował się naprzeciw mnie, to mówiłbym aż do końca: jestem mu winien wszystko. Jestem dla niego. I odnosi się to nawet do zła, które mi wyrządza; nie jestem mu równy, jestem mu zawsze poddany. Mój opór zaczyna się, kiedy zło jakie on mi wyrządza, wyrządza trzeciemu, który również jest moim bliźnim. To trzeci jest źródłem sprawiedliwości, a poprzez to, usprawiedliwionej represji; to właśnie przemoc doznana przez trzeciego usprawiedliwia, że przemocą zatrzymuje się przemoc innego"⁸. Sprawiedliwość jest zatem, jak często powtarza Levinas, pierwszą postacią przemocy (już poprzez samą konieczność porównywania), ale przemocy etycznie usprawiedliwionej. Kochający mnie Drugi może się okazać prześladowcą trzeciego, mego bliźniego, któremu również winienem miłość. Stąd płynie mój obowiązek mediacji, obrony przed Drugim, aż po użycie siły.

Braterstwo dzięki Bogu

W tym miejscu może zrodzić się pytanie: czy ktoś stanie kiedyś w obronie tak widzianego podmiotu? Do tej pory nie poruszyliśmy jeszcze sprawy zasadniczej, a mianowicie "miejsca" Boga w relacjach międzyludzkich. Jest to problem niezwykle złożony w filozofii E. Levinasa, dlatego zechcemy zadowolić się obecnie jedynie konkluzją z medytacji nad jego

⁷ Por. S. Decloux SJ, *Fraternité et justice dans la pensée d'Emmanuel Levinas*, w: H. Schambeck (Hg.), *Pro Fide et Iustitia. Festschrift für Agostino Kardinal Casaroli zum 70. Geburtstag*, Berlin 1984, s. 687-699.

⁸ E. Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris 1982, s. 134.

tekstami. "Jeśli jestem podmiotem praw – pisze S. Decloux – będąc innym innych i wkraczając w świat trzecich, rządony przez słusność i sprawiedliwość, to ofiarowane mi tego rodzaju uznanie zakorzenia się w powszechnym braterstwie, które bierze swój początek w ojcostwie Boga. W rzeczy samej, to Bóg jedyny – według Levinasa – uzasadnia ostatecznie ludzkie pokrewieństwo⁹. Tylko dzięki Bogu ("*grâce à Dieu*"), nieporównywalny podmiot, jedyny w swoim wybraniu i nie do zastąpienia w swej odpowiedzialności, staje się członkiem społeczności, wraz z jej instytucjami stojącymi na straży sprawiedliwości¹⁰. Jest to ten sam Bóg, którego słowo przemawia do mnie z twarzy bliźniego w swoim podwójnym wyrazie: niemocy i wymagania, Ten, który uzdalnia mnie do bycia "stróżem mego brata" i do którego się zbliżam, w miarę jak zapominam siebie dla bliźniego.

Zatrzymajmy w tym miejscu refleksję nad myślą Levinasa. Ukazując w głównym zarysie tylko jeden z jej wątków chcieliśmy wskazać na doniosłość tej propozycji dla filozofii człowieka, a poprzez nią również dla chrześcijańskiej teologii – i to nie tylko moralnej. Myśl ta ofiaruje nam dzisiaj, kilkadziesiąt lat po okrucieństwach *Shoah* i zaledwie kilka po upadku zbrodniczych reżimów komunistycznych, nowe spojrzenie na człowieka i jego "miejsce w byciu". Jeśli próbuje myśleć o nim inaczej, "poza byciem", to w zamiarze odsyłania do tego pierwotnego sensu, z którego bycie prawdziwie ludzkie bierze swój początek. Myśl Levinasa, szczególnie uwrażliwiona na wszelkie rodzaje i odcienie dominacji podmiotu nad innymi, na totalizujące sprowadzanie innych do "wspólnej całości", jak żadna dotychczasowa myśl filozoficzna daje świadectwo o transcendencji Drugiego, o jego nieredukowalnej inności. A czyż nie w pokusie "zlikwidowania" inności – w imię jakiegoś "ładu" czy "porządku" – kryją się załączki grozy prześladowań? Odpowiedzialność, bliskość, bezinteresowność, wybranie, "bycie zakładnikiem" Drugiego – to sposoby nowego myślenia o podmiocie etycznym (a innego nie ma), dla którego kwestią zasadniczą nie jest już "być albo nie być".

⁹ *Fraternité et justice* [...], s. 698.

¹⁰ Por. E. Levinas, *Autrement qu'être* [...], s. 201.

Jakub Gorczyca SJ

E. LEVINAS OVVERO PENSARE SULL'UOMO DIVERSAMENTE

Riassunto

Il pensiero filosofico di E. Levinas, formatosi nella scuola fenomenologica, ispirato dalla tradizione ebraica e segnato dalla tragedia dell'Olocausto, va assumendo oggi una importanza crescente, anche nell'ambito della teologia cattolica.

L'articolo, mostrando il nocciolo della "rivoluzione copernicana" operata dalla filosofia di Levinas (l'etica come "filosofia prima") e facendo vedere la sua nuova concezione del soggetto umano, indica indirettamente certe lacune della riflessione aristotelico-tomista sull'uomo.

Stanisław Głaz SJ

POCZUCIE ZMIANY WŁASNEJ RELIGIJNOŚCI

(analiza badań ankietowych)

Każdy człowiek, choć w różnym stopniu, posiada poczucie dokonujących się w nim zmian. Niektóre z tych transformacji są wynikiem procesu rozwoju osobowego, inne zachodzą pod wpływem jakichś wydarzeń, a jeszcze inne są kierowane lub wypracowane. Począwszy od najmłodszych lat aż do starości i kresu życia, w osobowości człowieka zachodzą przeobrażenia, zmieniają się zachowania jednostki i postawy wobec przeżyć, samego siebie, innych ludzi, wartości, całej rodziny. Najczęściej są one uzależnione od wychowania, wykształcenia, płci i temperamentu.

Takiej ewolucji podlega również religijność każdego człowieka. Proces zmian w zakresie religijności może prowadzić do wzrostu duchowego lub zaniku życia duchowego. Zależy to nie tylko od cech osobowości, ale również od wielu innych czynników, takich jak: modlitwa, uczestnictwo w sakramentach św., pogłębianie wiedzy religijnej itd. Im częstsze jest zaspokajanie potrzeb duchowych przez korzystanie ze źródeł łaski Bożej oraz im głębsze uświadomienie sobie więzi z Bogiem, tym pewniej możemy powiedzieć, że proces ewolucji religijnej przebiega właściwie i dąży ku tzw. religijności wewnętrznej, czyli dojrzałej.

Jednocześnie należy stwierdzić, że niełatwo jest ustalić kryteria, które pozwoliłyby określić, jaki stopień dojrzałości religijnej osiągnął dany człowiek. Trudność taka wynika chociażby z faktu, że każda osobowość i każda religijność na wszystkich etapach życia podlega procesowi ewolucji. Religijność dziecka i religijność młodzieńca różnią się bardzo od religijności dorosłego człowieka. Badaniami zmian religijności zajął się szczególnie

J. Bazylak. I tak okazało się m.in., że grupa podatna na zmiany jest bardziej religijna niż grupa mniej podatna na zmiany.

Pozytywna rola religii

Doświadczenie życiowe potwierdza, że każdy człowiek i każde społeczeństwo kierują się pewnymi wartościami. Są to wartości materialne i duchowe, rzeczowe i osobowe, indywidualne i społeczne itp. Są one akceptowane w większym lub mniejszym stopniu i zakresie. Zależy to od wielu czynników, takich jak wychowanie, środowisko, wykształcenie itd.

Jedną z ważnych potrzeb duchowych człowieka jest potrzeba religii. I chociaż w niektórych społeczeństwach zauważa się odchodzenie od religii, należy jednak przyznać, że dobrze pojęta religijność może spełniać niezwykle pozytywną rolę (Jawłowska, Adamski, Rosanna, Diez del Rio Isaias). Szczególnie w okresie rozwoju i kształtowania zdrowej osobowości może stać się mądrym przewodnikiem na trudnej drodze wzrastania i dojrzewania.

Spranger sądził, że religia jest wartością, która najsilniej może zintegrować różnorodne postawy i uformować harmonijną osobowość. Allport (1977 s. 256) potwierdza ten pogląd, lecz z zastrzeżeniem, że dotyczy to religijności dojrzałej.

Religia autentycznie przeżywana – twierdzi Byrnes (1977, s. 98) za Allportem – ma zdolność weryfikowania i nadawania sensu istnieniu, lecz jedynie osoba w pełni dojrzała potrafi dostrzec niezwykłą wagę religii. Mimo że Allport (1977, s. 258) przypisuje religii ważną rolę w życiu jednostki, odwołując się do badań przeprowadzonych przez Clarka, twierdzi zarazem, że religia nie jest jedynym czynnikiem integrującym. Człowiek niereligijny ma także szansę na pełny rozwój osobowości. Wielu ludzi znajduje bowiem inne wartości, które pozwalają na pełną dojrzałość i sensowne życie.

Podobnie wielu innych psychologów i pedagogów przypisuje religii ważną rolę między innymi w kształtowaniu zdrowej osobowości, ponieważ wzmacnia ona w jednostce poczucie godności, rodzi zaufanie do możliwości rozpoznania własnej wartości, pomaga w rozwoju, uczy prawdziwego posługiwania się wartościami etycznymi, takimi jak: wolność i osobista odpowiedzialność (May 1983, s. 143).

Religia jest "źródłem higieny psychicznej, psychoterapeutycznie skuteczna, umożliwia człowiekowi jedyne w swoim rodzaju bezpieczeństwo i zakorzenienie w transcendencji, w absolicie" (Frankl s. 78). Stanowi ona

przede wszystkim podstawę w stworzeniu całościowego obrazu świata, jego rozumienia, a także pomaga w znalezieniu własnego miejsca w świecie. (Dyczewski s. 235).

Religia jako taka może stać się wielką pomocą dla człowieka, gdy staje się płaszczyzną rozwoju i realizacji możliwości jednostki. W dojrzałej osobowości – powie May – zdrowa religijność jest ważnym, pozytywnym czynnikiem właściwego funkcjonowania osoby ludzkiej (1967, s. 72). Natomiast "dojrzałość religijna ujawnia się w gotowości do odczytywania znaków Bożej obecności, do wprowadzania potrzebnych korekt w obrazie siebie i w dotychczasowym sposobie zachowania" (Uchnast s. 159)

Rola religii w życiu jednostki zależy od indywidualnego podejścia człowieka do samej religii i wypływających z niej obowiązków oraz sposobu pojmowania jej posłannictwa.

Według Maya (s. 148) praktyki religijne związane z kultem i modlitwą same w sobie nie są ani "złe", ani "dobre". Problem jest inny. Jeśli praktyki i modlitwa stają 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.

Podobnie dla Allporta (1968, s. 149) cały proces rozwoju religijnego może prowadzić do religijności dojrzałej lub też niedojrzałej, tzw. wewnętrznej lub zewnętrznej. Religijność dojrzała – wewnętrzna – łączy się z osobowością dojrzałą, a więc rozwijającą się. Natomiast religijność niedojrzała – zewnętrzna – to mechanizm obronny, ucieczka przed niepowodzeniem życiowym.

Religijność niedojrzała nie integruje człowieka: jest czymś zewnętrznym. Człowiek dochodzi do przekonania, że religia jest potrzebna i pożyteczna, służąca jako pomocna w trudnych sytuacjach.

Każdy człowiek posiada odmienne poczucie religijności. Różnice te dotyczą nie tylko wymiaru, ale także treści i sposobu religijności w życiu człowieka. (Allport 1968, s. 148). Nie może być również mowy o próbie określenia uniwersalnego, ujednoczonego uczucia religijnego. W niektórych przypadkach jest ono fragmentaryczne, ulotne, a nawet trywialne, w innych głębokie, przenikliwe, angażujące całą istotę człowieka.

Uczucie religijne niedojrzałe często towarzyszy religijności niedojrzałej – zewnętrznej, natomiast dojrzałe – wewnętrznej, a ta jest między innymi źródłem zdrowia psychicznego (Ronco s. 780–781).

Dojrzałe uczucie jest dynamiczne, zdolne do wypracowania odpowiedniej moralności, wyrozumiałe, całościowe, umiejące odkrywać nowe

prawdy. Dynamiczność jest cechą najbardziej odróżniającą uczucie dojrzałe od niedojrzałego (Allport 1972, s. 113–119).

Dojrzałe uczucie religijne wychodzi naprzeciw zdarzeniom, wartościom, brakom oraz określa ich rolę praktyczną i teoretyczną w życiu jednostki. Jest to pewna "dyspozycja ukształtowana przez doświadczenie do udzielania pozytywnej odpowiedzi, w sposób dokładnie określony, zasadom i treściom pojęciowym, które jednostka uważa za najważniejsze w swoim życiu osobistym, uznanym i będąc w związku z tym, co ona uważa za stałe i istotne" (Allport 1972, s. 110–111).

Własne badania

Autor artykułu poszukiwał odpowiedzi na pytania: W jakim stopniu i w jakim zakresie religia jest potrzebna młodemu człowiekowi oraz w jakim stopniu podlega procesowi zmian religijność własna? Czy stopień uświadomienia sobie zmian własnej religijności jest uzależniony od temperamentu i płci?

Aby uzyskać dane empiryczne dotyczące postawy wobec własnej religii, posłużono się odpowiednio skonstruowaną ankietą, sporządzoną dla tego celu. Natomiast dla określenia typu temperamentu introwertycznego i ekstrawertycznego użyto 16-czynnikowego *Kwestionariusza Osobowościowego Cattella*.

Badania przeprowadzono w 1984 r. Objęto nimi 194 osoby: 100 mężczyzn i 94 kobiety. Dla ułatwienia porównań spośród całej grupy przebadanej młodzieży akademickiej wyselekcjonowano 100 osób, przyjęto równoliczne grupy mężczyzn i kobiet, a także równoliczne grupy introwertyków i ekstrawertyków. Kryterium podziału stanowiły tzw. czyste wyniki, czyli przy zastrzonych kryteriach odrzucono mieszane typy temperamentu.

Jednocześnie dobrano równoliczne grupy mężczyzn i kobiet oraz ich temperamenty.

Tabela nr 1. Rozkład liczebności badanych
 wyselekcjonowanych do dalszej analizy
 Nb. M = Mężczyźni; K = Kobiety; R = Razem

CAŁA GRUPA			INTROWERTYCY			EKSTRAWERTYCY		
M	K	R	M	K	R	M	K	R
50	50	100	25	25	50	25	25	50

Tabela nr 2. Rozkład procentowy odpowiedzi na pytanie:
Czy jest ci potrzebna religia?

POTRZEBA RELIGII	CAŁA GRUPA			INTROWERTYCY			EKSTRAWERTYCY		
	M	K	R	M	K	R	M	K	R
tak	90	98	94	100	96	98	80	100	90
STOPIEŃ POTRZEBY RELIGII									
duży	96	98	97	100	96	98	92	100	96
mały	4	2	3	-	4	2	8	-	4

Uzyskane wyniki świadczą o wysokiej potrzebie przeżyć religijnych. 94% przebadanych podkreśla ich istnienie. Jednakże zachodzi duża różnica pomiędzy mężczyznami introwertykami i ekstrawertykami. Mężczyźni ekstrawertycy w dużo mniejszym stopniu przyznają się do takiej potrzeby niż introwertycy (80% – 100%).

Tabela nr 3. Rozkład procentowy odpowiedzi na pytanie:

Czy religia miała wpływ na twoje postępowanie?

PRZYDATNOŚĆ RELIGII	CAŁA GRUPA			INTROWERTYCY			EKSTRAWERTYCY		
	M	K	R	M	K	R	M	K	R
tak	76	78	77	80	76	78	72	80	76
STOPIEŃ WPŁYWU RELIGII									
duży	66	68	67	72	60	66	60	76	68
średni	34	32	33	28	40	34	40	24	32

Trzy czwarte (77%) studentów zapytanych o to, czy zasady religii miały wpływ na ich postępowanie, odpowiedziało twierdząco. Dwie trzecie (67%) z nich wpływ ten określa jako poważny, pozostali jako średni.

Tabela nr 4. Rozkład procentowy odpowiedzi na pytanie:

Czego oczekujesz od religii?

ROLA RELIGII	CAŁA GRUPA			INTROWER- -TYCY			EKSTRAWER- -TYCY		
	M	K	R	M	K	R	M	K	R
pomoc w kształtowaniu życia duchowego i moralnego	50	44	47	40	42	41	60	46	53
sens życia	30	20	25	38	28	33	22	12	17
zapewnienie zbawienia	12	10	11	16	14	15	8	6	7
nic	8	26	17	6	16	11	10	36	23

Następne pytania posłużyły do rozpoznania problemu religijności. Na pytanie: Czego oczekujesz od religii? uzyskano odpowiedzi, które świadczą, że oczekiwania dotyczą głównie pomocy w kształtowaniu życia duchowego i moralnego. Blisko połowa (47%) respondentów tak właśnie określa swoje oczekiwania. Na drugim miejscu znalazł się problem sensu życia. Jedna czwarta (25%) odnajduje go właśnie w religii. W tym przypadku mężczyźni i kobiety reprezentujący typ introwertyczny w większym stopniu zainteresowani są religią niż mężczyźni i kobiety ekstrawertycy. Istotna różnica zachodzi pomiędzy kobietami obu typów. Stosunkowo niewielki procent (17%) młodzieży niczego nie oczekuje od religii. Pogląd ten wyrażają głównie kobiety.

Tabela nr 5. Rozkład procentowy odpowiedzi na pytanie:
Dlaczego religia jest potrzebna innym ludziom?

MOTYWY POTRZEBY	CAŁA GRUPA			INTROWERTYCY			EKSTRAWERTYCY		
	M	K	R	M	K	R	M	K	R
nadaje sens życiu	64	60	62	66	48	57	62	72	67
pomaga kochać Boga i bliźniego	14	18	16	14	22	18	14	14	14
daje możliwość poznania Boga	12	12	12	10	20	15	14	4	9
wynika z potrzeb wierzenia w coś	10	10	10	10	10	10	10	10	10

Według prawie dwóch trzecich badanych (62%) religia nadaje sens życiu ludzkiemu. Dla pozostałych religia ma znaczenie jako pomoc w miłości Boga i bliźniego, daje możliwość poznania Boga oraz jest *remedium* na potrzebę wiary jako takiej. Pomiedzy mężczyznami a kobietami nie notujemy istotnych różnic.

Istotna różnica zachodzi w grupie kobiet. W wypadku ekstrawertyczek sens życia jest zaspokajany przez religię w stopniu o wiele większym niż u kobiet introwertyczek (72% – 48 %).

Religia dla niewielkiego procentu badanych (16%) jest nauczycielką miłości Boga i bliźniego. Dla pozostałych (12%) religia ma znaczenie w poznawaniu Boga lub też jest wynikiem konieczności wierzenia w cokolwiek.

Tabela nr 6. Rozkład procentowy odpowiedzi na pytanie:
Czy doksztalasz się religijnie?

POGŁĘBIENIE WIEDZY RELIGIJNEJ	CAŁA GRUPA			INTROWERTYCY			EKSTRAWERTYCY		
	M	K	R	M	K	R	M	K	R
tak	86	82	84	96	80	88	76	84	80
SPOSOBY DOKSZTAŁCANIA RELIGIJNEGO									
książki	42	36	39	48	42	45	36	30	33
spotkania	28	36	32	26	40	33	30	32	31
katechezy	14	8	11	14	6	10	14	10	12
oazy	4	4	4	6	2	4	2	6	4
inne	12	16	14	6	10	8	18	22	20

Otrzymane wyniki świadczą o tym, że duży procent (84) respondentów dba o swoje doksztalcenie religijne. Nie zachodzą wielkie różnice pomiędzy grupą introwertyków i ekstrawertyków oraz grupą mężczyzn i kobiet. Jedynie są one widoczne w grupie mężczyzn.

Na pytanie o sposoby doksztalcenia religijnego trzecia część badanych (39%) odpowiedziała, że pogłębiają swą wiedzę czytając książki. Pozostali

wiedzę religijną rozwijają przez spotkania (32%), katechezę (8%) i oazy (4%).

Tabela nr 7. Rozkład procentowy odpowiedzi na pytanie:
Co zmieniło się w twojej religijności?

ZMIANA NA LEPSZE	CAŁA GRUPA			INTROWERTYCY			EKSTRAWERTYCY		
	M	K	R	M	K	R	M	K	R
wiara	28	50	39	52	68	60	4	32	18
życie moralne	44	12	28	26	14	22	60	16	38
stopień zaangażowania	24	14	19	18	2	10	32	26	29
modlitwa	2	8	5	2	2	2	2	14	8
prawda o Bogu	2	14	8	2	14	8	2	14	7

Jednak trzecia część respondentów (39%) twierdzi, że największym przemianom pozytywnym podlega wiara. Bardzo istotna różnica występuje w tym względzie pomiędzy mężczyznami a kobietami. O pozytywnych zmianach w zakresie wiary wypowiadają się głównie kobiety, z grupy mężczyzn natomiast introwertycy. Dużych zmian nie notuje się natomiast u mężczyzn ekstrawertyków, stąd bardzo istotna różnica pomiędzy mężczyznami introwertykami a ekstrawertykami. Podobnie znaczące różnice występują pomiędzy kobietami obu typów.

Proces zmiany życia moralnego na lepsze przebiega w sposób zróżnicowany w zależności od płci i typu temperamentu. Zmiany w tej dziedzinie dotyczą przede wszystkim mężczyzn. Pomiedzy mężczyznami a kobietami jest widoczna bardzo istotna różnica na korzyść mężczyzn (44% – 12%).

Pośród zmian zachodzących w religijności wymienia się na trzecim miejscu (19%) zaangażowanie. Kobiety introwertyczki określają zmianę

swego zaangażowania jako minimalną. Pomiędzy kobietami introwertyczkami a ekstrawertyczkami zachodzi duża różnica.

Zaangażowanie mężczyzn jest jednak o wiele większe w porównaniu do kobiet. Z kolei w procesie poznania Boga uczestniczyły w większym stopniu kobiety niż mężczyźni.

Tabela nr 8. Rozkład procentowy odpowiedzi na pytanie:
Co zmieniło się w twojej religijności?

ZMIANA NA GORSZE	CAŁA GRUPA			INTROWERTYCY			EKSTRAWERTYCY		
	M	K	R	M	K	R	M	K	R
wiara	46	34	40	14	12	13	78	56	67
stopień zaangażowania	8	12	10	2	14	8	14	10	12
modlitwa	2	10	6	2	2	2	2	18	10
prawda o Bogu	2	10	6	2	14	8	2	6	4
nic	42	34	38	80	58	69	4	10	7

Religijność podlega również przemianom negatywnym. Respondenci na pierwszym miejscu wśród wartości podległych zmianie umieszczają tu wiarę. Dwie piąte respondentów (40%) w tym punkcie udziela twierdzącej odpowiedzi, natomiast pomiędzy grupami ekstrawertyków i introwertyków różnice są bardzo duże (67% – 13%).

Podobnie bardzo istotna różnica zachodzi pomiędzy mężczyznami introwertykami a ekstrawertykami.

Na drugim miejscu znalazł się stopień zaangażowania (10%). Jednakże tylko niewielki procent pytanych wskazuje, że stopień zaangażowania, modlitwa i prawda o Bogu uległy w ich życiu "zmianie na gorsze".

Spora grupa respondentów odnotowała jednak pewnego rodzaju zastój w swej religijności. Więcej niż trzecia część badanych (38%) stwierdza, że

nic nie uległo zmianie w zakresie ich religijności. Pomiędzy mężczyznami i kobietami nie występują tu istotne różnice. Natomiast w grupie mężczyzn i kobiet pomiędzy introwertykami i ekstrawertykami notujemy poważne rozbieżności.

Tabela nr 9. Rozkład procentowy odpowiedzi na pytanie:
Twoja religijność zmienia się pod wpływem...?

PRZYCZYNY ZMIANY RELIGIJNOŚCI	CAŁA GRUPA			INTROWERTYCY			EKSTRAWERTYCY		
	M	K	R	M	K	R	M	K	R
przeżycia	36	34	35	34	32	33	38	36	37
ksiądz	24	28	26	34	28	31	14	28	21
nawrócenie	10	16	13	6	14	10	14	18	16
zawiedzenie	10	10	10	4	10	7	16	10	13
literatura	12	8	10	12	8	10	12	8	10
inne	8	4	6	10	8	9	6	-	3

Największe znaczenie w procesie przemiany własnej religijności młodzież przypisuje doznany przeżyciom i wpływom księdza.

Dla jednej trzeciej respondentów (35%) doznane przeżycia miały decydujące znaczenie. Nie zachodzą żadne istotne różnice ani w grupie mężczyzn i kobiet, ani pomiędzy introwertykami a ekstrawertykami. Jedna czwarta (26%) młodzieży przyznaje decydującą rolę księdzu. Niewielka różnica pod tym względem zachodzi jedynie w grupie mężczyzn na korzyść introwertyków. Inne przyczyny nie odegrały istotnej roli.

Tabela nr 10. Rozkład procentowy odpowiedzi na pytanie:
Czy chciałbyś zmienić swoją religijność?

PRAGNIENIE ZMIANY WŁASNEJ RELIGIJNOŚCI	CAŁA GRUPA			INTROWERTYCY			EKSTRAWERTYCY		
	M	K	R	M	K	R	M	K	R
tak	58	64	61	52	60	56	64	68	66

Dwie trzecie (61%) badanej młodzieży nie zadowolą się obecnym stanem swej religijności i pragnie zmiany w tym zakresie. Różnice, jakie zachodzą w poszczególnych grupach pomiędzy mężczyznami a kobietami, a w grupie mężczyzn pomiędzy ekstrawertykami a introwertykami, są nieistotne.

Podsumowanie

Problem religii zajmuje ważne miejsce w życiu młodego człowieka. Na pytanie o potrzebę religii w życiu znakomita większość młodzieży (94%) określa stopień potrzeby jako duży. Grupa ekstrawertyków odchodzi nieco od zarysowanego schematu, a w szczególności ekstrawertycy mężczyźni, z których jedna piąta nie dostrzega potrzeby religii.

Na przeciwnym biegunie znajdują się kobiety ekstrawertyczki, potwierdzając tezę dającą priorytet sprawom wewnętrznym. Takie rezultaty budzić mogą pewne wątpliwości, jednakże na etapie badań trudno jest ustalić przyczyny rozbieżności pomiędzy życiową potrzebą religii, a jej faktyczną rolą w procesie kształtowania osobowości.

Duża grupa młodzieży (84%) przynajmniej się do systematycznego dokształcania religijnego, które przybiera rozmaite formy.

Praktyczna rola religii pozostaje w pewnej dysharmonii z otrzymanym wykształceniem i poznaniem religijnym. Być może jest to rezultat niedoskonałego i niespójnego dokształcania religijnego lub też bardzo powierzchownego traktowania życia religijnego w ogóle.

Religijność podlega ewolucji – pozytywnej lub negatywnej – lub też nie zmienia się wcale. Teoretycznie najbardziej eksponowana jest wiara. Ekstrawertycy na tym polu notują więcej niepowodzeń niż introwertycy. Ich życie wiarą objawia się w większym niż dotąd zaangażowaniu i poprawniej-

szym życiem moralnym: zdaje się być wypełnione konkretnymi czynami. Modlitwa jednak nie stała się jeszcze elementem ożywiającym.

Jako przyczyny zmian religijności najczęściej wymieniane są przeżycia, występujące w jednolitym natężeniu u całej całej badanej młodzieży. Dość ważną rolę w procesie tych przemian odgrywa ksiądz. Często przyczyną zmian religijności stało się nawrócenie. Jest to trudny i głęboki zarazem proces gruntownej przemiany osobowości i ukierunkowań.

Proces przemiany religijności trwa, stąd 61% badanych odczuwa potrzebę dalszej pracy nad swą religijnością, jako podstawowym czynnikiem ustawiającym człowieka w relacji *ja-ty-swiat*. Znaczny procent (78) przyznaje, że religia jest czynnikiem nadającym ostateczny sens życiu ludzkiemu i pomagającym odkrywać ten sens w miłości Boga i bliźniego.

Nasuwa się pytanie, czy zawsze praca duszpasterska i pedagogiczna zmierza do pogłębienia religijności człowieka?

Bibliografia cytowana

Adamski W., *Młodzież w społeczeństwie. Konferencje polsko-amerykańskie*, Warszawa 1980.

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.

Byzylak J., *Uwarunkowania zmian postawy religijnej u mężczyzn* (rozprawa habilitacyjna), Lublin 1977

Byrnes J., *The Psychology of Religion*, New York 1984.

Diez del Rio Isaias, *La juventud española ante la religión*, "Religion y cultura", 1984/11-12, s. 577-631.

Dyczewski L., *Rodzina polska i kierunki jej przemian*, Warszawa 1981.

Frankl V., *Nieuświadomiony Bóg*, Warszawa 1978.

Jawłowska A., *Młodzież w procesie przemian*, Warszawa 1972.

May R., *The Art of Counseling*, New York 1967.

May R., *L'uomo alla ricerca di sé*, Roma 1983.

Ronco A., *Personalità e educazione secondo G.W. Allport*, "Orientamenti pedagogici", 1969/4, s. 770-791.

Rosanna E., *Senso del peccato e pratica della confessione in una società secolarizzata*, "Rivista di scienze dell'educazione", 1982/2, s. 201-226.

Uchnast Z., *Psychologiczne aspekty dojrzałości chrześcijańskiej*, "Częstochowskie Studia Teologiczne", 1975/3, s. 147-161.

THE FEELING OF CHANGES IN ONE'S OWN RELIGIOUSNESS

Summary

Everybody feels, though on different scale, changes in one's personality. Some of these changes are caused by life events, some are directed by a person or consciously worked out, others are simply the result of personal development.

The individual's religiousness is changing, too. This process may lead to the growth or decline of one's spiritual life. It depends not only on personal character but also on many other factors like a prayer, a participation in Holy Sacraments, a deepening of religious knowledge etc.

There is no doubt (it is proved by experience) that every man and society is guided by some values. These are material, spiritual, social and intellectual values which are accepted and defined (to smaller or bigger extent) by a man.

One of the important human needs is the need of religion. Many psychologists and teachers claim that religion is essential in forming healthy personality because it strengthens human sense of dignity, helps in personality development and integration, teaches proper attitude towards ethical values. It is also a source of confidence in possibility of recognition one's real value.

The author of the article tried to answer the question:

To what extent does a young person need religion?

To what extent is one's religiousness changing?

Is the degree of knowledge about changing one's own religiousness dependent on the type of nature and sex?

In order to get empirical data on attitude to one's own religiousness, the author made use of the inquiry elaborated by himself. To determine the type of nature the 16 – factors – *Personal Questionnaire* of Raymond Cattell was used.

194 persons were in 1984 under observation: 100 men and 94 women. To simplify the comparisons 100 people were selected. The number of men and women as well as extroverts and introverts was equal. The criterion of division was so called "clean results", i.e. with rigorous criteria of introverts and extroverts the types of mixed nature were rejected.

The majority of tested people (94%) admit that religion is necessary in human life to a large degree. The differences are noticed in the group of extroverts; especially extrovert men (20%) do not see the need of religion.

Extrovert women confirm the priority of spiritual matters. These results may cause some doubts, but now it is difficult to find the reason of the divergence between need of religion and its actual role in personality development.

Most young people (84%) acknowledge their systematical continuation of religious education in various forms.

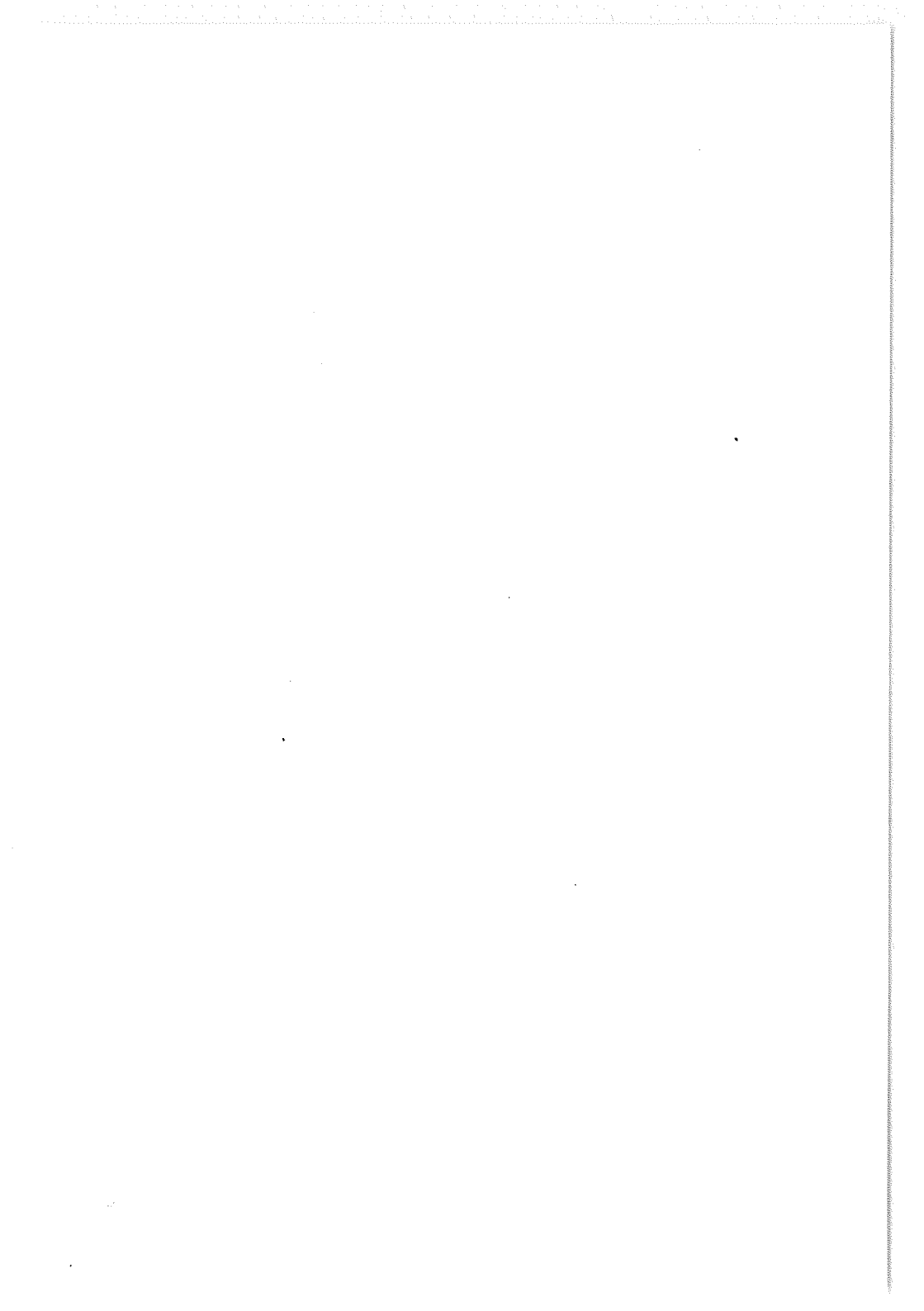
The practical role of religion is not on a par with education and theological knowledge. It may be the result of imperfect and inconsistent system of religious education or, in general, only shallow treating of religious life.

The religiousness is changing – positively or not at all.

Theoretically faith is the most transparent. Extroverts fail here more often than introverts. Their life with faith is visible by a bigger involvement and a better moral life: it seems to be filled with actual deeds. However, a prayer have not become an animating element, yet.

Experiences, shared by all young people, are most often quoted by them as the reasons of religiousness changes. A priest plays an important part in the process of these changes. Also conversion is a common reason of evolution. It is difficult and deep process of complete change of personality and aspirations.

The evolution of religiousness is a continuous process, that is why 61% of inquired persons feel the necessity of further religious education, because they treat religion as the basic factor forming relations between a man (I) – other people (You) – the world. The majority (78%) admits that religion gives the final sense to human life and it helps to see the sense in love of God and fellow creatures.



Stanisław Głaz SJ

ROLA UŻYWEK W ŻYCIU JEDNOSTKI (na podstawie badań ankietowych)

Używanie alkoholu i nikotyny jest problemem masowym wśród młodzieży i osób dorosłych. Stanowi poważny problem z zakresu patologii społecznej w całym świecie, a w tym oczywiście i w Polsce. Niebezpieczeństwo podkreśla fakt, że odsetek pijących i palących zwiększa się.

Na te tematy napisano już wiele, przeprowadzono liczne badania, organizuje się sympozja i zjazdy krajowe i międzynarodowe.

Używki stanowią ważny problem wychowawczy, wobec którego zarówno wychowawcy, jak i całe społeczeństwo powinni zająć odpowiednie stanowisko, dokonać moralnej oceny z pełnym zrozumieniem osoby, jej uwarunkowań osobistych, rodzinnych i społecznych.

Prawie wszyscy są zgodni, że używki stają się niebezpieczne i przynoszą szkodę jednostce, rodzinie i społeczeństwu wtedy, gdy traci się kontrolę nad nimi. Następuje wówczas proces uzależnienia. Rozpowszechniania używek nie da się zahamować wyłącznie autorytetem prawa czy środkami przymusu. Należy dążyć do tego, by stworzyć jednostce takie warunki życia, w których mogłaby się rozwijać, pracować i kształtować jak najlepiej, unikając błędów rozwojowych i działań szkodliwych czynników zewnętrznych i wewnętrznych. Zadaniem społeczeństwa, a szczególnie pedagogów i psychologów, winno być zmienianie obyczajowości, wychowania, wyrabianie kultury picia, uświadamianie szkodliwości używek dla organizmu, jak również wychowanie zdrowej, dojrzałej i silnej osobowości.

Nasuwa się pytanie, dlaczego człowiek, a szczególnie człowiek młody, sięga tak często i chętnie po używki. Przyczyny są bardzo różnicowane. Przeprowadzone badania (Cekierka, Popławska, Sienkiewicz) dowodzą, że

uwarunkowania społeczno-kulturowe najczęściej mają tu znaczenie decydujące. Korzystanie z używek zależy od sposobu wychowania, od systemu kontroli indywidualnych i rodzinnych oraz społecznych norm postępowania. Częstymi przyczynami są w tej dziedzinie schorzenia i zaburzenia osobowości (Wojciechowski). Jednostka, szczególnie młoda, często jedyny ratunek upatruje w używkach, widząc w nich ucieczkę przed *nieznaną rzeczywistością* w momentach konfliktów rodzinnych i pokoleniowych, zwłaszcza w konfliktach zewnętrznych, osobistych, w momentach niepewności, niezadowolenia z siebie i niezrozumienia przez innych, z powodu niedostosowania się do otoczenia, w którym żyje i pracuje. Konsekwencją takiej postawy są uzależnienia.

Skutki użycia i nadużywania używek, są bardzo zróżnicowane. Nałogowe palenie doprowadza do mutagenicznych i amiotycznych zmian w komórkach palacza, do uszkodzenia komórek embrionalnych, do częstszych zachorowań na raka i na wątrobę (Cekierka s. 105-107). Nałogowy palacz ma negatywny wpływ na własną rodzinę i na wychowanie dzieci, co często doprowadza do rozpadu małżeństwa, a uzależnienie od używek doprowadza do degradacji własnej osobowości.

Według odosobnionych opinii używanie alkoholu może mieć niekiedy skutki pozytywne ponieważ alkohol "usuwa wewnętrzne przeszkody, które nie pozwalają wyzwolić się myśli twórczej, odhamowuje psychiczne opory uczuciowe i intelektualne" (Wojciechowski s. 347).

Własne badania

Autor artykułu poszukiwał odpowiedzi na następujące pytania: w jakim stopniu i w jakim zakresie studiująca młodzież korzysta z używek? Czy stopień korzystania z używek zależy od temperamentu lub płci?

W celu uzyskania danych empirycznych dotyczących postawy badanych wobec używek, takich jak alkohol i papierosy, posłużono się ankietą skonstruowaną przez autora pracy, natomiast dla określenia typu temperamentu introwertycznego i ekstrawertycznego użyto 16-czynnikowego *Kwestionariusza Osobowości Cattella*.

Badania przeprowadzono w 1984 r. Objęto nimi 194 osoby ze środowiska studenckiego Opola, w tym 100 mężczyzn i 94 kobiety. Spośród całej grupy przebadanej młodzieży wyselekcjonowano – aby ułatwić porównanie – 100 osób: przyjęto równoliczne grupy mężczyzn i kobiet oraz równoliczne grupy introwertyków i ekstrawertyków. Kryterium podziału były tzw. czyste wyniki – czyli przy zastrzonych kryteriach – introwertyków i ekstrawer-

tyków; mieszane typy temperamentu odrzucono. Jednocześnie dobrano równoliczne grupy mężczyzn i kobiet oraz ich temperamenty.

Tabela nr 1. Rozkład liczebności badanych, wyselekcjonowanych do dalszej analizy

Nb. M = Mężczyźni, K = Kobiety, R = Razem.

Cała grupa			Introwertycy			Ekstrawertycy		
M	K	R	M	K	R	M	K	R
50	50	100	25	25	50	25	25	50

Tabela nr 2. Rozkład procentowy odpowiedzi na pytanie:
Czy korzystasz z używek?

Używalność używek	Cała grupa			Introwertycy			Ekstrawertycy		
	M	K	R	M	K	R	M	K	R
tak	70	52	61	68	40	54	72	64	68

Ponad połowa respondentów (61%) odpowiada na to pytanie twierdząco. Notuje się mało istotne różnice między kobietami a mężczyznami, gdzie $\chi^2=6,8$, a $pu=0,009$. Podobne różnice występują pomiędzy introwertykami a ekstrawertykami, gdzie $\chi^2=4,1$, a $pu=0,04$. Istotna różnica uwydatnia się jedynie między kobietami introwertyczkami a ekstrawertyczkami przy $pu = 0,0006$ i wartościach $\chi^2=11,5$ z przewagą ekstrawertyczek.

Tabela nr 3. Rozkład procentowy odpowiedzi na pytanie:
Z jakich używek korzystasz?

Rodzaj używek	Cała grupa			Introwertycy			Ekstrawertycy		
	M	K	R	M	K	R	M	K	R
alkohol i papierosy	64	76	70	60	70	65	68	82	75
papierosy	20	12	16	28	20	24	12	4	8
alkohol	16	12	14	12	10	11	20	14	17

Zasadnicza większość (70%) zapytanych używa alkoholu oraz pali papierosy, przy czym niewielkie różnice zarysowują się między kobietami a mężczyznami, gdzie $\chi^2=3,4$ a $p_u=0,06$, z przewagą kobiet. Podobne zróżnicowanie występuje pomiędzy introwertykami a ekstrawertykami, gdzie $p_u=0,1$, a wartości $\chi^2=2,4$.

W grupie respondentów używających jedynie papierosów notuje się znaczne różnice między introwertykami i ekstrawertykami przy $p_u=0,004$ i $\chi^2=8,0$ z przewagą introwertyków oraz pomiędzy introwertykami i ekstrawertykami, gdzie wartość $\chi^2=9,5$ a $p_u=0,002$ z przewagą introwertyków.

Istotna różnica zaznacza się natomiast między introwertyczkami a ekstrawertyczkami, gdzie $p_u=0,0004$, a $\chi^2=12,1$ ze zdecydowaną przewagą introwertyczek.

Tabela nr 4. Rozkład procentowy odpowiedzi na pytanie:
W jakim stopniu używasz?

Stopień używalności	Cała grupa			Introwertycy			Ekstrawertycy		
	M	K	R	M	K	R	M	K	R
dużo	44	38	41	50	24	37	38	52	45
trochę	30	48	39	32	60	46	28	36	32
b. dużo	26	14	20	18	16	17	34	12	23

Notuje się istotną różnicę między ekstrawertyczkami a introwertyczkami, gdzie $\chi^2=16,7$, a $p_u=0,0004$ z przewagą ekstrawertyczek w grupie odpowiedzi "dużo". Podobna różnica zachodzi w tej samej podgrupie, gdzie $\chi^2=11,5$, a $p_u=0,0006$ w grupie wypowiedzi "trochę" z przewagą kobiet introwertyczek.

Mniej istotne różnice notuje się pomiędzy introwertykami a ekstrawertykami, gdzie $\chi^2=8,2$, a $p_u=0,004$ z przewagą ekstrawertyków w grupie odpowiedzi "bardzo dużo". Podobnie między mężczyznami a kobietami, gdzie $\chi^2=6,8$, a $p_u=0,009$ z przewagą kobiet w grupie "trochę".

Tabela nr 5. Rozkład procentowy odpowiedzi na pytanie:
Od którego roku życia używasz?

Początek korzystania z używek	Cała grupa			Introwertycy			Ekstrawertycy		
	M	K	R	M	K	R	M	K	R
16 – 19 r.	50	32	41	54	50	52	46	14	30
20 – 21 r.	34	32	33	34	30	32	34	34	34
22 r.	16	36	26	12	20	16	20	52	36

Dosyć duże zróżnicowanie zauważono w odpowiedziach ustalających początek korzystania z używek. Bardzo istotna różnica wystąpiła między kobietami introwertyczkami a ekstrawertyczkami $p_u=0,00000004$ $x^2=29,8$ z przewagą introwertyczek, które rozpoczęły korzystanie z używek między 16–19 rokiem życia. Z kolei znacznie więcej ekstrawertyczek rozpoczęło korzystanie z używek po 22 roku życia (52%–20%), co wyraża się w wartościach $p_u=0,00002$, a $x^2=29,8$.

Na tym samym poziomie utrzymują się znaczące różnice między introwertykami a ekstrawertykami w grupie, która zaczęła korzystać z używek po 20 roku życia, gdzie $p_u=0,001$, a $x^2=10,4$ z przewagą ekstrawertyków, oraz między mężczyznami i kobietami rozpoczynającymi korzystanie z używek po 22 roku życia, gdzie $p_u=0,001$, a $x^2=10,4$ z przewagą kobiet.

Mniej istotne różnice zauważa się natomiast między ankietowanymi mężczyznami a kobietami, którzy rozpoczęli korzystanie z używek między 16–19 rokiem życia z przewagą mężczyzn, co wyraża się w wartościach $x^2=6,7$, a $p_u=0,009$.

Tabela nr 6. Rozkład procentowy odpowiedzi na pytanie:

Kiedy używałeś po raz pierwszy?

Okoliczności rozpoczęcia korzystania z używek	Cała grupa			Introwertycy			Ekstrawertycy		
	M	K	R	M	K	R	M	K	R
w towarzystwie	54	42	48	52	30	41	56	54	55
podczas wypoczynku	30	22	26	30	30	30	30	14	22
w zdenerwowaniu	16	36	26	18	40	29	14	32	23

Wśród okoliczności, w których po raz pierwszy sięgnęli po używki, respondenci wymieniają: towarzystwo, wypoczynek i zdenerwowanie. Prawie połowa (48%) ankieterowanych korzystała z używek po raz pierwszy w towarzystwie. Istotna różnica występuje pomiędzy kobietami introwertyczkami a ekstrawertyczkami. Ekstrawertyczki częściej korzystały z używek w towarzystwie (54%-30%), co wyraża się w wartościach $\chi^2=11,8$, a $p_u=0,005$.

Mniej istotne różnice zaznaczają się między kobietami introwertyczkami a ekstrawertyczkami, które po raz pierwszy sięgnęły po używki w trakcie wypoczynku, gdzie $p_u=0,001$, a $\chi^2=7,5$ z przewagą introwertyczek. Natomiast między mężczyznami a kobietami korzystającymi z używek w towarzystwie różnice są nieistotne, gdzie $p_u=0,08$, a $\chi^2=2,9$. Przy korzystaniu z używek w zdenerwowaniu zachodzą istotne różnice pomiędzy mężczyznami a kobietami, gdzie $p_u=0,001$, a wartość $\chi^2=10,4$.

Tabela nr 7. Rozkład procentowy odpowiedzi na pytanie:
Pod czym wpływem rozpoczęłaś używać?

Okoliczności korzystania z używek	Cała grupa			Introwertycy			Ekstrawertycy		
	M	K	R	M	K	R	M	K	R
towarzystwo	70	52	61	80	26	53	60	78	69
z własnej woli	18	38	28	13	65	39	23	11	17
rodzice – rodzeństwo	12	10	11	7	9	8	17	11	14

Ponad połowa ankieterowanych (61%) jako przyczynę podaje wpływ towarzystwa. Na dalszym miejscu plasują się warianty: z własnej woli oraz pod wpływem rodziców i rodzeństwa.

Bardzo istotną różnicę obserwuje się wśród kobiet, które rozpoczęły używać z własnej woli. W tej grupie przeważają zdecydowanie introwertyczki, co wyraża się w wartościach $\chi^2=61,9$. Podobnie sytuacja przedstawia się wśród kobiet, które jako powód rozpoczęcia korzystania z używek

podaly wpływ towarzystwa. W tym przypadku przeważają ekstrawertyczki, co wyraża się w wartościach $\chi^2=51,0$.

Istotną różnicę daje się także zauważyć między introwertykami a ekstrawertykami, którzy zaczęli korzystać z używek z własnej woli; przeważają introwertycy, gdzie $p_u=0,00005$, a $\chi^2=12,0$.

Mniej istotne różnice występują między mężczyznami w grupie podającej jako okoliczności wpływ towarzystwa. Przeważają tu introwertycy $p_u=0,002$, a $\chi^2=9,5$; między mężczyznami a kobietami korzystającymi z używek z własnej woli z przewagą kobiet $p_u=0,001$, a $\chi^2=9,9$. Winę za korzystanie z używek (większość ekstrawertyczki) obarczane jest także towarzystwo, co w zestawieniu z introwertyczkami daje wielkości $\chi^2=5,3$, a $p_u=0,02$.

Tabela nr 8. Procentowy rozkład odpowiedzi na pytanie:
Co ci to dało?

Ocena użyteczności używek	Cała grupa			Introwertycy			Ekstrawertycy		
	M	K	R	M	K	R	M	K	R
uspokojenie i odprężenie	34	26	30	40	10	25	28	42	35
przyjemność	24	18	21	20	18	19	28	18	23
dobry humor	12	10	11	20	18	19	4	2	3
nic	30	26	38	20	54	37	40	38	39

Na pytanie o ocenę korzyści z używnia ponad 1/3 ankietowanych (38%) stwierdziła, że używki nie spełniły ich oczekiwań. Pozostali respondenci uznali, że stosowanie ich daje: przyjemność (21%), uspokojenie i odprężenie (30%), dobry humor (11%).

Bardzo istotną różnicę zauważa się między introwertyczkami i ekstrawertyczkami, które uważają, że używki dają uspokojenie i odprężenie. W tej opinii zdecydowanie przeważają ekstrawertyczki: $p_u=0,000006$, a $\chi^2=20,4$.

Istotna różnica występuje także między introwertyczkami a ekstrawertyczkami w kwestii, czy stosowanie używek zapewni dobry humor. Zdecydowanie pozytywnie oceniają tu rolę używek ekstrawertycy, zwłaszcza kobiety: $p_u=0,0001$, a $x^2=14,2$; ale także mężczyźni: $p_u=0,0004$, a $x^2=12,1$.

Mniej istotne różnice występują między introwertykami a ekstrawertykami, którym używki dają uspokojenie i odprężenie, $p_u=0,1$, a $x^2=2,4$ z przewagą dla ekstrawertyków. Mimo, iż 1/3 badanych negatywnie oceniła skutki stosowania używek, to różnice w obrębie tej grupy zauważane są między mężczyznami introwertykami a ekstrawertykami, gdzie $p_u=0,005$, a $x^2=7,7$ z przewagą ekstrawertyków, między mężczyznami a kobietami w całej grupie badanej przy $p_u=0,01$, a $x^2=5,4$ z przewagą kobiet oraz między kobietami introwertyczkami a ekstrawertyczkami, gdzie $p_u=0,04$, a $x^2=3,9$ z przewagą introwertyczek.

Tabela nr 9. Rozkład procentowy odpowiedzi na pytanie:
W jakich okolicznościach używasz nadal?

Okoliczności używania dziś	Cała grupa			Introwertycy			Ekstrawertycy		
	M	K	R	M	K	R	M	K	R
w towarzystwie	56	54	55	55	55	55	57	53	55
reakcja emocjonalna	44	46	45	45	45	45	43	47	45
w zdenerwowaniu	19	23	21	18	26	22	20	20	20
z przykrości	15	15	15	20	14	17	10	16	13
z osamotnienia	10	8	9	7	5	6	13	11	12

Ankietowani wymieniają dwie podstawowe przyczyny dalszego stosowania używek. Są to towarzystwo lub reakcje emocjonalne. W reakcji emocjonalnej jako bliższe okoliczności podaje się jeszcze zdenerwowanie, przykrość i osamotnienie.

W odpowiedziach określających okoliczności ciągłego stosowania używek nie ma istotnych różnic. Zarysowują się one jedynie między grupą introwertyków i ekstrawertyków, wśród których przeważają introwertycy, podający jako bezpośrednią przyczynę – reakcję emocjonalną, a zwłaszcza przykrość, co wynika z $p_u=0,04$ i $\chi^2=3,9$. Natomiast z powodu osamotnienia najczęściej stosują stałe używki kobiety ekstrawertyczki (11%), co w stosunku do introwertyczek (5%) daje $p_u=0,1$ i $\chi^2=2,4$.

Tabela nr 10. Rozkład procentowy odpowiedzi na pytanie:
Jeżeli nie używasz, to dlaczego?

Motywy niekorzystania z używek	Cała grupa			Introwertycy			Ekstrawertycy		
	M	K	R	M	K	R	M	K	R
szkodliwość zdrowotna	34	38	36	38	34	36	30	42	36
szkodliwość moralna	20	24	22	22	24	23	18	24	21
lęk przed nałogiem	16	14	15	14	14	14	18	14	14
brak potrzeby	20	10	15	20	18	19	20	20	11
brak pieniędzy	6	6	6	4	8	6	8	4	6
nie smakuje	4	8	6	2	2	2	6	14	10
inne	30	24	27	26	28	27	34	20	27

1/3 badanych wśród powodów niestosowania używek podaje ich szkodliwość zdrowotną. Dalsze miejsca zajmują inne powody, a wśród nich: brak potrzeby, brak pieniędzy, "nie smakuje", szkodliwość moralna oraz lęk przed nałogiem. Nie zauważa się większych różnic między poszczególnymi

grupami. Jedyna istotna różnica występuje między kobietami introwertyczkami i ekstrawertyczkami w grupie, która nie odczuwa potrzeby korzystania z używek, co wyraża się w $p=0,0001$, a $\chi^2=14,2$ z przewagą introwertyczek. Wśród ankietowanych, którzy twierdzą, że używki im nie smakują, różnice zarysowują się między grupami ekstrawertyków i introwertyków dla $p=0,01$ i $\chi^2=5,7$ oraz kobietami $p=0,01$ i $\chi^2=8,8$ z przewagą ekstrawertyczek, ale są one nieistotne.

Tabela nr 11. Rozkład procentowy odpowiedzi na pytanie:
Jak się czułeś, kiedy je używałeś?

Samooce- na moralna używania	Cała grupa			Introwertycy			Ekstrawertycy		
	M	K	R	M	K	R	M	K	R
A. brak reakcji	38	22	30	22	38	30	54	6	30
dobrze	20	-	10	18	-	9	22	-	11
z satysfakcją	14	2	8	4	4	4	24	-	12
w porządku	-	14	7	-	22	11	-	6	3
swobodnie	4	4	4	-	8	4	8	-	4
normalnie	-	2	1	-	4	2	-	-	-
B. reagowanie poczuciem winy	26	32	29	38	10	24	14	54	34
niepokój sumienia	11	9	10	16	6	11	6	12	9
jako złoczyńca	9	9	9	16	-	8	2	18	10
kac moralny	6	14	10	6	4	5	6	24	15

C. reagowanie emocjonalne	2	16	9	4	10	7	-	22	11
odczucie niepokoju	2	10	6	4	10	7	-	10	5
strach przed karą	-	6	3	-	-	-	-	12	6
D. inne	34	30	32	36	42	37	32	18	25
źle	22	18	20	22	30	26	22	6	14
głupio	10	10	10	10	10	10	10	10	10
podle	2	2	2	4	2	3	-	2	1

Odpowiedź respondentów na pytanie stanowiące próbę dokonania samooceny w kwestii korzystania z używek, można podzielić na cztery zasadnicze grupy, wśród których 30% zauważa brak reakcji, 29% reaguje poczuciem winy, u 32% ankietowanych występują inne doznania, np. "źle, głupio, podle" – i tylko 9% reaguje emocjonalnie: odczuciem niepokoju bądź strachem przed karą.

W grupie reagujących poczuciem winy zauważa się bardzo istotne różnice między kobietami introwertyczkami i ekstrawertyczkami, gdzie wartości wynoszą $\chi^2=44,5$ z przewagą ekstrawertyczek. Podobnie przedstawia się sytuacja w grupie respondentów, którzy po korzystaniu lub w trakcie korzystania z używek nie odczuwają negatywnych reakcji, a swój stan określają jako "brak reakcji". Dotyczy to szczególnie kobiet ekstrawertyczek i introwertyczek, co wyraża się w wartościach $\chi^2=29,8$ z przewagą introwertyczek, ale także wśród mężczyzn introwertyków i ekstrawertyków, gdzie $p_u=0,000003$, a $\chi^2=21,7$ z przewagą ekstrawertyków. Mniej istotne różnice występują natomiast w grupie introwertyków między kobietami i mężczyznami, co wyraża się w wartości $p_u=0,01$, a $\chi^2=6,0$ z przewagą kobiet.

Bardzo istotne różnice zaznaczają się także w obrębie samej grupy ekstrawertyków, którzy stwierdzają, że czuli się "dobrze", korzystając

z używek, przy czym przeważają tu zdecydowanie mężczyźni (22%), co wyraża się w wartości $\chi^2=24,7$. Niemalże identycznie układa się proporcja między mężczyznami i kobietami w całej grupie, gdzie $\chi^2=22,2$.

Nieco mniejsze, chociaż także istotne różnice występują między mężczyznami ekstrawertykami a introwertykami, którzy z używek korzystają z "satisfakcją", gdzie $p_u=0,00004$, a $\chi^2=16,6$ z przewagą ekstrawertyków. Mniej istotne różnice obserwujemy natomiast między badanymi kobietami i mężczyznami, gdzie $p_u=0,001$, a $\chi^2=9,8$ z przewagą mężczyźn.

W całej grupie badanych, którzy podczas zażywania używek nie mają negatywnych uczuć, a wręcz czują się "w porządku", istotną różnicę zauważa się między mężczyznami a kobietami (14%), co daje wartość $p_u=0,0001$ i $\chi^2=15,0$ ze zdecydowaną przewagą kobiet.

Wśród respondentów, którzy korzystając z używek reagują poczuciem winy, poza bardzo istotną różnicą między introwertyczkami a ekstrawertyczkami, o której wspomniano wyżej, istotne rozbieżności zachodzą także między kobietami introwertyczkami a ekstrawertyczkami, które swoje zachowanie określają "jak złoczyńca", gdzie $\chi^2=19,8$ z przewagą ekstrawertyczek, oraz tych, które korzystając z używek mają tzw. "kaca moralnego", gdzie $p_u=0,00004$ i $\chi^2=16,6$ także z przewagą ekstrawertyczek.

W grupie reagujących poczuciem winy sytuacja przedstawia się podobnie między mężczyznami introwertykami a ekstrawertykami: $p_u=0,0001$ i $\chi^2=14,9$ na korzyść tym razem introwertyków z tym, że podobnie jak u kobiet z wyodrębnionych podgrup istotne różnice zachodzą tu w grupie określającej swoje zachowanie "jak złoczyńca", gdzie $p_u=0,0005$, a $\chi^2=11,9$ z przewagą (odwrotnie niż to było u kobiet) introwertyków.

W grupie "reagujących emocjonalnie" istotne różnice zachodzą między mężczyznami i kobietami, $p_u=0,005$, a $\chi^2=11,9$; mniej istotne natomiast między kobietami introwertyczkami i ekstrawertyczkami, co wyraża się w wartościach $p_u=0,02$, a $\chi^2=5,3$ z przewagą ekstrawertyczek.

Reagowanie emocjonalne może wynikać z odczucia niepokoju bądź strachu przed karą. Istotne różnice w wypowiedziach ankietowanych odczuwających strach przed karą zaznaczają się między kobietami introwertyczkami a ekstrawertyczkami, gdzie $p_u=0,0003$, a $\chi^2=12,8$ z przewagą ekstrawertyczek. Mniej istotną różnicę obserwuje się natomiast między badanymi kobietami i mężczyznami z całej grupy, co wyraża się w wartościach $p_u=0,01$ i $\chi^2=6,2$.

Jak wspomniano wyżej, 1/3 ankietowanych uznała, że w momencie korzystania z używek dostrzega w sobie inne doznania, które można by

określić pojęciami "źle, głupio, podle". Istotne różnice w tej grupie respondentów zauważalne są między kobietami introwertyczkami i ekstrawertyczkami, gdzie $p_u=0,0002$, a $\chi^2=13,7$; a zwłaszcza wśród tych, które na korzystanie z używek reagują "źle", co wyraża się w wartości $p_u=0,00001$ i $\chi^2=19,5$ z przewagą w obu przypadkach introwertyczek. Drugorzędne różnice zauważamy natomiast między introwertyczkami i ekstrawertyczkami (w podgrupie odpowiedzi "źle"), gdzie przeważają introwertyczki, co daje wartość $\chi^2=4,5$, a $p_u=0,03$.

Tabela nr 12. Rozkład procentowy odpowiedzi na pytanie:
Czy koledzy też korzystają z używek?

Używalność przez innych	Cała grupa			Introwertycy			Ekstrawertycy		
	M	K	R	M	K	R	M	K	R
tak	72	70	71	60	64	62	84	76	80

Na to pytanie twierdząco odpowiedziało 71% badanych. Różnice nieistotne zachodzą widocznie między ekstrawertykami i introwertykami z przewagą ekstrawertyków, gdzie wartość $\chi^2=7,9$, a $p_u=0,05$ oraz kobietami, gdzie $\chi^2=3,4$, a $p_u=0,06$. Natomiast istotne różnice notuje się wśród mężczyzn, gdzie $\chi^2=14,3$, a $p_u=0,0001$ z przewagą ekstrawertyków.

Tabela nr 13. Rozkład procentowy odpowiedzi na pytanie:
Co byś im powiedział?

Motywy przestrogi	Cała grupa			Introwertycy			Ekstrawertycy		
	M	K	R	M	K	R	M	K	R
nie wiem	38	56	47	21	57	39	55	55	55
pozorna radość	28	24	26	29	21	25	27	27	27
poczucie dojrzałości	6	10	8	12	12	12	-	8	4
nic	28	10	19	38	10	24	18	10	14

Prawie połowa ankietowanych (47%) na to pytanie odpowiada, że "nie wie", co przekazać. Zasadnicze różnice widać tu między grupą introwertyków i ekstrawertyków ($\chi^2=24,5$) z przewagą ekstrawertyków. Mniej istotne zachodzą natomiast między kobietami i mężczyznami w całej grupie $p_u=0,01$ i $\chi^2=6,5$ z przewagą ekstrawertyków.

Wśród traktujących używki jako wyraz "poczucie dojrzałości" istotna różnica zachodzi między mężczyznami introwertykami a ekstrawertykami, co wyraża się w wartościach $p_u=0,0003$ i $\chi^2=12,8$ z przewagą introwertyków, oraz mniej istotna między grupą introwertyków i ekstrawertyków, gdzie $p_u=0,03$ i $\chi^2=4,3$ z przewagą introwertyków. "Nic" kolegom na temat używek nie może powiedzieć 19% badanych, a rozbieżności występują tu między kobietami a mężczyznami w całej grupie, $p_u=0,001$, a $\chi^2=10,5$ z przewagą mężczyzn oraz między mężczyznami introwertykami a ekstrawertykami $p_u=0,001$ i $\chi^2=9,9$ z przewagą introwertyków i są one nieistotne.

Podsumowanie

Jak wynika z przeprowadzonych badań, ponad połowa (61%) badanych korzysta z używek. Duży procent (70%) używa równocześnie alkoholu i papierosów, rozpoczynając między 16–19 rokiem życia.

Najczęstszym powodem i okolicznością towarzyszącą korzystaniu z używek było i jest "towarzystwo". 30% respondentów używki dawały odprężenie. Natomiast na pytanie o motywy niesięgania po używki, 36% jako powód podaje ich szkodliwy wpływ na zdrowie. Używki tak bardzo rozpowszechnione w Polsce, jak tytoń i alkohol, wybitnie zwiększają zachorowania na choroby zaliczane do tzw. "wielkich zabójców" – nowotwory złośliwe i choroby układu krążenia. Wśród tych, którzy próbowali już używek, reakcje moralne były różne: 30% respondentów odczuwało brak reakcji, a 29% reagowało poczuciem winy. Wyniki przeprowadzonej ankiety budzą poważny niepokój ze względu na wysoki procent (61%) korzystających z używek. Ale należy stwierdzić, że to nie tylko używki są problemem, lecz także budzące niepokój nierozważne stosunki we współczesnej rodzinie, między przyjaciółmi, w kręgu znajomych, brak odpowiedniego wychowania. Dane ankietowe świadczą, że aż 70% konsumentów używek to młodzież w wieku 16–19 lat. Każdy z nich był znakomicie poinformowany o szkodliwości tytoniu i alkoholu. Czy więc działała magia mitu rzeczy zakazanych, czy też odstający od potrzeb życia model wychowania w rodzinie, w szkole, brak autorytetu, nadmiar źle pojętej wolności.

W świetle powyższych wywodów oczywisty jest postulat zyskiwania powszechnego społecznego zrozumienia i poparcia w walce z praktyką stosowania używek, aby niebezpieczeństwu zapobiegać możliwie jak najwcześniej. Wyniki przeprowadzonej wśród młodzieży ankiety powinny być traktowane jako sygnał ostrzegawczy.

Bibliografia

Cekierka Cz., *Alkoholizm i uzależnienie narkotyczne*, "Zagadnienia Wychowawcze a Zdrowie Psychiczne", 1988, nr 8, s. 101–109.

Owczarek A., *Sytuacja społeczno-wychowawcza rodzin z problemem alkoholowym*, "Problemy Opiekuńczo-Wychowawcze", 1982, nr 5, s. 147–151.

Popławska A., *Dlaczego nie piję i nie palę?*, "Problemy Opiekuńczo-Wychowawcze", 1987, nr 5, s. 233–237.

Sienkiewicz J., *Alkoholizm jako zjawisko patologii społecznej*, "Problemy Opiekuńczo-Wychowawcze", 1982, nr 2, s. 137–145.

Wojciechowski T., *Alkoholizm a schorzenia osobowości człowieka*, "Analecta Cracoviensia", 1970, nr 2, s. 343–369.

THE ROLE OF STIMULANTS IN THE LIFE OF THE INDIVIDUAL

Summary

Drinking alcohol and smoking are common problems among youth and adults. It is a serious problem of social pathology all over the world, in Poland, too. The danger is accentuated by the fact that the older people the bigger is among them percentage of drinking and smoking ones. The problem is being continuously investigated, there are lots of publications on it, many conferences devoted to this issue are organized.

Almost everybody agrees that stimulants become dangerous for an individual, family and society when they are not under control. The process of addiction then begins. The spreading of stimulants cannot be stopped or restricted only by law. It is necessary to create good conditions for individual's self-development and work so that one could resist a harmful influence of environment. It is the responsibility of the society, especially teachers and psychologists, to change the pattern of education and customs so that young people would be conscious of the harmfulness of stimulants and would be able to develop healthy, mature and strong personality.

The author of the article tried to answer the following questions:
What is the scale of using stimulants by studying youth?
Does it depend on the type of nature and on sex?

In order to get empirical data on youth's attitude to alcohol and cigarettes, the author made use of the inquiry elaborated by himself. To determine the type of nature the 16 - factor - *Personal Questionnaire* of Raymond Cattell was used.

194 students from Opole were in 1984 under observation: 100 men and 94 women. To simplify the comparisons 100 people were selected. The number of men and women as well as extroverts and introverts was equal. The criterion of division was so called "clean results", i.e. with rigorous criteria of introverts the types of mixed nature were rejected.

According to the above research, over a half (61%) of tested students use stimulants. A big percentage (70%) use alcohol and cigarettes at the same time, starting at the age of 16-19.

The most common reason and circumstances of drinking and smoking is a company. 30% of inquired students admit that stimulants relax them. The motivation of not using them is (36% of young people) their harmful

influence on health. Alcohol and cigarettes, most common in Poland, increase the possibility of being taken ill with diseases "great killers" – cancer and diseases of circulatory system.

The moral reactions of those who have already tried stimulants were different: 30% of inquired students feel nothing, 29% – feel guilty. The results of the questionnaire are alarming because of the big percentage (61%) of drinking and smoking youth. It must be said, however, that it is not using stimulants what is the most disturbing thing but relations in nowadays families, among friends and acquaintances, lack of the proper education.

The results of the questionnaire show that as many as 70% of people using stimulants are between 16–19 years old. Each of them was perfectly informed about the harmfulness of alcohol and cigarettes. The question goes – is it the magic of forbidden fruit or the model of family and school education not adjusted to the needs of real life, the lack of authority or the excess of wrongly understood freedom?

Piotr Lenartowicz SJ

O "CUDACH" PROBABILISTYCZNYCH,
CZYLI
FAKT SELEKCJI I ODMOWA POZNANIA TEGO FAKTU

(fragment traktatu o ludzkim poznaniu)

Streszczenie: We współczesnych poglądach na Kosmos i jego genezę rola przypadku jest wyolbrzymiana. Najgłębsze zagadki powstania życia, świadomości ... itp. są tłumaczone w na podstawie niezbyt wiarygodnych eksperymentów myślowych ("cudów probabilistycznych") i spekulacji opartych na powierzchownej, niewystarczającej analizie faktów. "Cuda probabilistyczne" okazują się – po dokładnym zbadaniu – albo ukrytym **absurdem**, albo odmową dostrzeżenia oczywistych przejawów **selekcji**.

I. Wprowadzenie

Teoria poznania - na tym Padole Płaczu - jest tak konieczna jak medycyna. Gdyby nie było chorób, medycyna byłaby zbędna. Gdyby oszustw nie było ani kłamstw, teoria poznania byłaby zbędna. Ludzie sami, bez specjalnych studiów, na ogół bezbłędnie odróżniają to, co jest prawdą, od tego, co jest baśnią lub żartem. Baśń nie udaje rzeczywistości. Żart też nie jest oszustwem. Natomiast kłamstwo udaje, że baśń jest rzeczywistością, a poznanie Boga (Stwórcy

Życia) jest baśnią. Poznawanie rzeczywistości wymaga wysiłku. Kłamstwa stwarzają dodatkowe trudności w poznawaniu świata. Z samą rzeczywistością ludzie prości jakoś sobie radzą. Ale gdzie panuje kłamstwo, człowiek prosty i prawy czuje się źle. Człowiek prostoduszny ufnie przyjmie fałszywy banknot. By wykryć kłamstwo, trzeba stać się podejrzliwym, nieufnym. Z drugiej strony podejrzliwość i nieufność utrudniają – do pewnego stopnia – widzenie prawdy. Kłam-

stwa zakładają więc na nas podwójną pułapkę.

Teoria poznania ma przygotować umysł, by (a) nie pogodził się z kłamiwą wizją rzeczywistości oraz by (b) przez podejrzliwość nie zrezygnował z poznawania rzeczywistości.

Jak problem iluzji wiąże się z problemem przypadku, prawdopodobieństwa, chaosu (stochastyki) i statystyki? Te pojęcia mają wielkie znaczenie w kształtowaniu współczesnej wizji rzeczywistości, wizji Kosmosu, Życia, Historii i Praw Przyrody, słowem: współczesnego "poczucia rzeczywistości".

Rola przypadku w teoriach genezy życia, ewolucji gatunków i genezie człowieczeństwa jest wyolbrzymiana. Z kolei poczucie rzeczywistości u ucznia, lub studenta jest - do pewnego stopnia - kształtowane przez teorie genezy Kosmosu, teorie genezy życia, teorie genezy gatunków i teorie genezy człowieczeństwa. Bezkrytyczne przyjmowanie takich teorii odbija się na umysłowości nie tylko młodego pokolenia. To, co w tych teoriach jest złudzeniem, nieporozumieniem,

mrzonką, pryśnie któregoś dnia i ustąpi miejsca prawdzie, tak jak teoria geocentryczna (Ptolomeusz) musiała ustąpić przed teorią heliocentryczną (Kopernik). Zanim jednak to nastąpi, bezkrytyczna popularyzacja fałszywych teorii poprzez system edukacji spowoduje nie tylko dezorientację, ale może też przyczynić się - jak sądzę - do pewnej poznawczej degeneracji. Tak jak ludzie wychowywani od dziecka w akceptacji tego, co niesprawiedliwe (np. niewolnictwa) zatracali - do pewnego stopnia - jasne widzenie oczywistej skądinąd krzywdy, jak ludzie wychowywani w kulturze zabobonów i szarlatanerii są jak gdyby okaleczeni w swej mentalności, podobnie i ludzie wychowywani w fałszywej wizji Kosmosu mogą zatracić wrodzoną łatwość do poznawania prawdy, sensu istnienia i znaków ukrytych w Przyrodzie. Trzeba więc dokładnie zbadać, czy popularyzowane dziś poglądy na temat roli przypadku są rzetelne, czy można uważać je za trwałe dorobek nauk przyrodniczych, czy są raczej zbiorową iluzją naszych czasów.

Pojęcie "cudu probabilistycznego"

W teologii pewne niezwykle wydarzenia (nagle uzdrowienia, wskrzeszenia ludzi zmarłych) – o ile zachodzą w ściśle określonych okolicznościach – są traktowane jako gwarancja bezpośredniej interwencji Boga Wszechmogącego, jako świadectwo uwierzytelniające myśl pochodzącą od Absolutu. Nazywa się je cudami. Natomiast materialistyczne tłumaczenia najtrudniejszych zagadnień: początku życia, początku gatunków, początku świadomości, wolności, racjonalności są oparte o nadzwyczajne, wyjątkowe zjawiska, o których właśnie będzie mowa w tym opracowaniu. Nazwałem je "cudami probabilistycznymi", bowiem z jednej strony istnieje tu pewna analogia do cudów na które powołują się teologowie, a z drugiej wiążą się one z pojęciami przypadku i prawdopodobieństwa. W jednym i drugim rodzaju cudów chodzi o zjawiska niezwykle, praktycznie niepowtarzalne i zdecydowanie odmienne od zjawisk "naturalnych". Istnieje wszakże ważna

różnica pomiędzy cudami teologów a cudami nauki i filozofii materialistycznej. Teolog powołuje się na fakt jednorazowy wprawdzie, niepowtarzalny, ale zachodzący w świecie materii, fakt dostępny obserwacji zmysłowej, a nierzadko obserwacji zmysłowej wielu osób. Materialista powołuje się na "eksperyment myślowy", na fakt psychiczny, zachodzący w jego świadomości. Teolog powołuje się na cud, by lepiej ukazać moc Boga, Stwórcy, natomiast materialista powołuje się na "cud probabilistyczny", by lepiej ukazać moc i potęgę przypadkowego, chaotycznego dynamizmu materii.

"Eksperyment myślowy"

By lepiej pojąć światopoglądowe znaczenie pojęć przypadku, prawdopodobieństwa i chaosu, będziemy musieli bardzo szczegółowo przyjrzeć się pojęciu cudów probabilistycznych. Wszystkie te "cuda" są – jak powiedziano – tzw. "eksperymentami myślowymi", tj. działaniami wyobraźni, dotyczącymi zjawisk pretendujących do wiernego wyrażania istoty świata fizycznego.

Eksperyment myślowy (subiektywny), tym różni się od eksperymentu fizycznego (obiektywnego), że (1) jest w swych istotnych elementach dostępny dla drugiej osoby **tylko** za pośrednictwem **znaków** językowych, (2) jest w swych istotnych elementach "realizowany" tylko w sferze świadomości (podmiotu), a nie w świecie obiektywnym. Eksperyment myślowy nie daje gwarancji prawdziwego poznania. Wielu uczonych w dawnych i niedawnych czasach na podstawie "doświadczeń myślowych" ulegało iluzjom. Tak było z problemem możliwości zbudowania *perpetuum mobile* lub możliwości pełnej formalizacji arytmetyki. Potem okazało się, że *perpetuum* jest mrzonką, czymś niemożliwym do realizacji. Podobnie

Możliwość logiczna = brak sprzeczności wewnętrznej w pojęciu lub w zespole pojęć (np. szklana góra jest możliwa, kwadratowe koło jest niemożliwe)

Możliwość fizyczna = brak sprzeczności pojęcia z rzeczywistością obiektywną (kompletne wyeliminowanie drgań przedmiotu na powierzchni Ziemi jest niemożliwe, przewycięzenie wpływu pola grawitacyjnego jest możliwe.)

Możliwość formalna = brak sprzeczności jakiegos pojęcia z konkretnym systemem matematycznym lub formalnym (zbiór nieprzeliczalny jest możliwy).

Uwaga 1. Wieloznaczność terminu możliwość.

K. Gödel wykazał, że nawet prosty system arytmetyczny nie może zostać w pełni sformalizowany.

Test prawdy obiektywnej (doświadczenie oczywistości) ma w wypadku eksperymentu myślowego niewielkie zastosowanie, bo znaki językowe nie przekazują bezpośrednich jego treści, a dynamika eksperymentu myślowego dokonuje się poza sferą fizyczną (w wyobraźni, na której przerost lub równie niebezpieczny w skutkach zanik cierpi niejedyn człowiek). Jedyne kryterium możliwe do zastosowania w takim wypadku to kryterium **zasady sprzeczności**. To kryterium pozwala na ujawnienie absurdalności jakiegoś pomysłu, pod warunkiem, że uda się wykryć jego wewnętrzną sprzeczność. *Wewnętrzna* jednak *niesprzeczność* eksperymentu myślowego nie oznacza wcale jego *bezbłędności obiektywnej*, czyli niesprzeczności z konkretnymi prawidłowościami przyrodniczymi lub danymi na temat rzeczywistości pozaumysłowej. Trzeba odróżniać to, co **poznaje**, od tego co sobie **pomyśle** lub wyobrażam. To, co **możliwe** w **pojęciu** (możliwość formalna albo logiczna), nie musi być **możliwe** w **rzeczywistości** obiektywnej (możliwość fizyczna). Kto tego nie odróżnia, może łatwo popadać w iluzję.

II. Cuda przypadku

Cud daktylograficzny

Gdyby miliony małą bezmyślnie, nieselektywnie, na oślep, przypadkowo stuknęły przez miliony lat w klawisze milionów maszyn do pisania, to - oprócz milionów stron "tekstów" bez sensu - napisałyby przynajmniej jeden utwór literacki.

"Każdy człowiek zdrowo myślący uzna, że [...] odtworzenie drogą czystego przypadku któregoś z arcydzieł literatury jest rzeczą z całą pewnością wykluczoną. Gdyby nawet chodziło o prosty sonet, każdy przyzna, że nie sposób zgodzić się z takim oto naiwnym rozumowaniem: «nic nie stoi na przeszkodzie, aby pierwszy wybór losowy przyniósł pierwszą literę, to samo dotyczy drugiego losowania i drugiej litery, trzeciego losowania i trzeciej litery, itd., aż do ostatniej litery sonetu». Taki ciąg szczęśliwych przypadków wydaje się niemożliwy już dla prostego sonetu zawierającego 600-700 liter, a cóż dopiero mówić o tomie liczącym około miliona liter". (Borel

Emile. [1963] *Prawdopodobieństwo i pewność*. PWN, Warszawa, p. 121)".

Komentarz. Borel wcale nie rozwiązuje wątpliwości wywołanych opisem cudu daktylograficznego. Dlaczego? Bo

- (1) nie wiemy, jak Borel odróżnia "zdrowe myślenie" od "chorego";
- (2) niektórzy przyrodnicy i filozofowie przyrody ~~błędnie~~ (moim zdaniem) uważają jakoby:
 - (a) zdrowy rozsądek nie miał żadnych stałych, ponadhistorycznych cech ale, że
 - (b) jest on kształtowany w historii ludzkości przez kolejne – niezależne od niego odkrycia nauk przyrodniczych oraz że
 - (c) nauki te niejednokrotnie wykryły zjawiska, które dla historycznie uwarunkowanej formy zdrowego rozsądku wydawały się dziwne lub nawet absurdalne (cfr. polemikę P. Lenartowicz/M. Heller, *Logos i Ethos*. 1992 nr 1, p. 118 i nn.).

Powyższe poglądy są w moim przekonaniu błędne, ale skoro inni mają odmienne przekonania, trzeba tę sprawę zanalizować dokładnie i starannie zbadać, czy nie chodzi tu o jakieś nieporozumienie, dwuznaczność lub inny tego typu błąd. W filozofii arystotelesowsko–tomistycznej (AT) zdrowy rozsądek traktuje się jako władzę, która ma wrodzoną, automatyczną niejako zdolność poznawania rzeczywistości. Jest to zatem potoczne określenie umysłu, intelektu, rozumu razem ze wszystkimi jego "narzędziami" (zmysłami, pamięcią, wyobraźnią, sumieniem ... itd). Jak bez względu na etap historyczny wszyscy ludzie mieli taki sam wzrok (mimo, że mogli nim obserwować inne przedmioty), tak wszyscy ludzie mieli taki sam "intelekt", czyli władzę "widzącą" rzeczywistość. Podobnie jak wzrokiem nie od razu uda się obejrzeć to wszystko, co w danym przedmiocie jest do obejrzenia, tak "intellektem", czyli "zdrowym rozsądkiem" nie *od razu* udaje się poznać do końca daną rzecz.

- (3) Zdrowy rozsądek działa zwykle bez refleksji, bez weryfikacji, w sferze podświadomości. Stąd jego wnioski powinny być szczególnie badane, by refleksją ujawnić, wydobyć, *explicite* ukazać racje, które kryją się za taką lub inną podświadomą oceną "zdroworozsądkową" - właśnie teoria poznania próbuje to zrobić.

Zatem, na razie nie wiemy, dlaczego Borel nazywa przypadkowe powstanie sonetu czymś niemożliwym? Może ma rację! Ale nie wystarczy stwierdzić: "to niemożliwe" – trzeba ukazać, że to *rzeczywiście* niemożliwe. Zadaniem teorii poznania jest badanie, czy niemożliwość (sprzeczność) w jakichś poglądach rzeczywiście zachodzi, czy też oskarżenie o sprzeczność jest gołosłowne.

O tym, że niemożliwość "cudu daktylograficznego" da się wykazać, oraz, że wypowiedź Borela sugerowała błędną drogę rozwiązania, będzie mowa w końcowej części tego tekstu.

Cud gry losowej

"Nie jest np. wykluczone, że rzucając milion razy kostką do gry, wyrzucimy milion razy same piątki! Taka seria rzutów jest równie prawdopodobna jak każda inna seria. Niemniej jednak przystępując do rzucania (milion razy) kostką jesteśmy pewni, że taki przypadek nie zajdzie. Jesteśmy też pewni, że mniej więcej $1/6$ z miliona rzutów będzie przypadła na wyrzucenie piątek, oraz, że odstępstwa względne (dyspersje względne) nie będą zbyt duże". (Łopuszański J., Pawlikowski A. [1969]. *Fizyka statystyczna*. PWN, Warszawa, p. 41).

Komentarz. "Nie jest wykluczone" oznacza tu chyba, że "nie jest niemożliwe". Autorzy tego tekstu nie mówią wyraźnie, czy mają na myśli uczciwe rzuty kością, czy rzuty oszukańcze, kością spreparowaną (z wtopionym ciężarkiem przy powierzchni "2"¹). Nawet spreparowaną kością najzręczniejszy oszust nie rzuci milion razy pod rząd – bez jednego błędu – "5", podobnie jak najlepsza maszynistka nie napisze miliona znaków bez błędu.

"Taka seria rzutów jest równie prawdopodobna jak każda inna seria" – to zdanie może wielu postawić w stan osłupienia. Kryją się tu dwie ukryte myśli:

- a) gdybyśmy z góry ustalili wyniki miliona kolejnych rzutów kością, to obojętne, czy wyrzucona potem seria byłaby chaotyczna, czy regularna, jej **wynik zgodny z przewidywaniami** byłby jednakowo

"prawdopodobny". Ta myśl wydaje się słuszna, choć taki wynik świadczyłby o genialnym, a zarazem monstualnym oszustwie;

- b) każda seria miliona uczciwych rzutów kością do gry, zarówno te *chaotyczne, nieregularne*, jak i te choćby skrajnie *regularne* mogą być – zdaniem autorów – rezultatem serii działań zupełnie od siebie niezależnych, przypadkowych.

Nie jest to, oczywiście, *rozwiązanie zagadki* powyższego "cudu" – podamy to rozwiązanie później.

Cuda termodynamiczne

Cud góry lodowej. Jeżeli cząstki lodu, pomimo niskiej temperatury, zderzają się ze sobą, nie da się wykluczyć możliwości, że w jakimś punkcie góry lodowej zgotuje się kropla wody.

Cud kociołka wrzątku

[...] Angielski fizyk J. H. Jeans zadał sobie następujące pytanie: "Wyobraźmy sobie proste doświadczenie polegające na umieszczeniu we wnętrzu mocno rozgrzanego pieca naczynia z wodą: czy byłoby rzeczą możliwą, aby woda, zamiast wygotować się, zamieniła się w lód?" Drogą operacji rachunkowych bardzo podobnych do tych, które naszkicowaliśmy w związku z dyfuzją gazów, Jeans zdołał obliczyć prawdopodobieństwo urzeczywistnienia się tego, co nazwano cudem Jeansa, tj. przemiany wody w lód i w następstwie, dalszego rozgrzania się pieca. Obliczywszy wartość owego prawdopodobieństwa, Jeans orzekł, iż cud taki należy uznać za niezmiernie mało prawdopodobny, ale nie niemożliwy. [...] (cfr. Borel, op. cit., p. 61).

Borel wyznaje, że poprzednio podtrzymywał konkluzje Jeansa. "Dzisiaj jednak jestem zdania, że bez wahania powinniśmy orzec, zgodnie ze zdrowym rozsądkiem, iż cud Jeansa nie nastąpi" (ibid.).

Komentarz. Oświadczenie Borela niczego nie rozwiązuje. Nie wiemy, czy obliczenia Jeansa były wiarygodne, poprawne, czy błędne. Nie wiemy, dlaczego Borel zgadzał się z Jeansem, ani dlaczego przestał się z nim zgadzać. Czy zdrowy rozsądek od samego początku nie podpowiadał mu, że cud Jeansa jest niemożliwy? Jak działa zdrowy rozsądek? Jak działa metoda obliczeń, która doprowadziła Jeansa do konfliktu ze zdrowym rozsądkiem? Co jest bardziej wiarygodne, obliczenia Jeansa, czy raczej zdrowy rozsądek? Czy Jeans w swoich obliczeniach nie popełnił jakiegoś istotnego błędu? Czy mamy wierzyć na słowo Borelowi, czy na słowo honoru wierzyć obliczeniom Jeansa? Żadna z tych dróg nie wydaje się całkiem bezpieczna. W dalszej części tego opracowania dokonamy analizy pewnych prostych zjawisk "losowych", "przypadkowych", aby nasza świadomość wyraźniej ujrzała rzeczywisty tok wydarzeń i by tą drogą mogła łatwiej ocenić działanie i decyzje zdrowego rozsądku.

Cud krystalizacji. Jeżeli cząsteczki chemiczne małego kryształu cukru rozpuszczającego się stopniowo w szklance czystej wody o temp. ok. 18°C poruszają się beładnie, to nie da się wykluczyć realnej możliwości, że kiedyś, w tej samej temperaturze, na chwilę, znowu powstanie w tej szklance kryształ cukru.

Cud mechaniczny (E. Schrödinger)

[...] Po nagłym usunięciu sprężyny w zegarze kołysania wahadła zatrzymałyby się po krótkim czasie – cała energia mechaniczna przekształciłaby się w ciepło. Jest to nieskończenie skomplikowany proces atomistyczny. Z punktu widzenia ogólnych pojęć fizyka, nie da się wykluczyć, że możliwe jest odwrócenie tego procesu – pozbawiony sprężyny zegar mógłby nagle poruszyć się, kosztem energii cieplnej swoich trybików i otoczenia. Fizyki powiedziałyby wtedy: "W zegarze zaszło wyjątkowo intensywne dopasowanie ruchów Browna". [tu Schrödinger powołuje się na liczne przykłady] [...] tego typu zjawiska zdarzają się bez przerwy. W wypadku zegara jest to, oczywiście, niesłychanie mało prawdopodobne. [...] ("*What is life?*", Cambridge UP, 1969/88; wyd. I, 1944).

Odmianą cudu Schrödingera jest cud Ziemiańskiego², który polega na tym, że gdy lokomotywa zatrzymała się na torach z powodu wyczerpania paliwa, tarcia i oporu powietrza, chaotyczne porcje energii cząsteczek rozgrzanych torów, ogrzanego powietrza ... itd. mogłyby – ~~przypadkiem~~ – tak ukierunkować swoje ruchy, że zderzając się z lokomotywą, popchnęłyby ją z powrotem do tyłu.

Cuda biogenetyczne

Cud Biogenezy Bezpośredniej. Jeżeli cząsteczki chemiczne poruszają się chaotycznie, prędzej lub później połączą się w postać enzymów, organelli komórkowych i innych struktur żywej komórki. W tym cudzie proces nieselektywny i niezintegrowany wytwarza struktury selektywne i zintegrowane.

Cud Informacji Biogenetycznej. W podobny, nieskoordynowany sposób powstała (rzekomo) ogromna cząsteczka DNA, stanowiąca istotny element każdej komórki żywej.

Komentarz. Cząsteczka DNA w żywej komórce – jak to dziś dobrze wiemy – jest czymś podobnym do taśmy magnetofonowej. Jest jakby "nagrana" zaszyfowaną instrukcją konieczną (choć nie wystarczającą) do produkcji istotnych dla życia, funkcjonalnych makromolekularnych elementów komórki.

Cud Informacji Biogenetycznej jest cudem wielorakim. Powstanie w tym samym miejscu – z materii nieorganicznej – ogromnej liczby kilku ściśle określonych w swej budowie chemicznej dezoksyrybonukleotydów (materiału do budowy DNA) trudno uznać za zjawisko nieselektywne, chaotyczne. Dalej, polimeryzacja, czyli powstanie – przypadkiem – długiej, podwójnej (komplementarnej) nici polidezoksyrybonukleotydu nie jest fizycznie obserwowana, przeciwnie, spontaniczna polimeryzacja dotyczy nici stosunkowo krótkich i wyjątkowo komplementarnych. Komplementarność nici biogenego DNA jest rezultatem bardzo precyzyjnej, wieloaspektowej selekcji, której skomplikowany mechanizm jest już w znacznej części poznany. Łączenie nukleotydów *wyłącznie* w pozycji 3, 5 dezoksyrybozy (a nie chaotycznie, raz w pozycji 3,5 a raz w 2,5) nie jest obserwowane "w próbówce", a jeśli, to tylko w obecności elementów wspomnianego mechanizmu. Wreszcie dobranie sekwencji nukleotydów tak,

by od początku do końca nici stosowany był konsekwentnie tylko jeden system, jednolita zasada szyfrowania, a równocześnie zespoły (geny) wyrazów kodowych (kodonów) odpowiadały zupełnie wyjątkowej, funkcjonalnej strukturze chemicznej enzymów – i to ~~przypadkiem~~ – stanowi następne piętro tego cudu.

Cud Ewolucji Gatunków. Sensowna biologicznie informacja zaszyfrowana w cząsteczce DNA pierwszej komórki żywej przekształciła się – jakoby – w zaszyfrowane zapisy informacji wszystkich innych gatunków istniejących dziś na Ziemi i to w skutek chaotycznych mutacji i nieskoordynowanych wpływów otoczenia (selekcji naturalnej). W tym cudzie mamy do czynienia z transformacją – ~~przypadkiem~~ – logicznie skonstruowanego (zintegrowanego) przekazu informacji, na równie spójny, lecz radykalnie (gatunkowo) inny przekaz.

Cud Genezy Świadomości, Rozumu i Wolności. Zupełnie przypadkowe mutacje i działanie nieskoordynowanych czynników zewnętrznych (selekcja naturalna) doprowadziły (wiele milionów lat temu) do przypadkowej zmiany szyfru DNA w starożytnym gatunku małpoluda. Wskutek tego cząsteczka DNA tego małpoluda stała się zdolna tak kierować rozwojem mózgu, by doszło w nim do myślenia rozumnego i by pojawiła się zdolność autodeterminacji (swobody decyzji, wolnej woli). W ten sposób - jakoby - powstał *Homo sapiens*.

Komentarz: W tym ostatnim "cudzie" oprócz licznych poprzednio opisanych form cudowności występuje dodatkowo wiara, że architektura kory mózgowej *Homo sapiens* różni się istotnie od architektury tej kory u innych ssaków, oraz że ta rzekoma (choć empirycznie nieuchwytna) różnica decyduje o istotnych cechach człowieczeństwa (np. rozumności i wolności).

III. Istota problemu

Jakie stanowisko zająć wobec wspomnianych wyżej "cudów probabilistycznych"? Czy można zaufać tym przyrodnikom lub filozofom, którzy mówią, że te "możliwości", choć "bardzo ~~mało~~ prawdopodobne", nie są

jednak wykluczone i że mogą być zadowalającym wytłumaczeniem zagadki powstania życia, świadomości, rozumności?

Zanim przejdziemy do szczegółowej analizy, trzeba sobie jasno uświadomić fakt, że:

A. teorie prawdopodobieństwa służą w badaniach naukowych do:

1. **Rekonstruowania przyczyn działających w przeszłości** - przechodzenie (intelektem) od **obserwowanych skutków** do nieobserwowanych lub wręcz nieobserwowalnych przyczyn (np. rekonstrukcja zmian temperatury w epoce lodowcowej na podstawie śladów zmian flory i fauny; rekonstrukcja zmian położenia bieguna magnetycznego Ziemi na podstawie różnic orientacji przestrzennej cząstek metalu w pokładach geologicznych ... itd.).
2. **Przewidywania przyszłych zjawisk** - przechodzenie (intelektem) od **znanych przyczyn** do zjawisk, które się może kiedyś wydarzą (np. przewidywanie zmian w poziomie zanieczyszczenia atmosfery i hydrosfery, zmian w gęstości zaludnienia Ziemi, przewidywanie dalszego przebiegu dynamiki Kosmosu ... itd.).

B. "Cudowność" cudów probabilistycznych dotyczy **nie skutków, lecz przyczyn**. Nikt rozsądny nie przeczy, że można zagotować kociołek wody we wnętrzu groty wykutej w lodowcu. Nikt nie wątpi, że da się, na moment, umieścić kawałek lodu we wrzątku. Nikt chyba nie wątpi, że można ułożyć nawet miliard kostek "piątka" do góry. Przyczyny selektywne (rozumne działania człowieka są przykładem przyczynowości selektywnej) są w stanie produkować tzw. "cuda techniki". Ale idea cudu probabilistycznego sponuje coś radykalnie innego. Wymaga ona, by uznać, że **przyczyny nie-selektywne**, nieskoordynowane, które wystarczą do wytworzenia zjawisk chaotycznych, wystarczają też (choć bardzo rzadko) do wytworzenia zjawisk selektywnych. Innymi słowy, uznanie możliwości "cudu probabilistycznego" oznacza zatarcie dostrzegalnej różnicy pomiędzy efektami działania przyczyn selektywnych i przyczyn nieselektywnych. Stąd, nie da się - rzekomo - odróżnić produktów działalności selektywnej od twórców skutków działań selektywnych³.

Przypominam sobie autentyczną roznowę z młodą, inteligentną ateistką. Pytanie: "Czy wysiadając jako pierwszy człowiek z rakiety na Wenus, uznałaby Pani leżące tam okulary słoneczne za twór istoty rozumnej, która widocznie dotarła tam wcześniej?" Odpowiedź: "Niekoniecznie. Czy owadów są przecież znacznie precyzyjniejsze niż jakiegokolwiek wyprodu-

kowane przez człowieka okulary, a powstały bez udziału istoty rozumnej!" Czy na takie *dictum* jest jakaś odpowiedź bez gruntuwnego zrewidowania pojęcia przypadku? W moim przekonaniu trzeba przeanalizować to pojęcie - a to co poniżej napisano, jest tylko pewnym wprowadzeniem na drogę takich badań.

IV. Terminologia

Zdaniem K. Stone'a⁴ termin "przypadek", ze względu na swą wieloznaczność, jest hańbą nomenklatury naukowej. Rzeczywiście, istnieje wiele supozycji (podstawień znaczenia) tego terminu, a przyrodnicy i filozofowie pisząc o roli przypadku nie zawsze dbają o to, by wyraźnie zaznaczyć, które znaczenie terminu mają na myśli. Dlatego rzeczą konieczną jest dokładne ustalenie zakresu tej różnorodności znaczeń.

Przypadek

Ten termin może oznaczać:

(1) ~~współdziałanie przyczyn niezależnych~~ - *concursum causarum independentium*. "Wypadkowa działania wielu przyczyn sprawczych nie uporządkowanych względem siebie i niezależnych od siebie nawzajem w swym działaniu"⁵.

Jest to klasyczna definicja przypadku przyjęta w AT. Definicja koncentruje się na wiedzy o *przyczynach*. Zakłada zdolność ustalenia, co w danym wypadku jest przyczyną, co zmianą, a co skutkiem. (Np. "Dywan z liści", które sfrunęły z drzew i krzewów na trawnik wynika z nieskoordynowanej gry takich niezależnych od siebie czynników jak: działanie siły grawitacji, kształt konkretnego liścia oraz intensywność i kierunek wiatru w momencie jego opadania).

(2) ~~to, co drugorzędne~~, nieważne dla całości, dla danego bytu, dla istoty zjawiska.

Ta definicja utożsamia przypadek z tzw. *akcydenssem*, przypadłością, tym co *nieistotne*, co w danym bycie drugorzędne. Taka definicja oczywiście zakłada zdolność rozróżniania tego, co jest istotne od tego co - w danym bycie - jest nieistotne. (Np. w tym sensie przypadkiem jest, że ktoś jest szczupły, opalony, ma siwe włosy i nosi brązowe buty).

(3) **zjawisko nieproporcjonalne do jego przyczyny** (H. Poincaré) - zachodzi wtedy, gdy mała różnica w przyczynach powoduje duży efekt.

Definicja koncentruje się na wiedzy o *przyczynach* i ich *skutkach*. Podobne założenia jak w (1). Np. ktoś przyjechał na uroczystość weselną 24 godziny po ślubie, bo o 3 sekundy spóźnił się na jedyny w tym dniu pociąg; ktoś założył się o 10 tysięcy dolarów, że w 10 rzutach moneta upadnie 5 razy na orła - tymczasem moneta wypadła na orła o jeden, jedyny raz za dużo - przegrał więc fortunę.

(4) **zjawisko nieregularne, niepowtarzalne, chaotyczne** - ta definicja albo

(a) w ogóle *abstrahuje od przyczyn* i koncentruje się wyłącznie na *opisie* niepowtarzalnego aspektu zjawisk. Zakłada to zdolność do rozróżnienia tego, co powtórzone od tego, co nie powtórzone (kształt krawędzi wosku lanego podczas Andrzejków, kształt fragmentów stłuczonej szyby), albo

(b) zakłada, że jeśli efekt jest niepowtarzany, to jest *nieistotny* (cfr. def. 2) - że to, co niepowtarzane, jest *nieistotne*, albo,

(c) zakłada, że efekt chaotyczny wynika z działania *przyczyn niezależnych* od siebie⁶ (df 1). Np. kształt i układ plam na fartuchu jest przypadkowy, bo nieistotny dla kucharza, dla fartucha i dla praczki. Plamy te powstały w skutek różnych wydarzeń zupełnie ze sobą nie powiąza-

To, co *de facto* nie powtórzone, może być powtarzalne (i zazwyczaj jest powtarzalne). Zwykle seria rzutów orzeł/reszka jest nie powtórzona, choć da się taką serię ułożyć, kładąc monety na stole odpowiednią stroną do góry. Czy seria *de facto* nie powtórzona, jest powtarzalna na drodze przypadku, przez losowanie, przez działanie przyczyn zupełnie ze sobą nie powiązanych? Czy np. można tłumaczyć wylosowanie tych samych sześciu liczb w dwu kolejnych losowaniach Toto-Lotka przypadkiem, czy należy uznać to za dowód nieuczciwości? To jest pytanie, zagadka lub raczej *zadanie* do rozwiązania, a nie *definicja* przypadku. Statystyka ułatwia dostrzeżenie oczywistej selektywności, a przez to wykluczenie przyczyn nieselektywnych (przypadku).

Uwaga 2. Niepowtarzalne, czy nie powtórzone?

nych - wycierania rąk, przyskania potraw smażonych na patelni, dotykania zabrudzonych powierzchni stołu kuchennego ... itd.

(5) **zjawisko bez przyczyny** - definicja indeterministyczna⁷.

Przypadek oznacza tu zmianę *bez przyczyny wewnętrznej i bez przyczyny zewnętrznej* (np. rozpad jądra atomu radioaktywnego nie wymaga - zdaniem niektórych przyrodników - ani przyczyny zewnętrznej ani wewnętrznej). Zachodziłoby tu – jakoby – zjawisko *indeterminizmu bytowego*, tzn. **zmiany bez** (jakiegokolwiek) **przyczyny sprawczej**. Wg filozofii AT indeterminizm bytowy nie jest "zjawiskiem" lecz kapitulacją poznania, nie jest dany w doświadczeniu, lecz polega na braku odróżnienia tego, co nie jest (jeszcze) poznane, od tego, co jest nonsensem. AT przyjmuje tzw. *indeterminizm poznawczy*, oznaczający *przejściowy stan świadomości*, która nie zdołała jeszcze dotrzeć do przyczyn danej zmiany.

(6) **to, co złożone z elementów niezależnych**, zbiór bytów, zdarzeń, dynamizmów niezależnych. Ta definicja jest rozwinięciem def. 2. Elementy mogą być niezależne:

(a) **strukturalnie** - zniszczenie jednego elementu nie wpływa dostrzegalnie na strukturę innych elementów (np. usunięcie głazu ze stoku Kasprowego nie powoduje wykrywalnych zmian w strukturze tego szczytu - usunięcie palca u ręki powoduje reakcję całego ciała). Czy zniszczenie jednej monety ma wpływ na wyniki rzutów inną monetą?

(b) **dynamicznie** - wpływ na dynamikę jednego elementu nie wpływa dostrzegalnie na dynamikę innych elementów (np. dotknięcie rozpalonym prętem jednego głazu na stoku Kasprowego nie powoduje wykrywalnych zmian w strukturze innych głazów tego szczytu - dotknięcie rozpalonym prętem palca u ręki powoduje reakcję całego ciała). Czy wynik jednego rzutu monetą ma wpływ na wynik następnego rzutu monetą?

(c) **genetycznie** - powstawanie jednego elementu nie wykazuje związku z powstawaniem innych elementów. (odrywanie się jednego głazu od skały nie musi mieć związku z odrywaniem się innych głazów - powstawanie jednego oka ma związek z powstawaniem drugiego

(oczywiście w tej samej głowie). Czy jeden rzut monetą ma związek genetyczny z następnym rzutem tą samą monetą? Jakiś związek tu istnieje - tak myślę.

- (d) **skutkowo** - pomiędzy elementami nie zachodzą relacje przyczynowo-skutkowe (np. różne drobne kryształki zlepione ze sobą w obrębie tej samej skały nie wpływają na siebie). Pomędzy wynikami rzutów monetą nie zachodzą relacje przyczynowo-skutkowe, ale pomiędzy aktami rzutów jakieś relacje przyczynowe mogą zachodzić - np. ktoś tak opanował technikę rzutów, że w 50% udaje mu się wyrzucić monetę tak, jak sobie tego życzy - to już może istotnie wpłynąć na "kształt" dłuższej serii rzutów.

Wszystkie te definicje przypadku wskazują, że termin "przypadek" jest używany w **rozmaity sposób** i że należy dokładnie badać - podczas dyskusji - w jakim sensie ktoś tego terminu używa. Terminy w rozumowaniu są jak cyfry w dodawaniu. Błędy terminologiczne wpływają na konkluzje, tak jak błędy w pojedynczych cyfrach wpływają na ostateczny wynik obliczeń.

Pojęcie chaosu, nieregularności

Chaosem (ang. randomness, random) nazywamy niepowtarzany aspekt obserwowanego zbioru struktur lub dynamizmów⁸. Np. szpilki rozsypane u stóp sosen w lesie tworzą zjawisko chaotyczne. Każda z nich praktycznie leży w tej samej - z grubsza - płaszczyźnie, ale pod innym kątem. Płatki stokrotki też rozmieszczone są pod innym kątem, lecz niechaotycznie. Poza tym chaos szpilek dotyczy tylko orientacji przestrzennej (cfr. ryc. 4 - trójkąty). Pod innymi aspektami ich struktura (kształt, długość, kolor, właściwości wewnętrzne) jest powtarzalna, a więc niechaotyczna. Innym przykładem może być marmur, który składa się głównie lub wyłącznie z identycznych cząsteczek białego węgla wapnia z bardzo niewielką domieszką substancji barwnych. Chaotyczność wzoru plam i smug na przekroju bryły marmuru jest w skali makroskopowej aspektem bardzo wyraźnym, oczywistym, ale w skali cząsteczkowej identyczność cząsteczek węgla wapnia jest bardziej liczbowo wyraźna niż liczbowo marginalna obecność zanieczyszczeń cząsteczkami barwnika. Zmienny dynamizm prądów, gradientów temperatury i ciśnienia powietrza w atmosferze jest pod

niejednym względem chaotyczny. Jednak pewne formy tego dynamizmu ujawniają powtarzalność, dzięki której możemy w tym dynamizmie wyróżnić cyklony (niże) i anty-cyklony (wyże), fronty zimne i ciepłe, okluzje frontów itp. Trudno znaleźć przykład przedmiotu materialnego, który byłby chaotyczny pod każdym względem. Nawet najwybitniejsze arcydzieła nowoczesnej sztuki awangardowej nie są w 100% chaotyczne!

Prawdopodobieństwo

Istnieje wiele różnych teorii prawdopodobieństwa⁹. Cztery z nich są podstawowe. W zależności od przyjętej teorii **prawdopodobieństwo** oznacza:

- (1) *stosunek między zdaniem, a przestankami z których ono wynika* (J. M. Keynes); *intensywność przekonania, wiary, pewności, że to, czy tamto jest lub będzie tak a tak* (D. Hume).

Jest to definicja **subiektywna**, zwana też logiczną. Np. "uczciwość prawdopodobnie popłaca" albo "prawdopodobnie liczba aniołów jest parzysta" albo "prawdopodobnie jutro listonosz przyniesie jakiś list". Ta definicja (teoria) prawdopodobieństwa nazywa się definicją (teorią) subiektywną - bo opiera się na opisie *stanu wiedzy* i na szacunkowych ocenach stopnia naszej *ignorancji*. Definicja subiektywna jest bardzo zawodna. Nie możemy przecież oszacować, czy nasza wiedza jest "duża" czy "mała" w porównaniu z tym, czego jeszcze nie wiemy (np. teza, że "przeciętny, dorosły Europejczyk jest *prawdopodobnie* niższy od ośmiola" jest bezpodstawną, bo nikt, nawet sam St. Lem nie wie, jak duże bywały przeciętne ośmioly). Liczbowe wyrażanie prawdopodobieństwa w takim wypadku może dodatkowo potęgować iluzję ścisłej wiedzy tam, gdzie nierzadko mamy do czynienia z pospolitym "gdybaniem". Sądzę, że tam, gdzie posiadamy *prawdziwą* wiedzę o *istotnych, konkretnych cechach* bytów *wolnych* (nie zdeterminowanych *ad unum*) prawdopodobieństwo w sensie logicznym może być oceniane w sposób racjonalny, choć niekoniecznie matematyczny.

- (2) *liczbowy wyraz tych – znanych – okoliczności, które sprzyjają genezie danego wydarzenia w relacji do tych – znanych – okoliczności, które go wykluczają* (P. S. de Laplace).

Jest to definicja **klasyczna**, zwana też aprioryczną. Np. przy założeniu szybkiego wirowania monety i jej opadania na płaską powierzchnię istnieje ok. 50% sytuacji, które sprzyjają upadkowi na Orła i tyle samo sytuacji, które wykluczają upadek na Orła. Z tych założeń wynika wniosek, że prawdopodobieństwo upadku na Orła wynosi 0.5 [w skali od 0 (*minimum*) do 1 (*maximum*)]. Ta koncepcja opiera się na myślowej analizie **idealnego**, z góry **założonego**, pojęciowego mechanizmu rozpatrywanego zjawiska. Teoria klasyczna np. zakłada, że wszystkie powierzchnie kości do gry mają dokładnie takie same wymiary, a we wnętrzu nie ma ukrytego ciężarka, który by sprawiał, że np. "1" wypadła częściej niż w 1/6 wypadków. Teoria klasyczna zakłada, że mechanizm obrotu tarczy ruletki nie jest hamowany ukrytym pedałem krupiera, a karty do gry w pokera nie są dyskretnie zaznaczone. Można powiedzieć, że teoria klasyczna opiera się na **założeniu** (aprioryzm) *pełnej znajomości przyczyn zjawiska, by przewidzieć skutki*, w odróżnieniu od teorii frekwencyjnej (poniżej), która opiera się na bezpośrednim, wolnym od założeń poznawaniu (aposterioryzm) skutków (co w zastosowaniach statystycznych pozwala wnioskować o przyczynach).

(3) *liczba wyrażająca granicę, do której dąży częstość pewnych zdarzeń w rozpatrywanym zbiorze.*

Jest to definicja **częstościowa**, aposterioryczna. Np. jeżeli po 1000 rzutach jakąś konkretną kostką "1" wypadło 250 razy, to w ujęciu częstościowym prawdopodobieństwo wyrzucenia "1" tą właśnie kostką wynosi około 1/4 - a nie 1/6, jak by wynikało z klasycznej (patrz wyżej) teorii prawdopodobieństwa. Ta koncepcja (teoria) prawdopodobieństwa nazywana też *frekwencyjną* pochodzi od R. von Misesa. Podstawą oceny prawdopodobieństwa jest tu wielokrotnie obserwowana dynamika genezy jakiegoś wydarzenia (np. upadku monety na jedną z jej powierzchni). Frekwencyjna teoria prawdopodobieństwa (obok teorii klasycznej) jest podstawą praktyki statystycznej, statystyki stosowanej.

(4) *liczbowy wyraz prawdopodobieństwa elementów ciała Boole'a.*

Ta definicja (i oparta na niej teoria) jest zwana formalną, albo **matematyczną**, odnosi się bowiem do czysto formalnej, matematycznej, abstrakcyjnej struktury zbioru elementów (pojęciowych) spełniających 10 określonych, formalnych aksjomatów¹⁰. Te elementy (tzw. ciało Boole'a)

mają *a priori* przypisaną jakąś liczbową wartość funkcji prawdopodobieństwa P taką, że $0 \leq P \leq 1$.

"Matematyczne pojęcie prawdopodobieństwa jest czysto formalne i całkowicie abstrakcyjne¹¹; dopuszcza ono różne interpretacje i możliwości stosowania rachunku prawdopodobieństwa do różnych dziedzin rzeczywistości. [...] argumentami funkcji prawdopodobieństwa mogą być bardzo różne przedmioty, byleby ich zbiór miał własności formalne ciała Boole'a; mogą to być np. zbiory, zdarzenia, zdania. Stosowanie rachunku prawdopodobieństwa do konkretnej dziedziny rzeczywistości wymaga jakiejś metody przyporządkowania konkretnym elementom wartości liczbowych w taki sposób, żeby te wartości spełniały twierdzenia rachunku prawdopodobieństwa. Sam bowiem rachunek prawdopodobieństwa nie daje żadnej metody wyznaczania wartości funkcji prawdopodobieństwa dla konkretnych argumentów, z wyjątkiem elementu maksymalnego i minimalnego; daje on tylko ogólną metodę obliczania prawdopodobieństw pewnych elementów, gdy prawdopodobieństwa jakichś innych elementów są już dane".¹²

Powyższy cytat dobrze wyraża istotę "rachunku prawdopodobieństwa". Nie może on dostarczyć wyjściowych danych na temat rzeczywistych **szans** genezy, zaistnienia, wystąpienia konkretnego zjawiska, ani na temat jego aktualnej **częstości** występowania. Te istotne, podstawowe dane muszą być zdobyte przez obserwację, eksperyment, badanie prawdopodobieństwa np. metodą frekwencyjną. Rachunek prawdopodobieństwa pozwala jedynie na wygodną analizę tych danych. Zachodzi tu podobieństwo do relacji pomiędzy treścią naszych pojęć a arbitralnymi w gruncie rzeczy symbolami ASCII komputera. Jak wprowadzone przez klawiaturę i zmagazynowane w pamięci komputera sekwencje znaków ASCII pozwalają na wygodne opracowywanie toku naszych myśli i na stopniowe wyrażanie ich w bardziej przejrzysty sposób, podobnie rachunek prawdopodobieństwa dzięki swoim formalnym aksjomatom ułatwia półautomatyczne niejako opracowywanie ogromnej liczby szczegółowych danych i dokonywanie dalszej abstrakcji prawidłowości, które w tych danych mogą być ukryte.

Jak widać z powyższego zestawienia różnych koncepcji "prawdopodobieństwa", główne znaczenie dla poznania rzeczywistości mają koncepcja

frekwencyjna (von Misesa) i koncepcja klasyczna (Laplace'a). Teorie te uzupełniają się¹³. Teoria von Misesa ma tę wadę, że nie wnika w przyczyny (mechanizm genezy) danego zjawiska, teoria klasyczna zaś ma tę wadę, że pochopnie zakłada, że dany mechanizm przyczynowy jest w pełni poznany. Dzięki teorii klasycznej można wyrazić pewne przewidywania, dokonane w założeniu sytuacji idealnej, zaś dzięki metodzie von Misesa można wykryć stopień odchylenia rzeczywistości od założonego "ideału" pojęciowego.

V. Analiza

Po tych wyjaśnieniach terminologicznych przypomnijmy, że główną zagadką teorii przypadku jest pytanie wywołane opisem "cudów probabilistycznych": Czy dowolna struktura opisowa świata przyrody (statyczna lub dynamiczna) może być uznana za efekt działania przyczyn zupełnie niezależnych¹⁴? Jest to pytanie o to, czy *przypadek* (w sensie df. 1) jest "wszechmogący", czy nie jest? Rozstrzygnięcie tego zagadnienia dotyczy dwóch kwestii – sprawy regularności (powtarzalności) i chaosu (niepowtarzalności) z jednej strony oraz sprawy selektywności i nieselektywności z drugiej. By przekonać się o tym, że są to bardzo różne sprawy wystarczy zastanowić się nad budową kryształu i nad sekwencją liter – powiedzmy – w unikalnym egzemplarzu księgi starych legend i baśni. Kryształ ma oczywistą budowę powtarzalną, regularną, niechaotyczną – jego geneza nie jest przypadkowa (przynajmniej w aspekcie tej regularności). Księga ma sekwencję liter niepowtarzalną, nieregularną, można by rzec chaotyczną, a mimo to jest ona sekwencją niezwykle selektywną. Sekwencja liter w zbiorze baśni jest selektywna w innym sensie niż regularność rozmieszczenia atomów w kryształach.

Skąd się wzięło pojęcie przypadku?

Przypadek jest najczęściej utożsamiany ze "zjawiskiem losowym" (ang. chance, franc. hazard) a "zjawiska losowe" są wykorzystywane jako model sytuacji "przypadkowej". Co to jest zjawisko losowe? Campbell¹⁵ dzieli wszystkie dane doświadczenia poznawczego (empirii) na dwie klasy – klasę zjawisk powtarzalnych, regularnych, przewidywalnych ("prawa przyrody")

oraz klasę zjawisk niepowtarzalnych, nieregularnych, nieprzewidywalnych ("zjawiska stochastyczne, statystyczne, losowe"). Wszystkie empiryczne ilustracje zjawisk losowych sprowadzają się do dwóch typów dynamiki:

- (a) dynamika powstawania "wyników" w grach losowych (ruletka, loteria, gra monetą w "orzeł/reszka" itp.)
- (b) dynamika pewnych zjawisk przyrodniczych, których "archetypem" są odkryte w 1827 roku przez R. Browna chaotyczne ruchy bardzo drobnych cząsteczek substancji materialnej w roztworze (tzw. ruchy Browna).

W starożytnych, zabarwionych religią poglądach na przyrodę wydarzenia wynikały albo z Praw Niezmiennych (nawet Bóstwa musiały się im podporządkować) albo z Kaprysu Bóstwa. W naszych czasach utrzymał się zupełnie podobny podział. To, co nie jest wyrazem Praw Przyrody, traktuje się jako "zjawisko losowe". Zdarzają się jednak fizycy, którzy sądzą, że wszystkie prawa przyrody opierają się ostatecznie na

"zjawiskach statystycznych, stochastycznych, losowych". Chaos, nieregularność, brak prawidłowości, "losowość" miałyby w tym ujęciu znaczenie fundamentalne dla opisu Kosmosu, opisu Człowieka, opisu całej rzeczywistości. Nic dziwnego, że Cuda Przypadku stanowią najpopularniejsze dziś wyjaśnienie najgłębszych tajemnic Istnienia, Życia i Świadomości.

Losowe modele przypadku

Co konkretnie mamy na myśli mówiąc o *zjawiskach losowych*? Od stuleci modelami zdarzeń przypadkowych są gry hazardowe, gra w kości, rzucanie monetą (orzeł/reszka), wyciąganie "na oślep" z urny kuli czarnej lub białej, rozdawanie kart, losowanie kart z talii ... itp.

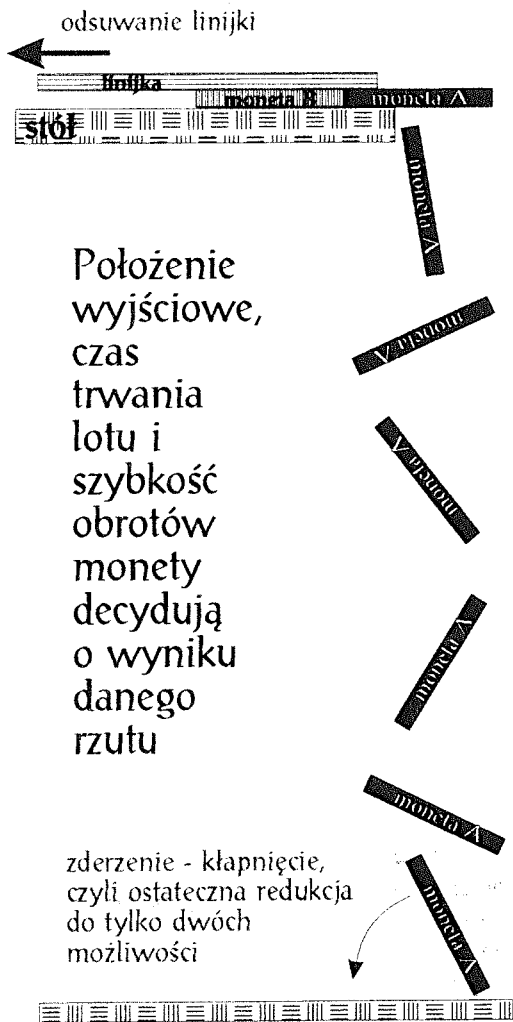
Istnieją trzy rodzaje gier. W pewnych grach praktycznie liczy się tylko inteligencja, doświadczenie i fizyczna zręczność człowieka. Przykładem mogą być szachy, bilard, koszykówka, siatkówka. Przeciwnie, w grze hazardowej inteligencja i zręczność człowieka zupełnie się nie liczą. Tu liczy się tylko i wyłącznie "szczęście". Zamiast człowieka może o "losowaniu" decydować dziecko z zawiązanymi oczami, a nawet małpka, lub papuga kataryniarza. Istnieją też takie gry jak "chińczyk", "trik-trak" (backgammon), bridge, w których umiejętność i inteligencja gracza może w pewnych granicach sterować kaprysmi "szczęścia".

Aby lepiej pojąć właściwe znaczenie terminu *przypadek* przyjrzyjmy się najpierw takim faktom, które *nie są* ani przypadkiem, ani wydarzeniem losowym.

Nielosowe rzuty monetą

Każdy może łatwo wykonać następujące doświadczenie, którego nauczył mnie fizyk, Robert Janusz SJ. Jest ono ukazane na ryc. 1. Pod krawędzią stołu, na podłodze ustawiamy naczynie z suchym piaskiem (piasek nie sprężynuje). Na ostrej (ściętej pod kątem 90°) krawędzi stołu, w odległości ok. 2 mm od tej krawędzi, taśmą klejącą przyklejamy dowolną monetę. Przyciskamy tę

monetę płaską linijką i od strony krawędzi stołu wsuwamy drugą, taką samą monetę. Większa część tej drugiej monety wystaje poza krawędź stołu, ale



Ryc. 1. Powtarzalne rzuty monetą

moneta nie spada, bo jest przytrzymana od góry linijką. Odsuwając teraz linijkę od krawędzi powodujemy upadek monety na piasek. Jeżeli odległość spadania jest odpowiednio dobrana, moneta będzie płasko lub prawie płasko zderzać się z piaskiem.

Jeżeli będziemy wsuwać monetę pod linijkę zawsze tą samą stroną (np. orłem do góry), to zawsze będzie upadać na tę samą powierzchnię (choć nie koniecznie na orła). Skąd to wynika? Stąd, że w każdym upadku (a) moment obrotowy monety będzie taki sam, (b) czas trwania upadku taki sam, (c) cechy powierzchni piasku takie same i (d) pozycja wyjściowa monety taka sama.

"Losowość", lub "nielosowość" rzutu monety zależy zatem od kilku czynników (warunków) na raz:

- (a) od pozycji wyjściowej,
- (b) od czasu trwania lotu,
- (c) od szybkości wirowania,
- (d) od podłoża, na które spada.

Związek pomiędzy warunkami (a), (b), (c) i (d) a wynikiem rzutu jest oczywisty – nie podlega dyskusji. Jeżeli w znanych, identycznych warunkach kolejne wyniki są mimo to różne, to dowód, że wyniki zależą od innych jeszcze, nie znanych dotąd warunków, które najwidoczniej nie są stałe.

Wyniki a warunki ich uzyskania

Zmiana wyniku rzutu przy założeniu **nie zmienionych warunków** prowadzi do sprzeczności. Bowiern wyniki rzutów *zależałyby* i *nie zależałyby* od *tych samych* warunków. Niezmiennosc warunków bowiem oznacza, że w ich zespole nie występuje "strzałka czasu" a konsekwentnie nie da się uniknąć sprzeczności przez zastosowanie klauzuli czasu (nierównocześnie). Zmiana wyniku przy **niezmienionych warunkach** nie byłaby zatem "cudem", lecz absurdem (sprzecznością). Jeżeli wystarczająco dokładnie znamy te warunki, to z góry wiemy, jaki będzie wynik. Zachodzi wtedy możliwość przewidywania.

Należy też dodać, że obserwując jakąś zmianę wyników nie wiemy jeszcze, który z czterech warunków w/w został zmieniony. Taka sama

zmiana wyniku rzutu monetą może być wywołana zmianą szybkości wirowania monety, zmianą pozycji wyjściowej ... itd.

Zatem taki sam wynik rzutu monetą może być wyrazem wielu rozmaitych – choć nie dowolnych – warunków.

- (a) Jeżeli wyniki są takie same – warunki mogą być różne
- (b) Jeżeli wyniki nie są takie same – warunki muszą być różne
- (c) Jeżeli warunki są takie same – wyniki muszą być takie same
- (d) Jeżeli warunki nie są takie same – wyniki mogą być takie same

Identyczne warunki powodują identyczny wynik (cfr. punkt c).

Zmiana wyników wskazuje na zmianę czynników generujących (cfr. punkt b)

Za chwilę będziemy analizowali dynamikę gry hazardowej. Na razie przytoczę bardzo istotną obserwację Campbella: "... w naukach przyrodniczych pojęcie losowości jest z reguły pojęciem *czysto teoretycznym*; oparte jest na *analogii* z rzutami monetą lub losowaniem kart z talii ... *takie wydarzenia niewiele mają wspólnego z nauką*. ...Teoretyczna koncepcja losowości nie jest używana jako opis przedmiotu [przyrodniczego] badań, lecz jako *forma wyjaśnienia*"¹⁶

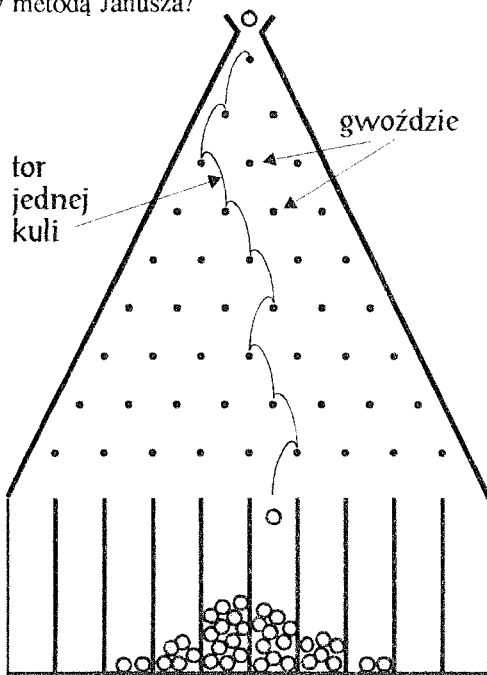
Innymi słowy, Campbell sugeruje, że "losowość", choć używana w słowniku nauki, nie odzwierciedla bezpośrednich danych doświadczenia naukowego, ani nawet jakiejś abstrakcji z tych danych. Odzwierciedla jedynie abstrakcję opisu ludzkiej zabawy, używaną potem jako wyjaśnienie zjawisk przyrodniczych. Nieprzewidywalność zjawisk losowych bierze się wg Campbella z faktu, że człowiek w zabawie zachowuje się jako istota wolna, niczym – od zewnątrz – nie zdeterminowana, a przez to nieprzewidywalna. Do tego dochodzi jeszcze fakt, że człowiek jest istotą tylko częściowo świadomą konsekwencji swych własnych działań. Nie możemy poznać tego, co nieprzewidywalne, choć poznawalne *ex post*, ani łatwo poznać do końca tego, co *de iure* przewidywalne. Osobiście, wbrew opinii Campbella, sądzę, że istnieją w Przyrodzie, poza wolnymi aktami człowieka, pewne zjawiska, które są efektem różnorodnych dynamizmów od siebie niezależnych (cfr. ruchy Browna, lub podany niżej przykład toru kulki na desce Galtona).

Rzuty monetą wykonywane metodą Janusza nie nadają się do gry hazardowej. Są one powtarzalne, przewidywalne, nie-chaotyczne,

nie-przypadkowe. Czym się różni losowy, czyli hazardowy (franc. hazard = los) rzut monetą od rzutów metodą Janusza?

Różnice są trzy:
(1) rzucając monetę losowo, pstryknięciem palca nadajemy jej szybki ruch wirowy, rzędu 10-20 obrotów na sekundę – ale nikt nie jest w stanie za każdym rzutem nadać monecie dokładnie takiej samej prędkości wirowania; (2) rzucając monetę losowo wyrzucamy ją w górę na jakąś wysokość. Nawet przy dużej wprawie nikt nie jest w stanie tak kontrolować siły uderzenia, by czas lotu monety był ściśle określony do np. $1/30$ sekundy. Tymczasem moneta wirująca np. 15 razy na sekundę, co $1/30$ s zmienia położenie Orła

i Reszki wobec poziomu – dlatego wystarczy przedłużenie lub skrócenie czasu trwania lotu o $1/30$ s, by spowodować upadek na inną powierzchnię; wreszcie (3) zwykle nie zwracamy uwagi na to, jaką powierzchnią układamy monetę na palcu – kładziemy ją różnie, raz tą, raz tamtą stroną. Nie zwracamy na to uwagi, bo nie warto; inne za każdym razem wirowanie monety i przypadkowy czas jej lotu praktycznie uniemożliwiają oszustwo (kontrolę) w tej grze. Rozpatrując to wszystko z innego aspektu, trzeba zauważyć, że w metodzie Janusza tylko ułożenie monety (orłem lub reszką do góry) przed upadkiem i moment odsunięcia linijki w bok zależą od woli człowieka. Ten moment nie odgrywa roli w "formie" wyników. Liczy się bowiem ich sekwencja, a nie odstęp czasu pomiędzy kolejnymi rzutami. Różnice pomiędzy strukturą powierzchni "orzeł" i powierzchni "reszka" nie odgrywają żadnej roli w dynamice upadku monety. Siła grawitacji pociąga



Ryc. 2. Deska Galtona – widok z góry

krawędź monety, nadając jej ruch obrotowy i pęd ku dołowi (cfr. ryc. 1). W normalnych warunkach siła grawitacji jest stała, niezmienna, lub zmienia się minimalnie, zupełnie nieistotnie dla przebiegu doświadczenia.

Powyższa analiza wykazała, jak sądzę, że rzut monetą z ręki jest rzutem losowym, bo jego wynik zależy od nieprzewidywalnych decyzji wolnej woli człowieka, których dokładne konsekwencje nie są – w dodatku – praktycznie przewidywalne. W rzutach losowych wyraża się równocześnie *wolność* działań człowieka jak i *ograniczoność* jego *poznania*.

Deska Galtona

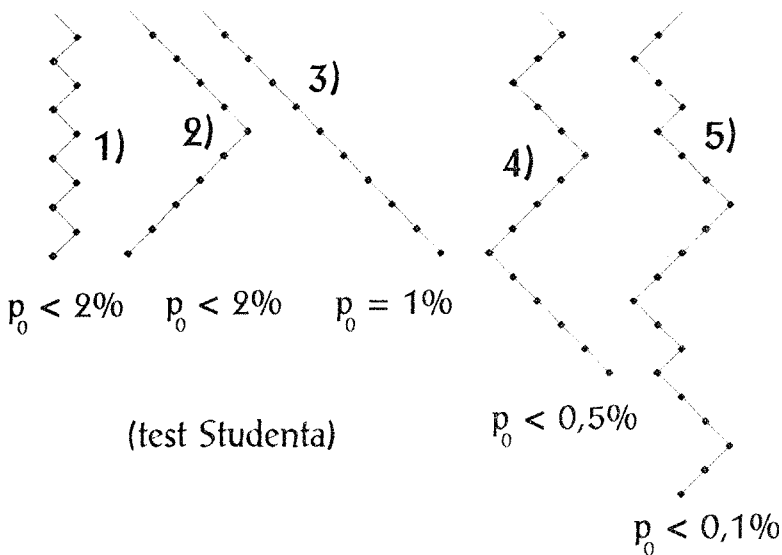
Rozważmy teraz inny model "zjawiska losowego", model w którym element wolnej woli nie odgrywa żadnej istotnej roli. Tym modelem jest tzw. Deska Galtona (ryc. 2). Jest to rodzaj pochylni, na której, w regularnych odstępach, powbijano gwoździe. Układ gwoździ jest taki, że kulka metalowa tocząca się od góry stale napotyka jakiś gwoździec i musi go omijać po lewej lub prawej stronie. Kulka toczy się zygzakowatym torem, aż wpadnie do jednej z szufladek na dolnej krawędzi deski.

Analiza mechanizmu działania: Kulka spada na pierwszy gwoździec na poziomie 1. Teoretycznie powinna długo podskakiwać na tym gwoździecu, gdyby stale spadała na środek gwoździa. Jeśli w momencie zderzenia kulki z gwoździem deska lekko przechyli się od pionu w prawo, to kulka opadnie na lewo. Spadnie na następny gwoździec, na poziom 2. Jeśli w tym momencie deska znowu pochyli się lekko (o minimalny kąt) w prawo, kulka spadnie znowu na lewo, na poziom 3. Jeżeli deska będzie ciągle odchyłać się w prawo (a w okresie lotu kulki może na moment powracać do pionu), kulka będzie dążyć w lewo i po każdym zderzeniu się z gwoździem przesunie się o jeden pionowy rząd gwoździ w lewo.

Oczywistości:

(a) Jeśli deska będzie stale pochylona od pionu w jedną stronę, kulka będzie stale spadać na jedną stronę.

(b) Jeśli kulka opada regularnym zygzakiem i jeśli zakładamy, że o jej upadku w prawo lub w lewo decyduje nachylenie deski w momencie zde-



Ryc. 3. Serie rzutów monetą: 1) uporządkowana, 2) lustrzana, 3) jednorodna. Serie 4) i 5) uznane za nieprzypadkowe przez E. Nagela. P_0 oznacza prawdopodobieństwo genezy losowej.

zenia z gwoździem, to musimy uznać, że drgania deski są regularne, a nie chaotyczne. Te czynniki, które decydują o pojedynczych (chwilowych) drganiach, nie są zupełnie od siebie niezależne. Istnieje jakiś czynnik, który nie zmienia się w czasie i który wywołuje – za pośrednictwem tych jednostkowych drgań – powtarzalny w czasie tor upadku kulki na desce Galtona. Takim czynnikiem może być np. drgający regularnie silnik lub metronom uderzający regularnie w krawędź deski. Poszczególne drgania nie są więc od siebie całkiem niezależne – jest coś, co je łączy. Rezultat tych drgań w postaci toru kulki nie jest zatem wynikiem przypadku (zbiorowym efektem przyczyn nawzajem nie powiązanych), ale rezultatem "nieprzypadkowym", pozwalającym na rekonstrukcję pewnego aspektu owej przyczyny nadrzędnej.

Można też powiedzieć, że tam, gdzie występuje powtarzalność, tam przyjmowanie dla każdego elementu "wzoru" powtarzalnego jakiejś osobnej, innej, niezależnej przyczyny nie jest wcale wykluczone (cfr. wyżej paragraf *Wyniki a warunki*). Trzeba jednak zwrócić uwagę na to, że "poszukiwanie (domyślanie się) przyczyn" jest formą spekulacji, działalnością intelektualną

zmierzającą do wyjaśnienia tego, co zostało dane w doświadczeniu. Skoro proces poznania (*a posteriori*, empiryczny) zarejestrował w sferze obiektywnej powtarzalność (która jest jakąś formą stałości), zarejestrował identyczność, która ujawnia się w czasie i przestrzeni. Stąd nasze domysły na temat przyczyny powinny liczyć się z ową empiryczną identycznością.

Natomiast próba "rozumienia" tych danych jako wyrazu działania przypadku (wielu, niezależnych od siebie, różnorodnych przyczyn) jest:

- (a) odmową uznania pewnego aspektu empirii – jest świadomym i dobrowolnym przechodzeniem do porządku nad tym, co w poznaniu oczywiste;
- (b) próbą wprowadzenia różnorodności (na poziomie przyczynowym), mimo że empiria takiej różnorodności nie sugeruje.

Jest to gwałcenie zasady Ockhama, by "nie mnożyć bytów bez konieczności (*non sunt multiplicanda entia sine necessitate*)". Przypomina to próbę upartego poszukiwania drugiej pieczętki kauczukowej po znalezieniu w tej samej szufladzie jednej pieczętki i sterty dokumentów opieczętowanych identycznym (w skali mikroskopowej) wzorem pieczęci. Można by powiedzieć, że jest to odmowa dostrzeżenia jedności i stałości działań.

Oprócz przedstawionych na ryc. 3 trzech typów torów dosyć oczywiście niechaotycznych: 1) powtarzalnego (uporządkowanego) zygżaku (orły i reszki na przemian), 2) toru zwierciadlanego i 3) homogenicznego (same orły, lub same reszki), istnieje ogromna liczba torów, które są bądź nieregularne, bądź złożone z powtarzalnych zespołów ukazanych wyżej torów. Tory 4) i 5) podaje E. Nagel, wyrażając przekonanie, że nie mogą być one uznane za produkt przypadku "bowiem [...] orły i reszki następują po sobie z widoczną regularnością. Aby wyniki rzutów można było określić jako zdarzenia przypadkowe, muszą one mieć charakter "losowy" lub "niesystematyczny"¹⁷.

V. Pojęcie selekcji

Przejdźmy teraz do zanalizowania cudów bardziej skomplikowanych pojęciowo. Ich analiza wymaga wprowadzenia jeszcze jednego pojęcia opisowego.

wego, oznaczanego terminem "selekcja". To pojęcie, jak zobaczymy, jest oparte na innych, bardziej elementarnych pojęciach opisowych (poznawczych) jak: materiał, możliwość, wybór, zmiana.

Co to jest selekcja?

Selekcja oznacza wybór jednej spośród dwu, lub więcej *możliwości*. Sam wybór jest *działaniem* i nie ma dokonanego wyboru gdzie nie ma zmiany. Nie można sensownie mówić o selekcji tam, gdzie nie istnieją przyczyny zmiany, *przyczyny* tej selekcji. Nie można też sensownie mówić o selekcji tam, gdzie nie ma wielu, choćby dwóch różnych *możliwości*. Taki byt, który ma w sobie *tylko jedną możliwość* zmiany jest nazywany bytem wewnętrznym zdeterminowanym *ad unum* (do jednej tylko zmiany). Np. Adam nie miał wyboru, gdy się zenił, a herezja predeterminacji (preselekcji) głosiła, że pewni ludzie są przez Pana Boga od samego momentu stworzenia z góry przeznaczeni do potępienia – że nie mają szansy wyboru swej przyszłości.

Możliwości są zatem wyrazem ukrytych, wewnętrznych właściwości jakiegoś przedmiotu. Takie przedmioty, które mają ukryte właściwości, możliwe do wydobywania (zrealizowania, aktualizacji) przez przyczynę zewnętrzną, nazywane są *materiałem*. Przedmioty, które nie mają ukrytych możliwości, ale są pod każdym względem swego bogactwa istnienia aktualne, nazywane są *niemateriałem* (czystymi aktami). Możliwości ujawniają się w zmianach. Zmiana polega na ujawnieniu możliwości ukrytej i (zwykle) na ukryciu możliwości dotychczas jawnej. Czyste akty są niezmiennie, byty zmienne są "materialne".

Materiałność danego bytu można poznać tylko poprzez zmiany. Jeżeli nie obserwujemy zmian przedmiotu, nie wiemy, czy to, co obserwujemy, jest materiałem, czy nie jest. Dopiero zmiana takiego bytu ujawni jego materialny (materiałowy) charakter. Ujawni się bowiem inna forma tego samego bytu. (Zakładamy oczywisty skądinąd fakt,

że proces poznania rejestruje w zmianie *równocześnie tożsamość* przedmiotu i *różnicę* pomiędzy jego formą "starą" a formą "nową"). Aby w pełni poznać materialność danego bytu, należy poznać pełny repertuar jego możliwości. Jako model zmiany przyjmijmy dynamikę rzutu "*kościętami*", czyli kośćmi o różnej liczbie boków (od 1 do ∞).

Kościeta o liczbie boków 1 byłaby modelem przedmiotu niezmiennego z jednej strony, a równocześnie najuboższego w sensie możliwości. Kościeta o liczbie boków 2 (moneta) byłaby modelem bytu o minimalnym poziomie "materialności". Mogłaby zmieniać aktualny stan na tylko jedną inną formę. Kościeta o liczbie boków 6 (zwykła kość do gry) byłaby modelem bytu o znacznie wyższym poziomie ukrytych możliwości. Mogłaby – oprócz formy aktualnej – ujawniać pięć innych form. Poznawanie materialności monety jest najłatwiejsze, bo posiada ona zdolność przybierania tylko dwu form. Jedna zmiana

wystarczy, by ujawnić jedyną pozostałą formę. Poznawanie materialności sześćo-bocznej kości do gry jest trudniejsze, bo posiada ona więcej możliwych form, a nie mogą się one na raz ujawnić w pojedynczej zmianie, lecz kolejno w różnych zmianach.

Kościeta o liczbie boków 52 odpowiadałaby talii kart z której losuje się jedną kartę. Jej materialność byłaby jeszcze bogatsza, ale ujawnienie pełni tej materialności wymagałoby obserwowania odpowiednio większej liczby zmian.

Selektywność wyraża zdolność przyczyn do wywoływania takich zmian materiału, w których pewne możliwości materiału są eliminowane, nie wykorzystywane, pomijane. Proces wybierania pewnej możliwości do realizacji w sferze aktualnej nazywa się zwykle determinacją lub determinowaniem (określanie). Determinacja może być zatem selektywna lub niselektywna.

Rzeźbienie posągu człowieka jest ilustracją determinacji selektywnej (selekcja miejsca, kierunku i siły uderzenia dłutem), natomiast mieszanie kulek w maszynie do losowania jest przykładem determinacji niselektywnej. Strzelanie do celu jest dynamizmem selektywnym (selekcja kierunku), natomiast strzelanie na oślep jest zjawiskiem niselektywnym. Budowanie zegara wymaga wielkiej i wielopoziomowej selektywności przeprowadzanych zmian materiału, natomiast niszczenie zegara nie wymaga wielkiej selektywności.

VII. Wykrywalność selekcji

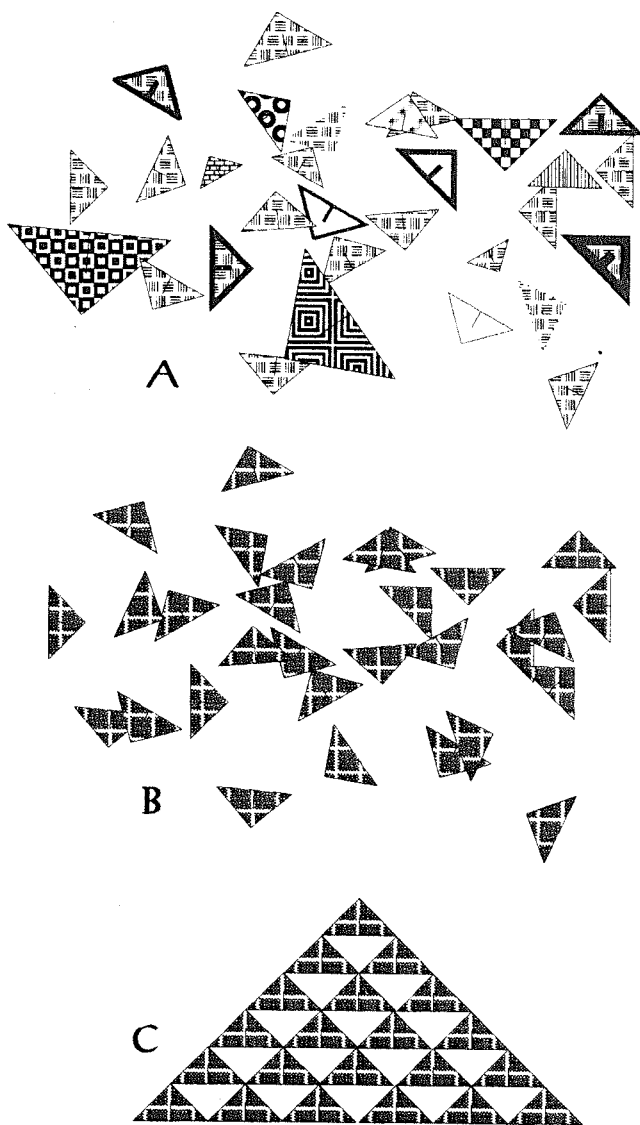
Selekcja, jak mówiliśmy wyżej, oznacza taką zmianę (lub ich zespół), w której *ujawnianie się* pewnych *możliwości* danego materiału jest w jakimś aspekcie *ograniczone*. Aby poznać fakt selekcji trzeba:

- (a) poznać repertuar *możliwości* materiału i
- (b) zaobserwować w zmianach materiału *przewagę realizacji* pewnych możliwości nad innymi.

Ad (a) Możliwości mogą się ujawniać w tym samym procesie, którego selektywność badamy.

Powtarzalna *złożoność* serii kolejno pojawiających się form będzie najbardziej wymownym wyrazem determinacji selektywnych. Powtarzalna *identyczność* pojawiających się form (wyniki homogeniczne, np. same orły, same "szóstki") nie daje gwarancji, że mamy do czynienia z materiałem. Uzasadnione jest tu przypuszczenie, że mamy do czynienia z przedmiotem

wewnętrznie
zdetermino-
wanym do
tylko jednej
formy.
Natomiast
wielokrotne
pojawianie
się wewnę-
trze złożo-
nych zes-
półów form
(powtarzalna
różnorod-
ność) dowo-
dzi, że róż-
norodne
możliwości
danego bytu
dalej w nim
trwają, ale
są wywo-
ływane przez
czynniki
determi-
nujące w
sposób pod-
porządko-
wany jakiejś
stałej zasa-
d z i e .
Przykłado-
wo, jeśli w
100 kolej-
nych rzutach
kością 6
uzyskamy
100 razy



Ryc. 4. Zjawisko selekcji i jego poziomy (wg Riedla R., 1978. *Order in living organisms*. Wiley & Sons, New York, p.96).

wynik "5", nie potrafimy rozstrzygnąć, czy taki wynik dowodzi selektywności owej serii rzutów, czy jedynie faktu, że wszystkie powierzchnie tej kości miały na sobie pięć czarnych kropek. Innymi słowy kościeta wyglądająca z pozoru na kościętę 6 mogła być w rzeczywistości kościętą 1. Selekcji być tu nie mogło, bo nie istniała wielość możliwości.

Natomiast wyrzucanie tą samą kością powtarzalnych sekwencji cyfr, np.:

123456123456123456123456123456123456123456123456123456

albo

333222444666555111333222444666555111333222444666555111333222444

wskazuje na to, że ~~wszystkie możliwości upadku~~ są dla tej kości dostępne, ale czynniki determinujące kolejne wyniki dokonują selekcji wg jednej, stałej zasady, obowiązującej w całej serii, w całym tym zbiorze elementarnych wydarzeń.

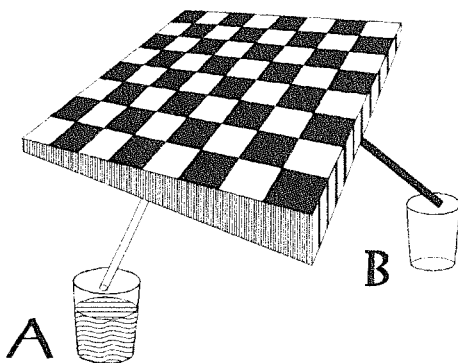
Podobnie, gdyby organizm bakterii produkował wyłącznie L- α -aminokwasy, zachodziłaby wątpliwość, czy organizm jest w ogóle w stanie produkować inne formy tych związków, czy realnie istnieje inna możliwość. Tymczasem, jak wiadomo, bardzo proste bakterie produkują zarówno L- α -aminokwasy i D- α -aminokwasy. Używają one tych dwu form jako cegiełek do budowy odmiennych, ale ściśle określonych makrocząstek. Stąd nie może ulegać wątpliwości, że proces zastosowania konkretnych form aminokwasów w komórce żywej jest selektywny.

Ad (b) Czy w pojedynczej zmianie materiału może się ujawnić selektywność? Uważam, że nie. Po pierwsze dlatego, że zmiana ze swej istoty jest urzeczywistnianiem się jakiejś ukrytej możliwości. Jeśli nowa forma się pojawia, trudno mówić o zmianie, o determinacji do tej, a nie innej zmiany, a tym bardziej o determinacji selektywnej. Jeżeli nowa forma się pojawia, obserwujemy fakt zmiany, a poprzez nią i fakt determinacji, ale nie wiemy, czy jest to determinacja selektywna. Aby poznać fakt determinacji selektywnej musimy dostrzec przewagę (liczbową) pewnych efektów nad innymi. Sелеktywność procesu jest najłatwiej wykrywana, gdy ujawnia on *wielość możliwości* i równocześnie *selekcję* tych możliwości.

Na ryc. 4 widzimy trzy grupy figur geometrycznych. We wszystkich tych grupach (w A, B i C) widoczna jest selektywność kształtu (same trójkąty). W grupach B i C widoczna jest też selektywność wielkości, selektywność grubości linii obwodu i selektywność stopnia zaczerwienia.

W grupie C widoczna jest też selektywność odległości i orientacji przestrzennej.

Na ryc. 5 ukazana jest szachownica, której pola są przemakalne i połączone z dwoma rurkami. Pola białe z rurką białą, a czarne z czarną. Gdy padają krople deszczu można – obserwując poziom wody zbierającej się w zlewkach lewej i prawej – ocenić, czy dochodzi do selekcji pól białych, czy też deszcz pada nieselektywnie. Gdyby woda odpływała tylko do zlewki A, oznaczałoby to, że pola czarne są suche. Ile kolejnych kropeł musi upaść wyłącznie na pola białe, by dało się orzec, że mamy do czynienia z selektywnym zraszaniem tych pól?



Ryc. 5. Deszcz na szachownicy - model rzutu monetą

Brak selekcji oznacza, że wszystkie możliwości są jednakowo aktualizowane lub że nie istniała wielość możliwości. Jeżeli selekcja zachodziła wprawdzie, ale była zmienna, to może się okazać niewykrywalną. Co to znaczy? To znaczy, że selekcja może być bardzo zmienna, bardzo stała i pośrednia. Selekcja bardzo zmienna nie różni się zjawiskowo od efektów nieselektywnych (na tym polega zacieranie śladów). Selekcja pośrednia może być rozróżnialna od tych efektów, ale zależnie od poziomu tej stałości rozpoznanie selekcji może być mniej lub bardziej łatwe i mniej lub bardziej niezawodne. Selekcja dostatecznie stała natomiast może być zawsze wykryta – pod warunkiem dostatecznie wielostronnej i dostatecznie szeroko prowadzonej obserwacji. Do tego trzeba dodać dobrą wolę w korzystaniu z możliwości poznawczych.

Istnieją zjawiska: (a) **oczywiście selektywne** (np. rozpoznawanie jagnięcia przez matkę-owcę w wielkim stadzie jagniąt, lub proces krystalizacji, w którym różne substancje znajdujące się w roztworze krystalizują z

reguły w *osobnych* kryształach – to zjawisko bywa wykorzystywane do uwalniania danej substancji od zanieczyszczeń); (b) **oczywiście nieselektywne** (np. ślady pozostawione przez ptaństwo na podłodze kurnika); oraz (c) **zjawiska pośrednie**, niezbyt oczywiście selektywne, lub nieoczywiście nieselektywne – te właśnie bada się metodami statystycznymi.

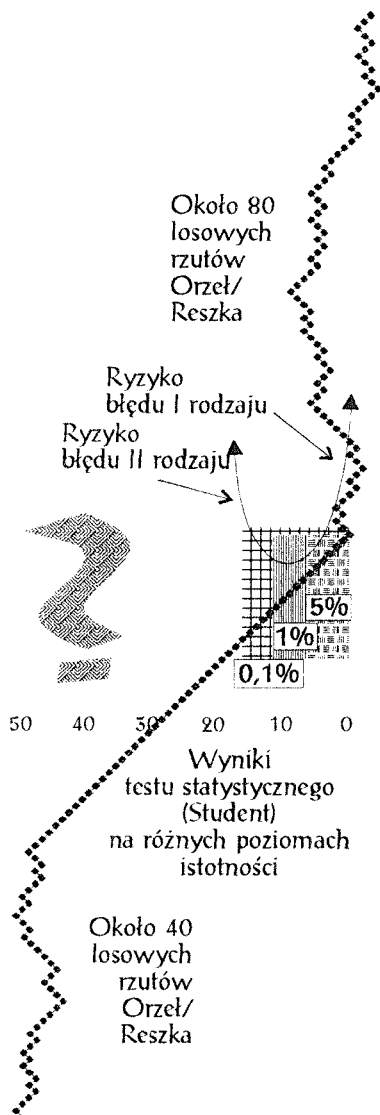
Zatem:

Statystyka jest narzędziem umożliwiającym dokładniejszą, lepszą orientację w poziomie selektywności zjawiska pośredniego. Patrz wyżej punkt (c).

Statystyka nie może doprowadzić do oczywistości tego, co już jest oczywiste bez statystyki.

Statystyka nie może zakwestionować tego, co jest oczywiste bez statystyki.

Analogicznie, mikroskop może pomóc w poznaniu tego, co niedostępne oczom nieuzbrojonym w ten przyrząd, ale żadna obserwacja mikroskopowa nie może podać w wątpliwość tego, co oczywiście jest widoczne gołym okiem.



Ryc. 6. Analiza statystyczna serii rzutów monetą

Testy statystyczne i poziomy ufności (istotności)

Test statystyczny jest porównaniem hipotezy opartej na teorii klasycznej (przyczynowej) z danymi doświadczenia empirycznego ujętego w pojęcia teorii częstościowej.

Testy statystyczne używane są tam, gdzie obraz empiryczny ~~nie jest~~ sam przez się – bez statystyki – ~~oczywisty~~. Nikt o zdrowych zmysłach nie będzie sprawdzał statystycznie, czy ruch żołnierzy na paradzie wojskowej jest na pewno wyrazem podporządkowania wielu przyczyn jednej wspólnej. Podobnie, gdy nagle przepalały się wszystkie żarówki w kamienicy, nikt nie będzie sugerował, że wszystkie się przypadkiem równocześnie zużyły. Statystyka ma zastosowanie jedynie w pewnych, granicznych sytuacjach obserwacyjnych, gdy chaotyczność lub regularność nie są oczywiste, gdy są słabo widoczne na pierwszy rzut oka (np. w zatartych śladach, w uszkodzonych przedmiotach, fragmentarycznych próbkach itd.) – czyli w "szarej strefie" oddzielającej zjawisko oczywiście chaotyczne od zjawiska oczywiście niechaotycznego.

Seria wydaje się chaotyczna	(przedmiot obserwacji)	Seria niechaotyczna
$p \leq 0,3$ (30%)	(wyrażenie formalne, konwencja matemat.)	$p \leq 0,001$
niski poziom istotności (ufności) statystycznej	(poziom badania stopnia selektywności)	wysoki poziom istotności (ufności) statystycznej
ryzyko „iluzji korelacji” (błąd I rodzaju)	(poziom domyślania się mechanizmów generujących)	ryzyko „iluzji przypadku” (błąd II rodzaju)

Uwaga 3. Niebezpieczeństwa błędu w testach statystycznych

Testy statystyczne stosuje się na różnym stopniu ufności (istotności). Test o niskim stopniu istotności np. 20% niesie ryzyko uznania za selektywne tego, co jest w rzeczywistości nieselektywne (tzw. błąd pierwszego rodzaju), natomiast test o wysokim stopniu istotności, np. 0,1% niesie ryzyko uznania za nieselektywne tego, co w rzeczywistości jest selektywne

(tzw. błąd drugiego rodzaju¹⁸). Testy o wysokim stopniu istotności (ryzyko błędu mniejsze niż 0.1%) wyraźnie "zachodzą" na te formy zjawisk, które są już oczywiście niechaotyczne. Dają one wprawdzie wyniki bardzo wiarygodne z punktu widzenia ryzyka błędu I-go rodzaju, ale mało wiarygodne z punktu widzenia możliwości błędu II-go rodzaju.

Używane w przyrodoznawstwie testy istotności statystycznej zawierają się zazwyczaj pomiędzy ryzykiem błędu (I-go rodzaju) rzędu 10 procent z jednej strony, a 1 promille z drugiej. Z tego co napisane powyżej oraz z treści Uwagi 4 wynika, że przyjmowanie poziomu istotności (ufności) np. 0,1 promilla, lub 0.01 promilla nie ma sensu. Wzrasta wtedy bowiem niepomernie ryzyko błędu II rodzaju. Podobnie też może nie mieć sensu przyjmowanie poziomu istotności testu, np. 40%. Wzrasta wtedy bowiem kolosalnie ryzyko błędu I rodzaju.

Co decyduje o przyjęciu takiego lub innego poziomu istotności (ufności, ryzyka błędu)? O tym nie decyduje (czysta) matematyka, lecz doświadczenie poznawcze człowieka oraz fakt, że pewne kalkulacje i pewne modele pozwalają doprowadzić do oczywistości to, co bez odpowiedniej transformacji logicznej byłoby niedostrzegalne. Szachownica do badania selektywności padających kropeł deszczu – patrz ryc. 5 i 7 – jest przykładem obrazu doprowadzającego do oczywistości to, co w innym obrazie mniej przemawia do wyobraźni i jest przez to jakby ukryte przed naszą świadomością.

Selekcja realizacji polega na rozstrzygnięciu o tym, czy coś ma pozostać w sferze możliwości (istnienia potencjalnego), czy ma zostać zrealizowane (przeprowadzone do stanu istnienia aktualnego). Jest to wybór pomiędzy trwaniem w możliwości a realizacją tej możliwości. (Np. rzucić monetą, czy nie rzucić? Iść do kina, czy nie iść? „Entelechia” Driescha miała kierować rozwojem organizmu dokonując *selekcji realizacji*, poprzez blokowanie realizacji pewnych możliwości).

Selekcja wyboru polega na rozstrzygnięciu, która z dwóch możliwości danego bytu ma być zrealizowana. Jest to wybór pomiędzy dwoma możliwościami. (Np. rzucić monetą, czy kością? Iść do kina, czy do teatru? „Entelechia” Driescha nie była w stanie dokonywać *selekcji wyboru* - wybór miał zależeć od zewnętrznych czynników przyczynowych (przypadkowych) - mogła jedynie blokować konkretną realizację).

Uwaga 4. Rodzaje selekcji

VIII. Rozwiązanie problemu "cudów probabilistycznych"

Zupełnie prosty człowiek, gdy opowiedzieć mu "cud Schrödingera" (dodając, że Schrödinger jest laureatem Nagrody Nobla, jednym z największych autorytetów nowoczesnej fizyki), będzie się czuł niepewnie. Z jednej strony jego umysł szybko, jakby podświadomie, biegnie ku horyzontom otwartym przez ową "minimalną możliwość", czyli *infinitesimal possibility* i wyobraża sobie natychmiast, że nieruchomy zegar mógłby **czystym przypadkiem** nie tylko poruszyć się, ale nawet się nakręcić. W tym właśnie sensie ten prosty człowiek "rozumie" hipotezę przypadkowego pojawienia się życia na Ziemi i pojawienie się różnorodnych form tego życia. Z drugiej strony te dalekie konsekwencje wydają się mu oczywiście absurdalne. Czy owe mieszane uczucia są wyrazem prymitywizmu intelektualnego? A może przeciwnie, jest to wyraz prawidłowego (choć podświadomego) wycucia, że mamy do czynienia z iluzją?

Sprawdzenie problemu powstania życia do poziomu "cudu Schrödingera" jest innym aspektem dezinformacji prostaczków przez tych uczonych fizyków i matematyków, którzy nie chcą marnować czasu na bliższe zaznajomienie się zjawiskami biologicznymi. Wbrew ich prymitywnym poglądom problem ograniczonego, jednokierunkowego i oszczędnego przekazu energii to zaledwie problem "maszyny". Nie jest to najważniejszy problem dynamiki biologicznej. Najważniejszym, z punktu widzenia biologa, problemem, to *integracja* procesu *budowania* struktur żywego ciała. To prawda, że organy lub organelle biologiczne charakteryzują się precyzyjnie ograniczonym, jednokierunkowym i maksymalnie oszczędnym (w sensie fiz.-chem.) przekazywaniem

energii. Jednak *istotnym* zagadnieniem to nieustanny, oczywiście zintegrowany **proces biosyntezy** korzystający z materiału prostych związków organicznych i nieorganicznych. On nie zaszedł tylko raz, gdzieś w odległej przeszłości. On zachodzi stale, w każdym organizmie, w każdej komórce, a jego wyrazem na poziomie chemicznym jest tzw. przemiana materii (*metabolic turnover*). Jego zatrzymanie jest śmiercią w podstawowym (biologicznym) rozumieniu tego słowa. Zatem nie dynamika zegara, ale dynamika **produkcji** zegara jest właściwym modelem istoty dynamizmu biologicznego. Ta właśnie dynamika stanowi zagadkę *istniejącego* już życia i zagadkę informacji genetycznej, niezależnie od zagadki, jaką jest odległy w czasie początek tego dynamizmu.

Obecnie przechodzę do najważniejszej części tych rozważań, mianowicie do próby unaocznienia absurdalności ukrytej w opisanych na wstępie różnorodnych formach "cudów probabilistycznych". Nie będę analizował wszystkich tych cudów. Skoncentruję się na jednym z cudów gier losowych, jednym z cudów termodynamicznych oraz na cudzie daktylograficznym. Rozwiązanie tych trzech cudów wystarczy, jak sądzę, do wyjaśnienia,

w jaki sposób można wykazać niemożliwość tego, co pozornie wydaje się "minimalnie możliwe".

Rozwiązanie cudu gry losowej

Problem ten wiąże się ściśle z pojęciem selekcji i jej wykrywalności. Na rycinie 6 widzimy wykres osiemdziesięciu kolejnych losowych rzutów monetą (orzeł–reszka). Powstał on dzięki wykorzystaniu randomizującej¹⁹ funkcji kalkulatora (Casio *fx-85*). Poniżej osiemdziesięciu rzutów chaotycznych widać prostą linię około piędziesięciu kolejnych rzutów "orzeł". Następnie widać chaotyczną linię dalszych czterdziestu rzutów losowych. Jest rzeczą oczywistą, że między dwoma chaotycznymi (nieselektywnymi) przebiegami znajduje się odcinek selektywny, w którym funkcja randomizująca nie działa. Gdyby ten odcinek był krótszy, rzędu 10, 15 kolejnych rzutów "reszka" (lub kolejnych rzutów "orzeł") mogłaby istnieć pewna wątpliwość, czy nie mamy tu do czynienia z przypadkiem. Do rozstrzygnięcia takich wątpliwości (we wspomnianej strefie wątpliwości) służą używane przez przyrodników testy statystyczne, o których była mowa wyżej. Z ryc. 6 widać, że odcinek linii prostej jest selektywny, w oczywistym kontraście do odcinków poprzedzającego i następującego. Gdyby ten odcinek był znacznie krótszy, i składał się tylko z 15-tu kolejnych rzutów "orzeł", wtedy zachodziłaby potrzeba stosowania testu statystycznego.

Test statystyczny może być stosowany tam, gdzie (a) dostrzega się choćby ślad nieselektywności, gdzie (b) mamy do czynienia z pewną mnogością wypadków. Na rysunku 6 środkowy odcinek krzywej, złożony z 50 kolejnych rzutów "reszka" oczywiście różni się od odcinka początkowego i końcowego, które są do siebie podobne. Przyrodnik nie ma prawa przejść do porządku dziennego nad tak oczywistą różnicą. Nawet znacznie krótszy odcinek kolejnych rzutów "reszka" powinien budzić jego zainteresowanie, zwłaszcza że test statystyczny wykazałby konieczność odrzucenia hipotezy losowej już po 17-tym kolejnym wyrzuceniu "reszki". Próba podtrzymywania hipotezy losowej byłaby tu świadomym i poważnym narażaniem się na iluzję przegapienia oczywistej selektywności rzutów (tzw. ryzyko statystycznego błędu drugiego rodzaju). A co dopiero mówić o 50-ciu kolejnych rzutach reszką!

Okta²⁰ badał wypadek 10000 (a nie miliona, jak u Łopuszań- skiego i Pawlikowskiego), rzutów monetą (a nie kością sześcioboczną), w którym wypadło 5200 orłów (a nie same orły). Czy monetę, której kolejne rzuty dały chaotyczną serię zawierającą 52% orłów (zamiast oczekiwanych 50%) można uznać za monetę uczciwą (zrównoważoną)? Okazuje się – po zastosowaniu metody statystycznej – że owa moneta nie jest uczciwa. Ten

wynik uzyskano na poziomie istotności statystycznej $\alpha = 0.001$, czyli z ryzykiem błędu mniejszym niż 1 promille. Zatem z punktu widzenia najbardziej wymagających kryteriów statystycznych różnica 2%, przy liczbie rzutów 10 tys. jest różnicą istotną i wyklucza hipotezę przypadku. Tymczasem Łopuszański i Pawlikowski (patrz wyżej str. 99) uważają, że nawet różnica 50% (same orły) przy liczbie rzutów nie

dziesięć tysięcy, lecz milion nie wyklucza hipotezy przypadku. Ten przykład jest dobitną ilustracją przepaści pojęciowej, jaka istnieje pomiędzy metodą statystyczną używaną w przyrodoznawstwie i doś-

wiadczalnictwem, a czysto apriorycznym, formalnym, matematycznym, nieempirycznym podejściem do pojęć przypadku i prawdopodobieństwa.

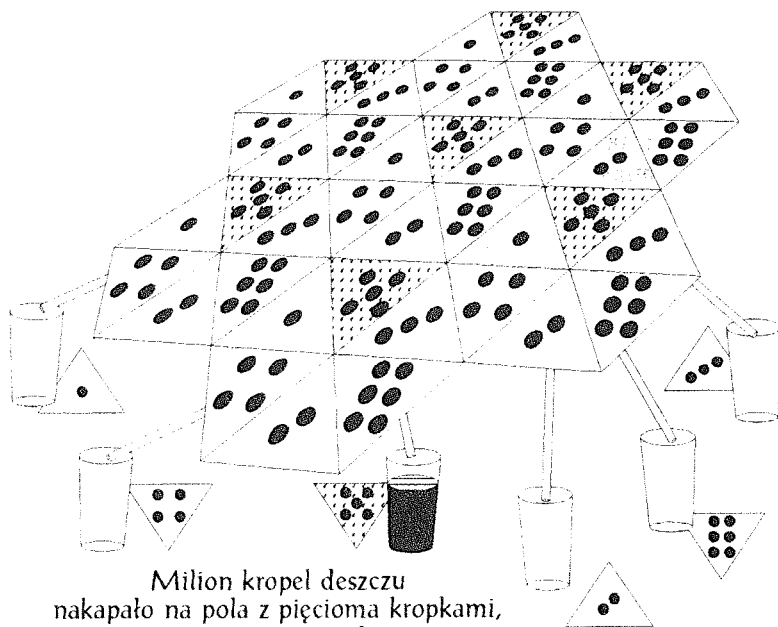
Nawiązując do wspomnianej poprzednio opinii Łopuszańskiego i Pawlikowskiego, trzeba powiedzieć:

(a) Nie jest prawdą, że dwukrotne (pod rząd) wyrzucenie jednorodnej serii miliona kolejnych "piątek" kością do gry, jest równie trudne,

Zależnie od możliwości ukrytych w danym dynamizmie (rzutu monetą, kością, losowania z talii kart, losowania w Toto–Lotku) napotykamy na różny poziom **powtarzalności koniecznej**. W trzecim rzucie monetą wynik **musi** się powtórzyć. W siódmym rzucie kością do gry wynik **musi** się powtórzyć. W 53 losowaniu z talii kart wynik **musi** się powtórzyć ... itd. Powtarzalność konieczna nie jest wyrazem selekcji, lecz konieczności fizycznej. Selekcja ujawnia się tam, gdzie powtarzalność zjawiska jest **częstsza** niż konieczna powtarzalność tego zjawiska.

Teoria klasyczna, zakładając *a priori* przyczyny danego zjawiska pozwala na określenie **poziomu powtarzalności koniecznej**, a przez to daje podstawę do ustalenia, czy obserwowana częstość danego zjawiska mieści się w ramach częstości koniecznej (hipotezy losowej), czy wykracza poza nią – co w statystyce opartej na teorii częstościowej zmuszałoby do odrzucenia przyjętej *a priori* koncepcji przyczyn (mechanizmów generujących). Jednak w teorii *klasycznej* założonych warunków nigdy się nie odrzuca (bez względu na ewentualną oczywistą selektywność wyniku), a jedynie liczbowo wyraża mniejszy lub większy stopień „prawdopodobieństwa” danego wyniku. Z tego właśnie powodu teoria klasyczna jest „klasycznym” przykładem aprioryzmu i lekceważenia danych empirii.

Uwaga 5. Powtarzalność konieczna i niekonieczna



Miliona kropli deszczu
nakapało na pola z pięcioma kropkami,
omijając pozostałe.

Ryc. 7. Cud serii identycznych rzutów kością do gry

jak dwukrotne wyrzucenie identycznej serii chaotycznej, długiej na milion rzutów. Ten drugi wypadek jest znacznie bardziej skomplikowany i trudniejszy do realizacji.

- (b) Nie jest prawdą, że seria miliona "piątek" wyrzuconych w kolejnych rzutach kością do gry może zawierać w sobie pewne **fizyczne** prawdopodobieństwo wyniku nieselektywnego. Nawet seria **siedmiu** wyrzuconych w kolejnych rzutach "piątek" badana metodami statystycznymi wyklucza hipotezę losową na bardzo wysokim poziomie istotności statystycznej, co oznacza, że przyrodnik powinien poszukiwać mechanizmu tłumaczącego selektywność tej serii rzutów.

Poglądową ilustracją miliona kolejnych rzutów "pięć" kością do gry, jest ryc. 7. Przedstawia ona szachownicę o sześciu różnych rodzajach pól, rozmieszczonych równomiernie na całej powierzchni. Gdyby deszcz miliona

kropel spłynął do szklanki połączonej z polami tego samego "znaku", oznaczałoby to, że żadna w tych kropel nie spadła na pozostałe pola. Selekcja 1/6 pól byłaby tu oczywista. Łopuszański i Pawlikowski wydają się milcząco zakładać nieselektywność rzutów. Stąd przecież ich oczekiwanie, że poszczególne numery będą wypadać przeciętnie w 1/6 wypadków. Jeśli mimo takiego założenia twierdzą, że tysiące razy powtórzona selekcja samych "piątek" jest tak samo prawdopodobna, jak serie nieselektywne, oznacza to, że nie istnieje istotny związek pomiędzy oczywistym fizycznym zjawiskiem selektywnym a fizycznym mechanizmem, który go generuje. Być może w "rzeczywistości matematycznej" takie twierdzenie jest bez zarzutu. Jednakże w rzeczywistości świata materialnego, podpadającego pod zmysły i badanego przez przyrodników, *istnieje* związek pomiędzy mechanizmami generującymi zjawisko, a cechami tego zjawiska. Jeśli nawet w "rzeczywistości matematycznej" losowe wyrzucenie miliona kolejnych "piątek" kością do gry nie jest żadnym cudem, to w rzeczywistości fizycznej jest cudem i taki cud jest oczywiście niemożliwy²¹.

Rozwiązanie cudu krystalizacji

Rozważmy cud krystalizacji. Zwykły proces krystalizacji oczywiście nie jest "cudem". Jest zjawiskiem oczywiście selektywnym. "Cud krystalizacji" opiera się na założeniu, że przez cały czas trwania "eksperymentu myślowego" warunki sprzyjają rozpuszczaniu się kryształu cukru w szklance czystej wody. W miarę rozpuszczania się tego kryształu wyrównuje się powoli poziom stężenia cukru w różnych obszarach wody w szklance. Po zakończeniu procesu poziom stężenia cukru w szklance jest dalej poniżej poziomu nasycenia roztworu.

Zatem "cud" polegałby na tym, że:

- (a) w ściśle określonych warunkach (eksperyment fizyczny) kryształ cukru rozpuszcza się ~~szybciej~~ niż krystalizuje
- i
- (b) w ~~tych samych warunkach~~ (eksperyment myślowy) kryształ cukru rozpuszcza się ~~wolniej~~ niż krystalizuje.

Gdy zestawi się eksperyment przyrodniczy (fizyczny, poznawczy) z eksperymentem myślowym (psychicznym, wyobrażeniowym), to wyraźnie widać, że te same warunki ~~decydują~~ i te same warunki ~~nie decydują~~ o wzajemnej proporcji rozpuszczania i krystalizacji. Zestawienie tych pojęć daje zatem strukturę wewnętrznie sprzeczną. Wynik jednego z tych eksperymentów musi być uznany za iluzję, za błąd poznawczy. Nie ma chyba wątpliwości, że trzeba uznać za prawdę to, co ktoś widział, a nie to, co sobie ktoś wyobrażał lub pomyślał.

Zupełnie analogicznie, we wnętrzu góry lodowej istnieją warunki, które nie pozwalają na szybkie zmiany temperatury. Jeżeli – jak rozumują zwolennicy cudu Jeansa – proces ogrzewania się zachodził w jakiejś części tej góry szybko, to uczestniczyć w nim musiała ~~naraz~~ wielka liczba cząsteczek wody, a więc zachowanie wielkiej liczby cząsteczek oczywiście odbiegałoby od zachowania przewidywanego przez statystykę procesu termodynamicznego. Jeśli natomiast podwyższanie temperatury zachodziłoby powoli, to uzyskanie temperatury wrzenia w danym rejonie możliwe byłoby jedynie przez długotrwałe zatrzymanie procesu rozpraszania energii w tym rejonie. Innymi słowy, i w szybkim, i powolnym przebiegu "cudu" w jakimś rejonie góry ~~selektywnie~~ zmieniałyby się właściwości materii. Ale w założeniach cudu probabilistycznego takie selektywne zmiany właściwości materii nie są brane pod uwagę. Dlatego cud Góry Lodowej, podobnie jak Cud Kociołka Wrzątku to przykłady "eksperymentu myślowego" obciążonego błędem sprzeczności i wyraz niekonsekwencji myślenia.

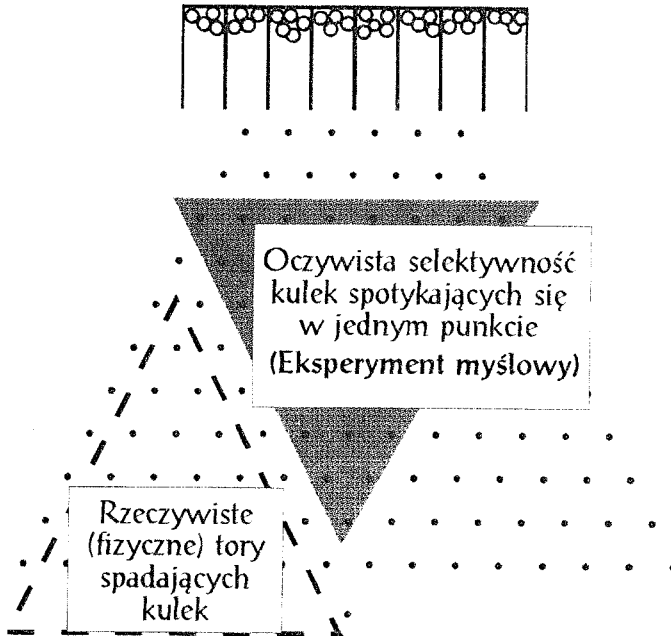
Można to unaocznić porównując procesy termodynamiczne do zachowania się kulek staczających się po desce Galtona. Na rycinie 2 widać, jak kulki wypadające z jednego punktu, staczając się po pochyłej desce rozchodzą się na boki, wpadając do przegródek coraz to bardziej odległych od linii pionowej. Rycina 8 ukazuje proces odwrotny. Kulki wypadają w różnej odległości od linii centralnej, ale spadając w dół zbliżają się do niej coraz bardziej i spotykają się w tym samym punkcie. Takie właśnie równoczesne zderzenie się wielu cząstek miałyby spowodować nagle, znaczne, skokowe podwyższenie energii jednej cząsteczki – "minicud termodynamiczny". Jednak zbieganie się tych torów wymagałoby odwrócenia tendencji fizycznej do rozpraszania energii i oznaczałoby wielokrotną selekcję tego samego kierunku u wielu sąsiadujących ze sobą cząsteczek²². Takie zachowanie jest oczywistym wyrazem ~~selektywności~~.

Struktura fizyczno-chemiczna może wymusić taki właśnie selektywny ruch porcji energii

(klasycznym przykładem jest tu pałapka fotonowa, czyli lejek fotonowy, czyli antena

jednostki fotosyntetyzującej w organizmach roślinnych). Ale selektywny kierunek ruchu fotonów w takiej antenie jest zdeterminowany niezwykle precyzyjnym doбором różnorodnych materiałów, różnorodnych kształtów, odleg-

łości i orientacji przestrzennej elementów takiej struktury. Ta struktura nie jest modelem zjawiska stochastycznego, element "statystyczny" jest tu zredukowany do minimum.



Ryc. 8. Czarodziejska deska Galtona – model „cudu termodynamicznego”

Co wynika z tej analizy? Widać że stosunkowo łatwo wykoncytować sytuację jakoby "prawdopodobną", która w gruncie rzeczy jest logicznym absurdem. Widać też, że sprzeczność, absurdalność takiej zmyślonej sytuacji może być ukryta i że bez pewnego umysłowego trudu sama się nie ujawni. Ta analiza nie dowodzi, że wszystkie inne cuda probabilistyczne są tego samego typu i że wszystkie zawierają w sobie podobną sprzeczność wewnętrzną. Niektóre mogą się okazać błędem innego typu.

Cuda termodynamiczne wymagałyby nie tylko odwrócenia trendu do rozpraszania (rozchodzenia się "ścieżek" z jednego punktu), ale i skupienia wielu ścieżek o cechach "random walk" w jednym, konkretnym punkcie czasu i przestrzeni – czyli "wycelowania zewnętrznego"²³. Ujmując rzecz obrazowo, oznaczałoby to coś analogicznego do równoczesnego wpłynięcia

lososi z Atlantyku z powrotem do tej rzeki w Kanadzie, w której się wylęgly i z której – przed wieloma miesiącami – na ocean wypłynęły. (Nie należy tego wypadku identyfikować z faktem krystalizacji, tu bowiem połączenie się cząsteczek nie zachodzi równocześnie). Takie rybie zbiegowisko jest w przyrodoznawstwie traktowane jako oczywisty wyraz selekcji zależnej od wewnętrznego systemu nawigacji u lososi i od ich instynktu²⁴. Podobnie traktuje się wędrówanie ameb *Dictyostelium* do rejonu przemiany w *pseudoplasmodium*²⁵ – bez względu na to, czy mechanizm tej selektywnej wędrówki jest znany, czy nie znany. Zatem "cud termodynamiczny" nie jest cudem zjawiskowym, ale ~~cudem przyczynowym~~ ~~cudem przyczynowym~~. Wierzący w takie cuda głoszą, że działania niezależne, ~~nieselektywne~~ ~~nieselektywne~~ mogą w rzeczywistości fizycznej prowadzić do skutków oczywiście ~~selektywnych~~ ~~selektywnych~~. Ponieważ same działania są z reguły nieobserwowalne – przynajmniej w pierwszym etapie poznania danego zespołu zdarzeń – wyznawcy "cudu probabilistycznego" ignorują wymowę empirii zjawiskowej, a swoją hipotezę "możliwości przypadku" opierają na "czystej", ale arbitralnej spekulacji. Jedynymi "faktami", na które się tu mogą powołać, są ich "eksperymenty myślowe". W odróżnieniu od eksperymentów przyrodniczych są one do "pomyślenia", ale nie do ~~poznania~~ ~~poznania~~.

Niektóre cuda probabilistyczne są oczywistym rezultatem selekcji nie tylko wielokrotnej, powtarzalnej, ale równocześnie zróżnicowanej. Przyjrzyjmy się cudowi daktylograficznemu.

Rozwiązanie "cudu daktylograficznego"

Klawiatura maszyny do pisania składa się z 45 klawiszy (wliczając w to klawisz "spacji"). Jeśli – dla uproszczenia obrazu – pominiemy działanie podnośnika i ograniczymy się do tych znaków, które występują bez podnośnika, to do dyspozycji małp pozostaje 45 znaków: 1 spacja, 7 znaków interpunkcji, 10 cyfr, oraz 27 czcionek literowych.

Gdyby nasze małpy nie dokonywały selekcji, to każdy z tych znaków powinien się pojawiać mniej więcej raz na 45 uderzeń. Spacja zatem pojawiałaby się raz na ok. 45 znaków, a cyfry razem ze znakami interpunkcji stanowiłyby ponad 1/3 tekstu. Sonet Borela pisany przez małpy składałby się z bardzo długich wyrazów (przeciętnie 44-literowych, a więc też

i z dłuższych). W większości wyrazów znajdowałyby się po kilkanaście cyfr i po kilka znaków interpunkcyjnych. Byłby to zaiste niezwykle sonet.

Natomiast, gdyby w wierszu, liczącym – powiedzmy – 60 znaków, spacja pojawiła się aż 10 razy, cyfra ani razu, gdyby samogłoski zdarzały się stosunkowo często, a poszczególne spółgłoski stosunkowo rzadziej, wtedy analiza statystyczna wykazałaby, że ten wiersz ujawnia selektywność w korzystaniu z klawiatury maszyny do pisania. Obstawanie przy nie-selektywności tego tekstu należałoby uznać za uleganie iluzji chaosu tam, gdzie selektywność jest oczywista zarówno "gołym okiem", jak i przy użyciu metod statystycznych.

Jeżeli ktoś pisze na maszynie np. po polsku, to nie używa klawiszy q, x ani v, bo te litery w polskich wyrazach nie występują. Poszczególne litery występują w dosyć typowej proporcji. Np. samogłoski a, e występują bardzo często, spółgłoski h lub ż znacznie rzadziej. To jest właśnie rodzaj selektywności daktylograficznej, która odzwierciedli się w każdym sonecie pisanym po polsku. Język polski nie używa pewnych sekwencji liter występujących w innych językach, jak np. aou, with, lieu, ght ... itp. W językach ludzkich w ogóle nie występują też – o ile mi wiadomo – dłuższe sekwencje samych spółgłosek jak np. nmdpht, rtfg, zstcb, slmnr i wiele wiele innych. Znaki interpunkcyjne występują zazwyczaj przed spacją. W małych sonetach takie ograniczenie nie powinno być zauważalne.

Twierdzenie, że "jest rzeczą możliwą wyprodukowanie sonetu w jakimś języku bez selektywnego podejścia do klawiatury maszyny do pisania" nie ma zatem sensu i jest sprzeczne z elementarnymi zasadami poznania przyrodniczego.

Cuda biogenetyczne można by analizować w podobny sposób. W powstawaniu organizmu z komórki rozrodczej selekcja zachodzi wielokrotnie na różnych piętach powstających struktur molekularnych, makromolekularnych, subkomórkowych, komórkowych, tkankowych ... Ta selektywność rozwoju była głównym motywem poszukiwania "informacji genetycznej". Odnalezienie pewnych, ograniczonych zasobów tej informacji w cząsteczce DNA potwierdziło słuszność owych poszukiwań, ale postawiło nowy problem, mianowicie problem oczywiście nieprzypadkowej, nielosowej genezy bardzo precyzyjnie zaszyfrowanej (czytaj selektywnej) "informacji molekularnej" DNA.

Obecnie znanych jest wiele różnorodnych empirycznych faktów świadczących o tym, że informacja zaszyfrowana w DNA jest czymś zupełnie biernym, niezdolnym do

"samoregulacji", "samoreplikacji" ..., że ta informacja wystarcza jedynie do produkcji prekursorów, półproduktów makromolekularnych, do produkcji sygnałów uruchamiających pewne gotowe i złożone mechanizmy rozwoju Gdzie zawiera się pozostała, ogromna część informacji prze-

-kazywanej dziedzicznie z komórki na komórkę, oto nowa zagadka, która stała przed biologią współczesną (cfr. Lenartowicz P. [1992] *Sens i zakres pojęcia informacji genetycznej*. W: *Rozprawy i szkice z filozofii i metodologii nauk*, pod red. J. Sucha i wsp., Wyd. Nauk. PAN, Warszawa, p. 307-319].

IX. Zakończenie

Podsumowując można powiedzieć, że "cuda probabilistyczne" okazują się – po dokładniejszej analizie – ~~odmową dostrzeżenia~~ oczywistych ~~przejawów~~ selekcji. Zjawiska selektywne wskazują na wyższe poziomy prawidłowości i integracji. Popularyzatorzy "cudów probabilistycznych", ignorując fakt selekcji, obezwładniają przez to ~~proces poznawania~~ istotniejszych aspektów rzeczywistości. Dotyczy to zwłaszcza zjawisk biologicznych, procesu epigenezy w cyklu życiowym, dynamiki powstawania nowych gatunków.

Zjawisko selekcji zmusza do poszukiwania odpowiedniej (proporcjonalnej) przyczyny tłumaczącej ten fakt. W tym sensie, "selekcja naturalna", na której działanie powołują się neo-darwiniści i niektórzy genetycy, jest albo faktem do wyjaśnienia, albo cudaczną, irracjonalną próbą, by niezwykle złożony i zintegrowany ~~skutek~~ działania wielu czynników uznać za ~~mechanizm przyczynowy~~ ("samowyjaśniający"). Mamy tu przykład znanego od wieków błędu wyjaśniania *idem per idem*.

Wróćmy na koniec do naszej analogii pomiędzy cudami teologicznymi a cudami probabilistycznymi. *Cudu probabilistycznego* nikt nigdy nie obserwował. Do przekonania, że on miał miejsce (np. w momencie powstawania komórki żywej), uczeni dochodzą na podstawie bardzo złożonego rozumowania. W tym rozumowaniu istotną przesłanką jest twierdzenie, że cud probabilistyczny ~~może~~ zaistnieć nie tylko w myśli, ale i w rzeczywistości.

Z drugiej strony istnieją lub istniały dziesiątki, setki i tysiące ludzi, którzy twierdzili, że ~~obserwowali~~ *cuda teologiczne*. Te cuda, jak już wspominałem, działy się w rzeczywistości fizycznej, materialnej, podpadającej pod zmysły. Były obserwowane równocześnie przez wielu świadków. Świadkowie tych cudów nierzadko świadomie, dobrowolnie, z wielkim spokojem i cierpliwością wydali swoje życie na gwałtowną śmierć w przekonaniu, że mówią prawdę. Mimo to, wielu przyrodników uroczyście

nas zapewnia, że te cuda teologiczne nie miały miejsca, bo są *niemożliwe*. Są to zwykle ci sami przyrodnicy, którzy głoszą rzeczywistą *możliwość* wymaganych sytuacji, które nazwaliśmy cudami probabilistycznymi. Eksperyment myślowy, który przy bliższej analizie ujawnia swoją niekonsekwencję lub wręcz absurdalność, staje tu w szranki z doświadczeniem fizycznym i dramatycznym eksperymentem życiowym człowieka religijnego. Ci sami ludzie, którzy stwierdzają *możliwość* cudu probabilistycznego w kwestii powstania życia (nieporównanie bardziej cudownej niż wyrzucenie – przypadkiem – miliona "szóstek" pod rząd) – ci sami ludzie twierdzą, że cuda teologiczne *nie mogły* mieć miejsca, że "z punktu widzenia naukowego" są absurdem. Jezus z Nazaretu nie mógł wskrzesić Łazarza, nie mógł uzdrowić ślepego od urodzenia, nie mógł rozmnożyć chleba na pustyni. Dlaczego? Bo Bóg Wszechmogący nie istnieje. A skąd wiemy, że Bóg Wszechmogący, Stwórca Nieba i Ziemi nie istnieje? Stąd, że – jak powiadają materialści – *wiemy*, jak w Kosmosie powstało życie i jak powstała świadomość. One powstały dzięki niezwykłym, wyjątkowym, niepowtarzalnym, skrajnie mało prawdopodobnym wydarzeniom, których nikt nigdy nie widział i nie mógł widzieć, a które "zjawiły" się w "eksperymentcie myślowym". Ten eksperyment przebiegał – jak widzieliśmy – w kierunku przeciwnym niż dynamizmy obserwowane w przyrodzie. Równocześnie ci sami uczeni, z całym swoim autorytetem stwierdzają, że naukowa metoda badań nie pozwala dopuścić możliwości cudów teologicznych, bo są one przeciwne prawom przyrody!

Jak z tego widać, analizy twierdzeń naukowych wiążą się z fundamentami naszego poczucia rzeczywistości. Filozofowania trudno uniknąć. Sądzę, że łatwiej udawać, że się nie filozofuje, niż rzeczywiście od filozofowania się powstrzymać. Filozofowanie ma przyszłość. Jest ono naturalnym i koniecznym pomostem pomiędzy naukami przyrodniczymi a religijnymi (lub materialistycznymi) poglądami człowieka.

PRZYPISY

- ¹ Suma punktów na przeciwległych powierzchniach prawidłowej kości do gry wynosi zawsze 7. Dlatego kość do gry, z wtopioną przy powierzchni „2” kropłą tęci, będzie najczęściej upadała powierzchnią „5” do góry.
- ² Zanotowane na wykładzie St. Ziemiańskiego SJ (1965).
- ³ To jasne, że pierwsze uderzenie kamieniem o kamień i jego rezultat, odtupek, nie są zwykle rozpoznawalne jako „produkt” działania rozumnego, ani choćby selektywnego. Dopiero zaawansowany poziom selektywności - zbiór jednostkowych działań selektywnych - zmierzających ku pewnej jedności (np. zaawansowany etap produkcji narzędzia kamienno-ego) pozwala poznać, że mamy do czynienia z działalnością *Homo sapiens*.
- ⁴ *Evidence in science*, J. Wright and Sons, Ltd., Bristol, 1966, p. 94.
- ⁵ Podsiad A. i Więckowski Z. [1983] *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych*. Warszawa, Pax.
- ⁶ Tak wydaje się sądzić K. R. Popper [1972] *The Logic of Scientific Discovery*, Hutchinson of London, p. 409.
- ⁷ Cfr. np. Gatterer Al. [1924]. *De lege naturae statistica*. Fel. Rauch, Innsbruck., oraz A. C. Benjamin [1942] *The Dictionary of Philosophy*, pod red. D. D. Runes'a, Philosophical Library, New York.
- ⁸ Cfr Popper op. cit. p. 359s.
- ⁹ Cfr. T. L. Fine, *Theories of probability*, Acad. Press, New York, 1973.
- ¹⁰ Kołmogorow A. N. [1933] *Osnownyje poniatia teorii wierojatnostiej*, Moskwa.
- ¹¹ Termin „znaczenie całkowicie abstrakcyjne” nie występuje tu w *realistycznym* znaczeniu abstrakcji (tego, co przez umysł oczyszczone z niepowtarzalnych - nieistotnych - elementów bezpośredniego doświadczenia empirycznego), ale w znaczeniu *apriorycznym* (coś dowolnie ustalane lub zakładane przez świadomość, bez liczenia się z danymi empirii).
- ¹² Halina Mortimerowa, [1987] *Prawdopodobieństwo*. W: Filozofia a nauka, pod red. Z. Cackowskiego, PAN, Wrocław, p. 515.
- ¹³ Cfr. Z. Pawłowski [1966] *Wstęp do statystyki matematycznej*. PWN, Warszawa, p. 40 nn.
- ¹⁴ Klasycznym tekstem, wyrażającym tego typu przekonanie, jest cytowane już wcześniej dosyć sławne dziełko Erwina Schrödingera „What is life?”, wydane po raz pierwszy w 1944 r.
- ¹⁵ *Foundations of science*, Dover Publ. Inc. New York, 1957, p. 161.
- ¹⁶ Op. cit. p. 64, podkr. kursywą - PL.
- ¹⁷ *Struktura nauki*, Warszawa, PWN, 1961 p. 285.
- ¹⁸ Statystyczne ryzyko błędu *drugiego rodzaju* odnosi się do ewentualnego błędnego przyjęcia, że dany wynik jest produktem zjawiska losowego. Takie ryzyko nie jest określone w sposób matematyczny i nie da się wyrazić jakąś określoną liczbą (cfr. Oktaba W., *Elementy statystyki matematycznej i metodyka doświadczalnictwa*. PWN, Warszawa 1980, p. 122 i Pawłowski Z., op. cit. p. 325n.).
- ¹⁹ Ta funkcja pozwala wytworzyć zupełnie (w pewnych granicach) chaotyczną serię liczb. Wykres na ryc. 6 wykonano tak, że gdy kalkulator generował liczbę mniejszą niż 0.5

(w przedziale od 0.0 - 1.0) rysowano kropkę w lewo (niby-orzeł) a gdy generował liczbę ≥ 0.5 , rysowano kropkę w prawo (niby-reszka).

²⁰ Op. cit. p. 121.

²¹ Słyszcy się czasem o jakoby autentycznym i dobrze udokumentowanym wypadku wylosowania ok. 40 razy pod rząd tego samego numeru (reszki, pola ...) w kasynie gry w Monte Carlo. Z powyższych rozważań wynika jasno, że analiza oparta na teorii częstościowej ujawnia tu oczywistą selektywność grubo powyżej poziomu najbardziej wymagających testów istotności statystycznej. Założenie, że „kasyno gry w Monte Carlo jest instytucją absolutnie wiarygodną, a zatem o oszustwie mowy być nie może” nie jest dobrym przykładem poprawnego rozumowania przyrodniczego.

²² Byłoby to realizacją skutków działania Demona Maxwella, wszakże bez obecności tego Demona.

²³ Cfr. Lenartowicz P. (1980) *Analiza pojęcia wycelowania zewnętrznego*. Studia Phil. Christ. ATK. 16/2, p. 39-54).

²⁴ Cfr. Quinn T. P. (1991) *Models of Pacific salmon orientation and navigation on the open ocean*. J. theor. Biol. 150, 539-545).

²⁵ Cfr. Lenartowicz P. (1986) *Elementy filozofii zjawiska biologicznego*, WAM, Kraków, p. 272.

Piotr Lenartowicz SJ

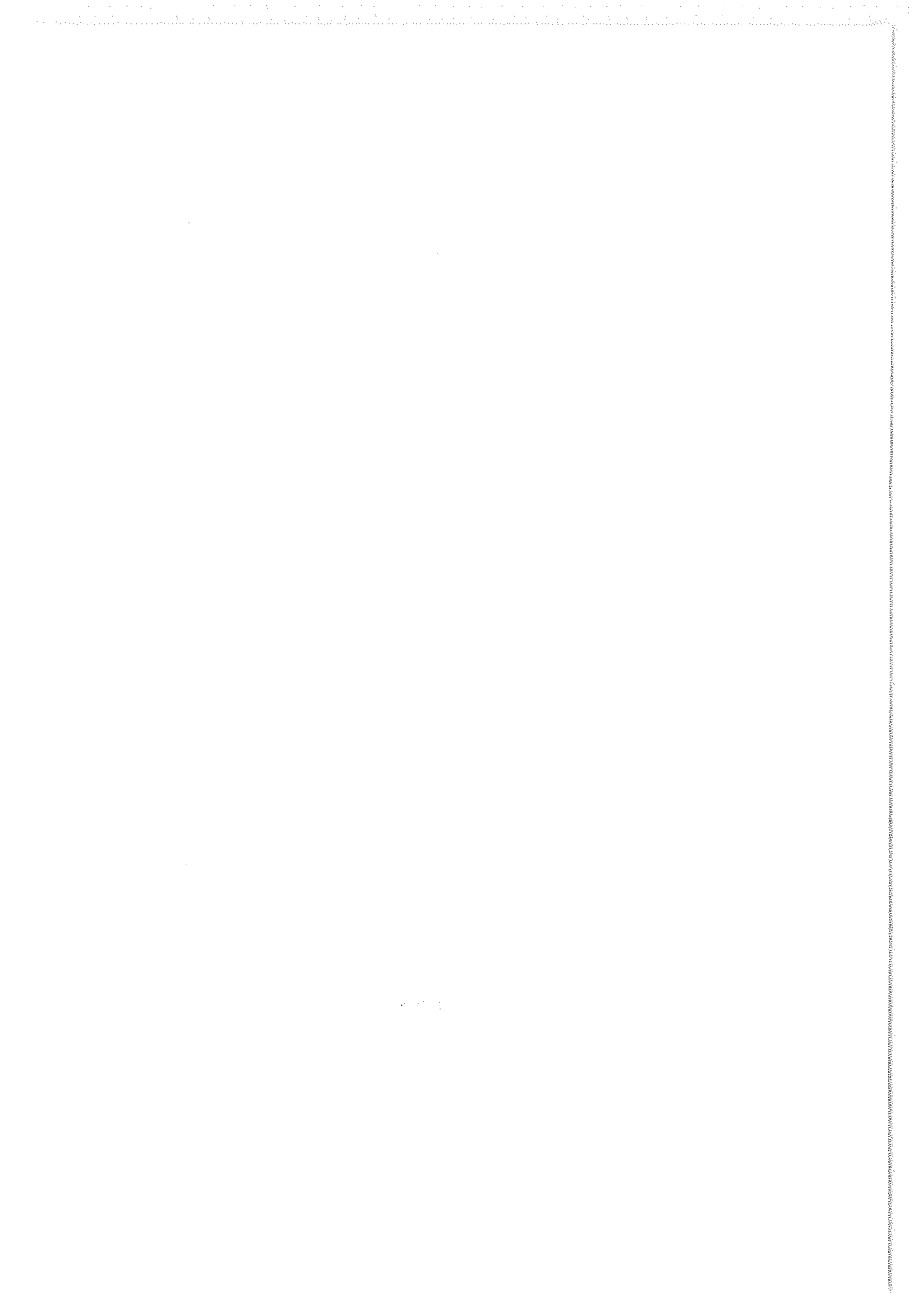
**PROBABILISTIC "MIRACLES",
I.E. THE FACT OF SELECTION AND THE NEGATION
OF THIS FACT**

Summary

The origin of life, the origin of living species and even the origin of man are often explained by the analogy with some "thought experiments" which supposedly argue an "infinitesimal possibility" of physically impossible events (probabilistic miracles – PM). These "thought experiments" described by several mathematicians and physicians of renown (e.g. J. H. Jeans, E. Schrödinger) exploit the concepts of brownian motion, thermodynamics, randomness, chance event, statistical event, probability, cause and (in)determination. These concepts are notoriously used in an ambiguous way. In addition to this, there are several different theoretical approaches to the definition of a chance event, for instance: subjective (Keynes), classical (de Laplace), frequency (von Mises) and purely mathematical (Kolmogorow).

The terminology of the PM is analyzed. The concepts of possibility, of selection and a selective event are discussed. The necessary conditions for the cognition of the selective event are investigated. The idea of a statistical test, the statistical confidence levels, and the two main, opposite errors of the statistical test are examined.

In the last part of the paper the detailed case study of the most representative PMs is undertaken. It seems that the persuasive character of the PM consists in a complete disregard of the second kind of statistical error (the danger of missing the evident selection of a series of events). This rather subjective and hardly rational approach overplays a faint illusion produced in our imagination by the not precisely defined, cloudy concepts, while – at the same time – refuses to see the quite evident selectivity of the model under discussion. The philosophical and scientific value of the theories which make recourse to the PMs seems to be seriously flawed.



Stanisław Ziemiański SJ

WPROWADZENIE DO FILOZOFII PRZYRODY NIEOŻYWIONEJ

I. Zagadnienia wstępne

1. Miejsce filozofii przyrody nieożywionej (FPN) w filozofii w ogóle

a. Systemy bez kosmologii. Idealiści zaprzeczający bądź istnieniu świata (akosmistyczni), bądź jego poznawalności (agnostyczni) nie mogą z tego powodu uprawiać FPN. Przedmiotem ich zainteresowania jest bądź podmiot (własne ja), bądź idealny świat pojęć, np. matematycznych. Egzystencjaliści (Heidegger, Jaspers, Camus, Sartre) zajmują się światem o tyle, o ile ma on związek z człowiekiem, który stoi w centrum ich zainteresowania. Neopozytywiści ograniczają się w swoich rozważaniach do danych zmysłowych i ich opisu, do fenomenów, z punktu widzenia ich wzajemnych relacji, unikają interpretacji i nie zajmują się stroną bytową badanego przedmiotu, noumenem.

b. Systemy pseudokosmologiczne. FPN może być traktowana jako:
– nauka na początku, począwszy od starożytności aż do czasów nowożytnych (jej zasługą jest utworzenie drogi dla współczesnego przyrodoznawstwa) lub jako tymczasowy zbiór problemów i hipotez. Zauważyć tu wypada, że zwykle nie docenia się zasług Arystotelesa w dziedzinie nauk przyrodniczych i refleksji nad nimi¹, przyznając mu tylko rolę filozofa

¹ Por. L. Wciórka, *Filozofia przyrody*. Poznań 1993, s. 9. Zdaniem Ingemara Düringa,

a nie naukowca. Tymczasem system nauki Stagiryty nie różni się istotnie od systemów nowożytnych, poza stopniem zaawansowania badań. Dla Arystotelesa stwierdzanie statystycznych zależności i prawidłowości zjawisk (do jakiego ograniczał się później np. Hume), nie stanowi jeszcze nauki. To dopiero stadium przednaukowe. Nauka powstaje, gdy poszukuje się mechanizmów wyjaśniających zauważone prawidłowości. Przykładem może być szukanie wyjaśnienia zaćmień księżyca (wejście ziemi pomiędzy księżyc i słońce). Przyjmuje Stagiryta też tzw. nauki mieszane: matematyczno–przyrodnicze², w których zależności zjawiskowe wyjaśnia się za pomocą ogólnych prawideł matematycznych (geometrycznych), np. że rany okrągłe trudniej się goją – to należy do wiedzy lekarza, a dlaczego tak jest – do geometrii (bo przy ranach ciętych stosunek obwodu do powierzchni jest większy niż przy ranach okrągłych)³.

– synteza nauk przyrodniczych (neopozytywizm, marksizm), poprzez redukcję wszystkich zjawisk do fizyki jako nauki wzorcowej (O. Neurath, R. Carnap), uogólnianie twierdzeń fizykalnych (W. Ostwald), dopatrywanie się najogólniejszych praw rozwoju (marksizm). Synteza taka jest nieterwała (J. Metallmann i B. Gawecki) i praktycznie niemożliwa do uzyskania z powodu rozrostu nauk przyrodniczych (S. Mazierski);

– refleksja filozoficzna nad faktami nauk przyrodniczych, polegająca np. na badaniu ich konsekwencji (B. Bavink);

– metateoria, utożsamiana bądź z teorią poznania przyrodniczego (aspekt semantyczny – I. Kant) czy też z metodologią nauk przyrodniczych (aspekt syntaktyczny), opisującą metody tworzenia pojęć, dochodzenia do praw, strukturę teorii (np. rozważania nad teorią kwantów – L. de Broglie, H. Reichenbach, J. von Neumann), bądź z nienaukowymi próbami syntezy i interpretacji tez przyrodniczych (B. Gawecki, F. Znaniński). Właściwie

wybitnego znawcy Arystotelesa, jak zaznacza L. Wciórka w przyp. 3, "konceptja [...] fizyki Arystotelesa nie odbiega od ujęć współczesnych przynajmniej w zakresie przypisywanych jej zadań" (Por. I. Düring, *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*. Heidelberg 1966 s. 296 nn.).

² Zob. *Analityki wtóre*, A 7, 75^b, A 9, 10 i 13. Tak np. optyka znajduje swe zasady w geometrii, mechanika w stereometrii, harmonia w arytmetyce, a dane obserwacyjne w astronomii.

³ Tamże, A 13, 79^a14.

należałoby słuszniej nazwać tę postać FPN "filozofią przyrodoznawstwa". Ponieważ zaś teorie fizykalne są prezentowane w jakimś języku, refleksja filozoficzna w tym znaczeniu utożsamia się często z analizą języka nauki, uprawianą w kręgach neopozytywistycznych. B. Gawecki uważa ontologię, czyli filozofię w znaczeniu szerszym, za pseudonaukę.

c. Systemy FPN w sensie właściwym

FPN w sensie właściwym uprawiana jest w neoscholastyce. I tu jednak są rozbieżności w sprawie jej przedmiotu i metody:

– Szkoła lubelska (tomizm egzystencjalny – M.A. Krąpiec, J. Kalinowski) uważa, że filozofia ma charakter unitarny i dlatego FPN wchodzi w zakres metafizyki, o ile bada przedmioty materialne i zmienne, dane w doświadczeniu potocznym, z punktu widzenia trzeciego stopnia abstrakcji (jako byty). Podobne stanowisko ma Jules Lachelier. Ujemną cechą tego ujęcia jest ograniczenie problematyki kosmologicznej do hylemorfizmu oraz nieuznawanie potrzeby konfrontacji pojęć metafizycznych z wynikami nauk szczegółowych.

Umiarkowaną odmianą tej koncepcji jest stanowisko S. Kamińskiego i Van Melsena. Traktują oni FPN jako metafizykę szczegółową, ale poszerzają jej problematykę w stosunku do poprzedniego ujęcia.

– FPN jako metafizyka stosowana (S. Adamczyk, S. Mazierski, F. Selvaggi SJ) – posługuje się terminami metafizycznymi (przyczyna, akt, możliwość, substancja, przypadłość) do interpretacji przyrody i w tym jest zbieżna ze stanowiskiem Szkoły lubelskiej, ale poszerza zakres problematyki. Niemniej stosowanie tych pojęć nie wyczerpuje treści zjawisk przyrodniczych, takich jak przestrzeń, czas, ruch.

– Maritainowska teoria FPN – określa się w niej FPN jako naukę filozoficzną badającą byty materialne w aspekcie zmienności (K. Kłósak). W terminologii tomistycznej byty zmienne, podpadające pod zmysły nazywają się ciałami. Można je rozważać dystrybucyjnie, jako istniejące indywidualnie (choć nie w ich indywidualnych charakterystykach) lub holistycznie (Wszczęświat jako całość). W dalszych rozważaniach będziemy się trzymać w miarę możliwości tej ostatniej teorii. Nie ograniczymy się jednak w punkcie wyjścia rozważań do poznania potocznego, lecz uwzględnimy dane współczesnego przyrodoznawstwa.

2. Epistemologiczna charakterystyka tomistycznej FPN

a. Definicja FPN

Aby zdefiniować filozofię przyrody nieożywionej, trzeba wiedzieć najpierw, co to jest przyroda. Przede wszystkim należy do niej to wszystko, co nie jest wytworem człowieka jako istoty rozumnej, to co jest zastane. W znaczeniu etymologicznym przyrodą jest to, co pojawia się w wyniku rodzenia. Może to być rozumiane jako zbiór wszystkich takich bytów lub jako podstawowa struktura każdego bytu. W sensie szerszym naturą jest to, co w świecie materialnym jest wynikiem działania przyczyn w ogóle. Poza przyrodą znajduje się Bóg i samoistne byty duchowe.

FPN jest to więc nauka zajmująca się międzygatunkowymi własnościami ciał, takimi jak: rozciągłość, przestrzenność, czasowość, zmienność, z punktu widzenia ich statusu bytowego. Własnościami tymi zajmują się wprawdzie także nauki przyrodnicze w swej warstwie najbardziej ogólnej. Prawa przyrodnicze wyrażają bądź koegzystencję czyli współlistnienie cech, bądź następstwo jednych zjawisk po drugich (W teorii różnicowości zacierają się różnice między tymi dwoma stosunkami). Fizyk jest zainteresowany mierzeniem wielkości fizycznych, a następnie bada zależności funkcjonalne między nimi. Określa przedmioty badania za pomocą definicji operacyjnych. Nie zajmuje jednak stanowiska wobec wartości ontycznej rozpatrywanych przedmiotów. Tym zajmuje się z obowiązku FPN w ujęciu tomistycznym. Twierdzenia o bytowym charakterze zjawisk przyrody są zewnętrzną bazą w stosunku do systemu nauk przyrodniczych. Stanowią one przesłanki filozoficznego wyjaśniania wyników indukcji i eksperymentu i bronią przed błędami w uprawianiu nauk przyrodniczych. Rozwój nauk przyrodniczych idzie w kierunku horyzontalnym (poszerza się baza faktów), rozwój filozofii – raczej w kierunku wertykalnym (pogłębia się rozumienie faktów).

b. Najważniejsze zagadnienia

- rozciągłość (części istnieją poza częściami; jedne części nie są innymi częściami);
- następstwo czasu i części;
- przestrzeń (jej realność, wielowymiarowość);
- czas (czy jest absolutny, czy jest własnością bytów materialnych, czas elementarny i czas globalny, od czego zależy kierunek czasu?);
- ruch (czy jest samodzielnym bytem, czy cechą bytu, ruch a czas);
- siła, energia i praca;
- substancja, przypadłość;

- jakość (czy jest samodzielną bytowością, czy cechą, czy da się sprowadzić do ilości?);
- hylemorfizm a hylosystemizm;
- prawo symetrii a przyczynowość sprawcza.

c. Zastosowanie abstrakcji

Św. Tomasz odróżnia dwa główne typy abstrakcji: abstrakcja totalna (całościowa) i abstrakcja formalna (częściowa). Abstrakcja całościowa daje w wyniku pojęcia odzwierciedlające w coraz to większym uogólnieniu całe byty. Abstrakcja częściowa pozwala ująć jakiś aspekt bytu, np. rozciągłość. Podział na trzy stopnie abstrakcji pokrywa się tylko częściowo z wyżej podanym. Pierwszy stopień ma zastosowanie w naukach przyrodniczych, a jego owocem są różne pojęcia gatunkowe, rodzajowe i kategorialne. Drugi stopień odpowiada abstrakcji częściowej i ma zastosowanie np. w matematyce. Trzeci stopień występuje w metafizyce ogólnej i pozwala wnieść się ponad kategorie aż do pojęcia bytu jako bytu. FPN korzysta z wszystkich tych stopni abstrakcji⁴.

d. Metoda redukcji, czyli wyjaśniania

Aby nie pozostawać na poziomie czystego opisu⁵, filozof przyrody stara się wniknąć w istotę bytów za pomocą rozumowania typu redukcyjnego. Szuka więc takiej rzeczywistości (oczywiście ujętej w zdania), z której by wynikały znane mu zjawiska. Jest to dobieranie racji do następstwa, czyli wyjaśnianie. Znane było już Platonowi i Arystotelesowi i ujęte przez Stagirytę w teorii czterech przyczyn (αἰτίαι): materialnej, formalnej, sprawczej i celowej. Współcześnie wyjaśnianie zostało opracowane przez Hempela, Oppenheima i Poppera i innych filozofów z Koła Wiedeńskiego (jak Nagel, Reichenbach, Feigl, Grünbaum). Podstawowym problemem filozoficznym związanym z wyjaśnianiem jest prawdziwość oraz apodykty-

⁴ L. Wciórka w dziele cytowanym, s. 17 niezbyt ściśle przedstawia teorię abstrakcji św. Tomasza. W komentarzu do *"De Trinitate"* Boecjusza, 5, 3 św. Tomasz mówi o dwóch rodzajach rozróżniania ("intellectus distinguit"): To które dotyczy stwierdzania, że coś nie jest czymś drugim, nazywa separacją; to zaś, które tylko pomija - bez zaprzeczania - jedną treść a zwraca uwagę na inną, nazywa abstrakcją. Tę z kolei dzieli na formalną i całościową.

⁵ L. Wciórka w dz. cyt. s. 20 niezbyt szczęśliwie pisze, że nauki przyrodnicze ograniczają się "do sfery samych tylko zjawisk, czyli tego, co stanowi bezpośrednio przedmiot zmysłowej recepcji poznawczej, bez wnikania w jakąś poza nią ukrytą istotę rzeczy", bo jednak te nauki poszukują wyjaśnienia zjawisk w głębszej strukturze. Tak np. Daltona teoria atomów wyjaśniła zjawiskowe prawo stosunków wielokrotnych w chemii.

czność jego wyniku. Z krytyką schematu Hempla–Oppenheimera wystąpili: Kuhn, Feyerabend, Toulmin, Polanyi, Laudan i inni. Władysław Krajewski⁶ broni zasadności tego schematu oraz wartości epistemologicznej wyjaśniania, zbijając argumenty L. Laudana, Bas van Fraassena i Nancy Cartwright. Zdaniem W. Krajewskiego zdania wyjaśniające są prawdziwe, choć nie muszą być adekwatne. Gdy idzie o problem apodyktyczności, to w ujęciu Humeowskim otrzymujemy wyniki tylko prawdopodobne, w ujęciu klasycznym, akcentującym intuicję natury rzeczy, wyniki są konieczne i pewne.

3. Kosmologia przyrodnicza

Podczas gdy FPN zajmuje się bytami materialnymi dystrybucyjnie (prawa ogólne są ważne dla każdego z osobna bytu materialnego), kosmologia przyrodnicza (KP) jest teorią fizyczną o pochodzeniu, strukturze i rozwoju wszechświata jako całości.

Z racji wyjątkowości swego przedmiotu KP boryka się z wieloma trudnościami. Wszechświat z założenia jest jeden: nie można więc przeprowadzać wobec niego abstrakcji; często słowo "Wszechświat" oznacza całą czasoprzestrzeń wraz z różnymi polami fizycznymi na niej określonymi; eksperyment w KP jest utrudniony, ponieważ "odległy" znaczy tu też "wcześniejszy w czasie", Wszechświat zaś podlega ewolucji; dokonuje się ekstrapolacji w przestrzeni i w czasie z próbki małoskalowej; na skalę kosmologiczną nie można eksperymentów organizować, czasem decyduje szczęśliwy traf; tworzy się modele, które następnie się testuje. U podstaw wszelkich rozważań kosmologicznych zakłada się i przyjmuje bez dowodu zasady kosmologiczne. Mimo tych trudności, KP ma obecnie wielkie osiągnięcia.

Metoda KP została zawarta w tzw. programie G.F.R. Ellisa i grupy jego współpracowników. W programie tym przyjęto, że prawa fizyki są wszędzie takie same, zastosowano rozmaitość czterowymiarową M oraz metrykę g Lorentza, starano się połączyć harmonijnie metodę obserwacji astronomicznej z podejściem teoretycznym. Refleksja teoretyczna polega na testowaniu zespołu rozwiązań równań Einsteina, zwanego "ansamblem wszechświatów" (Każde z rozwiązań daje osobny model lub klasę modeli

⁶ W art.: *Czy przestanki wyjaśniania naukowego muszą być prawdziwe?* "Studia Filozoficzne", 7(248)1986, 3-15.

Wszecchświata). W ten sposób KP przewyżcza trudność jednostkowości Wszecchświata.

Istnienie horyzontów obserwacyjnych i innych ograniczeń poznawczych powoduje, że trzeba się uciekać do różnego rodzaju założeń i postulatów o charakterze filozoficznym. Oto niektóre z zakładanych zasad kosmologicznych:

- zasada jednorodności praw fizyki;
- zasada weryfikacji modeli za pomocą ich zgodności z obserwacjami;
- zasada zgodności modeli kosmologicznych z resztą fizyki, czyli postulat jedności;
- zasada niepewności związana z horyzontami poznawczymi;
- zasada Kopernika: o jednorodności przestrzeni;
- zasada izotropowości przestrzeni (Te dwie ostatnie zasady wymienia się najczęściej i w połączeniu jako zasadę kosmologiczną *par excellence*);
- postulat Weyla na temat regularności trajektorii galaktyk;
- zasada prostoty (Nakazuje wybieranie modeli najprostszych, bez wielu dodatkowych hipotez);
- zasada estetyczności;
- zasada Macha (o związku przyczynowym między fizyką lokalną a globalną strukturą czasoprzestrzeni);
- postulat prawdopodobieństwa (żąda preferowania modeli prawdopodobniejszych);
- postulat stabilności (żąda preferowania modeli nie reagujących na ewentualne perturbacje).

W KP nie mówi się wprost o zasadach branych z metafizyki. One jednak są implicite przyjmowane (z. tożsamości, z. niesprzeczności, z. wyłączenia środka, z. racji dostatecznej itp.).

Niektóre z zasad kosmologicznych mają swoje antyzasady, np.:

- zasada antropiczna (słaba i mocna), która człowiekowi przypisuje miejsce wyjątkowe;
- zasada antykosmologiczna, postulująca obszary o odmiennych strukturach materii oraz innych obowiązujących tam prawach.

Z tego katalogu zasad widać, że także w KP istnieją pewne elementy filozoficzne, a przynajmniej są one potrzebne jako przedzałożenia. Można więc mówić o FPN także w odniesieniu do przyrody ujmowanej holistycznie.

II. Rozciągłość

Rozciągłość należy do podstawowej charakterystyki ciał (duch nie ma rozciągłości). Rozciągłość to posiadanie części poza częściami. Ciało nie jest bezwymiarowym punktem. Jego krańce nie pokrywają się z sobą. Jawi się problem, czy te części są w ciele obecne aktualnie, czy tylko potencjalnie lub wirtualnie? Aktualizowanie się części mogłoby spowodować rozbitcie bytu na kilka bytów. Trudno przyjąć jedność bytu podzielonego na aktualne części. A jednak zjawisko takie spotykamy w teorii kwantów, gdzie pary wygenerowanych cząstek zdają się pamiętać swoje pochodzenie i zachowują się tak, jakby nadal stanowiły jedną całość, choć są odległe nawet o kilka metrów.

Matematycznie można dzielić rozciągłość w nieskończoność. Fizycznie – istnieją wielkości najmniejsze, poniżej których zmienia się natura dzielonego bytu. Np. Atom dzieli się nie na atomy, ale na jądro i elektrony; jądro zaś nie na jądra, ale na neutrony i protony; te zaś z kolei na kwarki, itd. W teorii kwantów wartości wzrastają nie ciągle, ale skokowo. Podaje się elementarną długość Plancka $L_p \approx 10^{-35}m$. Z granicy podziału zdawał sobie sprawę św. Tomasz, gdy mówił, że każdej formie odpowiada pewna określona wielkość⁷.

Jedność bytu materialnego ujawnia się w przewodze sił dośrodkowych nad odśrodkowymi, a często w funkcjonalności układu, w którym części są dokładnie i precyzyjnie skorelowane, by spełniać daną funkcję. Całości funkcjonalne rządzą się zasadą: "Wszystko albo nic", tzn. albo wszystkie części istotne są obecne i całość działa, albo brak jednej części i całość przestaje działać.

Rozciągłość (wielkość) da się zdefiniować za pomocą trzech dwuargumentowych alternatywnych relacji: r. równości, r. większości oraz r. mniejszości⁸. Wielkości to klasa takich bytów (przypadłości lub aspektów bytu) x, y, z, które mogą się znajdować wobec siebie w relacji:

$xR_o y$ [x równe y]; $xR_1 y$ [x większe od y]; $xR_2 y$ [x mniejsze od y] i spełniają takie wymagania:

1. R_o jest relacją równoważności, tzn. jest zwrotna: $(xR_o x)$, symetryczna: $[(xR_o y) \rightarrow (yR_o x)]$ i przechodnia: $[(xR_o y) \cdot (yR_o z)] \rightarrow (xR_o z)$.

⁷ *De Potentia*, q. 4, a. 1, ad 5.

⁸ Zob. Lothar Schäfer, *Quantität*, hasło w: *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, T. 4., München 1973, 1146-1154.

2. R_1 i R_2 są to relacje porządkujące i mają następujące własności formalne: niezwrotność: $\sim(xR_1x)$, niesymetryczność: $(xR_1y) \rightarrow \sim(yR_1x)$, przechodniość: $[(xR_1y) \cdot (yR_1z)] \rightarrow (xR_1z)$.

3. Relacje R_1 i R_2 są odwrotnościami: $(xR_1y) \equiv (yR_2x)$.

4. Te trzy relacje wykluczają się wzajemnie: $(xR_0y) \rightarrow \sim[(yR_1x) \vee (xR_2y)]$ oraz: $\sim(xR_0y) \rightarrow [(yR_1x) \vee (xR_2y)]$.

Przy tych założeniach metrykę w jakiejś klasie M da się tak wyjaśnić, że dla $x, y, z \in M$ można przypisać pewne liczby relacjom:

1. $(xR_0y) \rightarrow N(x) = N(y)$;

2. $(xR_1y) \rightarrow N(x) > N(y)$.

Operację wiązania \circ definiuje się kontekstowo:

1. Parom elementów $(x, y) \in M$ odpowiada jedno i tylko jedno powiązanie: $(x \circ y) \in M$.

2. To powiązanie jest monotonne i stałe.

3. Jest przemienne i łączne (spójne).

Takie powiązanie jest addytywne, a wielkości o tych właściwościach formalnych – rozciągłe.

Wprowadza się jednostkę miary e oraz współczynnik m/n , tak, by było: $N(x) = m/n \cdot e$.

Skala powstaje przez ustalenie punktu 0 oraz jednostki miary. Mierzenie następuje, gdy zastosujemy wyżej wymienione narzędzia formalne. Np. długość wymaga takich operacji:

\circ = kłaść jedno po drugim; R_0 = zgodność, R_1 = dłuższe; e = cm.

Musi zachodzić odpowiedniość wielkości i przyporządkowanych im liczb.

Mamy miary podstawowe i pochodne. Np. mierzenie temperatury jest zapośredniczone przez wysokość słupka rtęci. Czy zachodzi w rzeczywistości ciągłość czy dyskretność, to zależy od empirii. Mechanika klasyczna operowała liczbami rzeczywistymi, mechanika kwantowa – rozmaitościami krotnymi.

Pojęcie liczby wiąże się z rozciągłością w tym sensie, że liczba jest wynikiem abstrakcji ze zbiorów (klas). Zbiory zaś zakładają odrębność wchodzących w nie elementów. Najprostszym zaś sposobem odróżniania elementów jest dostrzeganie ich granic. Każdy zbiór jest wyznaczany przez jakąś własność (definicja intensjonalna zbioru). Liczba jest klasą klas. Np. liczba trzy jest klasą o nieograniczonej liczbie elementów, z których każdy jest klasą o trzech elementach. Liczenie to przyporządkowywanie zbioru rzeczy podobnych do zbioru liczb.

III. Przestrzeń

Pojęcie przestrzeni jest wieloznaczne. Odróżnia się przestrzeń a. w znaczeniu potocznym, b. w znaczeniu matematycznym, c. w fizyce, d. w filozofii⁹.

a. W życiu codziennym wiąże się przestrzeń z możliwością poruszania się i doświadczenia (przestrzeń życiowa, psychiczna) oraz z orientacją. Używa się dla określenia miejsca w przestrzeni relatorów: przed, za, na, pod, z tej strony, z tamtej strony, obok, pomiędzy, oraz indyktorów: tu, tam, dotąd, stąd. Relatorów można używać bardziej abstrakcyjnie, indyktorów tylko w zależności od konkretnej sytuacji.

b. Przestrzeń matematyczna

Matematyka wg Bourbakiego to "ogólna teoria struktur". Przestrzenie matematyczne to mnogości z jakąś dodatkową strukturą. Np. przestrzeń topologiczna to zbiór punktów M ze strukturą topologiczną \mathcal{M} . Rządzą nią następujące aksjomaty:

1. Suma zbiorów z \mathcal{M} jest zbiorem z \mathcal{M} . Zbiór pusty jest elementem \mathcal{M} .

2. Przekrój skończonej ilości zbiorów z \mathcal{M} jest zbiorem należącym do \mathcal{M} . Zbiór M jest elementem należącym do \mathcal{M} .

Przestrzeń metryczna jest szczególnym wypadkiem przestrzeni topologicznych. Definiowana jest za pomocą pojęcia odległości (metryka). Zachodzą tu takie twierdzenia:

1. $d(x,x) = 0$.

2. dla $x=y$: $d(x,y) = d(y,x) = 0$.

3. $d(x,z) \leq d(x,y) + d(y,z)$ (równanie trójkąta).

Szczegółowym wypadkiem przestrzeni metrycznej jest przestrzeń płaska, czyli euklidesowa lub kartezjańska. W niej definicją odległości jest:

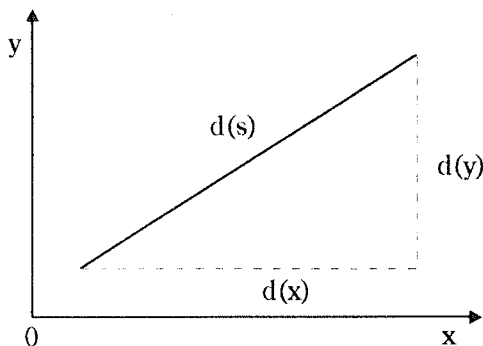
$$d(P,P') = \sqrt{\int_{v=1}^n (x_v - x'_v)^2}$$

⁹ Zob. Peter Janich - Jürgen Mittelstrass, *Raum*, hasło w: *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*. T. 4, München 1973, s. 1154-1168.

v oznacza tu ilość współrzędnych; $d(P, P')$ odległość między punktami przestrzeni. Wyrażenie po prawej stronie równania oznacza średnią geometryczną składowych. Nie da się takich przestrzeni (rozmaitości) o więcej niż trzech wymiarach wyobrazić, ale podobieństwo struktur istnieje.

Trudności ze zdefiniowaniem punktu, linii i płaszczyzny spowodowały coraz większą formalizację geometrii. W XIX w. kilku matematyków (K.F. Gauss, F. Schweikart, J. Bolyai, N.N.J. Łobaczewski i B. Riemann) udowodnili, że piąty postulat Euklidesa o liniach równoległych nie jest tezą, lecz aksjomatem, dopuszczającym inne aksjomaty, nie doprowadzające do sprzeczności w systemie. Dało to początek tzw. geometriom nieeuklidesowym. Skonstruował je B. Riemann, a sformalizowali Bolyai i Łobaczewski. Geometria euklidesowa (dla przestrzeni płaskiej) okazała się wypadkiem szczególnym, pośrednim między geometrią dla przestrzeni wypukłych i wklęsłych. Podczas gdy na płaszczyźnie euklidesowej suma kątów w trójkącie wynosi 180° , na płaszczyźnie wypukłej (np. na kuli) wynosi więcej niż 180° , a na płaszczyźnie wklęsłej (np. na siodło) mniej niż 180° . (Nb. wyrażenie: "geometria euklidesowa i nieeuklidesowa" nie jest logicznie poprawne. Geometria jest jedna. Przestrzenie są różne.)

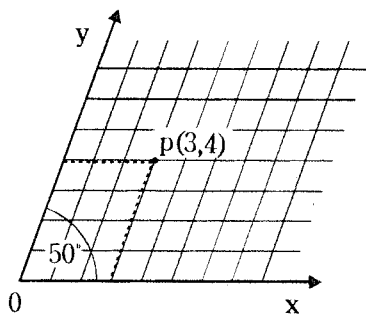
Aby móc opisywać przestrzenie, wprowadzono układy odniesienia, utworzone za pomocą współrzędnych. W kartezjańskim układzie odniesienia osie współrzędnych są do siebie wzajemnie prostopadłe. Można jednak wprowadzić inne układy, np. o osiach współrzędnych nachylonych do siebie pod kątem mniejszym niż 90° , a także o osiach współrzędnych należących do innej nieeuklidesowej przestrzeni. Ogólna definicja układu współrzędnych wymaga, by każdemu punktowi płaszczyzny można było przyporządkować dwie liczby.



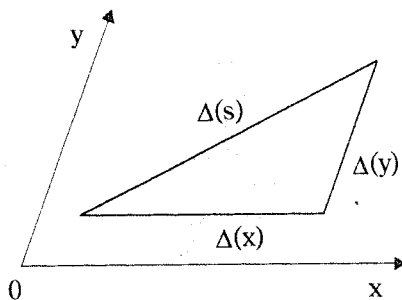
Rys. 1

$$d(s)^2 = d(x)^2 + d(y)^2$$

Warunki te spełnia także układ współrzędnych krzywoliniowych (w geometrii nieeuklidesowej są one prostoliniowe), tzw. układ Gaussa. Aby obliczyć metrykę na przestrzeni uogólnionej, stosujemy twierdzenie Pitagorasa (kwadrat przeciwprostokątnej równa się sumie kwadratów przyprostokątnych):



Rys. 2.



Rys. 3.

$$\Delta s^2 = \Delta x^2 + 2\Delta x \Delta y + \Delta y^2$$

Aby je przystosować do przestrzeni zakrzywionej, musimy wprowadzić współczynniki, które zależą od tego, w jakim wycinku zakrzywionej przestrzeni dokonujemy pomiaru odległości. Wzór na odległość z dołączeniem tych współczynników ma postać:

$$\Delta s^2 = g_{11} \Delta x^2 + 2g_{12} \Delta x \Delta y + g_{22} \Delta y^2.$$

Zespół trzech wielkości: g_{11} , g_{12} , g_{22} nosi nazwę tensora metrycznego. Określa on właściwości metryczne powierzchni zakrzywionej. Tensor to uogólnienie skalaru i wektora. Skalar jest tensorem rzędu zerowego. Przy przechodzeniu z jednego układu do innego współrzędne punktu w n -wymiarowej przestrzeni są przekształcane i gdy wartości funkcji tych punktów w jednym i drugim układzie są równe, to takie funkcje nazywamy skalarami. Wektor jest tensorem rzędu pierwszego. Tensor z wskaźnikiem górnym nazywa się kontrawariantnym, z wskaźnikiem dolnym – kowariantnym. Jeśli ma wskaźnik górny i dolny, to nazywa się mieszanym. Wektor zaś to uporządkowana para punktów, z których jeden $P(x_1, y_1, z_1)$ stanowi

początek wektora, a drugi, np. $Q(x_2, y_2, z_2)$ – jego koniec. Przy czym x, y, z są współrzędnymi tych punktów. Linia łącząca punkty stanowi kierunek, a ich porządek – zwrot. Długość odcinka stanowi wartość wektora.

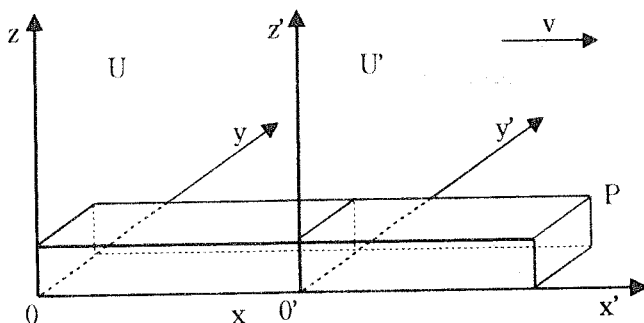
Można jeszcze poszerzyć ilość wymiarów, dodając inne parametry, np. czas, ładunek elektryczny itp. By uogólnić symbole tych wymiarów oznaczono zmienne: x, y, z, t, \dots symbolami: x_1, x_2, x_3, x_4 itd. Ogólna metryka przestrzeni Riemanna wyraża się wzorem:

$$\Delta s^2 = g_{ik} \Delta x_i \Delta x_k$$

Podwójne indeksy ik oznaczają ukryte dodawanie. Tensor g_{ik} oblicza się za pomocą specjalnej macierzy. Dla przestrzeni np. czterowymiarowej metryka jest określona następująco rozpisany wzorem:

$$\begin{aligned} \Delta s^2 = & g_{11} \Delta x_1^2 + g_{22} \Delta x_2^2 + g_{33} \Delta x_3^2 + g_{44} \Delta x_4^2 + 2g_{12} \Delta x_1 \Delta x_2 \\ & + 2g_{13} \Delta x_1 \Delta x_3 + 2g_{14} \Delta x_1 \Delta x_4 + 2g_{23} \Delta x_2 \Delta x_3 + 2g_{24} \Delta x_2 \Delta x_4 \\ & + 2g_{34} \Delta x_3 \Delta x_4 \end{aligned}$$

Przejdźcie z układu mierzenia na inny układ nie zmienia praw mechaniki. W mechanice klasycznej stosowano tzw. przekształcenie Galileusza¹⁰. Gdy układ współrzędnych U przechodził w układ U' (a przy tym ich osie były dla uproszczenia równoległe), to współrzędne dowolnego punktu przestrzeni P też się zmieniały: $(z, y, z) \rightarrow (x', y', z')$. przy czym $y' = y$; $z' = z$; natomiast $x' = x - vt$, z uwagi na to, że oba układy poruszały się wobec siebie z prędkością v .



Rys. 4.

¹⁰ Por. Włodzimierz Laprus, *Współczesna koncepcja przestrzeni i czasu*. Warszawa 1970, s. 41-42.

W teorii względności Einsteina musiano wprowadzić inną transformację. Okazało się bowiem, że równania Maxwella dotyczące elektrodynamiki nie są niezmiennicze względem transformacji Galileusza. Dopiero tzw. transformacja Lorentza, w której także wymiar czasowy ulegał przekształceniu, spełniała postulat niezmienniczości praw w dowolnym układzie odniesienia:

$$x' = \frac{x - vt}{\sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}}, y' = y, z' = z, t' = \frac{t - (\frac{v}{c^2})x}{\sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}}$$

Pewne interpretacje teorii względności sugerują, że istnieje tzw. dylatacja czasu w zegarach poruszających się. Np. J. Foster i J.D. Nightingale piszą: "Poruszające się zegary mierzą swój czas własny τ , więc z równania (A.O.6) wynika, że własny przedział czasu, odmierzany przez zegar poruszający się ze stałą prędkością V względem pewnego inercyjnego układu odniesienia K , jest dany równaniem:

$$\Delta t = \sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}} \Delta \tau$$

gdzie Δt jest przedziałem czasu "współrzędnościowego", upływającego z punktu widzenia zegarów spoczywających w K . W takim razie

$$\Delta t > \Delta \tau$$

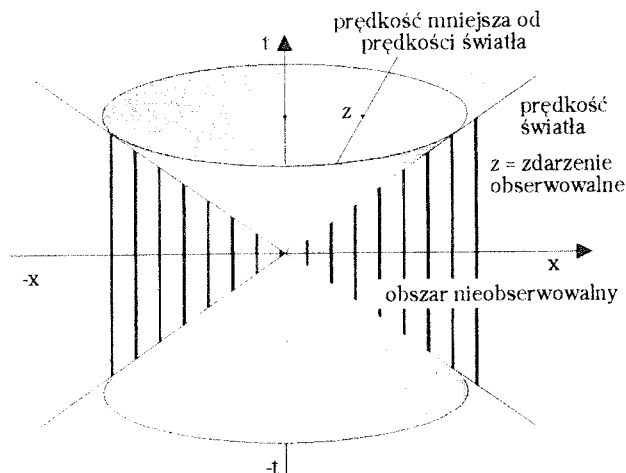
i zegar poruszający się "chodzi wolniej". Zjawisko to nazywamy *dylatacją czasu*.¹¹ Związane z nim *skrócenie długości* (zwane także skróceniem Lorentza) wynika z owej "dylatacji czasu". Interpretację tę kwestionuje ks.

¹¹ Np. J. Foster - J.D. Nightingale, *Ogólna teoria względności*. Warszawa 1985, s. 210 i 216. Por. też L. Wciórka, dz. cyt. s. 57; Jan Czerniawski, *Zrozumieć teorię względności*. Kraków 1993, s. 77-86.

Jan Dorda SJ¹². Jego zdaniem "efekt czasowy nie może polegać na przedłużeniu, lecz na skróceniu czasu". Pozorna "dylatacja czasu" jest wynikiem pewnej konstrukcji matematycznej, mianowicie stożka Minkowskiego, w którym do wymiaru przestrzennego dołącza się wymiar czasu. W tym modelu prędkość otrzymuje znaczenie współczynnika kierunkowego tworzącej stożka. Równoważność współczynnika kierunkowego z prędkością została niesłusznie uznana za równoznaczność. Oba efekty relatywistyczne: dylatacja czasu i skrócenie Fitzgeralda-Lorentza to złudzenie quasi-perspektywiczne, podobne do tego, z jakim mamy do czynienia, gdy stojąc na torze kolejowym patrzymy wzdłuż niego w dal. Wydaje się nam, że tor się zwęża, podczas gdy wiemy, że w rzeczywistości szyny toru są jednakowo od siebie oddalone na całym torze. W związku z tym muszą się rozczarować ci, którzy wierzą, że podczas podróży kosmicznych można odmłodnieć. Ks. Jan Dorda dopatruje się źródła błędów w niekonsekwentnym stawianiu obserwatora na miejscu przedmiotu obserwowanego i odwrotnie, w trakcie obliczeń matematycznych związanych z teorią względności¹³.

A oto schemat Minkowskiego, w którym układ współrzędnych zredukowano do przestrzennej osi x oraz czasowej osi t :

Schemat Minkowskiego



Rys. 5.

¹² Zob. *Krytyka tłumaczenia efektów ruchowych za pomocą specjalnej teorii względności*, w: "Rocznik Wydziału Filozoficznego Tow. Jez. w Krakowie, 1989", s. 72-106.

¹³ Nieprzekonujące wyjaśnienie paradoksu dylatacji czasu, która miałaby miejsce zarówno w układzie U jak i U' w zależności od tego, w którym z nich znajduje się obserwator, próbuje podać Włodzimierz Laprus w książce: *Współczesna koncepcja przestrzeni i czasu*. Warszawa 1970, s. 87.

Do schematu Minkowskiego można mieć jeszcze i to zastrzeżenie, że przyjmuje się w nim jednokierunkowość czasu (strzałka współrzędnej t zwrócona jest pionowo do góry). Tymczasem kierunek czasu występuje tylko w zbiorowiskach cząstek, a nie w zjawiskach elementarnych. Strzałka czasu jest efektem statystycznym mierzonym entropią, czyli logarytmem z liczby mikrostanów, wyrażającej ilość możliwości w danym makroście systemie zamkniętego¹⁴. Wzrost entropii wyznacza przyszłość, malenie – przeszłość. Innym wyznacznikiem strzałki czasu jest rozszerzanie się Wszechświata: im mniejsza przeciętna gęstość i im większy promień Wszechświata, tym starszy jego wiek. Istnieje jeszcze tzw. zegar atomowy, związany z potencjałem opóźnionym (retarded potential) fotonów wysyłanych przez atom. Wydaje się jednak, że natura tego zjawiska jest podobna do zjawiska wzrostu entropii.

IV. Przestrzeń wypełniona masą i energią

Ogólna teoria względności jest właściwie teorią grawitacji. W mechanice klasycznej odróżniało się masę bezwładną (inercjalną), która stawiała opór sile nadającej ciału przyspieszenie, oraz masę ciężką, która wytwarza pole grawitacyjne. Doświadczenie wykazuje, że obie te masy są równoważne. Einstein sformułował postulat, w myśl którego między polem grawitacyjnym a przyspieszeniem zachodzi ścisła odpowiedniość: pole grawitacyjne = pole przyspieszenia. Dlatego np. zamknięci w rakiecie poruszającej się ruchem przyspieszonym odczuwamy takie samo ciężenie w kierunku jej dna, jak byśmy stali na ziemi. Siły bezwładności można uznać za pojawianie się lokalnego pola grawitacyjnego. W spadającej zaś swobodnie windzie pole grawitacyjne znika.

Najprostsze linie, po których ciała poruszają się w przestrzeni, nazywają się liniami geodezyjnymi, czyli geodetykami. Tam, gdzie nie ma grawitacji, czasoprzestrzeń jest płaska (euklidesowa), w obecności pola grawitacyjnego czasoprzestrzeń jest zakrzywiona. Z kolei krzywizna czasoprzestrzeni określa ruch ciał, jakie się w niej znajdują (choć sama z siebie ruchu nie wywołuje, ale ma charakter statyczny):

geometria przestrzeni = rozkład mas.

¹⁴ Mikrostan jest to układ cząstek, z których każdą traktujemy indywidualnie, np. numerując je. Makrostan to ogólny wygląd układu, bez indywidualnego wyróżniania jego cząstek.

Einstein wyraził tę równowagę w postaci układu równań pola. Jeśli do prawej strony równania wstawimy np. masę punktową, otrzymamy prosty model kulistego pola grawitacyjnego, np. wytwarzanego przez słońce. Jest to rozwiązanie zwane zewnętrznym rozwiązaniem Schwarzschilda.

Strukturę czasoprzestrzeni opisuje tensor Ricciego:

$$G_{ik} = R_{ik} - \frac{1}{2}Rg_{ik}$$

Na jego podstawie Einstein wyprowadził tensorowe równanie pola:

$$R_{ik} - \frac{1}{2}Rg_{ik} + \lambda g_{ik} = -\kappa T_{ik}$$

w którym R_{ik} to zwężony tensor krzywizny (zwany tensorem Riemanna), wyrażający pole grawitacyjne, $\frac{1}{2}Rg_{ik}$ to skalar razy tensor, λ stała kosmologiczna, κ stała Einsteina, T_{ik} człon kosmologiczny wyrażający energię danego układu i rozkład mas, gdzie κ oznacza gęstość, T tensor energii pędów, przy czym

$$-\kappa = \frac{8\pi\gamma}{C^4}$$

Aby obliczyć prawą stronę równania pola grawitacyjnego, czyni się pewne założenia. Zakłada się, że Wszechświat składa się z substratu, który jest jakby gazem złożonym z cząstek wielkości gromady galaktyk. Zgodnie z zasadą kosmologiczną Kopernika "gaz" ten jest rozłożony jednorodnie (żadna gromada galaktyk nie jest wyróżniona). Normalnie gaz ma ciśnienie i gęstość. Ponieważ oddziaływanie między gromadami galaktyk w porównaniu do przeciętnej gęstości "gazu" jest bliskie zera, pomijamy je. Zostaje po prawej stronie równania tensor energii-pędu. Lewa strona równania opisuje geometrię czasoprzestrzeni. Tutaj też uwzględniamy postulat Weyla, analogiczny do zasady kosmologicznej Kopernika. Stosujemy metrykę Robertsona-Walkera:

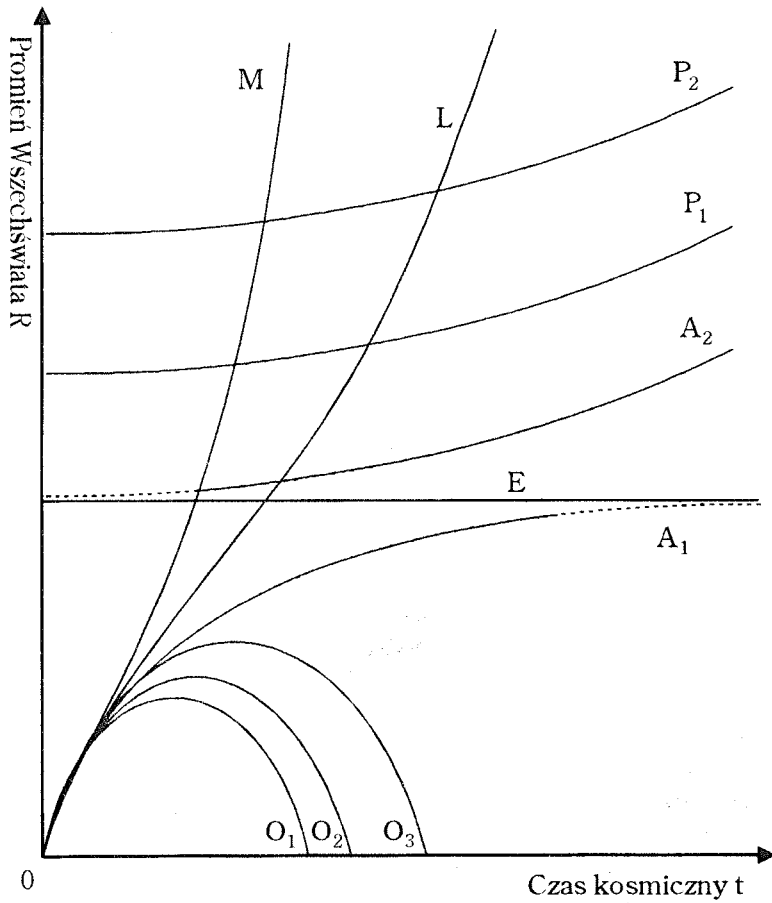
$$ds^2 = C^2 dt^2 - R^3(t) \frac{(dx)^2 + (dy)^2 + (dz)^2}{\left[1 + \frac{k}{4}(x^2 + y^2 + z^2)\right]^2},$$

która charakteryzuje się tym, że czasoprzestrzeń da się rozłożyć na uniwersalny czas i tzw. przestrzenie chwilowe. Przestrzeń chwilowa to zbiór zdarzeń równoczesnych z sobą w danej chwili względem współporuszającego się układu odniesienia. Przestrzenie chwilowe są prostopadłe do linii czasu, która jest obrazem ruchu cząstki oraz są przestrzyniami o stałej krzywiznie. Po wyeliminowaniu ciśnienia "gazu" otrzymujemy równanie Friedmana, określające zależność promienia Wszechświata R tylko od czasu kosmicznego t .

Z metryki Robertsona-Walkera wyznaczamy składowe tensora metrycznego g_{ik} , a przy ich pomocy obliczamy składowe wyrażenia tensorowego w równaniu Einsteina. Funkcja R , zwana promieniem Wszechświata zależy na ogół od czasu. Znaczy to, że odległość między dwoma dowolnymi punktami przestrzeni zmienia się w czasie. Od charakteru tych zmian zależą różne modele Wszechświata. Równanie określające zależność promienia Wszechświata R od czasu kosmicznego t nosi nazwę równania Friedmana. Zwykle przyjmuje się R dodatnie, a rodzaj krzywizny określa stała k równa $+1$ dla przestrzeni sferycznej, -1 dla przestrzeni hiperbolicznej, a 0 dla przestrzeni płaskiej. Stała krzywizny o wartości 1 , -1 lub 0 wyznacza klasy modeli Wszechświata¹⁵.

Do pierwszej klasy (Rys. 6) zaliczamy modele z krzywizną dodatnią ($k = +1$). Odmiany modeli w tej klasie zależą od wielkości λ . Jeżeli stała kosmologiczna λ ma pewną wyróżnioną wartość (oznaczamy ją λ_E), to dla $\lambda = \lambda_E$ i przy R stałym mamy statyczny model Einsteina; przy R zmiennym modele asymptotyczne; przy $\lambda > \lambda_E$ modele monotoniczne, m. in. model Lemaître'a; jeśli $\lambda < \lambda_E$, to mamy modele oscylacyjne, w których R najpierw rośnie, a później maleje itd., wreszcie gdy $0 < \lambda < \lambda_E$, mamy modele rozszerzającego się Wszechświata od skończonej wartości promienia R .

¹⁵ Por. M. Heller, *Początek świata*, Kraków, 1976, s. 71-75.



Rys. 6.

Oznaczenia na rysunku:

E = statyczny model Einsteina ($\lambda = \lambda_E$, R stały);

A₁ = model asymptotyczny pierwszy ($\lambda = \lambda_E$);

A₂ = model asymptotyczny drugi ($\lambda = \lambda_E$);

L = model monotoniczny Lemaître'a ($\lambda > \lambda_E$);

M = model monotoniczny z małą wartością λ ;

O₁, O₂, O₃ = modele oscylujące ($\lambda < \lambda_E$);

P₁, P₂ = modele rozszerzającego się Wszechświata od skończonej wartości promienia R ($0 < \lambda < \lambda_E$).

Do drugiej lub trzeciej klasy zaliczamy modele z przestrzenią odpowiednio o krzywiznie ujemnej lub równej 0. W obydwu tych klasach przestrzeń jest otwarta, tzn. że promień światła wysłany w dowolnym kierunku z dowolnego punktu przestrzeni nigdy nie wróci do punktu wyjścia. Jeśli $\lambda > 0$, to mamy modele Wszechświata rozszerzającego się nieograniczenie z punktu o promieniu 0. Gdy $\lambda < 0$, mamy modele oscylujące.

Pomijając λ , mamy tylko trzy modele: ekspandujący z przestrzenią o ujemnej krzywiznie ($k = -1$), model Einsteina–de Sittera ekspandujący nieco wolniej z przestrzenią płaską ($k = 0$) oraz oscylujący z krzywizną dodatnią ($k = +1$).

Wszystkie te modele są teoretycznie dopuszczalne. Aby jednak zbadać, jaki model został zrealizowany, trzeba ustalić za pomocą obserwacji, jakie są faktyczne parametry Wszechświata. Testowania modeli można dokonać tylko częściowo. Z hipotez kosmologicznych i w oparciu o znane prawa fizyki wyprowadzamy wnioski. Posługujemy się ekstrapolacją zarówno w przeszłość jak i w przyszłość. Powstają w ten sposób scenariusze rozwoju Wszechświata.

Od razu zaznaczmy, że zdezaktualizował się model stacjonarny Einsteina, a następnie model opracowany w 1948 r. przez H. Bondiego, T. Golda i F. Hoyle'a (steady state theory). Model Einsteina przestał obowiązywać, gdy okazało się na podstawie badań Hubble'a, że galaktyki oddalają się od siebie. Model zaś Bondiego–Golda–Hoyle'a został sfalsyfikowany z chwilą odkrycia przez Roberta Wilsona i Arno Penziasa w r. 1965 promieniowania tła.

Gdy idzie o modele oscylacyjne, brak jest dotychczas danych, które by je potwierdzały. Wymagają one przewagi energii ujemnej (grawitacyjnej) nad pozytywną (kinetyczną). Tymczasem wszystkie dotychczasowe pomiary wskazują, że gęstość materii Wszechświata wynosi tylko kilka procent wymaganej do modelu oscylacyjnego gęstości krytycznej: $5 \cdot 10^{-30} \text{ g/cm}^3$. Szuka się więc brakującej masy (ok. 90%) podając jako kandydatów do niej masywne neutrina, axiony oraz WIMP-y (słabo oddziałujące cząstki masywne – *weakly interacting massive particles*).

Najwięcej sporów wywołuje model inflacyjny¹⁶, w którym Wszech-

¹⁶ S. W. Hawking, *Krótką historia czasu. Od wielkiego wybuchu do czarnych dziur*. Warszawa 1990, s. 128-133. Stanisław Butryn w art.: *Marksizm a autokreacja materii w kosmologii XX w.*, "Studia Filozoficzne" 245(1986)4, 15-33, zauważa, że dopóki nie zostanie opracowana kwantowa teoria grawitacji, nie będzie miało żadnego sensu mówienie o "kwantowej fluktuacji czasoprzestrzeni". Potwierdza to Christ. J. Isham (w art.: *Quantum*

świat liczący sobie dopiero 10^{-35} sek. przeszedł przez fazę gwałtownego rozděcia, zwiększając swe rozmiary 10^{30} razy, by następnie rozszerzać się nadal, ale spokojniej. Hipoteza inflacji została zaproponowana przez Alana Gutha w r. 1981, aby wyjaśnić fakt pewnych koincydencji, takich jak jednorodność, izotropowość promieniowania tła i płaskość Wszechświata. Płaskość rozumiana jest tu jako jednostajne rozszerzanie się (wyraża się ono wartością $k = 0$). Fakt płaskości jest zadziwiający, ponieważ najmniejsze odchylenie od proporcji energii pozytywnej i negatywnej spowodowałoby albo coraz szybsze rozszerzanie się albo coraz szybsze zapadanie się Wszechświata. Także izotropowość promieniowania tła jest zagadką, ponieważ obiekty odległe od siebie o więcej niż dwa stopnie kątowe nie mogą na siebie oddziaływać, gdyż powiększające się odległości nie mogą być pokonane przez najszybszy nawet nośnik energii, jakim jest światło. Jak więc wytłumaczyć wyrównanie gęstości promieniowania tła?

Jednym z wyjaśnień jest zasada antropiczna, zwłaszcza mocna: To Bóg specjalnie dobrał tak parametry Wszechświata, aby mógł na nim żyć człowiek. Aby uniknąć takiego wniosku, wprowadzono model inflacyjny. W tym modelu najpierw miała istnieć "fałszywa próżnia", posiadająca grawitację negatywną, czyli ciśnienie ujemne. Energię próżni reprezentuje tzw. potencjał Higgsa. Różne stany próżni mają różne energie. Guth porównał Wszechświat w tej fazie do przechłodzonej wody, która ma temperaturę niższą od temperatury krzepnięcia, a przecież jeszcze nie zamarza (zamarzanie traktuje się jako złamanie symetrii, symetrię zaś rozumie się tu jako pewną nierozróżnialność). Ujemne ciśnienie (nadmiar energii) spowodowało gwałtowne rozszerzanie się Wszechświata. W tej fazie miały się wyrównać wszystkie ewentualne niejednorodności. Potem działała już "prawdziwa próżnia", rozumiana nie dosłownie jako niebyt, tylko jako brak cząstek. Koncepcja inflacji tłumaczy też, skąd się wzięło tyle materii we Wszechświecie. Powstała ona z "próżni", produkującej zarazem energię pozytywną i negatywną, których suma zawsze równa się 0. Hipoteza tej "próżni" zakłada ortodoksyjną, czyli ontologiczną interpretację teorii kwantów, uznającą jako fakt indeterminizm w zjawiskach kwantowych i ma taką wartość jak ta interpretacja.

A. Guth nie tłumaczy, dlaczego skończyła się inflacja, natomiast przyjmuje, że po fazie inflacyjnej nadmiar energii podgrzał Wszechświat do

Theories of the Creation of the Universe, w: Quantum Cosmology and the Laws of Nature. Scientific Perspectives on Divine Action. Vatican City State - Berkeley, California, 1993, s. 76): "Nie mamy ciągle naprawdę zwartej kwantowej teorii grawitacji".

olbrzymiej temperatury, przy której znów wszystkie oddziaływania są nierozróżnialne. W tej następnej fazie miały powstać "bąble", podobne do tych, jakie tworzą się we wrzącej wodzie. Otóż ten element hipotezy inflacyjnej nie zgadza się z obserwacjami: Wszechświat obecny nie ma natury "bąblowej".

Dlatego Andreas Albrecht i Paul Steinhardt w 1982 r. zaproponowali "nowy model inflacyjny", Andriej Linde wysunął w 1983 r. pomysł modelu "inflacji chaotycznej", zaś P. Steinhardt w 1990 r. zaproponował model "inflacji rozszerzonej". Zdaniem Stephena W. Hawkinga nowy model inflacyjny nie sprawdził się. On sam jest skłonny przyjąć model A. Lindego z polem o spinie zerowym, które z powodu kwantowych fluktuacji przyjmuje duże wartości w pewnych obszarach Wszechświata. Energia tego pola zastępuje energię przechłodzenia i powoduje inflację. Hawking sięga wreszcie do teorii czasu urojonego i skończonej czasoprzestrzeni bez brzegów, tzn. bez kłopotliwych osobliwości, zaznaczając, że jest to tylko propozycja nie oparta na żadnych dowodach. W normalnym czasie, zdaniem Hawkinga, nie da się uniknąć osobliwości.

Obecnie bada się za pomocą sztucznego satelity COBE reliktywne promieniowanie tła. Jeśli nie wykryje się w nim znaczącego odstępstwa od izotropowości, szermierze standardowego modelu inflacyjnego – jak powiedział kosmolog z Chicago Michał Turner – będą honorowo zobowiązani do popelnienia rytualnego samobójstwa. David Lindley jeden z wydawców tygodnika "Nature" ocenił ten model w zdaniu: "To piękny obraz, ale wprawiony w brzydkie ramy".

V. Scenariusz ewolucji Wszechświata

W 1970 r. W. Hawking wraz z Rogerem Penrose'em, wyciągając wnioski z systemu Einsteina oraz z modelu Friedmanna, opracowali teorię Wielkiego Wybuchu (Big Bang). Według tej teorii około 18 miliardów lat temu, czyli w umownej chwili $t = 0$, Wszechświat miał zerowy promień a nieskończenie wielką gęstość i temperaturę¹⁷.

W chwili $t = 10^{-44}$ sek gęstość materii wynosiła 10^{94} g/cm³, a temperatura 10^{33} K. W tej erze przestają obowiązywać kwantowe efekty grawitacji, a zaczynają działać zasady teorii względności. Dochodzi do głosu czasoprzestrzeń, nie wiadomo, czy izo- czy anizotropowa. W tej temperaturze

¹⁷ Szerzej w: Michał Heller, *Ewolucja kosmosu i kosmologii*, Warszawa 1985², s. 200-204.

główną rolę odgrywają oddziaływania silne (hadronowe), utrzymujące razem hadrony: protony i neutrony w atomie.

W chwili $t = 10^{-4}$ sek gęstość materii zmalała do 10^{14} g/cm³, a temperatura do 10^{12} K. Hadrony zderzając się z antyhadronami anihilują, zamieniając się w promieniowanie. Ostają się przeważnie leptony (elektry i pozytony), neutrino i antyneutrino oraz mezony i antymezony μ , związane z sobą siłami atomowymi słabymi.

W chwili $t = 2$ sek przestały oddziaływać z materią neutrino. Powinny być one rozłożone we Wszechświecie izotropowo. Nie można jednak tego sprawdzić, ponieważ oddziaływują one słabo z materią.

W chwili $t = 10$ s. gęstość wynosiła 10^4 cm/cm³, a temperatura 10^{10} K. Elektry i pozytony anihilują, zamieniając się w promieniowanie elektromagnetyczne, szczególnie w postaci fotonów. Reszta hadronów i leptonów łączy się w jądra helu. Wszechświat rozszerza się spokojniej i nie obfituje w szczególnie interesujące wydarzenia.

Gdy Wszechświat osiągnął wiek ok. 1 000 000 lat, jego gęstość zmalała do 10^{-21} g/cm³, a temperatura do 30 000 K. Fotony wyłączają się z udziału w ewolucji Wszechświata i powoli długość ich fali wydłuża się. Odkryto je obecnie (1965) jako reliktove promieniowanie tła. Ocalałe z procesów anihilacji protony i elektry łączy się w atomy wodoru. Przypadkowe zagęszczenia mieszaniny wodoru i helu stają się źródłem przyciągania grawitacyjnego. Powoli powstają galaktyki, w nich gwiazdy. Obecnie czas istnienia Wszechświata szacuje się na 15–20 miliardów lat, gęstość materii wynosi 10^{-31} – 10^{-28} g/cm³, a temperatura promieniowania tła 2,7 K.

Dalsze etapy scenariusza ewolucji Wszechświata są ekstrapolacją w przyszłość znanych praw i stałych przyrody. W okresie 10^{14} lat wyczerpie się paliwo jądrowe w gwiazdach; 10^{18} lat wymagać będzie ucieczka gazu galaktycznego oraz kolaps grawitacyjny gwiazd. W okresie 10^{30} – 10^{32} lat nastąpi rozpad protonów na elektry, pozytony i fotony oraz anihilacja elektronów z pozytonami¹⁸. Tymczasem w okresie 10^{20} lat także galaktyki i gromady galaktyk wpadną w czarne dziury (osobliwości).

Powstał problem co do trwałości czarnych dziur. Z ich definicji wynika, że nic nie może się z nich wydostać poza horyzont. Tymczasem obliczenia przeprowadzone w latach 1983–84 przez W. Hawkinga wykazały, że czarna dziura powinna emitować cząstki tak, jak gdyby była gorącym ciałem, a jej temperatura odwrotnie proporcjonalna do masy. Cząstki te pochodziłyby

¹⁸ Zob. D.A. Discus, J.R. Letaw, D.C. Tepliz, V.L. Tepliz, *The Future of the Universe*, "Scient. Amer.", March 1983, s. 74-85.

z kwantowej fluktuacji "próżnej" przestrzeni w silnym polu grawitacyjnym tuż poza horyzontem zdarzeń. Tworzyłyby się one zawsze parami: cząstka-antycząstka, z tym, że jedna z nich mająca energię dodatnią miałaby szansę ucieczki z czarnej dziury. Energia ujemna wpadająca przy tym do wnętrza czarnej dziury powodowałaby zmniejszenie się jej masy. Proces "parowania" masywnej czarnej dziury równej kilku masom słońca, ale przy tym bardzo zimnej, bo mającej temperaturę jednej dziesięciomilionowej stopnia K powyżej zera bezwzględnego, za pomocą tego mechanizmu byłby niezmiernie powolny. Trwałby 10^{66} - 10^{106} lat. Hipoteza ta sugeruje ontologiczną, a nie metodologiczną tylko interpretację teorii kwantów i ma taką wartość jak ta interpretacja.

VI. Problem entropii w kosmologii relatywistycznej

Drugie prawo termodynamiki mówiące o wzroście entropii we wszystkich układach składających się z wielu swobodnych cząstek obdarzonych energią kinetyczną było powszechnie uznawane w mechanice klasycznej. Kosmologia relatywistyczna wniosła do termodynamiki nowe problemy. Bierze się w niej pod uwagę już nie pudełko z gazem, którego oddziaływanie grawitacyjne się pomija, ale wielkie obszary Wszechświata, w których grawitacja odgrywa znaczącą rolę. Według opisanego wcześniej scenariusza, Wszechświat w pierwszych stadiach swego rozwoju był homogeniczny. Później jednak zaczął się różnicować i porządkować w różne struktury aż do powstania życia włącznie.

Wszechświat różni się od zamkniętego systemu w klasycznej termodynamice tym, że 1) rozszerza się, 2) grawitacja ma daleki zasięg, 3) czas relaksacji nie pokrywa się z czasem ekspansji¹⁹.

Ad 1) Entropia wzrasta proporcjonalnie do ilości cząstek. Gdy w trakcie nukleosyntezy powstaje hel z wodoru, zmniejsza się czterokrotnie ilość cząstek. Jednak przy tym powstaje wiele fotonów, co w sumie daje łączne zwiększenie ilości cząstek, czyli możliwość zwiększenia entropii. Dalsze zwiększanie entropii zależałoby od podziału energii na coraz mniejsze porcje. J.D. Beckenstein wskazał, że możliwość tego podziału wzrasta w miarę ekspansji Wszechświata. W związku z tym granica równowagi termodynamicznej w rozszerzającym się Wszechświecie przesuwa się coraz

¹⁹ Zob. Steven Frautschi, *Entropy in an Expanding Universe*, Science, 217, n. 4560, 13.Aug.1982.

dalej, a relaksacja za nią nie nadąza. Tak więc entropia w takim Wszechświecie, choć nie dochodzi do maximum w sensie klasycznym, zmierza jednak nieuchronnie asymptotycznie do pewnej granicy²⁰.

Ad 2) Wzrost entropii zachodzi na trzech poziomach: termicznym, chemicznym i grawitacyjnym. We wczesnych stadiach ewolucji Wszechświata entropia chemiczna i termiczna była maksymalna, natomiast grawitacyjna z niewiadomych przyczyn była bardzo mała. Może dlatego, że maximum entropii w tym okresie też było bardzo małe.

Ad 3) S. Frautschi zauważa, że czas relaksacji jest zbyt wolny w stosunku do czasu ekspansji lub kontrakcji. W rozszerzającym się obszarze, w którym dokonuje się wymiana energii (obszar przyczynowy) choć entropia rośnie, nie nadąza z osiąganiem stanu równowagi, dlatego pozostaje wciąż miejsce na tworzenie się struktur uporządkowanych. P.C.W. Davies²¹ twierdzi, że czas relaksacji energii wysyłanej przez gwiazdy wynosi ok. 10^{23} lat, podczas gdy czas faz rozszerzania się i kurczenia np. w modelu oscylacyjnym wynosi ok. 10^{10} lat.

Istnieje pewien związek entropii z ewolucją Wszechświata. W modelu o krzywiznie ujemnej ($k = -1$) historia wzrostu entropii jest następująca: Skoro tylko po Wielkim Wybuchu (po ok. 10^{11} sek.) fotony oddzieliły się od nukleonów, zaczęły się tworzyć gwiazdy i galaktyki. Energia o małej entropii spadających na siebie wzajemnie mas przybierała postać energii cieplnej o coraz większej entropii. Wreszcie w centrum gwiazd dochodziło do nukleosyntezy, produkującej ok. 7 MeV (megaelektronowoltów) na nukleon. Wydostające się powoli na powierzchnię fotony zwiększają entropię o 10 milionów na nukleon.

Jeszcze bardziej wydajnym procesem wzrostu entropii jest tworzenie się czarnych dziur, tzn. skolapsowanych gwiazd o masach równych kilku masom słońca. Wydajność ta wynosi 10^{19} na nukleon. Przypuszcza się, że w centrum naszej Galaktyki znajduje się czarna dziura, której masa wynosi 1–2 milionów mas słonecznych, a średnica ok. 3 miliony km. Wchłania ona otaczające ją gazy i gwiazdy²². Gdyby zaś cała galaktyka zamieniła się

²⁰ Zob. też omówienie tego problemu w art.: *Prawo wzrostu entropii w kosmologii relatywistycznej*, w: "Rocznik Wydziału Filozoficznego Tow. Jez. w Krakowie, 1988", Kraków 1989, s. 135-154. Tam przedyskutowano trudność, jaką podaje L. Wciórka w dz. cyt. s. 67. L. Wciórka słusznie zaznacza, że "wzrost entropii rozwijając się w nieskończoność, musiał mieć jednak dający się w czasie określić moment początkowy".

²¹ *The Physics of Time Assymetry*. Berkeley - Los Angeles 1974, s.96. 190-194.

²² Zob. Thomas Bührke, *Was verbirgt sich im Galaktischen Zentrum?*. "Universitas".

w czarną dziurę (w ciągu 10^{20} lat), to wzrost entropii wynosiłby 10^{30} na nukleon. Wypromieniowywanie energii z czarnych dziur za pomocą mechanizmu opisanego przez W. Hawkinga trwa wprawdzie bardzo długo (10^{64} lat dla cz. dziury o masie słońca, a 10^{106} lat dla cz. dziury o masie 10^{14} słońc), ale ilościowo ta produkcja entropii jest porównywalna z tą, jaka ma miejsce w czasie kolapsu gwiazd.

Jest jeszcze kilka mechanizmów produkcji entropii, choć niezmiernie powolnych, np. rozpad nukleonów, strumień chłodnej materii w kwantowym efekcie tunelowym, przemiana wszystkich pierwiastków na żelazowce oraz tworzenie się i rozpad pozytonów.

W modelach oscylacyjnych losy entropii byłyby nieco bardziej skomplikowane. W fazie kurczenia się Wszechświata odzyskiwałoby się energię kinetyczną zmagazynowaną w formie energii potencjalnej. Jednak w pobliżu osobliwości zderzanie się ciał niebieskich tym bardziej przyczyniałoby się do wzrostu entropii. W każdej więc pulsacji entropia byłaby większa. W tym modelu w chwili osiągnięcia osobliwości zaczęłyby działać efekty kwantowe. "Próżnia" kwantowa mogłaby na skutek fluktuacji produkować energię pozytywną i negatywną, umożliwiając znów wzrost entropii. Niezależnie jednak od wątpliwej wartości samej hipotezy "próżni" kwantowej, model oscylacyjny nie jest ponadto potwierdzony wynikami obserwacji. Cztery niezależne testy wskazują raczej na model otwarty, w którym Wszechświat zmierza do realizacji pustego modelu de Sittera. J. R. Gott III, J. E. Gunn, D. N. Schramm i B. M. Tinsley stwierdzają, że wartość Ω zawiera się między 0,04 a 0,09. Jest to wartość daleko niższa od wymaganej, by świat był zamknięty (tzn. by k było równe $+1$)²³. Podobną ocenę wyraża Jay M. Passachoff²⁴: "...ilość deuteru dowodzi, iż nie istnieje i nie istniała wystarczająca ilość masy, by zahamować ekspansję Wszechświata".

Zeitschrift für interdisziplinäre Wissenschaft, 48(1993)3, n. 561, s. 258-270.

²³ Por. *Will the universe Expand Forever?* "Scientific American", vol. 234, March 1986, n. 3, s. 77. Podobnego zdania jest Timothy Ferris, *The Red Limit. The Search for the Edge of Universe*. New York 1977, s. 215-216. G.F.R. Ellis - W.R. Stoeger, *Introduction to General Relativity and Cosmology*, w: *Quantum Cosmology and the Laws of Nature. Scientific Perspective on Divine Action*, Vatican City State - Berkeley, California, 1993, s. 43, piszą: "Ilość świecącej materii we Wszechświecie, jaką aktualnie widzimy, jest z pewnością mniejsza niż masa krytyczna - dochodząca szacunkowo nie więcej niż, powiedzmy, do $\Omega = 0,06$ lub $0,07$ ".

²⁴ *Contemporary Astronomy* (wyd. 2), Philadelphia-New York 1981, s. 533.

W zimnym Wszechświecie efekty kwantowe nie powodują na zasadzie fluktuacji tworzenia się energii dodatniej i ujemnej z kwantowej "próżni" (o czym była mowa w punkcie IV.), dlatego nie ma przyrostu energii kinetycznej umożliwiającej malenie entropii. Teoretyczne rozważania F.J. Dysona na temat wykorzystania energii promieniowania czarnych dziur oraz ich łączenia w celu zmniejszenia entropii wobec obecnych możliwości technicznych zaliczyć trzeba do powieści typu *science fiction*.

VII. Hylosystemizm i hylemorfizm

1. Hylosystemizm

Jest faktem niezaprzeczalnym, że poszczególne przedmioty, jakimi się zajmuje fizyka i filozofia przyrody, są wielorako złożone. Teorię złożzeń, o jakich mówi fizyka, można nazwać hylosystemizmem. Wyjaśnia on różnorodność struktur fizycznych za pomocą kolejnych warstw złożzeń, od najprostszych elementów po najbardziej skomplikowane całości, takie jak organizmy żywe. Złożenia te nie są jednak tylko mechanicznym sklejeniem gotowych już elementów, lecz przechodzeniem jednych struktur w inne, syntezą lub rozpadem, połączonymi z pochłanianiem lub wydzielaniem energii. Wszystko to dzieje się w określony i dający się ująć w prawa sposób. Procesy te opisuje m. in. tzw. teoria zesnurowania (bootstrap theory).

Hylosystemiczne złożenia są wielopoziomowe. Np. organizmy składają się z członków, te z tkanek, tkanki z kolei z komórek. Komórki składają się z części subkomórkowych, te znów z zasad, aminokwasów i innych cząstek chemicznych. Dalej idą atomy. Atomy zaś składają się z jądra atomowego i elektronów. Składniki zaś jądra oraz elektrony mogą także występować samodzielnie.

Ogólnie cząstki elementarne dzielimy na: hadrony (oddziałujące silnie) i leptony (oddziałujące słabo). Do hadronów należą: mezony π , K , η , ω , D , F , ψ , i wiele innych cząstek rezonansowych oraz bariony: proton, neutron, hiperony, Λ , Σ , Ξ z wieloma rezonansami. Do leptonów należą: elektrony (i ich antycząstki: pozytony), miony (i antimiony) oraz leptony τ (i antyleptony τ) oraz odpowiadające im neutrino: elektrycznie obojętne, elektronowe, mionowe i taonowe²⁵.

²⁵ Por. Jacek Ciborowski, *Cząstki elementarne. Bozony, leptony, kwarki*, "Wiedza i Życie"

Następnymi oddziaływaniami są: elektromagnetyczne oraz grawitacyjne. Wszystkie te oddziaływania zostały wymienione w porządku malejącym: od hadronowych, poprzez słabe, elektromagnetyczne do grawitacyjnych. Każde z oddziaływań ma swoje pole sił oraz odpowiedni nośnik energii. Stosunek tych oddziaływań do siebie wynosi odpowiednio:

$$1 : \frac{1}{137} : 10^{-13} : 10^{-28}$$

Oddziaływanie silne trzyma razem części składowe barionów i mezonów, zwane kwarkami oraz wiąże protony i neutrony w jądrze atomowym. Istnienie kwarków zostało potwierdzone eksperymentalnie, kiedy zauważono, że cząstki wystrzeliwane w kierunku protonów odbijają się pod różnymi kątami. Proton i neutron zbudowany jest z trzech kwarków, mezon – z dwóch. Przyjmuje się co najmniej sześć odmian kwarków, mających różne "zapachy" (flavors, nie mające nic wspólnego z prawdziwymi zapachami!): up, down, strange, charmed, bottom i top (w skrócie: u, d, s, c, b, t). Każdy kwark o danym "zapachu" może mieć trzy "kolory" (nie mające nic wspólnego z prawdziwymi kolorami!): czerwony, zielony, niebieski. Nośnikiem oddziaływania silnego jest gluon (od angielskiego glue – klej), posiadający spin 1.²⁶ Wiąże on ze sobą kwarki, oddziałując z nimi oraz z innymi gluonami. Silne oddziaływanie wiąże zawsze cząstki o takich "kolorach", jakie w sumie dają "kolor" biały. Dlatego nie istnieją samodzielne kwarki, bo miałyby "kolor" niebiały. Mezony zaś, złożone z par: kwark – antykwark, są nietrwałe. Podobnie możliwe, choć nietrwałe, są zespoły samych gluonów o "kolorach" w sumie dających biel.

Oddziaływanie słabe (jądrowe) dotyczy sił odpowiedzialnych za promieniotwórczość. Siły słabe oddziałują na wszystkie cząstki o spinie $\frac{1}{2}$, a więc nę działają na fotony i grawitony²⁷. Nośnikami energii na poziomie oddziaływań słabych są fotony oraz bozony wektorowe (pośrednie) W^+ , W^- i Z^0 . Przy wysokich energiach fotony i bozony wektorowe zachowują się podobnie, przy niskich energiach (ok 100 GeV) wzrasta masa bozonów, dlatego zdolne są one przenosić energię tylko na krótkie dystanse.

584(1983), 7, *Materia - granice poznania*, s. 13-17.

²⁶ Spin 1 oznacza, że cząstkę trzeba obrócić o kąt pełny 360°, aby jej wygląd był taki sam.

²⁷ Cząstki o spinie $\frac{1}{2}$ trzeba obrócić dwa razy, by miały taki sam wygląd.

Oddziaływania elektromagnetyczne występują między cząstkami naładowanymi elektrycznie (elektrony i kwarki). Siły elektromagnetyczne nie działają jednak na cząstki obojętne (np. grawitony). Siła elektrostatyczna między elektronem i pozytonem jest 10^{42} razy większa niż siła grawitacyjna. Nośnikiem sił elektromagnetycznych jest foton. Nośniki energii mają spin całkowity²⁸: 0, 1 lub 2. Gdy wiążą elementy w większą całość, są wymieniane między nimi jako cząstki wirtualne, tzn. niewidoczne. Mogą się jednak usamodzielnic i w pewnych warunkach być widoczne lub dać się fotografować, np. światło widzialne. Duże ciała, jak gwiazdy, nie przyciągają się elektromagnetycznie tylko dlatego, że kierunki oddziaływań cząstek są chaotyczne i przeciętnie biorąc równoważą się. Poza tym oddziaływanie elektromagnetyczne ma krótszy zasięg niż grawitacyjne.

Grawitacja jest siłą najslabszą z czterech oddziaływań. Ponieważ jednak działa na duże odległości oraz zawsze jest siłą przyciągającą i dlatego sumuje się, możemy ją wyraźnie odczuwać. Nośnikiem energii w tym oddziaływaniu jest hipotetyczny grawiton – cząstka o spinie 2. Grawitony, podobnie jak fotony, nie posiadają masy, dlatego są cząstkami o dalekim zasięgu działania. Zwykle grawiton występuje w postaci wirtualnej (niedostrzegalnej). Poszukuje się jednak dowodów na istnienie fal grawitacyjnych, składających się z grawitonów. Gdyby udało się stwierdzić eksperymentalnie istnienie grawitonów, można by utworzyć teorię wielkiej unifikacji (Great Unified Theory – GUT) oraz włączyć grawitony do teorii kwantów. Połączenie wszystkich czterech oddziaływań w jedno dałoby w wyniku supersymetrię (SUSY).

W r. 1981 H. Harari i N. Seiberg opracowali hipotezę jeszcze bardziej elementarnych cząstek składowych niż kwarki. Nazwali je riszonami (inne nazwy: prekwarki, preony, alfony)²⁹. Według tej hipotezy istnieją dwa jakościowo różne riszony: T i W (aluzja do biblijnego określenia pustki i próżni: Tohu ła Wohu). T jest elektrycznie dodatni, W elektrycznie neutralny. Posiadają hiperkolor, ładunek oraz "hiperkolorowy" nośnik energetyczny. Każdy riszon ma swój antyriszon: \bar{T} i \bar{W} . Te riszony wystarczają do zbudowania kwarków i leptonów.

Kwark $u = TTW$ lub TWT lub WTT . Każda z kombinacji daje inny "kolor".

²⁸ Cząstkę o spinie 2 wystarczy obrócić o 180° , aby miała taki sam wygląd. Cząstka o spinie zerowym ma przy wszelkich obrotach taki sam wygląd.

²⁹ Por. Mieczysław Lubański, *Hipoteza riszonów i jej aspekty filozoficzne*. "Studia Philosophiae Christianae", 22(1986) 1, ss. 63-74.

Antykwark $\bar{u} = \bar{T}\bar{T}\bar{W}$ lub $\bar{T}\bar{W}\bar{T}$ lub $\bar{W}\bar{T}\bar{T}$. Podobnie:

Kwark $d = \bar{T}\bar{W}\bar{W}$ lub $\bar{W}\bar{T}\bar{W}$ lub $\bar{W}\bar{W}\bar{T}$,

Antykwark $d = TWW$ lub WTW lub WWT .

Leptony zawierają po trzy riszony:

pozyton = TTT ; neutrino elektronowe = WWW ; elektron = $\bar{T}\bar{T}\bar{T}$; antyneutrino elektronowe = $\bar{W}\bar{W}\bar{W}$.

Hadrony są złoženiami kwarków, a na głębszym poziomie odpowiednich riszonów:

proton = $u+u+d = TTW + TTW + \bar{T}\bar{W}\bar{W}$;

neutron = $u+d+d = TTW + \bar{T}\bar{W}\bar{W} + \bar{T}\bar{W}\bar{W}$. (Nie uwzględnia się przy tym kolorów.) Wobec tego:

atom wodoru = proton + elektron = $TTW + TTW + \bar{T}\bar{W}\bar{W} + \bar{T}\bar{T}\bar{T} = 4T + 4\bar{T} + 2W + 2\bar{W}$. Jak widać cały atom jest zbudowany symetrycznie z materii i antimaterii.

Filozofia przyrody może wyzyskać materiał faktograficzny dostarczany przez fizykę, by go zinterpretować w świetle pojęć filozoficznych. Do najważniejszych należą pojęcia substancji i przypadłości oraz materii i formy.

Substancję można rozumieć w sensie reistycznym lub w sensie archologicznym. Substancja w sensie reistycznym to byt w sobie, konkretna rzecz. M.A. Krapiec OP podał taką jej definicję: "To wszystko, co w jednostkowo istniejącym konkretnie jest podstawą (racją) tożsamości bytu i jego względnej niezmienności, to można nazwać substancją"³⁰.

Tożsamość wyraża się w czasowo-przestrzennym współistnieniu elementów wzajemnie do siebie przyporządkowanych, tworzących konieczną i nie podlegającą stopniowaniu strukturę. Powtarzalność tej struktury oraz jej względna niezmienność wymaga wyjaśnienia ontycznego. Substancja nie jest tylko rojem cech czy zdarzeń, jak chciał Hume, lecz podstawową kategorią bytu. Będąc naturalną całością (unum per se) różni się od agregatu, w którym nie ma ani określonej proporcji części, ani ilości składników.

Jednostkowość substancji wzbudza kontrowersje. Na poziomie kwantowym zauważa się zjawisko nierozdzielności par cząstek, które zachowują się tak, jak gdyby wzajemnie o sobie "wiedziały", w jakim są stanie. Eksperymenty związane z dyskusją nad paradoksem Einsteina, Podolsky'ego i Rosena (EPR) oraz nad nierównością Bella, wykazały, że gdy jedna

³⁰ Metafizyka. *Zarys podstawowych zagadnień*. Lublin 1985, s. 318.

cząstka ma np. płaszczyznę polaryzacji pionową, druga z pary ma płaszczyznę polaryzacji poziomą. Zjawisko to zachodzi nawet wtedy, gdy cząstki są oddalone od siebie o kilka metrów. Efekt ten jednak zanika, gdy przenosimy się na poziom makroskopowy. Na tym poziomie każda rzecz uzyskuje indywidualność (jeśli siły wewnętrzne wiążące tę rzecz są większe, niż siły próbujące ją rozerwać).

Ks. Bp Życiński kwestionuje realność substancji z powodu niestałości pewnych cząstek oraz ich nierozróżnialności³¹. Ta krytyka nie wydaje się jednak słuszna. Sama krótkość trwania danej struktury czy cząstki nie uwłacza jej substancjalności, bo o bytowaniu w sobie nie decyduje długość trwania, tylko jego sposób. Do najbardziej trwałych cząstek należą neutrina, elektrony i protony. Przewiduje się, że protony mogą się rozpaść samorzutnie po ok. 10^{32} lat, ale eksperymentalnie tego jeszcze nie stwierdzono. Także nierozróżnialność cząstek nie jest powodem odmawiania im substancjalności, tak samo jak podobieństwo między bliźniakami jednojajowymi nie przekreśla np. ich człowieczeństwa.

Substancja w sensie archologicznym stanowi podłoże dla cech, modyfikacji, zwanych przypadłościami. Kryterium przypadłościowości jest brak koniecznego powiązania danej substancji z cechami. Brak ten może się wyrazić bądź w tym, że jakaś substancja nie ma danej cechy, choć inne substancje tego samego typu ją posiadają, bądź w tym, że różne substancje posiadają taką samą cechę.

Do spełniania funkcji przypadłości nadają się takie zjawiska, jak:

– energia. Różne substancje posiadają energię kinetyczną (w postaci ruchu) i potencjalną (w postaci odległości od centrum sił danego układu) w rozmaitych stopniach. Energia ta nie jest samodzielna, lecz zawsze jest energią czegoś. Istnieją wprawdzie poglądy (W. Heisenberg, M. Tempczyk), że energia jest uniwersalnym tworzywem, z którego mogą powstawać cząstki. Stwierdzamy np., że energia użyta do próby rozbitcia mezonu lub barionu na kwarki wystarcza akurat na to, by powstały nowe mezony lub bariony z nowopowstałymi kwarkami wchodzącymi w ich skład. Wiadomo też, że zderzające się masywne fotony mogą wytworzyć parę: elektron-

³¹ *Relacyjna teoria substancji*. "Studia Philosophiae Christianae" 23(1987)1, s. 58-60. Koncepcję substancji kwestionuje też, choć nie wprost, Michał Tempczyk (w książce: *Fizyka a świat realny. Elementy filozofii fizyki*. Warszawa 1991, s. 158), gdy pisze: "Cząstka to właściwie rozmyty proces, złożony z pewnego jądra, otoczonego chmurą cząstek wirtualnych, nieustannie pojawiających się i znikających".

–pozyton. Ale czy same fotony są substancjami, czy raczej modyfikacjami pola sił, będącego dalszym ciągiem ciała – substancji?

Ks. Jan Dorda krytykował tezę marksistowską, według której do istoty materii należy ruch³². Wykazywał on, że mogą istnieć cząstki w bezruchu, np. znajdujące się w samym środku układu, gdzie wszystkie siły się równoważą. Wskazywał na trudności, z jakimi musi się uporać interpretacja cząstek elementarnych jako zbiorników fotonów. Gdyby cząstka elementarna była zbiornikiem bezładnie poruszających się fotonów, zachowujących aktualnie prędkość światła, to jak wytłumaczyć fakt, że po spotkaniu elektronu z pozytonem tworzy się para fotonów, które poruszają się w sposób uporządkowany w przeciwnych kierunkach? Jak wytłumaczyć możliwość wprawiania w ruch i przyspieszania owego zbiornika, jeśli prędkości światła nie da się zwiększyć ponad jego maksymalną wartość? A może cząstkę stanowi wirujący foton, a zderzenie cząstek powoduje tylko rozkręcanie się wiru fotonów? Gdyby tak było, to mielibyśmy o wiele więcej rozmaitych cząstek w zależności od różnych długości fal fotonów. Tymczasem cząstki mają swoje określone wielkości.

Pierre Vernot³³ twierdzi, że "masa może się zmieniać o tyle tylko, o ile sama energia jest zmienna i na odwrót. Część masy nierozzerwalnie związana z porcją materii jako minimum podstawy bezwładności [...] nie da się eksperymentalnie przemienić na energię. W każdym ciele znajduje się materia stała, obdarzona zmienną masą i zmienną energią". W tym świetle rozumiałe jest, dlaczego A. Einstein zaproponował swoje słynne twierdzenie o proporcjonalności energii i masy w postaci:

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

Jeszcze innym pretendentem do roli przypadłości może być ładunek elektryczny. Istnieją takie same cząstki z ładunkiem dodatnim, ujemnym i bez ładunku, np. bozony pośrednie: W^+ , W^- , Z^0 i hiperony Σ^+ , Σ^- i Σ^0 .

³² *Złudne zarzuty z fizyki przeciw dowodowi kinetycznemu na istnienie Boga*, cz. I, maszynopis w Archiwum Prowincji Polski Południowej Tow. Jez., nr 5428, s. 220-231.

³³ *Deux problème scientifiques devant la philosophie éternelle: la matière, qu'il faut distinguer de la masse, n'est pas de l'énergie...*, w: *Sapientia Aquinatis, Relations - communicationes et acta IV Congressus Thomistici Internationalis, Romae 13-17 Septembris 1955*. Romae 1956, t. 2, s. 222-226.

2. Hylemorfizm

Substancja może być z kolei złożona z dwóch współelementów: z materii i formy. W filozofii aryst.-tomistycznej nazywa się wtedy ciałem. Termin "materia" posiada różne znaczenia w systemach filozoficznych. W starożytności materię wiązano z pojęciem chaosu i nieokreślenia. Arystoteles materią nazywał zarówno substancję, której ktoś nadawał różne kształty (materia druga), jak i pierwotne tworzywo będące u podstaw wszystkich bytów tego świata (materia pierwsza). Materię pierwszą określał negatywnie, jako coś pozbawione wszelkiej formy tak substancjalnej jak i przypadłościowej. Ingarden odrzucił arystotelesowskie pojęcie materii jako – jego zdaniem – niezrozumiałe. Wprowadził natomiast pojęcie materiału, który "stoi w formie", tzn. pełni jakąś funkcję. Marksściści posługiwali się pojęciem materii w sensie tego, co poznawalne zmysłami. Ponieważ zaś wyznawali monizm materialistyczny, nie powinni byli w swoim systemie używać słowa "materia", ponieważ każde słowo, by miało sens, musi mieć odpowiednie kontr-słowo. Dla monisty zaś nie istnieje żadna niemateria. Słowo więc "materia" dla marksisty miało znaczenie tylko w polemice ze spirytualistami (których na domiar złego niesłusznie nazywali idealistami).

Podstawą do przyjęcia złożenia z materii i formy są dwa zjawiska: zmiany głębokie oraz sytuacja jednostkowo-gatunkowa.

a. Zmienność dogłębna ma miejsce wtedy, gdy byt traci podczas zmiany swoją tożsamość. Np. gdy pokarm zmienia się w ciało człowieka, przestaje mieć tożsamość i strukturę pokarmu, a staje się częścią organizmu ludzkiego. Ponieważ zaś każda zmiana ma swój podmiot oraz fazy, dla zmiany głębokiej trzeba przyjąć jakiś podmiot, zwany tu materią ($\theta\lambda\eta$), oraz fazy zwane formami ($\mu\omicron\rho\phi\eta$) substancjalnymi.

b. Sytuacja jednostkowo-gatunkowa polega na tym, że dany gatunek jest reprezentowany przez wiele jednostek. Każda z jednostek posiada taką samą podstawową strukturę, jest substancją o takiej samej definicji. Aby wyjaśnić filozoficznie tę sytuację, trzeba przyjąć złożenie z tworzywa, które samo z siebie nie jest różnicowane, oraz z form, które temu tworzywu nadają ten sam kształt, powielony tyle razy, ile jest porcji tworzywa. Czym jest ostatecznie materia pierwsza, trudno rozstrzygnąć. W świetle hipotezy riszonów byłaby ona czymś, co pierwotnie jest kształtowane w formę T, W oraz \bar{T} i \bar{W} . Wszystkie dalsze struktury mogłyby być traktowane jako materie drugie.

VIII. Przyczynowość sprawcza

W zależności od punktu widzenia, pojęcie przyczyny można rozpatrywać trojako:

1. jako czasowo–przestrzenne następstwo zdarzeń (Hume),
2. jako działanie zgodnie z naturą,
3. jako konieczna racja stawania się.

Odpowiednio do tych trzech ujęć mamy trzy sformułowania zasady przyczynowości:

1. zasada naukowo–przyrodnicza,
2. zasada fizyczna,
3. zasada metafizyczna.

Pierwsze z nich stwierdza związek między zdarzeniami (ewentualnie związek między wrażeniami, związek quasi–kauzalny)³⁴. Związek ten ustala się na podstawie wielu doświadczeń i ma on charakter czysto faktyczny (syntetyczny). Prawo wyrażające ten związek ma zwykle charakter statystyczny i probabilistyczny: jest tym pewniejsze, im więcej doświadczeń zostało dokonanych. Ściśle biorąc, prawo to jest postulatem, ponieważ nie opiera się na żadnych założeniach ontologicznych. U Arystotelesa związek między zjawiskami na tym poziomie (powszechnik w sensie κοινόν) stanowił zaledwie początek poznania naukowego. Wskazywał, że warto w tym wypadku szukać głębszej racji (powszechnika w sensie καθόλου).

Drugie sformułowanie zasady przyczynowości stwierdza, że takie same przyczyny w takich samych warunkach powodują takie same skutki. E. Schrödinger wyraził to w formule: "Każdy proces przyrodniczy jest zdeterminowany absolutnie i ilościowo, przynajmniej przez ogół okoliczności lub warunków fizycznych przy swoim wystąpieniu"³⁵. Przyjmuje się w tym sformułowaniu zarazem wpływ jednej rzeczy na drugą (aspekt dynamiczny), jak i stałość (powtarzalność) działania (aspekt prognostyczny). Zakłada się przy tym istnienie natury, od której zależy jakość działania,

³⁴ Przedstawicielami tej koncepcji są m.in. H. Margenau, *The Nature of Physical Reality*. New York-Toronto-London 1950, s. 393 nast.; V.F. Lenzen, *Causality in Natural Science*. Illinois 1954, s. 20.

³⁵ *Was ist ein Naturgesetz?* "Naturwissenschaften" 17(1929), s. 9.

oraz determinizm, na mocy którego można prognozować przyszłość oraz rekonstruować przeszłość³⁶.

Trzecie ujęcie zasady stwierdza najogólniej, że wszystko to, co samo w sobie nie ma racji swego bytu, musi mieć ją poza sobą. Nie mówi ona jednak, jaka jest ta racja. O treści tej racji wypowiada się fizyczna zasada przyczynowości. Sformułowanie trzecie podkreśla aspekt egzystencjalny przyczynowości. Nie ogranicza się ono jednak tylko do przyczynowości fizycznej, ale do wszelkiej przyczynowości. Nas interesuje w FPN tylko aspekt dynamiczny. Wiąże się on z zasadą zachowania energii: Bezpośrednio każda zmiana w jakimś podmiocie wymaga zmiany w innym podmiocie. Przyrostowi jakiejś wartości w jednym towarzyszysy tej samej wielkości ubytek w innym.

Jak widać, wszystkie trzy sformułowania wzajemnie się uzupełniają. Filozoficzne ujęcie zasady przyczynowości zawiera wszystkie wymienione jej aspekty. Najwięcej kontrowersji wzbudza przy tym sformułowanie drugie, jeśli dotyczy determinizmu w świecie zjawisk kwantowych. Trudności przeciw zasadzie przyczynowości wynikają z pewnego rozumienia zasady nieoznaczoności Heisenberga. R. Nozick stwierdza: "Wiek obecny obdarzył nas dobrze rozwiniętą teorią fizykalną, mechaniką kwantową, która nie spełnia zasady racji dostatecznej. Co więcej, teoremy wykazują, że jakakolwiek teoria posiadająca pewne cechy mechaniki kwantowej nie będzie także spełniać zasady racji dostatecznej"³⁷. Teoria nieoznaczoności jest związana z ograniczeniem empirycznych metod poznawczych stosowanych w mikrokosmosie. Nie można mianowicie z dowolną dokładnością wyznaczyć równocześnie np. pędu elektronu i miejsca, w którym się znajduje. Jeśli bowiem stosujemy silne oświetlenie (za pomocą fal krótkich), aby otrzymać obraz ostry, to ingerencja ta powoduje zmianę prędkości elektronu, jeśli zaś chcemy uniknąć tej zmiany i stosujemy promienie słabe (o falach długich), to uginają się one tak silnie, że obraz elektronu staje się nieostry (nie wiemy, dokładnie, gdzie on się znajduje). Podobnie zachowują się inne wielkości sprzężone, jak aspekt falowy i korpuskularny; energia i czas pomiaru; wektor elektryczny i magnetyczny. Tę nieoznaczoność wyraża się równaniem:

³⁶ Por. M. Born, *Quantenmechanik und Statistik*, "Naturwissenschaften" 17(1929), s. 117; J. Metallmann, *Determinizm nauk przyrodniczych*. Kraków 1934, s. 3 nast.; B. Gawecki, *Zagadnienie przyczynowości w fizyce*. Warszawa 1969, s. 17-20 i 32.

³⁷ *Philosophical Explanations*, Oxford 1981, s. 141.

$$\Delta x \cdot \Delta p = h$$

w którym x oznacza położenie, p pęd, a h stałą Plancka.

Istnieją dwie interpretacje tego zjawiska. Szkoła kopenhaska, do której należą m.in.: jej inicjator Niels Bohr³⁸, oraz: W. Heisenberg³⁹, Jordan, Bartlett, Born, Hoyle, zwana też "ortodoksyjną", twierdzi, że miejsce i pęd np. elektronu istotnie nie są określone i dlatego nie można z góry przewidzieć, jak się będzie on poruszał, gdzie i z jakim pędem. Według tego poglądu cząstka znajduje się wszędzie i porusza się we wszystkich naraz kierunkach, choć z różnymi prawdopodobieństwami. Zwolennicy tej szkoły twierdzą, że w mikrokosmosie panuje indeterminizm, czyli swoista "wolność". Znaczący to, że przy nieokreślonych warunkach skutki mogą być też rozbieżne, nieokreślone. H. Reichenbach np. twierdzi, że: "deterministyczne, ścisłe przewidywanie zachowania się poszczególnych mikroobiektów jest niemożliwe"⁴⁰.

Wydaje się, że to stanowisko jest nieuzasadnione, ponieważ na poziomie kwantowym, z powodu obiektywnych granic poznawczych, nie można stwierdzić ani determinizmu ani indeterminizmu. Rzutowanie zaś prawdopodobieństw określanych na podstawie badania wielkich zbiorów cząstek na zachowanie się jednej cząstki jest zabiegiem nieuprawnionym.

Szkoła nieortodoksyjna natomiast, której przedstawicielami są: Einstein wraz z Podolskim i Rosenem (w skrócie: EPR), Planck, Schrödinger, De Broglie, David Bohm, a w Rosji: W. Fock, D. Błochincew i E. Szpolski, przyznając, że istnieją granice bezpośredniego poznania mikrokosmosu, nie zaprzecza istnieniu determinizmu przyczynowego⁴¹. Zwolennicy tego stanowiska twierdzili, że nie ma podstaw do odmawiania realności istnienia takich właściwości cząstek, jak pęd i położenie. Zachowaniem się cząstek rządzą ukryte parametry, czego przejawem są statystyczne pra-

³⁸ *Atomic Physics and Human Knowledge*. 1958.

³⁹ *Kausalgesetz und Quantenmechanik*, "Erkenntnis" 2(1931).

⁴⁰ *Philosophic Foundations of Quantum Mechanics*. Berkeley-Los Angeles 1946, s. 7.

⁴¹ Por.: F. Selleri, *Die Debatte um die Quantentheorie*. Braunschweig/Wiesbaden, 1983, s. 113-137.

widłowości⁴². Einstein nie mógł się zgodzić z twierdzeniami ortodoksów, że ponieważ świat na poziomie sub-atomowym daje się ująć tylko na gruncie praw probabilistycznych, to musi być w swej istocie też probabilistyczny. Swój protest przeciw szkole kopenhaskiej ujął krótko: "God does not play dice" (Bóg nie gra w kości).

Wydaje się, że rozwiązanie powinno iść w kierunku rozróżnienia aspektu metodologicznego i ontologicznego w tej dziedzinie. Zwolennicy szkoły nieortodoksyjnej zarzucali szkole kopenhaskiej, że bez dowodu przyjmuje indeterminizm ontologiczny, że przechodzi z porządku poznawczego na ontologiczny⁴³. Podobnie jak Berkeley twierdził: "Esse est percipi" (Tylko to, co jest postrzegane, istnieje), tak zwolennicy szkoły kopenhaskiej twierdzą, że czego nie widać, nie istnieje. Istotnie, elektronu bezpośrednio obserwować nie możemy, ale z tego nie wynika – mówią przeciwnicy – że nie ma on określonego pędu i nie znajduje się w określonym miejscu. Jedyne z powodu niemożliwości obserwowania indywidualnych elektronów musimy się ograniczyć do badania zjawisk masowych i stosować rachunek statystyczny i teorię prawdopodobieństwa w teorii kwantów. Rachunek ten jednak nie przekreśla determinizmu ontologicznego w świecie mikroskopowym. Wskazuje nawet na ten determinizm pośrednio. Skąd bowiem wzięłoby się determinizm makroskopowy, gdyby nie było ukrytego determinizmu w mikrokosmosie? Wielu autorów przyjmuje więc określony typ determinowania zwany determinowaniem statystycznym⁴⁴. Za takim determinizmem przemawia fakt, że jeśli funkcja ψ jest wyznaczona dla początkowej chwili, to na podstawie równania Schrödingera:

⁴² Np. radioaktywny rozpad atomów podlega determinizmowi statystycznemu. Podobnie wędrówka elektronu w atomie z orbity niższej na wyższą w procesie absorpcji fotonu i odwrotnie - z wyższej na niższą w procesie emisji.

⁴³ Christ. J. Isham w art. cyt., s. 79 pisze: "Sednem problemu jest z gruntu instrumentalistyczny ton konwencjonalnej interpretacji teorii kwantów, odwołującej się do tego, co dzieje się, gdy dokonuje się *mierzenia* systemu raczej niż do właściwości samego systemu". A na str. 84: Wprawdzie mówi się nadal o tym, że stan systemu w jednym czasie wpływa na stan systemu w innym czasie, ale "zauważmy, że to prawdopodobieństwa wyników pomiaru (wyliczone na podstawie ewoluującego stanu) rozwijają się deterministycznie, a nie same aktualne wartości".

⁴⁴ Np. W. Fock, *Krytyka poglądów Bohra na mechanikę kwantową*, w: *Zagadnienia filozoficzne mechaniki kwantowej*. Warszawa 1953, s. 93-118; M. Bunge, *O przyczynowości. Miejsce zasady przyczynowości we współczesnej nauce*. Warszawa 1968, s. 30-32; A. Landé, *From Dualism to Unity in Quantum Physics*. Cambridge 1963.

$$\Delta\psi + 8\pi^2m(E-U)\psi = 0$$

(w którym E = całkowita energia, U = energia potencjalna, h = stała Plancka) da się ją określić jednoznacznie dla każdej innej chwili⁴⁵. Niejasne jest przy tym pojęcie redukcji funkcji falowej⁴⁶.

Gustave Weigel i Arthur G. Madden⁴⁷ dochodzą do wniosku, że jeśli w teorii Heisenberga "uznaje się jakąś konieczność, pewien rodzaj determinizmu, który ujawnia się w stałości i jednorodności, chociaż tylko w formie prawa statystycznego, to sama zasada (przyczynowości, p.m.) nie została odrzucona".

Testem potwierdzającym słuszność lub niesłuszność stanowisk szkoły ortodoksyjnej i nieortodoksyjnej miały być eksperymenty sprawdzające teorem Bella. W r. 1964 J.S. Bell, fizyk irlandzki, pracujący w CERN sformułował na zasadzie eksperymentu myślowego wzór zwany od jego nazwiska nierównością Bella: $N(2\alpha) \leq 2N(\alpha)$. Zgodność wyników eksperymentów z tym wzorem świadczyłaby o słuszności twierdzeń szkoły Einsteina, niezgodność zaś potwierdzałaby tezy szkoły kopenhaskiej. Otóż badania przeprowadzone na uniwersytetach w Harvardzie i w Katanie (1974) dały wyniki zgodne z nierównością Bella; jednak doświadczenia przeprowadzone na kalifornijskim uniwersytecie Berkeley (1972), na uniwersytecie Columbia (1975), ponowne eksperymenty w Berkeley, na uniwersytecie w stanie Texas oraz w Ośrodku badań jądrowych w Saclay (1976), a wreszcie badania Alaina Aspecta z grupą współpracowników z Instytutu Optyki Uniwersytetu w Orsay (1981–1984)⁴⁸ okazały się niezgodne z teoremem Bella. Wyniki te wskazują, że któreś z założeń nierówności Bella nie zachodzi. Założenia te zaś są następujące: 1) realizm filozoficzny, 2) korelacja negatywna (Rzut spinów na dowolną oś współrzędnych dwóch elektronów czy protonów po ich zderzeniu jest zawsze przeciwny), 3) indukcja (Prawo według którego oczekujemy, że zjawisko występujące w n przypadkach wystąpi w przypadku $n+1$), lokalność i niezależność (Taka własność, że przestrzeń działania cząstki jest ograniczona oraz, że

⁴⁵ Por. S. Mazierski, *Elementy kosmologii filozoficznej i przyrodniczej*. Poznań-Warszawa-Lublin 1972, s. 337.

⁴⁶ Por. A.A. Grib, *Quantum Cosmology, Observer, Logic*, w: *Quantum Cosmology and the Laws of Nature*, dz. cyt. s. 167.

⁴⁷ *Knowledge. Its Values and Limits*. Englewood Cliffs 1961, s. 85.

⁴⁸ A. Aspect, J. Dalibard i G. Roger, "Phys. Rev. Lett." 49, 1804(1982).

oddziaływanie cząstki na inne dokonuje się z prędkością nie większą od prędkości światła). Wielu autorów (Bernard Espagnat, Frank Laloë) decyduje się zakwestionować spośród tych założeń lokalność. W takim razie niezgodność z nierównością Bella nie miałaby związku z sprawą determinizmu czy indeterminizmu w świecie mikroskopowym.

Z przyczynowością związane są ponadto następujące zagadnienia:

1. Zagadnienie czasu

Nie istnieją momentalne działania na odległość. Każde działanie przenosi się z prędkością równą co najwyżej prędkości światła. M. Bunge jest zdania, że do definicji przyczynowania nie wchodzi czas. Pierwszeństwo przyczyny wobec skutku jest, jego zdaniem, tylko egzystencjalne, a nie czasowe. W takim razie zmiana może się dokonywać nagle *in instanti*. Odstępy czasowe zaś zachodzą między zmianami i są mierzone ruchem o określonej prędkości. Natomiast B. Russel, N. Hartmann i S. Mazierski⁴⁹ wiążą przyczynowość z czasem, twierdząc, że to, co wcześniejsze, determinuje to co późniejsze. Wydaje się, że S. Mazierski 1° niesłusznie przenosi stosunki czasowe z poziomu makroskopowego (ze zjawisk mnogościowych) na zjawiska mikroskopowe (jednostkowe), gdy tymczasem czas jako parametr cząstek indywidualnych będących w ruchu jest bezkierunkowy. Dlatego też stosunek przyczynowy na poziomie mikroskopowym jest odwracalny. 2° Popęnia on błąd uznając ruch lokalny za aktualizację możliwości, potrzebującą działania przyczyny⁵⁰. Wiążąc zaś przyczynowość z ruchem lokalnym, wprowadza do definicji przyczyny czas, ponieważ ten ruch odbywa się w czasie. Można też pojmować zdarzenia jako "zakrety" na linii trwania ruchu, nawiązując do teorii katastrof René Thoma. W takim ujęciu zmiany byłyby wyrazem gry sił i przepływu energii na różnych poziomach złożenia hylosystemowych. Przyczynowość ograniczałaby się do "przepływu" energii z ciał o wyższym potencjale energetycznym do ciał o niższym potencjale. 3° Trzecim błędem pochodzącym z tego samego źródła jest postulat ciągłości zmian, uważanej za warunek praw deterministycznych istotnych dla stosunku przyczynowego. Zdaniem S. Mazierskiego, "możemy uważać przekrój czasowy procesu w chwili t , za

⁴⁹ Dz. cyt. s. 289.

⁵⁰ Tamże s. 135 i 140.

uwarunkowanie przyczynowe przekroju procesu w chwili t_2 ". Jako przykład podaje tu Newtona prawa ruchu⁵¹. Wydaje się, że ów przekrój dokonywany arbitralnie nie ma waloru obiektywnego.

2. Sprawa nieodwracalności związków przyczynowych

Same przemiany energetyczne są zjawiskami odwracalnymi, bezpośrednio lub cyklicznie, np. przejście energii kinetycznej w potencjalną i odwrotnie. Natomiast nieodwracalność, jak to było powiedziane wyżej, jest zjawiskiem masowym. Wynika ona z teorii prawdopodobieństwa na terenie statystyki i kombinatoryki. Matematycznym wyrazem nieodwracalności zmian makroskopowych jest zasada wzrostu entropii. W tej sprawie trzeba odróżnić możliwość matematyczną, czyli teoretyczną, od możliwości fizycznej, czyli praktycznej. Teoretycznie wszystkie zjawiska są odwracalne. Praktycznie jednak, choćby z powodu skończonej prędkości sygnałów i oddziaływań, nie dochodzi nigdy do odbudowania raz schaatyzowanych struktur. Ponieważ znaczna różnica zintegrowanego potencjału energetycznego jest stanem mniej prawdopodobnym, niż wielka ilość małych różnic potencjałów, dlatego skoro tylko usunięte zostaną jakieś przeszkody (izolacje) między różniącymi się znacznie obszarami, następuje bezzwłocznie proces relaksacji, czyli powstanie takiego makrostanu układu, który może być realizowany na największą ilość sposobów (mikrostanów). Zwrot relacji kauzalnej pokrywa się więc ze strzałką czasu, ale tylko w makrokosmosie. W zjawiskach elementarnych czas nie ma kierunku, a przyczynowość jest symetryczna, czyli odwracalna. Uczestniczące w zdarzeniu elementarnym zjawiska mogą zachodzić alternatywnie w obydwie strony. Czy w takim razie przyczynowości odpowiada jakaś antyprzyczynowość? Czy może wszystkie zmiany są pozorne?

3. Czy związek przyczynowy jest konieczny?

Według Hume'a i Kanta konieczność związku przyczynowego istnieje tylko w naszym umyśle. Zdaniem J. Łukasiewicza natomiast w związku przyczynowym obok relacji koniecznych istnieją i relacje niekonieczne. Np. gdy przez drucik w żarówce przepływa prąd, drucik się żarzy. Mogą istnieć

⁵¹ Tamże s. 291.

jednak inne źródła żarzenia się drucika, a także drucik może się nie żarzyć, mimo że przepływa przez niego prąd. Sytuacja ta przypomina okoliczności opisywane przez L. Broglie'a, kiedy to po zjawisku A następowało któreś za zjawisk $B_1, B_2, B_3, \dots, B_n$ (rozszerzona definicja przyczyny). R. Ingarden rozwiązuje tę trudność, wprowadzając pojęcie przyczynowości istotnej. W powyższym przykładzie istotnym warunkiem żarzenia się drucika jest dostarczenie mu energii w warunkach niezbyt szybkiego odpływu z niego tej energii. Inne czynniki doświadczenia z drucikiem stanowiłyby nieistotną otoczkę. Powstaje pytanie, czy w takim razie przyczynowość nie ma charakteru analitycznego, tzn. czy nie jest opisem zjawisk, które wynikają logicznie z natury rzeczy? Wielu komentatorów Arystotelesa określa z tego powodu jego system jako panlogizm (O. Hamelin, Le Chevalier).

Stanisław Ziemiański SJ

INTRODUCTION TO THE PHILOSOPHY OF INANIMATE NATURE

Summary

Having determined some fundamental traits of the aristotelian-thomist philosophy of nature, the author has presented a general concept of space-time geometry, rejecting the popular realistic interpretation of time dilatation and so called Fitzgerald-Lorentz contraction. Besides the concise review of the different models of the evolving Universe, the article contains a discussion on the increasing entropy in the cosmic scenario. An asymptotic convergence to the maximum entropy is proposed as the most probable hypothesis. The next discussed topic is the relation of the hylesystemic structure of the physical world to the hylemorphic one. The last part of the article concerns the nature of efficient causality and the problem of its determinism, as well of the irreversibility and necessity of causal relations.

Roman Darowski SJ

POCZĄTKI FILOZOFII NA LITWIE

Już w 1569 r., a więc rok przed formalnym założeniem kolegium, jezuici rozpoczęli w Wilnie nauczanie na poziomie dwu najniższych klas ówczesnej szkoły średniej (infima i gramatyka) dla 60 chłopców. W lipcu 1570 r. prowincjał Wawrzyniec Maggio oficjalnie otworzył kolegium, a w nim cztery klasy: infimę, gramatykę, syntaksę i poetykę, nieco później przybyła także retoryka¹. Uroczysta inauguracja studiów w nowej szkole trwała od 15 do 18 X 1570 r. Na jej program złożyły się między innymi dysputy z teologii i filozofii oraz popisy z retoryki, humaniorów i gramatyki. Dysputom z teologii i filozofii przewodniczył rektor kolegium, Stanisław Warszewicki, a tez bronił Jan Hay. Popisom z pozostałych dziedzin przewodniczył Chorwat Tomasz Zdelarić. Zwyczajną pracę szkolną rozpoczęto kilka dni później, dnia 23 października². W klasie retoryki przekazywano wstępne wiadomości z zakresu filozofii, czyli dialektykę. W pierwszych miesiącach uczył jej prawdopodobnie Hay. W ciągu r. 1570/71 czyniono przygotowania do otwarcia kursu filozofii, który

¹ Na temat początków kolegium i studium filozoficznego w Wilnie zob.: Piechnik, *Początki Akademii Wileńskiej*, Rzym 1984, s. 44-59 i 127-131; J. Paszenda, *Zabudowania Akademii Wileńskiej w XVI-XVIII wieku*, "Kwartalnik Architektury i Urbanistyki", 31 (1986) z. 1, s. 43-64. - Spośród źródeł najbardziej precyzyjne informacje o początkach nauczania podaje *Compendium historiae Collegii Vilnensis a prima origine foundationis* (ARSI, Pol. 65, k. 113^v) oraz L. Maggio w liście do generała Franciszka Borgiasza 7 VII. 1569 r. z Wilna (ARSI, Germ. 151, k. 204). - ARSI = Centralne Archiwum Jezuitów w Rzymie.

² S. Bednarski, *Stanisław Warszewicki*, (Kraków 1939), s. 67; P. L. Maggio S.I., *Præp. Prov. Austriae, Instructiones Rectori Vilnensi datae circa scholas 19 augusti 1570*, w *Monumenta Paedagogica*, S.I., III, Roma 1974, s. 186-192.

zainaugurowano już w roku następnym. To osobne studium filozofii w Wilnie było pierwszym publicznym studium na ziemiach litewskich. Pierwszym zaś jego wykładowcą został wspomniany poprzednio Zdelarić.

Tomasz Zdelarić (*Sdelartius*) urodził się około 1531 r. w miasteczku Lupoglav w Chorwacji, do Towarzystwa Jezusowego wstąpił w 1554 r. w Wiedniu, gdzie również odbył studia filozoficzne i w 1565 r. uzyskał magisterium filozofii. W latach 1565–1568 wykładał tam filozofię. Potem przyjął święcenia kapłańskie i przez dwa lata również w Wiedniu studiował teologię. W lecie 1570 r. przybył do Wilna, gdzie został prefektem studiów i uczył retoryki. W roku następnym powierzono mu wykłady filozofii (i prawdopodobnie matematyki) na nowo otwartym studium filozofii. Na jego wykłady uczęszczali studenci świeccy oraz 12 kleryków jezuickich i jeden ksiądz. Z początkiem października 1571 r. Zdelarić zaczął wykładać dialektykę, ale już pod koniec tego miesiąca działalność jego przerwała zaraza, która rozproszyła uczniów. Wznowienie wykładów i oficjalne, uroczyste otwarcie studium filozofii nastąpiło dnia 25 II 1572 r. Ale i tym razem Zdelarić wykładał niewiele ponad miesiąc. Zmarł z powodu zarazy dnia 8 IV 1572 r.³ Po jego śmierci wykłady prowadził tymczasowo Polak Wojciech Tobolski⁴ (*Theoboltius*), a następnie Jan Wierus (*Vigerius*, *Viger*), pochodzący z Oeffelt w dzisiejszej Holandii⁵. Stabilizacja w dziedzinie nauczania nastąpiła dopiero od następnego roku szkolnego, gdy prowadzenie wykładów objął Szkot Jan Hay (1572–1575). Właśnie w 1572 r. zorganizowano pełne, trzyletnie studia filozoficzne. Następcą Haya przez kolejne trzy lata był Hiszpan Piotr Viana (1575–1578). W 1578 r. zainaugurowano w Kolegium Wileńskim Wydział Teologii. W latach 1578–1579 Wileńskie Kolegium Jezuitów zostało przekształcone na Akademię. Król Stefan Batory wystawił dokument fundacyjny we Lwowie dnia 7 VII 1578 r. oraz w Wilnie dnia 1 IV 1579 r., a papież Grzegorz XIII potwierdził fundację bullą z dnia 30 X tegoż roku. Jezuici kierowali Akademią aż do zniesienia zakonu w r. 1773. Pierwszym rektorem nowej Akademii został Piotr

³ *Catalogi [...] Prov. Austriae*, I, Roma 1978, s. 824 oraz *passim*; *Monumenta Antiquae Hungariae*, t. 1, Roma 1969, s. 9-10, 289-300 oraz *passim*; *Historia Collegii Viln. S. I.*, ARSI, Pol. 65, k. 79, 83, 84, 90^a, 91^a, 103, 107; *Hist. Soc.* 42, k. 104^a (data śmierci); J. Poplatek, *Słownik jezuitów*, (rękopis w Arch. TJ w Krakowie) pod: *Zdelarić*.

⁴ L. Piechnik, *Tobolski Wojciech, Słownik polskich teologów katolickich*, t. 4, Warszawa 1983, s. 330-331.

⁵ *Catalogi [...] Prov. Austriae*, I, s. 819: *Wierus, Ioannes, P., Iun.* oraz *passim*; *Słownik jezuitów*, pod *Wierus*.

Skarga, a pierwszym profesorem filozofii był w niej Polak, Leonard Kraker, który przejął wykłady po Vianie.

Wprowadzenie filozofii do publicznego nauczania na Litwie i to filozofii z zachodniego kręgu kulturowego jest więc zasługą jezuitów. W XVI w. istniało w Wilnie "studium partykularne" zakonu dominikanów. Mamy o tym informacje z lat: 1507, 1510, 1519, 1524 ("studium theologiae et philosophiae") i 1594 r.⁶ Prawdopodobnie jednak było to studium przeznaczone dla kleryków dominikańskich, a nie dla świeckich.

Nie jest nam dotąd znana spuścizna filozoficzna pierwszych wykładów filozofii w Kolegium Wileńskim, Zdelaricia, Tobolskiego i Wierusa. Ich działalność trwała jednak bardzo krótko, bo łącznie zaledwie pół roku. Udało się natomiast ustalić drukowaną spuściznę Haya.

JAN HAY, 1572–1575

Większość wydanych na Zachodzie publikacji traktujących o Hayu nie wspomina o jego działalności w Polsce i na Litwie, to zaś, co wydano w Polsce i na Litwie, ma charakter bardzo skrótowy, a zawarte tam dane są niekiedy błędne⁷. Z wiarygodnych źródeł wiadomo, iż Hay spędził

⁶ Zob. *Acta Capitulum Provinciae Poloniae Ordinis Praedicatorum*, vol. I (1225-1600). R. F. Madura OP edidit. Roma 1972, s. 166, 179, 257, 264 i 514).

⁷ C. Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. 4, kol. 161-166, t. 12: *Corrections et additions*, kol. 216-217, 1106. - I. Schmidl, *Historia Societatis Jesu Provinciae Bohemiae*, Pars II, Praga 1749, s. 578-579; H. Foley, *Records of English Province of the Society of Jesus*, Vol. VII, Part I, London 1882, s. 347-348; *The Dictionary of National Biography*, t. 25, London 1891, s. 267-268 (tamże bibliogr.; zob. także późniejsze wydania tej biografii); J. Bieliński, *Uniwersytet Wileński (1579-1931)*, t. 1, Kraków 1899-1900, s. 30; S. Załęski, *Jezuici w Polsce*, t. 1, Lwów 1900, s. 185, 189, 193; t. 4, Kraków 1905, s. 60, 68; H. Fouqueray, *Histoire de la Compagnie de Jésus en France*, t. 2, Paris 1913, s. 88, 127, 257-258; *Dictionnaire de Théologie catholique*, t. 6/II, Paris 1925, kol. 2066-2067 (P. Bernard); L. Koch, *Jesuiten-Lexikon*, kol. 775; U. Szumska, *Anglia a Polska w epoce humanizmu i reformacji*, Lwów 1938, s. 112-113; W. Borowy, *Prześladowani katolicy angielscy i szkoccy, w Polsce XVI wieku*, "Przegląd Powszechny", t. 219, 1938, s. 114-115; S. Bednarski, *Stanisław Warszawicki*, Kraków [1939], s. 58, 64, 67, 85-88; *Enciclopedia Cattolica*, Città del Vaticano, t. 6, 1951, kol. 1378 (N. Del Re); *The Dictionary of National Biography. The Concise Dictionary*. Part 1: *From the Beginning to 1900*, Oxford 1953, s. 590; *Lexikon für Theologie*

w Polsce 5 lat (1570–1575), pozostawiając w dziedzinie filozofii trwałą ślad w postaci zbioru tez filozoficznych przeznaczonych na publiczną dysputę w Wilnie w r. 1574. Tezy te stanowią najwcześniejszy znany nam obecnie przejaw aktywności filozoficznej jezuitów w ówczesnej Polsce, tworzącej wraz z Litwą jedno królestwo.

Zachodzi więc potrzeba nieco dokładniejszego zbadania tego mało znanego okresu życia Haya. Główne źródło wiedzy na temat jego pobytu w Polsce stanowią rękopiśmienne dokumenty o dużym znaczeniu (w tym także korespondencja samego Haya), pochodzące z Centralnego Archiwum Jezuitów w Rzymie (ARSI). Późniejszy okres jego życia jest już w pewnej mierze opracowany, dlatego nie będę się nim szczegółowo zajmował. Spuścizna filozoficzna Haya oraz zawarte w niej poglądy będą dalszym przedmiotem niniejszego opracowania⁸.

Biografia

Jan Hay (*Haius, Hayus, Scotus*) urodził się w 1546 r. w Dalgety, Fifehire, w Szkocji. Pod wpływem swego stryjecznego brata Edmunda, późniejszego głośnego obrońcy katolicyzmu w Szkocji, który będąc wówczas na emigracji odbywał studia w Paryżu i w 1562 r. towarzyszył jako tłumacz M. Coudanowi w jego misji do Marii Stuart, Hay udał się wraz z Robertem Abercromby i grupą Szkotów na studia do Lowanium. Po

und Kirche, B. 5, Freiburg 1960, kol. 40 (B. Schneider); B. Natoński, *Początki i rozwój Towarzystwa Jezusowego w Polsce*, w: J. Brodrick, *Powstanie i rozwój Towarzystwa Jezusowego*, t. I, Kraków 1969, s. 452-453, 457; P. Rabikauskas, *Medžiaga senojo Vilniaus Universiteto istorijai*, w: L. K. M. *Akademijos Metrastis*, t. 5, Roma 1970, s. 308, 309, 334; R. Plečkaitis, *Feodalizmo laikotarpio filosofija Lietuvoje*, Vilnius 1975, s. 21, 22, 160, 398, 426; *Vilniaus universiteto istorija 1579-1803*, praca zbiorowa, Vilnius 1976, s. 32, 38, 55, 108, 210; L. Piechnik, *Początki Akademii Wileńskiej (1570-1599)*, Rzym 1984, s. 47, 48, 51, 105-108, 124, 127-129, 137, 175, 176, 241; Ch. H. Lohr, *Latin Aristotle Commentaries*, vol. II: *Renaissance Authors*, Firenze 1988, s. 184b. - Koch (*Jesuiten-Lexikon*), Del Re (*Enciclopedia Cattolica*) oraz Schneider (*Lexikon für Theologie und Kirche*) przytaczają w bibliografii dotyczącej naszego autora także: W. R. Thayer (u Kocha: Thayler), *The Life and Letters of John Hay*, London 1915. Jednakże publikacja ta nie dotyczy Johna Haya, jezuitę, lecz dyplomaty amerykańskiego o tym samym nazwisku i imieniu, żyjącego w latach 1838-1905.

⁸ Zob. także moje wcześniejsze artykuły: *John Hay, SJ, and the Origins of Philosophy in Lithuania*, "The Innes Review", vol. XXXI (Glasgow 1980) No. 1, s. 7-15, oraz *Pierwsi arystoteleści wileńscy*, "Analecta Cracoviensia", t. 12, 1980, s. 173-191.

ukończeniu retoryki wstąpił do zakonu jezuitów w Rzymie dnia 25 I 1566 r.⁹, gdzie przez kilka miesięcy był współnowicjuszem św. Stanisława Kostki¹⁰. Po odbyciu nowicjatu i złożeniu ślubów Hay studiował filozofię w Kolegium Rzymskim. Przed wyjazdem do Polski musiał też niewątpliwie studiować przez pewien czas teologię, inaczej bowiem nie mógłby wkrótce po przybyciu do Wilna podejmować się dysputy z tej dziedziny.

W 1570 r. generał zakonu, św. Franciszek Borgiasz, przeznaczył go na profesora retoryki w Wilnie. W drodze do miejsca swej przyszłej pracy zatrzymał się w Wiedniu, gdzie prowincjał placówek jezuickich w Polsce, Wawrzyniec Maggio, stwierdził u niego wysoki poziom wiedzy. Budziło to nadzieję, że może okazać się pożyteczny w Polsce. Z Wiednia drogą przez Poznań Hay podróżował m.in. z Tomaszem Zdelariciem, Chorwatem, przewidzianym na profesora filozofii w Wilnie. Do Wilna przybyli 4 VII 1570 r., a już w jesieni tego samego roku Hay rozpoczął wykłady retoryki wraz z dialektyką, pełniąc równocześnie funkcję prefekta biblioteki i katechety w wyższych klasach¹¹. W lutym 1572 r. został wysłany do Braniewa, gdzie przebywał do końca sierpnia, zastępując prawdopodobnie kogoś z profesorów.

W latach 1572–1575 Hay wykładał filozofię w Kolegium Jezuitów w Wilnie, prowadząc cały trzyletni kurs. Był tam wówczas jedynym

⁹ *Liber novitiorum Prov. Romanae*, ARSI, Rom. 170, k. 83; *Codex novitiorum S.J. qui Romae tirocinium posuerunt ab anno 1565 ad annum 1586*, Rom. 171/C, k. 9; por. *Catalogi [...] Prov. Austriae*, I, s. 687.

¹⁰ G. Boero, *Storia della vita di S. Stanislao Kostka*, Torino 1872, Appendix, s. 281. O pobycie św. Stanisława Kostki w nowicjacie rzymskim obszernie pisze J. Warszawski, *Polonica z rzymskiego kodeksu nowicjuszy TJ.*, Rzym 1955, s. 56-72.

¹¹ Na temat pobytu Haya w Polsce posiadamy następujące źródła: L. Maggio, *Instructiones Rectori Vilnensi datae circa scholas, 19 augusti 1570*, w *Monumenta paedagogica*, III, s. 189; *Catalogus personarum Coll. Viln. mense octobri a. 1571*; *Cat. pers. Coll. Viln. mense iulio a. 1572*; *Cat. Pers. Coll. Brunsberg. mense octobri a. 1572*; *Cat. pers. Coll. Viln. mense iulio a. 1573*. Katalogi te, przechowywane w ARSI, ukazały się drukiem, zob. *Catalogi [...] Prov. Austriae*, I, s. 321, 327, 339, 343. Zob. nadto *Hist. Coll. Viln. S. I.*, Pol. 65, k. 78^o, 79, 83, 84, 90^o, 95^o, 96, 103; *Compendium hist. Coll. Viln. S. I.*, Pol. 65, k. 118, 120. Listy do generała zakonu E. Mercuriana: J. Hay 4 XI 1574 z Wilna (Germ. 136, k. 398), 12 VI 1575 z Warszawy (Germ. 155, k. 109); W. Maggio: 8 V 1570 z Wiednia (Germ. 151, k. 129), 4 VI 1570 z Poznania (Germ. 151, k. 160), 22 IX 1570 z Braniewa (Germ. 151, k. 301^o); F. Sunyer 27 IX 1574 z Pułuska (Germ. 154, k. 234), 17 XI 1574 z Pułuska (Germ. 154, k. 280-280^o), 16 VIII 1575 z Pułuska (Germ. 155, k. 144); S. Warszewicki: 21 V 1571 z Wilna (Germ. 152, k. 49), 10 X 1573 z Wilna (Germ. 153, f. 255), 17 IV 1574 z Wilna (Germ. 154, k. 75). Zob. także następne przypisy.

profesorem filozofii. W tym właśnie okresie powstały dwa zbiory tez filozoficznych, przygotowane przez niego na dysputę. Znane nam obecnie 4 listy Haya do generała zakonu Ewerarda Mercuriana zawierają sporo szczegółów o jego pobycie w Wilnie. Wiadomo z nich m.in., że do Polski i jej mieszkańców odnosił się on z dużą życzliwością. Podobała mu się architektura kościoła Św. Jana w Wilnie, który przypominał mu kościół Św. Piotra w Lowanium. Przedmiotem jego podziwu i zbudowania była pobożność mieszkańców miasta. Pracy dydaktycznej poświęcał się z całym zapalem. Wysoko oceniał zdolności swych uczniów, których w 1573 r. miał 27, z czego 12 kleryków jezuickich¹². W lutym 1575 r. informował generała, że przerabia trzecią księgę traktatu Arystotelesa *O duszy*¹³.

W nauczaniu Hay osiągał dobre wyniki, co w swych listach potwierdzili współcześni. Stanisław Rozrażewski SJ pisał na początku 1575 r., że: "Hay jest człowiekiem bardzo wykształconym, a jego umysłowość jest tak wybitna, że trudno znaleźć mu podobną, przynajmniej w Polsce. Filozof, retor i – co najważniejsze – dobry teolog, co stwierdza także wielu rozsądnych ludzi w Wilnie. Heretycy przewali go «bogiem jezuitów». Posiada dobrze wyszkolonych uczniów także wśród domowników [kleryków jezuickich], jak i wśród eksternów. Szczególnie godne podziwu jest to, że tutaj, gdzie studium filozofii albo jest w pogardzie, albo w zaniedbaniu, przez to trzechlecie nie tylko nikogo z uczniów nie utracił, przeciwnie: liczbę ich pomnożył"¹⁴. W grudniu 1574 r. wiceprowincjał jezuitów polskich, Franciszek Sunyer, poprosił generała Mercuriana o przyznanie Hayowi tytułu doktora¹⁵. Obok pracy dydaktycznej w dziedzinie retoryki,

¹² "Nel corso, delli nostri, sono dodici, et quindici forastieri. Li polacchi et lythuani hanno buonissimo ingegno, et fanno profitto mirabilmente nella Philosophia". Hay do Mercuriana 15 VIII 1573 z Wilna, ARSI, Germ. 153, k. 161. Zob. także Sunyer do Mercuriana 16 V 1575 z Wilna, Germ. 136, k. 375.

¹³ "Nunc enim in tertio Aristotelis de anima volumine versor ac summum ad Penthecosten (si Dominus voluerit) extremam Philosophiae curriculo manum imponam". Hay do Mercuriana 4 II 1575 z Wilna, ARSI, Germ. 136, k. 356.

¹⁴ "Magister Joannes Hayus est vir valde doctus, ingenium tale, ut vix illi secundus saltem in Polonia reperiri possit. Philosophus, Rhetor et quod caput est Theologus ita ut etiam multi Vilnae prudentes hoc animadvertant. Haeretici vero Deum Jesuitarum eum appellarunt. Habet doctos discipulos tam domesticos, quam externos, quod admiratione dignum est, per totum hoc triennium, his partibus ubi fere philosophiae studium, aut spernitur, aut negligitur, neminem ex discipulis amisit, imo frequentiore[m] scholam reddidit". Rozrażewski do Mercuriana 6 II 1575 z Wilna, ARSI, Germ. 136, k. 357".

¹⁵ Sunyer do Mercuriana 7 XII 1574 z Pułtusza, ARSI, Germ. 154, k. 290".

a następnie filozofii Hay podejmował się także dyskusji i dysput z innowiercami. Największy w tym względzie rozgłos zyskała jego publiczna dysputa z protestantami: Andrzejem Wolanem i Andrzejem Trzeciekim, odbyta już w 1570 r.¹⁶

Mimo to Hay musiał opuścić Litwę. Głównym tego powodem był stan jego zdrowia. Od przybycia do Wilna często chorował wskutek – jak pisał – ostrego klimatu. Wprawdzie w 1571 r. nastąpiła pewna poprawa, ale nie na długo. W r. 1573 i 1574 dokuczał mu ciężki kaszel (*gravissima tussis*). Zimą 1575 r. znowu poważnie zachorował (*febra hectica*). Lekarze już wcześniej doradzali zmianę klimatu. Na wyjazd Haya z Wilna wpłynęła także inna jeszcze okoliczność. Od 1574 r. wykładał w Wilnie teologię moralną i polemiczną Hiszpan, Piotr Viana SJ. Był on zwolennikiem prawowiernego tomizmu, podczas gdy Hay niekiedy komentował Arystotelesa w duchu filozofii Dunsza Szkota, co u jezuitów należało do rzadkości. Na tym tle między obu wykładowcami dochodziło do ostrych dyskusji i nieporozumień, które przyjmowały nieraz niepokojące formy i odbijały się niekorzystnie na atmosferze kolegium¹⁷. Dlatego prowincjał Sunyer uznał za rzecz konieczną rozdzielenie ich. Zdecydowano się odwołać z Wilna Haya. On sam zresztą listem z dnia 4 II 1575 r. zwrócił się do generała Mercuriana z prośbą, by po zakończeniu całego trzyletniego kursu filozofii pozwolił mu – mimo grożących mu niebezpieczeństw – wyjechać do Szkocji na pracę apostołską. Miał nadzieję, że z pomocą swej wpływowej rodziny będzie mógł działać wiele dobrego dla swych katolickich rodaków. Zezwolenie generała rzeczywiście nadeszło.

Dnia 10 V 1575 r. Hay opuścił Wilno i udał się do Stężycy koło Warszawy. Stąd dzięki staraniom Hieronima Rozdrażewskiego, przebywającego tam wówczas na sejmie, na którym po ucieczce Henryka Walezego zamierzano dokonać nowej elekcji, miał wyjechać do Francji wraz z grupą posłów francuskich. Tymczasem Sunyer przybywszy do Stężycy stwierdził, że Hay wskutek wielomówstwa i braku roztropności mógłby zaszkodzić sprawie zakonu w Polsce. Ponieważ poselstwo

¹⁶ Skrzynecki, *Prov. Pol. ortus*, s. 135, 189-191; Rostowski, *Lituanica*, s. 41-42; B. Natoński, *Początki TJ*, s. 457.

¹⁷ Sunyer pisał z Pułtusza do Mercuriana 26 IX 1574: "Ho scritto per altre ala P. V. il mio parere cerca maestro Iuan Scoto il quale è il medesimo che prima cioe che spedisce, si levi de Vilna sendo che non puo convenire nelle opinioni col Padre Viana sendo lui tutto Scotista et contra Santo Thoma et l'altro seguita [de] la doctrina di Santo Thoma in tutto quello che puo laqual cosa da inquietudine et ali superiori et ali scholari poca edificatione". ARSI, Germ. 154, k. 231. W tej samej sprawie pisał stamtąd Sunyer także 17 XI 1574 r.

francuskie opóźniało swój wyjazd, Sunyer wystąpił Haya do Poznania, by stamtąd przez Frankfurt mógł udać się do Francji. Nasz filozof opuścił więc Polskę nie bez pewnego żalu zarówno do Sunyera, jak i do Viany, który objął po nim wykłady filozofii w Wilnie.

Odtąd aż do śmierci Hay działał we Francji, gdzie wrócił powoli do zdrowia, uzupełnił studia teologiczne i przyjął święcenia kapłańskie. Przebywając w 1576 r. na leczeniu w Strasburgu, stoczył znaną dysputę z luteraninem Janem Pappusem z Wittenbergi na temat nauki o przeistoczeniu¹⁸. Na początku 1579 r. wybrał się w celach misyjnych do rodzinnej Szkocji, skąd jednak jeszcze tego samego roku musiał uchodzić na Kontynent. Później zasłynął jako polemista z kalwinistami szkockimi i francuskimi. Gdy chodzi o pracę profesorską, to wykładał filozofię, matematykę i teologię w Pont-à-Mousson, Bordeaux, Paryżu, Tourmon i Lyonie, gdzie dnia 5 VIII 1590 r. złożył uroczystą profesję zakonną¹⁹. Wydał drukiem kilka rozpraw, głównie z teologii kontrowersyjnej. Pracował także jako tłumacz z języka włoskiego na łaciński i jako wydawca. Był również rektorem Kolegium Jezuitów w Pont-à-Mousson, gdzie zmarł dnia 21 V 1608 r.²⁰ Oprócz języka angielskiego i łacińskiego znał grecki, francuski i włoski.

Tezy filozoficzne

Żadna z istniejących bibliografii nie zamieszcza wzmianki o spuściźnie pisarskiej Haya z okresu jego pobytu w Wilnie. Wymieniony niżej zbiór tez również nie zawiera danych o autorze. Autorstwo Haya ustalono w następujący sposób. Z ustaleń dokonanych w biografii wiadomo, że Hay wykładał filozofię w Wilnie w latach 1572–1575 i że był wówczas jedynym jej profesorem. Z teorii i praktyki dydaktycznej jezuitów wiadomo, że tezy na dysputę studencką przygotowywał właśnie profesor wykładający w danym okresie i jego trzeba uznać za ich autora²¹. Dlatego też autorem zbiorów

¹⁸ H. Foley, *Records [...]*, s. 347-348.

¹⁹ ARSI, *Germ.* 2, k. 137-138^v (*Professi*).

²⁰ ARSI, *Hist. Soc.* 43, k. 129^v (*Defuncti*); L. Carrez, *Catalogus sociorum et officiorum provinciae Campaniae S.I.*, I (1564-1616), Catalauni 1897, s. 166-167.

²¹ Zob. na ten temat: R. Darowski, *Stan obecny i perspektywy badań nad filozofią w szkołach jezuickich w Polsce (XVI-XVIII w.)*, "Archiwum Historii Filozofii i Myśli

tez drukowanych w 1573 i 1574 r. w Krakowie, a bronionych w Wileńskim Kolegium Jezuitów, nie mógł być kto inny niż Hay. Nie jest oczywiście wykluczone, iż dalsze badania uzupełnią ten skromny wykaz spuścizny filozoficznej Haya z okresu jego pobytu w Wilnie.

1. [*Conclusiones philosophicae in Collegio Vilnensi Societatis Iesu, Cracoviae 1573*]

Druku tego nie udało się odszukać. O jego istnieniu wiadomo jednak z listu rektora Kolegium w Wilnie, Stanisława Warszewickiego, pisanego z Wilna dnia 30 IX 1573 r. do przebywającego w Wiedniu prowincjała jezuitów w Polsce, Wawrzyńca Maggio. Informując go o dużych postępach kleryków jezuickich w filozofii oraz o tym, że Hay od nowego roku (1573/74) zacznie przerabiać trzecią księgę *Fizyki* Arystotelesa, dodaje, że nie urządzono uroczystej inauguracji roku, gdyż czekano z uroczystościami na przyjazd jego i wiceprowincjała Franciszka Sunyera, oraz dlatego, że nie otrzymano jeszcze wydrukowanych w Krakowie tez do dysputy²². Inauguracja nowego roku szkolnego była bowiem z reguły połączona z dysputą z wykładanych w kolegium dyscyplin (w Wilnie w tym czasie z teologii i filozofii). Warto zwrócić uwagę na to, że wydane rok później tezy wileńskie, które posiadamy (o nich niżej), były drukowane również w Krakowie i zawierają część teologiczną i część filozoficzną.

2. *Assertiones theologicae et philosophicae, in Collegio Vilnensi Societatis Iesu, sub renovationem autumnalem defendendae, Anno Domini 1574.*

Cracoviae, Anno Domini M.D.LXXIII, 4°, k. nlb. 8. *Bibliografia polska* Estreichera nie rejestruje tego druku, ale informuje o nim J. Trypućko, *Polonica vetera Upsaliensia*, Uppsala, s. 7, poz. 112 (pod: *Assertiones*).

Dwa egzemplarze tego druku znajdują się w Bibliotece Uniwersyteckiej w Uppsali i mają następujące sygnatury: 1) Obr. 69: 175 (18); 2) Obr. 69: 66 (17) – Kserogram i mikrofilm w Arch. TJ. w Krakowie.

Spółecznej”, t. 24, 1978, s. 280-282.

²² "Nostri fratres egregie in philosophia proficiunt, et ita ut ex non paucis lectores postea esse possint. Magister Joannes iam hac renovatione incipiet tertium librum Physicorum. Renovationem nunc non fecimus solemnem, cum R. V. et P. Viceprovincialis adventum cum solennitatibus expectaremus, et Conclusiones Cracoviae impressae nondum sint nobis allatae". ARSI, Germ. 153, k. 216'.

Tezy teologiczne – k. 2–5

Tezy filozoficzne – k. 5–8 (k. 8^v – nie zadrukowana)

Zbiór tez zawiera 19 tez (po tezie XVIII następuje teza XX, przypuszczalnie z powodu opuszczenia w czasie druku), które dotyczą materiału z logiki (*Analytyki*, *De demonstratione*, tezy I–II), z szeroko rozumianej filozofii przyrody, obejmującej fizykę (*De natura*, III–VII), uranologię (*De coelo*, VIII–IX), traktat *O powstawaniu i ginięciu* (X–XII) i psychologię (*De anima*, XIII–XVII), oraz z zakresu metafizyki (XVIII i XX). Najobszerniej reprezentowana jest filozofia przyrody (15 tez), podczas gdy na logikę i metafizykę przypada tylko po dwie tezy. Stosunkowo dużo uwagi poświęcono tematyce psychologicznej (5 tez). Są to więc tylko zagadnienia wybrane i niekoniecznie najważniejsze. Pominięto zwłaszcza wiele kwestii logicznych, wykładanych przypuszczalnie w r. 1572/73, oraz nie uwzględniono obszerniej metafizyki, którą prawdopodobnie wykładano pod koniec kursu.

Tezy przeznaczone były na dysputę w Kolegium Jezuitów w Wilnie z okazji inauguracji roku szkolnego 1574/75, której dokonano we wrześniu lub na początku października 1574 r. Pod kierunkiem Haya bronił ich któryś z jego uczniów, a może broniących było dwóch czy nawet więcej. Wydaje się, że nie wszystkie podane w zbiorze zagadnienia Haya wyłożył w ciągu dwulecia poprzedzającego dysputę. Dotyczy to zwłaszcza psychologii i metafizyki, którą prawdopodobnie wykladał dopiero w ostatnich miesiącach pobytu w Wilnie (marzec – maj 1575 r.)²³.

3. *In varia opera Aristotelis.*

Są to rękopisy filozoficzne Haya z lat 1578–1582. Znajdują się w Bibliotece Miejskiej w Salins, w departamencie Jura we Francji; sygn.: 22–27 (P. 20)²⁴. Powstały po wyjeździe Haya z Polski i dlatego mniej nas tutaj interesują.

²³ Zob. cytowany wyżej w przypisie 14 wyjątek listu Haya.

²⁴ Ch. H. Lohr, *Latin Aristotle Commentaries*, s. 184.

Poglądy filozoficzne

Logika

Z problematyki logicznej w zbiorze Haya znalazły się tylko dwie tezy. Obydwie dotyczą zagadnienia nauki.

Za Arystotelesem autor twierdzi, że wszelka nauka rozumowa pochodzi z uprzedniego poznania. Nauka taka istnieje, jak świadczyli już Sokrates i Heraklit, i – wbrew pogładowi Platona – nie polega na przypominaniu (teza I). Pełne zaś i doskonałe poznanie rzeczy polega na wykryciu jej istotnych przyczyn. Istnieje nauka nadrzędna (*subalternans*) i podporządkowana (*subalternata*): pierwsza może istnieć bez drugiej, ale druga nie może istnieć bez pierwszej (teza II).

Filozofia przyrody

Hay definiuje filozofię przyrody jako naukę (*habitus*), której przedmiotem jest ciało naturalne (*corpus naturale*). Ciało naturalne rozważane genetycznie zawiera trzy zasady: materię, formę i jej brak (*privatio*), a ciało już ukonstytuowane – tylko materię i formę. Materia pierwsza posiada własne istnienie i różni się rzeczowo od ilości, która jednak stanowi nieodłączny przymiot materii²⁵. Forma jest podzielna z racji ilości, która tkwi w materii. Oprócz przyczyn wewnętrznych (materia i forma) istnieją dwie przyczyny zewnętrzne; sprawca i cel. Są one przyczynami tylko o tyle, o ile istnieją realnie. W świecie działają nadto przyczyny przypadłościowe: przypadek (*casus*), szczęśliwy zbieg okoliczności (*fortuna*) i los (*fatum*). Ani filozofia, ani religia chrześcijańska nie przeczą ich istnieniu, byleby tylko właściwie je rozumiano.

Zabierając głos na temat często wówczas dyskutowanego zagadnienia, czy Bóg może stworzyć przedmiot nieskończenie wielki, Hay stwierdza, że jest to prawdopodobne, sam jednak opowiada się raczej za poglądem przeciwnym, który – jego zdaniem – bardziej odpowiada prawdzie (teza V).

²⁵ "Tria autem si generationem spectes sunt rei naturalis principia; materia, forma et privatio; at si rei compositionem consideres duo tantum erunt: materia et forma; quorum illa etsi propriam existentiam habeat et re a quantitate distinguatur, eam tamen quam in ortus sui principio induit quantitatem, exuere nequit; haec vero ratione quantitatis quam in materia reperit, dividua existit". Teza III.

Niewiele uwagi poświęca Hay zagadnieniu *miejsca*, nieco obszerniej natomiast zajmuje się problemem *czasu*, podając Arystotelesowską jego definicję²⁶ i podkreślając jego ścisły związek z ruchem. Odrzuca jednak, jako fałszywe, twierdzenie o odwiecznym istnieniu świata, a nawet możliwość takiego istnienia. Stwierdza, że świat został stworzony przez Boga z nicości i że do takiego wniosku w sposób pewny prowadzi dokładne badanie natury rzeczy stworzonych.

Hay podaje dwie tezy z traktatu *O niebie*. W pierwszej zauważa, że twierdzenie Arystotelesa, jakoby ciała niebieskie, które ze swej natury poruszają się ruchem kołowym, miały inną naturę niż ciała ziemskie, a w szczególności by były nieważkie i nie miały początku ani końca, opiera się na racjach tylko prawdopodobnych (teza VIII). W drugiej stwierdza, że istnieją cztery żywioły (*elementa*). Ich formy istotowe nie są przymiotami (*affectiones*). Poszczególne żywioły mają własną siłę poruszającą (*vis motiva*).

Zagadnienia, których dotyczy traktat *O powstawaniu i ginięciu* zostały zawarte w trzech tezach. Powstawanie i ginięcie zakłada zmienność odnośnych bytów. Znaną zasadę, że powstanie jednej rzeczy pociąga za sobą ginięcie innej, niekoniecznie należy rozumieć w sensie bezpośredniego następstwa czasowego. Przypadłości jednak pozostają numerycznie te same zarówno przed rozkładem rzeczy, jak i po jej rozkładzie. Rzeczy, które na siebie oddziałują, muszą być częściowo podobne do siebie, a częściowo różne. Niemożliwe jest wzajemne działanie na siebie rzeczy całkiem do siebie podobnych lub całkowicie od siebie różnych. Natężenie jakości zależy od liczby stopni: im więcej ich posiada, tym jest ono większe. Każdy pierwiastek (*elementum*) w stanie najwyższego natężenia ma przynajmniej dwie jakości. W związkach (*mista perfecta*) istnieją nie tylko jakości składników, lecz także "osłabione" (*remissa*) i oczyszczone (*castigata*) formy substancji.

Psychologia

W XVI w. psychologia była wykładana w obrębie szeroko rozumianej filozofii przyrody. Wyodrębniamy ją tutaj ze względu na wagę tej problematyki oraz ze względu na stosunkowo obszerne jej potraktowanie przez interesującego nas autora, który poświęcił jej pięć tez, z czego dwie

²⁶ "Est autem tempus [...] numerus motus secundum prius et posterius". Teza VI.

mają charakter filozoficzny w dzisiejszym rozumieniu, dwie omawiają zagadnienia anatomiczne, a jedna należy do współczesnej psychologii doświadczalnej.

Hay stwierdza, że każdy byt żywy ma tylko jedną duszę. Dusze wegetatywna i sensorywna giną wraz z tym bytem, którego formę stanowią, są bowiem współrozciągle wraz z rozciągłością ciał. Jako przeciwne nauce szkoły perypatetyckiej Hay odrzuca zdanie tych, którzy przypisywali Arystotelesowi pogląd, jakoby dusza rozumna była śmiertelna lub przechodziła z jednego ciała w inne. Przekonanie zaś o istnieniu jednego ducha wspólnego dla wszystkich (awerroizm), uważa za niedorzeczne i przeciwne filozofii.

Wzrok jest zmysłem najważniejszym, słuch zaś ma ścisły związek z językiem i podniebieniem. Stąd ci, którzy nie słyszą, zwykle też nie mogą mówić. Oddychanie obejmuje wciąganie i wydalenie powietrza i składa się z podwójnego ruchu przedzielonego spoczynkiem. W dyskutowanej kwestii na temat wpływu woli na proces oddychania Hay jest zdania, że dokonuje się ono częściowo bez udziału wolnej woli, a częściowo pod jej wpływem. Zmysł dotyku jest zwierzętom i ludziom tak dalece konieczny, że bez niego nie mogliby istnieć.

Metafizyka

Zbiór zawiera tylko dwie tezy dotyczące zagadnień mniej istotnych w kontekście metafizycznym, a mianowicie zagadnienia przypadłości i problemu Boga.

Przypadłość jest "pełnoprawnym" (*per se*) bytem, który o swych dziewięciu rodzajach nie orzeka jednoznacznie, lecz analogicznie. Swjej jedności numerycznej nie czerpie z podmiotu, w którym tkwi. Przypadłość stanowi pierwszy przedmiot naszego poznania (przed substancją), mimo że pod względem natury i godności ustępuje miejsca substancji²⁷.

Pisma Arystotelesa świadczą o tym, że doszedł on do poznania jednego Boga jako czystego, wiecznego aktu oraz jako celu i przyczyny sprawczej wszystkich rzeczy. Nie doszedł jednak do poznania stworzenia świata z nicości, nieskończonej mocy Bożej, wolności w działaniu zewnętrznym,

²⁷ "Accidens quod per se est ens de novem accidentium generibus non dicitur univoce, neque ratione subiecti in quo inest numero unum existit. Eius autem cognitio secundum nos quidem prior, natura vero et dignitate substantiae cognitione est posterior". Teza XVIII.

Opatrzności. Prawdy te, zdaniem Haya, można jednak udowodnić racjami pewnymi.

Podsumowanie

Dysponujemy tylko jednym zestawem tez filozoficznych Haya, i to nie obejmującym tez z całości filozofii. Ta właśnie szczupłość danych uniemożliwia odtworzenie w sposób względnie pełny jego poglądów filozoficznych. Już jednak to, co posiadamy, pozwala stwierdzić, że opierał się on zasadniczo na poglądach Arystotelesa, a jego wykład polegał przede wszystkim na komentowaniu wybranych pism Stagiryty. Ale głównie pod wpływem Tomasza z Akwinu i innych komentatorów chrześcijańskich, Hay odstępuje niekiedy od nauki Arystotelesa, odrzucając np. odwieczne istnienie świata. W kwestii duszy rozumnej odrzuca też materialistyczną interpretację poglądów Arystotelesa (jakoby dusza rozumna była śmiertelna), a mniemanie niektórych filozofów arabskich, że istnieje duch powszechny, wspólny wszystkim ludziom, uważa za niedorzeczne. Omawiając zagadnienie Boga podkreśla, że Arystoteles przyjmował istnienie Boga, chociaż niektóre Jego przymioty pojmował niewłaściwie. Filozofia jednak zdolna jest wykazać w sposób pewny prawdziwą ich naturę.

Czasem pojawiają się u Haya wątpliwości w stosunku do niektórych twierdzeń Arystotelesa. Omawiając np. naturę ciała niebieskiego zauważa, że twierdzenie Filozofa, jakoby ciało to miało inną naturę niż ciała ziemskie, opiera się jedynie na racjach prawdopodobnych (teza IX, w tekście pomyłkowo: IV). Nie waha się również wysuwać poglądów jedynie prawdopodobnych, gdy rozstrzygnięcie zagadnienia napotyka pewne trudności, np. w kwestii możliwości stworzenia przedmiotu nieskończenie wielkiego. W tych jednak przypadkach przedstawia taki punkt widzenia, jaki wydaje mu się bardziej zgodny z prawdą (por. tezy V, XVI, XVII). Powyższe stwierdzenia świadczą o pewnej postawie krytycznej Haya w stosunku do dziedzictwa filozoficznego, jakie otrzymał i jakie przekazywał innym.

Na jego postawę filozoficzną niewątpliwie wpłynęła formacja, jaką otrzymał w Kolegium Rzymskim, którego wysoki poziom jest powszechnie znany. Była to przecież główna uczelnia jezuitów i wzór dla innych uczelni zakonu na świecie. Dostępne nam źródła nie pozwalają na dokładne ustalenie, w jakich latach i pod czyim kierunkiem Hay studiował filozofię, co z kolei uniemożliwia ustalenie wpływów. Można wszakże mówić ogólnie o wpływie filozofii "rzymskiej" na Haya, mamy bowiem na ten temat

świadczenie w liście F. Sunyera, który informuje generała Mercuriana, że "skrypty filozoficzne, które Hay wypożyczył, zostaną odesłane przy pierwszej okazji"²⁸. Widocznie Hay był przewidziany na wykładowcę filozofii w Wilnie lub przynajmniej liczył się z taką ewentualnością i dlatego wyjeżdżając do Polski pożyczył od kogoś jakieś skrypty filozoficzne. A skoro aż generał zakonu dopominał się o ich zwrot, musiały one mieć znaczną wartość.

Wpływ Dunsza Szkota na poglądy Haya – co było powodem ostrych dyskusji z Vianą i jedną z przyczyn wyjazdu Haya z Wilna – w znanych nam tezach jest mało widoczny. Znamy jednak tylko wybrane jego poglądy. Ponadto tezy – reprezentując zasadniczo naukę oficjalną, ogólnie przyjętą w danym środowisku – nie sprzyjały ujawnianiu indywidualnych opinii. Wykłady Haya zawierały przypuszczalnie więcej elementów szkotystycznych. Hay sam był Szkotem i być może także wskutek lokalnego patriotyzmu znał bliżej poglądy Dunsza Szkota i sprzyjał im.

Roman Darowski SJ

THE ORIGINS OF PHILOSOPHY IN LITHUANIA

Summary

The Jesuits set up a College [*Collegium*] in Vilna (Vilnius) in Lithuania in 1570, and in it, right from the start, a full five-class school, where the rhetoric class included *dialectics*, a preliminary course on philosophy. In 1571 the Jesuits organized a separate public course on philosophy, the first in Lithuania, the lectures being given by a Horvatian Thomas Zdelarić (†1572) and then by a Pole Wojciech Tobolski and by John Viger, who came from Gelderland (Holland). Things then became more settled when a Scot, John Hay, was lecturer from 1572 to 1575. He was succeeded for the next three years by a Spaniard, Peter Viana (1575–1578). In the years 1578–1579 the *Jesuit College in Vilna* was made an *Academy*.

²⁸ "Li scritti di filosofia che il Iuan Scoto piglio in prestito si mandaranno con la prima occasione". Sunyer do Mercuriana 15 XII 1571 z Hermaniszek koto Wilna. ARSI, Germ. 152, k. 126'.

We know of no philosophical writings by the first three teachers of philosophy in Vilna. It has been possible, however, to trace some of Hay's published writings. His *Conclusiones* constitute the earliest known printed manifestation of the philosophical activities of Jesuits in Poland and Lithuania.

John Hay was born in 1546 at Dalgety, Fife. He entered the Society of Jesus in 1566 in Rome and studied philosophy and a part of theology in the *Collegium Romanum* (the Roman College). In 1570 he was sent to Poland. From 1572 to 1575 Hay lectured on philosophy at the Jesuit College in Vilna, being in charge of the entire three-year course. It was during this period that he compiled two collections of philosophical theses for disputation. In December 1574 the Vice-Provincial of the Jesuits in Poland, F. Sunyer, asked the General E. Mercurian to grant Hay the title of Doctor.

Nevertheless Hay was compelled to leave Vilna. The main reason for this was his weak health. A further circumstance induced his departure. From 1574 onwards moral theology and polemics were being taught in Vilna by Peter Viana, an adherent of orthodox Thomism. With regard to certain questions Hay on the other hand commented Aristotle in the spirit of the philosophy of Duns Scotus, this being exceptional among the Jesuits. It led to sharp debate and disagreement between the two men and affected the harmony of the College. It was decided that Hay should go, in view of his bad health and according to his own wish.

On 10 May 1575 Hay left Vilna and travelled to France, where he slowly returned to health, continued his studies of theology and became ordained priest. Then he lectured on philosophy, mathematics and theology at Pont-à-Mousson, Bordeaux, Paris, Tournon and Lyons. He was the author of several writings, mainly in the field of polemical theology. He was also rector of the Jesuit College at Pont-à-Mousson, where he died on 21 May 1608.

Hay is the author of two collections of theses for disputation:

1. [*Conclusiones philosophicae in Collegio Vilnensi Societatis Iesu, Cracoviae 1573*].

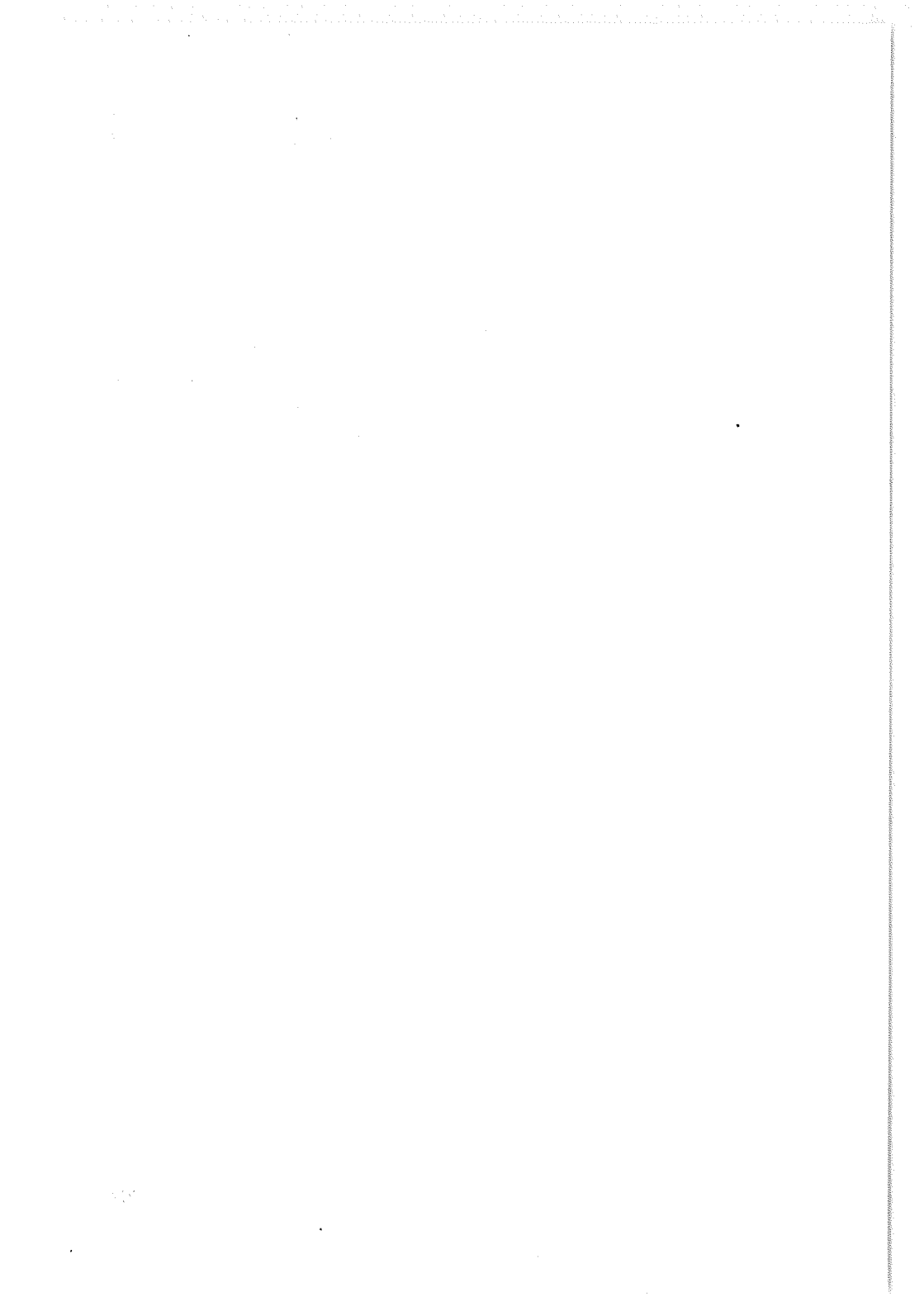
No copy of this publication could be found. We know of its existence from a letter written by the rector of the Jesuit College in Vilna, S. Warszewicki, on 30 September 1573 to the General E. Mercurian.

2. *Assertiones theologicae et philosophicae, in Collegio Vlnensi Societatis Iesu, sub renovationem autumnalem defendendae, Anno Domini 1574.*

The collection comprises 19 theses from different areas of philosophy.

Hay based the majority of his opinions on those of Aristotle and his lectures consisted mainly in commenting on selected writings of the Stagyrte, but he introduced certain modifications under the influence of Thomas Aquinas and other Christian commentators. He rejects, for instance, the view that the world is everlasting. On the question of the rational soul he rejects the materialist interpretation of Aristotle's view (that the rational soul is mortal). He stresses that Aristotle accepted the existence of God, although he wrongly understood some of his attributes.

Hay's philosophical attitudes were probably formed during his studies in the Roman College. Under this influence he declares, for instance, that matter [*materia prima*] has its own existence (*Thesis III*). The influence of Duns Scotus is little visible in this printed collection of theses. It may be presumed that his lectures contained more Scotist elements.



Roman Darowski SJ

MARCINA ŚMIGLECKIEGO SJ TRAKTAT O LICHWIE (1596)

W rozległej działalności Marcina Śmigleckiego można wyróżnić trzy główne dziedziny: filozofię, teologię i polemikę religijną. Nas interesuje tutaj wyłącznie jego działalność filozoficzna. W tej dziedzinie zajmuje on wyjątkowe miejsce, będąc najwybitniejszym filozofem dawnej Polski, który zdobył uznanie także za granicą, zwłaszcza w Anglii i Francji. W jego działalności filozoficznej wyróżnić można – na podstawie spuścizny pisarskiej – dwa zasadnicze nurty: logikę z elementami metafizyki oraz wybrane zagadnienia ekonomiczno-etyczne. Przedmiotem niniejszego studium jest wyłącznie ten ostatni nurt jego działalności.

Najpierw podam krótką jego biografię, opartą na istniejących opracowaniach, zwłaszcza na pracach ks. Kazimierza Drzymały SJ i ks. Ludwika Piechnika SJ, którzy wyzyskali dostępne obecnie źródła¹. Nie zachodzi więc potrzeba ponownego sięgania do nich².

¹ K. Drzymała, *Ks. Marcin Śmiglecki T.J.*, Kraków 1981; L. Piechnik, *Śmiglecki Marcin, Słownik polskich teologów katolickich*, t. 4, Warszawa 1983, s. 306-309.

² Na temat poglądów ekonomiczno-etycznych Śmigleckiego zob.: E. Lipiński, *Studia nad historią polskiej myśli ekonomicznej*, Warszawa 1956, s. 155-169; K. Drzymała, *Traktat Marcina Śmigleckiego „O lichwie” ... w świetle nauki teologicznej na tle stosunków społeczno-ekonomicznych w Europie i w Polsce przedrozbiorowej*, w: *Studia i materiały*, Rzym 1973, s. 143-172; E. Lipiński, *Historia polskiej myśli społeczno-ekonomicznej do końca XVIII wieku*, Wrocław 1975, s. 136-149; A. Manikowski, *Śmiglecki Marcin*, w: *Encyklopedia historii gospodarczej Polski do 1945 roku*, Warszawa 1981, t. 2, s. 376.

Biografia

Marcin Śmiglecki urodził się we Lwowie w r. 1563. Najpierw uczył się w szkole katedralnej we Lwowie. Na jego zdolności i pilność zwrócił uwagę Jan Zamoyski, który w 1579 r. wysłał Marcina wraz z bratem Mikołajem do Kolegium Jezuitów w Pułtusku, gdzie uczyli się retoryki. W lecie następnego roku obaj Śmigleccy udali się na dalszą naukę do Rzymu na koszt Zamoyskiego, który otaczał opieką zdolniejszą młodzież z myślą o przygotowaniu profesorów do projektowanej przez siebie akademii w Zamościu. Zamieszkali w prowadzonym przez jezuitów Seminarium Rzymskim, a na wykłady retoryki uczęszczali do Kolegium Rzymskiego. Dnia 3 X 1581 r. Marcin wstąpił do zakonu Towarzystwa Jezusowego, co było powodem nieporozumień między jezuitami a Zamoyskim. Po rocznym nowicjacie w Domu p. w. Św. Andrzeja na Kwirynale Śmiglecki odbył w latach 1582–1584 studia filozoficzne w Kolegium Rzymskim, trudno jednak ustalić, kto był jego profesorem. Przez następne dwa lata (1584–1586) studiował także teologię, mając za profesorów między innymi Franciszka Suáreza i Roberta Bellarmina. Dzięki wybitnym zdolnościom mógł przerobić cały materiał przewidziany zwykle na cztery lata.

Tymczasem w Polsce bardziej niż poprzednio odczuwano brak dobrych wykładowców, zwłaszcza w Wilnie, gdzie Kolegium Jezuitów już w 1579 r. zostało podniesione do rangi Akademii. W tej sytuacji w 1586 r. wezwano Śmigleckiego do Wilna na wykładowcę filozofii w Akademii. Wkrótce też został powołany na członka komisji Polskiej Prowincji TJ, która opiniowała projekt *Ratio studiorum*. Prace tej komisji trwały od października 1586 do stycznia 1587 r.; Śmigleckiemu zlecono zwłaszcza sprawy związane z nauczaniem filozofii. Od września 1586 r. Śmiglecki prowadził w Akademii Wileńskiej jeden pełny, tj. trzyletni kurs filozofii, który wskutek dwukrotnej zarazy (1588 i 1589) zakończył się na początku 1590 r. Wykłady obejmowały na pierwszym roku komentarz do *Isagogi* Porfiriusza i do *Organonu* Arystotelesa, na drugim – komentarz do *Fizyki* Stagiryty i do jego pism przyrodniczych oraz wykłady matematyki, a na trzecim wykłady z Arystotelesowskiej *Metafizyki* i *Etyki*. Z tego okresu pracy dydaktycznej Śmigleckiego posiadamy notatki z wykładów pierwszego roku, pisane przez jego ucznia Stanisława Bedeńskiego. W tym okresie, prawdopodobnie w 1587 lub 1588 r. Śmiglecki przyjął święcenia kapłańskie, a w 1591 r. uzyskał promocję na magistra sztuk i filozofii.

Na wiosnę 1590 r. Śmiglecki rozpoczął w Akademii Wileńskiej drugi kurs filozofii, ale nie mógł go dokończyć. W r. 1591 bowiem zmarło dwóch

profesorów teologii dogmatycznej w tejże Akademii, tj. Wawrzyniec Faunt i Antoni Arias, i właśnie miejsce ich zajęli Leonard Kraker i Marcin Śmiglecki (do r. 1600). Natomiast rozpoczęty przez Śmigleckiego kurs filozofii kontynuował Hiszpan Michał Ortiz.

W 1594 r. po uzyskaniu zgody generała zakonu Klaudiusza Aqvavivy Śmiglecki został promowany na doktora teologii i mianowany doradcą Rektora Akademii Wileńskiej Fryderyka Bartscha, wicekanclerzem Akademii i prefektem studiów (do r. 1596). W 1596 r. złożył uroczystą profesję 4 ślubów, a w roku następnym został wybrany delegatem Polskiej Prowincji Jezuitów na tzw. kongregację prokuratorów w Rzymie. Pod koniec zaś XVI w. był także kanclerzem Akademii Wileńskiej.

W 1596 r. ukazały się trzy pierwsze wydania rozprawy Śmigleckiego *O lichwie*, która z czasem miała kilkanaście wydań. Od r. 1590 Śmiglecki prowadził wiele dysput teologicznych z wybitnymi nieraz przedstawicielami innowierców. W tym też roku rozpoczął pracę pisarską i wydawniczą z tej dziedziny i z teologii w ogóle, czego wynikiem jest kilkanaście rozpraw w języku polskim i łacińskim.

W latach 1600–1602 Śmiglecki był rektorem Kolegium Jezuitów w Pułtusk, gdzie między innymi zainaugurował studia filozoficzne dla eksternistów i zorganizował je zgodnie z wymogami ogłoszonej w 1599 r. *Ratio studiorum*. Dnia 13 IX 1602 r. objął stanowisko rektora w największej naukowej instytucji jezuitów polskich, w Kolegium w Poznaniu, gdzie zamierzano otworzyć Akademię. Jezuiti w Polsce bowiem nie mieli dotąd możliwości zdobywania stopni naukowych na własnym terenie (Akademia Wileńska była na Litwie). Śmiglecki miał też wprowadzać w tym ośrodku zasady wspomnianej *Ratio studiorum*. W 1607 r. przekazał rządy Kolegium Poznańskiego Stanisławowi Gawrońskiemu i przeniósł się do Kolegium w Kaliszu, gdzie również jako rektor miał wprowadzać w życie *Ratio studiorum*. Wkrótce jednak został wybrany delegatem Prowincji Polskiej na VI Kongregację Generalną Towarzystwa Jezusowego w Rzymie. Na tej właśnie Kongregacji (luty–marzec 1608) generał Aquaviva dokonał ostatecznego podziału Prowincji Polskiej na dwie: polską i litewską. W czerwcu 1608 r. Śmiglecki wrócił do Krakowa, a stamtąd do Kalisza, gdzie był rektorem tylko do marca 1609 r., kiedy to wezwano go do Krakowa na przełożonego (prepozyta) Domu Profesów przy kościele św. Barbary. Dnia 16 VIII 1611 r. został zwolniony z tej funkcji i wyjechał do Kalisza, gdzie był prefektem studiów filozoficznych i teologicznych oraz poświęcał się pracy pisarskiej. W tym okresie jako delegat Prowincji Polskiej TJ uczestniczył w VII Kongregacji Generalnej swego zakonu (5 XI

1615–21 i 1616), na której po śmierci Aquavivy generałem został wybrany Mucjusz Vitelleschi.

Ukoronowaniem pracy pisarskiej Śmigleckiego była jego *Logika*, dzieło o znaczeniu europejskim, wydane po raz pierwszy w Niemczech (Ingolstadt 1618) i przedrukowane następnie trzy razy w Anglii (Oxford 1634, 1638 i 1658).

Śmiglecki zmarł w Kaliszu dnia 26 VII 1618. Pochowano go w podziemiach kościoła. W 1657 r. uporządkowano groby zakonne, a jego kości złożono w osobnej urnie. Gdy w 1798 r. kościół pojezuicki przekazywano protestantom, urnę z prochami Śmigleckiego przeniesiono do krypty w kolegiacie św. Józefa, gdzie dotąd spoczywa.

Spuścizna filozoficzna

I. Rękopis wykładów logiki: komentarz do *Organonu* Arystotelesa, 1586/87

Commentaria in Organum Aristotelis, sub insigni doctrina, pietate et integritate, clarissimo viro, Martino Smiglecio, in celeberrima Vilnensi Academia Philosophiae Professore, scripta per me Stanislaum B[edensky] Anno Domini 1586, ante quae Porphyrii Isagoge praesupponitur

– Archiwum Archidiecezjalne w Poznaniu. Oddział Rękopisów i Starodruków Metropolitalnego Seminarium Duchownego (ul. Lubrańskiego 1), sygn. MS 147.

Rękopis wydał ks. L. Nowak SDB: *Martinus Smiglecius: Commentaria in Organum Aristotelis*. Edidit Ludwik Nowak, Warszawa 1987, t. 1–2, ss. 282 i 271. Mikrofilm rękopisu znajduje się w Archiwum TJ w Krakowie (Mały Rynek 8), jego fotokopia – w Bibliotece Uniwersyteckiej w Wilnie, Oddział Rękopisów, a jedno i drugie – u wydawcy, ks. Nowaka.

Omawiany rękopis – to notatki (dyktaty) z wykładów logiki prowadzonych przez Śmigleckiego w Akademii Wileńskiej w r. 1586/87, spisane przez studenta Stanisława Bedeńskiego.

II. *Logica Martini Smigleccii Societatis Jesu, S. Theologiae Doctoris, selectis disputationibus & quaestionibus illustrata et in duos tomos distributa, in qua quicquid in Aristotelico Organo vel cognitu necessarium, vel obscuritate perplexum, tam clare & perspicue, quam solide ac nervose pertractatur. Cum indice rerum copioso.*

Ingolstadt 1618, 4°, t. 1–2, ss. 1632.

Logica [...] – wydanie II, Oksford 1634.

Logica [...] – wydanie III, Oksford 1638.

Logica [...] – wydanie IV, Oksford 1658.

III. Traktat ekonomiczno–etyczny o lichwie i kontraktach, 1596

O lichwie i trzech przedniejszych kontraktach: wyderkowym, czynszowym i towarzystwa kupieckiego nauka krótka, pisana przez X. D. Marcina Śmigleckiego, Societatis Iesu, Teologii Profesora w Akademii Wileńskiej.

Wilno, Drukarnia Akademii Wileńskiej Societatis Iesu, Christophorus Patro, 1596, 4°, k. nlb. 2 + s. 69; pismo gotyckie; na marginesach podane są krótkie streszczenia.

Egzemplarze tego wydania posiadają między innymi: Biblioteka Jagiellońska w Krakowie, Cim. 4999 (na tym egzemplarzu własnoręczna dedykacja Śmigleckiego: "Fratrī Augustino ad manus grato animo suscipiat [?] oret pro me") oraz Cim. 6231; Biblioteka Czartoryskich w Krakowie, 1069 II. Korzystam z egzemplarza Biblioteki Czartoryskich.

Następne wydania:

2. Wilno 1596, Drukarnia Akademii Wileńskiej, s. 74. Według Estreichera egzemplarze między innymi w Kórniku, w Ossolineum oraz w Bibliotece Uniwersytetu Warszawskiego. Biblioteka Uniwersytetu Wileńskiego również posiada egzemplarz tego wydania (sygn.: II 2247).

3. Kraków 1596, w Drukarni Łazarzowej, s. 71; Biblioteka Jagiellońska, Cim. 4551.

4. Kraków 1604;

5. Kraków 1607, wydanie rozszerzone, głównie przez wprowadzenie kwestii chłopskiej; 4°, k. 2 + s. 110 + k. nlb. 2.

6. Kraków 1613, wydanie rozszerzone i zmienione; 4°, k. 3 + s. 132 + k. 3.

7. Kraków 1619

8. Kraków 1621

9. Kraków 1635 (?)

10. Kraków 1640

11. Wilno 1641

12. Wilno 1753, 4°, k. nlb. 6 + s. 166 + k. nlb. 16 (wydanie ponownie rozszerzone).

Estreicher, t. XXVIII, s. 308–311.

Rękopisy traktatu o lichwie i kontraktach (odpisy?) znajdują się w Bibliotece Seminarium Duchownego w Lublinie (sygn.: 525) oraz w Bibliotece OO. Dominikanów w Krakowie (sygn.: 512).

Poglądy zawarte w traktacie ekonomiczno-etycznym o lichwie i o kontraktach

Wstęp

Okres Odrodzenia niósł z sobą rozliczne i ważne zmiany nie tylko w sferze kultury, zwłaszcza nauki i sztuki, lecz także w dziedzinie stosunków społeczno-ekonomicznych. Naturalne życie gospodarcze, oparte w dużej mierze na wymianie, przybiera stopniowo charakter coraz bardziej "pieniężny". Wskutek tego wzrasta rola pieniądza i pojawiają się różne nowe formy jego zdobywania. Niektóre z nich budziły zastrzeżenia natury etycznej. Potrzeba wyjaśnienia niektórych zagadnień z tej dziedziny skłoniła Śmigleckiego do wydania dziełka o lichwie i kontraktach.

W przedmowie (*Autor do Czytelnika taskawego*) Śmiglecki wymienia dwa główne powody wydania rozprawy: żądanie wielu i potrzeba popolitna; "[...] nie masz nic pospolitszego między ludźmi jako targi i kontrakty pienezne, tedy też w żadnej podobno rzeczy nie potrzebują ludzie większej instrukcji i nauki jako w tej" (s. 1 nlb.). W tej także dziedzinie istnieje większe niż gdzie indziej niebezpieczeństwo niesprawiedliwości. W celu uniknięcia tego niebezpieczeństwa Śmiglecki zamierza wykazać, jak należy postępować w tych sprawach, by zapobiec niesprawiedliwości i działać zgodnie z sumieniem. Podkreśla przy tym, że pisze po polsku, by jego praca mogła mieć szerszy zasięg, "ponieważ ci, którzy się tymi kontraktami bawią, po większej części łacińskiego języka nie rozumieją" (s. 2 nlb.). Zamierza pisać zwięźle i krótko, "bo krótkie pisanie jakoś milej czytane bywają" (tamże). Przedmowa kończy się wezwaniem do czytania rozprawy i do stosowania w życiu wyjaśnionych w niej zasad.

Rozprawa dzieli się na cztery części i składa się z dwunastu rozdziałów: 1) o lichwie (rozdziały I–III, s. 1–23); 2) o kontrakcie wyderkowym (r. V–VII, s. 23–41, w druku omyłkowo: 43); 3) o kontrakcie czynszowym (r. VIII–IX, s. 41–50); 4) o kontrakcie towarzystwa kupieckiego (r. X–XII, s. 51–64). Na końcu dziełka znajduje się *Przeostroga z strony samokupstwa albo monopolium* (s. 65–69).

Problem lichwy został opracowany w następujących pięciu rozdziałach:

- I. W czym istota lichwy zależy?
- II. Lichwy zakazuje wszelkie prawo: Boskie, kościelne, świeckie i przyrodzone
- III. Wymówki lichwiarzów przeciwko prawdzie nie są ważne
- IV. Jeśli [czy] to lichwa, gdy kto z chęci swej placi od pieniędzy?

Kontrakt wyderkowy omawiają trzy rozdziały:

- V. Jeśli dawać pieniądze na majątność jest lichwa?
- VI. Że źle pożyczać pieniądze na majątność a jako poznać kontrakt wyderkowy
- VII. Jako sprawiedliwie kontrakt wyderkowy ma być czyniony?

Kontraktowi czynszowemu poświęcono dwa rozdziały:

- VIII. Jeśli dawać pieniądze na czynsz jest lichwa?
- IX. Co za cena ma być czynszu każdego?

W ostatnich trzech rozdziałach zajął się autor kontraktem towarzystwa kupieckiego:

- X. [...] jeśli się godzi dawać pieniędzy, zyskiem się dzielać?
- XI. Jeśli się godzi dać pieniądze na kupiectwo z ubezpieczeniem summy i zysku?
- XII. Z których przyczyn godzi się brać od pieniędzy?

Problem lichwy

Lichwa według Śmigleckiego to "zysk, który z pożyczania rośnie" (s. 2), w przeciwieństwie do innych form zysku, które powstają z kupiectwa lub z pracy; lichwa więc to zysk ciągniony z samego tylko pożyczania, bez kupiectwa i bez pracy. Należy odróżnić zysk kupiecki, który nie jest lichwą, od zysku z samego pożyczania, który nią jest. Rzeczy bowiem, którymi kupiec obraca, czyli towary, nie zawsze posiadają stałą wartość i jedną cenę, np. raz są tańsze, to znowu droższe. Sprzedając je wtedy, gdy są droższe, można osiągnąć zysk. Natomiast pieniądze zdaniem Śmigleckiego posiadają zawsze stałą wartość i jedną cenę i dlatego zysk z nich ciągniony jest niesłuszny i stąd stanowi lichwę. To założenie dotyczące charakteru pieniądza jest u Śmigleckiego podstawowe przy ocenie, co jest lichwą, a co nią nie jest. W lichwie znajdują się trzy elementy: pożyczanie, zysk oraz to, że ów zysk pochodzi z samego pożyczania, a nie z innej przyczyny. Gdy te trzy elementy występują razem, mamy do czynienia z lichwą. Zysk

niekoniecznie musi być w pieniądzu, może nim być "każdy pożytek, który za pieniądze szacować może" (s. 2), bo zyskać to, co można kupić za pieniądze, równa się zyskowi pieniężnemu. Nie są więc wolni od zarzutu lichwiarstwa ci, co udzielając komuś pożyczki, nie chcą przyjmować zysku pieniężnego, lecz zamiast niego domagają się pracy, towaru, podarków itp. Lichwą jest – stwierdza Autor – kiedy np. panowie pożyczając poddanym pieniądze, nie chcą ich zwrotu, lecz domagają się od nich, by je u nich odpracowali.

Wyraz "pożyczanie" jest w języku polskim dwuznaczny; oznacza bowiem to, co w języku łacińskim nazywa się *mutuum*, gdy rzecz bywa pożyczana "na strawienie" (chodzi o rzeczy, które *usu consummuntur*), np. pieniądze, zboże itp., oraz *commodatum*, gdy się pożyczają tylko do używania. Śmiglecki mówi o pożyczaniu w pierwszym znaczeniu, bo tylko ono rodzi lichwę.

Jak powiedziano poprzednio, lichwa istnieje wtedy, gdy zysk pochodzi z samego tylko pożyczania pieniędzy. Jeśli natomiast znajdzie się inna przyczyna zysku, wówczas taki kontrakt nie będzie lichwą. Sprawa odróżnienia, co jest zyskiem z samego pożyczania, a co jest nim z innych przyczyn, jest delikatna i niełatwa do jednoznacznego określenia. I tu pojawia się pole do różnych interpretacji i subtelnych rozróżnień i spekulacji, zwłaszcza ze strony pożyczających w celu usprawiedliwienia pobieranego zysku.

Jedną z najczęstszych racji podawanych za godziwością pobierania zysku od pożyczania pieniędzy było klasyczne *damnum emergens* i *lucrum cessans*: pożyczający pieniądze ponosi szkodę, bo zamiast pożyczać mógłby np. zrobić korzystny zakup, i dlatego jeśli ciągnie zysk, to jest to zysk z racji szkody, na jaką się naraża, a nie z racji samego tylko pożyczania. "I tu się opierają – podkreśla Śmiglecki – wszystkie subtelności kupców, zwłaszcza włoskich i hiszpańskich, którzy dziwne a bardzo subtelne sposoby wynajdują, dla których się im godzi nie naruszywszy sumienia i bez lichwy od pieniędzy brać interes, nie dla pożyczania, ale dla szkodowania jakiego. Które subtelności jeszcze do naszych krajów nie przybyły, ani podobno przybędą" (s. 5/6).

W świetle powyższych ustaleń Śmiglecki wykazuje, że pożyczki udzielane ubogim w Krakowie, Warszawie i Wilnie przez Bractwo Miłosierdzia (*Mons Pietatis* albo Góra Miłosierdzia) nie mają charakteru lichwiarskiego, gdyż za pożyczanie oprócz zastawu albo niczego się nie żąda (tak było w Wilnie), albo tylko bardzo mało i to nie za pożyczanie, lecz na wynagrodzenie tych, którzy w tej instytucji pracują. Zresztą sami papieże pochwalali istnienie i działalność *Gór Miłosierdzia*. Zgodnie z tą

samą zasadą za lichwę nie można uznawać sytuacji, "kiedy mąż trzyma majątność, na której wiano żonie zapisane jest, i z onej majątności pożytki bierze, póki mu wiana nie oddadzą" (s. 6). Wiano bowiem dane zostało z myślą o zapewnieniu żonie utrzymania.

Niegodziwość lichwy jest tak oczywista, że zakazuje je wszelkie prawo. Prawo Boskie w tym względzie zostało wyrażone przede wszystkim w Starym Testamencie, a Kościół wielokrotnie, także na soborach, nie tylko potępiał lichwę, ale także ustalał za nią rozmaite kary. Wprawdzie prawo świeckie dopuszcza lichwę, ale czyni to dla uniknięcia większego zła, np. pewnych form kupiectwa, kradzieży czy też skrajnej nędzy. Przez to jednak lichwiarstwo nie staje się bynajmniej rzeczą godziwą i zasługuje na potępienie, tym bardziej gdy się je uprawia w krajach chrześcijańskich. "Lecz teraz takie czasy nastały, że co się między pogany nie godziło, to się u chrześcijan godzi, to jest znajdują się tak niezbożni lichwiarze, którzy łakomstwu swemu żadnego powściągnięcia nie czyniąc, okrutnymi i niezdolnymi lichwami rozbój w majątnościach ludzkich czynią i do ostatniej nędzy i ubóstwa przywodzą ludzkie potrzebne; których nędza ludzka nie do miłosierdzia, ale do większego okrucieństwa przywodzi; którzy ubóstwem ludzkim bogactwo nabywają, płaczem nędznych ugaszają łakomstwo swoje, niewolą ubogich wolność nabywają. Co mniemasz jako srogięgo Boga ci uznają, którzy z bracią swoją takiej srogięści używają" (s. 11).

Wreszcie prawo naturalne wystarczająco ukazuje złość lichwy. Odczytywali je myśliciele i filozofowie na przestrzeni wieków od starożytności począwszy, jak np. Cynceron, Platon, Arystoteles. Z tej także przyczyny lichwę potępiło wielu Ojców Kościoła (św. Augustyn, św. Jan Chryzostom, św. Bazyl). "Z tych tedy – konkluduje Śmiglecki – tak zacnych i poważnych ludzi możemy zrozumieć, jako lichwa prawu przyrodzonemu jest przeciwna, częścią dla niesprawiedliwości, częścią dla niemiłosierdzia, częścią dla nieprzystojnego używania pieniędzy" (s. 14).

W rozdziale trzecim Śmiglecki analizuje cztery najczęstsze racje, które zdaniem lichwiarzy uzasadniają lichwę, i wykazuje ich bezpodstawność w świetle wyłożonych poprzednio zasad. W czwartym rozdziale zaś zajmuje się jeszcze inną, bardzo często stosowaną przez lichwiarzy wymówką, według której pożyczający sam prosi o pożyczkę i dobrowolnie chce płacić od pieniędzy. Autor wykazuje, że płacenie od pieniędzy nie jest wtedy czymś dobrowolnym, lecz w taki czy inny sposób wymuszonym, nie może więc być godziwe.

Kontrakt wyderkowy

W rozdziałach od V do VII został szczegółowo omówiony tzw. kontrakt wyderkowy (po niemiecku *Wiederkauf*), często zawierany wówczas w Polsce i na Litwie. Kontrakt ten zbliżony jest do kontraktu znanego na Zachodzie; jego nazwa łacińska brzmi: *emptio cum pacto retrovendendi*. Śmiglecki tak go opisuje: "Daje kto pieniądze sumę pewną, a tym czasem niż się ta summa odda, trzyma w onej summie majątność, z której majątności pożytek bierze" (s. 23). Jest to więc jakby sprzedaż majątku z prawem jego wykupu za tę samą cenę przez pierwotnego właściciela po upływie określonego czasu. Cena przy tym była znacznie niższa niż przy kupnie na stałe; nieraz wynosiła tylko połowę wartości majątku, a nawet mniej. Kontrakt ten może przybrać podwójną formę: albo rzeczywiście kupując majątek na pewien okres, tj. do czasu wykupienia go przez pierwotnego właściciela, i na tym polega kontrakt wyderkowy, albo pożyczając określoną sumę pieniędzy i w zastaw biorąc majątek. Między tymi dwoma sposobami przejęcia majątku zachodzi duża różnica: kto kupuje majątek, nabywa jego własność i wolno mu osiągać z niego różnorodne korzyści, natomiast biorący majątek w zastaw, nie staje się jego właścicielem i korzyści z majątku należą do właściciela, a nie do pożyczkodawcy. Kontrakt wyderkowy jest więc godziwy, bo chodzi o sprzedaż – choć pod pewnymi warunkami, natomiast kontrakt "pożyczkowy" nie jest godziwy.

Istnieje duże podobieństwo między kontraktem wyderkowym a pożyczaniem pieniędzy przy równoczesnym braniu czegoś w zastaw, dlatego Śmiglecki omawia obszerniej znamiona kontraktu wyderkowego, gdyż tylko on jest jego zdaniem kontraktem godziwym. Istnieją dwa główne znamiona kontraktu wyderkowego: jeden dotyczy pieniędzy, drugi – majątności. Kto daje pieniądze na majątek, powinien to czynić w taki sposób, że ze swej strony nie może się o nie upominać, a nawet gdyby się o nie upomniał, to ten, który je przejął, nie będzie miał obowiązku ich oddać. Tylko w takim przypadku nie będzie można mówić o pożyczce. Kto więc w takich okolicznościach ciągnie zyski z majątku, osiąga je nie z racji pożyczania i dlatego nie stanowi to lichwy. Zachodzi tu bowiem rodzaj prawdziwego kupna. Warunki te powinna zawierać umowa, czy to wyraźnie, czy tylko milcząco. Natomiast ten, co bierze majątek, powinien być gotów ponieść wszelkie szkody, które z przyczyn losowych (pożar, powódź itp.) mogą dotknąć majątek, gdyż szkodę ponosi ten, kto jest właścicielem. Gotowość poniesienia szkody stanowi dowód prawdziwego kupna i daje prawo do osiągania zysków z majątku. "Zamykam tedy – stwierdza Autor – iż

kontraktu wyderkowego pewniej poznać nie może, jako gdy ten, co daje pieniądze, na wieki się ich upominać nie chce ani może, nie tylko póki majątność cała trwać będzie, ale i kiedy zniszczyje. A tak te dwa znaki do jednego się złożyć mogą, to jest do nieupominania się pieniędzy, które to znaki gdy się w dawaniu pieniędzy na majątność najdą, może być takie dawanie słuszne i bez obrazy sumienia" (s. 32).

Powyższe dwie zasady stanowią podstawę kontraktu wyderkowego. By kontrakt ten jednak można było uznać za sprawiedliwy, suma pieniędzy powinna odpowiadać wartości majątku. Będzie to oczywiście suma niższa niż w przypadku kupna na stałe (na wieczność), gdzie nie ma żadnych warunków ani ograniczeń w stosunku do rzeczy nabywanej. Śmiglecki powołując się na doktorów uważa, że w zupełności wystarczy dać dwie trzecie sumy (wartości) majątku, by kontrakt był sprawiedliwy, a nawet mniej (więcej niż połowę lub tylko połowę wartości) – stosownie do miejscowych praw i zwyczajów oraz praktyki ludzi uczciwych. Suma ta może być nawet mniejsza (np. jedna trzecia wartości), jeżeli sprzedający dobrowolnie się na nią zgadza, byleby tylko zawarto rzeczywisty kontrakt kupna. W praktyce jednak nie należy zbyt zaniżać sumy i jeśliby sprzedający tanio poniósł jakąś szkodę z tego powodu, kupujący powinien mu ją wynagrodzić. Nabywca może jednak w pełni korzystać z nabytego majątku.

Oprócz odpowiedniej sumy kupna należy w tym kontrakcie zachować następujące warunki: 1) majątek wolno wykupić w ustalonym terminie, a im dłuższy jest termin, tym suma powinna być proporcjonalnie wyższa; 2) jeśli w ustalonym terminie majątek nie został wykupiony, wówczas staje się na stałe własnością tego, który dał na nią pieniądze; warunek ten nie zawsze bywa stawiany i Śmiglecki doradza, by go nie stawiać, a jeśli się go przyjmuje, wówczas suma powinna być wyższa; 3) powinności obciążające majątek (np. obowiązek udziału w wojnie) powinien w zasadzie wypełniać ten, kto jest jego właścicielem, a więc ten, co wpłacił sumę i przejął majątek; jeśli więc sprzedający podejmuje się tych powinności, należy mu się odpowiednia nagroda; 4) poprzedni właściciel majątku, czyli ten, który bierze pieniądze, może ten majątek dzierżawić przy zachowaniu warunków prawdziwej sprzedaży i prawdziwej dzierżawy; 5) kto sprzedaje majątek, ma obowiązek go odkupić. Śmiglecki nie radzi godzić się na ten warunek, gdyż łatwo w nim o niesprawiedliwość i lichwę; by się jej ustrzec, majątek powinien być rzeczywiście kupiony, a obowiązek odkupienia go powinien być odpowiednio nagrodzony. Obok powyższych warunków niektórzy stawiają jeszcze inne. By sprawiedliwości stało się zadość, "wedle tej reguły miarkowane być mają, to jest aby nie był ciężar bez słusznej nagrody"

(s. 41; w druku omyłkowo: 43). Na koniec Śmiglecki przypomina ważniejsze zasady kontraktu dawania pieniędzy na majątność, zawarte w *Statucie Koronnym*.

Kontrakt czynszowy

W rozdziałach VIII i IX zajmuje się Śmiglecki tzw. kontraktem czynszowym. "Czynsz nie jest nic innego, jedno prawo na wybieranie dochodów z rzeczy cudzej pożytek czyniący [...] kto ma rzecz jaką pożyteczną, ma prawo do wszystkich pożytków i dochodów z onej rzeczy idących. A iż każdy prawo swoje może wlać na drugiego, za tym idzie, że to prawo do zbierania pożytków z swojej rzeczy, może być na drugiego wlane. Wlać tedy takowe prawo na drugiego bądź darmo, bądź za pieniądze, jest mu czynsz postąpić" (s. 42).

Na kontrakt czynszowy składają się więc dwa czynniki: rzecz pożyteczna, czyli mogąca przynosić pożytki, np. ziemia, budynki itp., oraz przekazanie przez właściciela innemu prawa korzystania z tych właśnie pożytków, za co właściciel otrzymuje ustaloną sumę pieniędzy, chyba że przekazuje innemu ową rzecz darmo. Między kontraktem najmu a kontraktem czynszowym zachodzi ta różnica, że rzecz wynajęta przechodzi w ręce najmującego, który sam ciągnie z niej korzyści, natomiast rzecz "czynszowa" zostaje w rękach właściciela, który odpłatnie dał innemu prawo do dochodów z niej płynących i przekazuje mu je np. raz w roku. Śmiglecki uważa, że kontrakt czynszowy jest w zasadzie kontraktem sprawiedliwym, gdyż zachodzi tu pewna forma kupna. "Albowiem kupowanie – pisze Autor – jest dostawanie za pieniądze cudzej rzeczy pożytecznej [...] kto czynsz kupuje, dostaje za pieniądze prawa onego, które ma każdy do zbierania pożytków i dochodów z rzeczy swojej" (s. 42–43). Gdyby więc ktoś chciał potępić kontrakt czynszowy, musiałby potępić wszelkie formy kupna. Z tego względu prawo zarówno świeckie, jak i kościelne uważa kontrakt czynszowy za godziwy. Nie zachodzi tutaj przypadek pożyczania ani lichwy, lecz prawdziwego kupowania, gdyż ten, kto kupił prawo do dochodów, nie może się upominać o zwrot swych pieniędzy i to właśnie stanowi "znak prawdziwego kupowania". Śmiglecki wykazuje, że w tym kontrakcie nie zachodzi pożyczanie pieniędzy, lecz kupowanie za pieniądze. "Stąd też kupowanie czynszu – konkluduje – nie jest pożyczać pieniędzy ani od pożyczania zysk brać na każdy rok, ale jest z rzeczy kupionej brać dochód roczny" (s. 44). Na zarzut, że kupujący czynsz za kilkanaście lat uzyska wydaną sumę i dlatego niesłusznie domaga się dochodów na stałe,

Śmiglecki odpowiada, że podobnie sprawa wygląda w każdym kupnie, gdzie rzecz kupiona po pewnym czasie amortyzuje się i nikt nie myśli jej zwracać poprzedniemu właścicielowi.

W tym kontekście Autor rozważa także zagadnienie tzw. czynszu personalnego, który zachodzi wówczas, gdy dochody z majątku, domu itp. nie są proporcjonalne do przekazanej sumy pieniędzy. Wtedy na osobę nakłada się obowiązek wykonania określonych prac, które jednak powinny być w granicach jej możliwości. Śmiglecki zauważa przy tym, że "czynsze [...], które na personie bywają stanowione, są do lichwy bliskie i laczniej się w nich niesprawiedliwość wkraść może" (s. 46). Z tych względów papież Pius V bullą wydaną w 1569 r. zakazał kontraktu personalnego. Bulla ta została przyjęta w Polsce dopiero po śmierci Śmigleckiego; przyjęły ją: synod krakowski w 1621 r. oraz synod poznański w 1642 r. Na temat ceny tego rodzaju czynszu Śmiglecki daje kilka reguł. Cenę tę ustala najpierw prawo Rzeczypospolitej, która – podobnie jak ustanawia inne prawa dla dobra powszechnego – może również wyznaczać cenę czynszów; obowiązuje ona w sumieniu zgodnie z zasadą: *Leges civiles iustae obligant in conscientia*. Tam, gdzie nie ma takiego prawa, należy się kierować przyjętymi zwyczajami, gdyż *consuetudo habet vim legis*. Trzecia reguła bierze pod uwagę wartość majątku: wysokość czynszu winna być równa dochodom, jakie z majątku można czerpać, a przynajmniej nie powinna zbytnio od nich odbiegać. Tu jednak należy odróżnić kontrakt czynszowy na stałe ("na wieczność") od kontraktu na pewien okres. W pierwszym przypadku może zachodzić kontrakt wyderkowy i wówczas stosują się do niego zasady omówione poprzednio. W pozostałych wypadkach cenę czynszu oblicza się według wartości dochodu z majątku, domu itp.: należy zapłacić tyle, ile należałoby zapłacić za majątek, dający takie same dochody, a więc trzydziestokrotną lub dwudziestokrotną cenę dochodów rocznych, a nawet mniej – zależnie od okolic i miejscowych szacunków. Gdy chodzi o kontrakt czynszowy na pewien okres, jego cena powinna być nieco mniejsza niż suma spodziewanych dochodów. Czwartą wreszcie regułą jest, by się w sprawach ceny czynszu kierować rozsądkiem i uznaniem dobrych i biegłych ludzi.

Kontrakt towarzystwa kupieckiego

Trzecim sposobem lokowania pieniędzy dla zysku, uważanym przez Śmigleckiego za godziwy, jest kontrakt towarzystwa kupieckiego (*Contractus Societatis*). Polega on na tym, że posiadający pieniądze przekazuje je

kupcom, którzy "kupcząc" osiągają zysk i dzielą się nim z tym, co im przekazał pieniądze. Kontrakt ten można uznać za sprawiedliwy pod trzema warunkami: kupiec powinien rzeczywiście puścić w obieg pieniądze i dokonywać operacji finansowych, gdyż pieniądze te powinny przynosić zysk z kupiectwa, a nie z czego innego; przekazujący pieniądze nie może ich traktować jako pożyczki, gdyż byłaby to lichwa, i dlatego w razie ich utraty przez kupca bez jego winy, stratę ponosi dający pieniądze; należy zgodzić się na taki zysk, jaki z kupiectwa wyniknie, a nawet trzeba się liczyć i z tym, że żadnego zysku może nie być. "Zobopólna tedy ma być i strata, i zysk wedle praw i paktów towarzystwa każdego" (s. 54).

Śmiglecki dopuszcza również jako godziwy kontrakt podwójny, tj. połączenie kontraktu kupieckiego i kontraktu ubezpieczenia. Polega on na tym, że dający pieniądze na kupiectwo ubezpiecza zarówno przekazaną sumę, jak i zysk – niezależnie od okoliczności, jakie mogą się przytrafić kupcowi (zysk lub strata). W takim przypadku jednak kupcowi należy się wynagrodzenie, które polega na tym, że dający pieniądze nie może wymagać od kupca więcej niż 4 lub 5 procent rocznie oprócz zwrotu sumy w ustalonym terminie.

W ostatnim, XII rozdziale rozprawy nieco obszerniej omawia Śmiglecki sprawę, o której już poprzednio była mowa, mianowicie w jakich przypadkach wolno pobierać zysk od pieniędzy. Najpierw przypomina z naciskiem zasadę, że z racji samego pożyczania nie wolno domagać się żadnej nagrody. Ponieważ jednak pożyczanie często wiąże się ze stratą pożyczającego, gdyż przez pożyczanie albo traci się spodziewany zysk, albo ponosi się jakąś szkodę (*lucrum cessans, damnum emergens*), dlatego właśnie pożyczający może się słusznie domagać pewnej rekompensaty. Aby z racji "zysku ginącego" można się było jej domagać, trzeba, by pożyczający rzeczywiście zamierzał puścić pieniądze w obieg, by tego zysku ginącego nie nadrobił w inny sposób (np. zamiast zamierzonego "kupczenia" znalazł inną dobrze płatną pracę) oraz by sprawę swej straty przedstawił pożyczającemu i w umowie zobowiązał się do "nagrody". Wysokości tej rekompensaty Autor dokładnie nie określa. Zauważa jedynie, że godzi się brać mniej niż pożyczający mógłby zyskać, gdyby obracał pieniędzmi, a to dlatego, że ów spodziewany zysk nie jest całkiem pewny, a nadto wymagałby pewnej pracy. Kiedy zaś pożyczający widzi, iż nic albo bardzo mało można uzyskać z pieniędzy, nie może się domagać nagrody lub ma poprzestać tylko na małej rzeczy. Podobnie ze sprawą szkody wynikającej z pożyczania: szkoda powinna być rzeczywista, wynikać z pożyczania, a nie z innej przyczyny, i w umowie powinno być zastrzeżone jej wynagrodzenie.

Monopol

Pod koniec rozprawy o lichwie umieścił Śmiglecki *Przestrożę z strony samokupstwa albo monopolium*. Przyznaje, że zagadnienie *monopolu* jest inne niż zagadnienie lichwy, ale pragnie poświęcić mu nieco uwagi, gdyż niewłaściwe stosowanie zasady monopolu z reguły pociąga za sobą niesprawiedliwość i szkodzi dobru wspólnemu. Monopol bowiem był bardzo rozpowszechniony na Litwie.

"Monopolium albo samokupstwo jest, gdy w kupiectwie zysk się do jednego tylko albo kilku ściąga, a zatem psuje się targ pospolity i drogość się wprowadza w rzeczach kupnych, na przykład gdy jeden tylko sprzedawać albo kupować może, inszym onego kupiectwa broniąc" (s. 65). Takie postawienie sprawy przynosi szkodę Rzeczypospolitej i wyrządza krzywdę obywatelom, którzy narażeni są na drożyznę rzeczy objętych monopolem. Z tego względu w różnych czasach ustanawiano pewne prawa w tej kwestii.

Autor wymienia różne formy monopolu. Pierwsza polega na tym, że do sprzedaży określonych towarów, np. soli, piwa, zboża, miodu, wina itp., uprawniona jest tylko jedna osoba, a inni mają kupować u niej. Jest to sprzeczne z przysługującym każdemu człowiekowi na podstawie prawa narodów (*iure gentium*) prawem do kupiectwa i zarobku. Zmusza też ludzi do płacenia drożej i do kupowania rzeczy o niższej jakości, bo gdy tylko jeden posiada prawo sprzedaży, wówczas wyznacza ceny według własnego uznania – niezależnie od ich jakości. W tym kontekście potępia Śmiglecki jako obrazę Boską i krzywdę bliźniego praktykowany przez niektórych panów zwyczaj udzielania w swych posiadłościach wyłącznie jednemu prawa sprzedaży piwa, gorzalki, miodów itp. i zakazywania tego innym. Postępowanie takie nazywa autor "łupiestwem poddanych". Na zarzut, że i królowie zwykli udzielać takich przywilejów, odpowiada, że nawet królewski przywilej nie może się sprzeciwiać sprawiedliwości, królowie bowiem nie tylko sami nie powinni dopuszczać się niesprawiedliwości, ale spoczywa na nich obowiązek starania się o to, by podwładni też się jej nie dopuszczali. Mogą oni oczywiście udzielać przywilejów poddanym, ale powinny one rzeczywiście służyć dobru wspólnemu, a nie prywatnemu.

Inną formą monopolu, potępioną przez Śmigleckiego z racji podobnych jak poprzednia forma, jest zmuszanie poddanych, by potrzebne im rzeczy kupowali wyłącznie u swych panów. Śmiglecki piętnuje również inne formy monopolu, praktykowane przez kupców: wykupywanie przez nich określonych towarów, by później sprzedawać je drożej, oraz ustalone z góry przez kupców zaniżanie ceny towarów na targu, wskutek czego sprzedający (dostawcy) albo nic nie mogą sprzedać, albo muszą sprzedawać towar po

cenie niższej od jego wartości. Urzędowi jednak przysługuje prawo ustalania cen, ale cena ta powinna być "słuszna" i stała, tj. ta sama przez cały dzień targowy. To ostatnie odnosiło się do praktyki istniejącej w niektórych miastach, a polegającej na tym, że najpierw ustalano cenę niższą, by mieszczenie mogli taniej nabywać towary, a potem cenę się oficjalnie podnosiło, by mieszczenie mogli osiągnąć zyski. niesprawiedliwa jest również praktyka kupców i rzemieślników, którzy zmawiają się sprzedawcą drogo swe towary i w ten sposób zmuszają kupujących do płacenia wysokich cen. Gdyby jednak kupujący nie chcieli uiścić słusznej ceny, a nawet zmówili się nie dawać więcej, wówczas sprzedający mogliby się zmówić przeciwko nim i nie odstępować od słusznej ceny.

Śmiglecki uważa wreszcie, że istnieją inne jeszcze sposoby podrażania rzeczy. Sąd o nich jednak można sobie urobić na podstawie omówionych poprzednio przypadków. Na koniec zachęca do unikania "łakomstwa dóbr doczesnych i przemijających" i do dawania w imię Chrystusa jałmużny potrzebującym.

Podsumowanie

Przegląd treści traktatu Śmigleckiego o lichwie i innych kontraktach uzasadnia twierdzenie, że jest to rzeczywiście traktat ekonomiczno-etyczny. Należy więc do filozofii, nawet w jej rozumieniu przyjętym w XVI w., kiedy to etyka była zaliczana do dyscyplin filozoficznych, choć jakby na drugim planie – po klasycznym kanonie, złożonym z logiki, fizyki (filozofii przyrody) i metafizyki. Rozprawa Śmigleckiego stanowi równocześnie próbę rozszerzenia szesnastowiecznej problematyki filozoficznej na zagadnienia nie uwzględniane poprzednio lub uwzględniane w małym tylko zakresie. Prawdą jest, że do uwzględnienia tej problematyki w filozofii skłaniały ówczesne okoliczności rozwoju handlu i wzrostu roli pieniądza, ale też prawdą jest, że problematykę tę podjęli bardzo nieliczni pisarze w Polsce. Dlatego próba Śmigleckiego zasługuje na tym większe uznanie.

Traktat o lichwie jest opracowaniem monograficznym, a więc gatunkiem niezbyt częstym w tamtych latach, i – jak na owe czasy – ujętym dość wszechstronnie. W opisie zagadnień i w stosowanej argumentacji uwzględnia Autor zarówno racje rozumowe i filozoficzne, jak i teologiczne i kanoniczne, a także prawa i zwyczaje panujące w różnych krajach i w różnych czasach, a szczególnie w okresie, kiedy dziełko powstało. Jego stanowisko opiera się z jednej strony na rozstrzygnięciach przychodzących z Rzymu oraz na zdaniu najwybitniejszych moralistów współczesnych.

Z drugiej strony wykazuje on dobrą znajomość stosunków społecznych i ekonomicznych w Polsce i na Litwie oraz uwzględnia je.

Rozprawa została świadomie wydana po polsku, by mogła dotrzeć do szerszego grona odbiorców, zwłaszcza do mieszczan, i kształtować ich poglądy i działalność. Liczba wydań pracy w XVI i XVII, a nawet XVIII w. świadczy o poczytności, jaką się cieszyła, a stopniowo wprowadzane uzupełnienia jej problematyki dowodzą aktualności poruszanych w niej zagadnień. Uprawia nas to do twierdzenia, że wpływ traktatu w dziedzinie stosunków społeczno-ekonomicznych musiał być znaczny. Także i współcześni badacze omawianych przez Śmigleckiego zagadnień wysoko oceniają jego pracę³.

W całym dziełku jasno i wyraźnie ujawnia się troska Śmigleckiego o ułożenie stosunków gospodarczych na zasadach sprawiedliwości i równości oraz chęć przysłużenia się tej sprawie przez szerzenie sprawiedliwych i zdrowych zasad w tej dziedzinie. W kilku miejscach wypowiada się również jednoznacznie w obronie poddanych, zwłaszcza chłopów, co ujawniło się jeszcze wyraźniej w rozszerzonym wydaniu dziełka, dokonanym w 1607 r. Jest także świadom tego, że mimo wysiłków zmierzających do sprawiedliwego ułożenia spraw gospodarczo-społecznych nie zabraknie nigdy potrzebujących i ubogich, dlatego nie omieszkał zachęcić swych czytelników do dobroczynności i świadczenia jałmużn.

Gdy chodzi o głoszone w dziełku zasady, to większość z nich zachowała swą aktualność do czasów współczesnych, przy uwzględnieniu oczywiście różnorodnych okoliczności i warunków, które w ciągu czterech wieków uległy znacznej zmianie. Wyjaśnienia wymaga jednak przede wszystkim jedna z najczęściej stosowanych w toku rozważań zasad. Otóż Śmiglecki – zgodnie zresztą z wcześniejszą i późniejszą tradycją – stoi na stanowisku, że z racji samego pożyczania nie wolno domagać się żadnego zysku (nagrody, rekompensaty) od pożyczającego. Tymczasem w późniejszym okresie i współcześnie pobieranie procentu od pożyczki uważane jest za coś naturalnego i etycznego. Czyżby więc zasada głoszona przez Śmigleckiego została zarzucona? Odpowiedzi na tę kwestię należy zdaniem etyków i moralistów szukać w zmianie roli pieniądza, a zwłaszcza w nowej funkcji, jaką z biegiem czasu zaczął pełnić pieniądz. Rozwój życia gospodarczego od końca XVIII w. i w ciągu w. XIX i XX, dokonywany dzięki mechanizacji przemysłu i rozwoju techniki, stał się przyczyną tej właśnie nowej funkcji pieniądza. W zmienionych warunkach pieniądz nie tylko pełni

³ Por. np. wymienione w przypisie 2 prace Edwarda Lipińskiego.

– jak dawniej – funkcję środka wymiany, ale także może być użyty i bywa używany do produkcji, staje się środkiem produkcji i przyczynia się do powstawania nowych dóbr. Pieniądz więc stał się dobrem produkcyjnym. "Ta zewnętrzna zmiana roli pieniądza ma swoje konsekwencje w zakresie umowy o pożyczkę. Nie przestając być środkiem wymiany, podlega pieniądz dalej zasadom umowy o pożyczkę (*mutuum*), a nie zasadom dzierżawy lub najmu, na skutek czego umowa o pożyczkę pieniężną ze względu na naturę pieniądza jest w zasadzie bezpłatną. Ale będąc równocześnie czynnikiem produkcji, bogaci właściciela, gdy pieniądz włącza się w proces produkcji, a przez to daje właścicielowi prawo do wynagrodzenia, gdy go wypożycza drugim, więc prawo do procentu"⁴.

Roman Darowski SJ

LE TRAITÉ DE MARTIN ŚMIGLECKI [SMIGLECIUS]
DE L'USURE (1596)

Résumé

Martin Śmiglecki (*Smiglecus*) naquit en 1563 à Lwów. En 1580, il fut envoyé à Rome par Jean Zamoyski, et l'année suivante il entra dans la Compagnie de Jésus. Il étudia la philosophie (1582–1584) et la théologie (1584–1586) au Collège Romain, entre autres sous les professeurs François Suárez et Robert Bellarmin. Il fut renvoyé en Pologne en 1586 pour enseigner la philosophie à l'Académie de Vilna (1586–1590). Cette même année, il fut nommé membre de la Commission polonaise pour l'évaluation du projet de la *Ratio studiorum*, surtout en ce qui concernait les questions philosophiques (octobre 1586–janvier 1587). Les cours de Śmiglecki à l'Académie comprenaient – en première année – des commentaires sur *Isagogue* de Porphyre et sur l'*Organon* d'Aristote, en deuxième – sur la *Physique* du Stagiritte et sur ses écrits concernant la philosophie de la nature ainsi que les cours de mathématiques, et en troisième année – des

⁴ J. Piwowarczyk, *Katolicka etyka społeczna*, t. 2, Londyn 1963, s. 212; zob. także s. 202–213. Podobnie sprawę stawia Cz. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, Warszawa 1985, s. 684–689.

commentaires sur la *Métaphysique* et l'*Ethique*. En 1591, il acquit à l'Académie de Vilna le titre de maître ès arts et philosophie et en 1594 – le doctorat en théologie.

De 1591 à 1600, Śmiglecki enseigna la théologie à l'Académie de Vilna et à la fin du XVI^e siècle il fut le chancelier de cette Académie, puis il fut recteur des collèges des jésuites à Pultusk (1600–1602) à Poznań (1602–1607) et à Kalisz (1607–1609) et préposé de la Maison des Profès à Cracovie (1609–1611). Sa tâche comme recteur dans ces collèges fut, entre autres, d'y introduire la nouvelle *Ratio studiorum*. Śmiglecki passa les dernières années de sa vie à Kalisz où il mourut en 1618.

Śmiglecki est l'auteur d'un cours manuscrit important de logique, conservé aux Archives de l'Archidiocèse de Poznań (ms. 147): *Commentaria in Organum Aristotelis* (Vilna 1586/87, 600 pages). Ce cours a été publié par L. Nowak: Martinus Smiglecius, *Commentaria in Organum Aristotelis*, vol. 1–2, Varsovie 1987. Le cours provient de la période où Śmiglecki enseignait à l'Académie. Il se divise en cinq parties: *In Isagogen Porphyrii explanatio*, *In Praedicamenta Aristotelis*, *Peri hermeneias*, *Analytica priora*, *Analytica posteriora*.

Bien qu'Aristote y soit son principal maître, on trouve dans la doctrine proposée par Śmiglecki des influences postérieures, surtout celles de Thomas d'Aquin, de Duns Scot, de François Tolet (de Tolède, de Toledo, *Toletus*) et de Gabriel Vásquez et en particulier de Suárez qui fut son professeur pendant ses études de théologie au Collège Romain. Śmiglecki admet par exemple la *haecceitas* en tant que principe d'individuation des êtres et les modes (*modi*) de l'être (comme *haecceitas*, *existentia* etc.).

Le cours manuscrit présente les conceptions philosophiques "du jeune Śmiglecki". Enrichies, mûries, élaborées et parfois modifiées, ces conceptions ont été de nouveau reprises et présentées à un plus large public dans leur forme définitive trente ans plus tard sous le titre *Logica*. Le cours manuscrit constitue donc une première esquisse de la future *Logique*.

Śmiglecki, en tant que philosophe, fut célèbre en Europe précisément par son oeuvre monumentale *Logica* (Ingolstadt 1618, 1600 pages), réimprimée plus tard trois fois à Oxford (1634, 1638, 1658).

Śmiglecki a également écrit un traité important d'économie et d'éthique qui nous intéresse ici en particulier: *O lichwie i trzech przedniejszych kontraktach: wyderkowym, czynszowym i towarzystwa kupieckiego nauka krótka* [Brève doctrine de l'usure et de trois principaux contrats: le contrat dit en allemand *Wiederkauf*, le contrat de cens et le contrat de la société marchande – *Contractus Societatis*], Vilna 1596 et Cracovie 1596, 10 éditions postérieures jusqu'en 1753. A partir de la 6^e édition en 1607,

l'Auteur a augmenté le traité par la "question paysanne", sur la situation des paysans en Pologne et en Lituanie, où il défend leurs droits. Śmiglecki – suivant l'esprit de ses temps – s'oppose vigoureusement aux différentes formes d'usure pratiquées à son époque.

Stanisław Pyszka SJ

JANA CHĄDZYŃSKIEGO SJ (1600–1660) TRZY KONCEPCJE REFORMY PAŃSTWA

Wbrew pozorom, wynikającym także z dystansu ponad 300 lat, jakie dzielą nas od śmierci ks. Jana Chądzyńskiego SJ, profesora filozofii moralnej w Akademii Wileńskiej, jego sylwetka okazuje się zadziwiająco aktualna również w naszych czasach. Według zgodnych opinii współczesnych badaczy nauczania filozoficznego na terenie Wielkiego Księstwa Litewskiego w XVI, XVII i XVIII wieku¹, środowisko akademickie wileńskie prowadzone przez jezuitów wyróżniało się znacznie w dziedzinie poglądów polityczno-społecznych spośród innych szkół wyższych na terenie całego państwa polsko-litewskiego w ostatnim dziesięcioleciu XVI i w pierwszej połowie XVII wieku. Wystarczy wymienić tylko kilka postaci, tworzących to środowisko, takich jak ks. Piotr Skarga, pierwszy rektor Akademii Wileńskiej w latach 1579–1581, ks. Jakub Wujek, rektor w latach następnych, ks. Marcin Śmiglecki (zm. 1618), Aron Aleksander Olizarowski (zm. 1659) i ks. Jan Chądzyński, by stwierdzić, że w Akademii Wileńskiej pracowało, zwłaszcza w pierwszym stuleciu swego istnienia, kilka znakomitych postaci. Trzem ostatnim z nich została poświęcona praca

¹ Por. Romanas Plečkaitis, *Feodalizmo laikotarpio filosofija Lietuvoje*, Vilnius 1975; Ingė Luksaitė, *Lietuvos publicistai valstiečių klausimu XVI a. pabaigoje - XVII a. pirmojoje puseje*, w: *Acta Historica Lithuanica*, XII, Vilnius 1976.

doktorska, obroniona na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie², natomiast tutaj zajmiemy się wyłącznie najbardziej oryginalnym i najmniej znanym z trójki profesorów wileńskich – ks. Janem Chądzyńskim.

Jan Chądzyński³ urodził się na Mazowszu⁴ w 1600 roku⁵ w rodzinie szlacheckiej. Szkołę średnią ukończył u jezuitów w Wilnie, wstępując do tego zakonu w trakcie ostatniego jej roku, w dniu 8 marca 1621. Ojcowie – egzaminatorzy, dopuszczając go do nowicjatu, odnotowali jego znaczne zdolności intelektualne⁶. Po dwuletnim nowicjacie i triennium filozoficznym, odbytym w Braniewie w latach 1623–1626 pod kierunkiem profesorów Alberta z Płocka (*Plocensis*) i Andrzeja Klingera⁷, przez trzy lata uczył w jezuickich kolegiach w Krożach i w Orszy. W latach 1629–1633 odbył studia teologiczne, pod koniec których przyjął święcenia kapłańskie. Z filozofii i sztuk wyzwolonych doktoryzował się 19 maja 1639 roku⁸, a z teologii – w 1645 roku⁹. Oba te stopnie uzyskał na Akademii Wileńskiej.

Od 1639 roku Chądzyński objął katedrę filozofii na Akademii, a od 1642 roku stał się pierwszym profesorem nowo utworzonej katedry filozofii moralnej, nazywanej od 1645 roku etyką. Obejmowała ona zagadnienia

² Stanisław Pyszka SJ, *Professori di Vilna in difesa dei diritti unani dei contadini negli anni dal 1607 al 1657. Lo sviluppo della filosofia sociale nell' Accademia di Vilna sullo sfondo delle dottrine filosofico-sociali dell' epoca, rappresentate in Polonia [Profesorzy wileńscy w obronie praw ludzkich chłopów w latach 1607 do 1657. Rozwój filozofii społecznej na Akademii Wileńskiej na tle ówczesnych doktryn filozoficzno-społecznych występujących w Polsce]*. Praca ta, obroniona w Rzymie w dn. 25 czerwca 1985 roku, została opublikowana tamże (tylko wstęp, II rozdział, zakończenie i bibliografia) w 1987 roku.

³ Obok formy nazwiska, używanej przez samego Chądzyńskiego, istnieją dwie inne (Chondzyński, Chądziński), występujące w dokumentach zakonnych, jakkolwiek odnoszą się do tej samej osoby.

⁴ Według określenia samego Chądzyńskiego. Natomiast *Katalogi* od 1645 roku określają go terminem *Ruthenus*.

⁵ Jest to data kontrowersyjna; istnieją bowiem dane, które pozwoliłyby przesunąć datę jego urodzenia na rok 1602 lub 1603. Podana przeze mnie jest udokumentowana w *Archivum Romanum Societatis Iesu* w Rzymie (odtąd: ARSI), dział *Lithuanica* 61 f. 227.

⁶ Por. adnotacja przepisywana w *Catalogus triennalis personarum Provinciae Lithuaniae, a. 1647-1649 i a. 1649-1651*, ARSI *Lith.* 10.

⁷ Por. *Catalogus triennalis personarum Provinciae Lithuaniae, a. 1623-1626*, ARSI *Lith.* 6.

⁸ *Laureae Academicae [...]*, w Bibliotece Uniwersytetu Wileńskiego (BUV), Vilnius, rkps. F 2 - DC 1 ff. 97-97v.

⁹ Stanisław Załęski SJ, *Jezuici w Polsce*, t. 2 (1608-1648), Lwów 1901, s. 642-643.

etyki, ekonomiki i polityki, wykładanych w duchu arystotelesowskim¹⁰. Zajęcia te łączył z kierownictwem drukarni akademickiej w latach 1642–1644 oraz z tworzeniem poezji łacińskich. Owoce tej ostatniej strony jego działalności są dwa poematy okolicznościowe, wydrukowane, a następnie wygłoszone przez jego uczniów wobec pary królewskiej Władysława IV Wazy i jego świeżo poślubionej małżonki Cecylii Renaty Habsburg, podczas ich wizyty złożonej jezuitom wileńskim w maju 1639 roku. Niestety, do niedawna, ks. Jan Chądzyński był znany wyłącznie z autorstwa tych dwóch, nienajwyższego zresztą lotu utworów¹¹, oraz ze swego wstępu do wydanego w czasie, kiedy kierował drukarnią akademicką słynnego dzieła ks. Mikołaja Łęczyckiego SJ, *Dissertatio historica et theologica de praestantia Institutii Societatis Jesu*¹². Co więcej, wskutek istnienia na Litwie innego kapłana o tym samym imieniu i nazwisku, poety i kapelana kasztelana trockiego Jana Karola Kopcia, częstokroć mylono te dwie osoby i przypisywano jednemu utwory drugiego. Nawet później żyjący współbracia ks. Chądzyńskiego, przynależący do tej samej Prowincji Litewskiej, mieli niekiedy wątpliwości co do tożsamości prawdziwego Jana Chądzyńskiego¹³.

Czternastoletni okres profesury Jana Chądzyńskiego w Wilnie, od 1639–1653 roku, może uchodzić za długi przy powszechnej w tych czasach rotacji profesorów i wykładowców¹⁴. Okres ten wkrótce miał się dramatycznie skończyć wskutek zbliżających się działań wojennych. W obliczu tych działań ks. Jan Chądzyński zostaje mianowany przełożonym w Nowogródku (17 sierpnia 1653). W 1655 roku, wskutek agresji wojsk moskiewskich,

¹⁰ *Catalogi personarum Provinciae Lithuaniae, a. 1641-1642 i a. 1642-1643*, ARSI Lith. 56. Pierwszym, oczywiście nie w sensie wykładania tego przedmiotu, bo to robiono już w XVI wieku, ale w sensie: pierwszym profesorem filozofii moralnej jako niezależnego przedmiotu, wykładanego w Wilnie od 1641/42 do 1768 przez osobnego profesora.

¹¹ Są to: *Florae lukiscianae amoenitas*, wyd. w Wilnie w 1639 roku, dedykowany królowej Cecylii Renacie, oraz *Donum nuptiale carmine heroico*, wyd. podobnie jak pierwszy i dedykowany obojgu królewskim małżonkom.

¹² Pierwsze jego wydanie ukazało się w Wilnie w 1644 roku. Przedmowa ta zajmuje strony 5-6. Por. o tym: Jan Poszakowski SJ, *De viris illustribus Provinciae Lithuaniae S. I.*, napisany przed 1757, w Arch. TJ, Kraków, rkps. 1536 ff. 112, 971.

¹³ Por. tamże, oraz: Józef Trypućko, *Polonica vetera Upsaliensia*, Uppsala 1958, ss. 94, 932.

¹⁴ Por. *Catalogus personarum Provinciae Lithuaniae, a. 1652-1653*, ARSI Germ. 132, oraz Stanisław Bednarski SJ, *Upadek i odrodzenie szkół jezuickich w Polsce*, Kraków 1933, rozdz. XI, s. 291.

prowincał litewski wydał polecenie rozproszenia się członków Prowincji Litewskiej celem lepszego zapewnienia ich osobistego bezpieczeństwa. W dniu 8 sierpnia 1655 roku spłonęły gmachy i kościół Akademii Wileńskiej. Tym samym działalność Akademii uległa przerwaniu na przeciąg niemal 10 lat, kładąc kres najlepszemu okresowi jej świetności.

W wyniku rozproszenia Jan Chądzyński najpierw przez bliżej nie określony czas był kapłanem przy wojsku litewskim¹⁵, by następnie w latach 1656–1658 znaleźć się w Gdańsku, gdzie *pozostał przez pewien czas razem z innymi zbiegłymi kapłanami litewskimi, zmieniawszy suknię zakonną na sutannę diecezjalnego kapłana*¹⁶. Tam pewnego razu dał dowód swojego doskonałego przygotowania filozoficznego i teologiczno–polemicznego, wziąwszy udział w publicznej dyspacie teologicznej między protestantami i katolikami. Jego sposób argumentowania wzbudził podziw strony niekatolickiej¹⁷. Po ustaniu działań wojennych na terenie Litwy, Chądzyński powrócił do swojej prowincji zakonnej, ale nie do Wilna. Został skierowany na wychowawcę młodzieży zakonnej w kolegium w Krożach, a po roku, jako ciężko chory i wyczerpany, został przeniesiony do kolegium w Poszawszach¹⁸, gdzie zmarł w wieku 60 lat w dniu 22 kwietnia 1660 roku¹⁹.

Sylwetka Jana Chądzyńskiego może służyć za przykład losu wielu podobnych mu profesorów i wykładowców XVI, XVII i XVIII wieku, znanych częstokroć z kilku ocalałych druków bez większego znaczenia, podczas gdy ich najważniejsze dzieła, pozostałe w rękopisie, bądź zaginęły w wyniku licznych wojen i dewastacji, bądź też leżą dotychczas nieodkryte w magazynach archiwów i bibliotek polskich, litewskich, niemieckich, austriackich czy szwedzkich. Tu wystarczy powiedzieć, że w samej Bibliotece Uniwersyteckiej w Wilnie (BUV) znajduje się aż 476 tomów rękopisów zawierających wybór skryptów z wykładów filozofii, z których 27 rękopisów nosi podpis ich jezuickich autorów. Zdaniem Władysława Tatarkiewicza, który przebadał te źródła w Wilnie w latach dwudziestych,

¹⁵ *Catalogus triennalis Prov. Lith., a. 1655-1658*, ARSI Lith. 13.

¹⁶ J. Poszakowski SJ, *dz. cyt.*, ff. 112, 971.

¹⁷ Por., *tamże*.

¹⁸ Mała miejscowość nad rzeką Śiaušė, stanowiącą dopływ rzeki Dubysy na terenie dzisiejszej Rep. Litewskiej.

¹⁹ *Necrologi Prov. Lith. I, 1620-1663*, ARSI Lith. 61 f. 277. St. Bednarski SJ, *Chądzyński Jan*, hasło w *Pol. Słown. Biograficzny*, 3, Kraków 1938, s. 267 utrzymuje, jakoby J. Ch. miał umrzeć w 1666 roku.

zachowane rękopisy stanowią najcenniejszy materiał do przyszłego poznania historii filozofii na Litwie²⁰. Należy dodać, iż jak dotąd, tylko nieliczni badacze mają odwagę zapoznać się z tą olbrzymią ilością źródeł²¹.

Pierwszym, który natrafił na ślad Chądzyńskiego innego niż ten, jakiego przedstawiały dotychczasowe biografie i bibliografie, był prawdopodobnie prof. Janusz Tazbir, który poszukując wśród rękopisów Biblioteki Narodowej w Warszawie materiałów do jednej z kolejnych swoich książek²², natrafił na rękopis *Discursu Kapłana iednego Polskiego [...]*, opatrzony podpisem autora i powstały w czasie pobytu Chądzyńskiego w Gdańsku w sierpniu 1657 roku²³. Było to już dzieło napisane prawie pod koniec życia. Cofając się jednak do okresu jego profesury w Wilnie, ustalono także autorstwo dwóch jeszcze pism: sporządzonych przez niego i wydanych następnie drukiem na koszt ucznia "tez na egzamin końcowy z filozofii"²⁴ oraz rękopisu *Compendium de iure et iustitia*, stanowiącego część skryptu do wykładów Chądzyńskiego na temat czterech cnót kardynalnych, a napisanego we wrześniu 1647 roku²⁵. Tym samym, oprócz trzech pism znanych i cytowanych przez dotychczasowe zestawy bibliograficzne, mamy trzy dalsze, nie znane i nie przypisywane dotychczas temu autorowi, a nie pozostawiające wątpliwości co do jego autorstwa. Nieznane pisma Chądzyńskiego należy uszeregować w następującym porządku chronologicznym: *Assertiones ex universa philosophia* (1642), *Compendium de iure et iustitia* (1647) i *Discurs Kapłana iednego Polskiego [...]* (1657). Treść tych

²⁰ Władysław Tatariewicz, *Materiały do dziejów nauczania filozofii na Litwie*, „Archiwum Komisji do Badania Historii Filozofii w Polsce”, t. 2, cz. 2, Kraków 1926, s. 8.

²¹ Uczynił to dotychczas głównie jeden ze współczesnych profesorów Uniwersytetu Wileńskiego, Romanas Plečkaitis w swym *Feodalizmo [...]*, dz. cyt., cz. 1, s. 7-207, zamykającej okres od 1550-1750 i opisującej nauczanie i rozwój logiki, fizyki, początków psychologii i astronomii, mniej natomiast jest tam na temat metafizyki i filozofii moralnej (etyki), które stanowiły przedmiot nauki w klasach najwyższych. Cena jest także bibliografia druków Akademii Wileńskiej, wydana staraniem K. Cepienė i I. Petrauskienė, *Vilniaus Akademijos spaustuves leidiniai 1576-1805. Bibliografija*, Vilnius 1979.

²² Janusz Tazbir, *Święci, grzesznicy i kacerze*, Warszawa 1959.

²³ *Discurs Kapłana iednego Polskiego Roku Tysiąc sześć set Pięćdziesiątego siódnego post festu[m] Transfigurationis D[omi]ni w którym pokazuje za co Bóg Koronę Polską karze y iako dalszego karania uysć mamy*, BN (BOZ) Warszawa, rkps. 1201 ff. 157-166.

²⁴ *Assertiones ex universa philosophia*, Vilnae 1642, BZN Wrocław, sygn. XVII-4019-III; por. *Estreicher*, XVII, ss. 148-149, gdzie druk ten figuruje pod nazwiskiem: *Girski Tomasz Kazimierz*.

²⁵ BUW Vilnius, rkps. F 3 -2213 ff. 429-497.

pism sprawia, iż sylwetka ks. Chądzyńskiego nabiera nowego wymiaru, bardziej właściwego jego długiej działalności profesorskiej. Z tych trzech pism tylko pierwsze, *Assertiones* [...], ukazało się drukiem. Mimo iż nosi ono nazwisko ucznia, Tomasza Kazimierza Girskiego, wiadomo z pewnością, że jego rzeczywistym autorem jest profesor Chądzyński, do którego obowiązków należało układanie tez do egzaminu i przewodniczenie w tym przypadku komisji egzaminacyjnej. Było ustalonym obyczajem, że tezy na egzamin końcowy przygotowywał profesor ostatniego roku filozofii (metafizyki). Dotyczyły one całości kursu filozoficznego (logiki, fizyki i metafizyki), oraz, szczególnie od roku 1641/1642, również zagadnień filozofii moralnej. Przedmiot ten był wprawdzie wykładany także i wcześniej, ale znajdował w tezach końcowych niewiele miejsca, a nawet nie występował w nich wcale²⁶. Wszystkie te warunki spełnia ks. Chądzyński, a dodatkowym argumentem jest fakt, że na 137 tez, czyli zagadnień z całości filozofii, aż 77 dotyczyło problematyki filozofii moralnej (w tym: 31 etyki, 21 ekonomiki i 25 polityki), na cały zaś pozostały materiał przeznaczył on tylko 60 tez. Taką preferencję swojemu przedmiotowi mógł nadać tylko profesor, który go wykładał, a był nim jedynie Chądzyński. Inne dwa pisma nie pozostawiają żadnych wątpliwości, jako że noszą podpis autora na oryginale.

Treść tez egzaminacyjnych – wobec braku skryptu wykładów Chądzyńskiego z filozofii moralnej – pozwala nam wytworzyć sobie pewien obraz moralnego i obywatelskiego wychowania, jakie Akademia Wileńska starała się wpajać w umysły swoich studentów w toku ich formacji filozoficznej. Ta edukacja filozoficzno–moralna czy filozoficzno–praktyczna opierała się, ogólnie mówiąc, na schemacie czterech cnót kardynalnych: roztropności, sprawiedliwości, umiarkowania i męstwa – stosownie do myśli arystotelesowskiej. W tym jednak przypadku mamy do czynienia z pewnym rodzajem deontologii, stosowanej do konkretnej rzeczywistości polskiej, chociaż na próżno byśmy szukali w "tezach" precyzyjnych odniesień do ówczesnego państwa polsko–litewskiego. Nie pozwalała na to zbyt zwięzła forma tychże

²⁶ Tak np. w roku 1619, inny profesor filozofii na Akademii Wileńskiej, jezuita Jakub Olszewski, na 60 tez ułożonych na egzamin końcowy, problematyce filozofii moralnej nie poświęcił ani jednej tezy (*Estreicher*, XXXIII, s. 434, pod hasłem: *Wylamowski Maciej*). Stanisław Bednarski SJ stwierdza (*Upadek* [...], dz. cyt., s. 298), że nauczanie filozofii moralnej przez jezuitów przed 1641, wchodzące w zakres programu trzeciej klasy filozofii, bywało po prostu zaniedbywane, co sprawiło, iż rękopiśmienne traktaty z etyki stanowią prawdziwą rzadkość.

"tez" egzaminacyjnych, ale są ślady, że w odniesienia te musiały obfitować wykłady ks. Chądzyńskiego.

Zasadniczą ideą, wyzierającą zatem ze wszystkich 77 tez filozoficzno-moralnych Chądzyńskiego jest wychowanie dobrych, mądrych, uczciwych i kompetentnych obywateli państwa i członków narodu (lub lepiej: narodów, z jakich składała się Rzeczpospolita) w duchu owych czterech cnót kardynalnych, ustawione – by tak rzec – na trzech łatwo zauważalnych poziomach: na poziomie cnót osobistych, na poziomie cnót ekonomicznych, czyli gospodarczych, i wreszcie na poziomie cnót publicznych i politycznych. Każdy z tych poziomów wspierany był przez różne inne cnoty pomocnicze.

Wyraźnie odczuwalny jest w *Assertiones* wpływ kanonu lektur dzieł Platona, Arystotelesa, Cyserona, Katona i innych pisarzy starożytnych²⁷, jakkolwiek autorzy ci, zwłaszcza stoik Cyseron, byli poprawiani przez ks. Chądzyńskiego w duchu chrześcijańskim²⁸. Daje się również zauważyć krytyczne odniesienie Chądzyńskiego do poczwórnego podziału samych cnót kardynalnych, toteż *Assertiones* w praktyce przewyciężają zasadę złotego środka na terenie każdej z tych cnót i poszukują innych, chrześcijańskich podstaw cnoty moralnej²⁹.

Szczególnie cenne są w *Assertiones* wszystkie – jakże jednak skrótowe! – ślady odniesień do konkretnej sytuacji społecznej i politycznej polsko-litewskiej, a zwłaszcza wnioski, które z tej sytuacji wynikają dla celów wychowania przyszłych kierowników państwa na różnych poziomach administracji czy wojska. Nie można zapominać, że Akademia Wileńska kształciła kwiat młodzieży litewskiej, a do jej absolwentów zalicza się wiele znanych z historii postaci.

Uderzający jest fakt, że analogiczne nauczanie filozofii moralnej w Akademii Zamojskiej i w Gimnazjach Akademickich Torunia, Gdańska i Elbląga (te trzy ostatnie luterańskie) łączy nurt "klasycystyczny", tj. czysto teoretyczny, abstrakcyjny, mało troszczący się o otaczającą te uczelnie konkretną rzeczywistość społeczną, np. o niesprawiedliwość w stosunku do chłopów, mieszczan czy nawet uboższych warstw szlachty, stanowiącą przecież dotykającą, bolesną i łatwo zauważalną rzeczywistość. Warstwy te, ponadto, stanowiły ważny składnik życia politycznego i gospodarczego

²⁷ A. Danysz, *Jezuicki kanon lektury starożytnych autorów*, „Muzeum”, 18 (1902), Lwów, s. 20-23.

²⁸ *Assertiones*, Ex politicis, IV: [...] *Apathia et Stoica naturam tollit...*

²⁹ *Tamże*: *Virtus Moralis ex extremis non participat: non univoce quadrifariam divisa est.*

państwa. Natomiast nauczanie filozofii moralnej w Akademii Wileńskiej szło raczej nurtem zbliżonym do krakowskiego, naśladowując jego nastawienie praktyczne, bezpośrednio przetłumaczalne na fakty życia konkretnego, wrażliwe na otaczającą je rzeczywistość. Być może skutkiem tego filozofia moralna wykładana w innych ośrodkach akademickich była bardziej «naukowa», bardziej «czysta», wierniejsza arystotelesowskiej, niż to miało miejsce w przypadku Akademii Wileńskiej. Pozostaje jednak prawdą, że opinie filozoficzno-moralne środowiska wileńskiego, zwłaszcza ks. Chądzyńskiego, starające się stosować zasady tej filozofii do konkretnej rzeczywistości, są nam dziś bardziej bliskie. Widzimy bowiem, że środowisko to chciało nie tylko poznać rzeczywistość, lecz także zmieniać ją i ulepszać drogą słusznej edukacji obywatelskiej młodzieży. Być może, wileński sposób wykładania filozofii moralnej, zwłaszcza w wykonaniu Chądzyńskiego, słuszniej byłoby nazwać "pedagogiką polityczno-gospodarczą", niż filozofią w sensie czystym, ale dzięki swemu wychodzeniu z klasycznych schematów ten nurt wydaje się dziś najbardziej zasługiwać na uwagę. Innymi słowy: środowisko wileńskie zdradza największą wrażliwość na nieodzowną konieczność zmian ustrojowych Rzeczypospolitej w latach 40-tych i 50-tych XVII wieku.

Assertiones zawierają pewne sądy w dziedzinie polityki wyznaniowej państwa, na pozór tchnące fundamentalizmem katolickim³⁰, jednak z całokształtu życia i z kontekstu pozostałych pism ks. Chądzyńskiego należy wnioskować, iż nie mógłby on być osobiście podejrzewany o fanatyzm czy fundamentalizm. Nie ma co do tego śladów innych, poza tym jedynym.

Bardzo ważna wydaje się wyraźnie obecna w *Assertiones* skłonność do postulowania zmian instytucjonalnych aparatu państwowego, poczynając od króla, a kończąc na najniższych urzędnikach państwowych. Innymi słowy: skłonność do podporządkowania całej instytucji państwa mocy pisanego prawa, aby można było jasno rozeznaczyć i odróżnić to, co mu służy, od tego, co mu szkodzi i móc przystąpić do mianowania na ważne stanowiska osób kompetentnych oraz mieć narzędzie do karania i usuwania osób niekompetentnych.

Ten duch legalizmu, sprawiedliwości legalnej, jakkolwiek jest wyraźny w *Assertiones*³¹, nie znajduje jednak należytego podkreślenia, równego

³⁰ *Tamże*, Ex politicis, XXII: *De essentia Reipublicae Poloniae est Fides Catholica. Ministri haeretici nullius status homines, Reipublicae plus quam latrones nocent.*

³¹ *Assertiones*, Ex ethicis, XII: *Legalis Iusticia etiam iustus necessaria.*

temu, jakie cechuje Chądzyńskiego w latach późniejszych. Mamy tu do czynienia z wyraźną ewolucją poglądów społecznych tego autora w miarę czynionych przez niego obserwacji stanu państwa³². Warto dodać, że owa "miękkłość" postulatów legalizmu jest przez ks. Chądzyńskiego odziedziczona po innym profesorze wileńskim z przełomu XVI i XVII wieku, ks. Marcynie Śmigleckim SJ, autorze pierwszego traktatu prawnospołecznego, w którym osobny rozdział został poświęcony kwestii mieszczańskiej i chłopskiej³³. W swoich późniejszych pismach Chądzyński poszedł o wiele dalej. Na razie panuje u niego przekonanie, że właściwe funkcjonowanie państwa i społeczeństwa bardziej zależy od stopnia cnoty obywateli niż od silnego prawa. Inaczej mówiąc, brak u Autora świadomości, że w przypadku, gdyby obywatelom brakowało siły samych cnót moralnych, konieczne jest silne prawo, zdolne wyegzekwować od nich zachowanie wymagań sprawiedliwości.

To niedocenywanie roli silnego prawa pozytywnego jest wiernym odbiciem szlacheckiej mentalności polskiej XVII wieku. Ówczesnemu społeczeństwu szlacheckiemu w Polsce i na Litwie obca była admiracja dla mentalności prawniczej, tak typowa dla krajów języka niemieckiego lub krajów anglosaskich. O wiele skuteczniejszy okazywał się obyczaj, kodeks honorowy, prawo niepisane, prawa rodziny, danego regionu czy wreszcie prawo lokalne. Powszeczna była niechęć do prawa rzymskiego, odczuwanego i odbieranego jako coś zewnętrznego, ograniczającego czy wręcz karzącego. Nie zdołała się wytworzyć w kulturze polskiej XVI i dalszych wieków świadomość konieczności silnego prawa, silnego prawa centralnego i administracyjnego. Nie przeważał wówczas model i ideał zdyscyplinowanego, nieprzekupnego i skutecznego urzędu i dumnego ze swej lojalności i wierności prawu urzędnika, znanego natomiast w najbliższych choćby państwach, jak na przykład w rozwijającym się szybko państwie pruskim. Ów brak skutecznej, opartej o mocne prawo maszyny państwowej, brak

³² Por. Stanisław Pyszka SJ, *Ewolucja poglądów filozoficznych i społecznych ks. Jana Chądzyńskiego SJ (1600-1660) na tle społeczno-politycznej rzeczywistości polskiej w połowie XVII wieku*, praca licencjacka na Wydziale Filozoficznym Towarzystwa Jezusowego w Krakowie, maszynopis, Kraków 1978, ss. 240.

³³ Marcin Śmiglecki SJ, *O lichwie i trzech przedniejszych kontraktach: wyderkowym, czynszowym i towarzystwa kupieckiego nauka krótka*, 1 wyd. Wilno 1596. Dzieło to miało w ogóle 12 wydań, ostatnie w Wilnie 1753. W piątym wydaniu (Kraków 1607) autor dodał rozdział *O powinnościach knieczyń w Polsce i w Litwie*, przedrukowywany odtąd we wszystkich następnych wydaniach, w którym zawarł postulat powrotu do czynszu zamiast pańszczyzny, do koncepcji umowy o pracę (kontraktu) i postulat legalizmu.

aspiracji i dumy tego rodzaju w mentalności polskiej, co więcej, wręcz przeciwnie, pewien wstyd, by nie uchodzić za zbyt gorliwego, nie wolny od arogancji i poczucia bezpieczeństwa – nie omieszczał dać o sobie znać już w następujących dziesięcioleciach³⁴.

Ten stan rzeczy posiadał – według Chądzyńskiego – łatwą do uchwycenia przyczynę: był prostą konsekwencją monopartyjnego systemu władzy w państwie, jeśli tak można by nazwać monopol władzy w ręku jednej, dość licznej i wystarczająco solidarnej w walce o swoje przywileje klasy szlacheckiej, która nigdy nie pozwoliła wyemancypować się centralnemu aparatowi państwowemu, rekrutującemu zresztą swoich ludzi niemal wyłącznie z szeregów szlacheckich.

Ponieważ w państwie polsko-litewskim nigdy nie były dopuszczone do większego znaczenia warstwy mieszczańska i chłopska, stąd nie odegrały one aż do rozbiorów bardziej znaczącej roli, ani nie uzyskały znacznie większego miejsca w administracji państwowej (jak to było np. we Francji, w Niderlandach czy w Prusach). Ponieważ nie wytworzył się tzw. "stan trzeci", mogący stworzyć alternatywę dla monopolu władzy klasy szlacheckiej – jedyną drogą wyjścia, jaka pozostała, było zreformowanie samej klasy szlacheckiej, przede wszystkim poprzez należytą edukację synów szlacheckich. Tylko tym sposobem można było starać się wzmocnić w synach szlacheckich świadomość konieczności podjęcia reform politycznych i społecznych, konieczności odbudowy moralności narodowej, większego szacunku dla praw i lepszego przygotowania do służby wojskowej, mniej triumfalistycznego, a za to bardziej zawodowego. Wszystkich tych konieczności łatwo można się doszukać w tekście *Assertiones*, stanowiących skrót wykładów filozofii moralnej i wiedzy polityczno-gospodarczej w Akademii Wileńskiej.

Przechodząc do poglądów Chądzyńskiego zawartych w drugim jego piśmie, w *Compendium*, a raczej w tych jego fragmentach, które ukazują postawę autora odnośnie do kwestii chłopskiej w Polsce i na Litwie w pierwszej połowie XVII wieku³⁵, można łatwo stwierdzić, iż dotychczasowy język "deontologiczny" *Assertiones* staje się w *Compendium* bardziej

³⁴ Mówi o tym wyraźnie Chądzyński w *Discursie*, ff. 162v.-166, podając przykłady państw bliskich (Prusy Wschodnie) i dalekich (Chiny), umacniających się dzięki silnym prawom obywatelskim.

³⁵ *Compendium de iure et iustitia* (nap. 1647), traktat I: *De iure et iustitia*, dysputacja II: *De subiecto dominii*, rozdział I: *De dominio in personis oeconomicis*, artykuł III: *De dominio servorum, subditorum et famulorum*, BUV Vilnius, rkps. F 3 - 2213 ff. 442v.-443v.

stanowczy i radykalny. W tym drugim swoim piśmie Chądzyński był już przekonany, że dla ulepszenia stosunków społecznych niezbędny jest środek o wiele skuteczniejszy niż proste wychowanie do cnót. Należy przejść do demaskowania niesprawiedliwości i do żądania szacunku dla pozytywnego prawa.

Odnosnie do kwestii chłopskiej oryginalny wkład Chądzyńskiego polega na rzuceniu idei powszechnej solidarności obywateli z ich państwem (*totum civile*) i między sobą, idei przywrócenia porządku w dziedzinie rozdziału dobra wspólnego i przypomnienie formalnego prawa chłopów (nigdy konstytucyjnie nie odwołanego) tak do niezbywalnych dóbr duchowych, jak i do posiadania i dysponowania dobrami materialnymi. Dalej, oryginalny wkład Chądzyńskiego polega na przypomnieniu, iż zależność jednych od drugich w danej społeczności stanowi fakt zewnętrzny w stosunku do istoty osoby ludzkiej³⁶; na mocnym powtórzeniu jasnych zasad sprawiedliwości w stosunkach między panami i ich podwładnymi (Chądzyński, co znamienne, w ślad za Śmigleckim nigdy nie używał na określenie chłopca innego wyrażenia niż *subditus – poddany*); na żądaniu osobistej wolności dla chłopów i określeniu jasnej i zasadniczej różnicy między ich stanem społecznym, a sytuacją niewolników w sensie ścisłym (np. wziętych do niewoli w wyniku wojny). Wreszcie, Chądzyński w *Compendium* wyjaśnił i wyliczył prawa chłopów, proponując powrócić do koncepcji Skargi i Śmigleckiego, tj. do koncepcji umowy o pracę między chłopem a panem i pozostawienie chłopu wolności we wszystkim, co wykracza poza literę kontraktu. Konsekwentnie, Chądzyński domagał się respektowania kontraktu, zwłaszcza przez stronę szlachecką i przypomniawszy, iż nie istnieją żadne inne podstawy zależności chłopów od ich panów, które nie byłyby sprowadzalne do kontraktowych. Wreszcie przypomniawszy on pozytywnie zasadę, że chłopcy nie są zobowiązani do niczego, co nie jest przewidziane przez kontrakt czy umowę i zdemaskował ze skrajną jasnością i śmiałością sześć przypadków ciężkiej niesprawiedliwości, popełnianej najczęściej na chłopach przez ich panów.

Najbardziej jednak oryginalnym i odważnym wkładem Chądzyńskiego w *Compendium* był postulat, aby panowie traktowali swoich poddanych chłopów jak współników (*socii*), związanych z nimi tą samą umową o pracę – nie zaś, jak to zdarzało się coraz częściej, jak niewolników czy robotni-

³⁶ Jest to zresztą zgodne z nauką św. Tomasza, i to nawet odnośnie do niewolników w sensie ścisłym: *Servitus qua homo homini subiicitur ad corpus pertinet, non ad animam, quae libera manet* (S. Th., II-II, qu. 104, a. 6).

ków sezonowych. Innymi słowy: by chłopci zaczęli być traktowani jak prawdziwi partnerzy, zależni od panów wyłącznie z motywu pracy, poza tym zaś ciesząc się osobistą wolnością.

Innym oryginalnym punktem w *Compendium* było wychwycenie przez Chądzyńskiego zjawiska, jak byśmy to dziś powiedzieli, o "charakterze kapitalistycznym", polegające na przewidzeniu możliwości "niesprawiedliwej reakcji poddanych w odpowiedzi na uprzednie niesprawiedliwe działanie ich panów". Tym samym Chądzyński przewidział w jakiś sposób, choć wówczas jeszcze niejasny, możliwe konsekwencje polityczno-społeczne przedłużania się niesprawiedliwej sytuacji społecznej, w której jedynym sposobem upomnienia się o sprawiedliwość pozostającym warstwie krzywdzonej (chłopom) byłoby wyrównanie porachunków siłą.

Warto w związku z tym przypomnieć fakt, iż Chądzyński zredagował *Compendium* we wrześniu 1647 roku, niewiele miesięcy przed powstaniem Bohdana Chmielnickiego na Ukrainie.

Szczególną uwagę należy zwrócić na ciekawą intencję Chądzyńskiego (jakkolwiek nie dość mocno przez niego wyrażoną i nie doprowadzoną przez niego do końcowych wniosków) zaproponowania państwa, *totum civile*, na pośrednika w stosunkach między obywatelami, a więc także między panami i ich poddanymi. Symptomatyczna jest niekonsekwencja Chądzyńskiego w kroczeniu w tym kierunku, zarysowanym początkowo, a następnie porzuconym, być może z powodu uświadomienia sobie niemożności kroczenia już w tym kierunku albo raczej niezdolności państwa polsko-litewskiego do odgrywania takiej roli autorytatywnego pośrednika w sprawach społecznych. Bardziej niż coś oryginalnego, było to pragnienie przywrócenia państwu roli, którą zawsze powinno odgrywać.

Podobnie symptomatyczne jest milczenie Chądzyńskiego w *Compendium* na temat całej problematyki odwoływania się podwładnych do aparatu sądowego od decyzji własnych panów, obecnej natomiast szeroko wcześniej u Śmigleckiego. Fakt ten tłumaczy się najprawdopodobniej niemożnością uczynienia tego w prywatnych dobrach szlacheckich w czasach Chądzyńskiego. Inaczej trudno byłoby wyjaśnić, dlaczego Chądzyński pominął ten tak bardzo użyteczny kiedyś środek obrony dla pokrzywdzonych.

Najsłabszym punktem u Chądzyńskiego (a wcześniej także u Śmigleckiego) jest faktyczne uznanie przez niego "wieczystego poddania chłopów" ich panom "wraz z całą rodziną", *subiectio perpetua cum sua prole*, w zamian za prawo do używania i do korzystania z plodów ziemi, z budynków gospodarczych na folwarku i bydła. Chądzyński, podobnie jak wielu mu współczesnych, nie był w stanie wznieść się aż tak ponad logikę systemu, w którym przyszło mu żyć, by stwierdzić, że właśnie w tym

precyzyjnym punkcie dokonuje się sprowadzenie chłopca do roli niewolnika. Byłoby prawdopodobnie czymś zupełnie anachronicznym wymagać zrozumienia tego tylko od niego, skoro nie dostrzegali tego wszyscy inni myśliciele. Ze swej strony, Chądzyński wznosił się w innych punktach swoich poglądów o wiele wyżej od innych.

W swoim trzecim piśmie, w *Discursie Kapłana iednego Polskiego*, jeśli zechcemy odłożyć na bok wszystkie efekty językowe i czysto oratorskie tych 19 stroniec rękopisu, Chądzyński zawarł mały traktat polityczno-społeczny, oparty bezpośrednio na rzeczywistości społeczno-politycznej państwa polsko-litewskiego w lipcu-sierpniu 1657 roku. Jest to traktat profesora filozofii moralnej znajdującego się na wygnaniu w Gdańsku, a zarazem dziełko polityczne, rodzaj listu otwartego lub ulotki politycznej napisanej na fali najświetszych historycznych wydarzeń.

Oryginalny wkład Chądzyńskiego w *Discursie* polega na położeniu niezwykłego wprost akcentu na kwestii społecznej i na uczynieniu z zagadnień sprawiedliwości społecznej samej istoty całego dzieła reformy państwa, obowiązkowego punktu jej wyjścia.

Co się tyczy natomiast środków, jakie proponuje on dla wcielenia w życie tej reformy, wydaje się, że pozostaje on dostatecznie wewnątrz schematu swojej epoki. Jego diagnoza stanu zdrowia państwa jest doskonała co do rozbijania różnych mitów i roszczeń klasy szlacheckiej: mitu jej skuteczności i niezwyciężoności wojennej, jej "wiodącej roli" w łonie społeczności narodowej, jej wolności uciskającej nie tylko pozostałe warstwy społeczne, ale także dolne poziomy własnej klasy szlacheckiej. Chądzyński bez litości obnażył niewypłacalność szlachty w umowach między nią a jej poddanymi oraz między nią a państwem, ujawnił braki systemu stworzonego przez tę klasę, zarówno w dziedzinie ustawodawczej, jak sądowniczej i wykonawczej. Oskarżył bez ogródek klasę szlachecką o spowodowanie niesprawiedliwości społecznych, nie do pomyślenia w innych krajach cywilizowanych i chrześcijańskich (jest to kontynuacja argumentacji P. Skargi z jego *Kazań sejmowych*). Dalej, oskarżył tę klasę o krótkowzroczność polityczną i społeczną, wyrażającą się w braku troski o rozwój miast, w uciskaniu naturalnej witalności warstwy mieszczańskiej, rzemiosła, handlu, w nieludzkim wykorzystywaniu chłopów, zmieniającym się coraz bardziej w jeden z najcięższych rodzajów niewolnictwa w Europie – i to pozbawionego jakichkolwiek podstaw prawnych, które mogłyby je uprawomocnić.

Wśród postulatów pozytywnych – wysuniętych jako *remedia* z chwilą wyliczenia stron negatywnych sytuacji – uderza realizm Chądzyńskiego w formułowaniu propozycji i wskutek tego, być może, jest łatwo oskarżyć

go o oportunizm. Szczególnie mocny jest akcent położony na absolutnej konieczności zreformowania całego systemu państwowego Rzeczypospolitej po "Potopie", akcent położony na roli państwa jako takiego, jako *totum civile*, zawierającego w swoim łonie różne składniki, co więcej, które utrzymuje się wysiłkiem bardziej wszystkich innych warstw, niż wysiłkiem klasy szlacheckiej!

Ponadto widzimy w *Discursie* postulat sprawiedliwego rozdziału obciążeń i świadczeń obywatelskich, postulat obłożenia także szlachty, w sposób proporcjonalny do jej liczby i zamożności, wszystkimi obowiązkami społecznymi, przywrócenia utraconego szacunku dla praw pozytywnych, wychowania na koszt państwa nowych kadr administracyjnych, uzdrowienia skarbowości i finansów państwa, uporządkowania trybu prac Sejmu, reformy i utrzymania wojska.

Można powiedzieć, że Chądzyński dotknął w swoim krótkim *Discursie* wszystkich ważnych punktów życia politycznego i społecznego Rzeczypospolitej, od których zmiany naprawdę zależało powodzenie ewentualnej reformy.

Chądzyński był zbyt dużym realistą, by nie zostawić w *Discursie* także zarysu zinstytucjonalizowanego projektu dzieła reformy. Nawet jeśli przewidywał wiele przeszkód na drodze ewentualnej reformy, obliczając na około 30 lat³⁷ okres, w którym dotrze do świadomości klasy szlacheckiej prawda o konieczności zmian, chciał jak najszybciej sformalizować początek takiej instytucjonalnej i społecznej reformy. Próbę formalizacji i instytucjonalizacji reformy, podjętą przez Chądzyńskiego, potwierdzają także najnowsze badania współczesnych historyków litewskich³⁸. Ich wnioski ograniczają się wprawdzie do reform porządku ekonomicznego jako najbardziej odczuwalnych i sprawdzalnych, lecz ze związku spraw ekonomicznych i politycznych i z kontekstu całego *Discursu* wynika, iż Chądzyński nie kładł jakichś granic zakresowi reformy, ani nie zacieśniał jej do dziedziny samej ekonomii, co więcej, punkt ciężkości jego projektu przesunął się raczej w kierunku reformy politycznej niż ekonomicznej.

³⁷ *Discurs*, f. 163v.

³⁸ Por. Ingė Lukšaitė, *Lietuvos [...], dz. cyt.*, s. 203: *...glavnoj svoiej zadačej on [Jan Chądzyński] sčital nieobhodimosi' reform vnutrennogo porjadka gosudarstva, a konkretnye proekty etih reform predlagal osuščestvl'at' specijainoj komisii* [Za główne swoje zdanie uważał on (J. Ch.) wykazanie konieczności reform wewnętrznych gospodarki, a konkretne projekty tych reform proponował przedstawiać osądowi specjalnej Komisji].

Chądzyński zaproponował powołanie specjalnej Komisji do spraw reformy, której byłyby przedkładane konkretne projekty i posunięcia. Od tego ogólnie tylko zarysowanego projektu Komisji (przynajmniej co do jej wewnętrznej struktury organizacyjnej i kompetencji)³⁹ Chądzyński przeszedł zaraz do określenia, kto powinien, a kto nie powinien zasiadać w jej składzie. Widać, że główną siłę tejże upatrywał nie tylko w cnocie moralnej stanowiących ją osób, ale i w jej przepisach statutowych, skoro wykluczył z udziału w jej pracach zwolenników ruchu na rzecz dalszego wzrostu wolności i przywilejów szlacheckich (uważając, że posiadane przez szlachtę dotychczas są już zbyt szerokie), oraz tych, "którzy nie umieją urządzić własnego domu"⁴⁰. Mogą natomiast brać udział w pracach Komisji "ludzie mądrzy, kompetentni, świadomi różnych sposobów rządzenia, zwłaszcza ci, którzy umieją dawać rady czy to w teologii, czy w prawodawstwie, czy też wreszcie specjaliści w różnych sposobach organizowania rządu, którymi posługują się inne państwa, i dzięki którym są one w stanie obronić się nawet przed najbardziej potężnym nieprzyjacielem [...]"⁴¹. Można na podstawie tekstu *Discursu* wysunąć przypuszczenie, iż Komisja ta miałaby mieć prawo decyzji (władzę wykonawczą), składałaby się z ludzi kompetentnych i zasiadających w Sejmie (posłów) i byłaby odpowiedzialna przed Sejmem, miałaby przydaną Radę, składającą się wyłącznie z posłów i praktycznie nie przewidywałaby miejsca w swoich szeregach dla ludzi spoza warstwy szlacheckiej, co ponownie osłabia rewolucyjność tej idei. Chądzyński próbuje jednak szukać sprawiedliwych w łonie samej klasy przeznaczonych do zreformowania, wiedząc doskonale, że w praktyce nie istnieje alternatywa dopuszczenia do rządu innych warstw społecznych. Cały ten projekt wydaje się jednak zbyt ogólnikowy, aby można było wyciągać z niego zbyt daleko idące wnioski.

Chądzyński w chwili pisania *Discursu* nie przewidział jednej rzeczy (ale wówczas nie przewidywał jej jeszcze nikt z całą pewnością): mianowicie, że klasa szlachecka była już po "Potopie" organizmem społecznym niereformowalnym i że należało pomagać jej raczej z zewnątrz, zastrzykami świeżej krwi, dochodzącej z innych warstw społecznych, objęciem wychowywaniem na szeroką skalę młodzieży nie-szlacheckiej, wychowaniem "trzeciego stanu", itp. Słuszność tego przypuszczenia potwierdza,

³⁹ Projekt Komisji znajduje się w: *Discurs*, ff. 164-164v.

⁴⁰ *Tamże*, f. 164v.

⁴¹ *Tamże*.

między innymi, punkt IV *Ustawy Rządowej z dnia 3 Maja 1791 roku*, zatyтуlowany: *Chłopi włościanie*, stanowiący ilustrację punktu dojścia procesu reformy Chądzyńskiego oraz jego poprzedników i naśladowców⁴².

Stanisław Pyszka SJ

TRE CONCETTI DELLA RIFORMA DI STATO IN JAN CHĄDZYŃSKI SJ (1600–1660)

Riassunto

Padre Jan Chądzyński (1600–1660), gesuita lituano, primo professore della filosofia morale da quando essa divenne una delle materie autonome nell'Accademia di Vilna, diretta dai gesuiti dal 1579 fino alla soppressione della Compagnia di Gesù nel 1773, si rivela d'essere l'autore dei tre scritti finora rimasti sconosciuti: *Assertiones ex universa philosophia* (stamp. a Vilna 1642), *Compendium de iure et iustitia* (scr. 1647) e *Discurs Kapłana iednego Polskiego [...] (scr. a Danzica nel 1657).*

Analizzando tutte e tre le sue opere inedite è facile notare un processo della "maturazione sociale" avvenuta nell'Autore nel corso d'una quindicina d'anni, che separano le *Assertiones* (1642) dal *Discurs* (1657).

Nelle *Assertiones* che riassumono i corsi di Chądzyński in *philosophia morali* (o *ethica*), egli appare subito perfettamente preparato, dipendente inizialmente da letture degli autori antichi, ma anche dimostrante una viva tendenza per sottrarsi agli antichi schemi e attingere direttamente alle fonti della vita politica ed economica reale.

Nel *Compendium*, che copia in qualche modo le analoghe opere di Luigi Molina SJ, Leonardo Lessio SJ, Giovanni de Lugo SJ e altri moralisti, il distacco di Chądzyński dalle linee dei principi puramente filosofici verso una specie di filosofia pratica applicata, si fa sempre più evidente. Infatti, in Jan Chądzyński la filosofia pratica, non diventando mai moraleggiante, si trasforma in un'arma di difesa della giustizia sociale. Lo è nel *Compen-*

⁴² *Konstytucja 3 Maja. Dokumenty naszej tradycji*, opr. przez Jerzego Łojka, Lublin 1981, s. 57-58.

dium nella parte, in cui egli enumerò uno per uno i casi di violazione dei diritti umani dei contadini polacchi e lituani da parte dei loro padroni-nobili.

Nel *Discurs*, infine, Chądzyński offre un condensato dell'analisi del sistema politico e sociale polacco-lituano, basato sulla prepotenza di una sola classe, la classe dei nobili, e i modi della sua riforma, fatta però con le mani della medesima, nella cui forza di risalita Chądzyński non perse mai fede, nonostante le gravi prove contrarie.

È facile notare lo sviluppo del detto processo della sua "maturazione sociale" evidente specie nel passaggio dal concetto dell'educazione alle virtù sociali (*Assertiones*) ai principi filosofici e legali della giustizia (*Compendium*) ed, infine, al postulato di una riforma sostanziale dell'intero sistema politico e sociale dello Stato polacco-lituano, ritenuto da Chądzyński nel *Discurs* un'oppressore vero e proprio, basato sull'ingiustizia sociale istituzionalizzata.



Piotr Lenartowicz SJ

III EUROPEJSKI ZJAZD JEZUITÓW PRZYRODNIKÓW

Gdynia, 8–12 września 1993

(wrażenia i refleksje)

Sprawozdanie z tego zjazdu ogłosił już wcześniej na łamach "Przeglądu Powszechnego" (1994, nr 2, s. 238–241) inny jego uczestnik, O. Jacek Bolewski SJ. Jest to sprawozdanie rzeczowe. Obecne refleksje są bardzo osobiste, ale sądzę, że ukażą one pewien aspekt zjazdu, który w tamtym sprawozdaniu się nie ujawnił, a który mnie (osobiście) najbardziej interesował.

W moim prywatnym odczuciu tak podczas tego zjazdu, jak i – choć może w mniejszym stopniu – na poprzednich (Aix-en-Provence, 1989 i Barcelona, 1991) stosunek uczestników do współczesnej nauki można by sklasyfikować w trzech grupach: zachwyty nad pragmatyczną rolą nauki w ulepszaniu świata, zachwyty nad stylem myślenia przyrodników, a pewien niesmak wobec typowej mentalności teologicznej i duszpasterskiej, krytycyzm wobec intelektualnej i filozoficznej postawy współczesnego establishmentu przyrodoznawstwa oraz wielu głoszonych w imieniu nauki tez.

Przykładem *pierwszej orientacji* były referaty o. Verschuerena (Belgia – misja w Peru) i o. Walpole (Irlandia – misja na Filipinach). W obu referatach ujawniła się zaangażowana, gorliwa miłość i współczucie do prostych, ubogich ludzi, wydanych na pastwę bezmyślnych, krótkowzrocznych, choć pozornie bardzo "postępowych", globalnych przekształceń rolnictwa i ekonomii, umiejętność kompetentnych przyrodników w właściwej ocenie lokalnych możliwości i szans ukrytych w doświadczeniu tradycyjnych metod uprawy i gospodarki, oraz umiejętność skutecznego

łączenia doświadczenia wartościowych elementów tradycji z nowoczesnymi metodami biologii tak, by zwiększać urodzaje i ulepszać gospodarkę danego rejonu, bez narażania jej na nowe trudności.

W obu wypadkach nieprzemyślny postępowanie powodował efekt "wylewania dziecka z kąpielą". W obu tych wypadkach działania jezuitów-przyrodników były w stanie ten efekt do pewnego stopnia powstrzymać i skierować postępowanie na ścieżki rozsądku.

Większość wypowiedzi można by zaklasyfikować do *drugiej orientacji*, gdzie fascynacja "naukowością" prowadziła do uznania jej za normę wystarczającą do przeprowadzenia korekty stanowiska Kościoła.

Jedną z wypowiedzi np.:

ukazywała na podstawie danych empirycznych konieczność odejścia od niektórych dotychczasowych ograniczeń Kościoła w kwestii demograficznej – z wykluczeniem jednak aborcji i sterylizacji (Erbrich – Niemcy). Inna

przekonywała o konieczności odpowiedniego zmodyfikowania przez Kościół jego fundamentalnych pojęć w świetle wykrytych przez nowoczesną naukę "nowych", nie znanych przedtem "wartości uniwersalnych" (Dou i Doncel – Hiszpania). Jeszcze inna

namawiała do uznania, że pojęcie "wiedzy przyrodniczej" jest ograniczone do tego, co da się wyrazić w języku formalnym stosowanym przez współczesną fizykę, chemię i inne nauki przyrodnicze, korzystające z języka formalnego. Kościół powinien tę uniwersalną i formalnie komunikowalną wiedzę przyrodniczą uznać za istotny i uprzywilejowany element swego posłannictwa (Leach – Hiszpania). Jeszcze inna wreszcie akceptowała jako ostatecznie rozstrzygnięty przez naukę fakt, że: *Człowiek jest przypadkowym produktem ewolucji (produktem wydarzeń losowych).*

Z punktu widzenia biologicznego to twierdzenie jest poprawne. Filozofia i teologia jedynie *uzupełniają* swoimi tłumaczeniami znaczenie tego faktu biologicznego w pewnej szerszej, poza-przyrodniczej perspektywie (Koltermann – Niemcy). Gdy jeden z fizyków (Moss – Anglia) nieśmiało zapytał prelegenta, czy *rzeczywiście* z punktu widzenia biologii człowiek jest przypadkowym produktem ewolucji, otrzymał natychmiastową uspokajającą odpowiedź twierdzącą.

Przykładem tej samej postawy były też dyskusje podczas obrad. Niejeden z dyskutantów twierdził, że Kościół niesie w swojej teologii lub stylu duszpasterskim bagaż zdyskredytowanych przez historię postaw intelektualnych, a naukowcy mogą mu pomóc w oswobodzeniu się od tego bagażu. Stanowisko przeciwne głosiło, że to przyrodznawstwo niesie

– w swoim stylu patrzenia na przyrodę i stylu rozumowania – bagaż ateistycznej i agnostycznej przeszłości Europy, bagaż, którego powinno się pozbyć, zanim przejdzie do krytyki Kościoła. To stanowisko było w wyraźnej defensywie.

Wreszcie grupa ostatnia (*trzecia orientacja*) to wypowiedzi zachowujące krytyczną selektywność wobec twierdzeń i praktyk współczesnego przyrodoznawstwa. Tu zaliczyłbym wypowiedź Breslina (USA), który mówił o pewnych bioetycznych konsekwencjach projektu HUGO. Jest to trwająca od pewnego czasu skoordynowana praca wielu laboratoriów nad ustalaniem, jaką sekwencję dezoksyrybonukleotydów zawiera nić DNA komórki ludzkiej, składająca się z ok. 3 miliardów jednostek. Breslin podkreślając ważne korzyści wynikające z realizacji projektu HUGO, przestrzegał przed ewentualnymi nadużyciami takiej wiedzy z jednej strony i – co najistotniejsze – przed akceptacją redukcjonistycznej wizji człowieczeństwa. *Musimy być świadomi tendencji redukcjonistycznej i musimy się przed nią bronić.*

Ojciec Archer (Portugalia) mówiąc o perspektywach terapii genowej ukazał nam zaskakującą otwartość Jana Pawła II, który bardzo wcześniej (1982) uznał dobrodziejstwa tej terapii. Papież, jak się okazało, w 1983 roku dopuścił nawet możliwość stosowania terapii genowej do "ulepszenia" naszego gatunku. Jednak w obu wspomnianych wyżej wypowiedziach Papież określił istotne warunki *ograniczające* dopuszczalność tej terapii, warunki wynikające z osobowości i godności ludzkiego ciała. Archer stwierdził, że naukowe *zasady* starej i nowej genetyki nie stanowią przesłanki w logice moralnego nauczania Kościoła, choć przyznał, że *dane* przyrodoznawstwa stanowią konieczny materiał do kształtowania antropologicznych i moralnych opcji Kościoła. Ukazał też całą gamę nieiluzorycznych problemów moralnych, związanych z nieuniknionym rozwojem terapii genowej. Wreszcie wyraźnie wskazał na szereg wykraczających poza kompetencje przyrodoznawstwa aspektów człowieczeństwa, które muszą być respektowane przez genetyków i terapeutów pod sankcją wynaturzeń i anomalii moralnych, co dostatecznie i boleśnie historia ludzkości już wielokrotnie przetestowała.

Niżej podpisany w swoim komunikacie zwrócił uwagę na potencjalnie bardzo groźny, a jakby nie zauważany lub wręcz ukrywany aspekt stosowania antykoncepcji parahormonalnej. Wrażliwość na niebezpieczeństwa zanieczyszczenia środowiska ekologicznego nie idzie w parze ze świadomością poważnych modyfikacji biochemicznych, powodowanych przez długotrwałe stosowanie potężnie działających środków antykoncepcji doustnej. Nie może ulegać wątpliwości, że muszą one mieć negatywny

i długotrwały wpływ na złożony i nie do końca poznany system biologiczny organizmu kobiety, a w szczególności na dynamikę jej organów rozrodczych, przebieg późniejszych ciąży i zdrowie poczętych ewentualnie dzieci. To stanowisko wzbudziło krytykę słuchaczy, którzy dostrzegli tu gołosłowność i pochopność uogólnień. Rzeczywiście (gdy się potem nad moim tekstem zastanawiałem) były one odrobinę pochopne.

Nie wszystkie referaty wygłoszone na Zjeździe pasują do powyższego schematu. Na tym właśnie polega – między innymi – aspektowość mojego sprawozdania.

Piotr Lenartowicz SJ

**THE III^D EUROPEAN MEETING OF JESUIT SCIENTISTS
GDYNIA, SEPTEMBER 8–12, 1993**

Summary

The meeting revealed three main attitudes or tendencies of the participants: (1) the jesuit scientists who are working in the missionary, underdeveloped areas are fruitfully exploiting their professional capacity to help the poor, illiterate population. They protect them against the abuses and shortcomings of the "progressive", but often damaging and – in the long run – irrational modern technology and economy; (2) many jesuit scientists are rather critical of the traditional theological concepts, but relatively much less critical of the concepts and theories accepted by the present scientific establishment. They seem to believe in the prophetic role of modern science in the process of salvation of the Catholic Church; (3) the third, much less numerous group of jesuit scientists is concerned about the danger of unselective and uncritical acceptance of the current scientific concepts and the possible serious moral wrong produced by the unrestrained reductionist approach of modern applied sciences.

RECENZJE

Stanisław Głaz SJ, *Poczucie zmiany siebie w okresie tworzenia się osobowości dojrzałej. Studium empiryczne młodzieży akademickiej*, Kraków 1993, Wydział Filozoficzny TJ, ss. 202.

Czytając pracę ks. Stanisława Głaza, ma się nieodparte wrażenie, że wybrany przez autora temat wymagał z jego strony szczególnej uwagi. Wszystko bowiem, co wiąże się z poznaniem człowieka, jest zawsze problemem bardzo złożonym. I to nie dlatego, że człowiek nauki jest ograniczony w swych możliwościach poznawczych, ale dlatego, że w grę wchodzi osoba ludzka. Nasuwa się nam w tej chwili znane powiedzenie Monteskiusza: "To nie ludzie są mali, ale problemy są wielkie". Do specjalnie wielkich – gdy chodzi o zakres i głębię – problemów w psychologii rozwojowej należy niewątpliwie proces tworzenia się osobowości dojrzałej. Wszak już A. Angyal zwrócił na tę trudność uwagę – po raz pierwszy pół wieku temu – w swoim słynnym sformułowaniu głoszącym, że "człowiek jako osoba jest czymś więcej, niż sumą cech właściwości" (por. A. Angyal, *Foundations for a Science of Personality*, New York 1969, s. 255). Bo też istotnie, trudno zrozumieć zjawisko, gdy suma wyróżnionych części daleko jeszcze nie jest wszystkim, co ono w sobie kryje. Albowiem, organizującym wewnątrz człowieka centrum jest jego *d u c h o s o b o w y*, wyrażający się w odrębności indywidualnej osoby w zakresie cech psychicznych.

W ostatnim czasie, zwłaszcza po II wojnie światowej, staliśmy się świadkami powstania nowej orientacji w psychologii, tzw. psychologii humanistycznej, poszukującej pełniejszego zrozumienia człowieka. Do dzieła tych poszukiwań przystąpili psychologowie takiej miary, jak: C. Rogers, R. May, G. Allport, J. Bugental, S. Jourard, V. Frankl, a na gruncie polskim: K. Jankowski, Z. Uchnast i inni.

Zgodnie ze wspomnianą orientacją humanistyczną człowiek jest istotą stale wychylającą się ku poszukiwaniu i odnajdywaniu sensu życia, a nie tylko "wykonawcą" przychodzących z zewnątrz bodźców... Stąd też, badający młodzież akademicką A. Dworaczek wyraził kiedyś przekonanie, że "potrzeba sensu życia, cel w życiu jest potrzebą cechującą dorosłego człowieka, a niezaspokojenie tej potrzeby sprawia, że nie będzie on funkcjonował normalnie i nie będzie zdolny zmobilizować się do działania"

(por. A. Dworaczek, *Nasilenie konfliktów a poczucie sensu życia u badanej młodzieży akademickiej*, Lublin 1977, s. 74, praca dokt.).

Autor podzielił pracę na 3 części. W pierwszej przedstawił nam podstawy teoretyczne swych badań. W drugiej części zanalizował podstawy empiryczne przeprowadzonych badań. Wreszcie w trzeciej części przeprowadził – już bardzo krótko – dyskusję wyników oraz wnioski z zakończonych badań.

Ks. Stanisław Głaz omówił dwa aspekty zagadnienia:

- Nakreślenie cech dojrzałości osobowości według współczesnych autorów psychologii humanistycznej;
- Upewnienie się co do ewentualnego poczucia dokonujących się zmian cech osobowościowych u badanej próbki młodzieży akademickiej w Opolu /194/.

W tym drugim punkcie autor rozwarstwił problem na dwie kwestie:

- 1/ świadomość własnej zmiany
- 2/ zakres i jakość tejże zmiany.

Gdy chodzi o świadomość własnych zmian, Autor zwrócił uwagę na przyczyny, zarówno wewnętrzne, jak i zewnętrzne. W drugiej części autor wyróżnił takie momenty, jak:

- Cechy osobowości (charakter, czynnik inetelektualny i emocjonalny)
- Postawa życiowa (nastawienie do świata, sposób wartościowania, cel życia)
- Własna religijność (stosunek do wiary, do Boga, do religii)
- Inne czynniki (wygląd zewnętrzny, tryb życia, przywiązanie do ojczyzny).

W świetle badań okazało się, że większość młodych ludzi w 93% oświadczyła, że przeżywała poczucie zmiany siebie i to zarówno spośród introwertyków, jak i ekstrawertyków. Potwierdziłaby się tutaj teoria C. Rogersa, według którego zmiany osobowościowe dokonują się zarówno pod wpływem naturalnego procesu rozwoju, czyli tzw. tendencji aktualizującej i formującej (czynnik wewnętrzny), jak i pod wpływem otoczenia społecznego (czynnik zewnętrzny).

Nie trzeba chyba dodawać, że poczucie i refleksja nad zmianą siebie może korzystnie wpływać na sam przebieg procesów na zasadzie autopsychoterapii. I to byłby praktyczny owoc, jaki Autor chciałby wyprowadzić z przeprowadzonych przez siebie badań nad młodzieżą akademicką z Opolu.

Pozostaje nie rozwiązany problem, z którego zdawał sobie sprawę i sam Autor, i każdy z akademików, przybierający postać pytania:

Czy to już wszystko, co odkrywamy poprzez refleksję nad sobą? Zmiany, tak. Ale czy tylko te, o które Autor w ankiecie zapytał? Ich głębia

na pewno pozostała niewyraźna według powiedzenia Wenera Gruehna: "Można opowiedzieć treść przeżycia, ale nie jego głębię".

Powracając na koniec jeszcze raz do formuły A. Angyala, chciałoby się powiedzieć, że nie tylko dla badacza naukowego człowiek pozostaje nigdy do końca nie poznany, ale i dla samego badanego wewnątrz jego jest dla niego tajemnicą. I to nawet wtenczas, gdy odkryte poprzez refleksję części osoby zostały zebrane w "sumę cech i właściwości".

Psycholog w całej swej skromności wie doskonale, że gdy chodzi o ludzką osobę "całość jest zawsze czymś więcej, niż sumą części". Do takiej zadumy skłania czytelnika również praca ks. Stanisława Głaza, jezuita.

Ks. Henryk Piszkałski CSSR

Carl Gustav Jung, *Symbol przemiany w mszy*, Warszawa 1992, Wyd. Sen, ss. 131, tłum. R. Reszke.

Zainteresowania Carla Gustava Junga (1875–1961), wybitnego przedstawiciela psychologii analitycznej, zagadnieniami religijnymi wywodzą się już z dzieciństwa, kiedy to przeżywał on duże problemy religijne.

Religia dla Junga jako psychologa stanowi jeden z ważnych komponentów, odgrywających istotną rolę w tworzeniu się zdrowej osobowości, czyli takiej, która się staje, realizuje, aktualizuje, przemienia. Stawanie się osobowości dokonuje się w procesie indywiduacji, w procesie przemiany osobowości.

Książka Junga zatytułowana *Symbol przemiany w mszy* jest próbą spojrzenia oczami psychologa na to misterium chrześcijaństwa, jakim jest Msza święta.

Rozdział pierwszy prezentuje nowotestamentalne relacje dotyczące powstania Mszy św. Autor zwraca uwagę na te fragmenty *Nowego Testamentu*, które opowiadają o powstaniu Mszy św. Są to: 1 Kor 11, 23 n.; Ewangelie Mateusza, Łukasza i Marka oraz Hbr 12, 10–15. Dopatruje się w nich zasadniczych momentów Mszy św. *Thysia* – ofiarowanie, pojęcie to wywodzi się od *thyein* – ofiarować, zabić, zapłonąć, zakiepieć. Według Junga te określenia odnoszą się do ognia ofiarnego, który w swoich płomieniach trawi przeznaczone dla bogów ofiary. Drugim pojęciem jest *Deipnon*, czyli uczta, biesiada tych, którzy składają ofiarę, bo wierzą, że wśród nich obecny jest Bóg (por. s. 7).

Obydwa te pojęcia nie wyczerpują jednak istoty Mszy św. Najbardziej istotnym elementem omawianego misterium jest sam proces przemiany, tzn. *consecratio*. Wtedy bowiem dokonuje się przemiana prawdziwie, rzeczywiście i substancjalnie. Jest to swego rodzaju cud, w którym ofiary (chleb, wino) będące substancjami naturalnymi, stają się substancjami symbolizującymi Chrystusa, który w ten sposób staje się obecny w tym konkretnym miejscu i czasie. Należy jeszcze zwrócić uwagę, iż cud ten dokonuje się za pośrednictwem zwykłego człowieka, naznaczonego jedynie znakiem sakramentalnym.

Doświadczenie to dokonuje się na oczach obecnego ludu, biorącego udział w Eucharystii, ale jest to wydarzenie wymykające się ludzkim możliwościom poznania i pojęcia. Dlatego też ma ono charakter symbolu. "[...] sam rytuał Mszy w każdej ze swych części stanowi symbol" (s. 9). "Symbol jest wprawdzie najlepszym z możliwych wyrazów tego, co nie do

ogarnięcia, ale nawet i on nie dorównuje wzniosłości misterium, które oznacza" (s. 9).

W drugim rozdziale Autor zajął się poszczególnymi częściami rytuału przemiany (ofiarowanie chleba, przygotowanie kielicha, podniesienie kielicha przy ofiarowaniu, okadzenie darów ofiarnych i ołtarza, epikleza, konsekracja, wielkie podniesienie, *postconsecratio*, zakończenie kanonu, embolizm i *fractio, consignatio, commixtio*). Wszystkie te części stanowią egzemplifikację istotnych momentów życia Chrystusa. Cały ten rytuał symbolizuje proces przemiany Boga w człowieka i człowieka w Boga; w proces ten został zaangażowany człowiek "jako służebne narzędzie".

Rozdział trzeci jest prezentacją paralelnych obrzędów przemiany występujących w różnych kulturach i w różnych epokach. Jung zajmuje się m.in. azteckim *teoqualo*, wywodzącym się z tradycji pogańskiej. Była to tzw. ofiara królewska "czyli zwyczaj rytualnego zabijania króla, którego śmierć miała zapewnić urodzaj oraz pomyślność jego krajowi i ludowi" (s. 33).

Autor zwraca również uwagę na "wizję Zosimosa", alchemika i filozofa przyrody żyjącego w III w. "Wizje Zosimosa traktowane jako przeżycia alchemika nie są więc niczym nadzwyczajnym czy nieznanym. Gdy jednak spojrzeć na ich treść, okazuje się, że niewątpliwie należą do najistotniejszych wyznań, jakie pozostawili nam dawni alchemicy" (s. 38).

Rozdział czwarty jest analizą psychologiczną całego misterium Mszy św. Jung wychodzi od katolickiej wykładni przyczyny sprawczej przemiany, jaką jest łaska Boga, która sprawia, że czynności przygotowawcze kapłana są raczej podążaniem za boskim natchnieniem niż wynikającym z natury ludzkiej tworzeniem "nowej rzeczywistości". Z psychologicznego punktu widzenia wykładnia katolicka jest widziana w sposób następujący: "[...] świadomość ludzka (reprezentowana przez kapłana i wiernych) staje wobec pewnego autonomicznego procesu, który zachodzi w wymiarze transcendentnym wobec świadomości (procesu "boskiego" lub "ponadczasowego"), staje wobec czegoś, co w żaden sposób nie zależy od działania człowieka, wręcz przeciwnie – pobudza człowieka do działania, a nawet może nim zawładnąć i uczynić go wykonawcą "boskiego" dramatu. W działaniu rytualnym człowiek oddaje się do dyspozycji czegoś autonomicznie "wiecznego" (s. 68).

Ofiara Mszy św. dokonuje się poprzez ofiarowanie chleba i wina; jest to akt ofiarowania produktów pracy na roli, ale nie tylko, gdyż one symbolizują to, co jest najlepsze w człowieku, dzięki czemu powstają nie tylko owoce roli, ale również wytwory kultury, będące wynikiem działania

człowieka. Jung tak o tym pisze: "gdy ofiarowane są chleb i wino, oznacza to złożenie w ofierze materialnych i duchowych osiągnięć kultury" (s. 73).

Te symbole, chleb i wino, oznaczają: naturę, człowieka i Boga ogarniętych w jedności symbolicznego daru. Dar ten jest darem ofiarnym przez to, iż człowiek dając coś z siebie – coś najlepszego, wyzybywa się równocześnie roszczenia do posiadania tego na powrót. Inaczej wg Junga dar taki byłby nieetyczny. "aby uniknąć tego etycznie bezwartościowego pozoru ofiary, trzeba więc na tyle uświadomić sobie istniejące tu utożsamienie z ofiarą, by móc rozpoznać, na ile, przynosząc dar ofiarny, siebie samych składamy w ofierze" (s. 77).

Strata, z jaką człowiek się liczy, składając ofiarę, zwraca uwagę na coś bardzo ważnego z psychologicznego punktu widzenia. Oznacza mianowicie oddanie siebie w ofierze i tak naprawdę człowiek siebie posiada, jest wolny, bo może siebie złożyć w tej ofierze. Akt ten eksplikuje również zdolność człowieka do poznania, do samoświadomości. A oto słowa Junga: "Ofiarowując człowiek dowodzi, że posiada samego siebie, ponieważ "ofiarować" nie znaczy "dać sobie zabrać" – jest to świadome, związane z aktem woli odstępnie, czym dowodzimy, że dysponujemy sobą czyli własnym ja" (s. 78).

Akt ofiarowania zwraca również uwagę na bardzo istotny element. Jest on wyrazem dojrzałej osobowości, która jest w stanie podporządkować swoje egoistyczne roszczenia, oczekiwania czemuś wyższemu. Jung zwraca uwagę na motywy, dla których człowiek rezygnuje z egoistycznych roszczeń. Pierwszy z nich wywodzi się z ogólnie przyjętych norm moralnych, które można utożsamić z Freudowskim *Superego*, drugi natomiast jest wynikiem wewnętrznego przymusu, który jest raczej zaproszeniem do wznoszenia się wyżej, do przybliżania się coraz bardziej do ideału. Tym ideałem jest dojrzała osobowość, która kształtuje się w procesie indywiduacji.

Na zakończenie należy zwrócić uwagę na końcowe zdania tej książki, które są z jednej strony usprawiedliwieniem psychologa próbującego wyjaśnić w sposób naturalny misterium, a z drugiej strony niech będą zachętą do próby refleksji nad poszczególnymi elementami tegoż misterium.

"Współczesny psycholog nigdy nie wyjaśni samego misterium, a wszelkie próby doprowadziłyby jedynie do zaciemnienia. Współczesny psycholog, zgodnie z duchem chrześcijańskiej tradycji, zbliżył się nieco do indywidualnej świadomości, ugruntowując proces indywiduacji – rzeczywistość i możliwość jego doświadczenia – na przesłankach empirycznych. Jeśli jednak metafizyczną wypowiedź postrzega się jako proces psychiczny,

żadną miarą nie znaczy to, jakoby miał on być "czysto psychiczny" [...] Jak gdyby tym samym stwierdziło się istnienie czegoś powszechnie znanego! Czyż jeszcze nikomu nie przyszło do głowy, że gdy mówimy psyche, to kierujemy naszą uwagę ku najgłębszym mrokom, jakie jesteśmy w stanie sobie wyobrazić? Ethos badacza wymaga, by przyznał, w którym momencie kończy się jego wiedza. Ten koniec jest bowiem początkiem wyższego poznania" (s. 124).

W omawianej książce Autor dokonał fenomenologicznego opisu chrześcijańskiego misterium Mszy świętej. Takie ujęcie tego misterium jest spowodowane, jak stwierdza Jung, tym, iż: "rzeczywistości wiary znajdują się poza obszarem właściwym psychologicznemu poznaniu" (s. 5).

Książka ta wydaje się być pożyteczna dla każdego człowieka wierzącego, który próbuje pogłębić swoje relacje z Bogiem osobowym, innymi ludźmi, samym sobą i otaczającym go światem. Jest ona pewnego rodzaju bodźcem dla psychologa i socjologa religii, który powinien sprzyjać dalszej refleksji nad misterium Mszy świętej.

Stanisław Głaz SJ

Anna Galdowa, *Powszechność i wyjątek*, Wydawnictwo Platan, Kraków 1992, ss. 292.

Istnieje wiele teorii dotyczących dynamizmu wewnętrznego rozwoju człowieka. Między innymi istnieje pogląd, od pewnego czasu poddawany krytyce przez wielu psychologów, który zakłada, że człowiek dojrzały, czyli ustabilizowany życiowo już się nie rozwija.

Książka Anny Galdowej adresowana jest właśnie do tych, którzy po wędrówce życia osiągnęli "połowę czasu". W tym okresie zaczynają się w człowieku domagać odpowiedzi pytania o sens własnego życia, jego wartość, dokonania, a także niepewność o to, co dalej.

Autorka odwołuje się do literatury pięknej, która, jak twierdzi, często trafniej rozpoznała problemy psychologiczne, których podmiotem był człowiek dorosły, aniżeli sama psychologia. Jednym z przykładów mogą być tu słowa rozpoczynające *Boską Komedię* Dantego:

«W życia wędrówce, na połowie czasu
Straciwszy z oczu szlak niemyślnej drogi
W głębi ciemnego znalazłem się lasu» (s. 13).

W sposób skondensowany i klarowny, a zarazem głęboki Anna Galdowa analizuje mechanizm wewnętrznego rozwoju i pułapki z nim związane, które mimo że są nie uświadomione, nie zdefiniowane, decydują o jakości życia człowieka, ukierunkowują jego działania i wreszcie wyzwalają labirynt wewnętrznego rozwoju, czyli całość doświadczeń. Ów rozwój wewnętrzny jest odmienny u poszczególnych ludzi i on to decyduje, jak pisze autorka, o niepowtarzalności jednostki, specyficznym dla niej stylu udzielania odpowiedzi na sytuacje i to on decyduje o poczuciu własnej ciągłej tożsamości.

Autorka zaznacza, że psychologicznym podmiotem rozwoju jest *ego*. Problematyka *ego* jest rozwijana przede wszystkim w ramach jednego nurtu psychologii – psychologii głębi, chociaż jej czołowi przedstawiciele (Freud, Adler, Jung) prezentują odmienne rozumienie *ego*.

Galdowa dokonuje syntezy rozumienia wyżej wymienionego pojęcia i wpływu różnych czynników decydujących o jego kształcie. Daje przez to czytelnikowi (jeśli będzie tylko chciał wniknąć w głębie przekazywanych treści) narzędzie do zrozumienia siebie i innych ludzi, ponieważ tylko przez analizę historii życia człowieka można zrozumieć jego relacje ze światem w wieku dojrzałym. Autorka powołuje się m.in. na Adlera, który zauważa, że relacje z osobami znaczącymi w dzieciństwie stanowią prototyp relacji z innymi ludźmi w przyszłości.

Rozważania na tym polu prowadzą do wniosku, że obiektywizacja własnego *ja*, zdystansowanie się wobec własnego obrazu jest gwarancją, a nawet jedną z cech dojrzałej osobowości.

Autorka ukazuje również rozwój człowieka uwikłanego w przemiany czasu. Odwołuje się do psychologii egzystencjalnej i twierdzi, że o rozwoju człowieka decydują przede wszystkim sytuacje graniczne. Powołuje się na Jaspersa: «Sytuacjami granicznymi jest to, że stale znajduję się w jakichś sytuacjach, że nie mogę żyć bez walki i cierpienia... , są jak mur, o który uderzamy, o który się rozbijamy» (s. 134).

Do sytuacji granicznych Jaspers zalicza świadomość ograniczoności ludzkiej natury, nieuniknioność pewnych sytuacji oraz przeżywanie pewnych negatywnych doświadczeń.

W omawianej książce zostaje wyodrębnione jeszcze jedno kryterium dojrzałości (a jednocześnie źródło cierpienia człowieka), a mianowicie stosunek człowieka do problemu wolności i odpowiedzialności. Wolność wymaga dokonania wyboru i ponoszenia jego konsekwencji. Autorka proces dążenia ku dojrzałości nazywa za Jungiem indywiduacją. Szczególnie dużo miejsca poświęca drugiej fazie indywiduacji, w której człowiek uwikłany w kryzys egzystencjalny pyta o rzeczywistość świata, o obecność człowieka w świecie, o sens życia, cierpienia i nadziei.

Autorka podkreśla aksjologiczny wymiar życia człowieka. Akcentuje fakt, że tym, co w istocie decyduje o rozwoju dojrzałej jednostki, jest stosunek do wartości duchowych, ponieważ one dostarczają obiektywnych celów wewnętrznego rozwoju oraz kryteriów jego oceny.

Aby człowiek wszedł na drogę rozwoju zgodną z wartościami, musi być ożywiony wiarą we własną ludzką godność. Autorka cytuje ks. Józefa Tischnera, który twierdzi, że człowiek w hierarchizacji wartości pomaga sobie, szukając odpowiedzi na pytania: «Dla kogo ja jestem wartością, ja niezależnie od tego, co robię i gdzie żyję? Czy może dla drugiego człowieka, dla przyjaciela, męża, żony? [...] A może dla nikogo innego oprócz mnie samego?» (s. 185).

Odpowiedzi na te pytania należy szukać również w religii. Analizując proces indywiduacji, autorka nie zapomina o konieczności integracji z cieniem, czyli o *spotkaniu z samym sobą*, co w konsekwencji powinno doprowadzić do akceptacji swojego cienia (lub akceptacji braku akceptacji) oraz rozszyfrowania intencjonalności noszonych przez siebie masek.

Bardzo dokładnie zostały przedstawione w omawianej książce ważne dla rozwoju człowieka stany, a mianowicie rodzenie się pokory (wobec siebie samego), cierpliwości (wobec mozołności przemian), nadziei oraz wolności (wierność wartościom).

Dynamizmu przemian osobowości człowieka nie można rozpatrywać w oderwaniu od kontekstu społecznego. Spotkanie z drugim człowiekiem jest szczególnym rodzajem sytuacji granicznej. "Podobnie jak odkrycie prawdy lub rozwiązanie określonego zadania dane w akcie olśnienia wywołuje głęboką satysfakcję i kieruje aktywność poznawczą na nowe tory, tak przeżyte doświadczenie spotkania zdaje się radykalnie zmieniać to, co było dotąd w sferze postaw wobec innych ludzi, rozumienia ich i poznania tak drugiego człowieka jak i siebie samego, jako podmiotu doświadczenia" (s. 257).

Sytuacja spotkania stwarza przede wszystkim szansę dostrzeżenia maski, a w konsekwencji szansę powolnego odzyskiwania wolności. Pod warunkiem, że człowiek pokona lęk przed odrzuceniem. Szczególnym rodzajem spotkania jest miłość. Autorka powołując się na S. Weil twierdzi, że miłość to «widzieć każdą istotę ludzką jako więzienie, w którym mieszka więzień, z całym wszechświatem naokoło» (s. 259)

W trakcie lektury książki A. Galdowej zaczyna się jasno i wyraźnie widzieć siebie, jako osobę uwikłaną w grę ze światem, z samym sobą, a jednocześnie stale tęskniącą za wolnością i doskonałością.

Ładunek emocjonalny oraz waga przekazywanych treści zmuszają czytelnika do autorefleksji.

Autorka w subtelny sposób dba o zdrowie psychiczne czytelnika, odbierając psychologii (tak modną dzisiaj) wszechmoc, a nadając jej rangę narzędzia służącego do rozszyfrowywania problemów, które można rozwiązać jedynie wewnątrz postawy religijnej.

Pisze, iż "próba uporania się z nimi w płaszczyźnie tylko psychologicznej pozostawia – jeśli szczęśliwie uda się uniknąć tłumienia – gorzyc i poczucie krzywdy" (s. 274).

Stanisław Głaz SJ

WYDZIAŁ FILOZOFICZNY TOWARZYSTWA JEZUSOWEGO W KRAKOWIE

31-501 Kraków, ul. Kopernika 26

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

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

INFORMACJE OGÓLNE

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

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

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

1. *Sekcja Filozofii Systematycznej* obejmuje trzyletnie studium podstawowe oraz dwuletnią specjalizację w filozofii teoretycznej lub w filozofii religii i ateizmu.

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

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

Program podstawowego studium filozoficzno-teologicznego został zamieszczony w *Roczniku Wydziału*, 1991-1992, s. 35-88.

Na Sekcji *Filozofii Systematycznej* studiują na razie prawie wyłącznie klerycy jezuicki. Na Sekcji *Pedagogiki Religijnej* studiują przeważnie osoby świeckie.

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

Przy Wydziale działa od 1989 r. *Instytut Kultury Religijnej* (IKR) o profilu filozoficzno-teologicznym, przeznaczony dla osób świeckich i zakonnych. Studia trwają w nim 2 lata. Informacje o programie zamieszczono w *Roczniku Wydziału, 1991–1992*, s. 89–90. IKR wydaje kwartalnik "Horyzonty Wiary". Do marca 1994 r. ukazało się 19 numerów.

Na początku roku akademickiego 1993/94 liczba studentów Wydziału była następująca:

- na studiach stacjonarnych – 328;
 - w tym filozofię systematyczną studiowało – 71;
 - pedagogikę religijną – 257;
 - w Instytucie Kultury Religijnej – 100 osób.
- Razem na Wydziale studiowało 428 osób.

JESUIT PHILOSOPHY FACULTY IN CRACOW

31-501 Kraków, Kopernika 26

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

GENERAL INFORMATION

The Jesuit Philosophy Faculty in Cracow has, since 1932, the right of conferring degrees as an institute of higher education of the Church. On the basis of a bill of parliament, dated 17th May, 1989, the Faculty obtained legal personality as well as concomitant rights, such as the right to confer degrees, recognised by civil authority.

The Faculty was founded and is owned by the Southern Polish Province of the Society of Jesus which has its headquarters in Cracow. The Faculty is situated in buildings belonging to the Jesuit College in Cracow.

The Faculty currently possesses two sections (departments): the Department of Systematic Philosophy and the Department of Religious Education.

1. The Department of Systematic Philosophy offers a basic three-year course as well as a two-year specialisation either in theoretical philosophy or in the philosophy of religion and atheism.

2. The Department of Religious Education was founded in 1990. It offers a two-year course in philosophy and theology followed by a three-year specialisation in education of children and young people or in catechetics.

The students who study in the Department of Systematic Philosophy are currently almost all Jesuit seminarists. Those who are studying in the Department of Religious Education are, in the main, lay persons.

The Philosophy Faculty has been publishing its own journal, "Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie" [Annual of the Jesuit Philosophy Faculty in Cracow] since 1989. It contains information on the activity of the Faculty as well as articles.

The Faculty also incorporates the Institute of Religious Culture (IRC), founded in 1989. It offers studies of a philosophical and theological nature lasting two years for lay people and religious. Up to March, 1994, the IRC has published 19 issues of its quarterly journal "Horyzonty Wiary" [Horizons of Faith].

At the beginning of the academic year 1993/1994, the number of students studying at the Faculty was as follows:

full-time students – 328

amongst which, studying systematic philosophy – 71

religious education – 257

at the Institute of Religious Culture – 100 students

Total number of students – 428.

BIBLIOGRAFIA PRACOWNIKÓW NAUKOWYCH WYDZIAŁU FILOZOFICZNEGO TJ W KRAKOWIE ZA LATA 1989–1993

BIBLIOGRAPHY OF THE ACADEMIC STAFF OF THE JESUIT FACULTY OF PHILOSOPHY IN CRACOW 1989–1993

Poniższa *Bibliografia* jest kontynuacją – a niekiedy także uzupełnieniem – *Bibliografii* zamieszczonej w "Roczniku Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie, 1988" (Kraków 1989, s. 155–207). Przyjęta tutaj numeracja poszczególnych pozycji również jest kontynuacją tamtej. Pełny wykaz prac zamieszczamy tylko wtedy, gdy pracownicy zostali zatrudnieni na Wydziale po 1988 r.

Lic. Piotr Jerzy Badura SJ

1. *Uroczystości koronacyjne w Wambierzycach*. "Tygodnik Powszechny", 35 (1980) z 7 IX 1980, s. 4.
2. *Wywiad z O. Prowincjałem J. G. Gerhartzem*. [Wywiad i tłumaczenie z j. niemieckiego], "Nasze Wiadomości", Kraków 1980, z. 4, s. 47–51.
3. *Abrantowicz Jan*. W: *Słownik polskich teologów katolickich 1918–1981*. Pod red. Ludwika Grzebienia SJ, t. 5, Warszawa 1983, s. 13.
4. *Biełohotowy Józef*. Tamże, s.106.
5. *Bolek Franciszek*. Tamże, s. 150–151.
6. *Budkiewicz Konstanty Romuald*. Tamże, s. 167.
7. *Chróściechowski Julian*. Tamże, s. 214.
8. *Dębiński Karol*. Tamże, s. 300–301.
9. *Feldheim Feliks Stanisław*. Tamże, s. 368.
10. *Gawłina Józef Feliks*. Tamże, s. 429–432.
11. *Jakubisiak Augustyn*. Tamże, 563–564.
12. *Kneblewski Wacław*. W: *Słownik polskich teologów katolickich 1918–1981*. Pod red. Ludwika Grzebienia SJ, t. 6, Warszawa 1983, s. 104–106.
13. *Misicki Tomasz*. Tamże, s. 496.

14. *Szczygieł Paweł*. W: *Słownik polskich teologów katolickich 1918-1981*. Pod red. Ludwika Grzebień SJ, t. 7, Warszawa 1983, s. 216.
15. *Taranowicz Jan*. Tamże, s. 305-306.
16. *Unslicht Julian*. Tamże, s. 343-344.
17. *Żbik Franciszek*. Tamże, s. 499.
18. *Z dziejów jezuickiego szkolnictwa*. "Przegląd Powszechny", 9 (1988) s. 303-315.
19. Rec.: P. Wild: *Jesus kam als Gleichnis. Übungen zu einer neuen Weise des Meditierens*. Walter Verlag, Olten und Freiburg im Br. 1991, "Horyzonty Wiary", 1991, z. 9, s. 83-84.
20. *O. Władysław Kubik profesorem nadzwyczajnym*. "Nasze Sprawy", Kraków 1992, nr 1, s. 13-15.
21. *Szkolnictwo i wychowanie okresu Oświecenia* [program wykładów], "Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego, 1991-1992", Kraków 1993, s. 45-46.

Ks. prof. dr hab. Roman Darowski SJ

122. *Ghellinck d'Elseghem Joseph SJ*. W: *Encyklopedia Katolicka*, Lublin-KUL, t. 5, 1989, kol. 1046.
123. *Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie, 1988*, Kraków 1989, ss. 212 (współredaktor).
124. *Uwagi na temat filozofii jezuitów w Polsce w XVI wieku*, "Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie, 1988", Kraków 1989, s. 77-104.
125. *Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego w Krakowie 1932-1988*, "Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie, 1988", Kraków 1989, s. 5-39.
126. *Dialog z niewierzącymi*, "Tygodnik Powszechny", 44: 1990, nr 49 z 9 XII 1990, s. 9.
127. *Kongregacje polskich jezuitów*, "Tygodnik Powszechny", 44: 1990, nr 22 z 3 VI 1990, s. 9. Ten sam tekst w: "Pismo Okólne". Biuletyn Informacyjny Biura Prasowego Episkopatu Polski", Warszawa, 23: 1990, nr 22, s. 12.
128. *Ks. Wawrzyniec Bartilius SJ (1569-1635). Wybitny tarnowianin z przetomu XVI i XVII wieku*, "Rocznik Tarnowski", Tarnów 1990, s. 129-132.

129. O. Kazimierz Drzymala. *Uzupełnienie biografii i bibliografii*, "Nasze Sprawy", Kraków 1990, nr 4, s. 12–13.
130. *Początki nauczania filozofii w Kolegium Jezuitów w Poznaniu* (w. XVI), "Rocznik Wydziału Filozoficznego w Krakowie, 1989", Kraków 1990, s. 207–233.
131. *Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie, 1989*, Kraków 1990, ss. 284 (współredaktor).
132. *Rozmítowany w dziejach własnego zakonu. Ks. Kazimierz Drzymala SJ (1905–1990)*, "Homo Dei", 59: 1990, nr 3–4, s. 232–234.
133. *Dialog z niewierzącymi – 25–lecie działalności Papieskiej Rady ds. Dialogu z Niewierzącymi (1965–1990)*, "Pismo Okólne", 24: 1991, nr 4, s. 18–20.
134. *25–lecie działalności Papieskiej Rady do Spraw Dialogu z Niewierzącymi (1965–1990)*, "Horyzonty Wiary", 1991, nr 8, s. 53–60.
135. *Działalność Papieskiej Rady do Spraw Dialogu z Niewierzącymi (1965–1990)*, "Posłaniec Serca Jezusowego", 120: 1991, nr 1, s. 15.
136. *Jana Kowalskiego SJ rękopiśmienne wykłady filozofii przyrody (Ostróg 1747/48)*, "Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie, 1990", Kraków 1991, s. 129–133.
137. *Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie, 1990*, Kraków 1991, ss. 158 (współredaktor wraz ze Stanisławem Ziemiańskim).
138. *Roszkowski Ludwik (1736–1781)*. W: *Polski słownik biograficzny*, t. 32, Wrocław 1989–1991, s. 266–267.
139. *Stanisław Śmiałkowicz SJ (1592–1648), wykładowca filozofii we Lwowie i Krakowie*, "Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie, 1990", Kraków 1991, s. 91–100.
140. *Dzieje szkolnictwa parafialnego w Jodłówce–Szczepanowicach*, "Currenda", 142: 1992, nr 7–9, s. 724–732.
141. *Kaplica w Dąbrówce Szczepanowskiej*, "Currenda", 142: 1992, nr 7–9, s. 721–724.
142. *Ks. Włodzimierz Żukotyński SJ (1864–1949), biolog (entomolog) i meteorolog*, "Rocznik Tarnowski", Tarnów 1992, s. 147–150.
143. *Rudzki Andrzej (1713–1766)*. W: *Polski słownik biograficzny*, t. 33, Wrocław 1991–1992, s. 45–46.
144. *Wawrzyniec Bartilius SJ (1569–1635), filozof i teolog*, "Bobolanum", t. 3, Warszawa 1992, s. 101–111.
145. *Wydział Filozoficzny TJ w Krakowie i Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie – Sekcja Św. Andrzeja Boboli "Bobolanum"*, "Nasze Sprawy", 1992, nr 3, s. 15–16 (informacje i dane statystyczne z r. akad. 1991/92).

146. *Filozofia człowieka (wykłady i ćwiczenia)* [program], "Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie, 1991–1992", Kraków 1993, s. 47–48.

147. *Filozofia jezuitów w Polsce od XVI do XVIII wieku – Próba syntezy*. W: *Jezuici a kultura polska*, Kraków 1993, s. 51–74 (*Bibliografia*, s. 69–74; *Summary*, s. 353).

148. *Filozofia moralna Wojciecha Sokółowskiego SJ (1586–1631)*, "Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej", t. 38: 1993.

149. *Gustav A. Wetter SJ (1911–1991) a marksizm* (Rec.: H. Dahm, *Seid nüchtern und wachsam. Gustav A. Wetter und die Philosophische Sowjetologie*, München 1991, ss. 355), "Logos i Ethos", 1993, nr 1, s. 242–244.

150. *Jak dzisiejszemu człowiekowi mówić o Bogu* [Odpowiedź na ankietę]. Praca zbiorowa pod red. bpa B. Bejze, pod tym samym tytułem, Warszawa 1993, s. 44–45.

151. *Marcin Łubieński SJ (1586–1653), profesor filozofii w Kaliszu i Lwowie*, "Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie, 1991–1992", Kraków 1993, s. 255–266.

152. *Renaissance Latin Aristotle Commentaries Written by Jesuits in Poland. A Supplement to Lohr's <Latin Aristotle Commentaries>*, "Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie", Bd. 40: 1993, Heft 1–2, s. 169–180.

153. *Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie, 1991–1992*, Kraków 1993, ss. 307 (współredaktor wraz ze Stanisławem Ziemiańskim).

154. *Szczepanowice nad Dunajcem. Dzieje wsi, parafii katolickiej i gminy kalwińskiej*, Kraków 1993, ss. 557 + 30 stron zdjęć poza tekstem + folder + wkładka (mapa).

Rec.: "Homo Dei", 1993, nr 4, s. 120–122 (S.J.).

"Horyzonty Wiary", Kraków 1993, nr 18, s. 86–87 (K. Rachański);

Kalendarz ewangelicko-reformowany na 1994 rok, Warszawa 1993, s. 79–83 (R. Leszczyński).

"Nasza Przeszłość", t. 80, 1993, s. 377–380 (L. Grzebień).

"Przegląd Powszechny", 1993, nr 10 (866), s. 164 (HS).

155. Rec.: A. F. Dziuba, *Jan Azor teolog-moralista*, Warszawa 1988, ss. XXIX + 346, "Horyzonty Wiary", 1993, nr 17, s. 85–86.

Ks. lic. Krzysztof Dyrek SJ

1. *Rozeznanie powołania jako sztuka towarzyszenia i dialogu w poszukiwaniu woli Bożej*, "Homo Dei", 1991, nr 1–2, s. 70–79.
2. *Kierownictwo duchowne a psychologia*, "Homo Dei", 1993, nr 3, s. 16–27.
3. *Wychowanie do dojrzałego przeżywania wartości*, "Hejnał Oświatowy", 1993, nr 2 (6), s. 10–13.
4. *Powołanie, rozeznanie i rozwój – aspekt psychologiczny*, Kraków 1993, Wydawnictwo m, ss. 98 (współautorzy: Mieczysław Kożuch SJ i Kazimierz Trojan SJ).

Ks. dr Stanisław Głaz SJ

1. *Poczucie zmiany siebie w okresie tworzenia się osobowości dojrzałej*, "Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie 1989", Kraków 1990, s. 42–46
2. *Kryteria dojrzałej osobowości w psychologii humanistycznej*, "Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie 1989", Kraków 1990, s. 163–178
3. *Co z sensem życia?*, "Katecheta", 4/1990, s. 215–216
4. *Pozytywna rola postaw i wartości w wychowaniu i nauczaniu*, "Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie 1990", Kraków 1991, s. 73–84
5. *Co ze zrozumieniem?* "Czas Ateński" [Ateny], 144/1991, s. 9
6. *Jednostka a dojrzałość*, "Kurier Ateński" [Ateny], 145/1991, s. 9
7. *Jaka religijność?* "Kurier Ateński" 135/1991, s. 8–9
8. *Wartości w życiu jednostki*, "Kurier Ateński", 143/1991, s. 9
9. *Co z odpowiedzialnością?* "Kurier Ateński", 139/1991, s. 9
10. *Jaka rodzina?* "Kurier Ateński", 140/1991, s. 8
11. *Pojęcie grzechu w Adhortacji Apostolskiej Jana Pawła II o pojednaniu i pokucie*, "Kurier Ateński", 142/1991, s. 9
12. *Co z wartościami?* "Czas Ateński", 63/1992, s. 35
13. *Czy dziś jest jeszcze możliwe doświadczenie Boga?* "Czas Ateński", 64/1992, s. 30–31.
14. *Jaka zmiana?* "Czas Ateński", 65/1992, s. 17

15. *Jaka dojrzałość?* "Czas Ateński", 66/1992, s. 16–17
16. *Boże miłosierdzie*, "Czas Ateński", 66/1992, s. 17
17. *Co z kryzysem?* "Czas Ateński", 68/1992, s. 19
18. *Giro apo to noema tis zoes* "Avoixtoi Opizotes", Athina 4/1992, s. 3–5
19. *I thetiki epidrasi ton axion eti diapedagogisi*, "Eygxpona Bhamata", Athina 81/1992, s. 30–36
20. *Poczucie zmiany siebie w okresie tworzenia się osobowości dojrzałej*, Kraków 1993, s. 202
21. *Nakazy i zakazy w życiu jednostki*, "Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie 1991/1992", Kraków 1993, s. 173–182.

Ks. dr Jakub Gorczyca SJ

13. *Oblicza odpowiedzialności*, "Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie 1988", Kraków 1989, s. 105–114.
14. *Transcendencja w miłości*, "Collectanea Theologica", 58 (1988) fasc. IV, s. 39–47.
15. *Modlitwa za winnicę*, "Kalendarz Serca Jezusowego – 1988", Kraków 1988, s. 58.
16. *Edith Stein o intelektualistach*, "Znak–Idee", 1/1989, s. 60–64.
17. Tłum.: S. Decloux SJ, *Na większą chwałę Bożą*, Kraków 1989, ss. 174.
18. *Świątynia życia*, "Przewodnik Katolicki", 1989, nr 23, s. 3.
19. *Wierząc nadziei*, "Przewodnik Katolicki" 1989, nr 45, s. 5.
20. *Współcześni Jezusa*, "Posłaniec Serca Jezusowego" [dalej: PSJ], 1989, nr 3, s. 53.
21. *Obecność Jezusa*, PSJ, 1989, nr 4, s. 68.
22. *Świątynia*, PSJ, 1989, nr 5, s. 84.
23. *Kto, jeśli nie ty?*, PSJ, 1989, nr 6, s. 108.
24. *Wigilia*, PSJ, 1989, nr 12, s. 204–205.
25. *Program formacyjny Apostolstwa Modlitwy*, Kraków 1989, ss. 18 (wraz z: T. Kiersztyn SJ, T. Homa SJ).
26. *Umieranie i życie*, PSJ, 1990, nr 4, s. 52.
27. *Służebnica człowieka*, PSJ, 1990, nr 5–6, s. 75.
28. *Postani do świata*, PSJ, 1990, nr 7, s. 94.

29. *Dwie pokusy*, PSJ, 1990, nr 8, s. 110–111.
30. *Program formacyjny etapu drugiego*, "Program formacyjny AM", Kraków 1990, s. 8–61 (wraz z: T. Kiersztyn SJ, T. Homa SJ).
31. *O sensie i możliwości naśladowania Boga dzisiaj*, "Horyzonty Wiary", 1990, nr 2, s. 27–39.
32. *Zabobon i etyka. O antyhumanizmie J.M. Bocheńskiego OP*, "Przegląd Powszechny", 1990, nr 9, s. 339–348.
33. *Na drogach prawdy. Słów kilka o pewnym aspekcie życia i twórczości Dietricha von Hildebranda*, "Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie 1990", Kraków 1991, s. 84–90.
34. Tłum.: D. von Hildebrand, *O śmierci, miłości i nadziei*, "Znak", 1991, nr 429, s. 138–143.
35. *Więcej niż filozofia. Listy Edyty Stein do Romana Ingardena*, "Przegląd Powszechny", 1991, nr 6, s. 473–482.
36. *Kilka uwag o istocie dialogu*, "Collectanea Theologica", 61 (1991) fasc. III, s. 123–125.
37. *Ethos naśladowania Boga*, w: Chrostowski W. (red.), "Dzieci jednego Boga", Warszawa 1991, s. 242–254.
38. *Die Frage nach dem Menschen. Eine antropologische Reflexion nach Auschwitz*, "From the Martin Buber House", 1991/92, nr 19, s. 88–94.
39. *Zur Metaphysik der Liebe bei Dietrich von Hildebrand*, "Aletheia. An International Yearbook of Philosophy", 1992, vol. V, s. 160–169.

Ks. prof. dr hab. Ludwik Grzebień SJ

86. *Misje katolickie w Zimbabwe*. "Misyjne Drogi", 7 (1989) nr 1, s. 10–11.
87. *Kościół w Zambii*. "Misyjne Drogi", 7 (1989) nr 3, s. 55–59.
88. *Polscy penitencjarze w Loreto*. "Studia Theologica Varsaviensia", 27 (1989) nr 1, s. 247–256.
89. Red.: *Jezuicki ośrodek tajnego nauczania w Starej Wsi*. Przemysł 1989, s. 112.
90. *Chyrowiaci*. W: *Chyrowiaci*. Kraków 1989, s. 185–250. – Toż. Wyd. 2: Kraków 1990, s. 79–103.
90. *Teofil Bzowski*. W: *Chyrowiaci*. Kraków 1989, s. 251–253. – Toż. Wyd. 2: Kraków 1990, s. 104.
91. *Profesorowie*. [Słownik biograficzny]. W: *Chyrowiaci*. Kraków 1989, s. 254–262. – Toż. Wyd. 2: Kraków 1990, s. 105–108.

92. *Wojenne dzieje konwiktu*. W: *Chyrowiaczy*. Kraków 1989, s. 267–271. – Toż. Wyd. 2: Kraków 1990, s. 111–113.
93. *Rostan Aleksander Pankracy*. W: *Polski słownik biograficzny*, 32 (1989), s. 152–153.
94. *Rostowski Stanisław*. W: *Polski słownik biograficzny*, 32 (1989) s. 173–174.
95. *Encyklopedia katolicka*. T. 5, Lublin 1989 (Hasła: *Faunt Lawrence Arthur*, kol. 77; *Filiacja Mariańska*, kol. 195; *Frint Jakob*, kol. 718; *Gabriel Emanuel*, kol. 790–791; *Galtier Paul*, kol. 841; *Garnet Henry*, kol. 871; *Garnier Jean*, kol. 871–872).
96. *Tułkowice. Dzieje wsi rodzinnej*. Kraków 1989, ss. 156.
97. *Towarzystwo Jezusowe w służbie Kościoła Powszechnego*. "Papieskie Intencje Misyjne", 9 (1990) nr 1, s. 2–4. – Toż. "Jezuici. Nasze Wiadomości", 1990 nr 8, s. 11–18.
98. *Wydział Teologiczny "Bobolanum". Od Połocka do Warszawy*. "Bobolanum", 1 (1990) s. 7–24.
99. *Bronisław Natoński SJ. Profesor metodologii i metodyki naukowej 1914–1989*. "Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie 1989". Kraków 1990, s. 255–278.
100. *Jezuici*. W: *Diecezja przemyska w latach 1939–1945*. T. 3: *Zakony*. Przemysł 1990 s. 286–315.
101. *Rościszewski Franciszek Ignacy*. W: *Polski słownik biograficzny*, 32 (1990) s. 276–277.
102. *Roth Michał*. W: *Polski słownik biograficzny*, 32 (1990) s. 292–293.
103. *Kronika*. W: *Sekcja Polska Radia Watykańskiego, 1938–1988*. Rzym 1990, s. 45–275.
104. *Oprac.: Wybór wypowiedzi nadanych przez Radio Watykańskie w sprawach wojny i pokoju 1939–1945*. W: *Sekcja Polska Radia Watykańskiego*. Rzym 1990, s. 291–395.
105. *Słownik biograficzny katolicyzmu społecznego w Polsce*. T. 1. Warszawa 1991 (Hasła: *Bok Józef*, s. 41–42; *Bratkowski Stefan*, s. 51 (razem z Tomaszem Biedroniem); *Czencz Władysław*, s. 95).
106. *Bursy muzyczne*. W: *W służbie człowiekowi. Studium duszpastersko-katechetyczne*. Kraków 1991, s. 184–189.
107. *Rudnicki Przemysław*. W: *Polski słownik biograficzny*, 32 (1991) s. 644–646.
108. *Rudomina Andrzej*. W: *Polski słownik biograficzny*, 32 (1991) s. 666–667.
109. *Rudziński Władysław*. W: *Polski słownik biograficzny*, 33 (1991) s. 36.

110. Rutka Teofil. W: *Polski słownik biograficzny*, 33 (1991) s. 203–204.
111. Rydułski Dominik Jan. W: *Polski słownik biograficzny*, 33 (1992) s. 427–428.
112. Rydzewski Wawrzyniec. W: *Polski słownik biograficzny*, 33 (1992) s. 446–447.
113. Ryłto Maksymilian Stanisław. W: *Polski słownik biograficzny*, 33 (1992) s. 504–506.
114. Rywocki Jan. W: *Polski słownik biograficzny*, 33 (1992) s. 593–595.
115. Rzączyński Gabriel. W: *Polski słownik biograficzny*, 33 (1992) s. 613–615.
116. Sadowski Józef. W: *Polski słownik biograficzny*, 34 (1992) s. 308–309.
117. Czarliński Felicjan, W: *Słownik biograficzny Pomorza Nadwiślańskiego*, t. 1, Gdańsk 1992, s. 264–265.
118. Oprac. i red.: Kazimierz Przystaś, Markuszowa. Kraków 1992.
119. *Stulecie "Echa z Afryki"*. "Echo z Afryki i innych Kontynentów", 101 (1993) nr 1, s. 2–4; Toż. "Rycerz Niepokalanej", 1993 nr 4, s. 115.
120. *Szkoły jezuickie w XX wieku*. W: *Jezuici a kultura polska*, Kraków 1993, s. 75–89.
121. Red.: *Jezuici a kultura polska*. Materiały sympozjum [...] Pod red. Ludwika Grzebienia i Stanisława Obirka, Kraków 1993 ss. 369.
122. *Metodyka pracy naukowej* [program wykładów], "Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie, 1991–1992", Kraków 1993, s. 48–49.
123. Rec.: Ks. Roman Darowski SJ, *Szczepanowice nad Dunajcem. Dzieje wsi, parafii katolickiej i gminy kalwińskiej*. Kraków 1993. "Nasza Przyszłość", 80 (1993) s. 377–380.
124. *Słownik jezuitów polskich 1564–1990*, t. 1–12, Kraków 1993, s. 20, 185, 189, 216, 215, 209, 233, 230, 216, 214, 220, 202, 276 (maszynopis powielony).
125. *Encyklopedia katolicka*. T. 6, Lublin 1993 (Hasła: *Hacki Jan Franciszek*, kol. 452; *Hawryłowicz Piotr*, kol. 596–597; *Hertzig Franciszek*, kol. 806).

Ks. lic. Andrzej Hajduk SJ

1. *Papieski Uniwersytet Salezjański w Rzymie* [Biuletyn Katechetyczny], "Collectanea Theologica", 57 (1987) f. I., s. 87–88.
2. *Katecheza roku liturgicznego* [Biuletyn Katechetyczny], "Collectanea Theologica", 58 (1988) f., IV, s. 107–112.
3. *Włoski dokument katechetyczny* [Biuletyn Katechetyczny], "Collectanea Theologica", 60 (1990) f., IV, s. 119–124.
4. *Odnowa katechezy w Hiszpanii*, "Katecheta", 1991, nr 2, s. 86–90.
5. *Katecheza w Hiszpanii po Soborze Watykańskim II* [Biuletyn Katechetyczny], "Collectanea Theologica", 61 (1991) f., II, s. 146–151.
6. *Eschatologia – pełnia człowieczeństwa* (katecheza), w: *Spotkania z Bogiem w prawdzie*. Materiały katechetyczne dla ucznia III klasy szkół ponadpodstawowych, praca zbiorowa pod red. ks. Jana Charytańskiego SJ, ks. Romana Murawskiego SDB, ks. Andrzeja Splawskiego SJ, Warszawa 1992, Wyd. Salezjańskie, s. 207–217.
7. *Eschatologia – pełnia człowieczeństwa* (wstęp teologiczny), w: *Spotkania z Bogiem w prawdzie*. Podręcznik metodyczny dla katechety, pr. zb. pod red. ks. Jana Charytańskiego SJ, Warszawa 1992, Oficyna Przeglądu Powszechnego, s. 218–223.
8. *Liturgia Kościoła* [program wykładów], "Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie, 1991–1992", Kraków 1993, s. 49–50.

Ks. dr hab. Antoni Jarnuszkiewicz SJ

8. *Nota wydawnicza*. W: Reinhold Niebuhr, *Poza tragizmem*. Kraków 1985, SIW Znak, s. 195.
9. *Enigma metafizyki*, "Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie, 1988", Kraków 1989, s. 67–75.
10. *Symptom rozwarstwienia Ja-metafizycznego od ja-psychologicznego*, "Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie, 1989", Kraków 1990, s. 137–148.
11. *Wartości etyczne: względność czy absolut?* "Horyzonty Wiary", nr 4 (1990) s. 67–75.
12. *Miłość i Bycie. Studium z metafizyki*. Kraków 1990, Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego w Krakowie. Seria: "Teksty

i Studia" n. 23, ss. 257. [Recenzja: A. Miś, "Edukacja Filozoficzna", 12 (1991), s. 268-269].

13. Emmanuel Lévinas. Nota biograficzna i tłumaczenie fragmentu *Le Temps et l'Autre*, Montpellier 1979, s. 62-67. W: *Filozofia człowieka. Wybór tekstów* (red. M. Jantos). Kraków 1990, Instytut Nauk Społecznych AGH, s. 248-251.

14. *Enigma piękna*. W: *Zawierzyć człowiekowi. Księdzu Józefowi Tischnerowi na sześćdziesiąte urodziny*. Kraków 1991, SIW Znak, s. 185-211. [Recenzja: Wojciech Chudy, *Dar urodzinowy dla ks. Tischnera*, "Znak", 454 (1993) s. 145].

15. *Inaczej niż myślenie według wartości, czyli od kategorycznej imperatywności i konwencjonalnego dialogu do etyki*, "Edukacja Filozoficzna", 11 (1991) s. 65-70.

16. *Metafizyczne źródła odpowiedzialności w życiu publicznym*. W: *O odpowiedzialności. Moralny wymiar odpowiedzialności w życiu publicznym*. Materiały III Jagiellońskiego Sympozjum Etycznego, Kraków 4-5 czerwca 1990. (red. J. Pawlica), Kraków 1993, UJ, s. 19-24.

17. *Intuicja etyczna. "Sentir" w Ćwiczeniach "Duchownych Ignacego" Loyoli ze szczególnym uwzględnieniem "Reguł o rozeznawaniu duchów"*. W: *"Rozeznawanie duchów" w ćwiczeniach duchownych*. Materiały IX Tygodnia Duchowości Ignacjańskiej - 1989. Czechowice-Dziedzice 1991, s. 26-33.

18. *"Ziarno szaleństwa"* (recenzja książki ks. M. Jędraszewskiego *Wobec Innego. Relacje międzypodmiotowe w filozofii Emmanuela Lévinasa*, Poznań 1990), "Edukacja Filozoficzna", 12 (1991), s. 259-263.

19. *Analiza doświadczenia Boga w "nowej fenomenologii"*, "Analecta Cracoviensia", t. XXIII, 1991, s. 25-33.

20. *Dzisiejszy chrześcijanin w kulturze i świecie: integrysta czy apostoł?* "Horyzonty Wiary", nr 11 (1992) s. 39-43.

21. *Metafizyka* [program wykładów], "Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie, 1991-1992", Kraków 1993, s. 51.

22. *"Od dialogu do etyki" - paradoks systemowy. Z filozofii koncepcji systemowej walki z lękiem*, "Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie, 1991-92", Kraków 1993, s. 183-201.

23. *"Przebudzenie"*, "Tygodnik Powszechny", 1993, nr 14 (z 4 IV 1993) s. 10.

24. *Najstarsze imię laicyzmu*, "Przegląd Powszechny", 1993, nr 9, s. 226-235.

Ks. dr Jerzy Lech Kontkowski SJ

17. *Adoracja Chrystusa*. W: *Kalendarz Serca Jezusowego 1990*, Kraków 1989, s. 217–223.
18. *Krakowskie Drogi Krzyżowe*, "Czas Krakowski", 1990, nr 8, s. 4.
19. *Trójgłos o jezuickim wychowaniu* [współautorzy: L. Piechnik, S. Obirek]. W: *Kalendarz Serca Jezusowego 1991*, Kraków 1990, s. 88–97.
20. *Kult Dzieciątka Jezus w Krakowie*, "Czas Krakowski", 1991, nr 3, s. 4.
21. *Pierwsze przykazanie*, "Posłaniec Serca Jezusowego" [dalej: PSJ], 1991, nr 1, s. 11–12.
22. *Drugie przykazanie*, PSJ, 1991, nr 2, s. 29
23. *Trzecie przykazanie*, PSJ, 1991, nr 3, s. 51–52.
24. *Czwarte przykazanie*, PSJ, 1991, nr 4, s. 77–78.
25. *Piąte przykazanie*, PSJ, 1991, nr 5, s. 100–101.
26. *Szóste przykazanie*, PSJ, 1991, nr 6, s. 123–124.
27. *Siódme przykazanie*, PSJ, 1991, nr 7, s. 149–151.
28. *Ósme przykazanie*, PSJ, 1991, nr 8, s. 172–173.
29. *Dziewiąte przykazanie*, PSJ, 1991, nr 9, s. 179.
30. *Dziesiąte przykazanie*, PSJ, nr 10, s. 222–223.
31. *Będziesz miłował*, PSJ, 1992, nr 3, s. 3–4.
32. *Przyjdź, Panie Jezu!* [Modlitewnik I–komunijny]. Opracowanie: J. Gruszka, J. L. Kontkowski, S. Obirek, J. Sermak. Kraków 1992, WAM, ss. 369.
33. *Ojcze nasz*, PSJ, 1992, nr 9, s. 8–9.
34. *Święć się Imię Twoje*, PSJ, 1992, nr 10, s. 8–9.
35. *Przyjdź Królestwo Twoje*, PSJ, 1992, nr 11, s. 7–8.
36. *Bądź Wola Twoja*, PSJ, 1992, nr 12, s. 10–11.
37. *Chleba naszego powszedniego ...*, PSJ, 1993, nr 1, s. 4–5.
38. *Odpuść nam nasze winy*, PSJ, 1993, nr 2, s. 4–5.
39. *I nie wódź nas na pokuszenie ...*, PSJ, 1993, nr 3, s. 4–5.
40. *Ale nas zbaw ode złego*, PSJ, 1993, nr 4, s. 4–5.
41. *Dwanaście Bożych słów* [współautorzy: A. Borowski, Z. Zarębianka], Kraków 1992, WAM, ss. 94 [ukazało się w 1993].
42. *Ojcze nasz ...* [współautorzy: A. Borowski, s. Z. Szymanek FDC], Kraków 1993, WAM, ss. 97.
43. *Religijna pamięć o zmarłych*, "Czas Krakowski", 1993, nr 254, s. 14.

Ks. prof. dr hab. Władysław Kubik SJ

54. *Rozwój myśli dydaktycznej w polskiej literaturze katechetycznej w latach 1895–1970*, Warszawa 1987, ss. 327.

55. *Europejska Ekipa Katechetyczna – Spotkanie w Annecy, Francja* [Biuletyn Katechetyczny], "Collectanea Theologica", 57 (1987) f. 2, s. 120–122.

56. *Niemiecki Kongres Katechetyczny – Monachium 1987* [Biuletyn Katechetyczny], "Collectanea Theologica", 58 (1988) f. 2, s. 89–93.

57. Tłum.: A. Gerhards, *Nowe spojrzenie na liturgię i katechezę chrzcielną* [Biuletyn Katechetyczny], "Collectanea Theologica", 58 (1988) f. 2, s. 93–97.

58. Tłum.: Günter Lange, *Obraz w katechezie (Historyczno–teologiczne podstawy i dydaktyczno–metodyczne zastosowanie)* [Biuletyn Katechetyczny], "Collectanea Theologica", 59 (1989) f. 1, s. 101–106.

59. Tłum.: Ambroise Binz, *Wychowanie do rozumienia znaczenia symbolu i symbolizowania* [Biuletyn Katechetyczny], "Collectanea Theologica", 59 (1989) f. 2, s. 92–96.

60. Tłum.: Gottfried Bitter, *Kilka uwag o praktyce modlitwy* [Biuletyn Katechetyczny], "Collectanea Theologica", 59 (1989) f. 4, s. 126–130.

61. *Europejska Ekipa Katechetyczna – Spotkanie w Gazzada–Varese, Włochy* [Biuletyn Katechetyczny], "Collectanea Theologica", 59 (1989) f. 4, s. 117–120.

62. *Jezus Chrystus z nami, cz. III: Przy stole Bożego słowa i Ciała Chrystusowego* (ilustrowana książka dla dzieci) współautor i redaktor, Katowice 1989, ss. 120.

63. *Jezus Chrystus z nami, cz. III: Przy stole Bożego słowa i Ciała Chrystusowego*, Wkładka dla Rodziców, współautor i redaktor, Katowice 1989, ss. 40.

64. *Na szlaku krzyża*, w: *Kalendarz Serca Jezusowego na rok 1990*, Kraków 1989, s. 155–168.

65. *Sprawozdanie z sympozjum studentów katechetyki KUL i ATK* [Biuletyn Katechetyczny], "Collectanea Theologica", 60 (1990) f. 1, s. 82–83.

66. *Kurs wiedzy religijnej dla polskiego duchowieństwa i katolików świeckich w Anglii* [Biuletyn Katechetyczny], "Collectanea Theologica", 60 (1990) f. 4, s. 130–132.

67. *Zarys dydaktyki katechetycznej*, Kraków 1990, ss. 322.

68. Ks. *Józef Wojtukiewicz – zasłużona postać w polskiej katechetyce*, "Katecheta", 34 (1990) s. 2–8.

69. *Przedmowa* do czwartego tomu serii "Biblioteka Katechety", w: K. M. Lausch, *Katecheza przedkomunijna osób głębiej upośledzonych umysłowo*, Warszawa 1990, s. 5–8.

70. *Błogostawienie narzędzi pracy (propozycja katechezy)*, "Katecheta", 34 (1990) s. 105–108.

71. *Ku pokojowi i jedności*, "Posłaniec Serca Jezusowego", styczeń 1990, s. 2–3.

72. *W duchu Chrystusa*, "Posłaniec Serca Jezusowego", maj–czerwiec 1990, s. 63.

73. *Matka*, "Posłaniec Serca Jezusowego", grudzień 1990, s. 161.

74. *Pokuta*, "Czas Krakowski", 1 (1990) nr 8, wyd. A i B, s. 4.

75. *Serce*, "Czas Krakowski", 1 (1990) nr 45, wyd. A, s. 4.

76. *Międzyuczelniane spotkanie studentów katechetyki KUL–ATK w dniu 25 kwietnia 1990 roku w Lublinie* [Biuletyn Katechetyczny], "Collectanea Theologica", 61 (1991) f. 1, s. 112–118.

77. *Kongres Europejskiej Ekipy Katechetycznej, Madryt 1990* [Biuletyn Katechetyczny], "Collectanea Theologica", 61 (1991) f. 2, s. 144–146.

78. *W poczuciu odpowiedzialności za wychowanie religijne*, "Horyzonty Wiary", 1991, z. 7, s. 15–28.

79. *Religion und christlich glauben in Polen*, "Religionspädagogische Beiträge", 28 (1991), s. 88–102.

80. *Spotkanie z Bogiem w Kościele*. Podręcznik metodyczny dla katechety pod red. ks. J. Charytańskiego SJ, ks. W. Kubika SJ, ks. R. Murawskiego SDB, ks. A. Szałwskiego SJ, Oficyna Przeglądu Powszechnego, Warszawa 1991, ss. 444.

81. *Spotkania z Bogiem w Kościele*. Materiały katechetyczne dla ucznia II klasy szkół ponadpodstawowych, Księgarnia św. Jacka, Katowice 1991, ss. 300 (współautor).

82. *Spotkania z Bogiem w Prawdzie*. Materiały katechetyczne dla ucznia III klasy szkół ponadpodstawowych. Komitet redakcyjny: ks. J. Charytański SJ, ks. R. Murawski SDB, ks. A. Szałwski SJ, współredaktorzy: ks. W. Kubik SJ, ks. K. Misiaszek SDB. Wydawnictwo Salezjańskie, Warszawa 1992, ss. 320.

83. *Bóg z nami*, cz I i II, wydanie poprawione, przygotowali: ks. J. Charytański SJ, ks. W. Kubik SJ, ks. Z. Marek SJ, Kraków 1992, WAM (cz. I ss. 118, cz. II ss. 142).

84. *Z Jezusem i w Jezusie odkrywamy Boga*. Katechezy dla dzieci trzy- i czteroletnich, praca zbiorowa pod red. ks. W. Kubika SJ, "Soli Deo", Warszawa 1992, ss. 188.

85. *Od chrztu świętego z Jezusem idziemy przez życie*. Katechezy dla dzieci pięcioletnich, praca zbiorowa pod red. ks. W. Kubika SJ, "Soli Deo", Warszawa 1992, ss. 239.

86. *Przy stole Bożego słowa i Ciała Chrystusowego*. Katechezy dla dzieci sześćioletnich, praca zbiorowa pod red. ks. W. Kubika SJ, "Soli Deo", Warszawa 1992, ss. 273.

87. *Obowiązek formacji laikatu*, "Horyzonty Wiary", 1990, z. 1, s. 5–18.

88. *Proces dydaktyczny w katechezie*, w: *Katecheza w szkole*, pod red. M. Majewskiego SDB, KUL, Lublin 1992, s. 67–81.

89. *Proces dydaktyczny w katechezie*. Tekst nieautoryzowany, "Na Drogach Katechezy", Miesięcznik Katechetyczny Kurii Metropolitalnej Białostockiej, nr 2 (październik 1992), s. 4–5; nr 3 (listopad 1992), s. 4–5.

90. *Profil dydaktyczny "Katechizmu Religii Katolickiej" i podręczników metodycznych do katechizmu* [Biuletyn Katechetyczny], "Collectanea Theologica", 62 (1992) f. 1, s. 117–134.

91. Współautor i współredaktor, *Podręcznik metodyczny Bóg z nami*, cz. I, praca zbiorowa, Kraków 1993, ss. 261.

92. *Wprowadzenie*, w: *Podręcznik metodyczny Bóg z nami*, cz. I, praca zbiorowa pod red. ks. Wł. Kubika SJ i ks. Z. Marka SJ, Kraków 1993, s. 5–6.

93. *Katecheza według założeń "Podręcznika metodycznego Bóg z nami"*, cz. I i II, w: *Podręcznik metodyczny Bóg z nami*, cz. I, praca zbiorowa pod red. Ks. Wł. Kubika SJ i ks. Z. Marka SJ, s. 7–9.

94. *Dydaktyka w katechezie i duszpasterstwie* [program wykładów], "Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie, 1991–1992", Kraków 1993, s. 54–55.

95. *Europejski Kongres Katechetyczny*, "Horyzonty Wiary", 1993, z. 17, s. 5–16.

96. *Na otwarcie Sympozjum*, w: *Jezuici a kultura polska*, Kraków 1993, Wyd. WAM, s. 7–9.

97. *Nowa "Koncepcja programu kształcenia ogólnego w polskich szkołach"* [Biuletyn Katechetyczny], "Collectanea Theologica", 63 (1993) nr 3, s. 122–125.

98. *Permanenne doksztalcanie katechetów* [Biuletyn Katechetyczny], "Collectanea Theologica", 63 (1993) nr 3, s. 128–130.

99. *W sprawie przygotowania katechetów* [Biuletyn Katechetyczny], "Collectanea Theologica", 63 (1993) nr 3, s. 125–128.

18. *Płynie nasza pieśń po wodzie* (śpiewnik żeglarski, wybór tekstów), Warszawa 1968, Żeglarski Klub Turystyczny "Rejsy", ss. 138.

19. *Płynie pieśń po wodzie – śpiewnik żeglarski*, Warszawa 1970, Żeglarski Klub Turystyczny "Rejsy", ss. 124 (wspólnie z B. Sobstelem).

20. pod pseudonimem: Ojciec Operariusz – Seria krótkich refleksji pod zbiorowym tytułem *Tylko dla grzeszników* (I część w "Posłańcu Serca Jezusowego", WAM, Kraków):

Nie mam silnej woli 1/82; *Zło przelotne i zło trwałe* 2–3/82; *Dla czego grzesznik nie może pójść do nieba* 4–5/82; *Umartwienie a zniszczenie* 6/82 ; *O drzewie bez liści* 7/82 ; *O nawracaniu się* 8/82 ; *O muchach i pszczołach* 9/82; *O gotowaniu powideł* 10/82; *Czy grzesznik może się modlić?* 11/82; *Gdzie tkwią korzenie?* 12/82; *Góra lodowa grzechu* 1/83 ; *Lekarstwo na złą wolę* 2/83 ; *Głupi i leniwego serca* 3/83 ; *Niepokój* 4/83 ; *Gorycz i tęsknota* 5/83; *Wezwanie i zbawienie* 6/83 ; *O świnkach morskich* 7–8/83; *O krzyżu i o piekle* 9/83 ; *Ratunek* 10/83; *Skąd się wzięły śmierć i piekło* 11/83; *Miłość aż do śmierci*, s.19–21 12/83; *O marionetkach* 1/84; *O Bożym zwycięstwie* 2/84 ; *Zdrada czy zwycięstwo* 3/84.

(II część w "Posłańcu Serca Jezusa", Chicago):

Grzech i kara 7–8/85; *Niestety, ja mam złą wolę* 10/85; *Nie ma metody na zbawienie* 11/85; *Leczenie demoralizacji* 12/85; *Igły czy widły* 9/86; *Dobra nowina dla wieściów* 2/87; *Ostrze brzytwy* 1/89.

21. *Dlaczego Kościół popiera naturalną regulację poczęć?* "Posłaniec Serca Jezusa", Chicago, 1/86.

22. *Kiedy powstał Całun Turyński?* "Posłaniec Serca Jezusowego", WAM Kraków, 3/89.

23. *Filipiny – wyzwolenie przez ofiarę*, "Posłaniec Serca Jezusowego", 6/89.

24. *Tajemnica Całunu Turyńskiego*, "Posłaniec Serca Jezusowego", 7/89.

25. *Sens i zakres pojęcia informacji genetycznej*. W: *Rozprawy i szkice z filozofii i metodologii nauk*. Pod red. J. Sucha, E. Pakszys, I. Czerwono-góry. Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 1992, s. 307–319.

26. *Molecular codes and signals (a summary)*. "Jesuits in science", nr 8/1992, s. 14.

27. *Problem rekonstrukcji wczesnych człowiekowatych*. W: *Nauka – Religia – Wiara*. V Seminarium Interdyscyplinarne w Castel Gandolfo, 8–11 sierpnia 1988 r. Pod red. J. A. Janika i P. Lenartowicza SJ, Wydział Filozoficzny TJ, Kraków 1990, s. 107–131.

28. *Reconstruction of the genealogy of "Homo sapiens": a case study in the theory of evolution* [summary]. "Jesuits in Science", nr 6, 1990, s. 1416.

29. *Reconstruction of the genealogy of "Homo sapiens": a case study in the theory of evolution* [full text]. W: *Lectures and Communications of the Meeting of European Scientist Jesuits, La Baume-les-Aix, Aix-en-Provence, France, 26th-30th Sept. 1989*, Sant Cugat del Vallès, Barcelona, Spain, 1991, s. 13-21.

30. *O Biblii, ewolucji i wiarygodności*. "Znak", 43 (1991) z. 1. s. 93-99.

31. *Aborcja - sprawiedliwość czy dyskryminacja?* "Pismo Okólne". Biuletyn Inform. Biura Prasowego Episkopatu Polski, 18-24 lutego 1991, nr 8, s. 16-20.

32. *Reconstruction of the genealogy of "Homo sapiens": a case study in the theory of evolution*. "Rocznik Wydziału Filozoficznego Tow. Jezusowego w Krakowie, 1990", Kraków 1991, s. 37-52.

33. *Ewolucja dylematu* (rec. książki: M. Heller, J. Życiński, *Dylematy ewolucji*. Kraków 1990, Polskie Towarzystwo Teologiczne, "Logos i Ethos", nr 1 (1992) s. 118-121.

34. *Totipotencjalność - kluczowe pojęcie biologii rozwoju*. W: "Nauka-Religia-Dzieje". VI Seminarium Interdyscyplinarne w Castelgandolfo, pod red. J. A. Janika, Uniw. Jagielloński, Kraków 1992, s. 87-118.

35. Rec. art. J. Strojnowskiego, *Stawanie się człowiekiem*. "Znak", XLV, nr 452, styczeń 1993, s. 55-64.

36. *Filozofia zjawisk biologicznych (z elementami paleoantropologii)* [program wykładów], "Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie, 1991–1992", Kraków 1993, s. 57–58.

37. *Fundamental patterns of biochemical integration*. "Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie, 1991–1992" [Annuaire Fac. Philosophicae S. J.], Kraków 1993, s. 203–217.

38. *Molecular codes and signals*. "Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie, 1991–1992" [Annuaire Fac. Philosophicae S. J.], Kraków 1993, s. 219–227.

39. *Przyroda poznawana osobiście*. "Czas Kultury", IX (1993) nr 1 (43), s. 78–80.

40. *Rozwój i postęp w świetle empirii biologicznej*. W: *Humanizm ekologiczny*, t.2, pod red. S. Kycia. Materiały Sympozjum "Kryzys idei postępu – wymiar ekologiczny", Lublin, 7–8 grudnia 1992, Politechnika Lubelska, Lublin 1993, s. 173–187.

41. *Teoria poznania* [program wykładów], "Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie, 1991–1992", Kraków 1993, s. 59–60.

Ks. dr Kazimierz Leń SJ

1. *Bibliografia Wydawnictwa Księży Jezuitów w Warszawie*. W: *Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy 1872–1972*, Kraków 1972, s. 477–482.

2. Rec.: H. Tukay, *Oberschlesien im Spannungsfeld zwischen Deutschland, Polen und Böhmen-Mähren. Eine Untersuchung der Kirchenpatrozinien im mittelalterlichen Archidiakonat Oppeln*, Köln–Wien 1976, Böhlau Verlag, ss. XVI + 294, "Collectanea Theologica", 48 (Warszawa 1978) fasc. I, s. 194–195.

3. *Rekonstrukcja archiwum dawnego Kolegium Św. Jana w Jarosławiu*. W: *Studia z historii Kościoła*, t. 7, Warszawa 1983, s. 227–464.

4. *Bouhours Dominique SJ*. W: *Encyklopedia katolicka*, t. 2, Lublin 1985, kol. 850.

5. *Kolegium Jezuitów Św. Jana w Jarosławiu, 1571–1773*, Warszawa 1991, ss. 336 + 70 (Rozprawa doktorska na ATK w Warszawie, maszynopis w Archiwum ATK).

Ks. dr Tadeusz Loska SJ

I. Książki i większe publikacje

1. *Pascha nostrum. Wieczera Pańska w życiu wspólnoty wiernych*, Poznań 1966 (współautor).

2. *Bóg z nami – Katechizm*, cz. I–III, kilka wydań (współautor).

3. *Katechizm religii katolickiej*, cz. I–IV, kilka wydań (współautor).
4. *Spotkanie z Bogiem żywym*. Materiał do czytanek podczas nabożeństw czerwcowych, w: *Zawierzyliśmy Miłości*, praca zbiorowa, t. III, Kraków 1972, s. 253–414.
5. *Mówić chcę z Wszechmogącym. Modlitwy według listów św. Pawła*, Kraków 1979.
6. *Bóg dla człowieka*, Kraków 1981.
7. *Odnowa egzegetyczno–hermeneutyczna katolickiej katechezy biblijnej w Niemczech Zachodnich w latach 1963–1970*, w: J. Charytański (red.), *Studia Katechetyczne*, t. III: *Z zagadnień katechezy biblijnej w katechetyce*, Warszawa 1984, s. 11–231 [rozprawa doktorska].
8. *Rola Pisma Świętego w katechezie dla dzieci*, w: W. Kubik (red.), *Jezus Chrystus z nami*. Podręcznik do katechizacji dzieci najmłodszych, t. II: *Spotkanie z Jezusem w Eucharystycznej wspólnotcie*, Warszawa 1984, s. 14–77.
9. *Godziny święte*, w: *Święte Godziny. Nabożeństwa Eucharystyczne*, Kraków 1987, s. 77–121.
10. *Ewangelia według św. Marka. Dobra Nowina o Jezusie Chrystusie Synu Bożym*, Katowice 1989.
11. *Mszal z czytaniem*, wyd. I, Katowice 1986.
12. *Bóg – człowiek – świat*. Ilustrowana encyklopedia dla młodzieży, Katowice 1991 [redakcja całości i kilkanaście haseł].
13. *Mszal z czytaniem*. Niedziele, uroczystości, święta, dni powszednie, wyd. II poszerzone, Katowice 1993.
14. *Wszystkie moje źródła są w Tobie*. Nabożeństwa Eucharystyczne – Godziny święte – Spotkanie modlitewne, Kraków 1993.

II. Artykuły

1. *Zjazd Związku Katechetów Niemiec Zachodnich: "Pismo Św. a nauka religii"*, "Collectanea Theologica", 46 (1976) fasc. IV, s. 144–151.
2. *Mówić chcę z Wszechmogącym* [wybór parafraz listów św. Pawła, w dziale *Jedenasta wieczorem*], "Znak", 1977, nr 6, s. 751–756; nr 7–8, s. 956–957; nr 9, s. 1095–1097; nr 10, s. 1229–1232; 1978, nr 2, s. 304–307; nr 4–5, s. 681–690.
3. *Godzina Święta*, "Biblioteka Kaznodziejska", 1986, nr 1, s. 22–25.
4. *Godziny Święte* [od lipca 1988 r. publikowane co miesiąc w "Bibliotece Kaznodziejskiej" (Miesięcznik Homiletyczny)]. Przepracowane

i uzupełnione ukazały się w formie książki *Wszystkie moje źródła są w Tobie*, Kraków 1993].

5. *Z zagadnień hermeneutyki biblijnej – podstawowe wiadomości o naukach biblijnych*, "Horyzonty Wiary", 1990, z. 3, s. 15–32.

6. *Pismo Św. – Wiadomości podstawowe*, "Horyzonty Wiary", 1990, z. 4, s. 37–46.

7. *Zanim zaczniemy czytać Pismo Św. – Pismo Św. w życiu Kościoła*, "Horyzonty Wiary", 1991, z. 6, s. 39–46.

8. *Zasady rozumienia i wyjaśniania Pisma św. Heurystyka integralna*, "Horyzonty Wiary", 1993, z. 15, s. 13–30.

9. *Od wrogości do dialogu. Przyczynek do dziejów stosunków między chrześcijaństwem a judaizmem*, "Horyzonty Wiary", 1993, z. 16, s. 61–69.

Ks. dr Mieczysław Lubomirski SJ

1. *Il Ruolo dello Spirito Santo nel Passagio dall'Uomo Vecchio all'Uomo Nuovo secondo San Paolo*, Roma 1988, ss. 408.

2. *Per un metodo in esegesi: Gerd Theissen*, "Gregorianum" 72: 1991, n. 4, s. 747–755.

3. Rec.: Dieter Georgi, *Theocracy in Paul's Praxis and Theology*, "Gregorianum" 74: 1993, n. 1, s. 154–156.

Ks. dr Zbigniew Marek SJ

1. Współautorstwo katechez w: *Podręcznik metodyczny do Katechizmu Religii Katolickiej*, cz. I: *W Chrystusie jesteśmy ludem Bożym*, praca zbiorowa pod red. ks. J. Charytańskiego SJ i ks. W. Kubika SJ, Warszawa 1976.

2. Współautorstwo katechez w: *Podręcznik metodyczny do Katechizmu Religii Katolickiej*, cz. II: *Chrystus żyje wśród nas*, pr. zb. pod red. ks. J. Charytańskiego SJ i ks. W. Kubika SJ, Warszawa 1978.

3. *Kościół a postęp. Wprowadzenie pedagogiczne*. W: *Podręcznik metodyczny do Katechizmu Religii Katolickiej*, cz. IV: *Z Chrystusem*

przetwarzamy świat, pr. zb. pod red. ks. J. Charytańskiego SJ i ks. W. Kubika SJ, Warszawa 1980, s. 67–69.

4. Współautorstwo katechez w: *Podręcznik metodyczny do Katechizmu Religii Katolickiej*, cz. III: *Z Chrystusem idziemy przez życie*, pr. zb. pod red. ks. J. Charytańskiego SJ i ks. W. Kubika SJ, Warszawa 1980.

5. Współautorstwo katechez w: *Podręcznik metodyczny do Katechizmu Religii Katolickiej*, cz. IV: *Z Chrystusem przetwarzamy świat*, pr. zb. pod red. ks. J. Charytańskiego SJ i ks. W. Kubika SJ, Warszawa 1980.

6. *Kościół*, "Posłaniec Serca Jezusowego", 111 (1982) nr 1, s. 20–21.

7. *Kim jest człowiek*, "Posłaniec Serca Jezusowego", 111 (1982) nr 9, s. 18.

8. Współredaktor podręcznika dla katechizacji dzieci najmłodszych *Jezus Chrystus z nami*, tom I: *Spotkanie z Jezusem we wspólnocie Kościoła*, pr. zb. pod redakcją ks. W. Kubika SJ, Warszawa 1983.

9. *Msza św. z udziałem dzieci w wieku przedszkolnym – wybrane zagadnienia*. W: *Jezus Chrystus z nami. Podręcznik dla katechizacji dzieci najmłodszych*, tom I: *Spotkanie z Jezusem we wspólnocie Kościoła*, pr. zb. pod red. ks. W. Kubika SJ, Warszawa 1983, s. 89–101 (wraz z ks. R. Stępnem SJ).

10. *Święci i błogostawieni*, w: *Jezus Chrystus z nami. Podręcznik dla katechizacji dzieci najmłodszych*, tom I: *Spotkanie z Jezusem we wspólnocie Kościoła*, pr. zb. pod red. ks. W. Kubika SJ, Warszawa 1983, s. 378–383 (wraz z ks. W. Kubikiem SJ).

11. *Komu sprawię radość w dniu świętego Mikołaja?* w: *Jezus Chrystus z nami. Podręcznik dla katechizacji dzieci najmłodszych*, tom I: *Spotkanie z Jezusem we wspólnocie Kościoła*, pr. zb. pod red. ks. W. Kubika SJ, Warszawa 1983, s. 493–500.

12. *Dzień chorych w parafii*. W: *Jezus Chrystus z nami. Podręcznik dla katechizacji dzieci najmłodszych*, tom I: *Spotkanie z Jezusem we wspólnocie Kościoła*, pr. zb. pod red. ks. W. Kubika SJ, Warszawa 1983, s. 500–508.

13. *Wybrane problemy wychowania społeczno-moralnego w działalności polskiego przedszkola* [Biuletyn Katechetyczny], "Collectanea Theologica", 53 (1983) fasc. I, s. 97–109.

14. *Sumienie dziecka*, "Posłaniec Serca Jezusowego", 112 (1983) nr 3, s. 10–11.

15. *Naśladowanie*, "Posłaniec Serca Jezusowego", 112 (1983) nr 6, s. 10–11.

16. *O nagrodach i karach*, "Posłaniec Serca Jezusowego", 112 (1983) nr 7–8, s. 18–19.

17. *Jest taki dzień*, "Posłaniec Serca Jezusowego", 112 (1983) nr 12, s. 6–7.
18. Współredaktor podręcznika dla katechizacji dzieci najmłodszych *Jezus Chrystus z nami*, tom II: *Spotkanie z Jezusem w Eucharystycznej wspólnocie*, pr. zb. pod redakcją ks. W. Kubika SJ, Warszawa 1984.
19. *Wychowanie społeczno-moralne podstawą kształcenia sumienia małego dziecka*. W: *Jezus Chrystus z nami. Podręcznik dla katechizacji dzieci najmłodszych*, tom II: *Spotkanie z Jezusem w Eucharystycznej wspólnocie*, pr. zb. pod red. ks. W. Kubika SJ, Warszawa 1984, s. 149–183.
20. *Idziemy z Jezusem drogą krzyżową*. W: *Jezus Chrystus z nami. Podręcznik dla katechizacji dzieci najmłodszych*, tom II: *Spotkanie z Jezusem w Eucharystycznej wspólnocie*, pr. zb. pod red. ks. W. Kubika SJ, Warszawa 1984, s. 443–454.
21. *Dlaczego Jezus niesie krzyż?* W: *Jezus Chrystus z nami. Podręcznik dla katechizacji dzieci najmłodszych*, tom II: *Spotkanie z Jezusem w Eucharystycznej wspólnocie*, pr. zb. pod red. ks. W. Kubika SJ, Warszawa 1984, s. 454–460 (wraz z ks. W. Kubikiem SJ).
22. *"To czyńcie na moją pamiątkę"*. W: *Jezus Chrystus z nami. Podręcznik dla katechizacji dzieci najmłodszych*, tom II: *Spotkanie z Jezusem w Eucharystycznej wspólnocie*, pr. zb. pod red. ks. W. Kubika SJ, Warszawa 1984, s. 468–476.
23. *"Kto spożywa moje Ciało... żyć będzie"*. W: *Jezus Chrystus z nami. Podręcznik dla katechizacji dzieci najmłodszych*, tom II: *Spotkanie z Jezusem w Eucharystycznej wspólnocie*, pr. zb. pod red. ks. W. Kubika SJ, Warszawa 1984, s. 477–483.
24. *Jestem chrześcijaninem*, "Posłaniec Serca Jezusowego", 113 (1984), s. 15–16.
25. *Jeszcze czas pomyśleć*, "Posłaniec Serca Jezusowego", 113 (1984), s. 78–79.
26. *Kształtowanie osobowej więzi małego dziecka z Bogiem* [Biuletyn Katechetyczny], "Collectanea Theologica", 55 (1985), fasc. I, s. 113–131.
27. Z. Marek, S. Bielecka, B. Głodek, K. Jakóbiak, A. Kirejczyk, W. Kubik, *Od chrztu świętego z Jezusem idziemy przez życie. Jezus Chrystus z Nami*, cz. II, Katowice 1985.
28. Z. Marek, S. Bielecka, B. Głodek, K. Jakóbiak, A. Kirejczyk, W. Kubik, *Od chrztu świętego z Jezusem idziemy przez życie. Jezus Chrystus z Nami*, cz. II: *Wkładka dla rodziców*, Katowice 1985.
29. *Jeszcze czas pomyśleć. Z listów o pierwszej Komunii*, "Posłaniec Serca Jezusowego", 114 (1985), s. 89–91.
30. *Idziemy?* "Posłaniec Serca Jezusowego", 114 (1985), s. 202–203.

31. *Dlaczego wierzę?* "Posłaniec Serca Jezusowego", 114 (1985), s. 5–6.
32. *Nowe podręczniki* [Biuletyn Katechetyczny], "Collectanea Theologica", 57 (1987) fasc. IV, s. 98–100.
33. *Ważne wydarzenie*, "Posłaniec Serca Jezusowego", 116 (1987), s. 52–53.
34. *Teoria wychowania religijnego według Planu Trewirskiego w świetle nurtów katechetycznych lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych*, Warszawa 1988. Rozprawa doktorska (maszynopis m.in. w Bibliotece ATK).
35. Z. Marek, S. Bielecka, B. Głodek, K. Jakóbiak, A. Kirejczyk, W. Kubik, *Przy stole Bożego słowa i Ciała Chrystusowego. Jezus Chrystus z nami*, cz. III, Katowice 1989.
36. Z. Marek, S. Bielecka, B. Głodek, K. Jakóbiak, A. Kirejczyk, W. Kubik, *Przy stole Bożego słowa i Ciała Chrystusowego, Jezus Chrystus z nami*, cz. III: *Wkładka dla rodziców*, Katowice 1989.
37. *Chrześcijański sens błogostawienia*, "Katecheta", 34 (1990), s. 43–46.
38. *Potrzeba pedagogizacji rodziców dzieci w wieku przedszkolnym* [Biuletyn Katechetyczny], "Collectanea Theologica", 60 (1990) f. II, s. 98–106.
39. *Spotkanie absolwentów katechetyki Akademii Teologii Katolickiej – Warszawa 1989* [Biuletyn Katechetyczny], "Collectanea Theologica", 60 (1990) f. IV, s. 124–130.
40. *Kilka uwag o procesie wychowania religijnego*, "Horyzonty Wiary", 1990, z. 5, s. 63–66.
41. Rec.: Ks. Władysław Kubik SJ, *Zarys dydaktyki katechetycznej*, Kraków 1990, "Horyzonty Wiary", 1990, z. 5, s. 82–83.
42. *Eine neue Katechetenausbildungsstätte in Krakau*, "Christlich-pädagogische Blätter", 104 (1991), s. 146–147.
43. Rec.: Ks. Adam Durak SDB, *O Mszy świętej dla ciebie*, Warszawa 1990, "Horyzonty Wiary", 1991, z. 6, s. 89.
44. *O kształtowaniu obrazu Boga*, "Horyzonty Wiary", 1991, z. 7, s. 29–46.
45. *Wychowanie religijne i rozwój człowieczeństwa*. W: *W służbie człowiekowi. Studium duszpastersko-katechetyczne*, pr. zb. pod red. Z. Marka SJ, Kraków 1991, s. 79–88.
46. *Horyzonty Wiary – Nowe Czasopismo*, "Ateneum Kapłańskie", 83 (1991) nr 494, s. 138–139.

47. *Piłat w areszcie śledczym*, "Czas Krakowski", III, nr 105 (59) z 29–31 maja 1992.

48. *Homilijne rozważania adwentowe (rok A)*, "Biblioteka Kaznodziejska", 1992, t. 129, z. 1,2, s. 38–45.

49. *Homilijne rozważania wielkopostne (rok A)*, "Biblioteka Kaznodziejska", 1992, t. 129, z. 5,6, s. 318–324.

50. *Katechetyka fundamentalna* [program wykładów], "Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie, 1991–1992", Kraków 1993, s. 60–61.

51. *Szukanie rozwiązania*, "Biblioteka Kaznodziejska", 1993, t. 130, z. 1,2, s. 21–22.

52. *Znak chleba*, "Biblioteka Kaznodziejska", 1993, t. 130, z. 3–4, s. 130–132.

53. *Znak śmierci*, "Biblioteka Kaznodziejska", 1993, t. 130, z. 3–4, s. 132–133.

54. *Zmartwychwstanie*, "Biblioteka Kaznodziejska", 1993, t. 130, z. 3–4, s. 133–134.

55. *Z nami idzie Zmartwychwstały!* "Biblioteka Kaznodziejska", 1993, t. 130, z. 3–4, s. 134–135.

56. *Wychowanie religijne małego dziecka*, "Horyzonty Wiary", 1993, z. 15, s. 59–65.

Ks. dr Stanisław Obirek SJ

1. *Il concetto paolino di coscienza e il problema della formazione della coscienza*, Roma 1985 (licencjat, Pont. Univ. Gregoriana, maszynopis, ss. 122).

2. *Religijność społeczeństwa polskiego*, "Posłaniec Serca Jezusowego" [dalej: PSJ], 116 (1987), nr 12, s. 181.

3. Tłum.: C.M. Martini, *Wyznania Pawła*, Kraków 1987, ss. 116.

4. *Pojęcie jedności u ks. Piotra Skargi SJ w "O jedności Kościoła Bożego oraz we "Wzywaniu do jednej zbawiennej wiary*, Kraków 1988 (praca magisterska, Uniw. Jagielloński w Krakowie, maszynopis, ss. 93).

5. *Rozbudzona nadzieja*, PSJ, 118 (1989), nr 8–9, s. 144.

6. Tłum.: C.M. Martini, *Ludu mój wyjdź z Egiptu*, Kraków 1989, ss. 136.

7. *Nadzieja utwierdzana*, PSJ, 119 (1990), nr 2–3, s. 20.

8. *Rozbierany mur*, PSJ, 119 (1990), nr 4, s. 45.

9. *Głos przebudzonej duszy*, PSJ, 119 (1990), nr 6, s. 60.
10. Rec.: C.M. Martini, *Ludu mój wyjdź z Egiptu*, Kraków 1989, "Horyzonty Wiary", 1990, z. 1, s. 57.
11. Rec.: *Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu*, Hg. M. Sievernich und G. Switek, Freiburg 1990, "Przegląd Powszechny", 1990, nr 829, s. 385.
12. *Tatjana Goriczewa, czyli ocalanie zagubionego*, "Horyzonty Wiary", 1990, z. 2, s. 69.
13. Rec.: C. de Dalmases, *Człowiek, który widział wszystko. Ignacy Loyola, człowiek i dzieło*, Kraków 1990, "Horyzonty Wiary", 1990, nr 4, s. 79.
14. *Czy teologii jest potrzebna filologia*, "Horyzonty Wiary", 1990, nr 5, s. 75.
15. Rec.: Barbara Baue, *Jesuitische "ars rhetorica" im Zeitalter der Glaubenskämpfe*, Frankfurt, 1986, "Przegląd Powszechny", 1991, nr 883, s. 63.
16. Rec.: J.H. Newman, *Idea uniwersytetu*, Warszawa 1990, Przegląd Powszechny", 1991, nr 833, s. 335.
17. *Święty wpisany w swój czas – Ignacy Loyola, Kalendarz Serca Jezusowego*, Kraków 1991, s. 34.
18. Rec.: *Gottes Nähe. Religiöse Erfahrung in Mystik und Offenbarung. Festschrift zum 65 Geburtstag von Josef Sudbrack SJ*, Hg. P. Imhof, "Przegląd Powszechny", 1991, nr 844, s. 568.
19. Rec.: D. Żołądz, *Ideaty edukacyjne doby staropolskiej. Stanowe modele i potrzeby edukacyjne XVI i XVII wieku*, "Przegląd Powszechny", 1991, nr 838, s. 520.
20. Rec.: H. Pietras, *Jedność Boga, jedność świata i jedność Kościoła*, Kraków 1990, "Horyzonty Wiary", 1991, z. 8, s. 88.
21. *"Ćwiczenia duchowne" św. Ignacego Loyoli i tzw. nowo-mowa*, "Horyzonty Wiary", 1991, z. 9, s. 59.
22. *Życzenia nie tylko noworoczne*, PSJ, 120 (1991), nr 1, s. 1.
23. *Przekazywać prawdziwy obraz*, PSJ, 120 (1991), nr 1, s. 2.
24. *Rekolekcje ignacjańskie*, PSJ, 120 (1991), nr 1, s. 5.
25. *Trzeba szukać przyszłości*, PSJ, 120 (1991), nr 2, s. 38.
26. Rec.: P. Sczaniecki, *Karol van Oost*, Kraków 1990, PSJ, 120 (1991), nr 3, s. 66.
27. *Czy Europa zjednoczona potrzebuje jeszcze duchowości?*, PSJ, 120 (1991), nr 4, s. 74.
28. *Wiara poetów. Najnowsze wiersze Z. Herberta i E. Brylla*, PSJ, 120 (1991), nr 4, s. 92.

29. *Żydzi w Polsce*, PSJ, 120 (1991), nr 5, s. 111.
30. *Czytając książki Wydawnictwa ZNAK*, PSJ, 120 (1991), nr 6, s. 134.
31. *Poszukując prawdy*, PSJ, 120 (1991), nr 6, s. 136.
32. *Czego może się nauczyć duchowny chrześcijański od mistrzów Wschodu?*, PSJ, 120 (1991), nr 8, s. 170.
33. *Rozmowa z Rabinem*, PSJ, 120 (1991), nr 8, s. 175.
34. *Żywoty nowych Świętych*, PSJ, 120 (1991), nr 9, s. 203.
35. *Zjednoczona Europa potrzebuje nowych polityków*, PSJ, 120 (1991), nr 11, s. 242.
36. *Wakacyjny proboszcz*, PSJ, 120 (1991), nr 11, s. 255.
37. *Święty Ignacy Loyola – człowiekiem sprzeczności*, PSJ, 120 (1991), nr 12, s. 268.
38. *Miłoszowski rachunek sumienia*, PSJ, 120 (1991), nr 12, s. 267.
39. *Siostra Faustyna Kowalska*, Horyzonty Wiary 12 (1992), s. 69.
40. Rec.: *Ignatius von Loyola und die Gesellschaft Jesu*, Hg. A. Falkner und P. Imhof, Würzburg 1990, "Przegląd Powszechny", 1992, nr 845, s. 333.
41. Tłum.: R. Garcia-Mateo, *Święty Jan od Krzyża – mistyka i liryka*, "Przegląd Powszechny", 1992, nr 856, s. 448.
42. *Trudno tylko wspominać*, PSJ, 121 (1992), nr 1, s. 2.
43. *By nie milczeć o Bogu*, PSJ, 121 (1992), nr 1, s. 9.
44. *Dar nadziei dla kontynentu*, PSJ, 121 (1992), nr 2, s. 4.
45. *Powrót św. Franciszka*, PSJ, 121 (1992), nr 2, s. 20.
46. *Biblia ks. Jakuba Wujka SJ*, PSJ, 121 (1992), nr 2, s. 20.
47. *Byłem nauczycielem ks. Anthony de Mello SJ* (wywiad z E. Galles SJ), PSJ, 121 (1992), nr 3, s. 16.
48. *Zatęsknić do Łotwy*, PSJ, 121 (1992), nr 4, s. 14.
49. *Czytając... "Boże igrzysko"*, PSJ, 121 (1992), nr 4, s. 21.
50. *Żmiąca – oaza sierot*, PSJ, 121 (1992), nr 10, s. 14.
51. *Japonia – czy tylko kraina marzeń?*, PSJ, 121 (1992), nr 11, s. 9.
52. *Kościół w Bawarii*, PSJ, 121 (1992), nr 11, s. 20.
53. *Powrót syna marnotrawnego*, PSJ, 121 (1992), nr 12, s. 7.
54. Tłum.: C.M. Martini, *Lud w Drodze*, Kraków 1992, ss. 120.
55. *Koncepcja państwa w kazaniach Piotra Skargi*, w: *Jezuici a kultura polska*, Kraków 1993, s. 209–225.
56. Rec.: R. Nebel, *Santa Maria Tanantzin Virgen de Guadalupe. Religiöse Kontinuität und Transformation in Mexico*, Immense 1992, "Przegląd Powszechny", 1993, nr 861, s. 317.

57. Rec.: J. Augustyn, *Ojciec wzruszył się głęboko. Rekolekcje oparte na "Ćwiczeniach Duchownych" św. Ignacego Loyoli*, Kraków 1992, "Ateneum Kapłańskie", 1993, nr 507–508, s. 452.

58. Tłum.: G. Sovernigo, *Poczucie winy*, rozdz. I–II, Kraków 1993, s. 5–108.

59. Tłum.: C.M. Martini, *Głosiciel Ewangelii u świętego Łukasza*, Kraków 1993, ss. 122.

60. Tłum.: C.M. Martini, *Wyrwaliście przy Mnie w moich przeciwnościach. Rozważania o Hiobie*, Kraków 1993, ss. 142.

61. Tłum.: P. Gallagher, *List do rodziców*, PSJ, (1993), nr 1, s. 9.

62. *Mistyka nie jest dla wszystkich*, PSJ, 122 (1993), nr 2, s. 6.

63. Tłum.: A. Chebot, *Doświadczenie Kościołów chińskich* (1), PSJ, 122 (1993), nr 2, s. 9.

64. *Litewskie przedwiośnie*, PSJ, 122 (1993), nr 3, s. 9.

65. *Doświadczenie Kościołów chińskich* (2), PSJ, 122 (1993), nr 3, s. 16.

66. *List* [wywiad z red. nac. miesięcznika], PSJ, 122 (1993), nr 4, s. 8.

67. Tłum.: *Doświadczenie Kościołów chińskich* (3), PSJ, 122 (1993), nr 4, s. 16.

68. *Sensej Jerzy*, PSJ, 122 (1993), nr 5, s. 9.

69. *Ks. Stanisław Bednarski SJ*, PSJ, 122 (1993), nr 5, s. 10.

70. *Kim był naprawdę A. de Mello?*, PSJ, 122 (1993), nr 7–8, s. 2.

71. *Wizja Kościoła i państwa w kazaniach ks. Piotra Skargi SJ*, (rozprawa doktorska na PAT), WAM Kraków 1994 r.

72. Rec.: Robert Bireley, *The Counter-Reformation Prince: Antimachiavellianism or Catholic Statecraft in Early Modern Europe*, Chapel Hill 1990, ss. 309, "Archiwum Historicum Societatis Iesu", vol. 62: 1993, s. 347–349.

Ks. dr Jerzy Oleksy SJ

1. *Wprowadzenie i fundament. W: Przyłącz mnie do Swego Syna. Ćwiczenia Duchowne w życiu codziennym.* Praca zbiorowa, Kraków 1987/1988, s. 33–39.

2. *Verità e libertà nella decisione morale. Il contributo del pensiero di Paul Ricoeur.* Excerpta ex dissertatione ad Doctoratum in Facultate Theologiae Pontificiae Universitatis Gregorianaе, Roma 1988, ss. 83.

3. *Instytut Kultury Religijnej przy Wydziale Filozoficznym Towarzystwa Jezusowego w Krakowie*, "Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie, 1989", Kraków 1990, s. 25–27.

4. *Sprawozdanie z działalności Instytutu Kultury Religijnej w roku akademickim 1989/90*, "Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie, 1990", Kraków 1991, s. 19–20.

5. *Etyka ogólna* [program], "Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie, 1991–1992", Kraków 1993, s. 70.

6. *Teologia moralna* [program], "Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie, 1991–1992", Kraków 1993, s. 71–72.

Ks. prof. dr Ludwik Piechnik SJ

Uzupełnienia:

29. Rec.: W. Michulka, *Ksiądz Bronisław Markiewicz*. Londyn 1954. "Nasza Przeszłość", t. 9 (1959) s. 423–427.

30. *Academia Romana*. W: *Encyklopedia katolicka*, t. 1, Lublin 1973, kol. 51.

31. *Accademia degli Arcadi*. Tamże, kol. 51–52.

32. *Accademia di Santa Cecilia*. Tamże, kol. 52.

33. *Dochtorowicz Fabian SJ*. W: *Encyklopedia katolicka*, t. 4, Lublin 1983, kol. 1–2.

Lata: 1989–1993:

34. *L'attività di Lorenzo Maggio nell'ambito dell'istruzione pubblica in Polonia*. W: *Studi offerti a Jan Władysław Woś*. A cura di Giovanni Bianchi. Firenze 1989, s. 45–60.

35. *Działalność kulturalna Towarzystwa Jezusowego na północnych i wschodnich ziemiach Polski w XVI–XVIII wieku*. W: *Dzieje Lubelszczyzny*, t. VI, Warszawa 1989, s. 75–96.
36. *Franciszek Ksawery św.* W: *Encyklopedia katolicka*, t. 5 Lublin 1989, kol. 453–454.
37. *Gabrielli Giovanni Maria OCR*. Tamże, kol. 796.
38. *Garet Jean CRSA*. Tamże, kol. 868–869.
39. *Gener Juan Bautista SJ*. Tamże, kol. 943.
40. *Odrodzenie Akademii Wileńskiej 1730–1773*, Rzym 1990, ss. 307 (*Dzieje Akademii Wileńskiej*, t. 4).
41. *Szkoły jezuickie w Polsce w latach 1564–1773*, "Horyzonty Wiary", 1990, z. 3, s. 69–79.
42. *Trójgłos o jezuickim wychowaniu* [współautorzy: J. L. Kontkowski i S. Obirek]. W: *Kalendarz Serca Jezusowego, 1991*, Kraków 1990, WAM, s. 88–97.
43. *Działalność jezuitów polskich na polu szkolnictwa (1565–1773)*. W: *Jezuici a kultura polska*, Kraków 1993, s. 243–259.
44. *Podstawy pedagogiki chrześcijańskiej* [program wykładów], "Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie, 1991–1992", Kraków 1993, s. 72–74.
45. *Wykłady Jana Kormaniana na Katedrze Polityki Uniwersytetu Wileńskiego (druga połowa XVII wieku)*, "Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie, 1991–1992", Kraków 1993, s. 267–275.
46. *Zapis wykładów na katedrze polityki profesora Akademii Wileńskiej Jana Kormaniana*, "Horyzonty Wiary", 1993, z. 16, s. 70–77.

Ks. prof. dr hab. Henryk Pietras SJ

1. *Uświęcające działanie Ducha Świętego według Orygenesa*, "Vox Patrum", 8 (1988) z. 15, s. 635 – 648.
2. *Karnawał*, "Posłaniec Serca Jezusowego" (dalej: PSJ), 118 (1989) z. 1, s. 15 (Ojciec Henryk).
3. *Troska*, PSJ, 118 (1989) z. 3, s. 55 (Ojciec Henryk).
4. *Nie byłem w Australii*, PSJ, 118 (1989) z. 4, s. 71 (Ojciec Henryk).
5. *Wybiórczość*, PSJ, 118 (1989) z. 5, s. 87 (Ojciec Henryk).
6. *Rusztowanie*, PSJ, 118 (1989) z. 6, s. 111 (Ojciec Henryk).

7. *Niewolnicy duzi i mali*, PSJ, 118 (1989) z. 7, s.127 (Ojciec Henryk).
8. *Wspinaczka*, PSJ, 118 (1989) z. 8–9, s. 158 (Ojciec Henryk).
9. *Przypadki*, PSJ, 118 (1989) z. 10, s. 175 (Ojciec Henryk).
10. *Ważne i ważniejsze*, PSJ, 118 (1989) z. 11, s. 191 (Ojciec Henryk).
11. *Na Boże Narodzenie o diable*, PSJ, 118 (1989) z. 12, s. 207 (Ojciec Henryk).
12. *Oszustwo użyteczne według Orygenesusa*, "Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie, 1989", Kraków 1990, s. 197–206.
13. *Cristología alejandrina en el siglo III: Clemente y Orígenes*, "Medellin", 58–59 (1989) s. 229 – 270.
14. *Dionizy Aleksandryjski wobec sporu o ważność chrztu heretyków*, "Roczniki Teologiczno–Kanoniczne", 36 (1989) s. 103–117.
15. *Jedność Boga, jedność świata i jedność Kościoła. Studium fragmentów Dionizego Aleksandryjskiego*, Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego. Instytut Kultury Religijnej, Studia i Materiały 1, Kraków 1990, ss. 194.
16. *Chrystus – Sternik: między Biblią a mitologią*, "Horyzonty Wiary", z. 4 (1990) s. 29–36.
17. *Lettera "pròs Germanon" di Dionigi Alessandrino*, "Gregorianum" 71 (1990) s. 573–583.
18. *La difesa della monarchia divina da parte del papa Dionigi (+268)*, "Archivum Historiae Pontificiae", 28 (1990) s. 335–342.
19. *Długie zimowe wieczory*, PSJ, 119 (1990) z. 1, s. 15 (Ojciec Henryk).
20. *Solidarność ubogich*, PSJ, 119 (1990) z. 2–3, s. 27.
21. *Stabeusze*, PSJ, 119 (1990) z. 2–3, s. 38 (Ojciec Henryk).
22. *Wdzięczność*, PSJ, 119 (1990) z. 4, s. 56 (Ojciec Henryk).
23. *Chrystus na obraz*, PSJ, 119 (1990) z. 5–6, s. 79 (Ojciec Henryk).
24. *Sztuka czy walka*, PSJ, 119 (1990) z. 7, s. 96 (Ojciec Henryk).
25. *Lepszy czy dobry*, PSJ, 119 (1990) z. 8, s. 112 (Ojciec Henryk).
26. *Na niby*, PSJ, 119 (1990) z. 9, s. 128 (Ojciec Henryk).
27. *Niemożność*, PSJ, 119 (1990) z. 10, s. 144 (Ojciec Henryk).
28. *Drzewa*, PSJ, 119 (1990) z. 11, s. 160 (Ojciec Henryk).
29. *Czekanie*, PSJ, 119 (1990) z. 12, s. 176 (Ojciec Henryk).
30. *By nie milczeć o Bogu. Zarys teologii Ojców Kościoła*, Kraków 1991, Maszachaba, ss. 220.
31. *Logos a początek stworzenia według Filona z Aleksandrii*, "Bobolanum", 2 (1991) s. 86–98.

32. *Duchowe uwarunkowania ewangelizacji*, "Horyzonty Wiary", z. 7 (1991) s. 5–14.

33. *L'unità di Dio in Dionigi di Alessandria*, "Gregorianum", 72 (1991) s. 459–490.

34. *Orygenes o małżeństwie i rozwodzie*, w: *W służbie człowiekowi. Studia duszpastersko-katechetyczne*, Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego. Instytut Kultury Religijnej, Studia i Materiały 4, Kraków 1991, s. 173–183.

35. *L'unità di Dio in Atanasio di Alessandria. Una descrizione dinamica della Trinità*, "Rassegna di Teologia", 32 (1991) s. 558–581.

36. *Rozeznawanie duchów u Ojców Kościoła*, w: *Rozeznawanie duchów w Ćwiczeniach Duchownych*, seria: "Duchowość ignacjańska", Czechowice-Dziedzice 1991, s. 60–67.

37. Rec.: *La communauté johannique et son histoire. La trajectoire de l'évangile de Jean aux deux premiers siècles*, éd. par J.–D. Kaestli etc., "Gregorianum", 72 (1991) s. 571–575.

38. Rec.: *Publio Ovidio Nasone, Medicamenta faciei (I cosmetici)*, introduzione: Enzo Cadoni, Traduzione e note: Anna Maria Piredda, Sassari 1989, Ed. Gallizzi, "Gregorianum", 72 (1991) s. 800–801.

39. *Normalnie, czyli po świętach*, PSJ, 120 (1991) z. 1, s. 24 (Ojciec Henryk).

40. *Trwać i działać*, PSJ, 120 (1991) z. 2, s. 41.

41. *Krzyż*, PSJ, 120 (1991) z. 2, s. 48 (Ojciec Henryk).

42. *Iść, dojsć, chodzić*, PSJ, 120 (1991) z. 3, s. 72 (Ojciec Henryk)

43. *Pobożnowatość*, PSJ, 120 (1991) z. 4, s. 96 (Ojciec Henryk).

44. *Rośnięcie*, PSJ, 120 (1991) z. 5, s. 120 (Ojciec Henryk).

45. *Zbitki pojęciowe*, PSJ, 120 (1991) z. 6, s. 144 (Ojciec Henryk).

46. *Własne zdanie*, PSJ, 120 (1991) z. 7, s. 168 (Ojciec Henryk).

47. *Komu służyć?* PSJ, 120 (1991) z. 8, s. 192 (Ojciec Henryk).

48. *Co po nas zostanie?*, PSJ, 120 (1991) z. 9, s. 216 (Ojciec Henryk).

49. *Wybieranie*, PSJ, 120 (1991) z. 10, s. 240 (Ojciec Henryk).

50. *Zadowolenie*, PSJ, 120 (1991) z. 11, s. 264 (Ojciec Henryk).

51. *Lubię piwo*, PSJ, 120 (1991) z. 12, s. 288 (Ojciec Henryk).

52. *Dzień święty. Antologia tekstów patrystycznych o świętowaniu niedzieli*, Kraków 1992, WAM, ss. 145.

53. *Danuta Pietras-Tum, Henryk Pietras, Litery w linę powiązane*, Kraków 1992, WAM, ss. 119.

54. *Dio Padre secondo Origene*, w: *Dizionario di Spiritualità Biblico-Patristica. I Grandi temi della S. Scrittura per la «Lectio Divina», vol 1: Abbà – Padre*, Roma 1992, Borla, s. 269–278.

55. *L'unità del mondo secondo Dionigi Alessandrino. Sviluppo di una tradizione*, "Rassegna di Teologia", 33 (1992) s. 363–386.

56. *Apokatástasis według Ojców Kościoła*, "Collectanea Theologica", 62 (1992) fasc. III, s. 21–41.

57. *Il fondamento ecclesiologicalo della posizione di Dionigi di Alessandria nella controversia battesimale*, w: *Recherches et Tradition, Mélanges patristiques offerts à Henri-Crouzel SJ*, Paris 1992, Beauchesne, "Théologie Historique" 88, s. 199–210.

58. *Widmo wolności*, PSJ, 121 (1992) z. 1, s. 24 (Ojciec Henryk).

59. *O psie i o wolności*, PSJ, 121 (1992) z. 2, s. 24 (Ojciec Henryk).

60. *Cysterny*, PSJ, 121 (1992) z. 3, s. 24 (Ojciec Henryk).

61. *Dobrzechcieć*, PSJ, 121 (1992) z. 4, s. 24 (Ojciec Henryk).

62. *Opór powietrza*, PSJ, 121 (1992) z. 5, s. 24 (Ojciec Henryk).

63. *Chleb i bułki*, PSJ, 121 (1992) z. 6, s. 24 (Ojciec Henryk).

64. *Humanitarnie i w ogóle*, PSJ, 121 (1992) z. 7/8, s. 48 (Ojciec Henryk).

65. *Gonitwa*, PSJ, 121 (1992) 9, s. 24 (Ojciec Henryk).

66. *W piekle*, PSJ, 121 (1992) 10, s. 24 (Ojciec Henryk).

67. *Machanie skrzydłami*, PSJ, 121 (1992) 11, s. 24 (Ojciec Henryk).

68. *Wizjonerzy*, PSJ, 121 (1992) 12, s. 24 (Ojciec Henryk).

69. *Rec.: Introduzione ai Padri della Chiesa. Secoli II e III*, [per] G. Bosio, E. Dal Covolo, M. Maritano (Strumenti della *Corona Patrum*, 2), Torino 1991, SEI, "Gregorianum", 73 (1992) s. 562.

70. *Odpowiedź na Słowo. Najstarsi mistrzowie chrześcijańskiej modlitwy*, Kraków 1993, WAM, ss. 282.

71. *Cztery opinie*, PSJ, 122 (1993) 1, s. 24 (Ojciec Henryk).

72. *Referendum o ziemskim przyciąganiu*, PSJ, 122 (1993) 2, s. 24 (Ojciec Henryk).

73. *Kto ja jestem?* PSJ, 122 (1993) 3, s. 24 (Ojciec Henryk).

74. *Kto się boi "Przebudzenia"?*, "Tygodnik Powszechny", 28 III 1993, s. 6.

75. *Noc światła*, PSJ, 122 (1993) 4, s. 2–3.

76. *Awantura o "Przebudzenie"*, PSJ, 122 (1993) 4, s. 24 (Ojciec Henryk).

77. *On powiedział...*, PSJ, 122 (1993) 5, s. 24 (Ojciec Henryk).

78. *Kominiarze*, PSJ, 122 (1993) 6, s. 24 (Ojciec Henryk).

79. *Oskarżony Bóg! Wystąp!*, PSJ, 122 (1993) 7–8, s. 48 (Ojciec Henryk).

80. *Bajka*, PSJ, 122 (1993) 9, s. 24 (Ojciec Henryk).

81. *Od wihajstra do gadgeta*, PSJ, 122 (1993) 10, s. 24 (Ojciec Henryk).
82. *Za co umarli*, PSJ, 122 (1993) 11, s. 24 (Ojciec Henryk).
83. *Na Boże Narodzenie o niczym*, PSJ, 122 (1993) 12, s. 24 (Ojciec Henryk).

Ks. prof. dr Jan Popieł SJ

59. *Bóg jest miłością. Rozważania rekolekcyjne*, Kraków 1990, WAM, ss. 262.
60. *Rozmowy o modlitwie*, Kraków 1992, WAM, ss. 37.

Ks. dr Stanisław Pyszka SJ

26. *Kalendarz ścienny Pośląca Serca Jezusowego 1989*, Kraków 1988, 4-kolorowy, dwuplanszowy.
27. *Bł. Ignacy Azevedo i 39 Tow. † 15 VII 1570*, PSJ, 118 (1989), nr 1, s. II.
28. *Nowy rok nadziei*, PSJ, 118 (1989), nr 1, s. 1.
29. *Bł. Rudolf Acquaviva i 4 Tow. † 25 VII 1583*, PSJ, 118 (1989), nr 2, s. II.
30. *Bł. Leon Mangin † 20 VII 1900*, PSJ, 118 (1989), nr 3, s. II.
31. *Bł. Klaudiusz La Colombière*, PSJ, 118 (1989), nr 4, s. II.
32. *Bł. Józef Maria Rubio y Peralta 1864–1929*, PSJ, 118 (1989), nr 5, s. II.
33. *Tłum.: Przymkłem Ci morza i góry*, Giuseppe Cionfoli, PSJ, 118 (1989), nr 5, s. 81.
34. *Bł. Józef Anchieta 1534–1591*, PSJ, 118 (1989), nr 6, s. II.
35. *Dziecko...*, PSJ, 118 (1989), nr 6, s. 94.
36. *Postać kaptana [w środkach społecznego przekazu]*, (tłum.), PSJ, 118 (1989), nr 6, s. 104–105.
37. *Św. Jan Franciszek Regis † 1640*, PSJ, 118 (1989), nr 7, s. II.
38. *Czas zapomnieć o Bastylii*, PSJ, 118 (1989), nr 7, s. 114–115. [Fragment tego artykułu został przedrukowany w tygodniku "Ład" (w dziale *Scripta manent*), nr 34 (1989) z dn. 20 sierpnia 1989 r., s. 6].

39. *Nie ten argument* (pod pseud. *Pertinax*), PSJ, 118 (1989), nr 7, s. 119.
40. *Miesiące ważnych wydarzeń*, PSJ, 118 (1989), nr 7–8, s. 129–130.
41. *Św. Alfons Rodriguez 1531–1617*, PSJ, 118 (1989), nr 10, s. II.
42. *Modlitwa dla każdego*, PSJ, 118 (1989), nr 10, s. 161–162.
43. *Św. Stanisław Kostka 1550–1568*, PSJ, 118 (1989), nr 11, s. II.
44. *Próba wyższego rzędu*, PSJ, 118 (1989), nr 11, s. 177–178.
45. *Św. Edmund Campion i 9 Tow. MM.*, PSJ, 118 (1989), nr 12, s. II.
46. *Kalendarz Serca Jezusowego 1990*, (redakcja), Kraków 1989, WAM, ss. 224.
47. Tłum.: *Jezuici a Serce Jezusa*, ks. Daniel Dideberg SJ, w: *Kalendarz Serca Jezusowego 1990*, Kraków 1989, WAM, s. 182–194.
48. *Kalendarz ścienny Postaćca Serca Jezusowego 1990*, Kraków 1989, WAM, 4-kolorowy, dwuplanszowy.
49. *Koszyk ze "święconym"*, "Czas Krakowski", z dn. 13–16 kwietnia 1990, s. 5.
50. *Jubileusz 450-lecia Jezuitów*, PSJ, 119(1990), nr 9, s. 113.
51. *Patron misji katolickich, św. Franciszek Ksawery 1506–1552*, PSJ, 119 (1990), nr 12, s. 167.
52. *Kalendarz Serca Jezusowego 1991*, (redakcja), Kraków 1990, WAM, ss. 224.
53. *Słowo od Redakcji*, w: *Kalendarz Serca Jezusowego 1991*, Kraków 1990, WAM, s. 5–6.
54. Tłum.: *Pierwsi jezuici w Chinach*, Chen Chih-Mai, w: *Kalendarz Serca Jezusowego 1991*, Kraków 1990, WAM, s. 52–63.
55. Tłum.: *Jedynie Ty*, Giuseppe Cionfoli, w: *Kalendarz Serca Jezusowego 1991*, Kraków 1990, WAM, s. 69.
56. Tłum.: *Tajemnica Jezusa*, Carlo Maria kard. Martini SJ, w: *Kalendarz Serca Jezusowego 1991*, Kraków 1990, WAM, s. 107–110.
57. Tłum.: *Katwaria albańskiego Kościoła*, w: *Kalendarz Serca Jezusowego 1991*, Kraków 1990, WAM, s. 136.
58. Tłum.: *Ojciec Giovanni Fausti SJ*, Giacomo Gardin, w: *Kalendarz Serca Jezusowego 1991*, Kraków 1990, WAM, s. 138–141.
59. Tłum.: *Przyrzekłem Ci morza i góry*, Giuseppe Cionfoli, w: *Kalendarz Serca Jezusowego 1991*, Kraków 1990, WAM, s. 160.
60. Tłum.: *Shalom – pokój*, Giuseppe Cionfoli, w: *Kalendarz Serca Jezusowego 1991*, Kraków 1990, WAM, s. 167.
61. Tłum.: *Ustały już zimne wiatry*, Giuseppe Cionfoli, w: *Kalendarz Serca Jezusowego 1991*, Kraków 1990, WAM, s. 179.

62. Tłum.: *Radość ze zbawienia*, Giuseppe Cionfoli, w: *Kalendarz Serca Jezusowego 1991*, Kraków 1990, WAM, s. 179.

63. *Kalendarz ścienny Pościa Serca Jezusowego 1991*, Kraków 1990, WAM, 4-kolorowy, dwuplanszowy.

64. *Kalendarz wiszący Wydawnictwa Apostolstwa Modlitwy 1991*, Kraków 1990, WAM, 4-kolorowy, 16-planszowy.

65. *Kościół katolicki w obliczu sekt i współczesnych ruchów religijnych*, "Horyzonty Wiary" [dalej: HW], nr 3 (1990), s. 5–14.

66. Tłum.: *Chrześcijańska nauka społeczna. Rodzina*, Joseph kard. Höffner, HW, nr 4 (1990), s. 47–59.

67. *Kościół katolicki w obliczu alternatywnych ruchów religijnych*, "Czas Krakowski", nr 188, Rok I, wyd. A, z dn. 7 grudnia 1990, s. 4.

68. *Najważniejsze jest dzieło*, PSJ, 120 (1991), nr 2, s. 40.

69. Tłum.: *Umieją zaczynać od nowa*, Angelo Bertani, PSJ, 120 (1991), nr 3, s. 54–56.

70. *Ojciec Pedro Arrupe nie żyje*, PSJ, 120 (1991), nr 3, s. 56.

71. *Nie chcę się przyzwyczać*, PSJ, 120 (1991), nr 3, s. 66–67.

72. *Próba prognozy najbliższej przyszłości*, PSJ, 120 (1991), nr 4, s. 88.

73. *Cztery rocznice*, PSJ, 120 (1991), nr 5, s. 97.

74. *Jezuici – struktura zakonu*, PSJ, 120 (1991), nr 5, s. 112–113.

75. Tłum.: *Litania do Najświętszego Serca Pana Jezusa*, ks. Carl J. Moell SJ, PSJ, 120 (1991), nr 6, s. 121–122.

76. *Rzecz o przyglądaniu się*, PSJ, 120 (1991), nr 6, s. 134–135.

77. *Manipulacje*, PSJ, 120 (1991), nr 6, s. 141.

78. *Mamy nadzieję. . .*, PSJ, 120 (1991), nr 8, s. 169.

79. Tłum.: *Modlitwa słowami Psalmów*, Franco Ravasi, PSJ, 120 (1991), nr 9, s. 208–209.

80. *Październik*, PSJ, 120 (1991), nr 10, s. 217.

81. Tłum.: *Św. Robert Bellarmin (1542–1621)*, PSJ, 120 (1991), nr 10, s. 232–233.

82. *Listopadowość*, PSJ, 120 (1991), nr 11, s. 241.

83. Tłum.: *Służą jednocześnie Kościołowi i historii*, Gianni Baget Bozzo, PSJ, 120 (1991), nr 11, s. 252–253.

84. Tłum.: *Chrześcijaństwo Środkowego Wschodu*, Salvatore Mazza, PSJ, 120 (1991), nr 11, s. 256.

85. *Aby wspólnoty chrześcijańskie czerpały coraz żywszą świadomość własnej tożsamości kościelnej z Eucharystii i podczas Eucharystii*, PSJ, 120 (1991), nr 12, s. III.

86. *Aby świadectwo wielu chrześcijan, którzy cierpieli za Chrystusa i za Jego Kościół, otwarto serca ludzi na miłość Bożą*, PSJ, 120 (1991), nr 12, s. III.

87. *Zur Rolle der katholischen Kirche beim Wandel in Polen*, w serii: "QUAESTIONES DISPUTATAE. Soziales Denken in einer zerrissener Welt. Anstösse der katholischen Soziallehre in Europa", Freiburg–Basel–Wien 1991, Herder, s. 118–131.

88. *Skradzione dzieciństwo*, Łucjan Zb. Królikowski OFMConv., (redakcja I wydania krajowego), Kraków 1991, WAM, ss. 437.

89. *Dramat niepodjętego chrześcijańskiego działania* (z okazji ogłoszenia encykliki *Centesimus annus*), "Czas Krakowski", z dn. 10 maja 1991 r., s. 4.

90. Tłum.: *Chrześcijańska nauka społeczna*, Joseph kard. Höffner (oraz redakcja), Kraków 1991¹, 1993² WAM, ss. 269.

91. *Kalendarz ścienny Postaća Serca Jezusowego 1992*, Kraków 1991, WAM, 4–kolorowy, dwuplanszowy.

92. *Trudno tylko wspominać. Rozmowa o 120-leciu (1872–1992) "Postaća Serca Jezusowego" i Wydawnictwa Apostolstwa Modlitwy* (wspólnie ze Stanisławem Obirkim SJ i Jerzym Sermakiem SJ), PSJ, 121 (1992), nr 1, s. 2–7.

93. *Aby coraz bardziej umacniał się dialog we wzajemnym szacunku i zrozumieniu między muzułmanami i chrześcijanami*, PSJ, 121 (1992), nr 1, s. III.

94. *Aby Synod Afrykański przyczynił się do ożywienia w Kościołach tego kontynentu żarliwością o Ewangelię*, PSJ, 121 (1992), nr 1, s. III.

95. *Aby pasterze Kościołów byli dla wiernych mądrymi mistrzami modlitwy*, PSJ, 121 (1992), nr 2, s. III.

96. *Aby katechiści świeccy byli coraz liczniejsi i by mogli się przyczyniać – dzięki odpowiedniemu wykształceniu – do nowej ewangelizacji*, PSJ, 121 (1992), nr 2, s. III.

97. Tłum.: *Sekty dzisiaj*, ks. Pierre Descouvemont, PSJ, 121 (1992), nr 3, s. 9.

98. *O wzrost, w obecnej sytuacji, powołań do kapłaństwa i do zakonów oraz do Instytutów świeckich i apostołskich*, PSJ, 121 (1992), nr 3, s. III.

99. *Aby Tajemnica Paschalna prowadziła wszystkich chrześcijan do szukania jedności i sprzyjała dialogowi oraz współpracy między religiami*, PSJ, 121 (1992), nr 3, s. III.

100. Tłum.: *Sekty wychodzą naprzeciw potrzebom młodego pokolenia*, ks. Pierre Descouvemont, PSJ, 121 (1992), nr 4, s. 6–10.

101. *Aby, za wstawiennictwem Maryi, Królowej Pokoju, zapanowały w świecie pokój i dialog*, PSJ, 121 (1992), nr 4, s. III.

102. *Aby nabożeństwo do Maryi, Matki Kościoła, uczyniło z rodzin prawdziwe ogniska modlitwy, chrześcijańskiego życia i solidarności z misjami*, PSJ, 121 (1992), nr 4, s. III.

103. Tłum.: *Święty Klaudiusz La Colombière (2 II 1641 – 15 II 1682)*, ks. Luigi Filosomi SJ, PSJ, 121 (1992), nr 5, s. 2–6.

104. *Gdy sekty u prog...*, PSJ, 121 (1992), nr 5, s. 8–9.

105. *Aby kult Bożego Serca wzbudził w sercach ludzi miłość do najbardziej potrzebujących braci*, PSJ, 121 (1992), nr 5, s. III.

106. *Aby Kościół w Chinach mógł dojść do większej swobody działania i do pełnej jedności z Następcą św. Piotra*, PSJ, 121 (1992), nr 5, s. III.

107. *Aby ochrona środowiska naturalnego, w szacunku do dzieła stworzenia, stała się nierozzerwalną częścią duchowości chrześcijańskiej*, PSJ, 121 (1992), nr 6, s. III.

108. *Aby duszpasterstwo turystyki i migracji ludności sprzyjało wzrostowi solidarności chrześcijańskiej i społecznej*, PSJ, 121 (1992), nr 6, s. III.

109. Tłum.: *Jeszcze o sektach*, ks. Pierre Descouvemont, PSJ, 121 (1992), nr 7–8, s. 7–9.

110. *Aby Europa odnalazła własne chrześcijańskie korzenie i otworzyła się na problemy całego świata*, PSJ, 121 (1992), nr 7–8, s. 46.

111. *Aby w krajach o starej tradycji chrześcijańskiej odrodziły się na nowo troska i zapał misyjny*, PSJ, 121 (1992), nr 7–8, s. 46.

112. *Za chorych na AIDS i ich rodziny*, PSJ, 121 (1992), nr 7–8, s. 47.

113. *Aby chorzy przyczyniali się poprzez swoje cierpienia do większej płodności dzieł misyjnych*, PSJ, 121 (1992), nr 7–8, s. 47.

114. *Aby, przez zaangażowanie na rzecz nowej ewangelizacji, mężczyźni i kobiety Ameryki Łacińskiej mogli cieszyć się obfitymi owocami Chrystusowego odkupienia*, PSJ, 121 (1992), nr 9, s. III.

115. *Aby przypadająca w tym roku 75. rocznica Unii Misyjnej przyczyniła się do ponownego odkrycia znaczenia ewangelizacji na terenach misyjnych*, PSJ, 121 (1992), nr 9, s. III.

116. *Za więźniów, za ich rodziny i za tych, którzy pracują w więzieniach*, PSJ, 121 (1992), nr 10, s. III.

117. *Aby ściślejsza współpraca między wspólnotami chrześcijańskimi sprzyjała szybszej i głębszej ewangelizacji Azji Południowo-Wschodniej i Oceanii*, PSJ, 121 (1992), nr 10, s. III.

118. *Dobrze jest czasem wrócić...*, PSJ, 121 (1992), nr 11, s. 1.

119. *Oznaka wyższej normalności*, PSJ, 121 (1992), nr 11, s. 3.

120. *Czarna suknia – Black robe*, PSJ, 121 (1992), nr 11, s. 19.
121. Tłum.: *Za dzieci, które przeżywają trudną sytuację rodzin podzielo-nych*, Daniela i Maurizio Bellomaria, PSJ, 121 (1992), nr 11, s. III.
122. *O wyodrębnienie i zabezpieczenie praw dziecka, a zwłaszcza prawa dziecka do odpowiedniego wychowania ludzkiego i religijnego*, PSJ, 121 (1992), nr 11, s. III.
123. *Europa i Polska w roku 1992*, PSJ, 121 (1992), nr 12, s. 8–9.
124. *O wzrost współpracy wśród chrześcijan, wyznawców innych religii i ludzi dobrej woli w dziele budowania prawdziwego pokoju na całym świecie*, PSJ, 121 (1992), nr 12, s. III.
125. *Aby wspólnoty chrześcijańskie, postuszne natchnieniom Ducha Świętego, rozwijały swe zaangażowanie ekumeniczne, także w celu skuteczniejszej działalności misyjnej*, PSJ, 121 (1992), nr 12, s. III.
126. *Kościół katolicki w dobie zachodzących w Polsce przemian*, HW, nr 12 (1992), s. 5–13.
127. *Chrześcijańska nauka społeczna w dobie odzyskiwania przez Polskę pełnej suwerenności*, HW, nr 13(1992), s. 21–38.
128. *Msze o Świętych i Błogosławionych Towarzystwa Jezusowego [mszał]*, redakcja i redakcja techniczna, Kraków 1992, WAM, ss. 273.
129. *Kalendarz ścienny Pośtańca Serca Jezusowego 1993*, Kraków 1992, WAM, 4-kolorowy, dwuplanszowy.
130. *Kalendarz wiszący Wydawnictwa Apostolstwa Modlitwy 1993 "Jestem wśród was"*, Kraków 1992, WAM, 4-kolorowy, 16-planszowy.
131. *Modlitwa rodzinna przed wieczerzą wigilijną*, Kraków 1992¹, 1993², WAM, 2-kolorowa składka 6-stronicowa.
132. Tłum.: *Dlaczego dzisiaj sekty cieszą się tak wielkim powodzeniem?*, ks. Pierre Descouvemont, (oraz redakcja), Kraków 1992¹, 1993², WAM, ss. 40.
133. Tłum.: *Dlaczego mam się spowiadać?*, ks. Pierre Descouvemont, (oraz redakcja), Kraków 1992¹, 1993², WAM, ss. 40.
134. *Najważniejsze zagrożenia młodzieży*, PSJ, 122 (1993), nr 1, s. 2–3.
135. *Polskie ślady... Chór na ulicach Rzymu*, PSJ, 122 (1993), nr 1, s. 11.
136. *Aby katolicy bardziej starali się o zdobycie dojrzałej wiary, by potrafili lepiej sprostać wyzwaniom ze strony sekt*, PSJ, 122 (1993), nr 1, s. III.
137. *Aby Kościoły lokalne Ameryki Łacińskiej wdrożyły w życie ukierunkowania duszpasterskie i misyjne, wyływające z obchodów 500-lecia ewangelizacji tego kontynentu*, PSJ, 122 (1993), nr 1, s. III.

138. *Aby w świetle Tajemnicy Odkupienia każda osoba doświadczona cierpieniem potrafiła uczynić z własnego bólu dar dla Boga, w jedności z Chrystusem, za zbawienie świata*, PSJ, 122 (1993), nr 2, s. III.

139. *Aby narody Europy odnalazły własne chrześcijańskie korzenie, a Kościoły lokalne ożywiły swe zaangażowanie w ponowną ewangelizację*, PSJ, 122 (1993), nr 2, s. III.

140. *Wszystko ma swój czas (na Popielec), "Czas Krakowski"*, z dn. 24 lutego 1993 r.

141. *Aby poszczególne narody potrafiły potwierdzać własną tożsamość narodową bez uciekania się do przemocy*, PSJ, 122 (1993), nr 3, s. III.

142. *Wezwany w pół kroku (wspomnienie o ks. Mieczysławie Bednarzu SJ, † 26 II 1993)*, PSJ, 122 (1993), nr 4, s. 9.

143. *Aby ludzie młodzi, mocą daru Ducha Świętego, otrzymanego w sakramencie Bierzmowania, umieli być odważnymi świadkami Chrystusa w środowiskach, w których żyją*, PSJ, 122 (1993), nr 4, s. III.

144. *Aby każda kobieta, biorąc wzór z Maryi, Matki Kościoła, odkrywała i przeżywała własną misję w ramach rodziny, społeczeństwa i Kościoła*, PSJ, 122 (1993), nr 4, s. III.

145. *Aby w trakcie uczestnictwa we Mszy świętej, Tajemnica Eucharystyczna była lepiej rozumiana jako ofiara, uwielbienie, dziękczynienie i pojednanie*, PSJ, 122 (1993), nr 5, s. III.

146. *Aby pokój na Bliskim Wschodzie opierał się na sprawiedliwości i solidarności ludzkiej, społecznej i religijnej*, PSJ, 122 (1993), nr 5, s. III.

147. *Czytelnicy, którzy cokolwiek nas znają...*, PSJ, 122 (1993), nr 6, s. 1.

148. *Aby świeccy misjonarze zagraniczni i świeccy miejscowi byli należycie przygotowani i doceniani w ich działalności misyjnej*, PSJ, 122 (1993), nr 6, s. III.

149. *Aby wszyscy chrześcijanie współpracowali we wspólnym dziele ewangelizacji*, PSJ, 122 (1993), nr 6, s. III.

150. *Aby zostały uruchomione odpowiednie plany pomocy na rzecz uchodźców i emigrantów, oparte na zasadach miłości i sprawiedliwości*, PSJ, 122 (1993), nr 7–8, s. 46.

151. *Aby kapłani, poprzez autentyczne świadectwo służby i wiary, wzbudzali nowe powołania misyjne*, PSJ, 122 (1993), nr 7–8, s. 46.

152. *Aby katolicy byli zawsze świadomi własnej odpowiedzialności w dziedzinie społecznej i politycznej*, PSJ, 122 (1993), nr 7–8, s. 47.

153. *Za Kościoły afrykańskie, aby od Specjalnego Synodu Biskupów otrzymały nowe wsparcie dla ich dzieła ewangelizacji*, PSJ, 122 (1993), nr 7–8, s. 47.

154. *Aby nowa ewangelizacja rozwijała się w wierności nauce Kościoła, także w dziedzinie społecznej*, PSJ, 122 (1993), nr 9, s. III.

155. *Aby wszędzie bez przeszkód postępował dialog między chrześcijanami i muzułmanami*, PSJ, 122 (1993), nr 9, s. III.

156. *Aby Święci byli wzywani jako Pośrednicy i naśladowani jako wzory na drodze chrześcijańskiego życia*, PSJ, 122 (1993), nr 10, s. III.

157. *Za dusze zmarłych misjonarzy i misjonek, którzy wydali swe życie za Ewangelię z miłości do bliźnich*, PSJ, 122 (1993), nr 10, s. III.

158. *Za narzeczonych, którzy przygotowują się do przyjęcia sakramentu Matrzeństwa, aby – nauczywszy się polegać na łasce Chrystusa – mogli autentycznie przeżywać wartość wiernej i płodnej miłości*, PSJ, 122 (1993), nr 11, s. III.

159. *Aby przy okazji 150. rocznicy Dzieła Dzieciństwa Misyjnego został jeszcze bardziej doceniony i dowartościowany udział dzieci w działalności misyjnej*, PSJ, 122 (1993), nr 11, s. III.

160. *Awantura o pacyfkę*, PSJ, 122 (1993), nr 12, s. 7–8.

161. Tłum.: *Aby rodziny potrafiły zawsze wносить swój wkład niezbędny dla duchowego wzrostu każdej chrześcijańskiej wspólnoty i całego społeczeństwa*, Papieska Rada ds. Rodziny, PSJ, 122 (1993), nr 12, s. III.

162. Tłum.: *Aby modlitwie o jedność chrześcijan i dialogowi ekumenicznemu towarzyszyło głębokie zaangażowanie misyjne*, PSJ, 122 (1993), nr 11, s. III.

163. *Kalendarz ścienny Postać Serca Jezusowego 1994*, Kraków 1993, WAM, 4-kolorowy, dwuplanszowy.

164. *Chrześcijańska nauka społeczna w pytaniach i odpowiedziach*, oprac. na podstawie podręcznika Josepha kard. Höffnera, Kraków 1993, WAM, ss. 68.

165. Tłum.: *Poczucie winy*, Giuseppe Sovernigo (rozdz. III: *Źródło i funkcja poczucia winy* i rozdz. IV: *Wychowywanie poczucia winy*, s. 109–191), Kraków 1993, Wydawnictwo M.

166. *Chrześcijańska nauka społeczna [program wykładów]*, "Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie, 1991-1992", Kraków 1993, WAM, s. 76–78.

42. *Evangelisierung und Erziehung – Entwicklung und Befreiung*. W: *Postare Cristo all'uomo. Dialogo, Testimonianze, Solidarietà*, Roma 1985, Pontificia Università Urbaniana, vol. III, s. 615–619.

43. *Papst Paul VI von Jerusalem Bürgermeister begrüßt. Ein Zeichen der Zeit?* Tamže, vol. II, s. 111–115.

44. *Medytacje o grzechu w konfrontacji ze współczesnymi ateizmami*. W: *Droga wyzwolenia. Pierwszy tydzień Ćwiczeń Duchownych*. Referaty VII Kursu Duchowości Ignacjańskiej, Czechowice–Dziedzice, 14–17 września 1987, s. 34–92.

45. *Zadania etyczne w dobie kryzysu*. W: *Wobec największych zagrożeń*, Kraków 1988, Tow. Wolnej Wszechnicy, s. 11–20.

46. *Filozoficzne korzenie teologii krytycznych*, "Colloquium Salutis – Wrocławskie Studia Teologiczne", 20 (1988) s. 273–283.

47. *L'étique sociale chrétienne et le développement des peuples*. Colloque international, Symposium, Lyon, 20–23 Septembre 1989, "Culture chrétienne devant les droits humains". Revue de l'Institut des Droits de l'homme, 1989, n. 3, s. 57–73 (Université de Lyon).

48. *Aktualność pedagogiki ks. Bronisława Markiewicza przy przechodzeniu od gospodarki centralnie zarządzanej do gospodarki wolnorynkowej*. W: *Ks. Bronisław Markiewicz na tle epoki*. Sympozjum w Krakowie, 8–10 II 1990, Wyższe Seminarium Duchowne Zgromadzenia Św. Michała Archanioła, Kraków, z. 1, s. 48–56.

49. *Wołanie naszych czasów o świętość*. W: *Świętość we współczesności*. Materiały z V Forum Młodych (Wrocław, 16–18 XI 1989). Praca zbiorowa pod red. I. Deca, Wrocław 1990, Metropolitalne Seminarium Duchowne, s. 113–129.

50. *Filozoficzne przesłanki Deklaracji Kolońskiej*, "Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie 1989", Kraków 1990, s. 53–68.

51. *Kontemplacje ewangeliczne uczestniczące*. W: *Modlitwa w Ćwiczeniach Duchownych*. Materiały VIII Kursu Duchowości Ignacjańskiej, 12–15 IX 1989, Czechowice–Dziedzice 1991, s. 58–64.

52. *Duszpasterstwo polskie wobec aktualnych potrzeb reedukacji narodowej*, "Ateneum Kapłańskie", t. 116 (1991) z. 492, s. 247–257.

53. *Chrześcijańskie zasady współżycia narodowego i międzynarodowego i prawo państwowe*. W: *Filozofia prawa a tworzenie i stosowanie prawa*. Materiały Ogólnopolskiej Konferencji Naukowej zorganizowanej

w dniach 11 i 12 czerwca 1991 roku w Katowicach pod red. B. Czecha, Katowice 1992, IWS-OTK, s. 473-484.

54. *Obraz Miłosierdzia Bożego w postępowaniu charytatywnym*, "Wiadomości Charytatywne", 42 (1992) nr 2, s. 14.

55. *Post-chrześcijańska myśl ateistyczna*. W: *O filozoficznym poznaniu Boga dziś*. Praca zbiorowa. Red. Bp B. Bejze, Warszawa 1992, s. 190-204 (*Studia z filozofii Boga*, t. 5).

56. *Trzy modele postawy obywatelskiej*, "Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie 1991-1992", Kraków 1993, s. 119-129.

Ks. mgr Józef Sikorski SJ

(Bibliografia do połowy kwietnia 1992 r.)

17. Tłum.: *Papież w Orientale*. Nasze Sprawy. 3/1988 s. 49.

18. Tłum.: *Przemówienie prowincjała "czeskiego" wygłoszone w języku niemieckim podczas ostatniej Kongregacji Prokuratorów*. Nasze Sprawy. 4/1988 s. 70-72.

19. Tłum.: *Jezuita, który nie wiedział, że jest jezuitą*. Nasze Sprawy. 5/1988 s. 112-113.

20. Współred. jednodniówki: *O. Generał P.H. Kolvenbach na Przegorzalach*. [Kraków, 10/11 V 1988] ss. VI. Toż. Nasze Sprawy. Numer Specjalny. 7-8/1988 s. 128-133.

21. Tłum.: *Homilia O. Generata P.H. Kolvenbacha wygłoszona w rzymskim kościele del Gesù 16 XI 1988 r. z okazji uroczystości św. św. Rocha Gonzaleza, Jana del Castillo i Alfonsa Rodriguezza*. Nasze Sprawy. 1/1989 s. 5-7.

22. Tłum.: *Homilia O. Generata [P.H. Kolvenbacha] wygłoszona na Villa Cavaletti 4 V 1988 z okazji Zjazdu Braci*. Nasze Sprawy. 1/1989 s. 18-19.

23. Tłum.: *Kolvenbach: Papież może na nas liczyć*. Wywiad z "Czarnym Papieżem" przeprowadzony przez Lucio Brunelli (30 Giorni. Nr 2 luty 1989 s. 6-15). Nasze Sprawy. 3/1989 s. 10-16 (cz. I), 4/1989 s. 6-12 (cz. II). Toż. *Kalendarz Serca Jezusowego 1990*. WAM. Kraków 1989 s. 30-43.

24. *Pamięć o o. Janie Beyzymie w podróży Jana Pawła II na Madagaskar*. Nasze Sprawy. 7/1989 s. 3-5. Toż. *Biuletyn Informacyjny*.

PostulATORSKI OŚRODEK STUDIÓW. Rzym. R. 23: 1989 nr 9–10 (274–275) s. 65–67. Toż: *Jan Paweł II u Ojca Bezymia*. Posłaniec Serca Jezusowego. R. 119: 1990 nr 4 s. 50–51. Toż: *Pamięć o Ojcu Janie Bezymie w czasie podróży apostołskiej Jana Pawła II na Madagaskar*. Nasza Rodzina. Paryż. R. 1990 nr 5/548 s. 26–29.

25. *Śp. o. Marian Chrobak [SJ]*. Nasze Sprawy. 9/1989 s. 9–10.

26. *Śp. br. Stanisław Borowiec [SJ]*. Nasze Sprawy. 9/1989 s. 11–12.

27. Oprac.: *50. rocznica powstania Jezuickiego Ośrodka Tajnego Nauczania w Starej Wsi*. Pismo Okólne. Biuro Prasowe Episkopatu Polski. Warszawa. R. 22: 1989 nr 51–52/1139–1140 s. 24–25.

28. *Spotkanie przełożonych*. Nasze Sprawy. 2/1990 s. 10–13.

29. *Zmarł arcybiskup Jerzy Ablewicz*. Czas Krakowski. R. I nr 4 z 2 IV 1990 s. 1.

30. *Nowy generał paulinów*. Czas Krakowski. R. I nr 4 z 2 IV 1990 s. 2.

31. Tłum.: *Spis jezuitów zamordowanych (1973–1989)*. Nasze Sprawy. 4/1990 s. 7–10. Toż. *Kalendarz Serca Jezusowego 1991*. WAM. Kraków 1990 s. 132–135.

32. *Kardynał Macharski zaprasza młodzież*. Czas Krakowski. R. I nr 8 z 6–8 IV 1990 wyd. A s. 6.

33. *Papież zaprasza do Częstochowy*. Czas Krakowski. R. I nr 9 z 9 IV 1990 s. 1.

34. *Kongregacja Prowincjalna Jezuitów* [uw.: korektorka zmieniła bez wiedzy autora wyraz "Prowincjalna" na "Prowincjonalna"]. Czas Krakowski. R. I nr 18 z 23 IV 1990 wyd. A s. 4.

35. *W intencji nienarodzonych*. Czas Krakowski. R. I nr 21 z 26 IV 1990 wyd. A s. 4.

36. *Stuletni jezuita*. Czas Krakowski. R. I nr 22 z 27–29 IV 1990 s. 4.

37. *Pielgrzymka kobiet*. Czas Krakowski. R. I nr 23 z 30 IV – 1 V 1990 s. 3.

38. *Przygotowania do uroczystości św. Stanisława*. Czas Krakowski. R. I nr 23 z 30 IV – 1 V 1990 wyd. A s. 4.

39. *Udział w wyborach nakazem katolickiego sumienia. Odezwa Rady Duszpasterskiej Archidiecezji Krakowskiej*. Czas Krakowski. R. I nr 24 z 2–3 V 1990 s. 1, 3.

40. *Postugacz Trędownatych*. Czas Krakowski. R. I nr 25 z 4–6 V 1990 s. 4.

41. *Nowi diakoni*. Czas Krakowski. R. I nr 28 z 9 V 1990 wyd. A s. 4.

42. Tłumaczenie z j. włoskiego programu telewizji włoskiej *RAIUNO*. Czas Krakowski. R. I od nru 2 do 9, od 30 do 69, od 71 do 94.

43. *Poświęcenie Drogi Krzyżowej w Czernej*. Czas Krakowski. R. I nr 40 s. 3.
44. *Fundacja "Nowe Życie"*. Czas Krakowski. R. I nr 46 z 4 VI 1990 wyd. A s. 7.
45. Współaut.: *Zwrócić zagrabione. Raport "Czasu" o własności kościelnej w Krakowie (I)*. Czas Krakowski. R. I nr 50 z 8–10 VI 1990 s. 4.
46. *Nie tylko filozofia. Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego*. Czas Krakowski. R. I nr 54 z 15–17 VI 1990 s. 4.
47. *Powrót świętego. Uroczystości ku czci Brata Alberta*. Czas Krakowski. R. 54 z 15–17 VI 1990 wyd. A s. 6.
48. *Konferencja Episkopatu* [omówienie Komunikatu z 241. Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski]. Czas Krakowski. R. I nr 55 z 18 VI 1990 s. 2.
49. *Kraków nie powita Ojca Świętego*. Czas Krakowski. R. I nr 56 z 19 VI 1990 s. 1.
50. *Nowenna w intencji Papieża*. Czas Krakowski. R. I nr 57 z 20 VI 1990 s. 1.
51. *Zajmowaliśmy się głównie duszpasterstwem*. Z o. płk. dr. Julianem Humeńskim SJ, b. generalnym dziekanem LWP, rozmawia Józef Sikorski SJ. Czas Krakowski. R. I nr 59 z 22–24 VI 1990 s. 4.
52. *Ku czci św. Jana Kantego*. Czas Krakowski. R. I nr 60 z 25 VI 1990 s. 1.
53. *Katechizacja w szkole. List pasterski Episkopatu Polski* [omówienie]. Czas Krakowski. R. I nr 60 z 25 VI s. 1.
54. Współaut.: *Ulica Kanonicza. Raport "Czasu" o własności kościelnej w Krakowie*. Czas Krakowski. R. I nr 61 z 26 VI 1990 s. 6.
55. *Na Anioł Pański*. Czas Krakowski. R. I nr 69 z 6–8 VII 1990 s. 4.
56. *Wakacje z ruchem oazowym*. Czas Krakowski. R. nr 74 z 13–15 VII 1990 s. 4.
57. *Obraz Matki Bożej w Rychwałdzie. 25-lecie koronacji*. Czas Krakowski. R. I nr 75 z 16 VII 1990 s. 1.
58. *Towarzystwo Przyjaciół Trędowatych im. Ojca Jana Beyzyma*. Czas Krakowski. R. I nr 79 z 20–22 VII 1990 s. 4.
59. *Kathpress informuje*. Czas Krakowski. R. I nr 79 z 20–22 VII 1990 s. 4; nr 89 z 3–5 VIII 1990 s. 4.
60. *W Zurychu więcej katolików*. Czas Krakowski. R. I nr 118 z 14–16 IX 1990 s. 4.
61. *Episkopat w obronie życia poczętego*. Czas Krakowski. R. I nr 119 z 17 IX 1990 1 i 2.
62. *Śp. o. Jan Mikuta [SJ]*. *Nasze Sprawy*. 9/1990 s. 14–15.

63. *Poświęcenie schroniska dla niepełnosprawnych*. Czas Krakowski. R. I nr 122 z 20 IX 1990 s. 2.
64. *Rok Ignacjański*. Czas Krakowski. R. I nr 132 z 2 X 1990 s. 1.
65. *Kościół św. Stanisława Szczepanowskiego na Dąbiu* [w Krakowie]. Czas Krakowski. R. I nr 135 z 5 X 1990 s. 4.
66. *Pobłogosławienie zwierząt*. Czas Krakowski. R. I nr 135 z 5 X 1990 wyd. A s. 8.
67. *Pomoc dla trędowatych*. Czas Krakowski. R. I nr 139 z 10 X 1990 wyd. A s. 7.
68. *Uroczystości ku czci św. Małgorzaty Alacoque*. Czas Krakowski. R. I nr 140 z 11 X 1990 wyd. A s. 6.
69. *Krakowskie Tygodnie Kultury Chrześcijańskiej*. Czas Krakowski. R. I nr 143 z 15 X 1990 wyd. A s. 7.
70. *Ku czci św. Jana Kantego*. Czas Krakowski. R. I nr 145 z 17 X 1990 wyd. A s. 6.
71. *Historia Polski dla Włochów. Przed wizytą Prymasa w Trydencie* [omówienie pozycji J. W. Wosia: La Polonia: mille anni di storia. Trento 1990]. Czas Krakowski. R. I nr 147 z 19 X 1990 s. 4.
72. Współaut.: *Ziemia z Katynia na Wawelu*. Czas Krakowski. R. I nr 155 z 29 X 1990 wyd. A s. 7.
73. *Rekonsekracja kościoła w Kołomyi*. Czas Krakowski. R. I nr 160 z 5 XI 1990 s. 5.
74. Współaut.: *Opinie katechetów*. Czas Krakowski. R. I nr 164 z 9 XI 1990 s. 4.
75. *Pekin walczy z katolikami*. Czas Krakowski. R. I nr 170 z 16 XI 1990 s. 4.
76. *Prymas [J. Glemp] opuścił szpital*. Czas Krakowski. R. I nr 171 z 17–18 XI 1990 s. 1.
77. *Pielgrzymka kapłańska do Kalwarii Zebrzydowskiej*. Czas Krakowski. R. I nr 172 z 19 XI 1990 s. 2.
78. *Śp. o. Leopold Czekał [SJ]*. *Nasze Sprawy*. 12/90 s. 18.
79. *Śp. o. Edward Patys [SJ]*. *Nasze Sprawy*. 12/90 s. 18–20.
80. *Nowe badania Całunu Turyńskiego*. Czas Krakowski. R. I nr 188 z 7 XII 1990 s. 4.
81. *Adwentowe rekolekcje akademickie*. Czas Krakowski. R. I nr 190 z 10 XII 1990 wyd. A s. 6.
82. *Będą lepsi katecheci. Archidiecezjalne Studium Katechetyczne* [w Krakowie]. Czas Krakowski. R. I nr 200 z 21 XII 1990 s. 4.
83. Tłum.: *Katechizm Kościoła powszechnego*. Czas Krakowski. R. I nr 200 z 21 XII 1990 s. 4.

84. *Święta w Watykanie. Włosi przyjmują polskie tradycje*. Ze Stanisławem Pomykałą SJ, byłym pracownikiem Polskiej Sekcji Radia Watykańskiego rozmawia Józef Sikorski SJ. Czas Krakowski. R. I nr 201 z 22–26 XII 1990 s. 12.
85. *Karol Wojtyła na stolicy św. Stanisława w Krakowie* [o pierwszym tomie pozycji pt. "Karol Wojtyła jako biskup krakowski"]. Czas Krakowski. R. I nr 203 z 28 XII 1990 s. 4.
86. *Przed 600-leciem Wydziału Teologicznego*. Czas Krakowski. R. II nr 9 (214) z 11 I 1991 wyd. A s. 8.
87. *Współaut.: Metropolita Pescary w Krakowie*. Czas Krakowski. R. II nr 9 (214) z 11 I 1991 wyd. A s. 9.
88. *W intencji poległych na Litwie*. Czas Krakowski. R. II nr 14 (219) z 17 I 1991 s. 2.
89. *Byłem jedynym audytorem z Bloku Wschodniego*. Z prof. Stefanem Swieżawskim rozmawia Józef Sikorski SJ. Czas Krakowski. R. II nr 15 (220) z 18 I 1991 s. 4.
90. *Tydzień Modlitw o Jedność Chrześcijan*. Czas Krakowski. R. II nr 15 (220) z 18 I 1991 wyd. A s. 8.
91. *Wobec antysemityzmu. List pasterski Episkopatu Polski*. Czas Krakowski. R. II nr 16 (221) z 19–20 I 1991 s. 1 i 2.
92. *W nowym lokalu. Najstarsza księgarnia katolicka [WAM] w Krakowie*. Czas Krakowski. R. II nr 21 (226) z 25 I 1991 s. 4.
93. *List z Tanzanii* [z okazji Międzynarodowego Dnia Trędowatych]. Czas Krakowski. R. II nr 21 (226) z 25 I 1991 s. 4.
94. *Oprac.: Czy chorwackiego kardynała [Alojzije Stepinaca] otruto w więzieniu?* Czas Krakowski. R. II nr 27 (232) z 1 II 1991 s. 4.
95. *Były generał jezuitów [Pedro Arrupe] nie żyje*. Czas Krakowski. R. II nr 32 (237) z 7 II 1991 s. 3.
96. *Duchowieństwo katolickie w Polsce. Statystyka*. Czas Krakowski. R. II nr 33 (238) z 8 II 1991 s. 4.
97. *Wezwanie do modlitw o trzeźwość* [słowo pasterskie kard. Macharskiego]. Czas Krakowski. R. II nr 34 (239) z 9–10 II 1991 s. 2.
98. *Ewangelia nie jest przeciw człowiekowi. List pasterski metropolity krakowskiego*. Czas Krakowski. R. II nr 40 (244) z 16–17 II 1991 s. 1.
99. *Kościół powszechny w eterze. 60 lat Radia Watykańskiego*. Czas Krakowski. R. II nr 45 (250) z 22 II 1991 s. 4.
100. *Katolickie Stowarzyszenie Filmowe im. Św. Maksymiliana Marii Kolbego*. Czas Krakowski. R. II nr 45 (250) z 22 II 1991 s. 4.
101. *Chrześcijański etos pracy. List Episkopatu Polski*. Czas Krakowski. R. II nr 46 (251) z 23–24 II 1991 s. 2.

102. *Rekolekcje w szkołach średnich. Dni wolne od zajęć.* Czas Krakowski. R. II nr 48 (253) z 26 II 1991 s. 2.

103. *Śp. o. Pedro Arrupe [SJ].* Nasze Sprawy. 2/91 s. 3-4.

104. *Bądźmy wierni skarbowi naszej kultury.* Z ks. Henrykiem Witczykiem, redaktorem naczelnym kwartalnika "Znaki Czasu", rozmawia Józef Sikorski SJ. Czas Krakowski. R. II nr 51 (256) z 1 III 1991 s. 4 (cz. I); R. II nr 57 (262) z 8 III 1991 s. 4 (dokończ.).

105. *Misja Kościoła dziś.* Z ks. biskupem Kazimierzem Nyczem rozmawia Józef Sikorski SJ. Czas Krakowski. R. II nr 63 (268) z 15 III 1991 s. 4.

106. *Życzenia w Kurii.* Czas Krakowski. R. II nr 76 (281) z 2 IV 1991 s. 2.

107. *Watykański rekonesans* [informacja o pobycie o. R. Tucci w Krakowie w sprawie pobytu Jana Pawła II w Polsce w sierpniu 91 r.]. Czas Krakowski. R. II nr 77 (282) z 3 IV 1991 s. 1.

108. *"Teologia Oświęcimia".* Czas Krakowski. R. II nr 84 (289) z 11 IV 1991 s. 2.

109. *Co znaczy wolność.* Czas Krakowski. R. II nr 85 (290) z 12 IV 1991 s. 4.

110. *Naszą opcją jest chrześcijaństwo.* Z ks. Henrykiem Witczykiem, redaktorem naczelnym "Znaków Czasu", rozmawia Józef Sikorski SJ. Czas Krakowski. R. II nr 85 (290) z 12 IV 1991 s. 4 (cz. I); R. II nr 91 (296) z 19 IV 1991 s. 4 (dokończ.).

111. *Oprac.: 400 000 Biblii dla dzieci.* Czas Krakowski. R. II nr 85 (290) z 12 IV 1991 s. 4.

112. *Pielgrzymując* [inf. o pielgrzymkach do Częstochowy na VI Światowy Dzień Młodzieży]. Czas Krakowski. R. II nr 87 (292) z 15 IV 1991 s. 3.

113. *Horyzont Jasnej Góry.* Wypowiedź ks. Kardynała Franciszka Macharskiego. Czas Krakowski. R. II nr 97 (302) z 26 IV 1991 s. 12 [w dodatku specjalnym s. 2].

114. *Odszukiwanie źródeł.* Wypowiedź ks. Biskupa Józefa Życińskiego. Czas Krakowski. R. II nr 97 (302) z 26 IV 1991 s. 12 [w dodatku specjalnym s. 2].

115. *Sesja o biskupie J. S. Pelczarze.* Czas Krakowski. R. II nr 97 (302) z 26 IV 1991 s. 13 [w dodatku specjalnym s. 3].

116. *Śp. o. Józef Zych [SJ].* Nasze Sprawy. 4/91 s. 19-20.

117. *Dni papieskie.* Czas Krakowski. R. II nr 101 (306) z 2-5 V 1991 s. 4.

118. *Polscy pielgrzymi u Ojca Świętego 1990*. Czas Krakowski. R. II nr 101 (306) z 2–5 V 1991 s. 4.

119. *Nowy naczelny [o. Czesław Drążek SJ]. W polskim L'Osservatore Romano*. Czas Krakowski. R. II nr 102 (307) z 6 V 1991 s. 2.

120. *Przewycięzanie izolacji [jezuitów Europy środkowo-wschodniej]*. Czas Krakowski. R. II nr 105 (310) z 9 V 1991 s. 7.

121. *Nabożeństwo fatimskie w Wadowicach*. Czas Krakowski. R. II nr 106 (311) z 10 V 1991 s. 4.

122. Oprac.: *Po drogach IV pielgrzymki papieskiej*. Czas Krakowski. R. II nr 106 (311) z 10 V 1991 s. 4 (cz. I); R. II nr 112 (317) z 17 V 1991 s. 4 (cz. II); R. II nr 118 (323) z 24 V 1991 s. 4 (cz. III); R. II nr 123 (328) z 31 V 1991 s. 4 (cz. IV).

123. *Program, transmisje, refleksje. IV Pielgrzymka Papieska* [omówienie publikacji Biura Prasowego IV Pielgrzymki Jana Pawła II do Polski pt. "IV Pielgrzymka Jana Pawła II do Polski, 1–9 czerwca 1991"]. Czas Krakowski. R. II nr 118 (323) z 24 V 1991 s. 4.

124. *Spotkanie [Związku Męskiej Młodzieży Przemysłowej i Rzemieślniczej]*. Czas Krakowski. R. II nr 118 (323) z 24 V 1991 s. 4.

125. *Według dawnego zwyczaju. Wawelska procesja Bożego Ciała*. Czas Krakowski. R. II nr 122 (327) z 29–30 V 1991 wyd. A s. 9.

126. *Spotkanie prowincjałów naszej Asystencji. Kraków, 15–17 IV '91*. Nasze Sprawy. 5/91 s. 11.

127. *Nowi błogostawieni [Józef Sebastian Pelczar, Bolesława Maria Lament i Rafał Chyliński]*. IV Pielgrzymka Ojca Świętego do Polski. Czas Krakowski. R. II nr 135 (340) z 14 VI 1991 s. 4.

128. *Nie szedł nigdy na kompromis. Arcybiskup Ignacy Tokarczuk*. Czas Krakowski. R. II nr 141 (346) z 21 VI 1991 s. 16.

129. *Nowe nominacje. Kolegium Kardynalskie*. Czas Krakowski. R. II nr 147 (352) z 28 VI 1991 s. 8.

130. *Śp. o. Wacław Kotodziejczyk [SJ]*. Nasze Sprawy. 6/91 s. 15–16.

131. *Dekalog w nauczaniu Jana Pawła II (1). Apel do ludzkich serc*. Czas Krakowski. R. II nr 153 (358) z 5 VII 1991 s. 12; R. II nr 159 (364) z 12 VII 1991 s. 12 (cz. 2); R. II nr 165 (370) z 19 VII 1991 s. 12 (cz. 3); R. II nr 171 (376) z 26 VII 1991 s. 12 (cz. 4); R. II nr 177 (382) z 2 VIII 1991 s. 12 (cz. 5); R. II nr 187 (392) z 16–18 VIII 1991 s. 7 (cz. 6); R. II nr 197 (402) z 30 VIII – 1 IX 1991 s. 11 (cz. 7); R. II nr 202 (407) z 6–8 IX 1991 s. 11 (cz. 8); R. II nr 207 (412) z 13–15 IX 1991 s. 11 (cz. 9); R. II nr 212 (417) z 20–22 IX 1991 s. 10 (cz. 10); R. II nr 217 (422) z 27–29 IX 1991 s. 11 (cz. 11).

132. *Poprzez Jasnogórskie Sanktuarium ku lepszemu przyszłości. List Episkopatu Polski.* Czas Krakowski. R. II nr 154 (359) z 6-7 VII 1991 s. 10.

133. Tłum.: *Wypowiedź o. Emila Váni podczas spotkania prowincjałów naszej Asystencji.* Kraków, Dom Pisarzy, 15-17 IV '91. Nasze Sprawy. 7-8/91 s. 9-12.

134. *Śp. o. Mieczysław Maćkowski [SJ].* Nasze Sprawy. 7-8/91 s. 14-15.

135. *Śp. o. Franciszek Jawor [SJ].* Nasze Sprawy. 7-8/91 s. 15-16.

136. *Aniela Salawa. Nowa błogostawiona.* Czas Krakowski. R. II nr 177 (382) z 2 VIII 1991 s. 12.

137. *Szpital im. Ojca Świętego Jana Pawła II w Wadowicach.* Czas Krakowski. R. II nr 183 (388) z 9-11 VIII 1991 s. 14; Toż [w skróconej formie]. Czas Wadowic. Papieskie wydanie specjalne. 14 VIII 1991 s. 3.

138. Tłum.: *Homilia o. Asystenta Bogusława Steczka wygłoszona podczas pogrzebu śp. o. Bronisława Zielińskiego [SJ].* Nasze Sprawy. 9-10/91 s. 19-21.

139. *Dyplomacja watykańska.* Czas Krakowski. R. II nr 232 (437) z 18-20 X 1991 s. 11.

140. *Nie ma instrukcji wyborczych. Episkopat dementuje.* Czas Krakowski. R. II nr 235 (439) z 23 X 1991 s. 1.

141. *Nowy kontekst kultury* [nt. XII Tygodnia Kultury Chrześcijańskiej w Krakowie]. Czas Krakowski. R. II nr 241 (446) z 31 X - 3 XI 1991 s. 11.

142. *Świętość nie jest tylko dla nielicznych. List Episkopatu Polski* [przed kanonizacją Rafała Kalinowskiego]. Czas Krakowski. R. II nr 246 (451) z 8-11 XI 1991 s. 3.

143. *Być własnością innych. Nowy święty - Rafał Kalinowski.* Czas Krakowski. R. II nr 250 (455) z 15-17 XI 1991 s. 11.

144. *W służbie pieśni kościelnej i patriotycznej. Akademicki Chór "Organum" przy KIK w Krakowie.* Czas Krakowski. R. II nr 255 (460) z 22-24 XI 1991 s. 11.

145. *Misjonarz z Kazachstanu* [śp. ks. Jan Wołek]. Czas Krakowski. R. II nr 265 (470) z 6-8 XII 1991 wyd. A i B s. 17.

146. *Akademickie rekolekcje adwentowe. Od 16 do 19 grudnia.* Czas Krakowski. R. II nr 270 (475) z 13-15 XII 1991 s. 11.

147. *Wigilia z "Caritasem".* Czas Krakowski. R. II nr 274 (479) z 19 XII 1991 wyd. A s. 6.

148. *Nie tylko dla młodzieży* [omówienie "Ilustrowanej encyklopedii dla młodzieży. "Bóg - Człowiek - Świat"]. Czas Krakowski. R. II nr 275 (480) z 20-22 XII 1991 s. 11.

149. *Teraz chce zaszczepić się wirusem HIV*. Czas Krakowski. R. III nr 2 (487) z 3–5 I 1992 s. 7.
150. Oprac.: *Rozkwit z przeszkodami. Kościół w Rosji*. Czas Krakowski. R. III nr 7 (492) z 10–12 I 1992 s. 9.
151. *O jedność chrześcijan* [Tydzień Modlitw o Jedność Chrześcijan]. Czas Krakowski. R. III nr 12 (497) z 17–19 I 1992 wyd. A s. 6.
152. *Duchowieństwo katolickie w Polsce. Statystyka*. Czas Krakowski. R. III nr 17 (502) z 24–26 I 1992 s. 9.
153. *Seminarzyści. Statystyka*. Czas Krakowski. R. III nr 22 (507) z 31 I – 2 II 1992 s. 9.
154. Tłum.: *Wypełnić na nowo duchem wiary przestrzeń Europy Wschodniej*. Nasze Sprawy. 1/92 s. 4–6.
155. *Śp. o. Marian Tomaszek [SJ]*. Nasze Sprawy. 1/92 s. 9–10.
156. *W służbie Kościoła i świata współczesnego. Polskie "L'Osservatore Romano"*. Czas Krakowski. R. III nr 27 (512) z 7–9 II 1992 s. 9.
157. *Prasa katolicka*. Czas Krakowski. R. III nr 27 (512) z 7–9 II 1992 s. 9.
158. *Ponownie na kontynencie afrykańskim. 54. podróż apostolska Jana Pawła II*. Czas Krakowski. R. III nr 32 (517) z 14–16 II 1992 s. 9.
159. *Propozycje dla przyszłych studentów*. Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego [w Krakowie]. Czas Krakowski. R. III nr 37 (522) z 21–23 II 1992 s. 9.
160. *Zamordowani misjonarze. Krwawy bilans 1991 roku*. Czas Krakowski. R. III nr 37 (522) z 21–23 II 1992 s. 9.
161. *Wokół papieskich pielgrzymek. 487 dni poza Watykanem*. Czas Krakowski. R. III nr 42 (527) z 28 II – 1 III 1992 s. 9.
162. *O trzeźwość narodu. List pasterski Episkopatu Polski*. Czas Krakowski. R. III nr 43 (528) z 2 III 1992 s. 5.
163. *Dobra są dla wszystkich. Papieskie orędzie Wielkopostne*. Czas Krakowski. R. III nr 47 (532) z 6–8 III 1992 s. 9.
164. Tłum.: *Koniec wielkiego chłodu* [wywiad z bpem Josephem Werthem, administratorem apostolskim w Nowosybirsku, przeprowadzony w Rzymie przez Salvatore Mazza, opublikowany w dzienniku katolickim "Avvenire" z 9 II 1992; wstęp: Józef Sikorski SJ]. Czas Krakowski. R. III nr 47 (532) z 6–8 III 1992 s. 9; Toż: *Koniec wielkiego chłodu na Syberii* [bez wstępu]. Nasze Sprawy. 4/92 s. 11–13.
165. *Obiecujące zwolnienia? Chiny – Kościół katolicki*. Czas Krakowski. R. III nr 52 (537) z 13–15 III 1992 s. 11.

166. Współaut.: *Decyzje Ojca Świętego* [w sprawie nowego podziału organizacyjnego Kościoła w Polsce; wypowiedź w tej sprawie bpa Kazimierza Nycza]. Czas Krakowski. R. III nr 61 (546) z 26 III 1992 s. 1–2.

167. *Katolicki dziennik i agencja prasowa*. Czas Krakowski. R. III nr 62 (547) z 27–29 III 1992 s. 11.

168. *Coraz trudniej kontemplować*. Czas Krakowski. R. III nr 62 (547) z 27–29 III 1992 s. 11.

169. *Rekolekcje wielkopostne w Krakowie*. Czas Krakowski. R. III nr 62 (547) z 27–29 III 1992 s. 11.

170. *Spotkanie dwóch episkopatów* [polskiego i niemieckiego w Niemczech]. Czas Krakowski. R. III nr 64 (549) z 31 III 1992 s. 2.

171. Tłum.: *Synod Biskupów dla Europy i jego konsekwencje dla Towarzystwa Jezusowego*. Nasze Sprawy. 3/92 s. 3–6.

172. *Zmiany organizacyjne Kościoła katolickiego w Polsce*. Czas Krakowski. R. III nr 67 (552) z 3–5 IV 1992 s. 11.

173. *Weźcie na siebie odpowiedzialność*. Czas Krakowski. R. III nr 72 (557) z 10–12 IV 1992 s. 11.

174. Tłum.: *Odkrywanie Kurii Generalnej [SJ] (1)*. Nasze Sprawy. 4/92 s. 5–8.

175. Tłum.: *Prezydent George Bush z okazji przyznania kardynałowi Janowi Korecowi SJ doktoratu honoris causa*. Nasze Sprawy. 4/92 s. 10–11.

176. *"Inkuriacja" br. Piotra Ślosarczyka [SJ]. 23 lutego '92*. Nasze Sprawy. 4/92 s. 13–14.

Ks. prof. dr hab. Tadeusz Ślipko SJ

105. *Aut Caesar aut nihil. On the Subject of Professor Kaufmann's Article: "Moderne Strafrechtsprobleme und die katholische Kirche", "The Review of Comparative Law", vol. 2 (Lublin 1988), s. 55–63.*

106. *Młodość a seks* (Uwagi etyka na marginesie dyskusji nad podręcznikiem pt. *Przysposobienie do życia w rodzinie*), "Ateneum Kapłańskie", r. 81 (1989) t. 112, nr 2, s. 205–218.

107. *Przerywanie ciąży – głos etyka*. W: *O ochronie prawnej dziecka poczętego. Dysputa nad projektem ustawy*. S. Semczuk (red.), Warszawa 1989, Biblioteka "Nurtu", s. 58–62.

108. *Etyczne motywacje działań ekologicznych*, "Materiały Problemowe", 21 (1989) nr 7–8, s. 98–103.

109. *Płciowość człowieka w świetle moralności*. W: *Pro i contra w planowaniu rodziny; w wychowaniu seksualnym*. Red. M. Kozakiewicz, Warszawa 1989, s. 12–32.

110. *Zapłodnienie pozaustrojowe w świetle "starej" i "nowej" etyki*, "Życie Katolickie", 8 (1989) nr 12, s. 92–100 (cz. I); 9 (1990) nr 2, s. 34–45 (cz. II).

111. *Etyczne motywacje działań ekologicznych*. W: *Chrześcijanin a świat stworzeń. Co dalej czynić w zakresie ekologii?* II Ogólnopolskie Sympozjum Katolików Świeckich, Kraków 1989, s. 4–7.

112. *Błąd medyczny w świetle etyki*, "Archiwum Medycyny Sądowej i Kryminalistyki", 40 (1990) nr 1, s. 1–7.

113. *Czyn moralny w aspekcie odpowiedzialności*, "Kościół i Prawo", 7 (1990) s. 11–24.

114. *Etyka narodu*, "Roczniki Nauk Społecznych", 18 (1990) nr 1, s. 179–194.

115. *Etyczne aspekty kary śmierci*, "Kościół i Prawo", 7 (1990) s. 25–49.

116. *Etyka św. Tomasa z Akwinu w świetle współczesnych badań*, "Studia Philosophiae Christianae", 26 (1990) nr 2, s. 90–101.

117. *Etyczne aspekty ekologii Krakowa*. W: *Kłęska ekologiczna Krakowa. Przyczyny – Teraźniejszość – Perspektywy rozwoju miasta*. Red. M. Gumińska i A. Delorme, Kraków 1990, s. 24–32.

118. *Etyka lekarska a sytuacje ambiwalentnych wyborów moralnych*, "Medycyna, Dydaktyka, Wychowanie", 22 (1990) nr 3–4, s. 45–48.

119. *O etyce chrześcijańskiej*. W: *Etyka i moralność*. Red. J. Pawlica i B. Puszczewicz, Warszawa 1990, s. 116–123.

120. *Zapłodnienie pozaustrojowe – rodzenie czy technologia?* "Horyzonty Wiary", 1990, z. 2, s. 51–67.

121. Rec.: Miroslav Wolf, *Zukunft der Arbeit – Arbeit der Zukunft. Der Arbeitsbegriff bei Karl Marx und seine theologische Wertung*, München 1988, ss. 207, "Studia Philosophiae Christianae", 27 (1991) nr 1, s. 184–191.

122. Rec.: Miroslav Wolf, *Zukunft der Arbeit – Arbeit der Zukunft. Der Arbeitsbegriff bei Karl Marx und seine theologische Wertung*, München 1988, ss. 207, "Collectanea Theologica", 61 (1991) nr 1, s. 178–180.

123. *Osoba i odpowiedzialność*, "Studia Theologica Varsaviensia", 29 (1991) nr 1, s. 19–35.

124. *AIDS a etyka*, "Znaki Czasu", 1991, nr 23, s. 70–85.

125. *Człowiek elementem przyrody ze stanowiska inkluzjonizmu i ekskluzjonizmu*. W: *Humanizm ekologiczny, t. 1: Jakiej filozofii potrzebuje ekologia? – Ochrona przyrody a ochrona człowieka*. Red. L. Pawłowski i S. Zięba, Lublin 1992, s. 9–17.

126. *Przerywanie ciąży. Etyczne i światopoglądowe implikacje problemu*, "Horyzonty Wiary", 1992, z. 14, s. 23–39.

127. *Za czy przeciw życiu? Pokłosie dyskusji*, Kraków–Warszawa 1992, ss. 137.

128. *Chrześcijańska etyka ekologiczna a ekologiczne realia*. W: *Ekonomia i etyka w ochronie środowiska*. Red. M. Prus, Gdańsk 1993, s. 73–89.

129. *Imperatyw prawdy w życiu jednostkowym i społecznym*, "Chrześcijanin w Świecie", 1993, nr 193, s. 231–243.

130. *Odpowiedzialność w świetle etyki chrześcijańskiej*. W: *O odpowiedzialności. Moralny wymiar odpowiedzialności w życiu publicznym*. Materiały III Jagiellońskiego Sympozjum Etycznego, Kraków, 4–5 czerwca 1990. Red. J. Pawlica, Kraków 1993, s. 11–18.

131. *Współczesne problemy etyczne pracownika naukowego*. W: A. M. Tchórzewski (red.), *Problemy etyczno-deontologiczne zawodu nauczycielskiego w okresie przemian ustrojowych w Polsce*. Materiały z konferencji naukowej w Zaciszu k. Tucholi w dniach 3–4 grudnia 1992 roku, Bydgoszcz 1993, s. 85–97.

Ks. dr Marek Wójtowicz SJ

Il compito della teologia fondamentale secondo Henri de Lubac, Roma 1991, ss. 73 (Excerpta ex dissertatione ad Doctoratum in Facultate Theologiae Pontificiae Universitatis Gregorianae).

Ks. prof. dr hab. Stanisław Ziemiański SJ

53. *Kapelan szpitalny wobec człowieka zagrożonego śmiercią*. "Apostolstwo miłości. Okólnik Wydziału Duszpasterstwa Charytatywnego Kurii Metropolitalnej w Krakowie", 5(1988) 1–2, s. 116–122.

54. 7 pieśni, w: *Śpiewajmy Bogu. Śpiewnik parafialny*, red. F. Rączkowski, Warszawa 1988.

55. *Prawo wzrostu entropii w kosmologii relatywistycznej*, "Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie, 1988", Kraków 1989, s. 135–154.
56. *Cztery pory roku*, "Posłaniec Serca Jezusowego", 118 (1989) nr 3, s. 48.
57. *Śpiewam i gram Bogu*. Kraków [1989], z. 1: s. 1–115; z. 2: s. 116–288; z. 3: s. 298–385; z. 4: 389–537; indeksy bez numeracji stron.
58. 20 pieśni, w: *Exsultate Deo. Śpiewnik mszalny* [bmw] 1990.
59. *Sprawozdanie z pracy Wydziału Filozoficznego w roku ak. 1988/89*, "Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie, 1989", Kraków 1990, s. 19–22.
60. *Wstęp wydawcy artykułu Jana Dordy SJ: Krytyka tłumaczenia efektów ruchowych za pomocą specjalnej teorii względności*, "Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie, 1989", Kraków 1990, s. 69–72.
61. *Spór między kreacjonizmem a ewolucjonizmem*, "Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie, 1989", Kraków 1990, s. 107–123.
62. *Problem ruchu lokalnego u Arystotelesa*, "Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie, 1989", Kraków 1990, s. 125–135.
63. *Filozoficzne uwarunkowania poznania Boga*, "Horyzonty Wiary", 1990, z. 2, s. 5–25.
64. 20 pieśni, w: *Śpiewnik stulecia Orchard Lake*, red. W. Budweil i J. F. Kawecki. Orchard Lake, Michigan 1990.
65. *Teologia małżeństwa*, "Horyzonty Wiary", 1991, z. 6, s. 31–38.
66. *Poradnik dla kapelanów lecznictwa zamkniętego*. Kraków 1991, ss. 88 [wraz z ks. Stanisławem Kałużą SJ].
67. *Sprawozdanie z działalności Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie w roku ak. 1989/90*, "Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie, 1990", Kraków 1991, s. 14–18.
68. *Problem złożenia bytów z substancji i przypadłości w świetle współczesnej fizyki*, "Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie, 1990", Kraków 1991, s. 25–36.
69. 10 pieśni, W: *Śpiewnik Liturgiczny*. Lublin 1991.
70. 5 pieśni, W: *Pieśni do błogostawionej Anieli Salawy*. Kraków 1992.
71. *Ze wspomnień kapelana. Różne imiona miłości*, "Posłaniec Serca Jezusowego", 121 (1992) 2, s. 16–17.

72. *Ze wspomnień kapelana*, "Posłaniec Serca Jezusa" [Chicago], 76 (1992) 6, s. 18–20.

73. *O filozoficznym poznaniu Boga dziś* [wykład i dyskusja], w: *Studia z filozofii Boga*, red. Bp Bohdan Bejze, t. 5, Warszawa 1992, s. 83–93.

74. *Teologia naturalna (Filozofia Boga)*, [program wykładów], "Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie, 1991/92", Kraków 1993, s. 84–87.

75. *Sprawozdanie z działalności Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie w roku ak. 1990/91*, "Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie, 1991/92", Kraków 1993, s. 91–95.

76. *Sprawozdanie z działalności Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie w roku ak. 1991/92*, "Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie, 1991/92", Kraków 1993, s. 96–100.

77. *Czy istnieje więcej niż jeden Bóg?* "Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie, 1991/92", Kraków 1993, s. 157–172.

78. *Satanizm*, "Posłaniec Serca Jezusowego", 122 (1993) nr 2, s. 2–3.

79. 3 pieśni, w: *Bóg bogaty w miłosierdzie. Rozważania i modlitwy do Miłosierdzia Bożego*, wyd. II., Kraków–Łagiewniki 1993.

80. *Kompozytor a nowe pieśni kościelne*, w: *Sympozja, 2: Śpiew wiernych w odnowionej liturgii*, praca zbiorowa, red. R. Pośpiech i P. Tarliński, Opole 1993, s. 35–38.

81. *Satanizm*, "Gość Niedzielny", 70 (1993) nr 46.

82. *Jak dzisiejszemu człowiekowi mówić o Bogu* [odpowiedź na ankietę], w: *Studia z filozofii Boga*, red. Bp Bohdan Bejze, t. 6, Warszawa 1993, s. 286–290.

19. [Uzupełnienie] Tł.: J. Ratzinger, *Misterium paschalne jako najgłębsza treść i podstawa kultu Serca Jezusowego*. W: *Bóg bliski*, Kraków 1984, s. 240–251.

20. *Jak odzyskać wiarygodność? O obecności katolików w życiu publicznym w świetle niektórych przemówień Jana Pawła II wygłoszonych w Polsce*. "W Kręgu". Pismo Duszpasterstw Akademickich w Krakowie, 25/1989, s. 28–34.

21. *Człowiek w "Ćwiczeniach Duchownych" św. Ignacego*. "Przegląd Powszechny", 1989, nr 3, s. 374–379.

22. *Flüchtling, wer ist das?* "Viernheimer Tageblatt", 26 VIII 1989.

23. *Die Zeit der Sprache - die Sprache der Zeit. Zum Sprachdenken Eugen Rosenstock-Huessys*. "Orientierung" [Zürich], 1/1990, 2-6.

24. *Pokutne procesje z prawdziwymi tżami*. *Święty Tydzień w Neapolu*. "Czas Krakowski", 13–16 IV 1990.

25. *Wiara i sprawiedliwość polskich jezuitów. Przyczynek do historii jednego spójnika*. "Nasze Sprawy", Numer Specjalny, 6–7/1990, s. 23–28.

26. *Aufgeschobene Begegnung - Franz Rosenzweigs Konzeption der Beziehung zwischen Judentum und Christentum*. "Judaica", 4/1990, s. 195–207. Tł. na niemiecki (S. Schreiner) poz. 13: *Odroczone spotkanie. Judaizm i chrześcijaństwo w koncepcji Franza Rosenzweiga*. "Przegląd Powszechny", 2/1988, s. 222–235.

27. *Glaube und Gerechtigkeit. Polnischer Beitrag zur Geschichte einer Konjunktion*. "Erwachsenenbildung", 4/1990, s. 170–174. Tł. na włoski: *Fede e giustizia. Contributo polacco alla storia di una congiunzione*. "Rassegna di Teologia", 31 (1990) 6, s. 535–547.

28. *O. Rupert Mayer SJ. Znak uratowanej nadziei, 1876–1945* [wraz z J. Bremerem SJ]. W: Teo Schmidkonz SJ, *W twoich dłoniach. Rozważania modlitewne do słów bł. Ruperta Mayera SJ*, WAM, Kraków 1990, s. 55–61. Przedruk art. poz. 10: "Tygodnik Powszechny", 3 V 1987, nr 18.

29. *Aktualność myśli Eugeniusza Rosenstocka-Huessy*. "Przegląd Powszechny", 2/1991, s. 250–257.

30. *Living in a changing world*. "Company", vol. 8, 1991, no. 3, s. 12–13.

31. *Communio fidelium*. Z prof. Simonem Lauerem rozmawia Adam Żak SJ, tł. Tadeusz Zatorski. "Znak", 432 (1991) 5, s. 82–86. Tł. na rosyjski: *Bjesjeda o Adama Żaka s Simonom Lauerom*. "Woprosy Filosofii", 5/92, s. 70–73.

32. Tł. wraz z Tadeuszem Gadaczem SP: Franz Rosenzweig, *Żyd i chrześcijanin wobec prawdy*. "Znak", nr 432 (1991) 5, s. 46–51.

33. *Chrześcijaństwo z Europy Wschodniej a sprawiedliwość społeczna*. "Przegląd Powszechny", 10/91, s. 47–55. Tł. na włoski: *Fede e giustizia. Le sfide ai cristiani dell'Europa Orientale*. "La Civiltà Cattolica", 1991, IV s. 580–584. Tł. na rumuński: *Credinta si dreptate: problemele creștinilor in tarile din est*. "Verbum", Bucuresti, 7–12/1991, s. 87–91. Tł. na niemiecki: *Glaube und Gerechtigkeit: Herausforderungen an die Christen im ehemaligen Ostblock*. "Projekt Europa", Nr. 18, 1992, s. 25–30. Ten sam artykuł ukazał się w wersji francuskiej ("Objectif Europe", s. 22–27) i angielskiej ("European Vision") tego samego numeru pisma. Jest to wersja nieco skrócona.

34. *Fe y justicia. Los desafíos de los jesuitas de la Europa del Este*. "Promotio Iustitiae", N° 48, Octubre, 1991, Roma, s. 6–10. Ten sam artykuł został zamieszczony w wersji angielskiej i francuskiej tego Biuletynu.

35. *Informacje [filozoficzne]*. "Logos i Ethos", 1/1991, s. 157–163.

36. *Marcin Buber o możliwości objawienia*. "Analecta Cracoviensia", XXIII 1991, s. 119–126.

37. *Punkt wyjścia filozofii Franza Rosenzweiga*. W: *Zawierzyć człowiekowi. Księdzu Józefowi Tischnerowi na sześćdziesiąte urodziny*, Wyd. Znak, Kraków 1991, s. 460–474.

38. *Erneuerung des Denkens durch Dialog. Anregungen Eugen Rosenstock-Huessys im Briefwechsel mit Franz Rosenzweig*. W: Angelica Bäumer, Michael Benedikt (Hg.), *Dialogdenken–Gesellschaftsethik. Wider die Allgegenwärtige Gewalt gesellschaftlicher Vereinnahmung*, Passagen Verlag, Wien 1991, s. 111–121. Tł. na polski (T. Grodecki): *Odnowa myślenia poprzez dialog. Korespondencja Eugena Rosenstocka–Huessy z Franzem Rosenzweigiem*. "Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie 1991–1992", Kraków 1993, s. 145–155.

39. *Polen. Die Fahrt ohne Ermäßigung hat begonnen*. "An unsere Freunde", München 1/1992, s. 18–21.

40. Tł. wraz z Anną Kleszcz: Stefan Schreiner, *Prawda i tolerancja w dialogu religii*. "Przegląd Powszechny", 3/1992, 357–369.

41. *Informacje [filozoficzne]*. "Logos i Ethos", 1/1992, s. 160–176.

42. *Informacje [filozoficzne]*. "Logos i Ethos", 2/1992, s. 199–218.

43. *La situazione dell'uomo nell'Europa dell'Est*. "La Civiltà Cattolica", 1992, II, s. 582–588.

44. *Słowo wstępne*. W: Józef Augustyn SJ, *Ojciec wzruszył się głęboko. Rekolekcje oparte na Ćwiczeniach Duchownych św. Ignacego Loyoli*, WAM, Kraków 1992, s. 5–7.

45. *Słowo wstępne*. W: Eugen Rosenstock-Huessy, *Hitler und Israel oder Vom Gebet mit Einleitungen von Cynthia Harris, Jochen Lübbers, Bas Leenman, Adam Żak*. Mössingen-Talheim, Talheimer 1992 (Beiheft Stimmstein: *Eugen Rosenstock-Huessy-Gesellschaft*), s. 58-59. Tł. na niemiecki: *Eröffnendes Wort zu "Hitler und Israel oder vom Gebet"*, "Mitteilungsblätter der Eugen Rosenstock-Huessy-Gesellschaft", 2/1993, s. 50-52.

46. *Informacje [filozoficzne]*. "Logos i Ethos", 1/1993, s. 250-288.

47. *Słowo wstępne*. W: Józef Augustyn SJ, *Praktyka kierownictwa duchowego*, Wydawnictwo M, Kraków 1993, s. 5-7.

PUBLIKACJE WYDZIAŁU FILOZOFICZNEGO
TOWARZYSTWA JEZUSOWEGO W KRAKOWIE

Seria: TEKSTY I STUDIA

1. *Człowiek i świat. Szkice filozoficzne*. Praca zbiorowa pod red. R. Darowskiego SJ, Kraków 1972.
2. R. Darowski SJ, *La théorie marxiste de la vérité*, Rome 1973.
3. *Człowiek: istnienie i działanie*. Praca zbiorowa pod red. R. Darowskiego SJ, Kraków 1974.
4. T. Ślipko SJ, *Ethos chrześcijański. Zarys etyki ogólnej*, Kraków, wyd. I, 1974; wyd. II: 1984.
5. Cz. Michałunio SJ, *Logika*, Kraków 1976.
6. F. Bargiel SJ, *Stanisław Szadurski SJ (1726–1789). Przedstawiciel współczesnej filozofii scholastycznej*, Kraków 1978.
7. T. Ślipko SJ, *Życie i płeć człowieka. Przedmałżeńska etyka seksualna. Etyczny problem samobójstwa*, Kraków 1978.
8. P. Lenartowicz SJ, *Wprowadzenie do zagadnień filozoficznych*, Kraków 1979.
9. *Studia z historii filozofii. Księga Pamiątkowa z okazji 50-lecia pracy naukowej Ks. Prof. Pawła Siwka SJ*. Praca zbiorowa pod red. R. Darowskiego SJ, Kraków 1980.
10. J. Sieg SJ, *Powściągliwość, umiarkowanie i praca a rozwój ludów*, Struga Warszawska 1981.
11. S. Kuczkowski SJ, *Psychologia kształtowania się obrazu Boga*, Kraków 1982.
12. T. Ślipko SJ, *Zarys etyki szczegółowej*, Cz. 1. *Etyka osobowa*, Cz. 2. *Etyka społeczna*, Kraków 1982.
13. L. Piechnik SJ, *Dzieje Akademii Wileńskiej*. T. 1–4, Rzym 1984–1990.
14. *Nauka – Religia – Dzieje. II Seminarium Interdyscyplinarne w Castel Gandolfo, 6–9 września 1982*. Pod red. J. A. Janika i P. Lenartowicza SJ, Kraków 1984.
15. F. Bargiel SJ, *Wojciech Tytkowski SJ i jego "Philosophia curiosa" z 1669 r.*, Kraków 1986.
16. *Nauka – Religia – Dzieje. III Seminarium Interdyscyplinarne w Castel Gandolfo, 6–9 sierpnia 1984*. Pod red. J. A. Janika i P. Lenartowicza SJ, Kraków 1986.

17. P. Lenartowicz SJ, *Elementy filozofii zjawiska biologicznego*, Kraków 1986.
18. F. Bargieł SJ, *Tomasz Młodzianowski SJ (1622–1686) jako filozof z kręgu myśli suarezańskiej*, Kraków 1987.
19. *Nauka – Religia – Dzieje. IV Seminarium Interdyscyplinarne w Castel Gandolfo, 6–8 sierpnia 1986*. Pod red. J. A. Janika i P. Lenartowicza SJ, Kraków 1988.
20. *Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie, 1988*, Kraków 1989.
21. T. M. Sierotowicz SJ, *Między ewolucyjnym a stacjonarnym obrazem wszechświata. Refleksje z pogranicza historii i filozofii nauki*, Kraków 1989.
22. *Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie, 1989*, Kraków 1990.
23. F. Bargieł SJ, *Kazimierz Ostrowski SJ (1669–1732) i jego wkład w unowocześnienie filozofii scholastycznej*, Kraków 1990.
24. A. Jarnuszkiewicz SJ, *Miłość i bycie. Studium z metafizyki*, Kraków 1990.
25. *Nauka – Religia – Dzieje. V Seminarium Interdyscyplinarne w Castel Gandolfo, 8–11 sierpnia 1988*. Pod red. J. A. Janika i P. Lenartowicza SJ, Kraków 1990.
26. S. Kuczkowski SJ, *Psychologia religii*, Kraków 1991; wyd. 2: 1993.
27. *Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie, 1990*, Kraków 1991.
28. T. M. Sierotowicz SJ, *Mikrofalowe promieniowanie tła jako experimentum crucis w kosmologii*, Kraków 1993.
29. S. Głaz SJ, *Poczucie zmiany siebie w okresie tworzenia się osobowości dojrzałej. Studium empiryczne nad młodzieżą akademicką*, Kraków 1993.
30. *Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie, 1991–1992*, Kraków 1993.
31. *Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie, 1993–1994*, Kraków 1994.
32. R. Darowski SJ, *Filozofia w szkołach jezuickich w Polsce w XVI wieku* (w druku).

Uwaga: Pozycje 1–5 i 7–12 są wyczerpane.

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

CZASOPISMO: *Horyzonty Wiary* (dotąd ukazało się 19 zeszytów).

Seria: STUDIA I MATERIAŁY

1. H. Pietras SJ, *Jedność Boga, jedność świata i jedność Kościoła. Studium fragmentów Dionizego Aleksandryjskiego*, Kraków 1990.
2. W. Kubik SJ, *Zarys dydaktyki katechetycznej*, Kraków 1990.
3. J. W. Woś, *Pogadanki historyczne*, Kraków 1991.
4. *W służbie człowiekowi. Studium duszpastersko-katechetyczne*. Praca zbiorowa pod red. Z. Marka SJ, Kraków 1991.
5. R. Darowski SJ, *Szczepanowice nad Dunajcem. Dzieje wsi, parafii katolickiej i gminy kalwińskiej*, Kraków 1993.

W poprzednich tomach "Rocznika Wydziału Filozoficznego" ukazały się m.in. następujące prace:

"Rocznik 1988" (t. 1, wyd. 1989)

R. Darowski, *Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego w Krakowie, 1932-1988*, s. 5-39; A. Jarnuszkiewicz, *Enigma metafizyki*, s. 67-75; R. Darowski, *Uwagi na temat filozofii jezuitów w Polsce w XVI wieku*, s. 77-104; J. Gorczyca, *Oblicza odpowiedzialności*, s. 105-114; S. Opiela, *Punkt wyjściowy filozofii według Hegla*, s. 115-124; T. Rostworowski, *Zagadnienie poznania w pracy ks. kard. Karola Wojtyły "Osoba i czyn"*, s. 125-134; S. Ziemiański, *Prawo wzrostu entropii w kosmologii relatywistycznej*, s. 135-154.

"Rocznik 1989" (t. 2, wyd. 1990)

J. Sieg, *Filozoficzne przesłanki Deklaracji Kolońskiej*, s. 53-68; J. Dorda, *Krytyka tłumaczenia efektów ruchowych za pomocą specjalnej teorii*

względności, s. 69–106; S. Ziemiański, *Spór między kreacjonizmem a ewolucjonizmem*, s. 107–123; S. Ziemiański, *Problem ruchu lokalnego u Arystotelesa*, s. 125–135; A. Jarnuszkiewicz, *Symptom rozwarstwienia Ja–metafizycznego od ja–psychologicznego*, s. 137–148; T. Rostworowski, *Refleksje nad pojęciem solidarności*, s. 149–161; S. Gład, *Kryteria dojrzałej osobowości w psychologii humanistycznej*, s. 163–178; T. Sierotowicz, *O koherencyjnej teorii prawdy kilka uwag krytycznych*, s. 179–198; H. Pietras, *Oszustwo użyteczne według Orygenesesa*, s. 197–206; R. Darowski, *Początki nauczania filozofii w Kolegium Jezuitów w Poznaniu (w. XVI)*, s. 207–233; M. Salamon, *Zarys myśli absurdałnej w utworach młodzieńczych Alberta Camusa*, s. 235–255; Bronisław Natoński *SJ (1914–1989)*, s. 255–278.

"Rocznik 1990" (t. 3, wyd. 1991)

S. Ziemiański, *Problem złożenia bytów z substancji i przypadłości w świetle współczesnej fizyki*, s. 25–36; P. Lenartowicz, *The Reconstruction of the Genealogy Homo sapiens: a Case Study in the Theory of Evolution*, s. 37–52; T. Sierotowicz, *O kosmologicznych programach badawczych*, s. 53–72; S. Gład, *Pozytywna rola postaw i wartości w wychowaniu i nauczaniu*, s. 73–84; J. Górczyca, *Na drogach prawdy. Kilka słów o pewnym aspekcie życia i twórczości Dietricha von Hildebranda*, s. 85–90; R. Darowski, *Stanisław Śmiałkiewicz SJ (1592–1648), wykładowca filozofii we Lwowie i Krakowie*, s. 91–100; F. Bargiel, *Geneza i przyczyny niewiary według Jerzego Gengella SJ (1657–1727)*, s. 101–127; R. Darowski, *Jana Kowalskiego SJ rękopiśmienne wykłady z filozofii przyrody (Ostróg, 1747/48)*, s. 129–135.

"Rocznik 1991–1992" (t. 4, wyd. 1993)

J. Sieg, *Trzy modele postawy obywatelskiej*, s. 119–129; J. Machnac, *O filozofii Edyty Stein. Oceny i opinie; najnowsza literatura*, s. 131–143; A. Żak, *Odnowa myślenia poprzez dialog. Korespondencja Eugena Rosenstocka–Huessa z Franzem Rosenzweigiem*, s. 145–155; S. Ziemiański, *Czy istnieje więcej niż jeden Bóg?* s. 157–172; S. Gład, *Nakazy i zakazy w życiu jednostki*, s. 173–182; A. Jarnuszkiewicz, *"Od dialogu do etyki" – Paradoks systemowy. Z filozofii systemowej koncepcji walki z lękiem*, s. 183–201; P. Lenartowicz, *Fundamental Patterns of Biological Integra-*

tion, s. 203–217; P. Lenartowicz, *Molecular Codes and Signals*, s. 219–227; T. Sierotowicz, *O pewnym programie metametodologicznym*, s. 229–244; T. Sierotowicz, *O kosmologicznych programach badawczych (II)*, s. 245–253; R. Darowski, *Marcin Łubieński SJ (1586–1653), profesor filozofii w Kaliszu i Lwowie*, s. 255–266; L. Piechnik, *Wykłady Jana Kormana na Katedrze Polityki Uniwersytetu Wileńskiego (druga połowa XVII wieku)*, s. 267–275.

