

**ROCZNIK
WYDZIAŁU FILOZOFICZNEGO
TOWARZYSTWA JEZUSOWEGO
W KRAKOWIE
1995-1996**

**ANNUARIUM
FACULTATIS PHILOSOPHICAE
SOCIETATIS IESU
CRACOVIAE
1995-1996**

Cracoviae 1996

**ROCZNIK
WYDZIAŁU FILOZOFICZNEGO
TOWARZYSTWA JEZUSOWEGO
W KRAKOWIE
1995-1996**

Kraków 1996

Redaktor

Marek Majczyna SJ

Adres Redakcji

ul. Kopernika 26, 31-501 Kraków
tel. (012) 21-31-55, fax (012) 21-39-35

© Wydział Filozoficzny TJ, Kraków 1996

PL ISSN 0860-9675

SPIS TREŚCI / CONTENTS

WSTĘP	7
FOREWORD	9
ZARZĄDZENIE MINISTRA EDUKACJI NARODOWEJ <i>Announcement by Ministry of National Education</i>	11
REGULAMIN STUDIÓW NA WYDZIALE FILOZOFICZNYM TOWARZYSTWA JEZUSOWEGO W KRAKOWIE <i>Regulations of Studies at the Jesuit Philosophical Faculty in Cracow</i> ..	13
WYDZIAŁ FILOZOFICZNY TOWARZYSTWA JEZUSOWEGO W KRAKOWIE — <i>The Jesuit Philosophical Faculty in Cracow</i>	32
Sekcja Filozofii Systematycznej — <i>Department of Systematic Philosophy</i>	33
Sekcja Pedagogiki Religijnej — <i>Department of Religious Pedagogics</i>	34
ZAJĘCIA DYDAKTYCZNE PROWADZONE NA WYDZIALE w roku akad. 1995/96 <i>Courses at The Faculty in 1995/96</i>	37
PRACE NAPISANE NA WYDZIALE W LATACH 1976–1995 <i>The Theses written at the Faculty in the Years 1976–1995</i>	41
ABSOLWENCI SEKCJI PEDAGOGIKI RELIGIJNEJ W ROKU 1995 <i>The Graduated in the Department of Religious Pedagogics</i>	54
ABSOLWENCI INSTYTUTU KULTURY RELIGIJNEJ W LATACH 1991–1995 <i>The Graduated in the Institute of Religious Culture in the Years 1991–1995</i>	57
STUDENCI WYDZIAŁU W ROKU AKADEMICKIM 1995/96 <i>Register of Students in the Academic Year 1995/96</i>	59
Sekcja Filozofii Systematycznej — <i>Department of Systematic Philosophy</i>	59
Sekcja Pedagogiki Religijnej — <i>Department of Religious Pedagogics</i>	60
Instytut Kultury Religijnej — <i>Institute of Religious Culture</i>	65
SPRAWOZDANIE z działalności Wydziału w Krakowie w roku akad. 1993/94 <i>The Report on the Activity of the Philosophical Faculty in the Academic Year 1993/94</i>	70
INAUGURACJA ROKU AKADEMICKIEGO 1995/96 <i>Inauguration of the Academic Year 1995/96</i>	75
POWITANIE — <i>Ks. Dziekan prof. dr hab. Roman Darowski SJ</i> <i>Greetings by Dean, Prof. Roman Darowski, S.J.</i>	75
SPRAWOZDANIE z działalności Wydziału w Krakowie w roku akad. 1994/95 <i>The Report on the Activity of the Philosophical Faculty in the Academic Year 1994/95</i>	78
Ks. Aleksander Posacki SJ: <i>NEW AGE JAKO WYZWANIE FILOZOFICZNE</i>	

<i>Aleksander Posacki, S.J.: „New Age” as a Philosophical Challenge . . .</i>	83
SYLWETKA NAUKOWA KS. PROF. DRA HAB. JANA SIEGA SJ	
<i>Scientific Activity of the prof. dr hab. Jan Sieg, S.J.</i>	92
BIOGRAFIA — <i>Biography</i>	92
BIBLIOGRAFIA — <i>Bibliography</i>	94
FILOZOFIA A ŚWIAT WSPÓŁCZESNY:	
JAN SIEG SJ odpowiada na pytania Romana Darowskiego SJ	
<i>Philosophy and modern world</i>	
<i>R. Darowski, S.J. interviewing John Sieg, S.J.</i>	100
VI POLSKI ZJAZD FILOZOFICZNY, Toruń, 5–9 września 1995	
<i>VIth Polish Philosophical Congress in Toruń, 5–9 September 1995 . . .</i>	120
Ks. Roman Darowski SJ: MOJA ŻYCIOWA PRZYGODA Z FILOZOFIA JEZUITÓW W POLSCE	
<i>Roman Darowski, S.J., „My Experiences with the Jesuit Philosophy in Poland”</i>	125
TEZY do egzaminu z całości filozofii, r. 1995	
<i>The Points for the Comprehensive Exams at the Philosophical Faculty in Cracow, 1995</i>	131
PUBLIKACJE WYDZIAŁU	
<i>Publications of Faculty</i>	139
PUBLIKACJE INSTYTUTU KULTURY RELIGIJNEJ	
<i>Publications of the Institute of Religious Culture</i>	141
PREZENTACJA NAJNOWSZYCH PUBLIKACJI WYDZIAŁU	
<i>Presentation of the Books Recently edited by the Faculty</i>	143
Ks. Stanisław Ziemiański SJ: UWAGI NA TEMAT KRYTYKI DOWODÓW NA ISTNIENIE BOGA W KSIĄŻCE L. KOŁAKOWSKIEGO JEŚLI BOGA NIE MA...	
<i>Stanisław Ziemiański, S.J., Coments on L. Kołakowski's Book „If God does not exist”</i>	173
Ks. Krzysztof Homa SJ: WYBRANE ELEMENTY FILOZOFII ARNOBIUSZA Z SICCA. Analiza filologiczno–filozoficzna	
<i>Adversus nationes ze szczególnym uwzględnieniem księgi drugiej Krzysztof Homa, S.J., The main Points of the Philosophy of Arnobius from Sicca. Philological and philosophical Analysis of „Adversus nationes”, particularly the Book two</i>	186
HORYZONTY WIARY 1990–1995 — ZAWARTOŚĆ CZASOPISMA	
<i>„Horizons of Faith” 1990–1995 — Table of Contents</i>	250
ROCZNIK WYDZIAŁU FILOZOFICZNEGO TOWARZYSTWA JEZUSOWEGO W KRAKOWIE, 1990–1994. SPIS TREŚCI	
<i>Table of Contents of the „Yearbook of the Philosophical Faculty of the Society of Jesus in Cracow”, 1988–1994</i>	262

WSTĘP

„Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie” powstał w 1988 r. jako organ wymienionej w tytule uczelni. W 5 tomach, które ukazały się dotąd, zamieszczano zarówno prace naukowe, jak i informacje o działalności Wydziału.

W 1995 r. postanowiliśmy oddzielić część naukową od części informacyjnej. Począwszy od 1996 r. będziemy wydawać nowe czasopismo pt. „Forum Philosophicum”. Ma to być naukowy rocznik filozoficzny, wydawany przez Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego w Krakowie pod red. Romana Darowskiego SJ. Zawiera prace w językach obcych ze streszczeniami w języku polskim lub prace w języku polskim, ale z obszernymi streszczeniami w językach obcych. Celem pisma jest szersze niż dotąd włączenie się w światowe, a zwłaszcza europejskie życie filozoficzne.

Dotychczasowy „Rocznik” ukazuje się nadal, ale częściowo zmienia profil. Począwszy od niniejszego tomu (t. VI, 1996) w zasadzie nie zawiera rozpraw naukowych, lecz posiada charakter informacyjny o działalności Wydziału. Redaktorem niniejszego tomu jest Marek Majczyna SJ.

Oprócz wymienionych wyżej dwu czasopism Wydział wydaje od 1990 r. pod red. Zbigniewa Marka SJ. „Horyzonty Wiary”, które obecnie ukazują się jako kwartalnik i są organem *Sekcji Pedagogiki Religijnej*. *Sekcja Pedagogiki Religijnej* przygotowuje się nadto do wydawania „Rocznika Pedagogicznego”.

* * * * *

Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego w Krakowie posiada obecnie dwie sekcje: Sekcję Filozofii Systematycznej i Sekcję Pedagogiki Religijnej, ponadto Instytut Kultury Religijnej.

Studia w *Sekcji Filozofii Systematycznej* trwają 4–5 lat: 3 pierwsze lata to studia podstawowe, po czym następuje specjalizacja. Studia podstawowe obejmują wykładane zwykle przedmioty główne i pomocnicze. Specjalizacja obejmuje jedną z głównych dziedzin filozofii.

Studia w *Sekcji Pedagogiki Religijnej*, utworzonej w 1990 r., trwają 5 lat: 2 pierwsze lata to studia podstawowe, 3 pozostałe lata to specjalizacja. Kurs podstawowy obejmuje wybrane zagadnienia z filozofii, teologii, socjologii, psychologii i różnych działów pedagogiki. Specjalizacja obejmuje katechetykę lub pedagogikę opiekuńczo–wychowawczą.

Instytut Kultury Religijnej, powołany do życia w 1989 r., prowadzi 6–letnie zaoczne studia magisterskie.

Wydział posiada prawa kościelne od 1932 r. W 1989 r. na mocy ustawy Sejmu Wydział uzyskał osobowość prawną i prawa państwowe, dzięki czemu mogą na nim studiować i uzyskiwać stopnie naukowe także osoby świeckie.

Profesorowie i studenci Wydziału w r. 1995/96:

Liczba samodzielnych pracowników naukowych: 17.

Liczba innych pracowników dydaktyczno–naukowych (adiunkci, asystenci, zajęcia zlecone, lektorzy): 71.

Razem pracowników dydaktyczno–naukowych: 88, w tym 43 jezuitów.

Liczba doktorantów: 5.

Liczba studentów na studiach stacjonarnych: 445

w tym w *Sekcji Filozofii Systematycznej*: 50 (klerycy SJ)

w *Sekcji Pedagogiki Religijnej*: 395.

Liczba studentów na studiach zaocznych (w Instytucie Kultury Religijnej): 289.

Ogólna liczba studentów: 734, w tym 29 obcokrajowców.

Kraków, 15 grudnia 1995

Roman Darowski SJ
Dziekan Wydziału

FOREWORD

The Faculty of Philosophy of the Society of Jesus in Cracow currently possesses two sections (departments): the Department of Systematic Philosophy and the Department of Religious Pedagogics, as well as the Institute of Religious Culture.

The Department of Systematic Philosophy offers a basic three-year course as well as a specialisation in a branch of philosophy.

The Department of Religious Pedagogics was founded in 1990. It offers a two-year course in philosophy, theology, psychology, sociology and pedagogics, followed by a three-year specialisation in catechetics or in education of children and young people.

The Faculty also incorporates the *Institute of Religious Culture*, founded in 1989. It offers special studies (Saturday courses and private study) of a philosophical, theological and pedagogic nature lasting six years for lay people and religious.

The Faculty has, since 1932, the right of conferring degrees as an institute of higher education of the Church. On the basis of a bill of Polish Parliament from 1989, the Faculty obtained legal personality as well as concomitant rights, such as the right to admit lay students and to confer them degrees, recognised by civil authority.

Since 1989 to 1994, the Faculty of Philosophy has published its own „Rocznik” [Yearbook]. It contained information on the activity of the Faculty as well as articles about philosophy. Since 1996, appears a yearbook „Forum Philosophicum”.

Up to December, 1995, the *Department of Religious Pedagogics* has published 25 issues of its quarterly journal „Horyzonty Wiary” [Horizons of Faith].

In the academic year 1995/96, the number of professors and students is as follows:

Number of professors: 88 (the half of them are non-jesuits (many part-time).

In the Doctoral Cycle: 5 students;

Full-time students — 445 (systematic philosophy: 50; religious pedagogics: 395);

At the Institute of Religious Culture — 289 students;

Total number of students: 734 (29 foreigners).

Fr. Roman Darowski, S.J.
Dean of the Faculty

ZARZĄDZENIE NR 3
MINISTRA EDUKACJI NARODOWEJ
Z DNIA 31 STYCZNIA 1996 R.
W SPRAWIE STWIERDZENIA UPRAWNIENÍ
DO NADAWANIA STOPNI NAUKOWYCH

Na podstawie § 15 ust. 2 umowy między Rządem Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej a Konferencją Episkopatu Polski w sprawie uregulowania statusu wyższych uczelni papieskich oraz trybu i zakresu uznawania przez Państwo stopni i tytułów naukowych nadawanych przez te uczelnie (M. P. z 1989 r. Nr 22, poz. 174) stwierdza się, co następuje:

§ 1

1. Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie:
 - a) Wydział Teologiczny — od 30 września 1990 r. posiada uprawnienie do nadawania stopni naukowych doktora i doktora habilitowanego nauk teologicznych,
 - b) Wydział Filozoficzny — od 30 września 1990 r. posiada uprawnienie do nadawania stopnia naukowego doktora nauk humanistycznych w zakresie filozofii, a od 28 czerwca 1993 r. — stopni naukowych doktora i doktora habilitowanego nauk humanistycznych w zakresie filozofii,
 - c) Wydział Historii Kościoła — od 30 września 1995 r. posiada uprawnienie do nadawania stopnia naukowego doktora nauk humanistycznych w zakresie historii,
2. Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu — od 30 września 1990 r. posiada uprawnienie do nadawania stopni naukowych doktora i doktora habilitowanego nauk teologicznych,
3. Papieski Wydział Teologiczny w Poznaniu — od 30 września 1990 r. posiada uprawnienie do nadawania stopnia naukowego doktora nauk teologicznych,
4. Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie — od 30 września 1990 r. posiada uprawnienie do nadawania stopni naukowych doktora i doktora habilitowanego nauk teologicznych,

5. Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego w Krakowie — od 30 września 1994 r. posiada uprawnienie do nadawania stopnia naukowego doktora nauk humanistycznych w zakresie filozofii.

§ 2

Zarządzenie wchodzi w życie z dniem ogłoszenia.

W porozumieniu:

— Przewodniczący
Centralnej Komisji do Spraw
Tytułu Naukowego i Stopni Naukowych
Jerzy Pelc

MINISTER
EDUKACJI NARODOWEJ
Ryszard M. CZARNY

— Przewodniczący
Rady Głównej Szkolnictwa Wyższego
Jerzy Osowski

Uzasadnienie

Zarządzenie Ministra Edukacji Narodowej w sprawie stwierdzenia uprawnień do nadawania stopni naukowych stanowi wykonanie delegacji zawartej w § 15 ust. 2 umowy między Rządem Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej a Konferencją Episkopatu Polski w sprawie uregulowania statusu wyższych uczelni papieskich oraz trybu i zakresu uznawania przez Państwo stopni i tytułów naukowych nadawanych przez te uczelnie.

Wymienione w zarządzeniu jednostki organizacyjne spełniają wymagania zawarte w art. 3 ust. 1, 3 i 5 ustawy z dnia 12 września 1990 r. o tytule naukowym i stopniach naukowych (Dz. U. Nr 65, poz. 386), tj. zatrudniają w pełnym wymiarze czasu pracy określone w tych przepisach liczby osób posiadających tytuły naukowe oraz stopnie naukowe doktora habilitowanego z zakresu wskazanych dziedzin nauki i dyscyplin naukowych.

Spełniają więc wymagania określone w § 15 ust. 1 umowy.

REGULAMIN STUDIÓW NA WYDZIALE FILOZOFICZNYM TOWARZYSTWA JEZUSOWEGO W KRAKOWIE

Art. I. Warunki przyjęcia na studia

§ 1. Podstawowym warunkiem przyjęcia na studia na Wydziale Filozoficznym Towarzystwa Jezusowego jest egzamin dojrzałości. Ponadto dla kleryków lub księży diecezjalnych skierowanie ich na studia przez ordynariuszy, a dla osób zakonnych — przez właściwego przełożonego lub przełożoną.

§ 2. O przyjęciu na studia decyduje komisja wyznaczona przez Dziekana, zgodnie z wytycznymi Rady Wydziału.

§ 3. Przyjęcie na Wydział dokonuje się z chwilą immatrykulacji. Student otrzymuje następnie indeks i legitymację studencką.

§ 4. W szczególnych przypadkach dopuszcza się możliwość statusu wolnego słuchacza Uczelni. Wolnym słuchaczem jest osoba spełniająca określone w § 1 warunki przyjęcia na studia i studiująca na Wydziale bez immatrykulacji, za zgodą Dziekana Wydziału.

§ 5. Studenci mogą się przenosić na inne uczelnie za zgodą Dziekana Wydziału przyjmującego, pod warunkiem wypełnienia wszystkich obowiązków wynikających z przepisów porządkowych Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego. Na tych samych warunkach studenci mogą przenosić się z innych uczelni na Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego.

§ 6. Studenci Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego mogą — za zgodą Dziekana Wydziału — studiować równocześnie na innych uczelniach. Dziekan może jednak cofnąć zgodę na studiowanie na innym kierunku, jeśli student nie wypełnia obowiązków w uczelni, w której jest immatrykulowany.

§ 7. Ponowne przyjęcie na studia osoby, która została skreślona z listy studentów na pierwszym roku studiów, następuje na zasadach rekrutacji na studia wyższe, zgodnie z §§ 1–2 artykułu I.

§ 8. Osoba, która przerwała studia lub została skreślona z listy studentów na roku drugim lub wyższym, może je wznowić, czyli zostać reaktywowana w prawach studenta, za zgodą Dziekana i pod określonymi przez niego warunkami.

Art. II. Prawa i obowiązki studentów

§ 1. Studenci posiadają prawo do:

1) wyboru kierunku, specjalności i specjalizacji studiów, a także do kształtowania toku swoich studiów poprzez dobór przedmiotów według zasad określonych przez Radę Wydziału, stosownie do możliwości Wydziału,

2) studiowania według indywidualnych planów i programów studiów na zasadach określonych przez Radę Wydziału, po uprzednim porozumieniu się z Dziekanem,

3) studiowania poza swoim kierunkiem podstawowym na innych kierunkach, również na innych uczelniach, za zgodą Dziekana, jeżeli wypełniają wszystkie obowiązki związane z tokiem studiów na kierunku podstawowym (por. art. I, § 6),

4) korzystania z urządzeń i środków Wydziału, jak: biblioteki, czytelnie i pomieszczenia dydaktyczne, oraz z pomocy ze strony wykładowców,

5) posiadania przedstawicieli w Radzie Wydziału, z prawem zabierania głosu w sprawach studenckich (por. art. III, §§ 2 i 3).

§ 2. Studenci mają następujące obowiązki:

1) zdobywanie wiedzy zgodnie z obowiązującym ich programem,

2) udział w zajęciach dydaktycznych przewidzianych planem studiów oraz terminowe składanie egzaminów i wypełnianie innych obowiązków dydaktycznych przewidzianych w planie studiów,

3) przestrzeganie przepisów obowiązujących na Wydziale,

4) dbanie o godność studenta i dobre imię Wydziału, a w szczególności zachowanie się zgodnie z zasadami etycznymi,

5) troska o mienie Wydziału i przeciwdziałanie niszczeniu go,

6) uiszczanie w wyznaczonym terminie opłat semestralnych, ustalonych przez Dziekanat,

7) niezwłoczne powiadomienie Dziekanatu o wszelkich zmianach dotyczących stanu cywilnego, nazwiska lub adresu, a także o zmianie warunków materialnych, jeśli uniemożliwiają im one uiszczenie opłaty semestralnej.

§ 3. Wolni słuchacze mają wszystkie prawa i obowiązki wymienione w art. II, §§ 1 i 2, za wyjątkiem prawa do posiadania indeksu i legitymacji studenckiej.

Art. III. Relacje osobowe w organizacji studiów

§ 1. Praca dydaktyczno–naukowa na Wydziale jest zorganizowana wokół katedr. Na czele katedry stoi samodzielny pracownik naukowy (doktor habilitowany, profesor), który planuje kierunki badań, kontroluje programy oraz czuwa nad poziomem wykładów adiunktów i asystentów związanych z jego katedrą.

§ 2. W skład Rady Wydziału wchodzi przedstawiciel studentów Sekcji Filozofii Systematycznej, wybierany przez studentów. Natomiast przedstawiciel(ka) studentów Sekcji Pedagogiki Religijnej wchodzi do Rady Sekcji Pedagogiki Religijnej. Ich kadencja trwa przez trzy semestry. Mają oni prawo wypowiedzania się w sprawach dotyczących studentów.

§ 3. Studenci mogą wybrać własną Radę, która zajmie się ich sprawami, a jej uchwały mogą stanowić przedmiot wniosków złożonych na piśmie do Rady Wydziału za pośrednictwem przedstawiciela danej sekcji. Każdy rok ma swojego starostę, który pośredniczy między studentami, jako ich reprezentant, a wykładowcami i władzami Uczelni w sprawach organizacyjnych, socjalnych i dotyczących studiów.

§ 4. Bezpośrednim zwierzchnikiem ciała pedagogicznego oraz ogółu studentów w sprawach akademickich jest Dziekan Wydziału, a jego zastępcami są Prodziekani wybierani przez Radę Wydziału, z których jeden jest kierownikiem Sekcji Filozofii Systematycznej, drugi — Sekcji Pedagogiki Religijnej.

§ 5. Wychowawcami młodzieży studiującej na Wydziale są: duszpasterz akademicki, nauczyciele akademicy i inni pracownicy Uczelni.

Art. IV. Kalendarz Wydziału

§ 1. Rok akademicki rozpoczyna się 1 października i trwa do 30 września następnego roku.

§ 2. Termin uroczystej jego inauguracji ustalany jest każdorazowo przez kompetentne władze Uczelni. Na program inauguracji składa się uroczysta Msza św., a po niej wręczenie przez Wicekanclerza indeksów delegatom studentów, sprawozdanie z poprzedniego roku, przedstawione przez Sekretarza Wydziału, oraz wykład inauguracyjny.

§ 3. Rok akademicki dzieli się na dwa okresy organizacyjne, czyli semestry: zimowy i letni. W skład semestrów wchodzi podokresy przeznaczone na: zajęcia dydaktyczne (wykłady, ćwiczenia, konwersatoria, lektoraty, seminaria dyplomowe i monograficzne, praktyki wyznaczone programem studiów), sesje egzaminacyjne, przerwa międzysemestralna, wakacje zimowe, wiosenne i letnie oraz dni wolne od zajęć.

§ 4. Semestr zimowy trwa od 1 października do 14 lutego włącznie. Semestr letni — od 15 lutego do 30 września włącznie.

§ 5. Wykłady i ćwiczenia rozpoczynają się od pierwszego dnia semestru, a kończą:

- w semestrze zimowym — 24 stycznia,
- w semestrze letnim — 3 czerwca.

§ 6. Lektoraty rozpoczynają się 8 października, a kończą w tych samych terminach co wykłady.

§ 7. Seminaria naukowe rozpoczynają się:

- w semestrze zimowym — 15 października,
- w semestrze letnim — w pierwszym tygodniu semestru;

kończą się:

- w semestrze zimowym — równocześnie z zakończeniem wykładów,
- w semestrze letnim — na dwa tygodnie przed zakończeniem wykładów (20 maja).

§ 8. Na dwa tygodnie przed sesją egzaminacyjną (tj. od 10 stycznia w semestrze zimowym i od 20 maja w semestrze letnim) rozpoczyna się sesja zaliczeniowa, w czasie której studenci starają się o zaliczenie przedmiotów i praktyk przewidzianych w planie studiów.

§ 9. Sesja egzaminacyjna trwa:

- w semestrze zimowym — od 25 stycznia do 9 lutego,
- w semestrze letnim — od 4 do 28 czerwca.

§ 10. Sesja egzaminacyjna poprawkowa trwa:

— w semestrze zimowym — do końca lutego,
— w semestrze letnim — do 15 października następnego roku akademickiego.

§ 11. W kalendarzu ustalonym na każdy rok akademicki terminy powyższe mogą ulegać nieznacznym przesunięciom w zależności od przypadających niedziel i świąt.

§ 12. Dni wolne od zajęć:

a) Ferie świąteczne:

— świąt Bożego Narodzenia trwają — od 22 grudnia do 6 stycznia włącznie,

— świąt Wielkanocy trwają — od Wielkiej Środy do Niedzieli Białej włącznie,

b) Przerwa międzysemestralna trwa od zakończenia zimowej sesji egzaminacyjnej (czyli od 10 lutego) do 14 lutego włącznie,

c) Oprócz uroczystości kościelnych, następujące święta kościelne i państwowe:

— 20 października (Św. Jana z Kęt),

— 2 listopada (Dzień Zaduszny),

— 11 listopada (Święto Odzyskania Niepodległości),

— 8 grudnia (Niepokalane Poczęcie NMP),

— Środa Popielcowa,

— 23 kwietnia (Św. Wojciecha) lub w dniu, na który przeniesiono to święto,

— 1 maja (Św. Józefa Rzemieślnika),

— 3 maja (NMP Królowej Polski),

— 8 maja (Św. Stanisława biskupa),

— Wniebowstąpienie Pańskie,

— w czerwcu uroczystość Najświętszego Serca Pana Jezusa,

d) Inne okazje:

— dni dziekańskie.

Art. V. Plan studiów i programy nauczania

§ 1. Studia odbywają się według planu studiów i programów nauczania.

§ 2. Rada Wydziału zatwierdza program i plan studiów opracowany na jej zlecenie przez wyznaczoną do tego komisję.

§ 3. Plan studiów, ustalany corocznie, zawiera wykaz wszystkich przedmiotów, praktyk oraz innych zajęć, które student odbywa i zalicza w okresie studiów jako zajęcia obowiązkowe i opcjonalne (do wyboru). W planie studiów określony jest czas trwania przedmiotu (liczba godzin i częstotliwość), metoda (wykład, ćwiczenia), miejsce odbywania zajęć oraz forma zaliczania (egzamin, kolokwium z oceną, zaliczenie bez oceny).

§ 4. Programy nauczania poszczególnych przedmiotów, praktyk lub innych zajęć, określają zakres wiedzy, którą student powinien opanować podczas studiów.

§ 5. Przedmiotem w planie studiów jest zestaw zajęć, których celem jest zapoznanie studenta z określoną dziedziną wiedzy. Przedmiot w zależności od jego wagi i zakresu materiału może trwać przez jeden semestr lub kilka semestrów.

§ 6. Szczegółowe programy nauczania każdego przedmiotu z wykazem literatury oraz warunki zaliczenia podaje studentom wykładający dany przedmiot.

§ 7. Wykładowcą przedmiotu jest nauczyciel akademicki wyznaczony przez Dziekana do prowadzenia zajęć z określonej dziedziny.

Art. VI. Dyscyplina studiów

§ 1. Udział studenta w zajęciach dydaktycznych (wykłady, ćwiczenia, proseminaria, seminaria, lektoraty oraz zajęcia praktyczne) jest obowiązkowy i powinien być kontrolowany.

§ 2. Prowadzący zajęcia określa sposób kontroli obecności oraz tryb wyrównania zaległości powstałych wskutek nieobecności studenta na zajęciach.

§ 3. Prowadzący zajęcia dydaktyczne może z uzasadnionych powodów zwolnić studenta z udziału w niektórych z nich.

§ 4. W przypadku niewywiązywania się studenta z obowiązków — zarówno w zakresie uczęszczania na zajęcia obowiązkowe, jak również osiągnięcia odpowiednich postępów w nauce — mogą być wobec niego wyciągnięte konsekwencje, do skreślenia z listy studentów włącznie.

Art. VII. Indywidualny tok studiów

§ 1. Wyróżniającym się studentom Uczelnia zapewnia szczególną opiekę dydaktyczno–naukową przez indywidualny dobór treści, metod i form kształcenia, a także w miarę możliwości, specjalne formy wyróżniania i nagradzania.

§ 2. Dziekan określa zasady indywidualnego toku studiów.

§ 3. Dziekan kwalifikuje na studia o toku indywidualnym studenta na podstawie jego wniosku, biorąc pod uwagę jego postępy w studiowaniu, zainteresowania, zdolności i osiągnięcia. Wyznacza ponadto opiekuna i zatwierdza plan odbywania studiów w toku indywidualnym, a także wszelkie zmiany w ich trakcie.

§ 4. Odbywanie studiów w toku indywidualnym nie powinno prowadzić do przesuwania terminu ukończenia studiów.

§ 5. Dopuszcza się również możliwość zastosowania indywidualnego toku studiów w odniesieniu do studentów:

- 1) studiujących równocześnie na innych kierunkach,
- 2) wychowujących dzieci,
- 3) inwalidów,
- 4) obcokrajowców nie znających wystarczająco języka polskiego,
- 5) eksternistów odbywających uzupełniające studia magisterskie,
- 6) spełniających inne warunki, które zdaniem Dziekana, uprawniają do indywidualnego toku studiów.

Art. VIII. Zaliczenia i egzaminy

§ 1. Okresem zaliczeniowym jest semestr.

§ 2. Warunkiem terminowego zaliczenia semestru jest uzyskanie — w czasie sesji zaliczeniowej — zaliczenia wszystkich przedmiotów przewidzianych planem studiów przed rozpoczęciem sesji egzaminacyjnej, zdanie wyznaczonych egzaminów, względnie wypełnienie innych wymogów określonych przez Radę Wydziału, m.in. uzyskanie na końcu roku potwierdzenia (pieczętka biblioteki w indeksie) o oddaniu wypożyczonych książek. Po zaliczeniu semestru następuje wpis do indeksu, uprawniający studenta do kontynuacji studiów w następnym semestrze, jak również przedłużenie ważności jego legitymacji studenckiej.

§ 3. Uzyskanie przez studenta zaliczeń z prowadzonych w semestrze zajęć jest warunkiem dopuszczenia go do sesji i otrzymania karty egzaminacyjnej. Z każdego wykładanego przedmiotu obowiązuje studenta egzamin lub inna forma oceny. W przypadku gdy liczba egzaminów w sesji przekracza 5, student może prosić Dziekana na piśmie o zezwolenie na zdawanie niektórych egzaminów w późniejszym terminie do końca sesji poprawkowej. W razie niezdania egzaminu w tym terminie, Dziekan na prośbę studenta złożoną na piśmie zadecyduje o ewentualnym przedłużeniu dla niego sesji poprawkowej. Z lektoratów — na zakończenie całości wymaganej liczby semestrów — należy uzyskać zaliczenie z oceną. Seminarium monograficzne i dyplomowe kończą się zaliczeniem. Ćwiczenia kończą się zaliczeniem, którego warunkiem jest czynne uczestnictwo w zajęciach związanych z danym przedmiotem. Zaliczenia zajęć dokonuje prowadzący zajęcia. Na wniosek jednak jego samego lub studenta sprawdzian zaliczeniowy może mieć charakter komisyjny.

§ 4. Studentowi, który przeniósł się z innej uczelni na Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego i został na nim immatrykulowany, Dziekan może na podstawie indeksu przepisać i zaliczyć te przedmioty, które co do treści i wymiaru godzin odpowiadają przedmiotom przewidzianym w programie Wydziału.

§ 5. Zaliczenia semestru dokonuje się przez odpowiedni wpis w indeksie złożonym przez studenta w Dziekanacie.

§ 6. Terminy egzaminów ustala Sekretariat Wydziału w porozumieniu z egzaminatorami. Starosta roku pośredniczy w tej sprawie. Formę egzaminów ustalają wykładowcy. Harmonogram egzaminów oraz termin egzaminu poprawkowego podaje Sekretariat Wydziału dwa tygodnie przed rozpoczęciem sesji.

§ 7. W ciągu trzech lat studiów filozoficznych w zakresie filozofii systematycznej na cyklu podstawowym student winien zaliczyć 8 (jednostek zaliczeniowych — jednostka zaliczeniowa równa się jednej godzinie wykładu lub ćwiczeń tygodniowo w ciągu semestru — punktów, kredytów) wykładów opcjonalnych z takich dziedzin, jak: filozofia, logika, psychologia, socjologia lub przedmioty niefilozoficzne, mogące stanowić poszerzenie któregoś z przedmiotów filozoficznych. Należy zdać z nich egzamin. Na korzystanie z wykładów opcjonalnych na innych uczelniach student powinien uzyskać zgodę Dziekana Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego. Studenci II i III roku zwykle mają obowiązek zaliczenia czterech wykładów

opcjonalnych. Nie zabrania się jednak zaliczania tych wykładów w miarę możliwości wcześniej, już na I roku.

§ 8. Z praktyk związanych z odbywaniem studiów należy otrzymać zaliczenie w indeksie przed przystąpieniem do egzaminu magisterskiego.

§ 9. W przypadku nieuzyskania w terminie wszystkich zaliczeń student może się zwrócić do Dziekana z pisemną prośbą o warunkowe dopuszczenie do sesji.

§ 10. Egzamin przeprowadza zgodnie z harmonogramem prowadzący dany przedmiot, a w przypadku nieprzewidzianej nieobecności lub odmowy egzaminowania, egzamin winien być przeprowadzony przez komisję o składzie ustalonym przez Dziekana.

§ 11. Student może zdawać egzaminy przed wyznaczonym terminem, w tzw. terminie zerowym, jeżeli egzaminator wyrazi na to zgodę. W przypadku otrzymania oceny niedostatecznej na tym egzaminie nie wpisuje się jej do indeksu ani do karty egzaminacyjnej, a student nie traci prawa do ponownego egzaminu w czasie sesji. Nie usprawiedliwione niezgłoszenie się do egzaminu w wyznaczonym terminie jest równoznaczne z oceną niedostateczną.

§ 13. Każdy egzaminator otrzymuje z Sekretariatu protokół egzaminacyjny, w którym — obok indeksu — zapisuje wyniki egzaminu. Po zakończeniu sesji oddaje protokoły z powrotem do sekretariatu.

§ 14. W wypadku niezdania egzaminu w terminie podstawowym i wpisania oceny niedostatecznej do indeksu, studentowi przysługuje prawo do dwóch egzaminów poprawkowych: zwykłego i komisyjnego.

§ 15. Na wniosek studenta, złożony w ciągu trzech dni od daty nie zdanego zwykłego egzaminu poprawkowego, Dziekan zarządza egzamin komisyjny, który powinien się odbyć najpóźniej w trzecim tygodniu od daty złożenia wniosku. Dziekan może zarządzić egzamin komisyjny także z własnej inicjatywy. W skład komisji egzaminacyjnej mianowanej przez Dziekana wchodzi: on sam lub jego delegat, nauczyciel akademicki prowadzący zajęcia z przedmiotu objętego egzaminem lub, w razie usprawiedliwionej nieobecności, jego zastępca, oraz inny specjalista z zakresu tegoż przedmiotu. Dziekan wyznacza przewodniczącego komisji. Komisji egzaminacyjnej nie może przewodniczyć egzaminator, który dał ocenę niedostateczną. Na wniosek studenta do komisji może wejść także opiekun roku oraz przedstawiciel studentów. Mają oni jednak głos tylko w sprawach formalnych, a nie w sprawie oceny.

§ 16. Także zwykłe egzaminy na wniosek studenta lub egzaminatora mogą być komisyjne. Wszystkie egzaminy są publiczne.

§ 17. Przy wszystkich egzaminach i innych formach zaliczania przedmiotów stosuje się i wpisuje do indeksu, do karty egzaminacyjnej i do protokołu oceny odpowiadające jakościowemu i procentowemu opanowaniu materiału według następujących stopni: 6 i +5 (celujący), 5 (bardzo dobry), +4 (+ dobry), 4 (dobry), +3 (+ dostateczny), 3 (dostateczny), 2 (nie-dostateczny). Nie stosuje się minusów.

§ 18. Rada Wydziału ustala sposób obliczania średnich z kilku egzaminów cząstkowych z danego przedmiotu. (Można się wzorować na zasadach dotyczących ocen końcowych na dyplomie bakalaureatu, z dnia 9 czerwca 1992 r.). Zapis „zaliczył” („zal.”) nie ma odpowiednika liczbowego i dlatego nie może być uwzględniany przy obliczaniu oceny średniej.

Art. IX. Postępowanie w przypadku niezaliczenia semestru lub roku

§ 1. W stosunku do studenta, który nie zaliczył okresu studiów ustalonego zgodnie z art. VIII, § 1, Dziekan wydaje decyzję o:

- 1) zezwoleniu na powtarzanie tego okresu studiów, z wyjątkiem studenta pierwszego roku (por. art. I, § 8),
- 2) warunkowym zezwoleniu na kontynuowanie studiów w następnym okresie w wypadku zaliczenia z oceną niedostateczną,
- 3) skreśleniu z listy studentów.

§ 2. Od decyzji Dziekana o skreśleniu z listy studentów w trakcie studiów przysługuje studentowi prawo pisemnego odwołania się do Rady Wydziału w terminie siedmiu dni od ogłoszenia studentowi tej decyzji.

§ 3. Student ma prawo ubiegać się u Dziekana o warunkowe zezwolenie na kontynuowanie studiów, ale nie więcej niż raz w okresie studiów, chyba że przyczyną powtórzenia się o to zwolnienie była długotrwała choroba lub inne ważne przyczyny, odpowiednio uzasadnione.

§ 4. Studenta powtarzającego dany okres nie obowiązuje uzyskiwanie zaliczeń z przedmiotów, z których uzyskał ocenę co najmniej dobrą (4).

§ 5. Dziekan może zezwolić studentowi powtarzającemu dany okres na udział w niektórych bądź wszystkich zajęciach następnego okresu.

§ 6. Student reaktywowany na studiach (zgodnie z zasadami art. I, § 8), który przed skreśleniem z listy studentów powtarzał rok studiów

z powodu niedostatecznych wyników w nauce, po reaktywizacji traci prawo do powtarzania kolejnego roku (zgodnie z art. IX, §§ 1 i 3).

§ 7. Osoba, która została skreślona z powodu niezłożenia w sekretariacie pracy bakalaureackiej, magisterskiej (lub licencjackiej) w terminie określonym w art. XII, §§ 10 i 11, a uzyskała zaliczenia wszystkich przedmiotów i praktyk przewidzianych planem studiów, czyli otrzymała „absolutorium”, winna powtórzyć ostatni rok studiów, po czym może złożyć pracę i przystąpić do egzaminu dyplomowego na warunkach określonych w art. XI i XII.

Art. X. Urlopy

§ 1. Dziekan może udzielić studentowi urlopu semestralnego lub rocznego w przypadku:

- 1) długotrwałej choroby, potwierdzonej zaświadczeniem komisji lekarskiej,
- 2) delegowania na studia na inną uczelnię,
- 3) ważnych okoliczności życiowych.

§ 2. Student ma prawo ubiegać się o udzielenie urlopu po zaistnieniu przyczyny stanowiącej podstawę do jego udzielenia. Chcąc skorzystać z tego prawa, winien swoją prośbę w formie pisemnego podania złożyć w Dziekanacie.

§ 3. Z wnioskiem o udzielenie urlopu chorobowego może wystąpić również akademicka Służba Zdrowia.

§ 4. Udzielenie urlopu potwierdza się wpisem do indeksu.

§ 5. W okresie urlopu student zachowuje uprawnienia studenta.

§ 6. W trakcie urlopu student może za zgodą Dziekana brać udział w niektórych zajęciach oraz przystąpić do zaliczeń i egzaminów.

§ 7. Wyrazem podjęcia studiów po urlopie jest dokonanie przez Dziekana stosownego wpisu w indeksie.

Art. XI. Egzamin dyplomowy z całości filozofii dla studentów Sekcji Filozofii Systematycznej

§ 1. Egzamin z głównych problemów filozoficznych, zwany tradycyjnie egzaminem z całości filozofii (*examen ex universa philosophia*), zdają

ci studenci, którzy mają zamiar po trzech, ewentualnie po dwóch latach, zakończyć studia lub przenieść się na inny kierunek oraz studenci zakonni przygotowujący się do licencjatu. Studentów zamierzających odbywać ciągłe studia do magisterium egzamin z całości filozofii nie obowiązuje.

§ 2. Tezy do egzaminu z całości filozofii¹, który odbywa się zwykle pod koniec czerwca lub wyjątkowo w innym terminie, udostępnia się studentom przygotowującym się do bakalaureatu na dwa miesiące przed egzaminem. Tezy są corocznie sprawdzane, uzupełniane lub poprawiane przez wykładowców główne dyscypliny filozoficzne. Zatwierdza je Dziekan.

§ 3. Warunkiem dopuszczenia do egzaminu z całości filozofii jest napisanie pracy dyplomowej, ocenionej pozytywnie przez promotora, który podaje na piśmie krótką recenzję, uzasadniającą ocenę. Recenzję z oceną dołącza się i wkleja do egzemplarza pracy, który na miesiąc przed egzaminem student ma obowiązek dostarczyć do Sekretariatu. Egzemplarz ten zostaje zachowany w Archiwum Wydziału. Drugi egzemplarz pracy student wręcza promotorowi. Praca winna być oprawiona w sposób prosty. Karta tytułowa ma zawierać następujące dane:

— u samej góry napis:

WYDZIAŁ FILOZOFICZNY TOWARZYSTWA JEZUSOWEGO
W KRAKOWIE,

— niżej imię i nazwisko autora pracy,

— większymi literami tytuł i ewentualnie podtytuł,

— u dołu po prawej stronie notatkę: Praca bakalaureacka pisana pod kierunkiem... (pełny stopień lub tytuł naukowy promotora),

— u dołu na środku: miejsce i rok napisania pracy.

Na przedniej, wierzchniej stronie okładki powinno widnieć czytelnie napisane imię i nazwisko autora, tytuł pracy oraz rok napisania. Tytuł pracy i jej ocenę promotor wpisuje do indeksu w wyznaczonym tam na to miejscu.

§ 4. W skład komisji egzaminacyjnej wchodzi trzech egzaminatorów, z których jeden przewodniczy. Egzamin trwa 45 minut. Po nim odbywa się wśród egzaminujących krótka ocena egzaminu i postępów studenta. Każdy z egzaminujących ocenia jednak indywidualnie odpowiedzi zdającego, a ocenę ostateczną (średnią) przewodniczący wpisuje do protokołu i do indeksu w odpowiednim do tego miejscu. On też ogłasza zdającemu wynik

¹ Tezy do egzaminu z całości filozofii (*ex universa*) z roku 1995 zostały zamieszczone w niniejszym „Roczniku” na s. 131–138.

egzaminu, a następnie dostarcza jego indeks wraz z protokołem egzaminu do Dziekanatu Wydziału. W przypadku nieuzyskania z egzaminu bakalaureackiego oceny pozytywnej, Dziekan wyznacza drugi termin egzaminu jako ostateczny.

§ 5. Po zdaniu egzaminu z całości filozofii Sekretariat sporządza dyplom bakalaureata filozofii, który odpowiada dyplomowi licencjata w terminologii przyjętej w uczelniach państwowych dla studentów kończących studia w kolegiach nauczycielskich. Student otrzymuje oryginał dyplomu i dwie kopie. Jedną kopię dyplomu przechowuje się w Archiwum Wydziału. Ponadto wpisuje się oceny do Księgi Studiów, gdzie odnotowuje się też wydanie dyplomu. Odebranie dyplomu absolwent potwierdza własnoręcznym podpisem. W razie zagubienia dyplomu Sekretariat Wydziału wystawia zaświadczenie o ukończeniu studiów, na podstawie kopii dyplomu w Archiwum lub Księgi Studiów.

§ 6. Studenci zamierzający odbyć pełne (pięcioletnie) studia na Wydziale, nie zobowiązani do egzaminu z całości filozofii, winni w odpowiednim czasie rozpocząć pisanie pracy magisterskiej i spełnić warunki analogiczne do wymaganych na cyklu drugim (licencjackim).

Art. XII. Magisterium i licencjat

§ 1. Na cykl drugi (licencjacki) dopuszcza się studentów, którzy uzyskali zgodę swojego przełożonego na dalsze studia filozoficzne, zdali egzamin z całości filozofii, uzyskali średnią ocenę ze studiów minimum 4 (dobry). Dotyczy to scholastyków Towarzystwa Jezusowego. Studenci świeccy odbywający studia na Wydziale w jednolitym cyklu pięcioletnim, wybierają po trzecim roku specjalizację i przygotowują się do magisterium.

§ 2. Liczba i jakość jednostek zaliczeniowych (j.z., punktów, kredytów), wymaganych do licencjatu lub magisterium jest normowana *Kartą licencjusza* lub *magistranta*, wręczaną kandydatom przez Sekretarza Wydziału na początku drugiego cyklu (licencjuszom) lub na czwartym roku (magistrantom).

§ 3. Pracę licencjacką (magisterską) student pisze pod kierunkiem uprawnionego do tego nauczyciela akademickiego (promotora): profesora lub doktora habilitowanego. Wybór promotora i tematu pracy powinien być uzgodniony z Dziekanem i zatwierdzony przez Radę Wydziału. Dziekan, po zasięgnięciu opinii Rady Wydziału może upoważnić do kierowania pracą

licencjacką (magisterską) adiunkta, starszego wykładowcę bądź specjalistę spoza uczelni. W wypadku, gdy promotorem miałby być pracownik innej uczelni, Dziekan Wydziału zwraca się do niego oficjalnie o przyjęcie studenta na jego seminarium i o prowadzenie rozprawy licencjackiej (magisterskiej), z ramienia zaś Wydziału wyznacza specjalnego opiekuna (tutora), którego obowiązkiem jest doglądanie postępów w pracy studenta. Promowanie licencjata lub magistra zalicza promotor do swojego dorobku dydaktycznego.

§ 4. Przy ustalaniu tematu pracy licencjackiej (magisterskiej) powinny być brane pod uwagę naukowe zainteresowania studenta.

§ 5. Rada Wydziału po złożeniu przez licencjusza (magistranta) pracy wyznacza dla niej recenzenta, który powinien spełniać warunki wymienione w § 3 tego artykułu, dotyczące promotora.

§ 6. Tematy prac licencjackich i magisterskich powinny być ustalone i podjęte przez studentów nie później niż na rok przed terminem ukończenia studiów.

§ 7. Ocenę pracy przeprowadza promotor i recenzent, wyznaczony przez Dziekana. Oceną końcową pracy licencjackiej (magisterskiej) jest średnia arytmetyczna oceny dokonanej przez promotora i recenzenta. Obliczenie średniej i zapis słowny oceny określa się w oparciu o art. VIII, § 17. Jeśli ocena jest pozytywna, obydwaj podają licencjuszowi (magistrantowi) po kilka tez (w sumie powinno ich być przynajmniej 8) do egzaminu z tej dziedziny, którą student wybrał na początku cyklu drugiego.

§ 8. W przypadku, gdy jedna z ocen pracy jest niedostateczna, o dopuszczeniu do egzaminu licencjackiego decyduje Dziekan, który może zasięgnąć opinii dodatkowego recenzenta.

§ 9. W razie dłuższej nieobecności kierującego pracą licencjacką, mogącej wpłynąć na opóźnienie terminu złożenia pracy przez studenta, student ma prawo prosić Dziekana o wyznaczenie osoby, która przejmie obowiązek kierowania pracą. Zmiana kierującego pracą w okresie ostatnich sześciu miesięcy przed terminem ukończenia studiów może stanowić podstawę do przedłużenia terminu złożenia pracy licencjackiej (magisterskiej) na zasadach określonych w § 11 tego artykułu.

§ 10. Praca licencjacka (magisterska) powinna być złożona w Sekretariacie do 15 stycznia, jeśli egzamin i obrona mają się odbyć po zakończeniu semestru zimowego lub do 30 czerwca, jeśli mają się odbyć pod koniec semestru letniego.

§ 11. Dziekan na wniosek prowadzącego (tutora) pracę licencjacką (magisterską) lub na prośbę licencjusza (magistranta) złożoną na piśmie może przesunąć termin złożenia pracy, nie dłużej jednak niż o trzy miesiące.

§ 12. Niezłożenie pracy licencjackiej (magisterskiej) w ustalonym terminie powoduje skreślenie z listy studentów. W takim przypadku ukończenie studiów jest możliwe na zasadach określonych w art. IX, § 7.

§ 13. Praca licencjacka (magisterska) jest przechowywana w Archiwum Wydziału.

§ 14. Egzamin licencjacki (magisterski) winien się odbyć najpóźniej 3 miesiące od daty złożenia rozprawy.

§ 15. Kandydat do stopnia licencjata (magistra) winien złożyć w Dziekanacie wyznaczoną opłatę. O zwolnieniu od tej opłaty lub o jej zmniejszeniu decyduje Dziekan lub Prodziekan.

§ 16. Do egzaminu licencjackiego (magisterium) dopuszczany jest student, który:

1) uzyskał absolutorium, tzn. zaliczenie wszystkich przedmiotów i praktyk przewidzianych w planie studiów,

2) przedłożył pracę licencjacką (magisterską) z oceną co najmniej dostateczną,

3) złożył wszystkie wymagane przez Dziekana dokumenty.

§ 17. W przypadkach przedłużenia terminu złożenia pracy licencjackiej (magisterskiej), o którym mowa w art. XII, §§ 9 i 11, egzamin licencjacki (magisterski) powinien się odbyć w terminie do:

— 15 maja na studiach kończących się semestrem zimowym,

— 31 października na studiach kończących się semestrem letnim.

§ 18. Dziekan może ustalić indywidualny termin egzaminu licencjackiego (magisterskiego) dla studenta, który przedterminowo spełnił warunki dopuszczenia do egzaminu licencjackiego (magisterskiego).

§ 19. Egzamin licencjacki (magisterski) odbywa się przed komisją złożoną z Przewodniczącego (Dziekana lub osoby przez niego wyznaczonej) promotora i recenzenta. Pytania powinny dotyczyć zadanych tez (zob. art. XII, § 7) oraz rozprawy licencjackiej (magisterskiej). Egzamin trwa 45 minut. Po dyskusji wpisuje się do protokołu ocenę uzgodnioną przez wszystkich egzaminatorów. Ocena egzaminu licencjackiego jest średnią arytmetyczną ze wszystkich ocen cząstkowych uzyskanych za prezentację i obronę pracy oraz odpowiedzi na wszystkie zadane pytania. Oceny cząstkowe ustalają osoby egzaminujące. Zapis słowny oceny końcowej określa się w oparciu o zasady art. VIII, § 17.

§ 20. Jak wszystkie egzaminy, egzamin licencjacki (magisterski) ma charakter publiczny.

§ 21. Wynik egzaminu licencjackiego (magisterskiego) wraz z podaniem jego oceny ogłasza Przewodniczący komisji egzaminacyjnej w obecności jej członków w dniu egzaminu. Od decyzji komisji egzaminacyjnej student ma prawo odwołania się na piśmie do Dziekana w ciągu 14 dni od daty egzaminu.

§ 22. Po pomyślnym zdaniu egzaminu student otrzymuje dyplom licencjata filozofii w zakresie wybranej dziedziny.

§ 24. W przypadku uzyskania z egzaminu licencjackiego (magisterskiego) oceny niedostatecznej, Dziekan wyznacza drugi termin egzaminu jako ostateczny.

§ 24. Powtórny egzamin nie może się odbyć wcześniej niż po upływie jednego miesiąca i nie później niż przed upływem trzech miesięcy od daty pierwszego egzaminu licencjackiego (magisterskiego). Dziekan podaje do wiadomości studenta termin egzaminu co najmniej dziesięć dni przed wyznaczoną datą egzaminu licencjackiego (magisterskiego).

§ 25. W przypadku niezdania egzaminu licencjackiego (magisterskiego) w drugim terminie, Dziekan wydaje decyzję:

1) o zezwoleniu na powtórzenie semestru lub roku studiów w celu uzupełnienia braków,

2) lub o skreśleniu z listy studentów.

§ 26. Nieprzystąpienie do egzaminu uznane przez Dziekana za niesprawiedliwione powoduje takie same konsekwencje jak niezdanie egzaminu licencjackiego (magisterskiego).

§ 27. W przypadku usprawiedliwionego nieprzystąpienia do egzaminu Dziekan wyznacza powtórny termin egzaminu licencjackiego (magisterskiego).

§ 28. Egzamin licencjacki (magisterski) zdany pomyślnie, tj. z wynikiem co najmniej dostatecznym, jest aktem kończącym studia wyższe na Wydziale Filozoficznym Towarzystwa Jezusowego. Student po złożeniu egzaminu licencjackiego (magisterskiego) staje się absolwentem tegoż Wydziału.

§ 29. Absolwent zatrzymuje indeks u siebie.

§ 30. Warunkiem otrzymania dyplomu jest uregulowanie wszystkich zobowiązań wobec Uczelni. Odebranie dyplomu absolwent potwierdza własnoręcznym podpisem.

§ 31. Dyplom licencjata lub magistra jest warunkiem rozpoczęcia przewodu doktorskiego.

Art. XIII. Doktorat

§ 1. Uprawnienie do nadawania stopnia naukowego doktora może otrzymać jednostka organizacyjna, która zatrudnia w pełnym wymiarze czasu pracy co najmniej osiem osób posiadających tytuł naukowy lub stopień naukowy doktora habilitowanego, reprezentujących dziedzinę nauki, w zakresie której jednostka organizacyjna ma otrzymać uprawnienie (Ustawa z dnia 12 września 1990 r. o tytule naukowym i stopniach naukowych, Dz.U. nr 65, z 27 września 1990 r., poz. 386, art. 3. 1.).

§ 2. Rada Wydziału może przeprowadzać przewody doktorskie wyłącznie w zakresie tych dyscyplin filozoficznych, które są reprezentowane przez co najmniej jednego pracownika z tytułem naukowym lub ze stopniem naukowym należącym do Rady.

§ 3. Kandydat do stopnia doktora pisze podanie do Rady Wydziału o otwarcie przewodu doktorskiego. Do podania dołącza:

- 1) życiorys naukowy, uwzględniający przebieg studiów i pracy naukowej,
- 2) wykaz własnych publikacji naukowych,
- 3) kopię dyplomu poprzednich studiów,
- 4) trzy fotografie.

§ 4. Do podjęcia studiów doktoranckich uprawnia uzyskany wcześniej stopień magistra lub licencjata (według nomenklatury kościelnej).

Studia te trwają jeden rok i obejmują udział w seminarium naukowym, zaliczenie wykładów monograficznych w wymiarze 4 j. zał. (2 godz. tygodniowo przez 2 semestry), uzgodnionych z promotorem.

§ 5. Temat pracy doktorskiej zatwierdza Rada Wydziału i ona wyznacza promotora. Stanowi to otwarcie przewodu doktorskiego. Jeśli w trakcie przewodu doktorskiego promotor staje się niezdolny do pełnienia tej funkcji, Rada Wydziału wyznacza innego promotora.

§ 6. Na wniosek doktoranta i na podstawie opinii promotora może dla ważnych przyczyn wyrazić zgodę na zmianę tematu rozprawy.

§ 7. Po przyjęciu pracy przez promotora i jej złożeniu w Dziekanacie, Rada Wydziału powołuje spośród pracowników posiadających tytuł naukowy lub stopień naukowy dwóch recenzentów, z których co najmniej jeden jest

z innej wyższej uczelni. Recenzje powinny być wykonane w ciągu trzech miesięcy. Po otrzymaniu recenzji Dziekan przedstawia ich treść Radzie Wydziału. Jeśli recenzje są pozytywne, Rada Wydziału w tajnym głosowaniu dopuszcza doktoranta do egzaminu. W wypadku jednej recenzji negatywnej, Rada Wydziału może wyznaczyć superrecenzenta albo pracę odrzucić.

§ 8. Kandydat składa przed komisją egzaminacyjną egzamin doktorski z zagadnień związanych z tematyką rozprawy, wyznaczonych przez promotora i recenzentów.

§ 9. W skład komisji egzaminacyjnej wchodzi: Dziekan, promotor, recenzenci i jeden samodzielny pracownik nauki, wyznaczony przez Radę Wydziału.

§ 10. Termin egzaminu doktorskiego ustala Rada Wydziału.

§ 11. Zespół egzaminacyjny ocenia większością głosów, czy przebieg egzaminu był zadowalający. Sekretarz notuje treść pytań i odpowiedzi i sporządza protokół z egzaminu, pod którym podpisują się wszyscy członkowie zespołu egzaminacyjnego. Protokół przekazuje się Dziekanowi.

§ 12. W przypadku niezadowalających wyników egzaminu Dziekan wyznacza termin powtórnego egzaminu, który nie może być składany wcześniej niż po upływie trzech miesięcy i nie więcej niż jeden raz.

§ 13. Po pomyślnym zdaniu egzaminu doktorskiego kandydat przystępuje do obrony pracy. Praca winna być napisana w języku polskim lub w którymś z bardziej znanych języków europejskich. Pracę należy wcześniej wyłożyć do wglądu w określonym i łatwo dostępnym miejscu. Dlatego termin i miejsce obrony powinny być co najmniej dwa tygodnie wcześniej ogłoszone w prasie i w uczelniach o pokrewnym charakterze.

§ 14. Obrona rozprawy jest publiczna.

§ 15. Po zakończeniu obrony rozprawy doktorskiej Rada Wydziału odbywa niejawnie posiedzenie z udziałem promotora i recenzentów, na którym referuje się wyniki egzaminu, opinie recenzentów oraz dyskutuje nad przebiegiem obrony rozprawy, a następnie podejmuje się uchwałę nadającą stopień naukowy doktora lub odmawiającą nadania. Uzyskany w ten sposób doktorat jest stopniem naukowym nauk humanistycznych w zakresie filozofii.

§ 16. Z posiedzenia Rady Wydziału sporządza się protokół, w którym powinny się znajdować następujące dane:

- 1) nazwisko, imię, data i miejsce urodzenia doktora,
- 2) temat rozprawy doktorskiej,
- 3) nazwisko, imię i tytuł naukowy promotora,

4) nazwiska, imiona, stopnie i tytuły naukowe recenzentów pracy oraz uczelnie, z których pochodzą,

5) datę zatwierdzenia doktoratu przez Radę Wydziału,

6) Sekcję, na której uzyskano doktorat (Filozofia Systematyczna lub Pedagogika Religijna).

§ 17. Doktorant przekazuje do Dziekanatu odpowiednią kwotę pieniężną, wystarczającą na wypłacenie honorarium recenzentom. Honorarium wypłaca Dziekanat. Dziekan może zwolnić kandydata z opłaty lub ją zmniejszyć. Przed uroczystą promocją doktorską należy opublikować przynajmniej część pracy doktorskiej (ok. 50 stron co najmniej w 100 egzemplarzach).

**WYDZIAŁ FILOZOFICZNY
TOWARZYSTWA JEZUSOWEGO W KRAKOWIE**

**31-501 Kraków, ul. Kopernika 26
tel. (012) 21-31-55, fax (012) 21-39-35**

Rok akademicki 1995/96

Wielki Kanclerz

Peter-Hans Kolvenbach SJ

Przełożony Generalny Towarzystwa Jezusowego

Delegat Wielkiego Kanclerza

Mieczysław Kożuch SJ

*Przełożony Prowincji Polski Południowej
Towarzystwa Jezusowego*

Dziekan

ks. prof. dr hab. Roman Darowski SJ

Prodziekani

ks. prof. dr hab. Władysław Kubik SJ

ks. prof. dr hab. Stanisław Ziemiański SJ

Dyrektor Instytutu Kultury Religijnej

ks. dr Jerzy Oleksy SJ

Dyrektor administracyjny

ks. dr Jerzy Oleksy SJ

Wydział składa się z dwu Sekcji: *Filozofii Systematycznej i Pedagogiki Religijnej* (5-letnie studia stacjonarne) oraz z *Instytutu Kultury Religijnej* (6-letnie studia zaoczne).

Wydział posiada uprawnienia do nadawania stopnia doktora filozofii.

SEKCJA FILOZOFII SYSTEMATYCZNEJ

Główne dziedziny działalności naukowo-badawczej: filozofia okresu patrystycznego: antropologia i kosmologia Ojców Kościoła, argumentacja za jedynością Boga; filozofia jezuitów w Polsce, zwłaszcza od XVI do XVIII w., suarezjanizm w Polsce, polska filozofia państwa w XVI i XVII w., myśl ekonomiczno-etyczna tego okresu; ogólna metodologia nauk a metodologia nauk filozoficznych; typologia argumentów za istnieniem czynnika duchowego w człowieku, filozofia dialogu (Buber, Rosenzweig, Rosenstock), filozofia spotkania (Lévinas); chrześcijańska nauka społeczna, zwłaszcza zasady współżycia narodowego i międzynarodowego, etyka narodu i filozofia obywatelska, etyka lekarska, etyczne aspekty kary śmierci, etyczne aspekty ekologii; filozofia Boga a nauki przyrodnicze, religia a kultura, typologia ateizmu; teoria zjawisk biologicznych, interpretacje danych paleo-biologicznych, ontologia bytu ożywionego.

1. Katedra Historii Filozofii

Kierownik: ks. prof. dr hab. Henryk Pietras SJ

Ks. prof. dr Jan Popiel SJ

Adiunkt: ks. dr Adam Żak SJ

Asystent: ks. mgr Stanisław Łucarz SJ

2. Katedra Historii Filozofii w Polsce

Kierownik: ks. prof. dr hab. Roman Darowski SJ

Adiunkt: ks. dr Franciszek Bargieł SJ

Asystent: ks. mgr Józef Sikorski SJ

3. Katedra Metodologii Nauk

Kierownik: ks. prof. dr hab. Ludwik Grzebień SJ

Asystent: ks. mgr Tomasz Homa SJ

4. Katedra Filozofii Poznania

Kierownik: prof. dr hab. Kazimierz Kloskowski

Asystent: ks. mgr Czesław Michalunio SJ

5. Katedra Filozofii Bytu i Filozofii Boga

Kierownik: ks. prof. dr hab. Stanisław Ziemiański SJ

Adiunkt: ks. dr Jerzy Lech Kontkowski SJ

Asystent: mgr Stanisław Jopek SJ

6. Katedra Filozofii Człowieka

Kierownik: ks. prof. dr hab. Roman Darowski SJ

Adiunkci: ks. dr Antoni Jarnuszkiewicz SJ

ks. dr Stanisław Obirek SJ

Asystent: mgr Michał Wilski SJ

7. Katedra Etyki

Kierownik: ks. prof. dr hab. Tadeusz Ślipko SJ

Adiunkci: ks. dr Bolesław Dyduła SJ

ks. dr Jakub Gorczyca SJ

ks. dr Jerzy Oleksy SJ

8. Katedra Filozofii Społeczeństwa

Kierownik: ks. prof. dr hab. Jan Sieg SJ

Adiunkt: ks. dr Stanisław Pyszka SJ

9. Katedra Filozofii Przyrody

Kierownik: ks. prof. dr hab. Piotr Lenartowicz SJ

Asystent: mgr inż. Ireneusz Dziasek SJ

SEKCJA PEDAGOGIKI RELIGIJNEJ

Główne dziedziny działalności naukowo-badawczej: Historia wychowania w czasach nowożytnych i współczesnych, dzieje szkolnictwa jezuickiego w Polsce; współczesne metody wychowawcze, warunki skuteczności procesu dydaktyczno-wychowawczego, metody pedagogiki religijnej, podstawy filozoficzno-teologiczne pedagogiki chrześcijańskiej, katechetyka a formacja chrześcijańska, metodyka nauczania i wychowania w zakresie kate-

chezy biblijnej i liturgicznej, uwarunkowania przyswajania wartości chrześcijańskich w procesie dydaktyczno-wychowawczym, pedagogika i socjologia rodziny, pedagogika opiekuńczo-wychowawcza; psychologia religii, psychologia kształtowania się obrazu Boga, psychologia powołania.

1. Katedra Historii Wychowania

Kierownik: ks. prof. dr Ludwik Piechnik SJ

Adiunkci: dr hab. Henryka Kramarz

ks. dr Kazimierz Leń SJ

Asystent: ks. mgr Piotr Badura SJ

2. Katedra Psychologii

Kierownik: prof. dr hab. Zenomena Płużek

Adiunkt: ks. dr Stanisław Głaz SJ

Asystent: ks. mgr Krzysztof Dyrek SJ

3. Katedra Religioznawstwa

Kierownik: ks. prof. dr Adam Wolanin SJ

Adiunkci: ks. dr Stanisław Kuczkowski SJ

ks. dr Aleksander Posacki SJ

4. Katedra Teologii

Kierownik: ks. dr hab. Czesław Drażek SJ

Adiunkci: ks. dr Józef Augustyn SJ

ks. dr Marek Wójtowicz SJ

5. Katedra Pedagogiki Ogólnej

Kierownik: prof. dr hab. Kazimiera Paclawska

Adiunkci: dr Krystyna Ablewicz

dr Barbara Turlejska

Asystent: ks. mgr Janusz Mółka SJ

6. Katedra Dydaktyki Duszpasterskiej

Kierownik: ks. prof. dr hab. Władysław Kubik SJ

Adiunkci: ks. dr Andrzej Hajduk SJ

ks. dr Marian Owoc SJ

Asystenci: ks. mgr Wit Pasierbek SJ
ks. mgr Wiesław Pawłowski SJ
ks. mgr Franciszek Rzepka SJ

7. Katedra Pedagogiki Rodziny

Kierownik: ks. prof. dr hab. Bronisław Mierzwiński

8. Katedra Katechezy Biblijnej

Kierownik: ks. dr hab. Zbigniew Marek SJ

Adiunkci: ks. dr Tadeusz Loska SJ
ks. dr Mieczysław Lubomirski SJ

9. Katedra Pedagogiki Opiekuńczo-Wychowawczej

Kierownik: ks. prof. dr hab. Władysław Kubik SJ

Adiunkci: dr Maria Chymuk
dr Maryla Sowisto
dr Emil Szewczyk

Wydawnictwa Wydziału

1. Wydawnictwo książek — Dyrektor: Roman Darowski SJ;
2. „Forum Philosophicum” — Redaktor: Roman Darowski SJ;
3. „Horyzonty Wiary”, kwartalnik — Redaktor: Zbigniew Marek SJ;
4. „Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie” — Redaktor: Marek Majczyzna SJ;
5. „Rocznik Pedagogiczny” (w przygotowaniu).

Biblioteki Wydziału

Kierunek kompletowania zbiorów: literatura filozoficzna i teologiczna w języku polskim i językach obcych, publikacje z zakresu kultury, pedagogika, jesuitica.

Biblioteka Filozoficzna — Dyrektor: Czesław Michalunio SJ; ok. 90 tys. woluminów ok. 100 czasopism bieżących, w tym połowa zagranicznych.

Biblioteka Naukowa Księża Jezuitów — tel. 21-03-99; Dyrektor: Ludwik Grzebień SJ; ok. 220 tys. woluminów książek (ok. 160 tys. tytułów), w tym ok. 25 tys. woluminów starych druków (19 tys. tytułów); ok. 1500 tytułów czasopism, w tym ok. 150 czasopism bieżących, z czego ok. 50 zagranicznych.
Obie biblioteki są skomputeryzowane.

Towarzystwo Naukowe Księża Jezuitów (działa przy Wydziale; ma profil filozoficzny) — Przewodniczący: Piotr Lenartowicz SJ.

ZAJĘCIA DYDAKTYCZNE PROWADZONE NA WYDZIALE w roku akad. 1995/96:

- dr Józef AUGUSTYN SJ: Teologia duchowości.
dr Krystyna ABLEWICZ: Pedagogika ogólna.
mgr Beata ADAMEK: Literatura dziecięca i młodzieżowa.
prof. dr hab. Franciszek ADAMSKI: Socjologia kultury i wychowania, Pedagogika rodziny.
mgr Piotr BADURA SJ: Historia wychowania chrześcijańskiego.
mgr Marek BANACH: Śródroczna praktyka hospitacyjna, Metodyka wychowania resocjalizacyjnego, Etnografia z elementami tańców ludowych.
mgr Jadwiga BROCZKOWSKA: Sztuka w nauczaniu i wychowaniu.
mgr Beata BROŻEK: Język migowy, Pedagogika zabawy.
mgr Barbara BUCZEK: Język francuski.
mgr Barbara CHMIELEK: Język łaciński.
mgr Barbara CHRUŚLICKA: Psychoterapia.
dr Maria CHYMUK: Pedagogika społeczna, Metodyka pracy naukowej, Seminarium magisterskie.
prof. dr hab. Roman DAROWSKI SJ: Filozofia człowieka.
dr hab. Czesław DRAŻEK SJ: Wybrane zagadnienia teologiczne.
dr Bolesław DYDUŁA SJ: Etyka szczegółowa.
mgr Krzysztof DYREK SJ: Psychologia powołania.
mgr inż. Ireneusz DZIASEK SJ: Filozofia przyrody żywej.
mgr Grażyna ECKSTEIN: Język francuski.

dr Krystyna FELIKSIK: Plastyka w nauczaniu i wychowaniu.
 dr Wojciech FOLTA: Metody statystyczne.
 mgr Anna GAWEL: Biomedyczne podstawy rozwoju i wychowania.
 mgr Dorota GAWRYŁA: Język angielski.
 dr Stanisław GŁAZ SJ: Psychologia ogólna, Psychologia osobowości,
 Psychologia religii.
 dr Jakub GORCZYCA SJ: Etyka ogólna.
 prof. dr hab. Ludwik GRZEBIEŃ SJ: Metodyka pracy naukowej.
 mgr Ewa GURBA: Psychologia rozwojowa.
 dr Andrzej HAJDUK SJ: Liturgia, Metodyka wychowania chrześcijańskiego.
 mgr Krzysztof HOMA SJ: Język łaciński.
 mgr Tomasz HOMA SJ: Wprowadzenie do filozofii.
 dr Antoni JARNUSZKIEWICZ SJ: Filozofia dialogu, Filozofia ateizmu,
 Wprowadzenie do Historii Zbawienia.
 mgr Renata JASNOS: Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu.
 mgr Krystyna JEDYNAK: Język angielski.
 mgr Stanisław JOPEK SJ: Metafizyka.
 mgr Józefa KAMIŃSKA: Alfabet Braille'a.
 mgr Dariusz KIELICH: Język niemiecki.
 dr Jerzy KONTKOWSKI SJ: Estetyka, Historia sztuki.
 mgr Krystyna KOWALSKA: Poradnictwo wychowawcze i orientacja
 zawodowa, Metodyka wychowania pozalekcyjnego, Ortodydaktyka,
 Profilaktyka środowiskowa.
 dr hab. Henryka KRAMARZ: Historia wychowania i szkolnictwa
 chrześcijańskiego, Seminarium magisterskie.
 prof. dr hab. Władysław KUBIK SJ: Dydaktyka wychowania chrześcijańskiego i katechetycznego, Seminarium magisterskie.
 dr Stanisław KUCZKOWSKI SJ: Psychologia empiryczna, Psychologia
 religii i ateizmu.
 mgr Lucyna LATINEK: Metodyka wychowania przedszkolnego.
 prof. dr hab. Piotr LENARTOWICZ SJ: Teoria poznania, Biologia, Filozofia
 przyrody ożywionej.
 dr Kazimierz LEŃ SJ: Historia Kościoła.
 dr Tadeusz LOSKA SJ: Wprowadzenie do Pisma Świętego.
 dr Mieczysław LUBOMIRSKI SJ: Teologia biblijna.
 mgr Stanisław ŁUCARZ SJ: Historia filozofii okresu patrystycznego,
 Proseminarium.

mgr Andrzej MACIASZEK: Język niemiecki.
dr hab. Zbigniew MAREK SJ: Katechetyka fundamentalna, Katechetyka
biblijna, Wychowanie chrześcijańskie, Seminarium magisterskie.
mgr Leszek MICHALIK: Metodyka sportu, turystyki i rekreacji.
mgr Czesław MICHALUNIO SJ: Logika, Metodologia ogólna.
dr Elżbieta MINCZAKIEWICZ: Logopedia.
mgr Janusz MÓŁKA SJ: Teoria wychowania.
mgr Małgorzata NOWAK: Język angielski.
dr Wacław NOWOTARSKI: Dydaktyka ogólna, Pedagogika ogólna.
dr Stanisław OBIREK SJ: Filozofia kultury religijnej, Literatura.
dr Teresa OLEARCZYK: Psychologia rozwoju człowieka, Psychologia
wychowawcza i społeczna.
dr Jerzy OLEKSY SJ: Teologia moralna, Etyka ogólna.
dr Marian OWOC SJ: Katechetyka, Historia katechezy.
prof. dr hab. Kazimiera PACŁAWSKA: Pedagogika ogólna, Seminarium
magisterskie.
mgr Wit PASIERBEK SJ: Eklezjologia.
mgr Barbara PAWLISZ: Język łaciński.
mgr Wiesław PAWŁOWSKI SJ: Środki masowego przekazu.
mgr Danuta PIEKARZ: Język włoski.
prof. dr hab. Henryk PIETRAS SJ: Patrologia.
prof. dr hab. Zenomena PŁUŻEK: Psychologia osobowości, Psychologia
kliniczna, Poradnictwo psychologiczne, Seminarium magisterskie.
prof. dr hab. Irena POPIOŁEK-RODZIŃSKA: Plastyka w nauczaniu i wy-
chowaniu.
dr Aleksander POSACKI SJ: Zagadnienia religioznawstwa.
dr Stanisław PYSZKA SJ: Etyka społeczna.
mgr Franciszek RZEPKA SJ: Metodyka katechetyczna.
mgr Cezary SCHIFF: Rodzinna opieka zastępcza.
prof. dr hab. Jan SIEG SJ: Socjologia.
mgr Józef SIKORSKI SJ: Historia współczesna.
mgr Anna SKOCZEK: Terapia pedagogiczna.
dr Andrzej SKOWROŃSKI: Język angielski.
dr Danuta SKULICZ: Pedagogika porównawcza.
dr Margarita SONDEJ OSU: Katecheza w średnim wieku szkolnym.
dr Maryla SOWISŁO: Metodyka pracy opiekuńczo-wychowawczej.
mgr Marta SROKA sł. BDNP: Katecheza przedszkolna i wczesnoszkolna.

- dr Barbara STANDO-KAWECKA: Prawodawstwo opiekuńczo-wychowawcze.
- dr Jan SZCZUREK: Dogmatyka.
- mgr Irena SZCZUROWSKA: Dykcja z interpretacją tekstu.
- dr Emil SZEWCZYK: Metody badań i diagnozowania środowiska wychowawczego.
- prof. dr hab. Tadeusz ŚLIPKO: Seminarium magisterskie.
- doc. dr hab. Ryszard TERLECKI: Historia współczesna.
- dr Barbara TURLEJSKA: Pedagogika ogólna, Współczesne uwarunkowania subkultur i patologii młodzieżowych.
- dr Andrzej WILK: Muzyka w nauczaniu i wychowaniu.
- mgr Michał WILSKI SJ: Literatura.
- mgr Marta WŁODARCZYK: Język polski.
- dr Adam WOLANIN SJ: Wybrane zagadnienia z religioznawstwa.
- dr Marek WÓJTOWICZ SJ: Teologia fundamentalna.
- dr Jolanta WRÓBEL: Historia filozofii.
- prof. dr hab. Stanisław ZIEMIAŃSKI SJ: Metafizyka, Teologia naturalna, Seminarium magisterskie.
- dr Adam ŻAK SJ: Historia filozofii współczesnej.
- dr Anna ŻAROW-NITONŃ: Pedagogika specjalna, Oligofrenopedagogika, Seminarium magisterskie.
- doc. dr hab. Bogusław ŻURAKOWSKI: Wychowanie przez literaturę i sztukę, Podstawy aksjologiczne wychowania.

**PRACE NAPISANE
NA WYDZIALE W LATACH 1976–1995**

PRACE LICENCJACKIE¹

Rok 1976

1. Gorczyca Jakub SJ, *Podstawy katolickiej etyki społecznej w ujęciu ks. Jana Piwowarczyka*. (s. 104). Promotor: prof. dr hab. Jan Sieg SJ.

Rok 1978

1. Pyszka Stanisław SJ, *Ewolucja poglądów filozoficznych i społecznych ks. Jana Chądzyńskiego SJ (1600–1660) na tle rzeczywistości polskiej połowy XVII wieku*. (s. 245). Promotor: prof. dr hab. Jan Sieg SJ.

Rok 1980

1. Rostworowski Tadeusz SJ, *Koncepcja nieśmiertelności duszy ludzkiej według Mieczysława Alberta Krapca OP*. (s. 76). Promotor: prof. dr Roman Darowski SJ.

Rok 1984

1. Łuczcz Stanisław SJ, *Analiza metody naukowej Caspara F. Wolffa*. (s. 126). Promotor: dr med., dr fil. Piotr Lenartowicz SJ.
2. Posacki Aleksander SJ, *Wpływ uczuć na poznanie*. (s. 199). Promotor: dr Stanisław Ziemiański SJ.

Rok 1987

1. Bremer Józef SJ, *Miłość jako odpowiedź na wartość w ujęciu Dietricha von Hildebranda*. (s. 203). Promotor: dr Jakub Gorczyca SJ.
2. Salamon Mariusz SJ, *Separacja metafizyczna i ekstazyfikacja metafizyczna. Filozofia miłości na tle myśli Alberta Camusa*. (s. 500). Promotor: dr Antoni Jarnuszkiewicz SJ.

¹ Prace licencjackie w nomenklaturze kościelnej na Wydziale są co najmniej równoważne pracom magisterskim w nomenklaturze państwowej.

Rok 1989

1. Siepiak Jacek SJ, *Ważniejsze warunki dobrej komunikacji międzyosobowej. Analiza użycia wyrażenia języka potocznego w oparciu o metodę Ludwiga Wittgensteina z „Dociekań filozoficznych”*. (s. 87). Promotor: dr Adam Żak SJ.

2. Sierotowicz Tadeusz SJ, *Zliczenia radioźródeł jako test kosmologiczny w rywalizacji ewolucyjnych modeli Wszechświata i modelu stacjonarnego (1955–1963). Refleksja z pogranicza historii i filozofii nauki*. (s. 98 + VI). Promotor: ks. prof. dr hab. Michał Heller.

Rok 1990

1. Benisz Henryk SJ, *Język a poznanie świata w filozofii Friedricha Nietzschego*. (s. 210). Promotor: dr Adam Żak SJ.

2. Chadziioannidis Aris Piotr SJ, *Ontologia twórczości artystycznej w estetyce G. W. F. Hegla*. Promotor: dr hab. Tadeusz Gadacz SP.

3. Rekiel Andrzej SJ, *Etyka, wolność, czas. Eidetyczna analiza fenomenu etycznego w „Albo–Albo” Sørensa Kierkegaarda*. (s. 204). Promotor: dr Antoni Jarnuszkiewicz SJ.

Rok 1991

1. Bigiel Mariusz SJ, *Problematyka sprawiedliwości w encyklikach społecznych ostatniego stulecia*. (s. 86). Promotor: dr Stanisław Pyszka SJ.

2. Ignasiak Roman SJ, *Bezdroża metafizyki. Rola refleksji metafizycznej w filozofii Leszka Kołakowskiego na podstawie eseju „Horror metaphysicus”*. (s. 224). Promotor: dr Adam Żak SJ.

Rok 1992

1. Giedroń Karol SJ, *Idea postępu według Feliksa Konecznego*. (s. 194). Promotor: prof. dr hab. Jan Sieg SJ.

2. Hubicki Jacek SJ, *Doświadczenie jedyności a bliskość etyczna w sytuacjach granicznych*. (s. 120). Promotor: ks. doc. dr hab. Józef Makselon.

3. Jopek Stanisław SJ, *Metafizyczna struktura wartości w filozofii N. Hartmanna*. (s. 111). Promotor: dr Antoni Jarnuszkiewicz SJ.

4. Morgalla Stanisław SJ, *Kwestia etyki w filozofii Emmanuela Lévinasa. Analiza wybranych problemów etycznych w „Totalité et Infini” Emmanuela Lévinasa*. (s. 128). Promotor: dr Antoni Jarnuszkiewicz SJ.

5. Pękalski Jacek SJ, „*Od ontologii do etyki*”. *Wolność w filozofii egzystencjalnej J.-P. Sartre’a na podstawie „L’Être et le Néant”*. (s. 100). Promotor: dr Antoni Jarnuszkiewicz SJ.

6. Pucko Zygmunt SJ, *Podstawy etyki w koncepcji Włodzimierza Słowiowa*. (s. 112). Promotor: prof. dr hab. Ryszard Łużny.

7. Skorulski Krzysztof SJ, *Problem śmierci u Martina Heideggera i Henri Bergsona*. (s. 141). Promotor: doc. dr hab. Tadeusz Gadacz SP.

8. Szymczyk Zbigniew SJ, *Perspektywy przekładalności klasycznego i neoklasycznego teizmu: aspekt metodologiczny*. (s. 85). Promotor: ks. bp prof. dr hab. Józef Życiński.

9. Śmierchalski Zdzisław, *Walka z przesądami w filozofii polskiej okresu Oświecenia w twórczości Jana Bohomolca*. (s. 140). Promotor: prof. dr hab. Ludwik Grzebień SJ.

Rok 1993

1. Górnik Krzysztof, *Niccolò Machiavelli — demokracja bez demokracji czy też totalitaryzm bez totalitaryzmu — studium etyczno-filozoficzne*. (s. 58). Promotor: dr Stanisław Pyszka SJ.

2. Grodecki Tomasz SJ, *Logos w filozofii św. Justyna*. (s. 97). Promotor: prof. dr hab. Henryk Pietras SJ.

Rok 1994

1. Aszyk Piotr SJ, *Osoba a cielesność. Przedpola bioetyki*. (s. 112). Promotor: prof. dr hab. Tadeusz Ślipko SJ.

2. Janusz Robert SJ, *Filozofia geometrii przestrzeni H. Reichenbacha*. (s. 101). Promotor: ks. prof. dr hab. Michał Heller.

3. Ortmann Tomasz SJ, *Udział nieświadomości w rozwoju duchowym człowieka w świetle antropologii V. E. Frankla*. (s. 117). Promotor: doc. dr hab. Anna Gałdowa.

Rok 1995

1. Bieś Andrzej SJ, *Recepcja społecznego nauczania Leona XIII w publikacjach jezuitów galicyjskich 1884–1914*. (s. 153). Promotor: dr Stanisław Pyszka SJ.

2. Kochanowicz Piotr SJ, *Kategorie dobra i piękna w poezji Zbigniewa Herberta*. (s. 136). Promotor: dr Antoni Jarnuszkiewicz SJ.

3. Lisiak Bogdan SJ, *Pojęcie piękna w „Adventures of Ideas” A. N. Whiteheada.* (s. 110). Promotor: ks. bp prof. dr. hab. Józef Życiński.
4. Matejski Piotr SJ, *Ocena liberalizmu i socjalizmu w społecznym nauczaniu Kościoła.* (s. 113). Promotor: dr Stanisław Pyszka SJ.
5. Więcek Robert SJ, *Relacja ja–ty jako miejsce realizacji zasady dialogicznej w „Ja i Ty” Martina Bubera.* (s. 110). Promotor: dr Antoni Jarnuszkiewicz SJ.

PRACE DYPLOMOWE OD ROKU 1990

Rok 1990

1. Birecki Józef SJ, *Postawy społeczne człowieka w ujęciu Saint–Exupéry’ego.* Promotor: dr Stanisław Pyszka SJ.
2. Cechowy Janusz SJ, *Doniosła rola rodziny w procesie wychowania — powstanie i rozwój choroby sieroczej.* Promotor: prof. dr Ludwik Piechnik SJ.
3. Cieślak Tadeusz SJ, *Dwa spojrzenia na kulturę: filozoficzne i etyczno–społeczne.* Promotor: prof. dr hab. Jan Sieg SJ.
4. Gawlik Marek SJ, *Próba ujęcia postaw statyczno–indywidualistycznych osoby w twórczości Antoine’a de Saint–Exupéry.* Promotor: dr Stanisław Pyszka SJ.
5. Gęsiak Leszek SJ, *Miłość i lęk jako droga do wolności człowieka poprzez wybór samego siebie w świetle myśli Sørensa Kierkegaarda na podstawie jego dzieła „Albo–albo”.* Promotor: dr Antoni Jarnuszkiewicz SJ.
6. Goc Tomasz SJ, *Implikacje pedagogiczne filozofii spotkania.* Promotor: prof. dr Ludwik Piechnik SJ.
7. Grzegorzczak Marek SJ, *Model rodziny polskiej.* Promotor: prof. dr hab. Jan Sieg SJ.
8. Ignasiak Roman SJ, *Fenomenologia Martina Heideggera.* Promotor: dr Antoni Jarnuszkiewicz SJ.
9. Kot Tomasz SJ, *Spotkanie i istnienie. W poszukiwaniu konstytutywnego fenomenu intersubiektywności.* Promotor: dr Antoni Jarnuszkiewicz SJ.
10. Leśniara Andrzej SJ, *Inkulturacyja.* Promotor: prof. dr Ludwik Piechnik SJ.

11. Łuc Jan SJ, *Pokój w nauczaniu Jana Pawła II*. Promotor: dr Jakub Gorczyca SJ.

12. Mądel Krzysztof SJ, *Postawy społeczne człowieka w świetle kategorii ogólnoludzkich w twórczości Antoine de Saint-Exupéry'ego*. Promotor: dr Stanisław Pyszka SJ.

13. Owsianka Jakub SJ, *Osobowość ludzka w ujęciu Saint-Exupéry'ego*. Promotor: dr Stanisław Pyszka SJ.

14. Pękalski Jacek SJ, *Wybrane zagadnienia z filozofii wolności J.-P. Sartre'a*. Promotor: dr Antoni Jarnuszkiewicz SJ.

15. Sagan Bronisław SJ, *Rzeczywistość osobowa — zniewolenie. Wolność i prawda o człowieku na podstawie tekstów Edwarda Stachury*. Promotor: dr Antoni Jarnuszkiewicz SJ.

16. Sarnacki Andrzej SJ, *Nieprzewyciężony konflikt. Próba filozoficznego ujęcia istoty charakterystycznych postaw w „Opowiadaniach” Marka Hłaski*. Promotor: dr Antoni Jarnuszkiewicz SJ.

17. Więcek Henryk SJ, *Nowe ujęcie problemu rozwoju ludów w encyklice „Sollicitudo rei socialis”*. Promotor: prof. dr hab. Jan Sieg SJ.

18. Zaryczny Jacek SJ, *Środowisko bosko-ludzkie jako miejsce działania Energii Miłości. Próba analizy poszczególnych elementów Środowiska Bożego w pismach Teilharda de Chardin*. Promotor: dr Antoni Jarnuszkiewicz SJ.

Rok 1991

1. Basiaga Andrzej SJ, *Sytuacja człowieka zanurzonego w realność świata w twórczości Alberta Camusa*. Promotor: dr Stanisław Pyszka SJ.

2. Batorski Andrzej SJ, *Misja walki z ateizmem zlecona Towarzystwu Jezusowemu w dokumentach Towarzystwa*. Promotor: prof. dr hab. Jan Sieg SJ.

3. Bigiel Mariusz SJ, *Wymóg rozwoju jako rys charakterystyczny cnoty w „Twierdzy” Antoine de Saint-Exupéry'ego*. Promotor: dr Stanisław Pyszka SJ.

4. Borzyszkowski Waldemar SJ, *Przemówienia Jana Pawła II do świata pracy podczas pielgrzymek do ojczyzny*. Promotor: prof. dr hab. Jan Sieg SJ.

5. Bubel Grzegorz SJ, *Zaangażowanie katolików świeckich w świetle adhortacji apostołskiej „Christifideles Laici” Ojca Świętego Jana Pawła II*. Promotor: dr Tadeusz Rostworowski SJ.

6. Cierniak Józef SJ, *Transcendencja bytu ludzkiego w analizie egzystencjalnej Viktora Emila Frankla*. Promotor: dr Tadeusz Rostworowski SJ.
7. Czarnecki Stanisław SJ, *Człowiek jako osoba duchowa czyli wolna i odpowiedzialna w analizie egzystencjalnej V. E. Frankla*. Promotor: dr Tadeusz Rostworowski SJ.
8. Giedroń Karol SJ, *Istotne cechy resentymentu w oparciu o teorie wartości Maxa Schelera*. Promotor: dr Tadeusz Rostworowski SJ.
9. Jopek Stanisław SJ, *Uwarunkowanie poznania prawd duchowych w filozofii św. Augustyna*. Promotor: dr Tadeusz Rostworowski SJ.
10. Juruś Stanisław SJ, *Wolność u Rollo Maya*. Promotor: dr Tadeusz Rostworowski SJ.
11. Kostyło Piotr SJ, *Dwa źródła moralności według Henryka Bergsona*. Promotor: dr hab. Tadeusz Gadacz SP.
12. Mazur Jan SJ, *Wybrane dynamizmy rozwoju osobowego w teorii dezintegracji pozytywnej Kazimierza Dąbrowskiego — próba interpretacji filozoficznej*. Promotor: dr Tadeusz Rostworowski SJ.
13. Plencler Mariusz SJ, *Stowarzyszenie Sług Katolickich pod wezwaniem św. Zyty w Krakowie*. Promotor: prof. dr Ludwik Piechnik SJ.
14. Polak Józef SJ, *Společno-etyczny aspekt wydawnictw drugiego obiegu. Próba opisu fenomenologicznego*. Promotor: doc. dr hab. Ludwik Grzebień SJ.
15. Pucko Zygmunt SJ, *Filozofia spotkania w „Zbrodni i karze” F. Dostojewskiego*. Promotor: dr Tadeusz Rostworowski SJ.
16. Rybowicz Artur SJ, *Od potrzeby do pragnienia. Krytyka koncepcji miłości Rollo Maya w świetle teorii metafizyki kontemplatywnej*. Promotor: dr Tadeusz Rostworowski SJ.
17. Skorulski Krzysztof SJ, *Dwa źródła religii według Henryka Bergsona*. Promotor: dr hab. Tadeusz Gadacz SP.
18. Szczygiół Waldemar SJ, *Wizja kontaktów interpersonalnych w grupach „Arche” Jeana Vaniera*. Promotor: prof. dr Ludwik Piechnik SJ.
19. Szymczyk Zbigniew SJ, *Język i doświadczenie w filozofii Boga*. Promotor: doc. dr hab. Stanisław Ziemiański SJ.
20. Tęczar Grzegorz SJ, *Grzech w teologii wyzwolenia G. Gutièreza*. Promotor: prof. dr hab. Jan Sieg SJ.
21. Twarowski Stanisław SJ, *Samotność dziecka*. Promotor: prof. dr Ludwik Piechnik SJ.

22. Walas Krzysztof SJ, *Tematyka prac z filozofii przyrody w kilku polskich czasopismach filozoficznych*. Promotor: doc. dr hab. Piotr Lenartowicz SJ.

23. Zub Jan SJ, *Znaczenie wychowania w życiu ludzkim*. Promotor: prof. dr Ludwik Piechnik SJ.

Rok 1992

1. Baraniak Marek SJ, *Wiara, Tradycja a Pamięć — próba analizy w regionie kultury świeckiej i religijnej, w oparciu o koncepcję językowych twórców znaczeniowych Romana Ingardena*. Promotor: doc. dr hab. Jan Andrzej Kłoczowski OP.

2. Bieś Andrzej Paweł SJ, *Fenomenologiczny opis istoty czasu u Henryka Bergsona i Romana Ingardena*. Promotor: dr Antoni Jarnuszkiewicz SJ.

3. Bujak Robert SJ, *Sytuacja graniczna obozu koncentracyjnego jako szczególny rodzaj dezintegracji ujawniający możliwość nowych zachowań ludzi*. Promotor: dr Antoni Jarnuszkiewicz SJ.

4. Danieluk Robert SJ, *Analiza doświadczenia drogą do poznania prawdy w filozofii Edyty Stein OCD*. Promotor: dr Tadeusz Rostworowski SJ.

5. Grodecki Tomasz SJ, *Koncepcja filozofii u św. Justyna*. Promotor: prof. dr hab. Henryk Pietras SJ.

6. Idziak Piotr SJ, *Aktualność dziejowej misyjności narodu polskiego*. Promotor: prof. dr hab. Jan Sieg SJ.

7. Jabłoński Andrzej SJ, *Człowiek wobec śmierci. Analiza niektórych fenomenów związanych z sytuacją graniczną śmierci*. Promotor: dr Antoni Jarnuszkiewicz SJ.

8. Kochanowicz Piotr SJ, *Narodziny, życie i śmierć — „dialektyka” samotności*. Promotor: dr Antoni Jarnuszkiewicz SJ.

9. Korolczuk Krzysztof SJ, *Wolność człowieka a przykazania Boże w katechezach Ojca świętego Jana Pawła II do Polski*. Promotor: prof. dr hab. Jan Sieg SJ.

10. Kukułka Tadeusz SJ, *Chrześcijańska wizja człowieka w konfrontacji z naukami przyrodniczymi według Erica Lionela Mascalla*. Promotor: prof. dr hab. Stanisław Ziemiański SJ.

11. Kuształ Krzysztof SJ, *Problemy filozoficzne w czasopiśmie II obiegu ostatniego dwudziestolecia. Zbiory Biblioteki Pisarzy w Krakowie przy ul. Kopernika 26*. Promotor: prof. dr hab. Ludwik Grzebień SJ.

12. Łękowski Krzysztof SJ, *Rozwój uczuć — wskazania wychowawcze*. Promotor: prof. dr Ludwik Piechnik SJ.

13. Machoń Henryk SJ, *Stosunek Boga do cierpienia człowieka w świetle badań empirycznych*. Promotor: prof. dr hab. Stanisław Ziemiański SJ.

14. Małek Grzegorz SJ, *Niefenomenologiczność twarzy w filozofii E. Lévinasa. Próba transgresyjnego ujęcia twarzy*. Promotor: dr Antoni Jarnuszkiewicz SJ.

15. Matejski Piotr SJ, *Gospodarka wolnorynkowa — dobra czy zła? Próba spojrzenia na ekonomię z chrześcijańskiego punktu widzenia*. Promotor: prof. dr hab. Jan Sieg SJ.

16. Mockiewicz Grzegorz SJ, *Adhortacja Jana Pawła II „Familiaris consortio” na tle nauki Soboru Watykańskiego II*. Promotor: prof. dr hab. Jan Sieg SJ.

17. Naliwajko Jarosław SJ, *Boecjusza, Schelera, Lévinasa koncepcje osoby — rozważania wokół pojęć narracji i transgresji*. Promotor: dr Antoni Jarnuszkiewicz SJ.

18. Oleniacz Tomasz SJ, *Zadania Kościoła w Polsce współczesnej według wypowiedzi pielgrzymkowych Jana Pawła II*. Promotor: prof. dr hab. Jan Sieg SJ.

19. Operacz Włodzimierz SJ, *Państwo w cywilizacji bizantyjskiej według Feliksa Konecznego*. Promotor: prof. dr hab. Jan Sieg SJ.

20. Skuza Łukasz SJ, *Wolność w ujęciu chrześcijańskim a świat współczesny*. Promotor: prof. dr hab. Jan Sieg SJ.

21. Stawarz Jarosław SJ, *Kryzys sensu życia w problematyce uzależnień*. Promotor: dr Antoni Jarnuszkiewicz SJ.

22. Szczęsny Maciej SJ, *Szczęście na co dzień*. Promotor: dr Antoni Jarnuszkiewicz SJ.

23. Trzeciak Bogusław SJ, *Norma personalistyczna — życzenie czy obowiązek?* Promotor: dr Tadeusz Rostworowski SJ.

24. Wenner Artur SJ, *Jedyność i niepowtarzalność jako konstytutywne wymiary bytu ludzkiego. Studium porównawcze na podstawie św. Tomasza z Akwinu i Karola Wojtyły*. Promotor: dr Tadeusz Rostworowski SJ.

25. Więcek Józef SJ, *Ojciec Święty a młodzież w świetle sześciu zjazdów młodzieżowych*. Promotor: prof. dr hab. Jan Sieg SJ.

26. Wojciechowski Damian SJ, *Kościół a środki społecznego przekazu*. Promotor: bp dr Jan Chrapek CSMA.

Rok 1993

1. Aszyk Piotr SJ, *Wybrane zagadnienia z etycznej problematyki sztucznych zapłodnień (pozaustrojowych)*. Promotor: prof. dr hab. Tadeusz Ślipko SJ.

2. Bednarczyk Piotr, *Samostanowienie a prawda. Studium porównawcze na podstawie Karola Wojtyły*. Promotor: dr Tadeusz Rostworowski SJ.

3. Buś Wojciech SJ, *Problematyka śmierci w egzystencjalizmie J.-P. Sartre'a. Opowiadanie „Mur”*. Promotor: dr Antoni Jarnuszkiewicz SJ.

4. Cieślak Marek SJ, *Wiara osoby*. Promotor: dr Antoni Jarnuszkiewicz SJ.

5. Ćwirko Marek SJ, *Percepcja wartości w zaburzeniu schizofrenicznym*. Promotor: dr Antoni Jarnuszkiewicz SJ.

6. Deczewski Piotr SJ, *Jiddu Krishnamurti i jego droga samotnego wyzwolenia*. Promotor: dr Antoni Jarnuszkiewicz SJ.

7. Dołkowski Marek SJ, *Autorytet*. Promotor: dr Antoni Jarnuszkiewicz SJ.

8. Górnik Krzysztof, *Enigma miłości w świetle twórczości Ernesta Hemingwaya*. Promotor: dr Stanisław Pyszka SJ.

9. Graczykowski Piotr SJ, *Uczucia i wola*. Promotor: dr Antoni Jarnuszkiewicz SJ.

10. Granatowski Jacek SJ, *Odpowiedzialność w etyce chrześcijańskiej*. Promotor: prof. dr hab. Tadeusz Ślipko SJ.

11. Haptaś Krzysztof SJ, *Hugo Kolltataj a deizm*. Promotor: prof. dr hab. Jan Sieg SJ.

12. Hrdý Jiří SJ, *Otwartość Ćwiczeń duchownych na Instrukcję o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu*. Promotor: prof. dr hab. Jan Sieg SJ.

13. Jacewicz Tomasz SJ, *Bóg w „De Deo Uno” św. Tomasza. Bóg filozofii czy Bóg wiary?* Promotor: prof. dr hab. Stanisław Ziemiański SJ.

14. Jankowski Grzegorz SJ, *Krytyka kapitalizmu w encyklice „Centesimus annus” Jana Pawła II*. Promotor: dr Stanisław Pyszka SJ.

15. Janusz Robert SJ, *Podstawowe idee mechaniki Newtona i elektromagnetyzmu Maxwella w ujęciu Alberta Einsteina*. Promotor: ks. prof. dr hab. Michał Heller.

16. Kalski Remigiusz SJ, *Próba analizy arystotelesowskiej koncepcji duszy*. Promotor: prof. dr hab. Piotr Lenartowicz SJ.

17. Kołacz Jakub SJ, *Dyspozycja do reagowania poczuciem winy a intro-, ekstra- i impunitywny typ reakcji na frustrację*. Promotor: dr Stanisław Kuczkowski SJ.

18. Konieczny Tomasz SJ, *Filozoficzne korzenie liberalizmu gospodarczego*. Promotor: prof. dr hab. Jan Sieg SJ.

19. Łobodziński Mariusz SJ, *Rodzina w ujęciu Jana Pawła II*. Promotor: dr Stanisław Pyszka SJ.

20. Magrel Jarosław SJ, *Dwie filozofie duszy ludzkiej*. Promotor: prof. dr hab. Jan Sieg SJ.

21. Migacz Andrzej SJ, *Wychowanie religijne dzieci z domu dziecka*. Promotor: prof. dr Ludwik Piechnik SJ.

22. Mordarski Jerzy SJ, *Tradycyjna epistemologia, nowa epistemologia czy etyka?* Promotor: dr Antoni Jarnuszkiewicz SJ.

23. Mól Tadeusz SJ, *O pracy ludzkiej u Stefana kardynała Wyszyńskiego*. Promotor: dr Stanisław Pyszka SJ.

24. Oniszczyk Jacek SJ, *Dwie koncepcje języka u Ludwika Wittgensteina*. Promotor: ks. doc. dr hab. Roman Rożdżeński.

25. Ortmann Tomasz SJ, *Rozwój osoby w świetle antropologii V. E. Frankla*. Promotor: dr Antoni Jarnuszkiewicz SJ.

26. Paluchniak Jacek SJ, *Doświadczenie Boga*. Promotor: dr Antoni Jarnuszkiewicz SJ.

27. Samerek Piotr SJ, *Manichejska koncepcja zła*. Promotor: prof. dr hab. Henryk Pietras SJ.

28. Tański Marek SJ, *Koncepcja religijności u Mistrza Eckharta i Martina Heideggera*. Promotor: dr Antoni Jarnuszkiewicz SJ.

Rok 1994

1. Aramowicz Waldemar SJ, *Kościół a demokracja*. Promotor: dr Stanisław Pyszka SJ.

2. Arkuszewski Przemysław SJ, *Elementy antropologiczne w encyklice „Laborem exercens” Jana Pawła II*. Promotor: dr Stanisław Pyszka SJ.

3. Biel Krzysztof SJ, *Teologia wyzwolenia w ocenie Kongregacji Nauki Wiary*. Promotor: prof. dr hab. Jan Sieg SJ.

4. Błaza Marek SJ, *Teologia apofatyczna wschodnich Ojców Kościoła*. Promotor: prof. dr hab. Stanisław Ziemiański SJ.

5. Błoński Wojciech SJ, *O możliwości głębszego uzasadnienia jedności duchowo-cieleśnej człowieka w filozofii Karola Wojtyły*. Promotor: ks. dr Władysław Zuziak.

6. Chrzanowski Jarosław SJ, *Platońska koncepcja duszy*. Promotor: prof. dr hab. Jan Sieg SJ.

7. Głowiak Bogdan SJ, *Miłość i sprawiedliwość społeczna w ujęciu księdza Jana Piwowarczyka*. Promotor: prof. dr hab. Jan Sieg SJ.

8. Graboń Józef SJ, *Dekalog w nauczaniu papieża Jana Pawła II w czasie IV pielgrzymki do Polski*. Promotor: prof. dr hab. Jan Sieg SJ.

9. Grzelak Maciej SJ, *Religia i moralność*. Promotor: prof. dr hab. Stanisław Ziemiański SJ.

10. Hylmar František SJ, *Bóg i stworzenie w „Sumie teologicznej” Tomasza z Akwinu*. Promotor: prof. dr hab. Stanisław Ziemiański SJ.

11. Jędrusik Robert SJ, *Rozważania nad sensem życia*. Promotor: prof. dr hab. Zenomena Płużek.

12. Kapusta Paweł SJ, *Pojęcie serca oraz struktura postępowania etycznego według pism psychologiczno-biologicznych i „Etyki Nikomachejskiej” Arystotelesa*. Promotor: dr Jakub Gorczyca SJ.

13. Kaźmierczak Paweł SJ, *Struktury grzechu*. Promotor: dr Stanisław Pyszka SJ.

14. Kubów Mariusz SJ, *Matżeństwo i rodzina w encyklice Piusa XI „Casti connubii” i dokumentach Soboru Watykańskiego II*. Promotor: prof. dr hab. Jan Sieg SJ.

15. Kuffel Jarosław SJ, *Wpływ środków społecznego przekazu na kształtowanie się postaw współczesnego człowieka*. Promotor: dr Stanisław Pyszka SJ.

16. Kurzyński Bartosz SJ, *Kultura ludzkiej pracy w świetle nauczania Jana Pawła II*. Promotor: dr Stanisław Pyszka SJ.

17. Leczkowski Zbigniew SJ, *Rozwój antropologii u Maxa Schelera*. Promotor: prof. dr hab. Jan Sieg SJ.

18. Mańdziak Aleksander SJ, *W poszukiwaniu tożsamości wieku dojrzałego*. Promotor: dr Antoni Jarnuszkiewicz SJ.

19. Nogal Grzegorz SJ, *Pojęcie miłości w subkulturach młodzieżowych*. Promotor: prof. dr hab. Jan Sieg SJ.
20. Piskorz Mirosław SJ, *Akceptacja człowieka niepełnosprawnego w obecnym społeczeństwie polskim*. Promotor: dr Stanisław Pyszka SJ.
21. Szafran Marek SJ, *Czy kapitalizm może być chrześcijański?* Promotor: dr Stanisław Pyszka SJ.
22. Szejka Rafał SJ, *Ideal obywatela w „Kazaniach sejmowych” ks. Piotra Skargi SJ*. Promotor: prof. dr hab. Jan Sieg SJ.
23. Torończak Edward SJ, *Antropologiczno–etyczne podstawy niedopuszczalności antykoncepcji*. Promotor: prof. dr hab. Tadeusz Ślipko SJ.
24. Więcek Robert SJ, *Jak „ja” i „ty” mogą stawiać się „my” czyli opisy warunków możliwości prawdziwego spotkania u wybranych przedstawicieli „myśli dialogicznej”*. Promotor: dr Antoni Jarnuszkiewicz SJ.
25. Wiśniewski Dariusz SJ, *Wychowanie w rodzinie w świetle społecznej nauki Kościoła*. Promotor: dr Stanisław Pyszka SJ.
26. Wojnowski Robert SJ, *Zagadnienie kłamstwa w środkach społecznego przekazu*. Promotor: dr Stanisław Pyszka SJ.
27. Zarzeczny Rafał SJ, *Natura i cel życia człowieka według Minucjusza Feliksa*. Promotor: prof. dr hab. Henryk Pietras SJ.

Rok 1995

1. Adamik Jan SJ, *Wkład nauk społecznych w pokojowe rozwiązanie konfliktów bałkańskich*. Promotor: prof. dr hab. Jan Sieg SJ.
2. Aron Josef SJ, *Dyrektywne i niedyrektywne ujęcie wolności*. Promotor: dr Antoni Jarnuszkiewicz SJ.
3. Długosz Bogdan SJ, *Jak Jan Paweł II uczy miłości Ojczyzny?* Promotor: prof. dr hab. Jan Sieg SJ.
4. Dziasek Ireneusz SJ, *Realizacja „życiowego wyboru” w podejmowaniu studiów a osiągnięcie tożsamości osoby w świetle teorii Erika H. Eriksona*. Promotor: ks. prof. dr hab. Józef Makselon.
5. Fabian Petr SJ, *Dynamizm prawdziwej egzystencji: zarysowany przez Martina Heideggera w dziele „O istocie prawdy”*. Promotor: dr Antoni Jarnuszkiewicz SJ.
6. Gubała Robert SJ, *Koncepcja człowieka u Atenagorasa z Aten*. Promotor: prof. dr hab. Henryk Pietras SJ.

7. Gutkowski Michał SJ, *Metoda dyrektywna Skinnera i niedyrektywna Rogersa — wpływ antropologii na metodę pedagogiczną i psychoterapeutyczną*. Promotor: dr Antoni Jarnuszkiewicz SJ.

8. Han Mariusz SJ, *Oddziaływanie współczesnych środków społecznego przekazu wyzwaniem dla wychowawców*. Promotor: prof. dr hab. Jan Sieg SJ.

9. Harden Andrzej SJ, *Analiza poczucia sensu cierpienia u chorych przewlekle*. Promotor: prof. dr hab. Zenomena Płużek.

10. Krysztopowicz Wiesław SJ, *Chrześcijaństwo a kultura w myśli Aleksandra Mienia*. Promotor: prof. dr hab. Jan Sieg SJ.

11. Majczyna Marek SJ, *Masturbacja jako źródło cierpienia. Zagadnienie masturbacji w aspekcie psychologiczno-etycznym*. Promotor: prof. dr hab. Tadeusz Ślipko SJ.

12. Michalski Dariusz SJ, *Poczucie zmiany siebie po Rekolekcjach Ignacjańskich*. Promotor: prof. dr hab. Zenomena Płużek.

13. Mikulski Wojciech SJ, *Chrześcijańska wizja środków społecznego przekazu*. Promotor: dr Stanisław Pyszka SJ.

14. Pietras Michał SJ, *„Non-violence” jako zasada odpowiedzialności wobec prawdy w działalności politycznej Mahatmy Gandhiego*. Promotor: dr Antoni Jarnuszkiewicz SJ.

15. Sałamon Janusz SJ, *Miejsce J. H. Newmana w dziejach filozofii*. Promotor: prof. dr hab. Stanisław Ziemiański SJ.

16. Skajewski Piotr SJ, *Mentalność utylitarystyczna w formułowaniu wybranych poglądów bioetycznych*. Promotor: prof. dr hab. Tadeusz Ślipko SJ.

17. Sobolewski Czesław SJ, *Moment etyczny w historiozoficznej myśli Waleriana Łukasińskiego*. Promotor: prof. dr hab. Jan Sieg SJ.

18. Sowa Krystian SJ, *„Nic nas łączy”. Problematyka „Drugiego” w filozofii Emmanuela Lévinasa*. Promotor: dr Antoni Jarnuszkiewicz SJ.

19. Tomaszewski Adam SJ, *Wzajemność w spotkaniu według Jerzego Bukowskiego*. Promotor: dr Antoni Jarnuszkiewicz SJ.

ABSOLWENCI SEKCJI PEDAGOGIKI RELIGIJNEJ W ROKU 1995

*Prace magisterskie obronione
w Sekcji Pedagogiki Religijnej w roku 1995*

1. Andrzejewska-Gwóźdź Agnieszka, *Środowisko rodzinne a efekty resocjalizacji*. Promotor: prof. dr hab. Władysław Kubik SJ.
2. Banach Marek, *Rywalizacja między Uniwersytetem Jagiellońskim a Jezuitami w latach 1558–1634*. Promotor: dr hab. Henryka Kramarz.
3. Bednarczyk Piotr, *Samostanowienie a miłość wzajemna osób w filozofii Karola Wojtyły*. Promotor: prof. dr hab. Władysław Kubik SJ.
4. Biesikirska Agnieszka, *Postawy młodzieży szkół ponadpodstawowych wobec osób niepełnosprawnych*. Promotor: dr Anna Żarow-Nitoń.
5. Bobek Anna, *Wychowanie społeczno-moralne dziecka w wieku przedszkolnym w literaturze pedagogicznej i katechetycznej*. Promotor: dr hab. Zbigniew Marek SJ.
6. Buła Danuta, *Ojciec współtwórcą więzi emocjonalnej w rodzinie*. Promotor: prof. dr hab. Władysław Kubik SJ.
7. Gadocha Beata, *Problem wychowania seksualnego dzieci i młodzieży w świetle wybranych dokumentów Kościoła katolickiego*. Promotor: dr hab. Zbigniew Marek SJ.
8. Gadziała Beata, *Adaptacja społeczna wychowanków szkoły podstawowej specjalnej upośledzonych w stopniu lekkim*. Promotor: dr Anna Żarow-Nitoń.
9. Góra Anna, *Rola rodziców w religijnym wychowaniu małego dziecka*. Promotor: prof. dr hab. Władysław Kubik SJ.
10. Grzeszek Krzysztof, *Różnice psychiczne między kobietą a mężczyzną i ich wpływ na role społeczne w rodzinie*. Promotor: prof. dr hab. Władysław Kubik SJ.
11. Halama Izabela, *Przygotowanie do życia w małżeństwie i rodzinie według nauczania Jana Pawła II*. Promotor: dr hab. Zbigniew Marek SJ.

12. Jasnos Renata, *Doświadczenie poczucia krzywdy doznanej w relacji międzyosobowej*. Promotor: prof. dr hab. Zenomena Płużek.

13. Kosek Małgorzata, *Godność i powołanie kobiety w nauczaniu Jana Pawła II*. Promotor: dr hab. Zbigniew Marek SJ.

14. Królikowska Anna, *Narodowe Centrum Nauczania Religii w Paryżu. Geneza, rozwój i rodzaje działalności*. Promotor: prof. dr hab. Władysław Kubik SJ.

15. Krzyżowska Dorota, *Wykorzystywanie seksualne dzieci przez rodziców*. Promotor: prof. dr hab. Władysław Kubik SJ.

16. Kula Jarosław, *Działalność ks. Józefa Stolarczyka jako pozaszkolna forma wychowania Podhalan*. Promotor: dr hab. Henryka Kramarz.

17. Lachman Renata, *Ideał osobowości siostry służebniczki według wskazań założyciela Edmunda Bojanowskiego*. Promotor: prof. dr hab. Zenomena Płużek.

18. Laskowska Barbara, *Monografia pedagogiczno-socjologiczna Domu Otwartych Drzwi — Saltrom*. Promotor: dr Anna Żerow-Nitoń.

19. Mentel Fortunata, *Koncepcje dydaktyczno-wychowawcze na łamach „Dwutygodnika Katechetycznego” (1897–1910)*. Promotor: dr hab. Henryka Kramarz.

20. Mizera Jakub, *Analiza niedostosowania społecznego nieletnich przestępców*. Promotor: dr Anna Żerow-Nitoń.

21. Mrowiec Małgorzata, *Wychowanie do życia w rodzinie według IV części Katechizmu Religii Katolickiej w świetle „Familiaris consortio”*. Promotor: dr hab. Zbigniew Marek SJ.

22. Okrafka Małgorzata, *Wychowanie do prawdziwego człowieczeństwa w encyklikach Jana Pawła II*. Promotor: prof. dr hab. Władysław Kubik SJ.

23. Piczugina Anna, *Uwarunkowania i możliwości prowadzenia ewangelizacji na obszarze Rosji*. Promotor: prof. dr hab. Władysław Kubik SJ.

24. Podgórski Roman, *Środowisko rodzinne wychowanków domu dziecka*. Promotor: prof. dr hab. Władysław Kubik SJ.

25. Ptak Bogusław, *Dzieje Seminarium Diecezjalnego w Lublinie prowadzonego przez Jezuitów w latach 1675–1760*. Promotor: prof. dr hab. Władysław Kubik SJ.

26. Rachwał Kazimierz, *Papież Jan Paweł II wobec myśli pedagogicznej św. Jana Bosko*. Promotor: dr hab. Henryka Kramarz.

27. Raczek Grzegorz, *Analiza funkcjonowania kuratorów społecznych na przykładzie Sądów rejonowych województwa krakowskiego*. Promotor: dr Anna Żarow-Nitoń.

28. Sroka Marta, *Religijne podstawy wychowania według Edmunda Bojanowskiego*. Promotor: dr hab. Zbigniew Marek SJ.

29. Staniek Jolanta, *Formy michaelickiego wychowania społecznego w świetle czasopisma „Powściągliwość i Praca” 1898–1930*. Promotor: dr hab. Henryka Kramarz.

30. Strzelichowski Maciej, *Rewalidacja dziecka autystycznego. Studium przypadku*. Promotor: dr Anna Żarow-Nitoń.

31. Surma Barbara, *Współzależność między efektami nauczania a tempem rozwoju fizycznego młodzieży dorastającej na przykładzie uczniów klas ósmych*. Promotor: prof. dr hab. Władysław Kubik SJ.

32. Szczurek Anna, *Adaptacja społeczna dziewcząt upośledzonych w stopniu lekkim*. Promotor: dr Anna Żarow-Nitoń.

33. Szostak Renata, *Janusz Korczak we współczesnej pedagogice chrześcijańskiej. Przydatność myśli i świadectwa życia*. Promotor: dr hab. Henryka Kramarz.

34. Szyszka Edyta, *Poczucie sensu życia u chorych terminalnie*. Promotor: prof. dr hab. Zenomena Płużek.

35. Tataruch Anna, *Pozycja kobiety w społeczeństwie polskim a jej miejsce w rodzinie*. Promotor: prof. dr hab. Władysław Kubik SJ.

36. Tokarczyk Maria, *Osoba katechety w nauczaniu Jana Pawła II*. Promotor: prof. dr hab. Władysław Kubik SJ.

37. Topij Beata, *Nauka o Kościele przed i po Soborze Watykańskim II w podręcznikach do nauki religii dla uczniów w młodszym wieku szkolnym*. Promotor: prof. dr hab. Władysław Kubik SJ.

38. Udziela Barbara, *Adaptacja społeczna absolwentów podstawowej szkoły specjalnej dla upośledzonych umysłowo w stopniu lekkim*. Promotor: dr Anna Żarow-Nitoń.

39. Wojnar Danuta, *Niepowodzenia szkolne wychowanków Państwowego Domu Dziecka w Czechowicach-Dziedzicach*. Promotor: prof. dr hab. Władysław Kubik SJ.

40. Wolański Henryk, *Poziom samoakceptacji a poczucie bezpieczeństwa osobistego u studentów*. Promotor: prof. dr hab. Zenomena Płużek.

41. Zuber Mirosław, *Intuicjonistyczne koncepcje poznania Boga*. Promotor: prof. dr hab. Stanisław Ziemiański SJ.

**ABSOLWENCI INSTYTUTU KULTURY RELIGIJNEJ
W LATACH 1991–1995
Studia 2– i 3–letnie**

- | | |
|------------------------|-------------------------------|
| 1. Adamczyk Barbara | 30. Grochola Dorota |
| 2. Adamek Danuta | 31. Grzelka Franciszek Robert |
| 3. Bargiel Irena | 32. Hajto Małgorzata |
| 4. Bazan Wojciech | 33. Hajto Barbara |
| 5. Bednarz Małgorzata | 34. Hamerlak Zbigniew |
| 6. Bielańska Janina | 35. Hobot Beata |
| 7. Bierowiec Katarzyna | 36. Jagielska Małgorzata |
| 8. Bilczewska Sylwia | 37. Jamrozik Halina |
| 9. Błaszkwicz Halina | 38. Janik Marek |
| 10. Bochnia Tadeusz | 39. Jaracz Małgorzata |
| 11. Bolek Anna | 40. Jarosz Elżbieta |
| 12. Bomba Beata | 41. Jelonek Monika |
| 13. Brabańska Bożena | 42. Kaim Barbara |
| 14. Bukowska Elżbieta | 43. Kaszowska Marzena |
| 15. Bułdys Maria | 44. Kaszowska Wiesława |
| 16. Cholewa Jadwiga | 45. Klimek Elżbieta |
| 17. Chruściel Barbara | 46. Kończyk Danuta |
| 18. Czajkowska Joanna | 47. Kosakowski Jarosław |
| 19. Czerenko Paweł | 48. Kowalczyk Bernadeta |
| 20. Dominik Robert | 49. Kozaczyńska Katarzyna |
| 21. Dylowicz Elżbieta | 50. Kramarz Henryka |
| 22. Dziadosz Roman | 51. Kuffel Beata |
| 23. Dziuba Monika | 52. Kukła–Filipek Anna |
| 24. Fiedor Dorota | 53. Kupiec Paweł |
| 25. Filipowicz Jolanta | 54. Leniartek Jolanta |
| 26. Frączek Paweł | 55. Lewandowska Barbara |
| 27. Gąsior Małgorzata | 56. Liszka Danuta |
| 28. Gola Józefa | 57. Loskot Michał |
| 29. Gradzi Dorota | 58. Łomnicka Jadwiga |

59. Maj Danuta
60. Mańko Zbigniew
61. Marecka Urszula
62. Mendel Emilia
63. Miękina Andrzej
64. Miśkowiec Renata
65. Mucha Teodozja
66. Nazimek–Fischer Małgorzata
67. Nędza Bernadetta
68. Nieć Małgorzata
69. Nieścior Krystyna
70. Niewiata Michał
71. Noras Joanna
72. Ostrowska Justyna
73. Ozimkowska Wanda
74. Pacholik Małgorzata
75. Pacuła Józef
76. Palenik Genowefa
77. Pasierbek Agnieszka
78. Pawlisz Barbara
79. Pieronkiewicz Lucyna
80. Pitner Ewa
81. Pobiegły Halina
82. Polewka Małgorzata
83. Przebieracz Edward
84. Przedwojewska Małgorzata
85. Przetocka Danuta Daniela
86. Przywara Maria
87. Puczka Marek
88. Rączka Wojciech
89. Raczkowska Ela
90. Rajek Anna
91. Rapacz Ewa
92. Reszka Anna
93. Roliński Andrzej
94. Rosak Anna
95. Rutkowska Lucyna
96. Rybarska Marcelina
97. Ryszka Beata
98. Sadowniczek Dorota
99. Safian Beata
100. Serafin Piotr
101. Sikora Monika
102. Słupik Dariusz
103. Słuszniak Andrzej
104. Smolik Genowefa
105. Sobiesiak Józef
106. Strzelecka Teresa
107. Studnicka Bożena
108. Surowiec Janusz
109. Szczypuła Beata
110. Szeląg Janina
111. Szkółka Antonina
112. Szopińska Anna
113. Szyszka Jolanta
114. Śledzińska Jolanta
115. Śliwa Zofia
116. Świątkowska Lilla
117. Świetlik Lucyna
118. Tonacka Ewa
119. Trypucki Stanisław
120. Wałuś Ewa
121. Warzocha Małwina Anna
122. Węgrzyn Honorata
123. Wichrowska Krystyna
124. Węczaszek Stefan
125. Wnęk Alicja
126. Wójcik Joanna
127. Wójcik Danuta
128. Wójtowicz–Rulikowska Ewa
129. Wojtysko Małgorzata
130. Wolska Elżbieta
131. Wróbel Barbara
132. Zbigniewicz Jadwiga
133. Zięba Dorota
134. Zwoleń Marzena

135. Zygor Gertruda
136. Żaczek Bożena

137. Żeromińska Agnieszka
138. Żmuda Bogusława

**STUDENCI WYDZIAŁU FILOZOFICZNEGO
W ROKU AKADEMICKIM 1995/96**

SEKCJA FILOZOFII SYSTEMATYCZNEJ

Rok I

1. Błaszkiwicz Fabian
2. Cebula Jakub
3. Dąbrowski Andrzej
4. Gałka Marcin
5. Hansel Jerzy
6. Horehľad Josef
7. Huzarski Rafał
8. Krajcar Zdeněk
9. Leśniak Bogdan
10. Skolik Adam
11. Stężewski Fiodor
12. Trawka Witold
13. Twardecki Piotr
14. Wilski Michał

Rok II

1. Czerniak Tomasz
2. Duraj Jarosław
3. Grotek Wawrzyniec
4. Hruza Pavel
5. Jackowicz Jacek
6. Jania Adam

7. Jończyk Wiesław
8. Patalan Sławomir
9. Sołdek Adam
10. Stuchlý Josef
11. Szuta Leszek
12. Tieplakoff Arkadiusz
13. Wąsik Seweryn
14. Wrzau Daniel

Rok III

1. Bronk Krzysztof
2. Dańkowski Dariusz
3. Faron Kazimierz
4. Gryz Andrzej
5. Lenart Piotr
6. Migacz Aleksander
7. Oczkowski Krzysztof
8. Prusak Jacek
9. Robak Radosław
10. Sąciński Mariusz
11. Stankiewicz Grzegorz
12. Wawer Robert
13. Wądrzyk Jacek
14. Zawadzki Dariusz

15. Zazałowski Dariusz

Kurs licencjacki

1. Deczewski Piotr

2. Dziasek Ireneusz

3. Fudali Paweł

4. Krysztopowicz Wiesław

5. Majczyna Marek

6. Salamon Janusz

7. Samerek Piotr

8. Sowa Krystian

SEKCJA PEDAGOGIKI RELIGIJNEJ

Rok I

1. Adamczyk Andrzej

2. Adamczyk Katarzyna

3. Balicka Mariola

4. Banasiak Agnieszka

5. Barański Rafał

6. Barański Witold

7. Bochnia Anna

8. Bokorova Lucia

9. Brańska Magdalena

10. Bugaj Agnieszka

11. Cebo Maria

12. Cenarska Agnieszka

13. Dulęba Jowita

14. Dyrda Aneta

15. Dywan Marta

16. Dziedzic Wiesława

17. Ferfoggia Susi

18. Filip Beata

19. Folaćko Joanna

20. Froń Małgorzata

21. Gapys Jolanta

22. Gibek Joanna

23. Głowinkowska Agata

24. Gola Aneta

25. Górka Piotr

26. Handzel Anna

27. Hańkiewicz Monika

28. Humar Maria

29. Jagoda Barbara

30. Jarosz Brygida

31. Joniak Małgorzata

32. Kalemba Monika

33. Kałużny Marcin

34. Kapusta Marzena

35. Karwel Aneta

36. Kasperczak Marta

37. Kosiba Piotr

38. Kowalówka Agnieszka

39. Kramarz Ewa

40. Krempla Agnieszka

41. Kubacka Agnieszka

42. Kurlit Iwona

43. Kurylak Agnieszka

44. Kwaśniewska Edyta

45. Lalik Teresa

46. Lidwin Małgorzata

47. Lisniak Tatiana

48. Łabaj Elżbieta

49. Łata Zbigniew

50. Ławrynkiewicz Marta

51. Madej Magdalena
52. Majchrzak Anna
53. Mamczur Mateusz
54. Michałek Bogumiła
55. Modzelewska Dorota
56. Mucha Agnieszka
57. Mucha Iwona
58. Noga Mariusz
59. Nowak Anna
60. Nowak Artur
61. Nowak Iwona
62. Nowak Olga
63. Nowicka Monika
64. Nuckowski Paweł
65. Paślawska Iwona
66. Petrecka Katarzyna
67. Piątek Grażyna
68. Piątek Jolanta
69. Pilarczyk Łukasz
70. Pobożniak Barbara
71. Puto Stanisław
72. Rączkiewicz Tomasz
73. Rejman Oleg
74. Rogalski Krzysztof
75. Romanek Katarzyna
76. Rożek Iwona
77. Rusin Katarzyna
78. Rutkowska Jadwiga
79. Sarnacka Bernadetta
80. Sikora Małgorzata
81. Szapował Wiktor
82. Szarkowicz Jolanta
83. Szmulik Agnieszka
84. Tabak Anna
85. Tokarczyk Aleksandra
86. Tomilicz Angelika
87. Twaróg Dorota
88. Uljasz Agnieszka

89. Wasyl Dariusz
90. Wawrzekiewicz Beata
91. Więclaw Teresa
92. Wizner Agnieszka
93. Wojtowicz Bernadeta
94. Wójcik Gabriela
95. Zabuska Jolanta
96. Zając Małgorzata
97. Żelazkiewicz Małgorzata
98. Żurawicka Lidia

Rok II

1. Antczak Gabriela
2. Banaś Marianna
3. Banduła Monika
4. Barglik Urszula
5. Belter Joanna
6. Bełz Jolanta
7. Bidzińska Katarzyna
8. Brańska Joanna
9. Bucka Dorota
10. Byczek Dorota
11. Chlebda Agata
12. Chmiest Katarzyna
13. Czarnecka Izabella
14. Dobiech Joanna
15. Dudek Agnieszka
16. Dziadosz Urszula
17. Faliszek Tomasz
18. Faron Elżbieta
19. Folga Stanisława
20. Gardęła Agnieszka
21. Gaworczyk Lidia
22. Gelmuda Dorota
23. Jędras Katarzyna
24. Jurasz Małgorzata

25. Kaczmarczyk Sylwia
26. Kielian Beata
27. Klakla Iwona
28. Kojder Anna
29. Kopiec Ewa
30. Korniak Marek
31. Kornio Aneta
32. Kostuj Anna
33. Kosowska Wioletta
34. Kowalczyk Agata
35. Kozak Anna
36. Kózka Brygida
37. Kufta Dariusz
38. Kulas Urszula
39. Kwaśniewska Urszula
40. Latocha Agnieszka
41. Lipczyńska Agnieszka
42. Marzec Agnieszka
43. Michalczak Robert
44. Mieszczak Edyta
45. Modzelewska Dorota
46. Mokwa Klaudia
47. Mucha Tomasz
48. Myszewska Agnieszka
49. Nakoneczna Agnieszka
50. Okołów Dorota
51. Olejarska Agnieszka
52. Orliński Mikołaj
53. Pacuł Teresa
54. Paluch Krzysztof
55. Paluszak Urszula
56. Pandyra Agata
57. Pawlenko Julia
58. Pawlik Agata
59. Pawlik Zuzanna
60. Piaskowska Justyna
61. Prokop Katarzyna
62. Put Anna

63. Rapel Małgorzata
64. Rinchowska Danuta
65. Rinchowska Renata
66. Rodzaj Dorota
67. Rozpędzik Edyta
68. Rudnik Anna
69. Rynkowski Arkadiusz
70. Sadek Barbara
71. Sadza Małgorzata
72. Saniak Kinga
73. Siwak Ryszard
74. Skrzypek Jadwiga
75. Słonina Piotr
76. Syssak Jolanta
77. Szarek Agnieszka
78. Szczur Elżbieta
79. Tkaczuk Maria
80. Waszkiewicz Anna
81. Wilczek Renata
82. Wisz Edyta
83. Wójcik Maria
84. Zając Klaudia

Rok III

1. Beliczyńska Bożena
2. Bilczewska Sylwia
3. Bodziacka Izabela
4. Boniukiewicz Dariusz
5. Bugno Zofia
6. Cetera Robert
7. Chmiel Katarzyna
8. Chmiel Robert
9. Cholewa Renata
10. Cielecka Elżbieta
11. Czaniecka Katarzyna
12. Dąbrowska Monika

13. Domin Adam
14. Dybowska Ewa
15. Gąsienica Barbara
16. Gibek Agnieszka
17. Głąbińska Alicja
18. Gryzło Barbara
19. Grzebień Danuta
20. Grzebyk Paulina
21. Grzybczak Beata
22. Guziak Zofia
23. Gwiazdonik Kinga
24. Gwóźdź Anna
25. Halama Magdalena
26. Hanek Elżbieta
27. Jabłoński Mariusz
28. Jaracz Małgorzata
29. Jelonek Monika
30. Jozek Milan
31. Jugo Anna
32. Kania Anna
33. Kaszowska Marzena
34. Kazimierczak Agnieszka
35. Kiersztyn Iwona
36. Klatka Beata
37. Kliś Ewa
38. Kmieciak Renata
39. Koczurkiewicz Teresa
40. Korniak Piotr
41. Kościółek Małgorzata
42. Krasucki Wojciech
43. Krzyżaniak Joanna
44. Książkiewicz Elżbieta
45. Kuźma Marta
46. Latała Olga
47. Lichoń Janusz
48. Łapczyński Grzegorz
49. Macias Aneta
50. Miśkowiec Marta

51. Mocarska Dorota
52. Morawiecki Maksymilian
53. Nowak Sławomir
54. Orłów Teresa
55. Orwat Anna
56. Pacholik Małgorzata
57. Papaj Aleksandra
58. Paw Monika
59. Pawlus Adam
60. Perekietka Anna
61. Piskorz Mirosław
62. Piwońska Iwona
63. Reszka Anna
64. Ryszka Beata
65. Smył Małgorzata
66. Stańczyk Maria
67. Strzałka Marta
68. Szubryt Agnieszka
69. Szydłak Magdalena
70. Szyszka Jolanta
71. Ścigalska Marzena
72. Tkáčová Eva
73. Ullmann Aleksandra
74. Władarz Joanna
75. Wójcik Danuta
76. Zabrzaska Anna
77. Załuska Edyta
78. Zięba Adam
79. Zima Bernadeta

Rok IV

1. Adamczyk Barbara
2. Bednarz Małgorzata
3. Bolek Anna
4. Borkiewicz Agnieszka
5. Chovancová Anna

6. Chrost Marzena
7. Cfbik Peter
8. Cwynar Justyna
9. Cyroń Barbara
10. Dudek Dorota
11. Dyrek Irena
12. Działek Wiesława
13. Dziuba Monika
14. Gawron Monika
15. Grzybek Grzegorz
16. Gugulski Adam
17. Hamerlak Zbigniew
18. Hojna Kazimierz
19. Hojnowski Tomasz
20. Janik Iwona
21. Janik Joanna
22. Jasińska Ewa
23. Jawor Małgorzata
24. Kaczmarczyk Barbara
25. Kaszubska Agnieszka
26. Kirytów Dariusz
27. Kościółek Anna
28. Kowalczyk Anna
29. Kubera Elżbieta
30. Kubinek Agata
31. Lechowicz Bernadeta
32. Leszczyńska Dominika
33. Lipiec Renata
34. Lorenc Piotr
35. Łukasik Agata
36. Maj Danuta
37. Mania Justyna
38. Marecka Urszula
39. Medowkin Jerzy
40. Mikulska Maria
41. Miśkowiec Ewa
42. Miśkowiec Renata
43. Nogaj Robert

44. Noworyta Bogusława
45. Oleksiak Edward
46. Pawlik Agnieszka
47. Pindel Marta
48. Potyrała Lucyna
49. Półtorak Małgorzata
50. Rozum Danuta
51. Rudolf Aleksander
52. Satka Ján
53. Sládeková Mária
54. Starosta Teresa
55. Stawiński Tomasz
56. Strzebońska Renata
57. Strzępek Beata
58. Suroń Agnieszka
59. Suska Małgorzata
60. Szcząchor Sylwia
61. Szopińska Anna
62. Tamborek Joanna
63. Uszkowska Joanna
64. Waligóra Jacek
65. Warchał Teresa
66. Wilk Małgorzata
67. Żwawa Małgorzata

Rok V

1. Adamiec Alicja
2. Barczyński Paweł
3. Bednarska Elżbieta
4. Białas Piotr
5. Bochniak Danuta
6. Budacz Stanisława
7. Chała Tomasz
8. Czernecka Beata
9. Czirkin Dimitr
10. Daniluk Violetta

11. Domżał Renata
12. Dudzic Jolanta
13. Frąckowiak Edyta
14. Frąckowiak Janusz
15. Gazda Joanna
16. Gruca Marek
17. Jakubik Irena
18. Jania Bernadetta
19. Jankos Maria
20. Jaroszkiewicz Irmina
21. Jasnos Grzegorz
22. Kaczmarczyk Ireneusz
23. Koczurkiewicz Anna
24. Kurek Piotr
25. Kwakszyc Renata
26. Lech Grzegorz
27. Łacny Paweł
28. Łata Andrzej
29. Łącka Celina
30. Łomnicka Jadwiga
31. Maciaszek Alicja
32. Magiera Bronisława

33. Małek Ewa
34. Materna Anna
35. Michalak Agata
36. Michalczyk Edyta
37. Najder Barbara
38. Nowak Małgorzata
39. Ochmańska Magdalena
40. Palenik Genowefa
41. Piechaczek Krzysztof
42. Piksa Grażyna
43. Potok Joanna
44. Sadowniczek Dorota
45. Sikora Piotr
46. Sternicki Artur
47. Suliński Stefan
48. Szpiegła Renata
49. Trojak Andrzej
50. Wierzba Małgorzata
51. Wilk Jarosław
52. Wojtyłko Bożena
53. Zyglar Lidia

INSTYTUT KULTURY RELIGIJNEJ

Studia zaoczne

Rok I

1. Bartusek Joanna
2. Bator Grzegorz
3. Bębenek Dorota
4. Bielał Małgorzata
5. Bober Elżbieta
6. Bogdał Ryszard
7. Bogusz Barbara
8. Bojdo Dorota
9. Bolek Katarzyna
10. Bożek Ewa
11. Bulanda Monika
12. Chmura Ewa
13. Chomiak Bartłomiej
14. Chuchnowska Katarzyna
15. Cyz Ewa
16. Dec Wiktor

17. Drab Agnieszka
18. Dragosz Małgorzata
19. Dudek Renata
20. Dudziak Paweł
21. Dymon Marzena
22. Dziekan Agnieszka
23. Firlej Alina
24. Gawandtka Grażyna
25. Gawlak Teresa
26. Gawor Elżbieta
27. Gładys Wioletta
28. Godek Halina
29. Golonka Tadeusz
30. Grabowska Gabriela
31. Grząba Renata
32. Gurgul Magdalena
33. Herba Krzysztof
34. Herpszt Zbigniew
35. Hojny Zofia
36. Hokke Dorota
37. Jagła Alfreda
38. Jaźwiecki Norbert
39. Jusiel Anna
40. Kaleta Małgorzata
41. Kalinowski Adam
42. Kardys Małgorzata
43. Klimek Elżbieta
44. Kolasa Magdalena
45. Komenda Joanna
46. Konior Elżbieta
47. Kosakowska-Kowalska
Urszula
48. Kowalski Mateusz
49. Kozioł Agnieszka
50. Kozioł Jacek
51. Kozuch Rafał
52. Kraciuk Jacek
53. Król Irena
54. Książek Helena
55. Kubas Grzegorz
56. Kuczera Adam
57. Latacz Joanna
58. Lech Marcin
59. Liszka Piotr
60. Łętocha Maciej
61. Maciejowski Grzegorz
62. Małek Agata
63. Mandrysz Danuta
64. Matlag Agnieszka
65. Mąka Katarzyna
66. Mętel Jolanta
67. Michorowski Piotr
68. Młynarczyk Monika
69. Moczko Bogumiła
70. Motyka Lidia
71. Mróz Alina
72. Musiał Ewa
73. Oramus Elżbieta
74. Padamczyk Agata
75. Panuś Daniel
76. Parys Piotr
77. Patuszyńska Danuta
78. Pawluczuk Julia
79. Pączek Wojciech
80. Plewa Krystian
81. Plura Marek
82. Popiołek Krzysztof
83. Pospuła Agnieszka
84. Ptak Barbara
85. Rosiek Marta
86. Ruchała Tomasz
87. Rulikowski Paweł
88. Rysakowska Małgorzata
89. Saracka Joanna
90. Siwiec Aneta
91. Ślonina Bernadetta

92. Smul Ireneusz
93. Sojka Elwira
94. Solak Robert
95. Stawarz Marta
96. Surma Paweł
97. Szczepanik Monika
98. Szewczyk Anna
99. Szuba Krzysztof
100. Ślusarczyk Ireneusz
101. Śmiga Jacek
102. Tkacz Mariusz
103. Wadowski Marek
104. Wdowik Piotr
105. Wilk Monika
106. Wolfinger Marek
107. Wójcik Jakub
108. Wójcik Krzysztof
109. Wójcik Renata
110. Woźniak Artur
111. Zagórska Jolanta
112. Zborek Joanna
113. Zubek Marta

Rok II

1. Adameczyk Krzysztof
2. Bachul Agnieszka
3. Bańdziak Elżbieta
4. Batko Grzegorz
5. Biela Sławomir
6. Boczek Beata
7. Bułat Tomasz
8. Czarnota Paweł
9. Czerniak Patrycja
10. Dębski Marcin
11. Feter Dariusz
12. Fiedor Aleksandra
13. Gasz Maciej
14. Głąb Grzegorz
15. Gołuszka Alicja
16. Górski Wiesław
17. Grażewicz Marzena
18. Gromada Agata
19. Grząba Agnieszka
20. Grzesik Leszek
21. Jasińska Jolanta
22. Juszcak Paweł
23. Kafar Waldemar
24. Kalita Elżbieta
25. Kol Edyta
26. Kominiak Beata
27. Konior Anna
28. Korona Janusz
29. Kosowska Magdalena
30. Kuźnicka Anetta
31. Marszał Edyta
32. Masłyk Renata
33. Maślanka Andrzej
34. Miksa Joanna
35. Myrdko Andrzej
36. Oczkowicz Małgorzata
37. Owsianka Bernadetta
38. Paździor Dorota
39. Pączka Halina
40. Piestrzyńska Anna
41. Pietrkiewicz Maciej
42. Piotrowska Ewa
43. Pocięcha Tomasz
44. Poczobut-Odlanicka Barbara
45. Polniaszek Barbara
46. Potyrała Marzena
47. Rojewska Iwona
48. Rybicka Maria
49. Ryś Janina
50. Skoczeń Paweł

51. Skupień Izabella
52. Skubida Marian
53. Sołtys Renata
54. Szewczyk Kinga
55. Śmigiel Katarzyna
56. Wątopek Paweł
57. Wdowik Renata
58. Wilkońska Anna
59. Woda Bernardyna
60. Zaczek Anna
61. Załazińska Barbara
62. Zegartowski Paweł
63. Żuchowicz Magdalena

Rok III

1. Bazan Wojciech
2. Boniakowski Sławomir
3. Burza Danuta
4. Ćmiel Krystyna
5. Domagała Dorota
6. Dydak Anna
7. Fiedotienkowa Anna
8. Gągor Danuta
9. Goc Agata
10. Jasiński Julian
11. Kaszkowiak Elżbieta
12. Kołodziejczyk Małgorzata
13. Kowalska Dorota
14. Kryczek Urszula
15. Kukła Ewa
16. Kurzawa Stanisław
17. Kwaśna Elżbieta
18. Leki Ewa
19. Lesicka Krystyna
20. Łojek Beata
21. Marchut Halina

22. Mucha Bogumiła
23. Mus Halina
24. Muzyk Bożena
25. Pyrcik Grażyna
26. Repetowska Kazimiera
27. Saracka Ewa
28. Waclawczyk Violetta
29. Wojtysko Małgorzata
30. Wróbel Małgorzata
31. Zelek Dorota
32. Żoźna Elżbieta

Rok IV

1. Bargiel Irena
2. Brabańska Bożena
3. Bubka Beata
4. Cholewa Jadwiga
5. Czajkowska Joanna
6. Dunaj Władysława
7. Dziadosz Roman
8. Filipowska Jadwiga
9. Fischer-Nazimek Małgorzata
10. Goła Józefa
11. Goraj Alfreda
12. Hajto Barbara
13. Jagielska-Różycka
Małgorzata
14. Jamrozik Halina
15. Jarosz Elżbieta
16. Jarzab Maria
17. Kielkiewicz Teresa
18. Kołodziej Celina
19. Kozień Zbigniew
20. Lechowicz Janina
21. Leniartek-Zagórska Jolanta
22. Lewandowska Barbara

23. Liszka Danuta
24. Miękina Andrzej
25. Noras Joanna
26. Opyd Wiesława
27. Ostrowska Justyna
28. Osuszek Halina
29. Pacuła Józef
30. Pieronkiewicz Lucyna
31. Pitner Ewa
32. Przedwojewska Małgorzata
33. Raczkowska Ela
34. Rączka Wojciech
35. Reszka Anna
36. Rzepka Danuta
37. Rutkowska Lucyna
38. Rybarska Marcelina
39. Sarecka Ewa
40. Serafin Piotr
41. Sikora-Paw Monika
42. Słupik Dariusz
43. Szkółka Antonina
44. Śliwa Zofia
45. Śniegoń Danuta
46. Talar Jerzy
47. Turek Maria
48. Waluś Ewa
49. Wantuch Anna
50. Więcaszek Stefan
51. Wnęk Alicja
52. Wolska Elżbieta
53. Wójtowicz-Rulikowska Ewa
54. Zapał Wojciech
55. Żmuda Bogusława

SPRAWOZDANIE
z działalności
Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie
w roku akad. 1993/94

W ubiegłym roku akademickim Wydział rozwijał się ilościowo. Na początku roku akad. 1993/94 było 428 studentów, w tym na Sekcji Filoz. Systematycznej i na Sekcji Pedagogiki Religijnej razem 328, wśród nich 17 obcokrajowców, na IKR 100. Stopień licencjata zdobyło na naszym Wydziale 4 studentów, stopień bakalaureata 26.

Wielki Kanclerz o. Peter-Hans Kolvenbach mianował na urząd dziekana ks. prof. dra hab. Romana Darowskiego na miejsce ustępującego ks. prof. dra hab. Ludwika Grzebienia. Nowy dziekan urzęduje od 1 października br.

Grono wykładowców powiększyło się o kilkanaście osób. Nowymi wykładowcami są:

prof. dr hab. Kazimiera Paćławska,
ks. prof. dr hab. Kazimierz Kłoskowski,
ks. prof. dr hab. Bronisław Mierzwiński,
prof. dr hab. Edward Nieznański,
dr Krystyna Ablewicz,
dr Barbara Stańdo-Kawecka,
dr Wojciech Folta,
mgr Beata Adamek,
mgr Marzena Baś,
mgr Krystyna Kowalska,
mgr Maria Opiela SBDNP,

a z jezuitów: ks. lic. Tomasz Homa i ks. lic. Aleksander Posacki. Ich wszystkich witamy serdecznie.

W strukturze uczelni nastąpiła pewna zmiana. IKR z dwuletniego studium przekształcił się w studium trzyletnie, aby wyjść naprzeciw potrzebom chwili i umożliwić nadawanie dyplomów upoważniających do prowadzenia katechezy w szkołach.

Wydział korzystał z dwóch bibliotek i działających przy nich czytelni, mieszczących się w budynkach przy ul. Kopernika 26. Biblioteka Filozoficzna liczy w tej chwili ok. 90 000 woluminów i ok. 40 000 tytułów. Prawie wszystkie pozycje zostały wpisane do komputerowej bazy danych. Poprzez sieć komputerową Biblioteka Filozoficzna ma dostęp do podobnej bazy danych w Bibliotece Pisarzy związanej z WAM. Dokonuje się reorganizacji i weryfikacji czasopism, zwłaszcza tytułów zagranicznych, aby przenieść wartościowsze, a wyeliminować mniej przydatne. Biblioteka wzbogaciła się w tym okresie o ok. 800 nabytków. Wśród bibliotek kościelnych zrzeszonych w federacji FIDES Biblioteka Filozoficzna Wydziału stoi na pierwszym miejscu, gdy idzie o komputeryzację.

Biblioteka Pisarzy posiada ok. 220 000 woluminów, czyli ok. 160 000 tytułów książek, w tym starodruki obejmują ok. 25 000 woluminów, tj. ok. 19 000 tytułów. Ponadto dysponuje 1500 tytułami czasopism, w tym ok. 150 bieżących, z czego ok. 50 zagranicznych. Personel Bibliotek Pisarzy obsługuje po kilkudziesięciu czytelników dziennie. Ojcu Dyrektorowi Biblioteki Ludwikowi Grzebieniowi i Personelowi obsługi składam w tym miejscu serdeczne podziękowanie za życzliwe udostępnianie zbiorów.

Towarzystwo Naukowe Księży Jezuitów, działające przy Wydziale od 1951 r. odbyło w ubiegłym roku pod przewodnictwem ks. dra Adama Żaka cztery posiedzenia robocze, na których wygłoszono następujące referaty:

— 7 grudnia 1993, prof. dr hab. Wacław Urban (WSP Kielce): *Jezuici a kultura polska (Kraków 1993). Uwagi do dzieła.*

— 7 stycznia 1994, prof. dr hab. inż. Stanisław Pytko (AGH): *Problemy energetyczno-surowcowe świata. Wyzwania etyczne.*

— 25 lutego 1994, ks. dr Jakub Górczyca SJ: *Dobro natury i natura dobra. Nad encykliką „Veritatis splendor”.*

— 25 marca 1994, doc. dr hab. Anna Gałdowa (UJ): *Rola psychologii we współczesnej kulturze.*

Profesorowie Wydziału wydali kilka prac samodzielnych oraz brali udział w opublikowaniu kilku prac zbiorowych i napisali kilkadziesiąt artykułów. I tak:

ks. dr Stanisław Głaz wydał swoją pracę doktorską: *Poczucie zmiany siebie w okresie tworzenia się osobowości dojrzałej. Studium empiryczne nad młodzieżą akademicką,*

dr Tadeusz Sierotowicz opublikował pracę doktorską: *Mikrofalowe promieniowanie tła jako experimentum crucis w Kosmologii,*

ks. dr Stanisław Obirek, zamieścił artykuł: *Teologiczne podstawy pojęcia jedności w dziele ks. Piotra Skargi „O jedności Kościoła Bożego”* w pracy zbiorowej *Unia Brzeska — geneza, dzieje i konsekwencje w kulturze narodów słowiańskich*, Kraków, 1994,

ks. dr Stanisław Pyszka opublikował bardzo aktualną obecnie książkę: *Kościół Katolicki a sekty* oraz wydał podręcznik *Chrześcijańska nauka społeczna w pytaniach i odpowiedziach*, oparty na pracy kardynała Josepha Höffnera,

ks. prof. dr hab. Henryk Pietras wydał dwie książki: *Odpowiedź na Słowo. Najstarsi mistrzowie chrześcijańskiej modlitwy* oraz *Zapiski o odpowiedzialności*.

Za miesiąc ukaze się książka ks. prof. dra hab. Romana Darowskiego: *Filozofia w szkołach jezuickich w XVI w.* i ks. dra Antoniego Jarnuszkiewicza: *Od ontologii do etyki* oraz drugie wydanie poprawione *Miłości i bycia*.

W druku jest książka ks. prof. dra hab. Stanisława Ziemiańskiego: *Teologia naturalna. Filozoficzna problematyka Boga*.

Ks. dr Zbigniew Marek opublikował swoją rozprawę habilitacyjną: *Rozwój teorii religijnego wychowania dziecka w wieku przedszkolnym w Polsce w latach 1945-1990*.

W drugim wydaniu książki: *Jak dzisiejszemu człowiekowi mówić o Bogu?* pod red. ks. bpa Bohdana Bejze znajdują się wypowiedzi Księża dra Stanisława Pyszki, prof. dra hab. Romana Darowskiego i prof. dra hab. Stanisława Ziemiańskiego.

Ks. prof. dr hab. Władysław Kubik jest współautorem książki *Poradnik pedagogiczny — Katecheta w szkole* gdzie zamieścił rozdział: *Znaczenie wychowania w katechezie do rozumienia symbolu*.

Ks. dr Adam Żak zamieścił dwa artykuły w pracy zbiorowej *W kręgu kierownictwa duchowego*. W t. 1 art.: *Człowiek istotą dialogiczną*, w t. 2. art.: *Rola indywidualnej pomocy człowiekowi w obecnej sytuacji społecznej*.

Księża lic. Krzysztof Dyrek, lic. Mieczysław Kożuch i lic. Kazimierz Trojan opublikowali pracę zbiorową: *Powołanie — rozeznanie i rozwój*.

Ks. dr Zbigniew Marek zredagował kolejne cztery zeszyty „Horyzontów Wiary” (jest ich w sumie 20) i prowadził Korespondencyjny Kurs Biblijny dla ok. 2600 uczestników. Dla potrzeb tegoż kursu opracował 7 specjalnych zeszytów z materiałami. Ks. prof. dr hab. Władysław Kubik redaguje Biuletyn Katechetyczny w kwartalniku „Collectanea Theologica”.

Księża: dr Franciszek Bargieł, prof. dr. hab. Roman Darowski, mgr Krzysztof Homa i prof. dr. hab. Stanisław Ziemiański przygotowali przekład i opracowanie wyboru tekstów filozoficznych z XVIII wieku dla Instytutu Filozofii i Socjologii PAN.

Ukazał się ponadto „Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie 1993/94”, wypełniony artykułami naukowymi i uzupełniający Bibliografię pracowników Wydziału.

Czterej nasi profesorowie: Roman Darowski, Ludwik Grzebień, Piotr Lenartowicz i Stanisław Ziemiański są nadal zatrudnieni na Wydziale Filozoficznym PAT, przyczyniając się dzięki temu do zapewnienia *quorum* na radach Wydziału, potrzebnego do promowania doktorów habilitowanych i nadawania tytułów profesorskich.

Wielu z naszych wykładowców bierze czynny udział w sympoziach, sesjach i konferencjach. Przykładowo:

ks. prof. dr. hab. Władysław Kubik zorganizował Europejski Kongres Katechetyczny w Częstochowie (23–28 maja 1994), w czasie którego wygłosił referat: *Znaczenie i miejsce symbolu w polskiej katechezie*,

ks. prof. dr. hab. Piotr Lenartowicz wygłosił (16 lutego 1994) na Wydziale Biologii UMK w Toruniu referat: *O deficycie informacji DNA*, a także wziął udział w spotkaniu JESFIL (Europejski Zjazd Jezuitów Filozofów) w Zagrzebiu (31 sierpień–4 wrzesień), gdzie miał koreferat (*Ciało — umysł w filozofii analitycznej*) do referatu ks. G. Bruentrupa z Monachium,

ks. dr Marek Wójtowicz uczestniczył w Retz (Austria) w czterotygodniowym (sierpień–wrzesień 1994) międzynarodowym seminarium poświęconym twórczości Hansa Ursa von Balthasara,

ks. dr Stanisław Pyszka uczestniczył w Sympozjum z okazji ogłoszenia Encykliki *Centesimus annus* na PWT we Wrocławiu, wygłaszając referat: *Na marginesie nauczania katolickiej nauki społecznej na uczelniach katolickich w Polsce*,

ks. prof. dr. hab. Jan Sieg wygłosił na Konwersatorium interdyscyplinarnym na PAT (23 marca 1994) referat: *Prawda a ideologia — patriotyzm a nacjonalizm*. Ten sam referat przedstawił na Sympozjum zorganizowanym przez Instytut Filologii polskiej Uniwersytetu Szczecińskiego (25–27 maja 1994). Na Konferencji Naukowej zorganizowanej przez Uniwersytet Łódzki wygłosił odczyt: *Nauka społeczna Kościoła a cywilizacja miłości*.

Należy szczególnie podkreślić wieloraką i na różnych polach działalność ks. dra Adama Żaka. W ubiegłym roku akademickim brał trzykrotnie udział jako delegat Stolicy Apostolskiej w konferencjach i seminariach nt. praw człowieka, organizowanych przez Biuro do Spraw Instytucji Demokratycznych i Praw Człowieka KBWE. Należy do zarządu Fundacji „Krzyżowa” dla Porozumienia Europejskiego. 30 czerwca 1994 wygłosił w ramach zgromadzenia federalnego AKTION 365 referat: *Auf dem Weg zur Einheit zwischen Ost und West*. 1 lipca 1994 zaś podczas 92. Katholikentagu w Dreźnie — referat: *Erbe der Aufklärung — Auftrag der Evangelisierung*. Ponadto wygłosił kilka referatów i napisał kilka artykułów nt. zaangażowania świeckich i nowej ewangelizacji.

Gościliśmy w tym roku akademickim kilku profesorów zagranicznych.

— 13 października 1993 wykład: *Wiedza Chrystusa i świadomość synowstwa Bożego* wygłosił ks. prof. Jean Galot SJ.

— 18 listopada 1993 wykład: *La pedagogia della persona* (Pedagogia osoby) wygłosił prof. uniwersytetu w Padwie Giuseppe Flores d'Arcais.

— 4 marca 1994 wykład: *Chrześcijaństwo na tle innych religii świata* wygłosił ks. prof. dr hab. Hans Waldenfels SJ z Bonn.

— 18 marca 1994 wykład: *Podstawy prawne nauczania religii w Niemczech* wygłosił ks. prof. dr hab. Wolfgang Nastaińczyk.

Zajęcia na Wydziale rozpoczęły się 3 października. Bierze w nich udział 581 studentów, z czego na Sekcji Filozofii Systematycznej 64, na Sekcji Pedagogiki Religijnej 358, a na IKR 159. Obcokrajowców jest 21 (Białorusinów 2, Czechów 4, Rosjan 3, Słowaków 6, Ukraińców 6). Witamy nowoprzybyłych i życzymy im błogosławieństwa Bożego w zdobywaniu wiedzy oraz dobrego samopoczucia w naszej uczelni.

Dnia 13 października 1994 r. w czasie uroczystej inauguracji roku akademickiego 1994/95 w Bazylice Najświętszego Serca Jezusa w Krakowie.

Ks. prof. dr hab. Stanisław Ziemiański SJ
Kierownik Sekretariatu Wydziału

INAUGURACJA ROKU AKADEMICKIEGO 1995/96

POWITANIE

Ks. Dziekan prof. dr hab. Roman Darowski SJ

Na początku nowego roku akademickiego witam serdecznie całą społeczność akademicką naszego Wydziału Filozoficznego. Witam Delegata Wielkiego Kanclerza, O. Prowincjała Mieczysława Kożucha, witam profesorów i wykładowców, duchownych i świeckich, witam studentów obu Sekcji Wydziału oraz przedstawicieli studentów Instytutu Kultury Religijnej. W sposób szczególny witam te studentki i tych studentów, którzy w tym roku rozpoczynają pierwszy rok studiów.

W ciągu ubiegłych sześciu lat nasza Uczelnia systematycznie się rozwijała tak co do liczby nauczycieli akademickich, jak i studentów. W bieżącym roku dane statystyczne Wydziału są następujące:

Liczba samodzielnych pracowników naukowych: 18.

Liczba innych pracowników dydaktyczno-naukowych (adiunkci, asystenci, zajęcia zlecane, lektorzy): 70.

Razem pracowników dydaktyczno-naukowych: 88, w tym 43 jezuitów.

Zajęcia na naszym Wydziale w bieżącym roku rozpoczynają: ks. prof. Adam Wolanin SJ, z Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie, który przyjedzie do nas z wykładami, panie: dr Jolanta Wróbel, mgr Renata Jasnos i mgr Lucyna Latinek oraz jezuici, księża: mgr Stanisław Jopek, mgr Janusz Mółka i mgr Wit Pasierbek.

Doktorat na Wydziale przygotowuje: 5 osób.

Liczba studentów na studiach stacjonarnych: 445

w tym w Sekcji Filozofii Systematycznej: 50 (klerycy SJ)

w Sekcji Pedagogiki Religijnej: 395

Liczba studentów na studiach zaocznych (w Instytucie Kultury Religijnej):
289

Ogólna liczba studentów: 734, w tym 29 obcokrajowców.

Zgłaszają się także osoby świeckie, które pragną studiować filozofię systematyczną. Warunki lokalowe jednak nie pozwalają nam na razie przyjmować studentów świeckich. Są jednak realne widoki, że będzie to możliwe w najbliższych latach.

Rozwój Uczelni zwiększa naszą odpowiedzialność, której jesteśmy świadomi. Przypomina ją także wydany w ubiegłym roku dokument Stolicy Apostolskiej na temat: *Obecność Kościoła na Uniwersytecie i w Kulturze Uniwersyteckiej*¹ (22 maja 1994).

Oto fragmenty tego dokumentu: „Uniwersytet, od swego zarania jest jednym z najbardziej znaczących wyrazów troski pasterskiej Kościoła. Jego narodzenie jest związane z rozwojem szkół tworzonych w średniowieczu przez biskupów większych ośrodków. Pomimo że przemiany społeczne doprowadziły *Universitas magistrorum et scholarium* do uzyskiwania coraz większej autonomii, to jednak Kościół wciąż zachowuje troskę, która dała początek tej instytucji². Istotnie, obecność Kościoła na uniwersytecie nie jest w żadnym razie zadaniem obcym misji głoszenia wiary. *Synteza kultury i wiary nie jest tylko potrzebą kultury, ale także wiary... Wiara, która nie staje się kulturą, jest wiarą nie w pełni przyjętą i nie całkiem przemyślaną czy nie przeżyta dogłębnie*³. Wiara głoszona przez Kościół jest *fides quaerens intellectum*, która musi koniecznie przenikać rozum człowieka i jego serce, musi być przemyślana, by być przeżyta. Obecność Kościoła nie może więc ograniczać się do wkładu kulturowego i naukowego. Musi ona dawać efektywną możliwość spotkania z Chrystusem.

Konkretnie, obecność i misja Kościoła w kulturze uniwersyteckiej przybierają różne i komplementarne formy. Na pierwszym miejscu znajduje

¹ Całość tekstu w: „Notificationes e Curia Metropolitana Cracoviensi”, 133: 1995, nr 1-3, s. 3-19; teksty cyt. na s. 4 i 19.

² Por. Jan Paweł II, Konst. apost. *Ex corde Ecclesiae*, 15 VIII 1990, 1.

³ Jan Paweł II, *List ustanawiający Papieską Radę do Spraw Świeckich*, 20 maja 1982, AAS 74, 1983, s. 683-688.

się zadanie wspierania katolików zaangażowanych w życie Uniwersytetu jako profesorzy, studenci, badacze czy współpracownicy. Kościół następnie troszczy się o głoszenie Ewangelii tym wszystkim, którzy na Uniwersytecie nie znają jej jeszcze, a są gotowi przyjąć ją w sposób wolny. Jego działanie przejawia się ponadto w szczerym dialogu i współpracy z wszystkimi członkami społeczności uniwersyteckiej, zatroskanymi o promocję kulturalną człowieka i rozwój kulturalny ludów”.

Pod koniec zaś tego dokumentu czytamy:

Kościół... w pełni świadom naglącej potrzeby duszpasterskiej, która rezerwuje dla kultury szczególne znaczenie... zachęca wiernych świeckich, by byli obecni pod znakiem odwagi i twórczości intelektualnej w uprzywilejowanych miejscach kultury, jakimi są świat szkoły i uniwersytetu, środowiska badań naukowych i technicznych, miejsca twórczości artystycznej i myśli humanistycznej. Celem takiej obecności jest nie tylko rozpoznanie i ewentualne oczyszczenie krytycznie przestudiowanych elementów istniejącej kultury, ale także ich podniesienie dzięki autentycznym bogactwom Ewangelii i wiary chrześcijańskiej⁴.

Życzę całej naszej społeczności akademickiej owocnej pracy i współpracy w ciągu nowego roku akademickiego.

Quod felix, faustum fortunatumque sit!

⁴ Jan Paweł II, Posynodalna adhortacja apostolska o powołaniu i misji świeckich w Kościele i świecie *Christifideles laici*, 30 grudnia 1988 r., 44.

SPRAWOZDANIE

z działalności

Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie w roku akad. 1994/95

W ubiegłym roku Wydział nadal rozwijał się szczególnie pod względem osobowym. Na początku roku akademickiego było ogółem 566 studentów, w tym na IKR 150. Obcokrajowców studiowało na Wydziale 23. Osób zatrudnionych było ogółem 70, w tym nauczycieli akademickich 48, lektorów 12. Stopień magistra zdobyło w sumie 35 studentów (6 na Sekcji Filozofii Systematycznej, 29 na Sekcji Pedagogiki Religijnej. Byli to pierwsi absolwenci na tej sekcji). Bakalaureat uzyskało 19 studentów. Absolwentów IKR było 49. Wspomnieć trzeba też o promocjach: ks. dr Zbigniew Marek habilitował się, a ks. prof. dr hab. Władysław Kubik uzyskał tytuł profesora „belwederskiego”.

Trudne warunki lokalowe nieco złagodzone dzięki wyzyskaniu sali pod zakrystią Bazyliki, połączonej z Ignacjanum przejściem przez kawiarenkę. Niestety przystosowanie części szpitalnej budynku Kolegium odwleka się, ponieważ zajęty jest nadal parter, choć pierwsze piętro zostało już zwolnione.

Wydział nawiązał kontakty międzynarodowe, m.in. z włoską szkołą Scuola di etica w Asti oraz z jezuickim Instytutem Teologicznym w Bratysławie będącym częścią Uniwersytetu w Trnawie. Z wykładami wyjedzie ks. prof. dr hab. Piotr Lenartowicz.

Nastąpiły pewne zmiany organizacyjne. Przedłużono studia na IKR do 6 lat, aby umożliwić studiującym zaocznie uzyskanie magisterium. Ukonstytuowano katedry i ustalono ich obsadę.

Studenci Wydziału korzystali z dwóch bibliotek i działających przy nich czytelni, mieszczących się w budynkach przy ul. Kopernika 26. Księgozbiór Biblioteki Filozoficznej, prawie w całości skomputeryzowany dzięki zapobiegliwości jej Dyrektora ks. mgr Czesława Michalunio, liczy obecnie nieco ponad 90 000 woluminów. W ostatnim roku akademickim przybyło ok. 500 pozycji. Biblioteka udostępnia ok. 80 tytułów czasopism bieżących,

z których większość to czasopisma zagraniczne. Biblioteka należy do Federacji Bibliotek Kościelnych *FIDES* i poprzez nią od 9 września br. — do Międzynarodowej Rady Teologicznych Stowarzyszeń Bibliotecznych.

W miesiącach wakacyjnych cały księgozbiór został przeniesiony do pomieszczeń obok Biblioteki Naukowej Księży Jezuitów. Biblioteka Naukowa Księży Jezuitów posiada ok. 225 000 woluminów, w tym ok. 25 000 starodruków. Ponadto około 1500 tytułów czasopism, w tym ok. 150 bieżących, z czego 50 to czasopisma zagraniczne. Personel Biblioteki obsługuje po kilkudziesięciu czytelników dziennie dzięki niestrudzonej pracy Dyrektora Biblioteki, ks. prof. dra hab. Ludwika Grzebienia i Jego personelu. W tym miejscu składam Ojcom Dyrektorom obydwu Bibliotek i całemu Personelowi serdeczne podziękowanie za trud związany z gromadzeniem, opracowaniem i udostępnieniem księgozbiorów.

Towarzystwo Naukowe Księży Jezuitów ze względu na wyjazd do Niemiec jego przewodniczącego ks. dra Adama Żaka miało tylko dwa posiedzenia zorganizowane przez jego następcę ks. prof. dr hab. Piotra Lenartowicza, mianowicie:

— 3 marca 1995, wykład: *Jakiego państwa potrzebują Polacy?* miał prof. dr hab. Michał Kulesza (UW).

— 28 marca 1995, referat: *Nowożytny przelom w rozumieniu prawa naturalnego* wygłosił dr Bogdan Szlachta (UJ).

Ten niedobór został poniekąd uzupełniony dzięki powstałemu dnia 10 grudnia 1995 r. Kołu Naukowemu Studentów Filozofii. Prezydium Koła zorganizowało trzy wykłady:

— 10 stycznia 1995, ks. dr Adam Żak SJ wygłosił referat: *Co to jest katolicka nauka społeczna?*

— 2 marca 1995, duże zainteresowanie wzbudził trójgłos na temat transplantologii — lekarz, prawnik, etyk: prof. dr hab. med. Antoni J. Działkowiak, prof. dr hab. Andrzej Zoll i ks. prof. dr hab. Tadeusz Ślipko SJ.

— 5 kwietnia 1995, ks. mgr Maciej Zięba OP miał wykład: *Po co księdzu ekonomia?*

Profesorowie Wydziału wydali 10 książek i zamieścili swoje teksty w kilku pracach zbiorowych oraz napisali w sumie kilkadziesiąt artykułów:

ks. dr Antoni Jarnuszkiwicz, *Od ontologii do etyki — Wprowadzenie do „Miłości i Bycia”*; *Miłość i Bycie. Studium z metafizyki (wyd. 2 rozszerzone)*,

ks. prof. dr hab. Tadeusz Ślipko, *Granice życia*,

ks. prof. dr hab. Roman Darowski, *Filozofia w szkołach jezuickich w Polsce w XVI wieku; Wojciech Sokotowski SJ (1586–1631) i jego filozofia*,

ks. prof. dr hab. Piotr Lenartowicz, *Elementy teorii poznania (Szkice wykładów)*,

ks. dr Henryk Benisz, *Filozofia i sztuka u Nietzschego*,

ks. prof. dr hab. Stanisław Ziemiański, *Teologia naturalna. Filozoficzna problematyka Boga*,

ks. dr Stanisław Gład, *Zagadnienie doświadczenia religijnego*,

ks. dr Tadeusz Loska, *Heurystyka integralna — Próba syntezy zasad rozumienia i wyjaśniania Pisma Świętego w Kościele*,

ks. prof. dr hab. Władysław Kubik, *Podręcznik metodyczny „Bóg z nami”*, cz. II,

ks. mgr Stanisław Łucarz, *Die Kirche als Gemeinschaft bei Ignatius von Antiochien* w pracy zbiorowej *Veritatem desiderat anima* pod red. ks. Norberta Widoka,

ks. dr Stanisław Pyszka, *Zaangażowanie chrześcijanina w politykę dzisiaj oraz Nauka społeczna Kościoła na temat chrześcijańskiej przedsiębiorczości* w: serii *Ordo socialis*, t. III.

Ks. dr hab. Zbigniew Marek wraz z ks. prof. dr hab. Władysławem Kubikiem redaguje czasopismo „Horyzonty Wiary”.

Spśród wielu referatów wygłaszanych na sympozjach, zjazdach i konferencjach, aby nie przedłużać sprawozdania, wymienię tylko niektóre:

ks. prof. dr hab. Tadeusz Ślipko, wysoko oceniony referat na seminarium pod auspicjami Senatu Rzeczypospolitej Polskiej: *Transplantacja — problemy etyczno-prawne*,

ks. prof. dr hab. Jan Sieg, odczyt na Uniwersytecie Łódzkim: *Katolicka nauka społeczna a cywilizacja miłości*, na Uniwersytecie Szczecińskim *Prawda a ideologia, patriotyzm a nacjonalizm*,

ks. prof. dr hab. Ludwik Grzebień na Papieskim Wydziale Teologicznym w Warszawie: *Szkolnictwo jezuickie do połowy XVII w.*,

ks. dr Adam Żak — dwa referaty na Sympozjum w Aachen: *Die Sprache der Ereignisse. E. Rosenstock-Huessys Denken — überholt und doch bleibend notwendig; Erneuerung des Denkens durch Dialog. E. Rosenstock-Huessy im Briefwechsel mit F. Rosenzweig*,

ks. dr Stanisław Pyszka w Ośrodku Akademickim „Xaverianum” w Opolu: *Co to jest liberalizm? Co to jest socjalizm? Jaki jest stosunek Kościoła do tych dwóch systemów?*

ks. dr Stanisław Obirek na Sympozjum w Sandomierzu: *Retoryka postylli jako narzędzie sporu wyznaniowego na przykładzie „Postylli mniejszej” Jakuba Wujka.*

Na szczególną uwagę zasługuje udział 5 profesorów naszego Wydziału VI Polskim Zjeździe Filozoficznym w Toruniu w dniach 5–9 września br. Czterech z nich przewodniczyło obradom sekcijnym, wszyscy wygłosili referaty¹:

ks. prof. dr hab. Roman Darowski: *Filozofia jezuitów w Polsce od XVI do XVIII w. Wybrane elementy syntezy,*

ks. prof. dr hab. Piotr Lenartowicz: *Zjawisko biologiczne a pojęcie racjonalności (problem pojęć teleologicznych),*

ks. prof. dr hab. Jan Sieg: *Pokój jako problem filozoficzny,*

ks. prof. dr hab. Tadeusz Ślipko: *Czym są i gdzie bytują wartości moralne?*

ks. prof. dr hab. Stanisław Ziemiański: *Ruch przestrzenny jako stan.*

Było to pierwszy powojenny zjazd filozoficzny, w którym brali udział duchowni. Z okazji Zjazdu ukazał się drukiem obszerny *Informator filozofii polskiej* (Kraków 1995), w którym po raz pierwszy nasz Wydział został należycie przedstawiony.

W ciągu roku akademickiego 1994/95 prowadziliśmy intensywną akcję informowania o działalności Wydziału, która dotąd była za mało znana w Polsce. Dzięki temu dane o naszym Wydziale już się ukazały lub wkrótce się ukazą m. in. w następujących publikacjach:

Informator filozofii polskiej, Kraków 1995.

Ruch Filozoficzny, Toruń — 52 (1995) nr 1, s. 159.

Education SJ, Roma, 1995, No. 3, s. 4–5.

Plan Apostolski Prowincji Polski Południowej Towarzystwa Jezusowego, Kraków 1995

Biuletyn KAI, 1995, nr 33, s. 10

Forum Akademickie, Lublin, 1995, nr 13–14

Posłaniec Serca Jezusowego, Kraków, X 1995

Jezuici, nr 14, 1995, s. 19–20

Informator dla maturzystów, 1996

Informator nauki polskiej, 1995/96, Warszawa 1996.

¹ Krótkie streszczenia tychże referatów znajdują się na s. 120–124 „Rocznika”.

Współpracujemy nadal z Papieską Akademią Teologiczną w Krakowie, gdzie zatrudnionych jest czterech naszych profesorów, oraz z Papieskim Wydziałem Teologicznym i Akademią Teologiczną w Warszawie. Niektórzy ojcowie uczestniczyli w ważnych spotkaniach, przykładowo: 24 października 1994 ks. Dziekan prof. dr hab. Roman Darowski wziął udział w naradzie w Ministerstwie Edukacji Narodowej w Warszawie nt. programu kształcenia ogólnego; 15 marca 1995 wziął udział w posiedzeniu Rady Naukowej Episkopatu Polski; 18–21 maja 1995 uczestniczył w Bratysławie w konferencji rektorów i dziekanów europejskich uczelni jezuickich; 4–7 kwietnia 1995 ks. dr Adam Żak brał udział jako delegat Stolicy Apostolskiej w seminarium OBWE (Organizacja Bezpieczeństwa i Współpracy w Europie).

Przyszłość Wydziału zapowiada się dość dobrze. Istnieje realna nadzieja, że w przyszłym roku szpital opuści resztę zajmowanych pomieszczeń. Zbieramy fundusze na remont i przystosowanie budynków Kolegium dla potrzeb Uczelni oraz różnych dziedzin duszpasterstwa. Zapowiadają się nowe habilitacje i doktoraty. Ks. dr Adam Żak został zwolniony z urzędu rektora i wyjechał do Monachium, aby tam dokończyć swoją rozprawę habilitacyjną. Oby tylko sytuacja społeczno-polityczna nam sprzyjała. O to się trzeba modlić i starać.

Dnia 6 października 1995 r. w czasie uroczystej inauguracji roku akademickiego 1995/96 w Bazylice Najświętszego Serca Jezusa w Krakowie.

*ks. prof. dr hab. Stanisław Ziemiański SJ
Prodziekan i Kierownik Sekretariatu Wydziału*

Aleksander Posacki SJ

NEW AGE JAKO WYZWANIE FILOZOFICZNE

Ruch *New Age* ma wiele twarzy, wiele aspektów¹. Jak stwierdza pewien komentator:

Trudno jest zdefiniować New Age. Nie jest on religią, a jednak jest religijny; nie jest filozofią, jest jednak wizją człowieka i świata, a także kluczem interpretacji rzeczywistości; nie jest nauką, a jednak opiera się na prawach naukowych, nawet jeśli szuka tych praw w gwiazdach. New Age jest mgławicą, która zawiera ezoteryzm i okultyzm, coś z myśli mitycznej i magicznej na temat tajemnic życia, oraz szczyptę chrześcijaństwa, a to wszystko zmieszane z ideami wywodzącymi się z astrofizyki².

Pośród bogactwa rozmaitych aspektów ruchu społeczno-kulturowego, jakim jest *New Age*, interesuje nas aspekt filozoficzny. W tym kontekście istnieje wielki spór czy *New Age*, zjawisko zresztą trudno uchwytnie, ma charakter racjonalny czy irracjonalny. Z pewnością nie jest antynaukowy, i już z tego powodu (czy raczej pod tym względem) jest nurtem racjonalnym, nawet jeśli powołuje się na tzw. nową naukę (*new science*), której metodologia nieczęsto odpowiada weryfikalności pozytywistycznej, choć może właśnie dlatego wizjonerstwo tejże nowej nauki może mieć charakter twórczy.

¹ Wykład wygłoszony podczas uroczystej inauguracji roku akademickiego — 6.X.95 r.

² Godfried Kardynał Danneels, *New Age*, Wydawnictwo M, Kraków 1992, s. 9.

Natomiast irracjonalizm *New Age* jest w pierwszym rzędzie antyracjonalizmem, rozumianym jako zasadniczy odwrót od kartezjanizmu, który pojmowany jest z kolei jako system dualistyczny, mechanicystyczny i właśnie dlatego skrajnie racjonalistyczny. Jeśli więc *New Age* jest antyfilozoficzny to właśnie w sensie antykartezjanizmu pojmowanego jako antymechanicyzm czy antyredukcjonizm, jak to wyłożył Fritjof Capra, zresztą nie do końca jasno, w swojej sztandarowej już dla *New Age*'e książce *Punkt zwrotny*³.

Antykartezjanizm jest więc wspólną bazą filozoficzną dla myślicieli *New Age*'u, którzy zresztą mogą się często nie zgadzać ze sobą, prowadząc spór między ateistycznym, panteistycznym czy teistycznym poglądem na świat, choć zwykle panteizm zwycięża. Wspólną propozycją jest przyjęcie pojęcia systemu, zwanego często holistycznym, który tak obejmuje różnorodność rzeczy, iż odwołuje się do idei jakiegoś całościowego sensu czy porządku, który z kolei może być *ukryty*, przejawiając zresztą cechy jakiejś żywej inteligencji, podobnie jak to ujmuje fizyk David Bohm, czy biolog Rupert Sheldrake w swej koncepcji *pola morfologicznego*⁴.

New Age poszukuje potwierdzenia swoich monistycznych intuicji, opierając się właśnie na nauce. Nieprzypadkowo główni ideolodzy Ruchu, który w zasadzie z założenia nie powinien posiadać liderów, są naukowcami. Capra jest fizykiem atomowym, zaś Marylin Ferguson, autorka poczytnej książki *Spisek Wodnika*⁵ — badaczem możliwości ludzkiego mózgu. Mamy tu typowe dla *New Age*'u sprzysiężenie fizyki z psychologią, traktowanych jako dwie różne strony tego samego medalu, czego wyrazem jest słynna już dziś koncepcja *synchroniczności* świata fizycznego i świata psychologicznego, opracowana przez fizyka Pauli'ego i psychologa Junga. To dlatego właśnie badania mózgu są tak ważne. Uniwersalny umysł antykartezjańskiego systemu, przejawia się bowiem w umyśle, jaźni czy wręcz właśnie w mózgu jednostek, objętych łagodnym „spiskiem Wodnika”. Makrokosmos

³ F. Capra, *Punkt zwrotny*, PIW, Warszawa 1987.

⁴ R. Webber, *Poszukiwanie jedności. Nauka i mistyka*, Pusty Obłok, Warszawa 1990, s. 69–85 i 96–113 (przyp. red.).

⁵ Fragmenty książki M. Ferguson *The Aquarian Conspiracy. Personal and Social Transformation in Our Time* (wydanej przez J. P. Tarchera, Inc., 9110 Sunset Blvd., Los Angeles, CA 90069), będą cytować na podstawie tłumaczenia P. Macury w zredagowanym przez niego zbiorze *New Age, Nomos*, Kraków 1993, s. 21–49.

przejawia się w mikrosmosie. Czyżbyśmy więc odkryli rozwiązanie odwiecznych paradoksów filozofii typu: „część-całość”, „jednostkowe-ogólne” czy „fizyczne-psychiczne”? Być może. Na razie jednak z całą pewnością takie eksperymentowanie intelektualne w ruchu *New Age* ma charakter anty-filozoficzny i, podobnie jak paralelny mu postmodernizm, przejawia cechy dekonstrukcjonizmu.

New Age deklaruje się natomiast jako poszukiwanie syntezy, jakby syntezy rozmaitych przeciwieństw, jak go interpretuje na gruncie polskim Jerzy Prokopiuk⁶. Niekiedy opowiada się jednak po stronie przeciwieństw rzekomo prześladowanych czy zapomnianych. Na przykład, po stronie *zła*, *traktowanego jako rodzaj dobra*. Łagodny „spisek Wodnika” jest często ukrytym buntem i to wcale nie łagodnym. Tak jak Prometeusz dla romantyków, tak też Lucyfer dla *New Age'u* bywa nierzadko pozytywnym modelem duchowej rewolucji. Mówiliśmy też, że *New Age* nie jest ruchem do końca jednorodnym, pragnie on po nietzscheańsku (czy po buddyjsku) wznieść się apriorycznie ponad przeciwieństwa, poza dobro i zło. Prawdziwie czy pozornie, nie interesują go ani dobro, ani zło; celowo jakby odrzuca kryteria, co jest już jakimś kryterium. Nie obywa się więc tu bez antynomii czy niekonsekwencji tym bardziej, że *New Age* stosuje pewne pozytywne kryterium: czerpać ze wszystkich tradycji, interpretując je po swojemu. Stąd też *New Age* nazywany jest czasem „odkurzaczem” lub „śmietnikiem”. W tym szaleństwie jest jednak jakaś metoda. Mamy tu bowiem nieład metodologiczny, który może byłby nie do zniesienia bez głębszej wiary w moc chaosu czy w sens „obiektywnego przypadku” wedle tajemniczego wyrażenia Engelsa, kategorii tak namiętnie badanej przez surrealistów. Przy tej okazji powstaje też wrażenie niesamowitego otwarcia, wolności i smak oczekiwania cudownych niespodzianek. Zupełnie analogicznie jak w postmodernistycznych eksperymentach, gdzie „fragmentacja, epizodyczność i wieloznaczność życia mają swoje strony przyjemne: przynoszą one być może mylące, ale błogie poczucie wolności, nieskrępowania, szans nigdy nie wyczerpanych, nieostateczności żadnej z klęsk i obfitości nie wypróbowana-

⁶ J. Prokopiuk, *Paradygmat wyobraźni — propozycja alternatywna*, w: *Trzecie oko*, nr 3 (27), 1986, s. 1-6.

nych jeszcze przyszłych rozkoszy”⁷. Jest to pozycja afirmatywna, ale czy rzeczywiście do końca.

Jeśli więc *rozum filozoficzny* zdefiniujemy za Etienne Gilsonem jako nastawienie, które nie tylko widzi, ale przede wszystkim preferuje przewagę ogólnego nad jednostkowym, to *New Age* jest przeciwny filozofii w takim znaczeniu. Może nawet ujawnia siebie w jakiejś pozycji antagonistycznej wobec „starej filozofii”, choć może wtedy by potwierdzał nie wprost to z czym walczy zwłaszcza, że wierzy się w ruchu *New Age* w jakiś ogólny, Ukryty Porządek, ponad czy poza wspomnianym „chaosem zdarzeń”, jeśli nie w fizycznym wydaniu wspomnianego Dawida Bohma, to w Leibniza „harmonii przedustanowionej” lub jakiejś innej harmonii, zapożyczony może z filozofii Wschodu. Liczy się jednak przede wszystkim jednostkowe Doświadczenie, Doświadczenie Jednostki. To właśnie ogólne zawiera się w jednostkowym. Wszechświat ogniskuje się w Jaźni, a Jaźń Jednostki jest Wszechświatem. Stąd owo Doświadczenie Jednostki jest lub może być kreacją. Stąd też nacisk na marzenia, wizje i emocje, broniące argumentami pochodzącymi z badań nad mózgiem, a zwłaszcza z badań nad prawą półkulą mózgu, odpowiedzialną za emocje i wyobraźnię. Stąd też otrzymujemy nowy paradygmat, który można by nazwać *paradygmatem wyobraźni*, związanym ściśle z prawą półkulą, co oznacza, że ten nowy paradygmat *New Age’u* jest wyraźną negacją, opozycją czy właśnie dekonstrukcją w stosunku do paradygmatu lewej półkuli odpowiedzialnej także za tradycyjną filozofię opartą na logice. Oznaczałoby to, że tak naprawdę *New Age* nie jest całością, jak to twierdzi Prokopiuk, gdyż ustawia siebie wyraźnie w opozycji „do intelektualnej, lewomózgowej pogoni za rzeczywistością”, jak to ktoś określił.

Wydaje się więc jasne, że Doświadczenie *New Age’u* jest apriorycznie zapośredniczone przez jakąś gnozę, która jak cień skrywa się za wspomnianym Doświadczeniem. Co więcej, wydaje się, że aprioryczne, gnostyczne założenia poprzedzają i kanalizują owo Doświadczenie. Odwołam się do jednego z tekstów źródłowych, jakim jest wspomniany *Spisek Wodnika* Marilyn Ferguson. Liderka *New Age’u* mówi wiele o przemianie, ale dla czego tak wiele o przemianach mózgu, i to nawet o przemianach w che-

⁷ Z. Bauman, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Instytut Kultury, Warszawa 1994, s. 38.

mizmie mózgu, uzyskiwanych z pomocą środków psychodelicznych?⁸ Czy taki *redukcjonizm* nie jest właściwie tożsamy z „gnostyckim zabójstwem *misterium duszy*”, jak by to określił Eric Voegelin?⁹

„Przemiana” to kluczowe pojęcie *New Age*’u. To prawdziwa Inicjacja, dana Jednostkom, każdej z osobna lub nie. Ferguson jest wizjonerką. Poetycka wizja ma swoje prawa i symbolikę otwartą na wielość interpretacji. Stąd paradoksy i błyskotliwe oraz subtelne obserwacje. Język jest tu jednak wyraźnie antropocentryczny. Jest to *religia antropologiczna*, jeśli w ogóle można użyć takiej hybrydy słownej. Jest to swoisty *inicjacyjny humanizm*. Inicjacja, w trakcie której podobno „umierają tylko złudzenia”, to przemiana, która czyni nas bardziej otwartymi, „wrażliwsiymi na rytmy i kreatywne energie natury i na oscylację naszych własnych systemów nerwowych”. Owa inicjacja to może także przy okazji wspomniana „gnostycka eliminacja duszy” oraz jej transcendencji, która odcina się jednak również od transcendentnych źródeł prawdy. Skutkiem tego, „w wysoko położonym obszarze umysłu trzeba przystosować się do bardziej rozrzedzonego powietrza niepewności, i do ogromnego znaczenia postawionych pytań”¹⁰ cytuje autorka Roberta Pirsiga z książki, także niedawno wydanej w Polsce: *Zen i sztuka oporządzania motocykla*¹¹. To brzmi trochę jak egzystencjalna wizja Jaspersa, ale Ferguson nie byłaby mu wierna. Za mało w niej dyscypliny, za wiele założeń. Nie dostaje jej owej jaspersowskiej *uczciwości intelektualnej*, owej „redlichkeit”, która mówi o doświadczeniu bez zamykania go pośpiesznie w ramy gnostycznego systemu. Ale czy można stosować do niej podobne kryteria: ona przecież słucha swoich marzeń, swojej wyobraźni.

Oprócz swoistej gnozy naukowej, zachwyconej nie bardzo jasnymi psychodelicznymi eksperymentami nad chemią mózgu, Doświadczenie Ferguson, zapośredniczone jest przez gnozę pochodzącą ze spekulacji ezoterycznych. Fizyko-psychologia Capry i Ferguson, wspierana jest obficie źródłami filozofii okultystycznej, a zabieg ten określa się jako odnalezienie upragnionej jedności nauki i mistyki czy też nauki i religii, co było wcześniej zresztą upragnionym ideałem, m.in., teozofii Heleny Bławatskiej.

⁸ P. Macura, *New Age*, Nomos, Kraków 1993, s. 21–26.

⁹ E. Voegelin, *Nowa nauka polityki*, Biblioteka Aletheia, Warszawa 1992, s. 152–153.

¹⁰ P. Macura, *op. cit.*, s. 39.

¹¹ R. M. Pirsig, *Zen i sztuka oporządzania motocykla*, Rebis, Poznań 1994.

Może to jest jednak powrót do autentycznych tradycji filozoficznych, do zapomnianych czy ukrytych źródeł filozofii, które próbowali odkopać Pitagoras, Schopenhauer, Schelling, Hartmann czy Bergson. Że istnieją ukryte źródła prawdy, którą trzeba dopiero odnaleźć, to podstawowe założenie tradycji ezoterycznych. Może zresztą bardziej tu chodzi o zagadki niż o tajemnice, ale nie każdemu może się to udać je rozwiązać. Stąd potrzebny jest „spisek Wodnika”, odwołujący się do mądrości astrologicznych projektów. Ukryty porządek Kosmosu odpowiada ukrytemu porządkowi umysłu jako analogicznego Mikrokosmosu, który to *ukryty umysł*, szczególnie od czasów Junga, zwykle nazywać się Nieświadomością. „Do czasów Kartezjusza i ostrego sformułowania przez niego dualizmu nie byłoby żadnego powodu do rozważań nad możliwością istnienia psychiki nieświadomej jako oddzielnej części królestwa umysłu. Dopóki świadomości nie uczyniono definiującą charakterystyką umysłu, nie było okazji, by odkryć Nieświadomość. Dopiero po Kartezjuszu mogła w myśli europejskiej pojawić się idea, a później termin *nieświadomy umysł*”¹².

Także tu widać, że wizja *New Age* nie jest jeszcze holistyczna czy całościowa. Zarówno u Freuda, jak i Junga Nieświadomość, łączona zwykle z działaniem wspomnianej prawej półkuli mózgowej, zwanej również prawym mózgiem, jest w pewien sposób ważniejsza od Świadomości. *New Age* idzie natomiast jeszcze dalej. Świadomość jest tu raczej stanem iluzji czy złudzenia, z którego trzeba się przebudzić i wyzwolić, jak zresztą twierdzi cytowany przez Ferguson, Gurdżijew, mistrz duchowy syntetyzujący doskonale różne wschodnie szkoły duchowości. Jak by powiedział lakonicznie znany badacz parapsychologii Colin Wilson, lewy mózg to naukowiec czy filozof, prawy mózg to mistyk, poeta lub artysta¹³. *New Age* wybiera raczej mistyka i artystę, kontynuując w jakiejś mierze tradycję romantyczną, chociaż już sam Schelling twierdził, że „idee w filozofii i bogowie w sztuce stanowią jedno i to samo”¹⁴.

W rzeczywistości więc jednak wspomniany *paradygmat wyobraźni*, przypomniany przez *New Age*, był nieustannie obecny w historii filozofii, zwłaszcza tam, gdzie nie uciekała ona w *idolatrię* systemów czy idei. Zda-

¹² L. L. Whyte, *The Unconscious before Freud*, New York 1962, s. 25.

¹³ C. Wilson, *Zamek Frankenstein*, Rebis, Poznań 1994, s. 19–24.

¹⁴ F. W. J. Schelling, *Filozofia sztuki*, PWN, Warszawa 1983, s. 66.

rzało się to jednak często, może zbyt często. Z tego też powodu dla tych, którzy doświadczyli na sobie, co znaczy *zabójcza tyrania rozumu*, „obumieranie najwspanialszych osiągnięć spekulacji, które wielu odczuwa jako upadek filozofii, jest właśnie symptomem jej rozkwitu”¹⁵. Pamiętamy chociażby z dziejów filozofii nowożytnej, straszliwy protest Immanuela Kanta wobec objawień czy właśnie doświadczeń, również jak na ironię, Emmanuela von Swedenborga, mistyka, wizjonera, ale także wszechstronnego naukowca. Kant w dyskusji ze Swedenborgiem, której poświęcił specjalne dzieło¹⁶, a potem także w innych, późniejszych dziełach, polemizuje z tzw. „filozofią uczucia” czy też z tzw. „filozofami wizji”. Kant jednak w ogniu argumentacji osadzonej w kontekście własnego systemu, chcąc nie chcąc określa kategorie epistemologiczne nowego, a obecnego już wtedy *paradygmatu wyobraźni*. Co więcej, wydaje się, iż Kant traktuje opisywane zjawisko poważnie, a także wydaje się, jakby częścią siebie identyfikował się z nim, gdyż rozumiał je bardzo dobrze.

Nie czas na tym miejscu na analizę psycho–podmiotowych uwarunkowań filozofii Kanta, niemniej jednak w późnym swoim utworze „O niedawno powstałym, wyniosłym tonie w filozofii”, można odnieść wrażenie, że królewiecki filozof przy końcu życia rozmawia jakby sam ze sobą, ze stłumioną czy wręcz odrzuconą częścią swej własnej osobowości. Może właśnie dlatego tak bardzo cenił i jakby rozumiał Emmanuela Swedenborga, którego uznał w końcu za godnego polemiki z własną filozofią. Kant nazywa Swedenborga „arcywizjonerem” czy „arcyfantastą”¹⁷, którego nieco się obawiał i któremu może pozadrościł swoistej wolności tworzenia i radości, jaką daje wierność własnym uczuciom i wyobrażeniom.

Stąd też miał być może rację Max Scheler, gdy oskarżał Kanta oraz racjonalistyczną filozofię niemiecką o to, co określił jako „zdradę radości” na korzyść „bądź fałszywego heroizmu, bądź fałszywej nieludzkiej idei obowiązku”, opartych na skrajnym racjonalizmie¹⁸. Scheler, który zresztą obalił przesąd, iż emocje nie mają *charakteru poznawczego*, sugeruje, iż

¹⁵ N. Hartmann, *Mysł filozoficzna i jej historia. Systematyczna autoprezentacja*, Comer, Toruń 1994, s. 82.

¹⁶ I. Kant, *I sogni di un visionario*, Rizzoli, Milano 1982

¹⁷ *Tamże*, s. 82.

¹⁸ M. Scheler, *Cierpienie, śmierć, dalsze życie*, PWN, Warszawa 1994, s. 61.

Kant nie rozumiał podstawowej egzystencjalnej prawdy, którą pojęli tacy anty-racjonalistyczni mistycy, jak np. Luter, że „tylko szczęśliwi ludzie mogą być naprawdę dobrzy”. Kant sądził natomiast przeciwnie, widząc w spełnianiu obowiązków odkrytych przez rozum jedyne źródło szczęścia. Tymczasem najgłębszym przekonaniem Lutra było to, że jedynie dobry człowiek tworzy dobre dzieci; że dobre dzieci (czy rozumne obowiązki) nie mogłyby żadnego człowieka uczynić dobrym, oraz że jedynie człowiek „szczęśliwy w Bogu” może być też „dobrym człowiekiem”¹⁹. Kant uważał tego rodzaju emotywny akt czy mistyczne oświecenie za śmierć wszelkiej filozofii. Nie bez przenikliwej intuicji nazwał tego rodzaju akt mistyczny *salto mortale* czy też przeskok od racjonalnych pojęć do tego, co nie daje się pomyśleć, antycypując określenia współczesnej anty-filozofii Kierkegaarda czy Szestowa. „Wszelka filozofia człowieka może oznaczać tylko jutrzeńkę, słońca należy się domyślać”, oto jak Kant określa zwalczany przez siebie *paradygmat wyobraźni*²⁰. Czy w tej ironicznej uwadze nie ma również jakiejś próby „gnostyckiego zabójstwa duszy”, jej tajemnicy, bogactwa i transcendencji? „Dusza jest większa od Rozumu”, „Dusza jest czymś innym niż Rozum”, mówi nam *paradygmat wyobraźni*. W tym kontekście, oprócz wiedzy, wiary i mniemania, Kant sam konstatuje czwartą kategorię epistemologiczną, którą określa jako „przecucie ponadmysłowości”, co może być jedną z trafnych charakterystyk *paradygmatu wyobraźni*²¹. Wspomniałem jednak, że Kant dlatego tak dobrze określa epistemologię *New Age’u*, ponieważ sam jej doświadcza i ją rozumie, choć do końca życia nie umiał się do tego przyznać. Badacze filozofii Kanta do dziś zastanawiają się, dlaczego krytykował on tak ostro wizję swego sobowtóra Swedenborga, rozplywając się jednocześnie w filozoficznych zachwytach nad analogicznymi wizjami z punktu widzenia epistemologii filozoficznej, wizjami z Apokalipsy św. Jana, skrzętnie szukając podobieństw między św. Janem a swoją własną filozofią. Okazuje się bowiem, że tak naprawdę są to dwa różne sposoby podejścia do rzeczywistości, dwa różne sposoby poznania prawdy, które są równouprawnione i, co więcej, uzupełniają się oraz wzajemnie

¹⁹ *Tamże*, s. 66.

²⁰ I. Kant, *Koniec wszystkich rzeczy. O niedawno powstałym, wyniosłym tonie w filozofii*, Comer, Toruń 1992, s. 37.

²¹ *Tamże*, s. 36.

weryfikują. Odrzucanie *filozofa wizji* na rzecz *filozofa racjonalnych pojęć*, a zwłaszcza traktowanie tego ostatniego jako jedynie godnego tytułu filozofa, a tym samym jedynego posiadacza prawdy, byłoby chyba i nieuczciwe, i nieprawdziwe. Takie jest przynajmniej przesłanie *New Age* najlepsza część jego marzeń i projektów, które można wyartykułować czy raczej wyluskać między wierszami rozmaitych, często sprzecznych i nie zawsze mądrych tekstów.

Taki to projekt całości, takie pogodzenie mądrości lewego i prawego mózgu, mądrości *rozumu* i *serca* przeczuwał nie tylko Pascal, ale i sam Immanuel Kant, gdy w końcu w tym samym późnym dziele, w którym zwalczał *paradygmat wyobraźni*, stwierdził, że „po co właściwie ten cały spór pomiędzy dwiema partiami, które w gruncie rzeczy mają jeden i ten sam cel, a mianowicie by uczynić człowieka mądrym i uczciwym? Jest to dużo hałasu o nic, poróżnienie wynikające z nieporozumienia, nie wymagające żadnego rozwiązania, lecz tylko obopólnego wyjaśnienia, po to, ażeby zawrzeć umowę, która w przyszłości przyniesie jeszcze bardziej serdeczną zgodę”²².

²² *Tamże*, s. 41.

SYLWETKA NAUKOWA KS. PROF. DRA HAB. JANA SIEGA SJ

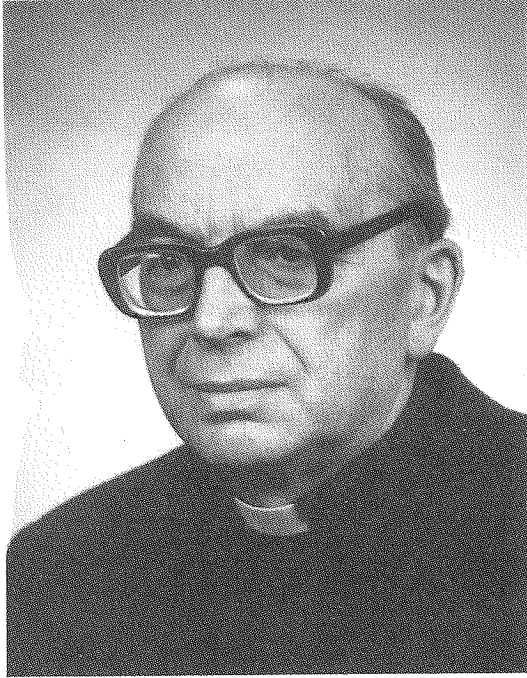
BIOGRAFIA

Ks. Jan Sieg, syn Marcellego i Teresy z d. Ruhnke, urodził się 20 października 1919 r. w Płociczu, pow. Sępólno Krajeńskie na Pomorzu. Pochodził z licznej rodziny: miał 5 braci i 4 siostry.

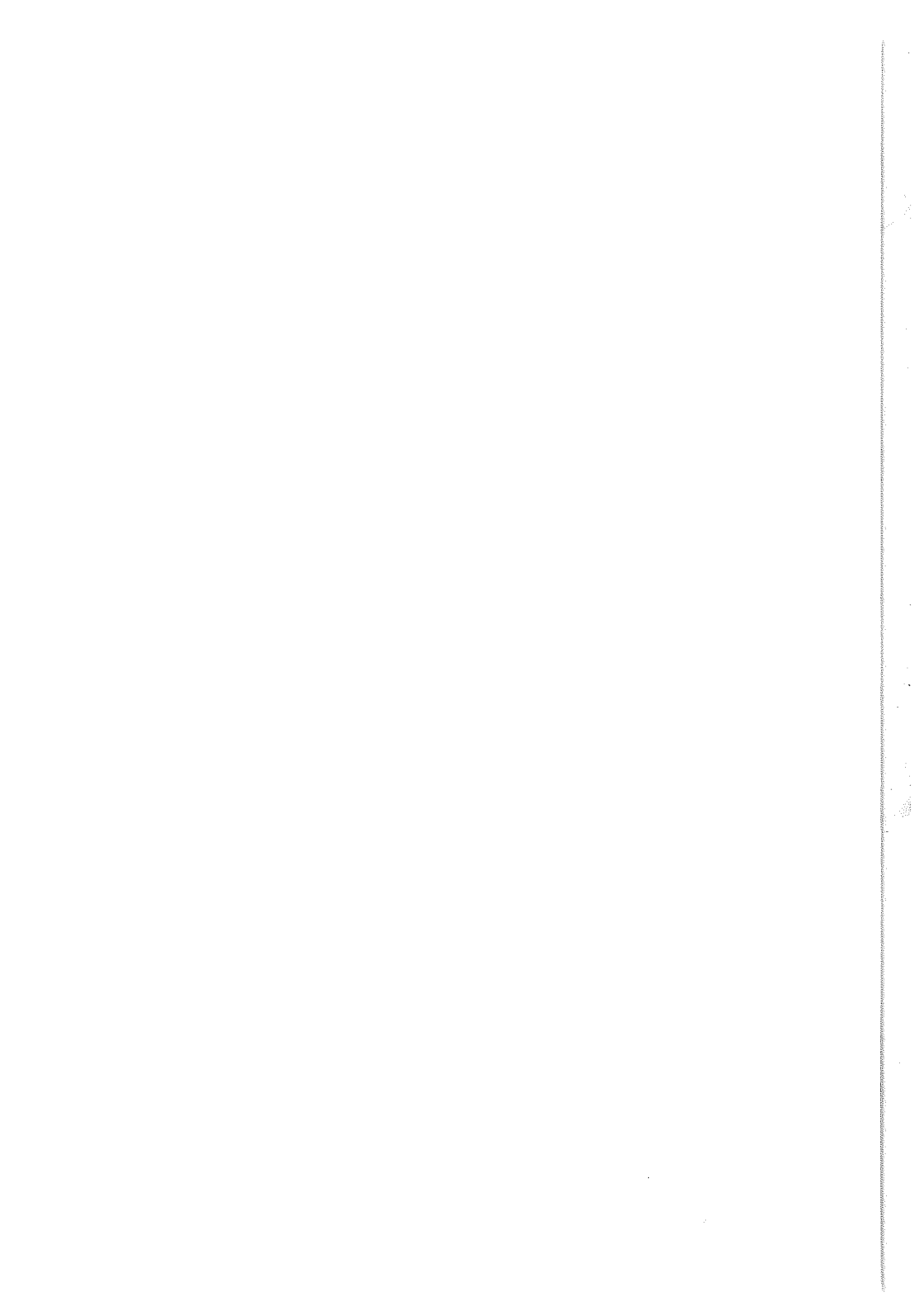
Do szkoły średniej uczęszczał w Chojnicach (1930–1938) i tam w 1938 r. zdał egzamin dojrzałości. 28 września 1940 r. wstąpił do zakonu Towarzystwa Jezusowego w Prowincji Małopolskiej (obecnie Prowincja Polski Południowej). Nowicjat odbył w Starej Wsi koło Krosna pod kierunkiem magistra ks. Jana Bratka. Filozofię studiował w Nowym Sączu (1942–1945), a teologię w Starej Wsi (1945–1948) i Krakowie (1948/49). Święcenia kapłańskie przyjął 29 czerwca 1948 r. w Starej Wsi z rąk bpa Franciszka Bardy, ordynariusza przemyskiego.

Za odczytanie w kościele listu episkopatu w sprawie *Caritas* był więziony na ul. Montelupich w Krakowie od 13 lutego do 15 maja 1950 r. Trzecią probację odbył w Czechowicach w r. 1950/51.

W 1950 r. ukończył Studium Spółdzielcze przy Wydziale Rolniczym Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie. W 1951 r. uzyskał na Wydziale Teologicznym tegoż Uniwersytetu stopień magistra teologii, a 1954 r. na podstawie rozprawy *Cel i zadania pracowniczych stowarzyszeń zawodowych w świetle nauki Kościoła* uzyskał tamże doktorat w zakresie teologii moralnej. Zakonną profesję 4 ślubów złożył 3 lutego 1958 r. w Krakowie. W 1969 r. po uzyskaniu *nihil obstat* Papieskiej Kongregacji *pro Institutione Catholica* otrzymał promocję na prof. zw. na Wydziale Filozoficznym Towarzystwa Jezusowego w Krakowie. W 1975 r. habilitował się z filozofii chrześcijańskiej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim na podstawie



Ks. Jan Sieg F.J.



rozprawy *Elementy antropologicznego modelu wychowania narodów rozwijających się do pracy i oszczędności*.

Od 1951 r. do lat dziewięćdziesiątych wykładał socjologię, etykę społeczną i gospodarczą na Wydziale Filozoficznym Towarzystwa Jezusowego w Krakowie oraz przez przeszło 20 lat katolicką naukę społeczną w Śląskim, Częstochowskim i Krakowskim Wyższym Seminarium Duchownym. Następnie na Wydziale Teologicznym Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie prowadził wykłady monograficzne z socjologii religii oraz seminarium dla licencjatów i doktorantów; był promotorem 4 doktorów. Po habilitacji miał na KUL przez dwa semestry wykłady zlecane. W latach 1985–1988 był dziekanem Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie.

W czasie II Soboru Watykańskiego oddawał usługi teologiczne arcybiskupowi Karolowi Wojtyła w kwestiach *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym*. Przez kilkanaście lat prowadził dla różnych grup duchownych i świeckich ignacjańskie ćwiczenia duchowne w kontekście nauki soborowej. Od 1986 r. jako teolog współpracuje z grupą ruchu Odnowy w Duchu Św. w przygotowaniu książek, ukazujących się pod imieniem Anna (Anna Dąmbska).

Oprócz książek *Powściągliwość, umiarkowanie i praca a rozwój ludów* (Warszawa 1981), *Socjologia* (Kraków 1984) i *Antologia refleksji krytycznych nad filozofiami prowadzącymi do ateizmu* (Kraków 1985) opublikował 70 artykułów o tematyce interdyscyplinarnej, w tym kilka w języku niemieckim i francuskim. Bardzo często brał udział w konferencjach naukowych, nierzadko wygłaszając odczyty, kilkakrotnie także za granicą. Wygłosił również dla różnych środowisk wiele prelekcji z zakresu swej specjalności.

Jego brat Franciszek, ur. w 1929 r., również jest jezuitą. Jest prof. dr hab. teologii biblijnej i pracuje na Papieskim Wydziale Teologicznym „Bobolanum” w Warszawie.

Informator filozofii polskiej, Kraków 1995, s. 204–205; „Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie”, 1988, s. 158–60; Tamże, 1993–1994, s. 305–6; Grzegorz Polak, *Kto jest kim w Kościele katolickim?* Warszawa 1996, s. 328–329; *Współcześni Uczeni Polscy. Sylwetki Profesorów 1996*, Warszawa 1996; „Ruch Filozoficzny” (biografia i bibliografia; w druku).

BIBLIOGRAFIA

1. *Nauki pomocnicze etyki robotników przemysłowych*. „Roczniki Filozoficzne KUL” 9 (1961), z. 2, s. 93–119.
2. *Chrześcijańska postawa dialogu jako przedmiot badań socjologicznych*. „Roczniki Filozoficzne KUL” 14 (1966), z. 2, s. 41–50.
3. *Refleksja Soboru nad obecnością Kościoła w świecie*. W: *Kościół w świetle Soboru*. Poznań 1968, s. 489–518.
4. *Znaki Czasu*. „Ateneum Kapłańskie” 73 (1969), z. 2, s. 213–225.
5. *Zbawienie jako integralny i transcendentny rozwój człowieka i świata*. „Ateneum Kapłańskie” 74 (1970), z. 3, s. 301–312.
6. *Problemy cywilizacji wolnego czasu*. „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 3 (1970), s. 93–104.
7. *Praca i czas wolny a rozwój człowieka*. „Ateneum Kapłańskie” 75 (1970), z. 3, s. 361–377.
8. *Refleksja antropologiczna nad doświadczeniami narodów na drodze rozwoju*. W: *Człowiek i świat*. Praca zbiorowa pod red. R. Darowskiego SJ. Kraków 1970, s. 126–159.
9. *Praca zawodowa jako wyraz wiary chrześcijanina obecnego w świecie*. „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 6 (1972), s. 33–41.
10. *Upowszechnienie kultury a rozwój człowieka*. W: *Teologia a antropologia*. Kongres Teologów Polskich. Kraków 1973, s. 199–201.
11. *Autonomia rzeczywistości ziemskich a moralność*. „Ateneum Kapłańskie” 82 (1973), z. 2, s. 270–283.
12. *Wiara Kościoła obecnego w świecie*. W: *Otwarcie w wierze*. Praca zbiorowa pod red. R. Darowskiego SJ. Kraków 1974, s. 49–79.
13. *Świadomość prawdziwości religii a tolerancja i wolność religijna*. W: *Otwarcie w wierze*. Praca zbiorowa. Kraków 1974, s. 130–143.
14. *Kultura, praca i technika*. W: *Człowiek — istnienie i działanie*. Praca zbiorowa pod red. R. Darowskiego SJ. Kraków 1974, s. 139–192.

15. Biederlack Josef, *Encyklopedia katolicka*. T. 2, Lublin 1976, kol. 523–524.
16. *Opinie biskupów Afryki o działalności Marii Teresy Ledóchowskiej*. W: *Maria Teresa Ledóchowska i misje. W nurcie zagadnień posoborowych*. T. 9, Warszawa 1977, s. 255–267.
17. *Listy biskupów Afryki o Marii Teresie Ledóchowskiej*. Wybrał i przetłumaczył Jan Sieg. W: *Maria Teresa Ledóchowska i misje. W nurcie zagadnień posoborowych*. T. 9, Warszawa 1977, s. 269–319.
18. *Świadectwo biskupów afrykańskich*. „Tygodnik Powszechny” 31 (1977) nr 18, s. 3 (1 czerwca).
19. *Civiltà Cattolica, Encyklopedia katolicka*. T. 3, Lublin 1979, kol. 500–501.
20. Czerkawski Włodzimierz. Tamże, kol. 834.
21. *Stan naszej formacji do kapłaństwa*. Omówienie wyników ankiety. „Nasze Wiadomości” 3 (Kraków 1980), s. 9–21.
22. *Głos w kwestii znaczenia terminu „alienacja” w encyklice „Redemptor hominis”*. W: *Redemptor hominis. Tekst i komentarz*. Kraków 1980, s. 205–206.
23. *Powściągliwość, umiarkowanie i praca a rozwój ludów*. Kraków–Struga Warszawska 1981, ss. 216. Wyd. Michalineum.
24. *Encyklika „Dives in misericordia” na tle nauki społecznej Kościoła*. W: *Dives in misericordia*. Kraków 1981, s. 187–199.
25. *Katolicka etyka społeczna*. Kraków 1981, ss. 134 (Skrypt powielony dla użytku studentów).
26. *Synteza interdyscyplinarnej wiedzy o własności*. Rec.: C. Strzeszewski, *Własność — zagadnienie społeczno-moralne*. Warszawa 1981. „Chrześcijanin w Świecie” 1982 nr 103, s. 69–75.
27. *Ochrona środowiska*. W: *Katolicyzm A–Z*. Praca zbiorowa pod red. Z. Pawlaka. Poznań 1982, s. 293–294.
28. *Katolicka etyka gospodarcza*. Kraków 1982, ss. 75 (Skrypt powielony dla użytku studentów).
29. *Pracodawca pośredni — zagadnienie przewycięzania alienacji*. W: *Laborem exercens — Powołany do pracy*. Komentarz. Pod red. J. Kruciny. Wrocław 1983, s. 185–199.
30. *Remarques sur le dialogue des théologiens avec les athéismes*. Letters on the Service of Faith and New Cultures 23 (1983) 2–3.

31. *O prawach człowieka*. W: *Ku cywilizacji miłości*. Symposium społecznej nauki Kościoła. Tyniec 15–17 grudnia 1983. Kraków 1983, s. 1–3.

32. *Obowiązki i prawa pracodawców i pracowników*. W: *Ewangelia pracy*. Encyklika „*Laborem exercens*” wraz z komentarzem. Pod red. J. Chmiela i S. Rylki. Kraków 1983, s. 131–141.

33. *Encyklika o pracy ludzkiej a pastoralne dokumenty Kościoła*. W: *Ewangelia pracy*. Encyklika „*Laborem exercens*” wraz z komentarzem. Pod red. J. Chmiela i S. Rylki. Kraków 1983, s. 157–165.

34. *Głos w dyskusji nad referatem ks. prof. J. Tischnera*. W: *Chrześcijaństwo a kultura polska*. V Kongres Teologów Polskich. Lublin 1983, s. 91–93.

35. *Problem sumienia w nowożytnej myśli filozoficznej*. W: *Służyć prawdzie i miłości*. Częstochowa 1984, s. 335–351.

36. *Socjologia*. Kraków 1984, ss. 340 (Skrypt powielony dla użytku studentów).

37. *Fundament Ćwiczeń jako odpowiedź na wyzwanie ideologii ateistycznych*. W: *Duchowość ignacjańska. Wokół fundamentu Ćwiczeń*. Referaty V Kursu Duchowości Ignacjańskiej. Czechowice 1985, s. 65–72.

38. *Antologia refleksji krytycznych nad filozofiami prowadzącymi do ateizmu*. Kraków 1985, ss. 355 (Skrypt powielony dla studentów).

39. *Czy teologia wyzwolenia służy sprawie pokoju?* W: *Obecność*. Praca zbiorowa. 6/86. Łódź 1986, s. 45–59.

40. *Komunistisches Manifest und „Laborem Exercens”*. Eine Untersuchung ihrer philosophischen Grundlagen. W: *Die Würde des Menschen. Anthropologische Grundlagen der Lehre Papst Johannes Pauls II*. Mainz–München 1986, s. 61–73.

41. *Odprawianie Ćwiczeń duchownych dans la vie courante (w życiu bieżącym)*. W: *Duchowość ignacjańska. Wokół anotacji Ćwiczeń*. Referaty VI Kursu Duchowości Ignacjańskiej. Kraków 1987, s. 55–66.

42. *Evangelisierung und Erziehung — Entwicklung und Befreiung*. W: *Portare 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?* Tamże, 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 ile epoki*. Sympozjum w Krakowie, 8–10 lutego 1990, Wyższe Seminarium Duchowne Zgromadzenia Św. Michała Archaniola, Kraków, z. 1, s. 48–56.

49. *Wołanie naszych czasów o świętość*. W: *Świętość we współczesności*. Materiały z V Forum Młodych (Wrocław, 16–18 listopad 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 postugiwaniu charytatywnym*, „Wiadomości Charytatywne”, 42 (1992) nr 2, s. 14.

55. *Post–chrześcijańska myśl ateistyczna*. W: *O filozoficznym pozaniu Boga dziś*. Praca zbiorowa. Red. Bp B. Bejze, Warszawa 1992, s. 190–204 (*Studia z filozofii Boga*, t. 5).

56. *O świadome uczestniczenie w ofercie Nowego Przymierza* [Konferencja wygłoszona do członków Ruchu Kultury Chrześcijańskiej „Odrodzenie” w 1993 r.], Gdańsk 1994, Wydawnictwo DJ, ss. 15.

57. *Prawa i obowiązki prywatnych właścicieli dóbr gospodarczych jako problem etyki gospodarczej*. Odczyt w Instytucie Ekonomii Uniwersytetu Jagiellońskiego, 1990. Druk w: *Własność prywatna*. Pod red. T. Wawaka, Kraków 1993, s. 7–17.

58. *Trzy modele postawy obywatelskiej*, „Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie 1991–1992”, Kraków 1993, s. 119–129.

59. *Obywatelska odpowiedzialność katolików za dobro wspólne*. „Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie 1993–1994”, Kraków 1994, s. 17–35.

60. *Inspiracja duchowości ignacjańskiej w „Dzienniku Duchowym” Ojca Jordana*. W: *Gdy mocą jest Pan. Duchowość Sługi Bożego Ojca Franciszka Marii od Krzyża Jordana w świetle jego „Dziennika Duchowego”*. Międzynarodowe Sympozjum Duchowości, Bagno, 5–8 grudnia 1994. Praca zbiorowa pod red. Krzysztofa Wonsa SDS. Kraków 1995, s. 185–191.

61. *Filozofia jezuitów w Polsce*. „Bobolanum”, R. 6 (1995), s. 184–190 (Rec.: R. Darowski, *Filozofia w szkołach jezuickich w Polsce w XVI wieku*, Kraków 1994, ss. 45).

62. *Pokój jako problem filozoficzny*. W: *VI Polski Zjazd Filozoficzny, Toruń, 5–9 września 1995. Abstrakty*. Toruń 1995, s. 216–217.

W druku

63. *Etyka religijna a praca zawodowa*. Referat na VI Ogólnopolskiej Konferencji Naukowej nt. „Model polskiej reformy gospodarczej”. Polskie Towarzystwo Ekonomiczne. Politechnika Lubelska. Lublin 1988, ss. 18.

64. *Hierarchia wartości narodu polskiego podstawą ustawodawstwa państwowego*. Odczyt podczas Ogólnopolskiej Konferencji Prawników w Katowicach, 1992.

65. *Aktualność modelu wychowawczego księdza B. Markiewicza*. „Powściągliwość i Praca”. Odczyt na Uniwersytecie w Opolu, 1993.

66. *Chrześcijańskie zasady wychowania obywatelskiego*. Odczyt na Ogólnopolskiej Konferencji Prawników, Katowice 1993.

67. *Die friedliche Effektivität der geistigen Werte im historischen polnischen Experiment*. Odczyt na Uniwersytecie w Bochum, 1993.

68. *Motyw solidarności ze światem ubogich we formacji seminaryjnej w świetle nauki społecznej Kościoła*. Konferencja na zjeździe rektorów seminariów duchownych, Włocławek, 1993.

69. *Boże prawo miłości darzącej w małżeństwie, rodzinie i społeczeństwie*. Odczyt podczas Ogólnopolskiej Konferencji Prawników w Katowicach, 1994.

70. *Nauka społeczna Kościoła a „cywilizacja miłości”*. Odczyt na Uniwersytecie w Łodzi, 1994.

71. *Prawda a ideologia, patriotyzm a nacjonalizm*. Konferencja wygłoszona na Uniwersytecie w Szczecinie, 1994.

72. *Relecture des „Exercices Spirituels” dans le contexte de la doctrine sociale de l’Eglise*. Tekst odczytu wysłany na międzynarodowy zjazd teologów jezuickich w Warszawie, 1994.

73. *Filozoficzne zasady polityki rodzinnej*. Odczyt na Ogólnopolskiej Konferencji Prawników w Katowicach, 1995.

74. *Pokój jako problem filozoficzny*. Odczyt na VI Zjeździe Filozoficznym w Toruniu, 1995.

FILOZOFIA A ŚWIAT WSPÓŁCZESNY

JAN SIEG SJ

odpowiada na pytania Romana Darowskiego SJ

Kiedy po raz pierwszy zetknął się Ojciec z filozofią?

Było to w ostatnich klasach szkoły średniej w Chojnicach na Pomorzu, gdzie zdałem maturę w 1938 r. Szkołę tę określano jako gimnazjum klasyczne dawnego typu, z obowiązkowym językiem łacińskim we wszystkich ośmiu klasach i z językiem greckim w ostatnich pięciu latach oraz z językiem francuskim przez siedem lat. Czytaliśmy autorów klasycznych oraz publikacje z dziedziny kultury klasycznej. W klasie przedmaturalnej zaś wykładano nam propedeutykę filozofii oraz etykę w ramach nauki religii.

W ten sposób szkoła średnia dosyć wszechstronnie przygotowała mnie do studiów na Wydziale Filozoficznym Jezuitów, które po dwuletnim nowicjacie rozpocząłem w 1942 r. a ukończyłem w 1945 r. Wykłady z przedmiotów głównych, czyli z filozofii systematycznej, były prowadzone w języku łacińskim. Opieraliśmy się na łacińskich podręcznikach wydanych przez Uniwersytet Gregoriański w Rzymie.

Po maturze nauczyłem się stenografii według systemu Gabelsbergera-Polińskiego. Po przystosowaniu go do potrzeb łaciny prowadziłem stenograficzne zapisy z wykładów oraz z lektur. Przez całe prawie życie trzymałem się praktycznej zasady, że te teksty, które są warte uważnego przeczytania, zasługują na równoczesne stenografowane streszczenie, ukazujące logiczną strukturę tekstu w formie szczegółowej dyspozycji. Przy moich interdyscyplinarnych zainteresowaniach postępowanie takie doprowadziło do wypełnienia wielu działów mojej „silva rerum”. Dysponując taką rozgałęzioną bazą materiałową, przyjmowałem wszelkie czynione mi propozycje wygłoszenia referatu czy napisania artykułu. W ten sposób odpowiadałem na potrzeby ówczesnego świata. Tym też tłumaczy się fakt, że tematy moich publikacji przekraczają granicę jednej wyraźnej specjalizacji. Te inter-

discyplinarne poczynania budziły nieraz reakcje obronne specjalistów tych dziedzin, do których ośmieliłem się z zewnątrz zaglądnąć.

Jak z bliska, w czasie studiów, widział Ojciec filozofię uprawianą na naszym Wydziale?

Byłem zafascynowany zwartością systemu, zbudowanego wyłącznie na poznaniu rozumowym, bez odwoływania się do teologii nadprzyrodzonej czy też prawd Objawienia Bożego.

Po przyswojeniu sobie aparatu myślenia logicznego przystąpiliśmy najpierw do metodycznego rozprawienia się z filozofią Immanuela Kanta, który zakwestionował zdolność rozumu do poznania rzeczywistości istniejącej w sobie i całkowicie podważył realizm tradycyjnej metafizyki. Po obronieniu i uzasadnieniu przy pomocy racji logicznych zdolności poznawczych rozumu, mogliśmy już posługiwać się argumentacją rozumową zarówno w polemice z poglądami przeciwników, jak i przy uzasadnianiu własnej tezy.

Krytyczna weryfikacja tez każdego traktatu była realizowana z obu stron. Na dysypucie studenci starali się na różne sposoby obalić tezę profesora lub bronić poglądów przeciwników tezy. Na komisyjnym zaś egzaminie rocznym i końcowym profesorscy kolejno atakowali tezy poszczególnych traktatów. Jeżeli student tych ataków nie odparł lub nie potrafił rozumowo udowodnić tez, to nie zdał egzaminu. Na zajęciach zaś z historii filozofii studenci zdobywali opisowe, zwięzłe ujęcie kolejnych systemów filozoficznych, jakie od starożytności aż po czasy najnowsze się pojawiały. Równocześnie w języku polskim były wykładane przedmioty pomocnicze, podtrzymujące kontakt ze współczesnymi naukami przyrodniczymi, z psychologią doświadczalną, socjologią i ekonomiką.

W czasie naszych trzyletnich studiów trwaliśmy w przekonaniu, że w sposób metodologicznie uczciwy uprawiamy filozofię i że zbudowany system zawiera treści prawdziwe, odzwierciedlające istotowy porządek istniejącej rzeczywistości.

Jaki w czasach Ojca istniał związek między filozofią a teologią?

Filozofia nasza była wewnętrznie autonomiczna i niezależna od teologii. Miała własny personel profesorski oraz odrębną siedzibę. W czasie wojny została ona przeniesiona z Krakowa do Nowego Sącza.

Teologia w ogóle, a teologia fundamentalna i moralna w szczególności, przejmując z dorobku filozofii nie tylko aparat pojęciowy i metodę argumentacji, lecz także rozumowo udowodnione prawdy o człowieku, o jego duszy niematerialnej, o Bogu Stwórcy i Jego Opatrzności nad stworzonym światem. Filozofia wykazuje możliwość objawienia Bożego przy pomocy słów ludzkich, jednak historycznego faktu Objawienia Bożego sama nie udowodni.

Jak dzisiaj, przy końcu tej drogi filozoficznej, przedstawia się Ojcu ten system filozoficzny, z jakim miał Ojciec do czynienia w młodości?

Dzisiaj w dalszym ciągu podtrzymuję pozytywną ocenę tej filozofii, zdając sobie równocześnie sprawę, że w świecie współczesnym kultury masowej i technicznej istnieje brak humanistycznej formacji, ułatwiającej zrozumienie siły argumentów, na które ta filozofia się powołuje.

Kto z wychowawców i profesorów wywarł większy wpływ na Ojca?

Najpierw wymienię tu ks. Franciszka Kwiatkowskiego SJ, autora *Filozofii wieczystej*. W wykładach z historii filozofii dawał nam on co pewien czas syntetyczne ujęcie kierunków rozwoju myśli filozoficznej w omawianym okresie.

Równocześnie prowadził w sposób przekonujący traktat wstępny, poświęcony krytyce źródeł poznania filozoficznego, podważając w sposób metodyczny stanowisko sceptycyzmu, empiryzmu i idealizmu. Umiał on budzić entuzjazm dla filozofii wieczystej i wyrabiać postawę polemiczną wobec innych kierunków filozofii. Podczas cotygodniowych tzw. *cyrkulów* (od łac. *circulus* — koło, grupa dyskusyjna, dysputująca) i półrocznych dysput uczył nas praktycznie, jak należy w sposób rozumowy uzasadniać własne tezy i jak przy pomocy różnych argumentów obalać poglądy przeciwników.

Imponował mi ks. Władysław Markucki SJ, świetny wykładowca, który inteligentnie, zwięźle i syntetycznie wykladał kosmologię i filozoficzny traktat o Bogu.

Ks. Stanisław Wawryn SJ zaś, wykładający etykę, wciągnął mnie do swoich poszukiwań nowych dróg w etyce, a potem we *filozofii znaku*. W częstych rozmowach towarzyszyłem mu w jego poszukiwaniach.

Jakie zajęcia dydaktyczne prowadził Ojciec u nas i w różnych seminariach duchownych?

Na naszym Wydziale przez okres ok. 30 lat wykładałem etykę społeczną i gospodarczą oraz socjologię. Gdy ks. dr Stanisław Pyszka SJ wrócił z Rzymu, przekazałem mu zajęcia dydaktyczne z etyki społecznej i gospodarczej, a zachowałem sobie socjologię i związane z nią ćwiczenia seminaryjne. Mam też wykłady monograficzne.

Od połowy lat 50-tych przez dwadzieścia kilka lat wykładałem katolicką etykę społeczną i gospodarczą najpierw w Wyższym Śląskim Seminarium Duchownym, potem także w Krakowskim i Częstochowskim. W okresie tym komisje państwowe daremnie usiłowały przeprowadzić w tych Seminariach kontrolę listy profesorów i programu nauczania.

W Papieskiej Akademii Teologicznej w dalszym ciągu jestem kuratorem katedry socjologii religii, prowadzę seminarium naukowe oraz wykłady monograficzne. Jako profesor zwyczajny aż do osiągnięcia wieku emerytalnego byłem członkiem rady Wydziału Teologicznego PAT. Byłem promotorem trzech doktorantów, a czwartego jeszcze prowadzę do doktoratu. Kilkadziesiąt razy byłem recenzentem prac doktorskich i habilitacyjnych, a trzy razy dokonałem oceny dorobku naukowego docentów, ubiegających się o stopień profesora nadzwyczajnego.

Od wielu lat jest Ojciec znany jako niezwykle pilny uczestnik sympozjów, konferencji, zjazdów itp. Co Ojca do tego skłaniało i jakie korzyści Ojciec z tego odnosił?

Do udziału w konferencjach i dyskusjach skłaniały mnie moje interdyscyplinarne zainteresowania i lektury. Dzięki nim na referowany przez jednostronnego specjalistę temat mogłem w dyskusjach przedstawić spojrzenie z innej strony, niż to uczynił prelegent. Przez kilka lat (1989–1991) brałem udział w comiesięcznych sesjach filozoficznych, urządzanych w lubelskim Instytucie Jana Pawła II przez ks. prof. Tadeusza Stycznia SDS, który zapraszał referentów z różnych uniwersytetów polskich i zagranicznych. Kilka razy na zjazdach i sympozjach polemizowałem z filozofią ks. prof. Józefa Tischnera.

O ile Zakon pomagał Ojcu w pracy intelektualnej lub może ją w jakiejś mierze utrudniał?

Bardzo pozytywnie oceniam surową dyscyplinę egzaminacyjną, jakiej podlegałem w czasie moich trzyletnich studiów filozoficznych i czterech lat teologii. Było mi to bardzo potrzebne ze względu na moje interdyscyplinarne zainteresowania, rozbudzone przez moje studia spółdzielcze, których program miał charakter encyklopedyczny.

W naszym Zakonie znajdowałem optymalne warunki dla rozwijania tych moich zainteresowań nie tylko z pogranicza filozofii i teologii, lecz także w dziedzinie nauk społeczno-ekonomicznych oraz wiedzy o pracy ludzkiej w przemyśle, a także o ekologii.

Czy Ojciec jest zadowolony ze swego życia i swej działalności? Gdyby Ojciec miał obecnie 25 lat, czy poszedłby tą samą drogą?

Tak, poszedłbym tą samą drogą mojego powołania zakonnego i kapłańskiego i w podobny sposób odpowiadałbym na zaproszenia i na znaki czasu współczesnego. Nigdy się nie wahałem na drodze swego powołania i czuję się prawdziwie szczęśliwy.

Jaki widzi Ojciec związek między nowożytną nauką społeczną Kościoła a tradycyjną filozofią scholastyczną?

Nauka społeczna Kościoła ma za fundament tezy filozoficzne o Bogu Stwórcy, o człowieku, o Opatrzności Bożej oraz główne tezy etyki.

Mianowicie znakiem woli Boga Stwórcy jest każdy człowiek jako osoba rozumna i wolna, przeznaczona do życia w społeczności i wyposażona w prawo do używania dóbr przyrody, koniecznych dla utrzymania życia. Temu prawu naturalnemu, ustanowionemu przez Boga Stwórcę, sprzeciwia się każdy historyczny ustrój państwowy, utrzymujący część ludności w niewoli, oraz każdy pozytywno-prawny system zawłaszczenia, skazujący ludzi ubogich na życie w nędzy. Pokrzywdzeni i poszkodowani przez niesprawiedliwy ustrój polityczny czy społeczny mają naturalne prawo do zrzeszania się celem przeprowadzenia reformy ustrojowej.

Czy — na odwrót — rozwój nauki społecznej Kościoła wnosi nowe elementy do filozofii tradycyjnej?

Tak, ale dopiero za pontyfikatu Jana XXIII. Dokumenty bowiem jego poprzedników: Leona XIII, Piusa XI i Piusa XII mają nastawienie polemiczne, tak charakterystyczne dla dawniejszej filozofii. Wynika ono z przekonania, że w nauce społecznej Kościoła zawarta jest pełna prawda, podczas gdy w systemach naszych przeciwników znajdują się błędne koncepcje człowieka i społeczeństwa. Dlatego należy odrzucić takie systemy doktrynalne. Jedynie Kościół, nieomylny w sprawach wiary i moralności, posiada całą prawdę i to również w kwestiach społecznych.

Natomiast w dokumentach nauki społecznej Jana XXIII i jego następców nastąpiła zmiana perspektywy. Punktem centralnym nauczania stał się człowiek jako osoba wolna, wyposażona w naturalne prawa podmiotowe oraz mająca obowiązki wobec bliźnich i społeczeństwa. Otóż odpowiedzialność za dobro wspólne społeczeństwa wymaga od chrześcijanina, by współpracował z ludźmi dobrej woli, bez względu na inspiracje ideologiczne, na które się powołują. Ta nowa perspektywa filozoficzna jest zgodna z duchem demokratycznym naszych czasów i wzbogaca filozofię tradycyjną elementami współczesnej antropologii filozoficznej.

Czy Ojciec widzi zgodność między tym antropologicznym stylem myśli społecznej Kościoła i nauką II Soboru Watykańskiego?

To odejście od doktrynalno-polemicznej perspektywy jest widoczne w *Deklaracji o wolności religijnej*. Mianowicie Sobór wstrzymał się od dziewiętnastowiecznej kwestii, czy błąd i fałsz mają prawo do istnienia i szerzenia się (Pius XII odpowiadał na nią przecząco), a za punkt wyjścia swej wypowiedzi wziął godność wolnej osoby ludzkiej, mającej naturalne prawo do wolności społecznej i cywilnej w sprawach religijnych. W Konstytucji *Gaudium et spes* zaś czytamy: „Osoba ludzka jest i powinna być zasadą, podmiotem i celem wszystkich urządzeń społecznych, ponieważ z natury swej koniecznie potrzebuje ona życia społecznego” (n. 25).

Rozumienie istoty życia społecznego w relacjach międzypodmiotowych przywołuje z kolei kwestię dialogu. Otóż Paweł VI przedstawił teorię dialogu w osobnej encyklice *Ecclesiam suam* (1964).

Czy możliwy jest dialog między filozofią tradycyjną a myślą filozoficzną współczesną, nacechowaną historycyzmem?

Nasza myśl filozoficzna ma charakter historyczny na wtórnym etapie swej procedury, na etapie praktycznego zastosowania, a nie na etapie myślenia abstrakcyjnego i teoretycznego, wypracowującego powszechne i ponadczasowe zasady prawa naturalnego. Otóż te wieczyste zasady pozwalają nam na przeprowadzenie racjonalnej krytyki kolejnych sytuacji historycznych, w których nastąpiło naruszenie podmiotowych praw osoby ludzkiej lub wspólnot ludzkich. A krytyka ta jest uprawiana w imię Boga Stwórcy, od którego te naturalne uprawnienia pochodzą.

Radykalni zaś teologowie wyzwolenia odrzucają katolicką naukę społeczną w imię Karola Marksa jako twórcy materializmu historycznego.

Czy nie sądzi Ojciec, że niektóre twierdzenia filozofii neotomistycznej nie przystają do współczesnych realiów kulturowych, a jeśli tak, to proszę podać główne tezy, które zatraciły aktualność?

To unowocześnienie programu wykładów już w dużym stopniu nastąpiło. Sądzę, że podstawowy kurs filozofii tradycyjnej, stanowiący rozumową podwalinę dla teologii, winien być utrzymany. Tradycyjną, jednolitą budowlę, weryfikowaną przez kolejne pokolenia profesorów i studentów, należy zachować w całości. Powinni o tym pamiętać zwłaszcza młodzi wykładowcy, wracający do kraju z doktoratami, których tematy są wzięte z różnych współczesnych kierunków niechrześcijańskiej myśli filozoficznej. Filozofowie nowożytni są podobni do powieściopisarzy, których utwory ocenia się często według kryterium oryginalności i nowości. Jest to nieuchronne w epoce filozofii podmiotu myślącego. Jak osobowość jednego filozofa różni się od osobowości drugiego, tak też zróżnicowane będą ich subiektywne systemy filozoficzne, które zresztą szybko przestają być modne. Dlatego specjaliści od myśli Heideggera lub Levinasa niech się ograniczą do wykładów monograficznych. Natomiast gdy będą wykładać jakiś główny przedmiot obiektywnego systemu filozofii wieczystej, to niechaj krytycznie kontynuują we współpracy z innymi wykładowcami rozbudowę tego wielkiego gmachu wiedzy filozoficznej.

Jakie — zdaniem Ojca — filozofia chrześcijańska ma zadania do wypełnienia w Polsce obecnie?

Na podstawie doświadczeń pierwszego pięciolecia okresu postkomunistycznego należy stwierdzić, że najbardziej pilną potrzebą społeczeństwa polskiego jest wychowanie obywatelskie i narodowe. W sytuacji pluralizmu partii politycznych trzeba ludzi uczyć naszej metody rozróżniania, gdy chodzi o poglądy przeciwników. Dawniej czyniliśmy rozróżnienia w tym celu, by u przeciwników wychwycić błędy, by je potępić, a tych, którzy im hołdownali, wyizolować ze społeczeństwa. Dzisiaj zaś należy rozróżniać po to, by odkryć, w jakich sprawach publicznych nasi przeciwnicy mają podobne poglądy i dążenia jak my i by nawiązać z nimi współpracę dla dobra kraju. W sprawach zaś ustrojowych filozofia prawa naturalnego, wychodząca z praw podmiotowych osoby ludzkiej, uczy racjonalnej krytyki obu skrajnie przeciwstawnych systemów politycznych — indywidualizmu i kolektywizmu. Obywateli zaś, przyzwyczajonych do biernego oczekiwania zaspokajania swych potrzeb przez centralne władze państwowe, należy uczyć podejmowania inicjatywy politycznej, gospodarczej i społecznej przy zachowaniu rozumnej i odpowiedzialnej harmonii między interesami własnymi a dobrem wspólnym społeczeństwa.

Wzorów i zasad dla takiego wychowania obywatelskiego należy szukać nie we filozofii niemieckiej, ale w myśli filozoficznej i politycznej narodu polskiego, pozostającej w obrębie cywilizacji łacińskiej, inspirowanej przez Kościół katolicki.

Jak Ojciec uzasadnia swoje krytyczne stanowisko wobec filozofii niemieckiej?

Nowożytna filozofia niemiecka jest filozofią podmiotu myślącego, który uniezależnił się od rzeczywistości świata stworzonego przez Boga i w sobie samym umieścił źródło poznania rozumowego. Przez to filozofia ta dała początek różnym ideologiom. Przez ideologię rozumiem system idei, jakim posługuje się jakaś zbiorowość — partia, klasa czy mniejszość etniczna — celem usprawiedliwienia własnych interesów i zdyskwalifikowania interesów przeciwnika. Twórcom ideologii nie chodzi o prawdę, o zgodność myśli z rzeczywistością istniejącą w sobie, ale o skuteczność w walce z przeciwnikiem, o zdobycie państwowego aparatu siły. Ideologii partii rządzącej służy pozytywizm prawny, który głosi, że wszelkie ustawy, wyda-

ne przez legalną władzę państwową, wiązały obywateli — bez sensu jest więc według niego pytanie, czy dana ustawa jest zgodna z prawem Bożym, czy jest sprawiedliwa. Tą drogą powstają systemy totalitarne — nacjonalistyczne lub komunistyczne.

A jak ocenia Ojciec filozofię, inspirującą dzisiejsze demokracje zachodnie?

Dwa skrajne systemy totalitarne — nacjonalistyczny i komunistyczny — rozpadły się na naszych oczach. Rozpoczął się u nas chaotyczny proces demokratyzacji i liberalizacji, ożywiony przez ideologię indywidualizmu, która głosi bezwzględny prymat jednostki wobec państwa i wspólnot naturalnych. Jednostka jest tu uznawana za ostateczne źródło wartości, a dobro wspólne jest pojmowane jako suma bogactwa jednostek. W dziedzinie gospodarczej przyznaje się autonomicznym jednostkom prawo do zysku za wszelką cenę i to na drodze wolnorynkowej walki konkurencyjnej.

W życiu politycznym zaś indywidualizm dopuszcza jedynie te formy przymusu prawnego, na które obywatel sam się zgodził przez swoich przedstawicieli w ustroju demokratycznym. W praktyce parlamentarnej niewiele tej wolności pozostaje dla jednostek wskutek manipulacji w procedurach wyborczych i gry partii politycznych, rywalizujących ze sobą w dążeniu do przejęcia władzy przy karierowiczowskich tendencjach ich przywódców oraz ich podatności na korupcję, o czym świadczą liczne afery korupcyjne najwyższych nawet urzędników państwowych w demokracjach zachodnich.

Równocześnie ideologia indywidualizmu nie uznaje własnych, naturalnych praw podmiotowych wspólnoty rodzinnej. W imię prawa jednostki do szczęścia kwestionuje nierozzerwalność związku małżeńskiego, a nawet domaga się, by związkom homoseksualnym przyznać prawa małżeństwa.

Do jakich wniosków doprowadziły Ojca wieloletnie poszukiwania filozoficznych korzeni współczesnej myśli ateistycznej?

Nowożytny kierunki filozofii, które stanowią korzenie współczesnej myśli ateistycznej, nie przeprowadzały systematycznej krytyki argumentów rozumowych tradycyjnej filozofii scholastycznej (tzn. uniwersyteckiej), lecz poprzestawały na krytyce zewnętrznej, skierowanej przeciw wszelkim tradycyjnym autorytetom nie tylko w dziedzinie ustroju państwa i organizacji życia społeczno-gospodarczego, lecz także w dziedzinie życia umysłowego

i religijnego. W historii nowożytnej filozofii brak powszechnie akceptowanej szkoły, adekwatnie opozycyjnej w stosunku do tradycyjnej systemowej filozofii, reprezentowanej powszechnie przez uniwersytety katolickie. Natomiast pojawiają się indywidualni myśliciele, budujący własne, oryginalne i odrębne systemy. Twórczość ich upodabnia się do twórczości literatów. Już nie chodzi o udowodnioną zgodność poznania rozumowego z rzeczywistością samą w sobie, ale o nowość i oryginalność systemu. Wobec tego wielokierunkowego pluralizmu filozoficznego dialog jest nieowocny. Nawet gdyby przedstawiciele filozofii teistycznej zdołali nawiązać wymianę myśli z jednym kierunkiem, to równocześnie powstaje kilka nowych filozofii, które po prostu ignorują wyniki takiego dialogu. Cechą bowiem nowożytnej filozofii jest woluntaryzm, kontestujący wszelką tradycję, a nie merytoryczna argumentacja rozumowa.

Dlatego mam zastrzeżenia wobec programu obecnie funkcjonującego na naszym Wydziale Filozoficznym w Krakowie.

Jako Dziekan Wydziału czuję się trochę dotknięty tą uwagą krytyczną — proszę ją rozwinąć i nieco uzasadnić.

Dobrze jest, że uwzględniane są współczesne kierunki myśli filozoficznej. Ale jest rażąca dysproporcja w podziale czasu: zbyt wiele godzin przeznaczona jest dla filozofii nowożytnej, zbyt mało dla filozofii tradycyjnej, która ma fundamentalne znaczenie dla systemu teologii katolickiej. Od wielu lat słyszę skargi profesorów teologii, stwierdzających u swych studentów niedostateczne opanowanie tego systemu. Równocześnie w samym systemie powstały wyrwy. Mianowicie w niektórych traktatach tradycyjne tezy zostały zastąpione przez bezkrytyczne próby filozofowania w języku któregoś ze współczesnych filozofów. Stwierdzam jednak, że ostatnio nastąpiła pewna zmiana na korzyść filozofii tradycyjnej.

Czy Ojciec widzi jakieś możliwości dialogu krytycznego ze współczesnymi filozofiami?

Jestem przekonany, że dialog bezpośredni jest praktycznie niemożliwy ze względu na brak wspólnej płaszczyzny porozumienia między naszą filozofią a rozbieżnymi kierunkami myśli współczesnej. Natomiast możliwy jest pośredni dialog krytyczny.

Otóż cechą wspólną wszystkich odmian myśli ateistycznej jest uznanie człowieka za wartość najwyższą. Wola afirmacji wielkości człowieka i absolutnej jego wolności doprowadziła wielu filozofów do zaprzeczenia istnienia Boga. Według tych projektów ateistycznych budowano świat XX wieku. Dziś łatwo można wykazać na podstawie przeprowadzonych eksperymentów ateistycznych, że z tej wielkości absolutnej człowieka zrobili użytek różni dyktatorzy, narzucający społeczeństwom przy pomocy terroru niewolnicze ustroje totalitarne. W krajach zaś demokratycznych, gdzie jednostce przyznano wolność absolutną, nastąpił zanik cnót obywatelskich i rozpad więzi społecznej, wspólnotowej, zwłaszcza małżeńskiej i rodzinnej. „Śmierć Boga”, proklamowana przez ateistów, pociągnęła za sobą „śmierć człowieka”. Dowodem na to są również redukcjonistyczne filozofie człowieka.

Czy oprócz tej funkcji krytycznej nasza filozofia może wnieść pozytywny wkład w rozwiązywanie problemów dzisiejszego świata?

Jestem przekonany, że może to uczynić właśnie dlatego, że w świecie dzisiejszym jest jedynym systemem filozoficznym, który uzasadnia zdolność rozumu ludzkiego do poznania rzeczywistości istniejącej w sobie i w sposób metodyczny zdolność tę doprowadza do dojrzałości refleksyjnej, dzięki której człowiek myślący zdolny jest do poznania prawa naturalnego jako prawa Bożego z całą pewnością, obowiązującą do działania. Powszechne zasady prawa naturalnego, gdy wolny człowiek w konkretnej sytuacji staje wobec wyboru między dobrem a złem, dają mu się poznać jako podmiotowy nakaz sumienia, mający charakter nieprzekupnego głosu Bożego. Gdy w społeczeństwie naszym zaakceptowana zostanie ta filozofia prawa naturalnego, to możliwe będzie wspólne budowanie świata współczesnego zgodnie z istotowym porządkiem, jaki ustanowiony został przez Boga–Stwórcę. Filozofia nasza jest filozofią zdrowego rozsądku. Dlatego upowszechnianie jej jest i możliwe, i łatwe zarazem.

Jak można ludzi żyjących w cywilizacji naukowo-technicznej przekonać o podstawowej wartości filozofii prawa naturalnego dla dzieła budowania świata?

Do człowieka o mentalności naukowo-technicznej nie przemawia argumentacja dedukcyjna. Charakteryzuje go myślenie indukcyjne, posługujące się eksperymentem.

Otóż jest faktem, że budowano ten świat według programu ateistycznego, nie liczącego się z wymaganiami etycznymi prawa naturalnego. Myślenie ateistyczne stworzyło miejsce puste dla ideologii państw bogatych, wykorzystujących postęp naukowo–techniczny dla wyposażenia w broń bardziej skuteczną niż broń państwa nieprzyjacielskiego, które przez ideologię zostało uczynione przedmiotem nienawiści. A nienawiść mobilizuje masy do agresji.

Otóż te ideologie doprowadziły do wybuchu dwóch wojen światowych i do wielu wojen lokalnych. Rywalizujące ze sobą nieprzyjacielskie mocarstwa doprowadzały do wojen domowych na terenie krajów trzecich, przerzucając okrutny ciężar wojny na ludność miejscową i doprowadzając w końcu do podziału jednolitego kraju na wrogie sobie państewka. Tak stało się z Koreą i Wietnamem, obecnie zaś dzieje się to z Jugosławią. Dlatego wiek XX, wypełniony eksperymentem ateistycznym, nazwany został wiekiem masowego ludobójstwa, które pochłonęło około 250 milionów ofiar (zob. Anna Pawełczyńska, *Ludobójstwo w systemach totalitarnych — Europa XX wieku*, „Przegląd Powszechny”, 9/1995).

Z kolei na tle tego eksperymentu ateistycznego trzeba przedstawić model społeczeństwa, które czci Boga jako najwyższego Pana i Króla wszechświata, który jest Ojcem wszystkich ludzi. W modelu tym ludzie są względem siebie braćmi, bo mają wspólnego Ojca. Bóg przeznaczył dobra ziemi do użytku wszystkich ludzi. Pozytywno–prawne zawłaszczenie dóbr ziemi nie może udaremnić pierwszorzędного prawa każdego człowieka do nabycia własności, bo tytuł właściciela pozwala na bezpieczne i uporządkowane używanie dóbr ziemi dla zaspokojenia potrzeb własnych i potrzeb rodziny.

Jest wolą Boga, Ojca rodziny ludzkiej, by ludzie miłowali się wzajemnie, pomagając sobie i dzieląc się posiadаныmi dobrami materialnymi.

Temu Bożemu prawu solidarnej miłości braterskiej podlegają nie tylko jednostki, lecz także narody i państwa. I ponoszą one odpowiedzialność przed Bogiem za wszystkie nie odpokutowane niesprawiedliwości, zbrodnie i agresje, popełniane z pokolenia na pokolenie w ciągu dziejów.

Jeśli narody uciskane i siłą trzymane w niewoli w ostateczności podejmują zbrojne powstanie przeciw agresji nieprzyjaciela, to postępują zgodnie z wolą Boga Stwórcy.

Jak w takim razie odpowiedzieć Żydom, mówiącym po Oświęcimiu, że w obozie wołano do Boga o ratunek, lecz odpowiedzi nie było, ocalenie nie nastąpiło, zatem niebo jest puste?

Najpierw należy stwierdzić, że Bóg ludziom czy narodom zło czyniącym nie odbiera wolności, lecz upomina ich wewnątrz przez wyrzuty sumienia i zewnątrz przez swych posłańców i proroków, zapowiadających karę za popełniane grzechy. Podobnie wzywa inne ludy do niesienia solidarnej pomocy narodowi napadniętemu. Zamordowanych zaś, żałujących za swe grzechy, Bóg przyjmuje do życia wiecznego i szczęśliwego w raju.

Ale pozostaje problem ojcowskiej Opatrzności Bożej, która obejmuje, jak uczy nasza filozofia, wszystkich ludzi i wszystkie narody. Pomimo to w XX w. doszło do masowego ludobójstwa. Czyżby opatrznościowe rządy Boże nad światem były nieskuteczne?

Do dobrowolnej współpracy dla dobra rodziny ludzkiej Bóg wzywa przez światło naturalne rozum i zobowiązuje przez głos sumienia każdego człowieka. Ale taka współpraca nie jest ciągła, bo jednostki umierają, a nowe trudno pozyskać, zwłaszcza gdy podlegają kontroli środowiska społecznego. Narody zaś, odradzające się dzięki rodzinie z pokolenia na pokolenie, współistnieją z Bogiem przez wieki. Otóż dla realizowania planu ojcowskiej Opatrzności Bóg zaprasza narody. Historia pokazuje, że normalny sposób szerzenia się chrześcijaństwa polegał na tym, iż najpierw panujący ze swym dworem przyjmował chrzest a potem naród szedł za nim. Pod wpływem kościelnego duszpasterstwa zmieniał się sposób myślenia i wartościowania — następowało nawrócenie narodu, utrwalone w kulturze, przekazywanej następnemu, młodemu pokoleniu przez rodzinę, szkołę i przez instytucje społeczne. W ten sposób naród stawał się środowiskiem wychowawczym dla dzieci i młodzieży w duchu wartości chrześcijańskich. Bezpośrednia zaś obecność biskupów w życiu społecznym, utrwalona dzięki przywilejom stanu duchownego, przyczyniała się do tego, że organy władzy państwowej działały w sposób zgodny z prawem Bożym i współpracowały z planem Opatrzności Bożej.

Na początku czasów nowożytnych w krajach zachodnich krytyczna myśl filozoficzna rzuciła hasło wyzwolenia jednostki od wszelkich autorytetów, zwłaszcza kościelnych i nauczycielskich. Nasilający się proces sekularyzacji został pogłębiony przez deistów, odrzucających Objawienie Boże i prawo Boże. Z kolei w XIX w. wyłoniły się ideologie ateistyczne, propa-

gowane nie tylko przez profesorów uniwersyteckich, lecz także przez przywódców politycznych i twórców kultury. Tą drogą postawa buntu narodów przeciw rządowi Opatrzności Bożej została utrwalona w kulturach otwarcie ateistycznych lub „światopoglądowo neutralnych”. Oddziaływanie tych kultur na młodzież i na masy społeczne zostało wielokrotnie spotęgowane przez środki społecznego przekazu.

Czy wkład filozofii w dzieło reewangelizacji Europy jest możliwy i konieczny?

Jestem przekonany, że tak. Jak zamknięcie kultur narodów zachodnich wobec rządów Opatrzności Bożej nastąpiło głównie pod wpływem myśli filozoficznej, podobnie do ich otwarcia się wobec Objawienia Bożego i wobec Prawa Bożego konieczne jest współdziałanie współczesnych filozofów.

Tradycyjna filozofia scholastyczna zachowuje swoją wartość w procesie formacji umysłowej tych, którzy włączają się w dzieło ewangelizacji Europy. Natomiast dziś w atmosferze postmodernizmu, który kwestionuje zdolność rozumu do poznania prawdy metafizycznej i dopuszcza równoważność wielu światopoglądów, dedukcyjna metoda scholastyczna, obalająca przeciwników, będzie się wydawać nietolerancyjną w najwyższym stopniu.

Jaka w takim razie filozofia zdoła dziś się świat ateistyczny przygotować na przyjęcie Ewangelii?

Przede wszystkim musi to być filozofia interdyscyplinarna. Czysta filozofia, niezależna od źródeł Objawienia, powinna konsekwentnie być uprawiana jedynie na pierwszym etapie systematycznej formacji umysłowej głosicieli Ewangelii.

W wielu systemach współczesnej myśli filozoficznej ważną rolę pełni pojęcie rozwoju historycznego. Dlatego tradycyjnej filozofii scholastycznej trzeba nadać charakter interdyscyplinarny przez wprowadzenie do niej biblijnej historii przymierza. Mój mistrz, prowadzący mnie na drodze do doktoratu, ks. prof. dr Jan Piwowarczyk, uznał Pismo Święte za drugie — obok rozumu — źródło katolickiej etyki społecznej.

Biblia, która zajmuje pierwsze miejsce w literaturze światowej z racji liczby wydań i cieszy się najwyższym autorytetem we wszystkich wyznaniach chrześcijańskich, jest wielokształtną księgą historyczną, opisującą działanie Opatrzności Bożej względem narodów świata. Bóg dla swego działania w dziejach ludzkości usiłuje pozyskać dobrowolną współpracę

narodu wybranego przez zaproszenie go do zawarcia umowy przymierza, które polega na tym, że Mojżesz ogłasza zebranemu ludowi prawo Boże. Obrzęd krwawej ofiary, towarzyszący temu obwieszczeniu, nadawał mu charakter sakralny.

Do jakich wniosków doprowadziły Ojca wieloletnie poszukiwania filozoficznych korzeni współczesnej myśli ateistycznej?

Badania te podjąłem dlatego, że Papież Paweł VI naszemu zakonowi — Towarzystwu Jezusowemu — powierzył szczególną misję wobec ateistów. Najpierw doszedłem do wniosku, że początkiem drogi do ateizmu było odmówienie rozumowi ludzkiemu zdolności do poznania rzeczywistości pozazmysłowej, istniejącej w sobie, zdolności poznania jej przy pomocy pojęć ogólnych, których treść jest zgodna z tą rzeczywistością.

Drugi wniosek dotyczy źródła inspiracji, oddziałującej na proces myślenia niewierzących. Przekonałem się mianowicie, że różne kierunki nowożytnej myśli ateistycznej nie przynoszą nic nowego, lecz na różne sposoby posługują się tą techniką, jaka — według Biblii — przez niewiedzielnego kusiciela została użyta wobec prarodzciców w raju. Tam ukrył się on pod postacią węża, obecnie samo jego istnienie bywa kwestionowane.

Pierwsze pytanie, mające na celu krytyczne stwierdzenie faktu religijnego, przedstawia przykazanie Boże w ujęciu negatywnym, wyolbrzymiającym ograniczenie wolności człowieka, podczas gdy Bóg powiedział najpierw: „Z wszelkiego drzewa tego ogrodu możesz spożywać według upodobania; ale z drzewa poznania dobra i zła nie wolno ci jeść, bo gdy z niego spożyjesz, niechybnie umrzesz” (Rdz 2, 16–17). Ateiści przemilczają pozytywną wartość religii, a podkreślają jej charakter alienacyjny, ograniczający wolność.

Gdy Ewa potwierdziła istnienie faktu religijnego, nie zwracając jednak uwagi na jego przeinaczenie, wtenczas kusiciel zaprzeczył zaistnieniu przysiężonej kary, będącej skutkiem grzechu, przepowiedzianym przez Boga–Prawodawcę. Wtedy Ewa powinna była postuchać głosu rozumu, że dwa względem siebie zdania sprzeczne nie mogą być równocześnie prawdziwe.

Podobnie czynią dziś ateiści, odrzucając głosu rozumu i niekiedy przyjmując sprzeczność jako konieczne ogniwo dialektycznej ewolucji świata.

Szatan zapewniał: „Ale wie Bóg, że gdy spożyjecie owoc z tego drzewa, otworzą się wam oczy i tak jak Bóg będziecie znali dobro i zło” (Rdz 3, 5).

Ewa, która pośrednio uznała Boga mówiącego o karze śmierci za kłamcę, teraz od szatana przyjmuje fałszywy obraz Boga: Bóg samolubny z miłości własnej ukrywa przed człowiekiem tajemnicę jego wielkości. Wielkość Boga opiera się na uniżonym posłuszeństwie dla przykazania Bożego. Ale gdy człowiek przez nieposłuszeństwo przekroczy przykazanie, to stanie się równym Bogu i sam będzie ustanawiał prawa moralne i sam będzie je zmieniał.

Podobnie ateści tworzą fałszywy obraz Boga alienujący człowieka i odrzucają ten obraz w imię wielkości człowieka.

Jak Ojciec rozumie posoborowe sformułowanie misji ewangelizacyjnej jezuitów?

Bardzo mi odpowiada uchwała XXXII Kongregacji Generalnej, która scala posługiwanie wierze i szerzenie sprawiedliwości w jedną nierozdzieloną misję, przenikającą wszystkie posługi jezuitów. O scaleniu naszej filozofii z nauką społeczną Kościoła już była mowa. Ja naukę społeczną staram się wiązać również z *Ćwiczeniami Duchownymi*, które są najważniejszym sposobem posługiwania wierze. Św. Ignacy napisał je na podstawie osobistego doświadczenia duchownego przed rozpoczęciem scholastycznych studiów filozoficzno-teologicznych. Dostrzegam w nich początki nowożytnego, antropologicznego stylu myślenia. Dlatego *Ćwiczenia Duchowne* są otwarte na wzbogacenie ich soborową myślą społeczną.

Realizowałem te możliwości, gdy przez długi okres co roku prowadziłem trzy lub cztery serie rekolekcji siedmio- lub ośmiodniowych dla różnych zgromadzeń zakonnych żeńskich; kilka razy prowadziłem je dla księży, dwanaście razy dla grup ruchu Odnowy w Duchu Św. Dwa razy głosiłem ćwiczenia duchowne 30-dniowe dla jezuitów.

Może przy innej okazji będę mógł pokazać, jak to wygląda w praktyce.

Jakie uchwały XXXIV Kongregacji Generalnej z roku 1995 najbardziej Ojcu odpowiadają?

Najbardziej zainteresowały mnie dwa dekryty: trzeci, noszący tytuł *Nasza misja i sprawiedliwość*, oraz czwarty: *Nasza misja*.

Najpierw stwierdzono tam, że misja szerzenia sprawiedliwości — jak pokazuje doświadczenie — „nie tylko wypływa z wiary, ale też i do wiary na powrót prowadzi, pogłębiając ją ustawicznie” (n. 52).

Ogromnie mnie cieszy tekst, który jest jakby zwartą syntezą moich refleksji wyżej przedstawionych: „Wizja sprawiedliwości, która nas prowadzi, jest nierozłącznie związana z naszą wiarą. Swymi zaś korzeniami tkwi głęboko w Piśmie Świętym, w Tradycji Kościoła i w naszym dziedzictwie ignacjańskim. Fakt ten pozwala nam przekroczyć pojęcie sprawiedliwości stworzone na gruncie ideologii, filozofii, czy poszczególnych ruchów politycznych, które nigdy nie może być adekwatnym wyrazem sprawiedliwości, do walki o którą zostaliśmy powołani u boku naszego Towarzysza i Króla” (n. 53).

W dekrete czwartym zaś Kongregacja powołuje się najpierw na wypowiedź Pawła VI, że „rozdział między Ewangelią a kulturą jest niewątpliwie tragedią naszych czasów” oraz na nauczanie Jana Pawła II, który przedstawia inkulturację jako jeden z podstawowych aspektów integralnej misji ewangelizacyjnej Kościoła, bo istnieje relacja między Ewangelią i kulturami (n. 76).

Korzenie niesprawiedliwości tkwią nie tylko w strukturach ekonomicznych, lecz także w postawach kulturowych. Zatem — stwierdza Kongregacja — „sprawiedliwość może naprawdę kwitnąć tylko w ramach transformacji kultury” (n. 42). Wiara, która czyni sprawiedliwość, jest wiarą, która w dialogu z innymi tradycjami religijnymi dokonuje ewangelizacji kultury (n. 49).

W procesie inkulturacji istnieje wzajemne oddziaływanie: Ewangelia przez swą wybawiającą moc uwalnia kulturę od ujemnych pierwiastków i obdarza wolnością Królestwa Bożego, z drugiej zaś strony kultura wnosi coś nowego do bogactwa Ewangelii Chrystusa. Jan Paweł II myśl tę wyraził w następujących słowach: „Poprzez inkulturację Kościół wciela Ewangelię w różne kultury i jednocześnie wprowadza ludy wraz z ich kulturami do swej własnej wspólnoty; przekazuje im własne wartości, przyjmując wszystko, co w nich jest dobre, i odnawiając je od wewnątrz” (*Redemptoris missio*, n. 52 i 76).

Jakie wskazówki dla formacji młodych jezuitów wynikają z dekretu o naszej misji wobec kultury?

W tej kwestii najpierw trzeba zwrócić uwagę na stwierdzenie Kongregacji Generalnej, „że my nie ewangelizujemy wprost kultury, ale ewangelizujemy ludzi w danej kulturze” (n. 114).

Nasi studenci żyją obecnie w kontekście kultury postmodernistycznej, mającej kształt nadany jej przez antropologię filozoficzną, która jednak nie zna powszechnie przyjętej odpowiedzi na pytanie, kim jest człowiek. Dlatego trzeba im dać krytyczne rozeznanie różnych kierunków tejże antropologii, konfrontując je z naszą tradycyjną filozofią człowieka.

Tej formacji intelektualnej winna towarzyszyć formacja duchowa, ponieważ kultura współczesna jest po-chrześcijańska, świecka i zamknięta na Transcendencję. Otóż osobowość studentów jest w pewnej mierze przez nią kształtowana. Według słów Kongregacji Generalnej „granica między Ewangelią a współczesną postmodernistyczną kulturą przebiega poprzez serce każdego z nas. Każdy jezuita staje wobec pokusy niewiary nawet we własnym wnętrzu i dopiero wtedy, gdy na tym polu z tym się uporamy, możemy innym mówić o Bogu” (n. 104).

W związku z tym Kongregacja stwierdza: „Jak to jasno ukazał św. Ignacy w *Rozmyśłaniu o dwóch sztandarach*, wezwanie Chrystusa jest zawsze radykalnie przeciwne takim wartościom, które odrzucają sferę duchową i zachwalają egoistyczny styl życia. Grzech zawsze ma implikacje społeczne [...]” (n. 108).

Trzeba naszych słuchaczy przygotować do dialogu ze współczesnymi agnostykami i niewierzącymi, tak żeby znali horyzont ich krytycznych pytań i umieli nadać sens własnemu doświadczeniu i rozumieniu Boga. Jeżeli wraz z nimi będziemy się starać o rozwój i wyzwolenie ludzkości, to będziemy mieli wspólny punkt wyjścia na drodze, prowadzącej do odkrycia granic immanencji i konieczności człowieczej transcendencji (n. 104 i 107).

Gdy mowa o zaangażowaniu na rzecz sprawiedliwości i rozwoju rodziny ludzkiej, to należy skupić się na kwestii zreformowania tych elementów kultury, „które podtrzymują niesprawiedliwy i opresywny ustrój społeczny. Każdy etap naszych programów formacyjnych musi prowadzić do zakorzenienia w kulturach tych narodów, którym służymy. Najważniejszym momentem jest dzielenie życia i doświadczenia owych narodów oraz usiłowanie zrozumienia kultury od wewnątrz” (n. 121–122).

Równocześnie Kongregacja z żalem stwierdza, że „jezuitom prowadzącym ewangelizację często nie udawało się włączyć się pełniej w miejscową kulturę i pozostawali jakby na uboczu” (n. 93).

Jakie, zdaniem Ojca, dyrektywy dla studentów Pedagogiki Religijnej naszego Wydziału Filozoficznego wynikają z uchwał XXXIV Kongregacji Generalnej?

Studenci Pedagogiki Religijnej, zanim staną się nauczycielami religii i wychowawcami, wpierrw sami winni mieć doświadczenie mocy Ewangelii we własnym życiu religijnym, przebiegającym wewnątrz kultury własnego narodu, tj. narodu polskiego. Powinniśmy w nich budzić szacunek dla polskiego dziedzictwa kulturowego. Jest to tym bardziej konieczne, że programy szkoły komunistycznej przedstawiały historię i kulturę polską w świetle ideologii klasowej i ateistycznej, a po upadku komunizmu zalewa nas laicka zachodnia kultura masowa, podważająca moralność chrześcijańską (n. 42, 105–107).

W uchwałach Kongregacji powtarza się myśl, że Bóg działa w różnych kulturach (n. 88). „To właśnie Chrystus Zmartwychwstały stale działa we wszystkich wymiarach rozwoju świata w jego różnorodnych kulturach i jego zróżnicowanym doświadczeniu duchowym” (n. 100). W sposób szczególnie do pedagogiki religijnej można zastosować następujące słowa: „Staramy się pomagać ludziom w uświadomieniu sobie obecności Boga w ich kulturze, by z kolei mogli głosić Ewangelię innym. Tej posłudze dialogu towarzyszy poczucie, że działanie Boże uprzedza nasze działanie. Nie my zasiewamy ziarno Jego obecności. To On je zasiał w danej kulturze” (n. 101).

Wynika stąd, że w formacji pracowników na niwie Pańskiej powinno być zastosowane następujące wskazanie: „Każdy etap naszych programów formacyjnych musi prowadzić do zakorzenienia w kulturach tych narodów, którym służymy. Najważniejszym momentem jest dzielenie życia i doświadczenia owych narodów oraz usiłowanie zrozumienia kultury od wewnątrz” (n. 122). Albowiem w doświadczeniu kulturowym tych narodów działa Bóg w celu przygotowania gleby dla zasiewu Ewangelii.

Otóż w historii narodu polskiego miało miejsce nie tylko owe przygotowawcze działanie Boga, lecz także pełna inkulturacja Ewangelii. Dał o tym świadectwo Jan Paweł II w Gnieźnie, 3 czerwca 1979 r.: „Kultura polska od początku nosi bardzo wyraźne znamiona chrześcijańskie. To nie przypadek, że pierwszym zabytkiem świadczącym o tej kulturze jest *Bogurodzica*.

Chrzest, który w ciągu całego Millennium przyjmowały pokolenia naszych rodaków, nie tylko wprowadzał ich w tajemnicę Śmierci i Zmartwychwstania Chrystusa, nie tylko czynił dziećmi Bożymi przez Łaskę, ale znajdował stale bogaty rezonans w dziejach myśli, w twórczości artystycznej, w poezji, muzyce, dramacie, plastyce, malarstwie i rzeźbie. I tak jest do dzisiaj. Inspiracja chrześcijańska nie przestaje być głównym źródłem twórczości polskich artystów. Kultura polska stale płynie szerokim nurtem natchnień, mających swoje źródło w Ewangelii". (*Przemówienia i homilie*, Warszawa 1991, s. 60 n.).

Polska pedagogika chrześcijańska powinna pozostać wierna temu dziedzictwu, uczynić je podstawą wychowania, pomnażać je i przekazywać następnym pokoleniom.

Kraków, luty 1996

Oprac. Roman Darowski SJ

VI POLSKI ZJAZD FILOZOFICZNY Toruń, 5–9 września 1995

W VI Polskim Zjeździe Filozoficznym w Toruniu (5–9 września 1995) uczestniczyło i referaty wygłosiło 5 profesorów Wydziału. Poniżej zamieszczamy krótkie streszczenia wystąpień zjazdowych, opublikowane w: „VI Polski Zjazd Filozoficzny”, Toruń 1995. „Abstrakty”, s. 39–40, 131–132, 216–217, 250 i 292.

Prof. dr hab. Roman DAROWSKI SJ

FILOZOFIA JEZUITÓW W POLSCE OD XVI DO XVIII WIEKU Wybrane elementy syntezy

Dwa główne źródła poznania filozofii jezuitów to:

1. Teoria nauczania: *Ratio studiorum* i późniejsze przepisy
2. Praktyka nauczania:
 - a) rozwój szkolnictwa filozoficznego i wzrost jego zasięgu,
 - b) spuścizna filozoficzna: książki (ponad 100), zbiory tez na dysputy (kilkaset), rękopisy filozoficzne (dyktaty) — ponad 1000,
 - c) przedmioty: logika, fizyka (filozofia przyrody), metafizyka, etyka, matematyka.

Najwybitniejsi filozofowie: M. Śmiglecki, T. Młodzianowski, W. Tytkowski, J. Morawski.

Charakterystyka: Pod względem *treści* jest to filozofia arystotelesowska, zmodyfikowana przez chrześcijańskich komentatorów, zwłaszcza Tomasza z Akwinu (filozofia scholastyczna), przeważnie w wersji suarezjańskiej.

Pod względem *formy*: W ciągu tych dwu wieków widoczne jest stopniowe przechodzenie od komentowania poszczególnych traktatów Arystotelesa do bardziej samodzielnego traktowania dyscyplin i problemów

— w miarę rozwoju filozofii nowożytnej i nauk przyrodniczych. Następuje stopniowe zwiększanie programu fizyki kosztem innych dyscyplin, zwłaszcza metafizyki.

W XVIII w. dochodzi do ostrych napięć między dotychczasowym sposobem uprawiania filozofii a filozofią „nowszą” (*philosophia recentiorum*). Zwycięża nowe.

Jezuickie szkolnictwo filozoficzne w Polsce w XVII i XVIII w. miało największy zasięg i wywierało największy wpływ: w 1773 r. w 34 kolegiach były osobne studia filozoficzne.

Twierdzenie S. Bednarskiego „o upadku i odrodzeniu szkół jezuickich w XVIII w.”, powszechnie przyjmowane po ukazaniu się jego książki *Upadek i odrodzenie szkół jezuickich w Polsce* (Kraków 1933), nie dotyczy filozofii, gdzie nie było ani widocznego upadku, ani odrodzenia.

Bibliografia: R. Darowski, *Filozofia w szkołach jezuickich w Polsce w XVI wieku*, Kraków 1994. Tenże: *Filozofia jezuitów w Polsce od XVI do XVIII wieku — próba syntezy*, w: *Jezuici a kultura polska*, Kraków 1993, s. 51–74 (tamże bibliografia).

Prof. dr hab. Piotr LENARTOWICZ SJ

ZJAWISKO BIOLOGICZNE A POJĘCIE RACJONALNOŚCI **Problem pojęć teleologicznych**

W referacie przeanalizowano parę przykładów niewątpliwie racjonalnej dynamiki człowieka oraz materialnych efektów tej dynamiki. Przeanalizowano też przykłady instynktownej dynamiki zwierząt. Na podstawie pojęć wyabstrahowanych z tych dwu form dynamiki, dokonano analizy pewnych czysto biologicznych procesów rozwojowych (zachodzących bez udziału świadomości) oraz paru fundamentalnych procesów biosyntezy.

Odnaleziono oczywiście, jednoznaczne podobieństwa wspomnianych wyżej procesów. Warunkiem ich dostrzeżenia jest podporządkowanie skali oglądu wewnętrzym cechom i prawidłowościom omawianych dynamizmów. Innymi słowy, arbitralny dobór skali przestrzennej i czasowej może unieвозмоżliwić dostrzeżenie podobieństw, których natura nie ogranicza się do cech mierzalnych, kwantytatywnych, choć jest istotnie zależna również od cech kwantytatywnych.

Pojęcie selektywności w kształtowaniu materiału, kształtu, liczby odległości i przestrzennej orientacji części, oraz pojęcie integracji (niepodzielności dynamicznej struktur funkcjonalnych, przekazujących lub przekształcających energię w sposób maksymalnie wydajny) wydają się istotnymi (choć niekoniecznie jedynymi) cechami opisu tak racjonalności charakterystycznej dla działań człowieka, jak i fundamentalnej dynamiki biologicznej.

Prof. dr hab. Jan SIEG SJ

POKÓJ JAKO PROBLEM FILOZOFICZNY

Tłące się ogniska wojen lokalnych lada dzień mogą zmienić się w światową wojnę atomową, przekształcającą ziemię w cmentarzysko narodów. Zatem priorytetowym problemem filozoficznym jest dziś budowanie pokoju między narodami. Dlatego temat ten zostanie potraktowany w perspektywie filozofii praktycznej wyrażonej w pytaniu: Co sprzyja pokojowemu współżyciu narodów w świecie współczesnym? Wieloaspektowość interdyscyplinarna odpowiedzi jest ukazana w następujących punktach:

1. Rozumowe poznanie powszechnych i niezmiennych zasad moralnych.

2. Kierowanie się głosem własnego sumienia stosującego ogólne zasady do określonej sytuacji (J. Sieg, *Problem sumienia w nowożytnej myśli filozoficznej*, w: *Służyć prawdzie i miłości*, Częstochowa 1984, s. 335–351).

3. Uznanie powszechnych praw naturalnych człowieka i narodów (J. Sieg, *L'éthique sociale chrétienne et le développement des peuples*. Colloque intern. Symposium Lyon 20–23 Sept. 1989. Revue de l'Institut des Droits de l'homme, n. 3. Université Catholique de Lyon, 130–143).

4. Postawa tolerancji, dialogu i współpracy między osobami i narodami (J. Sieg, *Świadomość prawdziwości religii a tolerancja i wolność religijna*, w: *Otwarcie w wierze*, Kraków 1974, s. 130–143).

5. Kultura narodowa przeniknięta wartościami chrześcijańskimi (J. Sieg, *Chrześcijańskie zasady współżycia narodowego i międzynarodowego i prawo państwowe*, w: *Filozofia prawa a tworzenie i stosowanie prawa*, Katowice 1992, s. 473–484).

6. Władza państwowa w służbie dobra wspólnego wszystkich obywateli (J. Sieg, *Obywatelska odpowiedzialność katolików za dobro wspólne*, w: *Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie 1993–1994*, s. 17–35).

7. Armia ożywiona miłością ojczyzny a nie ideologią nienawiści do innych narodów czy ras (J. Sieg, *Trzy modele postawy obywatelskiej*, w: *Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie 1991–1992*, s. 119–129).

8. Sprawiedliwość w międzynarodowych stosunkach gospodarczych i handlowych (J. Sieg, *Refleksja antropologiczna nad doświadczeniami narodów na drodze rozwoju*, w: *Człowiek i świat*, Kraków 1970, s. 126–159).

9. Integralny rozwój ludów (J. Sieg, *Powściągliwość, umiarkowanie i praca a rozwój ludów*, Warszawa–Struga Warszawska 1981).

10. Międzynarodowa organizacja narodów zapobiegająca konfliktom i agresjom.

11. Boże prawo miłości darzącej w rodzinie, społeczeństwie i we współżyciu narodów.

Prof. dr hab. Tadeusz ŚLIPKO SJ

CZYM SĄ I GDZIE BYTUJĄ ABSOLUTNE WARTOŚCI MORALNE?

Po wyjaśnieniu, że „absolutne wartości moralne” rozumie się jako „obiektywne i niezienne wartości moralne”, w pierwszej części tekstu przedmiotem refleksji jest teza, że wartości te stanowią swoisty świat wartości, który należy sprowadzić do kategorii przyczyn wzorczych i wyjaśniać za pomocą stąd zaczerpniętych pojęć.

Druga część tekstu jest poświęcona omówieniu generalnych założeń teorii, która obiektywne podstawy właściwej moralnym wartościom rzeczywistości zakłada na realności bytów relacjonalnych ukonstytuowanych przez strukturę rozumnej natury osoby ludzkiej i jej działania. Podstawy te sprowadzają się do relacji odpowiedniości, w jakiej wewnętrzna celowość zasadniczych kategorii aktów ludzkich pozostaje do realizacji wzorczego ideału doskonałości człowieka jako osoby.

Zasadnicze elementy tej koncepcji zawarte są w mojej pracy: *Zarys etyki ogólnej*, wyd. 2, Kraków 1984, rozdz. *Nauka o moralnej specyfikacji aktu ludzkiego i o wartościach moralnych, czyli aksjologia etyczna*, s. 124–222, przede wszystkim część druga pt. *Nauka o wartościach moralnych*, s. 166–222.

Prof. dr hab. Stanisław ZIEMIAŃSKI SJ

RUCH PRZESTRZENNY JAKO STAN

Napięcie między parmenidejskim statyzmem a heraklitejskim wariabilizmem próbował stonować Arystoteles w teorii aktu i możliwości. Rozważania na temat zmiany skupiły się u niego wokół analizy ruchu przestrzennego, który wydawał się podstawowym desygnatem pojęcia zmiany.

Dokładniejsza analiza tekstów Arystotelesa wykazuje jednak, że traktowanie ruchu przestrzennego jako zmiany wiąże się z wieloma sprzecznościami. Uznanie ruchu przestrzennego za stan czy własność układu usuwa te sprzeczności. Traktowanie ruchu przestrzennego jako zmiany powodowało trudności w jego interpretowaniu zarówno w średniowieczu, jak i w współczesnie. Widać to tak u filozofów marksistowskich, jak i u tomistów.

Także współczesna fizyka (teoria względności) sugeruje statyczny charakter ruchu przestrzennego. Uwidocznia się to w równoważności między ruchem przyspieszonym a polem grawitacyjnym i elektromagnetycznym.

W takim widzeniu świata składa się on ze stanów energetycznych oddziałujących punktowo i symetrycznie między sobą. Zmiany są odwracalne tylko teoretycznie. Praktycznie (ze względu na wzrost entropii) są nieodwracalne.

Szerzej na ten temat piszę w: *Arystotelesowska koncepcja ruchu jako punktu wyjścia dowodu kinetycznego*, w: *Studia Philosophiae Christianae*, 5 (1969) 2, s. 179–197; *Problem ruchu lokalnego u Arystotelesa*, w: *Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie 1989*, s. 125–135; *Wprowadzenie do filozofii przyrody nieożywionej*, w: *Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie 1993–1994*, s. 149–189.

MOJA ŻYCIOWA PRZYGODA Z FILOZOFIĄ JEZUITÓW W POLSCE

Wypowiedź ks. prof. dra hab. Romana Darowskiego SJ na zebraniu naukowym, zorganizowanym dnia 23 czerwca 1995 r. w Warszawie przez Instytut Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk. Zebranie było poświęcone jego książce „*Filozofia w szkołach jezuitckich w Polsce w XVI wieku*” (Kraków 1994) oraz filozofii jezuitów w dawnej Polsce.

Cieszę się z dzisiejszego spotkania i wyrażam Panu Prof. Lechowi Szczuckiemu, Kierownikowi Zakładu Historii Filozofii Nowożytnej Instytutu Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk, podziękowanie za zorganizowanie go. Dzięki temu mogę podzielić się moimi spostrzeżeniami i doświadczeniami w historiografii filozoficznej i w jakiejś mierze zapoznać się i skorzystać z bogatych doświadczeń i kompetencji osób tutaj zebranych. Uważam, że lepiej będzie nie ograniczać się tylko do dyskusji nad moją książką *Filozofia w szkołach jezuitckich w Polsce w XVI wieku*, bo ma ona zacieśnioną czasowo tematykę, lecz zająć się całą filozofią jezuitów w dawnej Polsce: od XVI do XVIII w. włącznie. Świadomie posługuję się wyrażeniem „filozofia jezuitów”, unikając sformułowania „filozofia jezuitcka” — ze względu na zasadniczą jedność filozofii i ze względu na niewłaściwe konotacje tego drugiego sformułowania.

Nie zamierzam tutaj przedstawiać streszczenia moich prac ani nawet wniosków, które z nich wypływają. Są one dostępne zainteresowanym w formie książek i artykułów. Tutaj pragnę podzielić się niektórymi spostrzeżeniami i doświadczeniami — w znacznej mierze osobistymi — o których nie ma mowy w publikacjach. Dlatego tę obecną wypowiedź można zatytułować: *Moja życiowa przygoda z filozofią jezuitów w Polsce*.

Do historii filozofii trafiłem dość przypadkowo, lub inaczej — jak przystoi wyrażać się księdzu — wiodły mnie do niej okrężne, opatrnościowe drogi. W 1966 r. uzyskałem na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie doktorat filozofii na podstawie rozprawy *La théorie marxiste de la vérité*, przygotowanej pod kierunkiem jezuita austriackiego, prof. Gustava A. Wettera, znanego marksologa. W 1967 r. wróciłem do Polski i podjąłem

wykłady na Wydziale Filozoficznym Jezuitów w Krakowie, który wówczas kształcił wyłącznie kleryków jezuickich (bywało ich kilkudziesięciu). Obecnie — od 1990 r. — w dwu sekcjach Wydziału: *Filozofii Systematycznej* i *Pedagogiki Religijnej* jest ich 580 i zdecydowanie przeważają świeccy.

Na przełomie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych próbowałem kontynuować zainteresowania wcześniejsze, podjęte m.in. w pracy doktorskiej. Przygotowałem kilka artykułów, umiarkowanie krytycznych, na temat filozofii marksistowskiej i przekazałem je kilku redakcjom. Nie zostały one zaakceptowane. Jedne redakcje (marksistowskie) informowały mnie, że nie odpowiadały one profilowi czasopisma, inne (kościelne) obawiały się cenzury i radziły zrezygnować z publikacji. Na autora takie przeżycia nie działają zachęcająco. Szukałem więc swojego miejsca, podejmując różne dorywcze prace pisarskie.

Z tych rozterek, trwających dłuższy czas, wybawił mnie dopiero ks. Bronisław Natoński SJ (zm. w 1989 r.), niestrudzony i niezwykle sumienny badacz, głównie szkolnictwa jezuickiego i autor wielu biografów w *Polskim Słowniku Biograficznym* i w innych wydawnictwach. Przekonywał mnie, że filozofia jezuitów jest nie opracowana, a jej opracowanie jest ważną potrzebą chwili. „W przyszłości nikt tego nie zrobi — mawiał — bo znajomość języka łacińskiego także wśród jezuitów maleje, a filozofia scholastyczna [tzn. tomistyczna, czy neotomistyczna] znika z programów studiów kościelnych”. Po niemałych wahaniach zdecydowałem się na filozofię jezuitów. Było to 20 lat temu. Z perspektywy czasu widzę, że jestem winien wdzięczność ks. Natońskiemu.

Przy okazji dodam, że i ja mogę się poszczycić pewnym osiągnięciem w tej dziedzinie. Podobnie jak ks. Natoński zainspirował mnie i przekonał do tej pracy, tak mnie udało się do niej przekonać ks. Franciszka Bargieła SJ, który przed laty — w latach pięćdziesiątych — był moim profesorem; uczył mnie metafizyki. Przekonanie go nie było łatwe — był on już wtedy po pięćdziesiątce — ale powiodło się. Od połowy lat siedemdziesiątych ks. Bargieł zajmuje się tą dziedziną, ostatnio znacznie mniej — ze względu na stan zdrowia. Jest autorem 4 książek i kilku wartościowych artykułów na temat filozofii jezuitów w dawnej Polsce. Opracował 8 wybitniejszych autorów, a nawet uzyskał doktorat z tego zakresu i — o dziwo — ja jego uczeń byłem promotorem jego rozprawy doktorskiej! Tak więc jak mawiano dawniej *secundum quid* ja jestem jego uczniem, a równocześnie też *secundum quid* on jest moim uczniem!

Nie mogąc zająć się całą filozofią polską, za radą i pod wpływem ks. Natońskiego wybrałem filozofię scholastyczną, znaną mi z własnych studiów filozoficznych w Krakowie i w Rzymie, które wówczas były po łacinie. Rozprawę doktorską na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie przedstawiłem wprawdzie po francusku, ale jej obrona odbyła się po łacinie. Wykładana wówczas filozofia była XX-wieczną wersją filozofii scholastycznej. Wybrałem dalej to, co było mi bliższe, a więc filozofię jezuitów. Tak więc znajomość filozofii scholastycznej i znajomość łaciny to dwa czynniki, które w jakiejś mierze wpłynęły na to, że zająłem się omawianą dziedziną.

W mojej pracy historia filozofii, w tej pracy, która jest dla mnie historią kultury, kierowałem się i kieruję się pewnymi zasadami, które w wielkim skrócie można by ująć następująco:

1) Nie apologia, lecz poznanie tej filozofii, poznanie prawdy o niej i przedstawienie jej w publikacjach.

2) Podejmowałem i podejmuję w zasadzie prace analityczne, bo nie sposób tworzyć syntezy, gdy prawie nie było prac analitycznych. Przez wiele lat przygotowywałem więc elementy do obrazu filozofii jezuitów polskich. Dopiero ostatnio czynię pewne próby zmierzające ku syntezie.

3) Analiza krytyczna, ale nie anachroniczna, nie ahisteryczna, lecz w kontekście dziejów filozofii, uwzględniająca ówczesne uwarunkowania.

4) Analiza z odpowiednią dozą sympatii, a nawet z pietyzmem dla naszej przeszłości i tradycji, nie zawsze co prawda chwalebnej, ale przecież naszej własnej. Miałem jednak świadomość, że powinienem się starać o bezstronność, by nie być bezkrytycznym *laudator temporis acti*. Czy i w jakim stopniu mi się to udało, nie mnie o tym wyrokować.

5) Dbałem i dbam nadal o należyte informowanie zainteresowanych problematyką dziejów filozofii jezuitów — głównie przez publikowanie danych bibliograficznych, troskę o recenzje prac na ten temat oraz o dostarczanie zainteresowanym nadbitek artykułów i — na miarę naszych możliwości — o wysyłkę książek. Jestem przekonany, że nieprzychylnie opinie o filozofii jezuitów istniejące dawniej pochodziły nie tyle ze złej woli autorów, co raczej z niedostatku informacji.

Ze swej strony śledziłem i śledzę twórczość dotyczącą dziejów filozofii w dawnej Polsce i utrzymuję stałe kontakty z tymi, którzy badają ten właśnie okres. Są to zwłaszcza prof. Lech Szczucki, prof. Zbigniew Ogonowski, doc. Marian Skrzypek (Warszawa, PAN), prof. Jan Czerkawski (Lublin, KUL), prof. Romanas Plečkaitis (Uniwersytet Wileński), a także

prof. Charles H. Lohr SJ z Uniwersytetu we Fryburgu w Niemczech. Do jego repertorium *Latin Aristotle Commentaries* opublikowałem nawet uzupełnienia obejmujące kilkudziesięciu polskich autorów–jezuitów.

Na wzmiankę zasługują także moje kontakty z ks. dr. Ludwikiem Nowakiem SDB, który zmarł w 1993 r. Był on badaczem filozofii Marcina Śmigleckiego SJ, autorem kilku cennych prac na ten temat. Zachęcałem go do pełnego opracowania jego filozofii i w tej dziedzinie przez pewien czas współpracowaliśmy. Nie zdążył jednak wykonać całej pracy.

6) Otwarcie na kontekst międzynarodowy (europejski), stąd sporo wysiłków publikowania nie tylko po polsku, lecz także w językach obcych, mimo trudności, jakie się z tym wiąza.

Stąd np. w obecnej książce *Filozofia w szkołach jezuickich w Polsce w XVI wieku* zamieściłem obszernie streszczenie po francusku. Pisanie tylko po polsku zamyka nas z konieczności w granicach Polski, bo wiadomo, że język polski nie należy do języków międzynarodowych. Stąd także zamiar wydawania przez nasz Wydział, którego od października 1994 r. jestem dziekanem, czasopisma „Forum Philosophicum” przeważnie w językach obcych z obszernymi streszczeniami w języku polskim lub po polsku, ale z obszernymi streszczeniami w językach obcych.

Naturalnie, muszę skromnie stwierdzić, że powyższe cele udawało mi się realizować w różnym zakresie, w większym lub mniejszym stopniu. Sam chyba najlepiej znam niedostatki moich prac. Niewątpliwie niejedno mogłoby być wykonane lepiej, ale z różnych względów tak się nie stało. Mam tego pełną świadomość.

Ale bez fałszywej pokory trzeba powiedzieć, że dużo udało się zrobić. Praktycznie biorąc, filozofia szkolna została opracowana. Mój artykuł *Stan obecny i perspektywy badań nad filozofią w szkołach jezuickich w Polsce (XVI–XVIII w.)*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, t. 24, 1978, s. 237–285, wydany 17 lat temu, jest dziś w zasadzie nieaktualny. W tej dziedzinie jest już istotnie lepiej. Natomiast filozofia pozaszkolna, którą nazywam „obywatelską” (filozofia państwa, filozofia prawa itp.) jest nadal bardzo słabo opracowana.

A teraz kilka słów na temat trudności, jakich doświadczałem w mojej pracy. Oto najważniejsze z nich:

a) Żmudne odczytywanie rękopisów filozoficznych, czyli studenckich notatek z wykładów, w szczególności wskutek swoistej stenografii, stosowanej wówczas, czyli systemu skrótów.

b) Brak dostatecznej liczby opracowań innych autorów i nurtów występujących wówczas w Polsce.

c) Nikły kontakt z historiografią filozoficzną Europy dotyczącą tamtego okresu: a więc najpierw: czy istnieją takie prace? Zebranie tych informacji było jeszcze stosunkowo łatwe, choćby na podstawie bibliografii międzynarodowych. Ale nawet jeśli istnieją, to są one w Polsce trudno dostępne. Na zakup nowszych prac do własnej dyspozycji prawie w ogóle nie można się było zdobyć z braku funduszy. Tak więc dostęp do nich był możliwy tylko w nikłym zakresie.

Moje zainteresowania historyczne zaowocowały też obszerną monografią mojej miejscowości rodzinnej *Szczepanowice nad Dunajcem. Dzieje wsi, parafii katolickiej i gminy kalwińskiej* (Kraków 1993, 557 stron). Szczepanowice były w XVII w. dość wpływowym ośrodkiem kalwinizmu z własnym gimnazjum, w którym przez pewien czas uczyli się także synowie Szkotów tarnowskich i szlachty węgierskiej. Dość powiedzieć, że w Szczepanowicach i sąsiedniej Jodłówce (obecnie część Szczepanowic) odbyło się 19 synodów i zjazdów o podobnym charakterze.

Ze spraw poniekąd „zewnątrznych” warto zasygnalizować przynajmniej dwie. Mam stosunkowo komfortowe warunki pracy w zakonie. Przełożeni zakonni okazują nam też zrozumienie, gdy chodzi o możliwości publikowania prac. Jedno i drugie, szczególnie obecnie jest godne uznania, które niniejszym wyrażam mojemu Zakonowi.

Od kilku lat posługuję się komputerem, co znakomicie ułatwia prace redakcyjne. Skończyły się dawne kłopoty z kilkakrotnym nieraz przepisywaniem tekstów, poprawianiem ich, mazaniem, wycinaniem, klejeniem itp.

Gdy spoglądam na przebytą, dwudziestoletnią drogę, odczuwam pewien niedosyt. Widzę braki własnych opracowań, zwłaszcza dawniejszych, gdy miałem mniej wiedzy, doświadczenia i wprawy. Do niektórych dawniejszych opinii trudno mi się obecnie przyznać.

Wiadomo jednak, że człowiek nie tworzy rzeczy doskonałych. Po nas przyjdą inni, którzy będą nas poprawiać i tworzyć prace nowe, lepsze i doskonalsze, choć też nie w pełni doskonałe.

Z satysfakcją odnotowuję, że — zapewne także dzięki moim pracom — zmienia się powoli nastawienie historyków filozofii do filozofii jezuitów w dawnej Polsce na lepsze, bardziej przyjazne i bardziej odpowiadające stanowi faktycznemu, bardziej odpowiadające prawdzie.

Nad czym obecnie pracuję? Od dłuższego czasu przygotowujemy zespołowo obszerną pracę *Encyklopedia jezuitów na ziemiach polskich*.

Opracowuję dla niej hasła dotyczące filozofii od XVI do XX w. Mam też niemal gotowe krótkie monografie (60–80 stron maszynopisu) Andrzeja Rudzkiego SJ (1713–1766), Adriana Miaskowskiego SJ (1657–1737), Grzegorza Arakiełowicza SJ (1732–1798) i Antoniego Skorulskiego SJ (1715–1777). Związły artykuł o Stefanie Sczanieckim SJ (1658–1737), pierwszy w ogóle o jego filozofii, ukaze się jeszcze w tym roku.

Najważniejsi filozofowie jezuitcy są już w zasadzie opracowani. Od pewnego czasu próbuję przygotowywać syntezę. Dla „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” na rok 1996 opracowuję obszerny artykuł pt. *Filozofia jezuitów w Polsce od XVI do XVIII wieku*, którego wersja francuska ma się ukazać także w przyszłym roku. Francuskie streszczenie mojej pracy o filozofii jezuitów w Polsce w XVI w. *La philosophie dans les collèges des Jésuites en Pologne au XVI^e siècle* ukaze się w 1996 w kwartalniku „Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie”.

W ciągu najbliższych lat — jeśli życia starczy i zdrowie dopisze — planuję opracować i wydać następujące pozycje: *Studia z filozofii jezuitów w Polsce w XVII i XVIII wieku* oraz *Studies in Philosophy of Jesuits in Poland in the 16th–18th Centuries*. Będzie to zbiór moich artykułów opublikowanych już dawniej po polsku i w językach obcych.

I wreszcie na samym końcu zamierzam przedstawić syntezę po polsku i po francusku (do użytku obcokrajowców): *Filozofia jezuitów w Polsce od XVI do XX wieku* oraz *La philosophie des jésuites en Pologne du XVI^e au XX^e siècle*.

Czas pokaże, ile z tych planów i kiedy da się urzeczywistnić.

TEZY

do egzaminu z całości filozofii, r. 1995

1. Filozofia, pod warunkiem że jest rozumiana jako krytyczne i bezstronne poznawanie całej rzeczywistości w jej najistotniejszych uwarunkowaniach przy pomocy naturalnej świadomości człowieka, daje u różnych ludzi — w zależności od zaawansowania tego procesu - bądź zbieżne, bądź uzupełniające się wyniki.

Teoria poznania

2. Poznawanie rzeczywistości zewnętrznej polega na stopniowym kształtowaniu pojęć, które stanowią abstrakcyjne i epifenomenalne ujęcie przedmiotu w jego powtarzalnych cechach związanych wewnętrznie z jakościami zmysłowymi.

3. Podstawą wszelkiej logiki są wewnętrzne, istotne cechy rzeczywistości, które mogą ulegać nieskończonej praktycznie abstrakcji intelektualnej i arbitralnym przekształceniom wewnątrz świadomości człowieka. Zatem wewnętrzne prawa bytu (istotnych elementów rzeczywistości) są ostateczną podstawą logiki poznawania.

4. Oczywistość jest refleksją nad doświadczeniem prawdy logicznej, a przez to ostatecznym kryterium rozpoznawania tak prawdy jak i błędu negacji (sceptycyzmu, agnostycyzmu).

5. Zasada sprzeczności jest ostatecznym kryterium rozpoznawania błędu afirmacji (bezkrytycyzmu).

6. Wiarygodne poznanie teoretyczne, w jakiegokolwiek dziedzinie obiektywnej wiedzy (również i wiedzy etycznej) uzyskuje się poprzez poznanie charakterystycznych dla danego przedmiotu: zmienności, stałości, możliwości i przyczynowości.

Literatura podstawowa:

M. A. Krąpiec OP., *Realizm ludzkiego poznania*, Lublin 1959.

M. A. Krąpiec OP., *Język i świat realny*, Lublin 1985.

P. Lenartowicz SJ, *Elementy teorii poznania*, Kraków 1995.

A. B. Stępień, *Teoria poznania*, Lublin 1971.

Oprac. prof. dr hab. Piotr Lenartowicz SJ

Metafizyka

7. Tezy metafizyczne nie są tworem spekulacji, lecz owocem kontemplacji metafizycznej, w której poznajemy rzeczywistość w jej konstytutywnej strukturze.

8. Fundamentalną strukturą konieczną do wyjaśniania wszelkiej różnicy ontycznej jest osobowa, konstytutywna struktura rzeczywistości.

9. Jestestwa podlegają rzeczywistym i wewnętrznym zmianom; wyjaśnienie zaś rzeczywistości ontologicznie ograniczonej i zmiennej znajdujemy w złożeniu każdego jestestwa z dwu miesprowadzalnych do siebie wymiarów: z istoty (*haecceitas*; formalnego wymiaru substancjalnego) i z egzystencji (ontycznego wymiaru relacyjnego, występującego przypadłościowo w dynamice aktu i możliwości).

10. Rzeczywistość opisujemy w jej metafizycznych właściwościach transcendentalnych: istnienia, tożsamości, niesprzeczności, odrębności, prawdy, dobra i piękna. Transcendentalia te są uwyrażnieniem osobowej struktury rzeczywistości, której eidosem jest miłość.

11. Wszelkie zmiany ontyczne mają swoje wyjaśnienie w działaniu ontycznych przyczyn sprawczych oraz ontycznych przyczyn formalnych, które wewnątrz i zewnątrz determinują strukturę każdego działania tak, że skutek jest proporcjonalny do działającej przyczyny zarówno formalnie jak i ontycznie. Dynamicznie przyczyna formalna pełni funkcję przyczyny celowej; sytuacjami granicznymi, w których eksplikujemy właściwości tej dynamiki są: sytuacja stworzenia *ex nihilo* oraz sytuacje powstawania i działania układów zintegrowanych, określonych przez doskonałość formalną.

Literatura podstawowa:

A. Jarnuszkiewicz SJ, *Miłość i bycie. Studium z metafizyki*, Kraków 1994 (wyd. 2 rozszerzone).

S. Swieżawski, M. Jaworski, *Byt*, Lublin 1961.

Oprac. dr Antoni Jarnuszkiewicz SJ

Filozofia przyrody

12. Promieniowanie tła wskazuje, że Wszechświat rozwija się od pewnego stanu, zwanego osobliwością; natomiast inne hipotezy, usiłujące wykluczyć osobliwość pierwotną, jak: hipoteza stanu stałego (*steady state theory*) i hipoteza fluktuacji próżni, zakładają ontologiczną interpretację teorii kwantów, nie posiadającą wystarczającego uzasadnienia.

13. W każdej widzialnej formie życia występuje zjawisko epigenetyki integrującej, regeneracji i przemiany metabolicznej, polegające na nieustannej asymilacji, t.j. kształtowaniu materii nieorganicznej w postać organizmu (hierarchicznego zespołu układów funkcjonalnych).

14. Oszczędność materiału i energii, obserwowana w toku epigenetyki integrującej dowodzi wieloetapowej, maksymalnie selektywnej de-terminacji różnorodnych dynamizmów fizyczno-chemicznych. Zaszyfrowany zapis fragmentów informacji biogenetycznej (genów) w cząsteczkach DNA komórek żywych nie wystarcza do wytłumaczenia tej selektywności, nawet na najniższym poziomie biosyntezy komórki.

15. Wyraźny wzrost wielkości mózgu i stopniowa redukcja uzębienia, obserwowane od początku okresu zlodowaceń (Plio/Pleistocen) w linii rodowodu istot produkujących narzędzia i podobnych anatomicznie do *Homo sapiens*, mogą być wytłumaczone stopniowym wzrostem wielkości ciała (obserwowanym w wielu bardzo różnorodnych gatunkach), oraz stopniowym wprowadzaniem wstępnej obróbki pokarmu.

Literatura podstawowa:

- P. Lenartowicz SJ, *O wczesnych stadiach ewolucji człowiekowatych*. W: *Człowiek i świat — szkice filozoficzne*. Pod red. R. Darowski SJ. WAM, Kraków 1972, s. 160–213.
- P. Lenartowicz SJ, *Ciałościowość procesu życiowego na poziomie molekularnym*. W: *Nauka — Religia — Dzieje*, WAM, Kraków 1984, s. 48–70.
- P. Lenartowicz SJ, *Elementy filozofii zjawiska biologicznego*, WAM, Kraków 1986.
- Dixon M. i Webb E. C., *Powstanie enzymów*, Warszawa 1978. Tłum. P. Lenartowicz SJ.
- P. Lenartowicz SJ, *Problem rekonstrukcji wczesnych człowiekowatych*. W: *Nauka — Religia — Dzieje*, WAM, Kraków 1990, s. 107–131.
- P. Lenartowicz SJ, *Totipotencjalność — kluczowe pojęcie biologii rozwoju*. W: *Nauka — Religia — Dzieje*, UJ, Kraków 1992, s. 87–118.

- P. Lenartowicz SJ, *Sens i zakres pojęcia informacji genetycznej*. W: *Rozprawy i szkice z filozofii i metodologii nauk*. Pod red. J. Sucha, E. Pakszys, I. Czerwonogóry. Wyd. Nauk. PWN, Warszawa 1992, s. 307–319.
- P. Lenartowicz SJ, *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.

*Oprac. prof. dr hab. Piotr Lenartowicz SJ
prof. dr hab. Stanisław Ziemiański SJ*

Teologia naturalna

16. Przygodność egzystencjalna, substancjalna i przypadłościowa w ogólności, a w szczególności: przygodne powiązanie relacji uporządkowania z cząstkami materialnymi (charakteryzujące się minimum entropii) oraz przygodne powiązanie celowej struktury z materiałem chemicznym (w naturalnych układach funkcjonalnych); dysproporcja między ludzkim pragnieniem szczęścia a możliwościami jego realizacji na ziemi; a także przekonanie większości ludzi o istnieniu Istoty Najwyższej — da się wyjaśnić ostatecznie tylko przez przyjęcie istnienia Boga jako osobowego Bytu transcendentnego.

17. Analogia bytowa jest właściwym narzędziem poznania natury Boga i pozwala uniknąć zarówno antropomorfizmu jak i agnostycyzmu teologicznego.

18. Świat pochodzi od Boga w wyniku wolnego aktu stwarzania, a nie na skutek emanacji lub ewolucji Absolutu.

19. Bóg współdziała ze stworzeniami, wykonując plan swojej opatrności, tak jednak, by nie przekreślać wolnej woli ludzkiej i nie spowodować zła wprost i bezpośrednio.

20. Ateizm, czyli negacja Boga, nie posiada obiektywnego uzasadnienia, lecz wypływa z przyczyn subiektywnych, jakimi są: błędy poznawcze, skrajny woluntaryzm i zaburzenia emocjonalne; przy czym dużą rolę odgrywają uwarunkowania historyczne i kulturowe, a szczególnie deficyt świadectwa o Transcendencji.

Literatura podstawowa:

- R. Coffy, *Bóg niewierzących*, Paryż 1968
M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu*, Paryż 1980.
J. Sieg SJ, *Antologia refleksji krytycznych nad filozofami prowadzącymi do ateizmu*, Kraków 1985 (skrypt).
L. Wciórka. *Wiedzieć, że Bóg jest. Elementy teodycei*, Poznań 1985.
O filozoficznym poznaniu Boga dziś, praca zbiorowa pod red. Bpa B. Bejzego. Warszawa 1992.
S. Kowalczyk, *Filozofia Boga*, Lublin 1993.
S. Ziemiański SJ, *Wprowadzenie do filozofii przyrody nieożywionej*. „Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie, 1993–94”, Kraków 1994, s. 164–175.
S. Ziemiański SJ, *Teologia naturalna. Filozoficzna problematyka Boga*, Kraków 1995.

Oprac. prof. dr hab. Stanisław Ziemiański SJ

Filozofia człowieka

21. Mimo że człowiek wykazuje duże zewnętrzne podobieństwo do niektórych zwierząt, to jednak jest w świecie istotą wyjątkową, której podstawową cechą jest otwarcie poznawcze i wolitywne (pożądawcze) na wszelki byt.

22. Analiza czynności rozumu i woli dowodzi niematerialności duszy ludzkiej, która dzięki temu jest nieśmiertelna. Niematerialność ta jednak nie jest doskonała, gdyż niektóre przejawy duszy są zewnętrznie zależne od materii.

23. Analiza poznania i woli (pożądania) wykazuje, że człowiek jest wolny od determinacji wewnętrznych. Jest to wolność określania treści własnych działań oraz wolność decyzji podjęcia ich lub zaniechania.

24. Pierwiastek duchowy i materialny tworzą jedną substancję, jedną naturę i jedną osobę ludzką, która jest ostatecznym podmiotem wszystkich działań i stanowi podstawę godności człowieka oraz przysługujących mu praw.

25. Człowiek urzeczywistnia sens własnego bytowania przez harmonijny rozwój wszystkich swoich możliwości, co dokonuje się przez realizowanie wartości.

26. Człowiek jest istotą zwróconą ku drugiemu, jest istotą dialogową i dopiero w dialogu z innymi ludźmi może siebie pełniej odkrywać, rozumieć i urzeczywistniać.

Literatura podstawowa:

M. A. Krapiec OP, *Ja — człowiek*, Lublin 1992 (wyd. 5).

S. Kowalczyk, *Zarys filozofii człowieka*, Sandomierz 1990.

G. Dogiel, *Antropologia filozoficzna*, Kraków 1992 (wyd. 2).

J. Tischner, *Zarys filozofii człowieka*, Kraków 1991.

J. Szaszkiewicz SJ, *Filosofia dell'uomo*, Roma 1989, (2^a ediz.).

R. Darowski SJ (red.), *Człowiek i świat*, Kraków 1972.

R. Darowski SJ (red.), *Człowiek: istnienie i działanie*, Kraków 1974.

Oprac. prof. dr hab. Roman Darowski SJ

Etyka

27. Naturalne prawo moralne, posiadające ontyczny fundament w osobowej naturze człowieka, jest powszechne i niezmienne; jego normy są nadrzędne względem prawa stanowionego.

28. Dobro człowieka jako takiego, wyrażone paradygmatycznie w wartościach etycznych, może być urzeczywistniane w czynach i cnotach.

29. Sumienie jest ostatecznym, podmiotowym kryterium dobra i zła moralnego; wolność sumienia nie jest równoznaczna z jego arbitralnością.

30. Samobójstwo bezpośrednie jest aktem wewnątrznie i absolutnie złym. Zło moralne samobójstwa pośredniego wypływa z intencji działającego podmiotu. Natomiast narażanie się na śmierć dla proporcjonalnie ważnej racji nie zawiera w sobie zła moralnego.

Literatura podstawowa:

T. Styczeń, *ABC etyki*, Lublin 1981 lub dalsze wydania.

T. Styczeń, *Wprowadzenie do etyki*, Lublin 1993.

T. Ślipko SJ, *Zarys etyki ogólnej*, Kraków 1984.

T. Ślipko SJ, *Zarys etyki szczegółowej*, t. I–II, Kraków 1982.

Literatura uzupełniająca:

Etyka. Zarys, (praca zbior. pod red. J. Pawlicy). Kraków 1992.

J. Tischner, *Etyka wartości i nadziei*, W: *Wobec wartości* (praca zbiorowa),
Poznań 1982, s. 51–148.

Veritatis splendor, encyklika Jana Pawła II.

Oprac. dr Jakub Gorczyca SJ

Filozofia społeczna

31. Filozofia społeczna tradycji chrześcijańskiej, opierająca się na personalistycznej koncepcji człowieka, stanowi instancję krytyczną zarówno wobec teorii liberalistyczno–kapitalistycznych, jak i kolektywistyczno–socjalistycznych.

32. Źródłem różnorodnych form życia społecznego oraz odnoszących się do nich wartości i norm moralnych jest osobowa natura bytu ludzkiego.

33. Podstawowym zadaniem władzy państwowej jest realizacja dobra wspólnego obywateli.

34. Obywatele, zwłaszcza katolicy, mają obowiązek brania czynnego udziału w życiu politycznym i społecznym swego państwa.

35. Z naturalnego uprawnienia człowieka do używania dóbr materialnych, koniecznych do utrzymania życia, wynika prawo do nabywania własności prywatnej, w tym także środków produkcji.

36. Z naturalnego uprawnienia człowieka do założenia rodziny wynikają prawa rodziców do samodzielnego określania liczby potomstwa — z uwzględnieniem jednak dobra społeczności — oraz do zapewnienia mu odpowiedniego wychowania i godziwych warunków utrzymania.

37. Chrześcijańska kultura pracy opiera się na całościowej wizji człowieka jako istoty materialno–duchowej, zmierzającej do celu ostatecznego, wykraczającego poza rzeczywistość doczesną.

Literatura podstawowa:

J. Majka, *Etyka życia gospodarczego*, Wrocław 1982.

J. Höffner kard., *Chrześcijańska nauka społeczna*, Kraków 1992.

Cz. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, Warszawa 1985.

T. Ślipko SJ, *Zarys etyki szczegółowej*, t. II, Kraków 1982.

S. Pyszka SJ, *Chrześcijańska nauka społeczna w pytaniach i odpowiedziach*,
oprac. na podstawie podręcznika J. kard. Höffnera. Kraków 1993.

Oprac. dr Stanisław Pyszka SJ

Filozofia i psychologia religii

38. Filozofia religii jako nauka traktuje o istocie, celu i uzasadnieniu religii.

39. Akt religijny, angażujący całego człowieka, kieruje się ku przedmiotowi religijnemu (*sacrum*), który jest bytem realnie istniejącym, transcendentno–immanentnym, osobowym i stanowiącym wartość.

40. Psychologia religii zajmuje się m.in.: psychologicznymi uwarunkowaniami obrazu Boga, rolą dojrzałej religijności w życiu społecznym i w osobowości człowieka, motywami niewiary, zachowaniami religijnymi tak w prawidłowych, jak i patologicznych wymiarach, psychologicznymi aspektami ateizmu.

Literatura podstawowa:

J. Z. Zdybicka, *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*, Lublin 1993, (wyd. 2).

S. Kuczkowski SJ, *Psychologia kształtowania się obrazu Boga*, Kraków 1982.

S. Kuczkowski SJ, *Psychologia religii*, Kraków 1993 (wyd. 2).

Oprac. dr Stanisław Kuczkowski SJ

**PUBLIKACJE WYDZIAŁU FILOZOFICZNEGO
TOWARZYSTWA JEZUSOWEGO W KRAKOWIE**

1. *Człowiek i świat. Szkice filozoficzne.* Praca zbiorowa pod red. R. Darowskiego SJ, Kraków 1972, A5, ss. 266.
2. R. Darowski SJ, *La théorie marxiste de la vérité*, Rome 1973, B5, XII + 31.
3. *Człowiek: istnienie i działanie.* Praca zbiorowa pod red. R. Darowskiego SJ, Kraków 1974, A5, ss. 228.
4. T. Ślipko SJ, *Ethos chrześcijański. Zarys etyki ogólnej*, Kraków, wyd. I, 1974; wyd. II pt. *Zarys etyki ogólnej*, Kraków 1984, A5, ss. 432.
5. Cz. Michalunio SJ, *Logika*, Kraków 1976, A4, ss. 92.
6. F. Bargieł SJ, *Stanisław Szadurski SJ (1726–1789). Przedstawiciel uwspółcześnionej filozofii scholastycznej*, Kraków 1978, B5, ss. 314.
7. T. Ślipko SJ, *Życie i płeć człowieka. Przedmatłżeńska etyka seksualna. Etyczny problem samobójstwa*, Kraków 1978, A5, ss. 556.
8. P. Lenartowicz SJ, *Wprowadzenie do zagadnień filozoficznych*, Kraków 1979, A4, ss. VI + 130.
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, B5, ss. 264.
10. J. Sieg SJ, *Powściągliwość, umiarkowanie i praca a rozwój ludów*, Kraków 1981, A5, ss. 216.
11. S. Kuczkowski SJ, *Psychologia kształtowania się obrazu Boga*, Kraków 1982, A5, ss. 167.
12. T. Ślipko SJ, *Zarys etyki szczegółowej*, wyd. II: Cz. 1. *Etyka osobowa*, Cz. 2. *Etyka społeczna*, Kraków 1982, A5, ss. 444 i 388
13. L. Piechnik SJ, *Dzieje Akademii Wileńskiej*. T. 1–4, Rzym 1984–1990, B5, ss. 263, 313, 261, 307.
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, A5, ss. IV + 141.
15. F. Bargieł SJ, *Wojciech Tytkowski SJ i jego „Philosophia curiosa” z 1669 r.*, Kraków 1986, A5, ss. 198.

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, A5, ss. 221.
17. P. Lenartowicz SJ, *Elementy filozofii zjawiska biologicznego*, Kraków 1986, A5, ss. 478.
18. F. Bargieł SJ, *Tomasz Młodzianowski SJ (1622–1686) jako filozof z kręgu myśli suarezjańskiej*, Kraków 1987, A5, ss. 240.
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, A5, ss. 253.
20. *Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie 1988*, Kraków 1989, A5, ss. 211.
21. T. M. Sierotowicz SJ, *Między ewolucyjnym a stacjonarnym obrazem wszechświata. Refleksje z pogranicza historii i filozofii nauki*, Kraków 1989, A5, ss. 98 + VI.
22. *Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie 1989*, Kraków 1990, A5, ss. 284.
23. F. Bargieł SJ, *Kazimierz Ostrowski SJ (1669–1732) i jego wkład w unowocześnienie filozofii scholastycznej*, Kraków 1990, A5, ss. 54.
24. A. Jarnuszkiewicz SJ, *Miłość i Bycie. Studium z metafizyki*, Kraków 1990, A5, ss. 322.
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, A5, ss. 231.
26. S. Kuczkowski SJ, *Psychologia religii*, Kraków 1991, A5, ss. 400; wyd. 2: 1993.
27. *Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie, 1990*, Kraków 1991, A5, ss. 158.
28. T. M. Sierotowicz SJ, *Mikrofalowe promieniowanie tła jako experimentum crucis w kosmologii*, Kraków 1992, A5, ss. 247 + XII.
29. S. Głaz SJ, *Poczucie zmiany siebie w okresie tworzenia się osobowości dojrzałej. Studium empiryczne nad młodzieżą akademicką*, Kraków 1993, A5, ss. 202.
30. *Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie 1991–1992*, Kraków 1993, A5, ss. 307.
31. *Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie 1993–1994*, Kraków 1994, A5, ss. 327.

32. R. Darowski SJ, *Filozofia w szkołach jezuickich w Polsce w XVI wieku*, Kraków 1994, B5, ss. 450.
33. A. Jarnuszkiewicz SJ, *Miłość i Bycie. Studium z metafizyki*, wyd. 2 rozszerzone, Kraków 1994, A5, ss. 400.
34. A. Jarnuszkiewicz SJ, *Od ontologii do etyki. Wprowadzenie do „Miłości i Bycia”*, Kraków 1994, A5, ss. 84.
35. P. Lenartowicz SJ, *Elementy teorii poznania*, Kraków 1995, A4, ss. [4] + IV + 184.
36. R. Darowski SJ, *Wojciech Sokółowski SJ (1586–1631) i jego filozofia*, Kraków 1995, A5, ss. 64.
37. S. Ziemiański SJ, *Teologia naturalna. Filozoficzna problematyka Boga*, Kraków 1995, A5, ss. 400.
38. H. Benisz SJ, *Filozofia i sztuka u Nietzschego*, Kraków 1995, B5, ss. 180.
39. S. Głaz SJ, *Zagadnienie doświadczenia religijnego (próba syntezy)*, Kraków 1995, A5, ss. 282.
40. R. Darowski SJ, *Filozofia człowieka. Zarys problematyki*, Kraków 1995, A5, ss. 152.
41. S. Obirek SJ, *Wizja państwa w nauczaniu jezuitów polskich w latach 1564–1668*, Kraków 1995, A5, ss. 71.

Uwaga: Pozycje 1–12 są wyczerpane.

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

1. H. Pietras SJ, *Jedność Boga, jedność świata i jedność Kościoła. Studium fragmentów Dionizego Aleksandryjskiego*, Kraków 1990, format A5, ss. 194.
2. W. Kubik SJ, *Zarys dydaktyki katechetycznej*, Kraków 1990, format A5, ss. 322.
3. J. W. Woś, *Pogadanki historyczne*, wydanie trzecie rozszerzone, Kraków 1991, format A5, ss. 212.

4. *W służbie człowiekowi. Studium duszpastersko-katechetyczne.* Praca zbiorowa pod red. Z. Marka SJ, Kraków 1991, A5, ss. 192.
5. R. Darowski SJ, *Szczepanowice nad Dunajcem. Dzieje wsi, parafii katolickiej i gminy kalwińskiej*, Kraków 1993, B5, ss. 557 + 30 ss. zdjęć poza tekstem + folder + wkładka (mapa).
6. J. L. Kontkowski SJ, *Jezuicki kościół Serca Jezusa w Krakowie*, Kraków 1994, B5, ss. 395, il.
7. T. Loska SJ, *Heurystyka integralna. Przestanki do katolickiej teorii dotyczącej interpretacji Pisma Świętego w Kościele*, Kraków 1995, B5, ss. 304.

PREZENTACJA NAJNOWSZYCH PUBLIKACJI WYDZIAŁU

Roman Darowski SJ, *Filozofia w szkołach jezuickich w Polsce w XVI wieku*, Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego w Krakowie, Kraków 1994, ss. 450.

Praca dotyczy filozofii jezuitów w *Rzeczypospolitej Obojga Narodów*, a więc w Polsce i na Litwie w XVI w. Obejmuje filozofię w sensie ścisłym, uprawianą przez jezuitów w tym okresie. Filozofia ta powstała głównie w kontekście nauczania w kolegiach i w prowadzonej przez jezuitów Akademii Wileńskiej.

Autor książki jest profesorem Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie. Badania nad filozofią jezuitów prowadzi od dwudziestu lat. Niektóre prace z tej dziedziny ogłaszał w różnych czasopismach. Obecna praca uzupełnia je i przedstawia syntezę tego okresu.

Książka składa się z wprowadzenia, z dwu części zasadniczych i z podsumowania. We wprowadzeniu omówiono stan badań nad filozofią jezuitów w Polsce w XVI w., przedstawiono charakterystykę źródeł oraz metodę opracowania. W części I omówiono przepisy wydane w tym okresie przez władze jezuickie na temat nauczania filozofii w prowadzonych przez zakon szkołach, w tym także rozporządzeń, obowiązujących na terenie Polski i Litwy. Cztery rozdziały części II ukazują faktyczny stan nauczania filozofii. Wywody uwzględniają tutaj cztery główne ośrodki nauczania, jakimi w kolejności powstawania były: Braniewo, Wilno, Poznań i Kalisz. W obrębie każdego z ośrodków zagadnienia skupiono wokół poszczególnych wykładowców. Wyniki badań i główne wnioski przedstawiono w podsumowaniu.

Pod koniec zamieszczono 4 aneksy: 1) Jezuici polscy — wykładowcy filozofii za granicą w XVI w.; 2) Studia filozoficzne Polaków na jezuickich uczelniach poza Polską w XVI w.; 3) Reprodukacja Jana Haya *Assertiones philosophicae*, Wilno 1574; 4) Terminologia filozoficzna łacińsko-polska i polsko-łacińska (terminy częściej występujące w książce), s. 386–409. Pod

koniec znajduje się obszerne streszczenie w języku francuskim oraz indeks osób.

Autor bada więc dwie dziedziny: przepisy dotyczące nauczania filozofii oraz rzeczywisty stan tego nauczania w działających wówczas ośrodkach. Szczególnym przedmiotem badań jest działalność wykładowców tam profesorów, głównie na podstawie pozostawionej przez nich spuścizny. Dzięki tej podwójnej optyce można było stwierdzić, jak w teorii i w praktyce wyglądało nauczanie filozofii.

Z 1574 r. z Wilna pochodzi najstarszy znany obecnie drukowany tekst związany z działalnością filozoficzną jezuitów. Jest to zbiór tez, których autorem jest Jan Hay. Ostatnie zaś analizowane w pracy teksty pochodzą z 1602 r., a ich autorami są Andrzej Nowak i Mateusz Bembus. Ks. Darowski dotarł do 31 druków i 27 rękopisów filozoficznych z tego okresu (1574–1602).

Dzięki szeroko zakrojonej kwerendzie w wielu archiwach i bibliotekach Autor ustalił kilka nazwisk jezuitów, którzy wykładali filozofię, o czym nie było wzmianki w dotychczasowej literaturze. O innych było wprawdzie wiadomo, że wykładali filozofię, ale ich spuścizna filozoficzna nie była znana. Okazało się też, że spuścizna filozoficzna niektórych wykładowców jest znacznie większa niż dotychczas sądzono; udało się bowiem dotrzeć do ich prac, dotąd nie znanych. Do takich wykładowców należą: Piotr Viana, Leonard Kraker, Jakub Ortiz i Hieronim Stefanowski. W ten sposób uzupełniono *Bibliografię polską* Estreichera co najmniej o kilka pozycji (Hieronim Stefanowski, Stanisław Radzimski, a zwłaszcza Mateusz Bembus). Kilku autorów XVI w. uzyskało rangę filozofów, gdyż została opracowana ich biografia, ustalona spuścizna filozoficzna, a ich poglądy zostały przedstawione i scharakteryzowane.

Głównym ośrodkiem filozoficznym jezuitów w Rzeczypospolitej było Wilno. Tam, zwłaszcza po otwarciu Akademii, kierowano najzdolniejszych wykładowców. Zasadą jezuitów jest wprowadzenie filozofii do publicznego nauczania na Litwie i to filozofii z zachodniego kręgu kulturowego. Akademia Wileńska począwszy od końca XVI w. z powodzeniem konkurowała z Akademią Krakowską i wywierała wpływ w całej Rzeczypospolitej.

Niemalą wpływ wywierał także Poznań, gdzie szkoły miały wyjątkowo dużo słuchaczy i gdzie zamierzano otworzyć Akademię, do czego jednak nie doszło. Pozostałe dwa ośrodki — Braniewo i Kalisz — odegrały mniejszą rolę.

Filozofia jezuitów w Polsce i na Litwie jest w zasadzie filozofią Arystotelesa, ale ze znacznymi wpływami jego chrześcijańskich komentatorów, zwłaszcza św. Tomasza z Akwinu i przedstawicieli tzw. *drugiej scholastyki*. Odstępstwa od Stagiryty i od Tomasza z Akwinu dotyczą najczęściej następujących zagadnień: byty jednostkowe są pierwszym i bezpośrednim przedmiotem poznania ludzkiego, istota i istnienie w bytach nie różnią się od siebie rzeczowo, materia pierwsza nie jest samą tylko możliwością, lecz posiada już pewien akt; istnieją realne modyfikacje bytu (*modi*), w niektórych przypadkach przyjmuje się różnicę formalną (*distinctio formalis*).

W filozofii jezuitów w Polsce i na Litwie w XVI w. przeważały poglądy wywodzące się z Hiszpanii i Portugalii, głównie z jezuickiego ośrodka w Coimbrze w Portugalii, gdzie działał Portugalczyk Piotr da Fonseca (1528–1599). W Kolegium Rzymskim zaś wykładał Hiszpan Franciszek Toletus (1532–1596). Natomiast Hiszpan Franciszek Suárez (1548–1617), profesor w różnych miastach Hiszpanii i w Kolegium Rzymskim, a od 1597 do 1615 r. w Coimbrze w Portugalii, w swych *Disputationes metaphysicae* (Salamanca 1597) dał najpełniejszy wyraz poglądom nurtującym już wcześniej środowiska półwyspu Iberyjskiego, a także w pewnej mierze półwyspu Apenińskiego. Poglądy te wyrażali i przekazywali na teren rzymski (i polski) przede wszystkim Fonseca i Toletus, z których pism najczęściej korzystano, a także Suárez, który wywierał duży wpływ już jako wykładowca, zanim ukazały się drukiem jego *Dysputacje metafizyczne*.

Z tego właśnie nurtu czerpali filozofowie jezuicy, wykładający w Polsce w XVI w. Nazywa się go niekiedy *presuarezjanizmem*. Do nas więc te nowości filozoficzne przedostawały się w XVI w. w dużej mierze za pośrednictwem Rzymu, gdzie studiowało wielu przyszłych wykładowców filozofii w Polsce, oraz za pośrednictwem książek, głównie Fonseki i Toleta.

Gdy chodzi o formę, w jakiej podawana była ta filozofia, to wykłady szesnastowieczne są jeszcze komentarzami, czyli są to prace dość ściśle związane z tekstami Arystotelesa.

Jezuicki *presuarezjanizm*, czyli *nowy arystotelizm*, był elementem nowym w filozoficznym krajobrazie Polski drugiej połowy XVI w. Wykładowcy jezuicy przyszli — w sensie dosłownym i przenośnym — z Zachodu i nie nawiązywali do istniejących w Polsce kierunków i nurtów, stąd pewna nowość tej filozofii.

Pod koniec książki Autor podaje interesujące dane o ówczesnych profesorach. Otóż wszyscy profesorowie filozofii w Polsce w XVI w. albo byli wykształceni za granicą (ci stanowili większość), albo studia filozoficzne odbywali wprawdzie w Polsce, ale pod kierunkiem zagranicznych profesorów. Na ogólną liczbę 16 czynnych wykładowców filozofii w XVI w. było 7 obcokrajowców: 3 Hiszpanów, Anglik, Szkot, Belg i Włoch.

Trzeba z uznaniem podkreślić zamieszczenie na początku dwujęzycznej strony tytułowej, a pod koniec książki — spisu treści i obszernego streszczenia w języku francuskim (s. 411–437), co pozwala nie znającym języka polskiego na dość szczegółowe zapoznanie się z jej treścią.

Praca ma charakter pionierski. Ta bowiem problematyka nie była dotąd przedmiotem bliższego zainteresowania historyków filozofii.

Rzetelnie opracowana i starannie wydana rozprawa ks. Darowskiego, będąca wynikiem wielu lat poszukiwań i badań, do których konieczna była i dobra znajomość filozofii scholastycznej, i języka łacińskiego, stanowi znaczący wkład do historiografii filozofii polskiej XVI w.

Krzysztof Rachański

Antoni Jarnuszkiewicz SJ, *Od ontologii do etyki. Wprowadzenie do „Miłości i Bycia”*, ss. 84 oraz *Miłość i Bycie. Studium z metafizyki*, wyd. 2, Kraków 1994, ss. 400.

Czy w epoce postmodernizmu można w ogóle rozwijać myślenie istotne, myślenie filozoficzne, a w szczególności czy w ogóle możliwe jest mówić sensownie o metafizyce, czy raczej — idąc za sugestią Wittgensteina — można tylko milczeć?

Drugie wydanie poniższego studium będącego zrębem traktatu metafizycznego, studium możliwości zbudowania traktatu metafizycznego w oparciu o metodologię *nowej fenomenologii*, a zatytułowanego *Miłość i Bycie* wychodzi w okresie, kiedy jest o wiele lepiej znana na polskim gruncie myśl Emmanuela Lévinasa, „największego żyjącego¹ metafizyka inspiracji personalistycznej” — jak go określił Jean Lacroix w *Le personalisme comme anti-idéologie*. Inspiracja myśli metafizycznej Lévinasa jest decydu-

¹ Emmanuel Lévinas zmarł 25 grudnia 1995 r. w wieku 89 lat (*przyp. red.*).

jąca zarówno w tematyce poniższego studium, jak i w jego metodologii (szczególnie w sposobie używania języka). [...]

Mimo dydaktycznej genezy, całość, którą tworzy studium, nie jest podręcznikiem, szczególnie podręcznikiem historii problemu metafizycznego. Jest ono próbą opracowania zrzębu systemowego traktatu metafizycznego i w tym sensie systematyczną monografią kwestii metafizycznej, analizowanej metodą *nowej fenomenologii*, czy inaczej *fenomenologii kontemplatywnej*, wyrosłej z myśli Emmanuela Lévinasa. [...]

Ma stanowić monografię kwestii metafizycznej, jednak bez choćby polemicznego odniesienia do analiz i tez („syn-tez”) scholastyki, Kanta czy Heideggera lub do współczesnej dyskusji postmodernistycznej. Stanowi ono monografię pozytywną, jakby „bez przypisów”, bez polemiki, która mogłaby odebrać językowi analiz jego pierwotność i metodologię gwarantującą rzeczywiście analizę πρῶτη rzeczywistości. Faktyczne polemiki i przypisy zawarte w tekście są raczej wskazaniem paralelizmów i różnic w innych analizach, a nie próbą porównań kończących się w dialektycznej „syn-tezie” (już nie „tezie” czy w kompromisach i konformizmach eklektyzmu). [...]

Studium to, będąc refleksją nad zastosowaniem metody i analiz *nowej fenomenologii* do problematyki tradycyjnej metafizyki suponuje znajomość zarówno tradycyjnej metafizyki, której właśnie proponuje przebudowę (rozwój, precyzację — szczególnie kwestii analogii metafizycznej, transcendentaliów i problemu ontologicznego). Sponuje też ono znajomość filozofii Emmanuela Lévinasa, której propozycje metodologiczne i analityczne szeroko eksploatuje. W drugim wydaniu zdecydowałem się umieścić parę refleksji istotnych dla lepszego umiejscowienia proponowanych rozwiązań, szczególnie tych zaczerpniętych z wątków filozofii Emmanuela Lévinasa oraz z doświadczeń antropologicznych w psychiatrycznych sytuacjach granicznych.

Z Przedmowy

Praca składa się z 17 rozdziałów. Oto główne tezy omawiane w poszczególnych rozdziałach:

1. *O filozofii w ogóle.* Filozoficzne poznawanie rzeczywistości nie polega ani wyłącznie, ani głównie na studiowaniu historii poglądów filozoficznych. Historia filozofii stanowi raczej muzeum osobliwości niż magazyn wiedzy o rzeczywistości. Ukazuje ona nieproporcjonalny obraz ludzkiego poczucia rzeczywistości. Poglądy filozofów podlegają krytyce wewnętrznej i zewnętrznej. Przedmiotem formalnym filozofowania są „fundamenty” rzeczywistości, ale przedmiot materialny jest nieograniczony. Wyjściową platformą filozofowania powinna być cała dostępna wiedza potoczna, a nie tylko jakiś jej fragment. Sceptycyzm i bezkrytycyzm są najcięższymi schorzeniami umysłu filozofującego.

2. *O świadomości, przedmiocie, podmiocie oraz o pojęciach, znakach i terminach.* Świadomość poznająca doświadcza i nabywa doświadczenia. Porównywanie doświadczeń między osobami jest możliwe. Definicja ostensywna ma pierwszeństwo przed definicją klasyczną. Poczucie rzeczywistości oznacza umiejętność rozróżniania pomiędzy jawą, snem i twórczością. Pojęcia są to wykryte przez podświadomość elementy podobieństwa pomiędzy przedmiotami. Świadomość zdobywa pojęcia skokowo, gdy materiał danych zmysłowych ukáže jakąś formę niezmienności. Pojęcie nie jest przedmiotem ale intelektualnym szkicem (abstrakcją) stałego elementu rzeczywistości. Znaki językowe są arbitralnie przypisywane pojęciom. Termin to znak językowy o ściśle określonej supozycji. Język jest arbitralną umową, czyli konwencją.

3. *Cechy dynamiki poznania u człowieka.* Proces poznania jest bardzo złożony. Złożoność ta może być badana i od strony materialnych struktur ciała i poprzez refleksję nad przebiegiem tego procesu w świadomości. Refleksja ujawnia ściśle określone prawidłowości i ograniczenia tego procesu. W procesie poznawania można dostrzec różnorodne działania. Te działania, np. abstrakcja, ekstrapolacja, uproszczenie, stosowane bez ograniczeń, prowadzą do błędów i złudzeń. Obiektywność poznania jest możliwa

¹ Drugie wydanie książki ukáže się w roku 1996.

do osiągnięcia, ale u człowieka nie jest osiągnana ani z absolutną automatycznością, ani absolutną koniecznością. Powodem tego jest fakt, że poznawanie jest procesem w znacznej mierze dobrowolnym, wrażliwym na arbitralne decyzje i działania. Świadomość poznająca jest narzędziem, władzą mojego „Ja”. Nie da się tego „Ja” zredukować do samej świadomości poznającej.

4. *O akcie krytycznym.* Proces filozofowania rozpoczyna się już w najwcześniejszym etapie korzystania ze świadomości. Proces filozofowania nie rozpoczyna się dopiero w momencie wykrycia zasad bytu. Prawidłowe „poczucie rzeczywistości” uznaje fikcję za fikcję a rzeczywistość za rzeczywistość. Istnieją dwie formy fikcji, świadoma (kłamstwo) i bezwiedna (błąd). Proces filozofowania rozpoczyna się od aktu krytycznego, który jest immanentnym procesem świadomości. Akt krytyczny nie wzbogaca świadomości, a tylko bada, czy fikcja jest uznana za fikcję. Istnieją dwie podstawowe formy błędu, przez negację i przez afirmację. Błąd negacji polega na uznaniu treści prawdziwej za fikcję (kłamstwo lub błąd). Błąd negacji ma treściowy korelat w rzeczywistości i może być leczony przez jej lepsze poznanie. Zwalczanie błędu negacji polega na doprowadzaniu świadomości do doświadczenia oczywistości. Nie istnieje definicja oczywistości, a tylko akt poznawczy i zdobywane przezeń treści. Błąd afirmacji polega na uznaniu treści fikcyjnej za prawdę. Błąd afirmacji nie ma treściowego korelatu w rzeczywistości i jej poznawanie tego błędu nie leczy. Błąd afirmacji można usunąć pod warunkiem uznania czegoś (jakiejś treści) za „niemożliwość”. Zasada Sprzeczności jest najoszczędniejszą definicją tego, co niemożliwe. Zasada Sprzeczności wyraża tożsamość struktury sprzecznej z tym, co na pewno nie jest rzeczywiste. Zasada Sprzeczności nadaje się tylko do rozpoznawania błędów afirmacji. Zasada Sprzeczności nie nadaje się do rozpoznawania błędów negacji. Zasada Sprzeczności nie jest konieczna w wypadku poznania bezbłędnego. Zasada Sprzeczności nie wyraża treści bytowych — nie jest zasadą bytu. Zasada Sprzeczności jest abstrakcyjnym wyrażeniem tego, co jest wspólne dla konkretnych doświadczeń błędu. Zasada Sprzeczności nie jest zasadą najprawdziwszą — jest tylko zasadą najbezbłądniejszą. Akt krytyczny zatem polega albo na doprowadzaniu do oczywistości, albo na doprowadzaniu do sprzeczności.

5. *O oczywistości czyli o podstawowym i ostatecznym kryterium prawdy.* Oczywistość to niepodzielny akt refleksji nad przedmiotem i rezultatem aktu poznawczego. Analiza doświadczenia oczywistości ujawnia złożony charakter procesu poznania. Przedmiotem doświadczenia oczywistości jest kształtowanie się pojęcia w procesie poznania. Inne kryteria wiarygodności

poznania znajdują swoje ostateczne uzasadnienie w doświadczeniu oczywistości. Pojęcia i dane zmysłowe są fragmentami doświadczenia oczywistości a nie jego istotą. Oczywistość i prawda logiczna są zjawiskami immanentnymi świadomości poznającej. Oczywistość jest immanentnym aktem poznawania aktu poznawania. Treść i jakość doświadczenia oczywistości zależy od zaawansowania procesu poznania danego przedmiotu.

6. *Spór o pierwszeństwo istnienia — Materia czy Duch?* Pojęcie materii jest wyabstrahowane z pewnej, selektywnie dobranej grupy zjawisk. Podobnie ma się rzecz z pojęciem ducha. Zjawiska typowo materialne wykazują podzielność przestrzenną i ulegają zmianom trwającym w czasie. Są one bierne i wykazują tylko ograniczony opór wobec wpływów zewnętrznych. Zjawiska z grupy typowo „duchowych” nie wykazują oczywistej podzielności przestrzennej ani zmienności dokonującej się w czasie. Wykazują one ruch immanentny i przejawiają czasem niezależność od wpływów zewnętrznych. Zjawiska biologiczne wykazują cechy zjawisk duchowych, zwłaszcza całościowość i niepodzielność dynamiki.

7. *Spór o mechanizm poznawania.* Świadomość poprzez poznanie świata dochodzi do poznania siebie. Wg AT² refleksja nad efektami procesu poznawania jest punktem wyjścia do badania mechanizmu i przyczyn tego procesu. Poznawanie skutków jest punktem wyjścia poznawania przyczyn tych skutków. Przedwczesne koncepcje przyczyn opierają się albo na niepełnym, albo na zniekształconym błędami opisie skutków, wtórnice ograniczając poczucie rzeczywistości. Poznawanie jest etapem procesu rozpoczynającego się w chwili poczęcia. Wczesnymi etapami procesu poznawania jest (a) budowanie systemu nerwowego i zmysłowego, (b) nabywanie wprawy i doświadczenia w posługiwaniu się tym systemem. Pełnia poznania polega na poznaniu istoty rzeczywistości i zależy od pełni rozwoju biologicznego. Organy czuciowe ciała są narzędziami mechanizmu poznawania, ale ich dynamika jest dla świadomości „przeźroczysta”. Kartezjańska koncepcja poznawania „usumodzielniła” organy czuciowe i „uniezależniła” intelekt od danych dostarczanych przez te organy. Pełne konsekwencje tej doktryny ukazały się w tzw. fenomenalizmach, duchowym i materialistycznym, w obu wypadkach prowadząc do zakwestionowania rozróżnienia pomiędzy podmiotem a przedmiotem, czyli zanegowaniem istoty poznania.

² Skrót stosowany przez ks. Piotra Lenartowicz SJ na oznaczenie filozofii arystotelesowsko-tomistycznej (*przyj. red.*).

8. *Spór o pierwszeństwo — zmysły czy rozum?* Fakt zmian i różnorodności był punktem wyjścia kilku zupełnie odmiennych teorii bytu i zupełnie odmiennych teorii poznania. Według jednej teorii zmienność i różnorodność są wewnętrznie sprzeczne — jedyną formą bytu jest jedność i niezmiennność, a wrażenie zmienności i różnorodności musi być złudzeniem. Według drugiej teorii istnieje tylko „czysta” zmienność i różnorodność; stałość i jedność jest zawsze złudzeniem. Arystotelizm dokonał próby pogodzenia obu tych teorii, wprowadzając pojęcie bytu potencjalnego, pojęcie substancji i akcydensów. W teorii AT oba etapy poznania, zmysłowy i umysłowy, są uznane za wiarygodne źródło danych o przedmiocie.

9. *O sporze na temat „uniwersaliów”.* Rzeczywistość obiektywna narzuca konieczność rozpoznania i rozróżnienia pewnych uniwersalnych konieczności (transcendentalia), ograniczonych prawidłowości (uniwersalia) i konkretnych aktualności (partykularia). Dynamika podmiotu poznającego wymaga dodatkowo wyróżnienia pojęć „narzędzi intelektualnych” (pojęcia *secundae intentionis*, „rusztowania” intelektualne) oraz rozgraniczenia ich od sfery języka, czyli systemu arbitralnych konwencji sygnalizacyjnych. Problem „uniwersaliów” wynika z „Paradoksu Poznania” (ujęcia przedmiotu jako „ciała obcego”) i z jakby dwuwarstwowej, zmysłowo-intelektualnej dynamiki ludzkiego poznania. Problem „uniwersaliów” jest złożony i nie może być usunięty ani przez jedno pojęcie, ani przez jedną, prostą zasadę—rozwiązanie. Rozwiązania nominalistyczne, konceptualistyczne lub skrajnie realistyczne są uzasadnione tylko w odniesieniu do niektórych pojęć i niektórych elementów rzeczywistości.

10. *Spór o rolę zmysłów w poznawaniu świata.* Człowiek może, choć nie bez trudności — poprzez poznawcze organy ciała, tj. zmysły — stopniowo poznawać każdy rodzaj rzeczywistości. Poprzez zmysły dochodzi do bezpośredniego kontaktu świadomości intelektualnej z przedmiotem, w jego chwilowej, aktualnej, zdeterminowanej, powierzchniowej postaci. Proces poznawania może doprowadzić do rozpoznania głębszych warstw istoty danego bytu materialnego, tj. jego określonej, ograniczonej potencjalności. Kategorie poznania teoretycznego (ontycznego), etycznego (moralnego) i emocjonalnego (estetycznego) mogą być abstrahowane przez intelekt z materiału treści przedmiotowych obserwowanych intelektem poprzez zmysły i gromadzonych w pamięci — pod warunkiem, że ten materiał nie jest zbyt ubogi i zbyt fragmentaryczny. Od paru stuleci dominujące w Europie doktryny filozoficzne niszczyły stopniowo zaufanie do obiektywnej wartości poznania zmysłowego, intelektualnego, etycznego i estetycznego. Analiza

argumentów używanych w tej destrukcji ukazuje liczne i oczywiste błędy polegające najczęściej na dowolnej selekcji danych i na arbitralnym uogólnianiu pewnych oczywistości, a kwestionowaniu innych oczywistości. Nie można tej krytyki brać za dobrą monetę, dopóki się jej nie zbada i nie odcedzi tego, co w niej jest bez wartości.

11. *Spór o obiektywność wiedzy teoretycznej — I. Kant.* Doktryna Kanta to „gwóźdź do trumny” empirii zmysłowej i poznania intelektualnego. Ta doktryna bezkrytycznie opiera się na reprezentacjonizmie fenomenalistów. Kant oparł się też na bardzo uproszczonej, wyidealizowanej wizji matematyki i nauk przyrodniczych, na wycinkowej wizji zjawisk moralnych i karykaturalnej wizji zagadnień metafizycznych. Doktryna Kanta jest powszechnie ignorowana w badaniach przyrodniczych, ale traktowana z trudnym do uzasadnienia szacunkiem przez wielu humanistów, moralistów i teologów.

12. *O „cudach probabilistycznych”.* Przypadek, to pojęcie dotyczące genezy zjawiska. Selekcja, to pojęcie dotyczące opisu zjawiska. Metody statystyczne ułatwiają wykrywanie subtelnych form selekcji. Oczywiste formy selekcji nie podlegają weryfikacji statystycznej. Fakt określonej selekcji wskazuje na działanie określonych przyczyn selekcji. Przypadek, to nieokreślone przyczyny zjawisk nieselektywnych. We współczesnych poglądach na Kosmos i jego genezę rola przypadku jest wyolbrzymiana. Najgłębsze zagadki powstania życia, świadomości... itp. są tłumaczone na podstawie niewiarygodnych 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.

13. *O braku i nadmiarze krytycyzmu.* Filozofowanie wymaga obiektywizmu i krytycyzmu. Chorobą obiektywizmu jest bezkrytycyzm, chorobą krytycyzmu jest sceptycyzm. Bez-krytycyzm dostrzega tylko prawdę, ale nie widzi błędów. Sceptycyzm nie dostrzega prawdy, a widzi tylko błędy. Bez-krytycyzm i sceptycyzm prowadzą do wewnętrznych sprzeczności. W sceptycyzmie sprzeczność zachodzi pomiędzy motywami sceptycyzmu a wnioskami sceptycznymi. Racjonalność postawy sceptycznej suponuje poprawne poznanie sytuacji faktycznej, historycznej. Sceptycy „samobójczo” wykluczają poprawne poznanie sytuacji faktycznej, historycznej.

14. *O szarlatanerii i o poszukiwaniu przyczyn zjawisk.* Przy pomocy metod statystycznych można odróżnić zjawiska realnie powiązane od zja-

wisk, które nie mają ze sobą istotnego związku. Szarlataneria polega na wyobryzmianiu trzeciorzędnych związków przyczynowych, a lekceważeniu przyczyn istotnych i decydujących. Astrologia okazuje się szarlatanerią i w badaniach statystycznych i w analizie pojęciowej. Kanony Milla są metodą ułatwiającą identyfikację istotnych relacji pomiędzy zjawiskami i eliminację zjawisk przyczynowo trzeciorzędnych lub nieistotnych.

15. *O poznawaniu prawa sumienia.* Prawo sumienia pojawia się tylko u istot obdarzonych poznaniem istoty rzeczy, czyli osób. Dotyczy tylko działań dobrowolnych. Prawo sumienia to świadomość praw rozwoju danej osoby. Rozumność osoby pozwala jej odkryć własne prawo rozwoju. Wolność osoby pozwala jej akceptować, lub odrzucić własne prawo rozwoju. Poznanie praw sumienia rozwoju osoby nie jest możliwe w zawężonej perspektywie metodologii redukcjonizmu. Skala rozwoju osoby przekracza skalę elementarnych doznań zmysłowych. Prawo sumienia nie krępuje wolności wyboru działania, ale konsekwencje złego wyboru są nieuniknione (konieczne). Te konsekwencje nazywa się sankcjami prawa sumienia. Są one z natury wewnętrzne, czyli dotyczą tej samej osoby. Polegają przede wszystkim na zahamowaniu i wykołajeniu prawidłowego rozwoju osoby. Ostateczną sankcją jest śmierć moralna, tj. stan nieodwracalnej, pogłębiającej się potworności moralnej.

16. *Na czym się oprzeć?* W ostatnich stuleciach doszło na terenie filozofii, a następnie w wielu innych dziedzinach życia kulturalnego i społecznego, do odrzucenia tradycyjnych zasad zdrowego rozsądku. Oficjalnie przyjęto metodologię badań przyrodniczych, która uniemożliwia poznanie istoty rzeczy i przyczyn leżących u podstaw rzeczywistości. Ta deklarowana metodologia nie jest *de facto* używana w praktyce badawczej, gdzie bezwiednie stosuje się rzekomo „przestarzałe” i rzekomo bezużyteczne zasady zdrowego rozsądku, takie jak (1) zasada sprzeczności, i rozróżnienia pomiędzy tym, co (2) istotne i nieistotne, tym co (3) jest całością, co zbiorem a co częścią, tym co (4) skutkiem i tym co jest przyczyną sprawczą.

17. *O relacji między poznaniem naturalnym a wiarą nadprzyrodzoną.* Ogromna większość ludzi na świecie jest przekonana, że istnieją Istoty Rozumne, niewidzialne, ale potężniejsze od człowieka, dobre i złe. Istnienie Stwórcy i świadomość odpowiedzialności człowieka przed Bogiem też jest powszechnie podzielana. Te przekonania są prawie dokładnie takie same bez względu na rodzaj wyznawanej religii. Poznanie nadprzyrodzone wynika z kontaktu człowieka z Istotami od niego wyższymi. Formy poznania nadprzyrodzonego w znacznym stopniu zależą nie od człowieka, lecz od Istoty

Wyższej, która się z nim kontaktuje. Wiara nadprzyrodzona jest formą zaufania wobec Prawdomównego Boga Stwórcy. Cuda i spełniające się proroctwa są racjonalną gwarancją rzeczywistego kontaktu z Bogiem. Wiara nadprzyrodzona nie może być ani doskonała ani dojrzała bez uprzedniego poznania Boga w sposób naturalny — jako Stwórcy. Ateizm intelektualny nie może być przewyższony bez udziału poznania naturalnego. Ateizm jest postawą poznawczą uwarunkowaną poczuciem konsekwencji wynikających z poznania Boga, trudnościami zewnętrznymi i wewnętrznymi oraz skutkami grzechu. Arystotelesowsko-tomistyczna doktryna o poznawalności Boga, choć *de facto* była historycznie związana z katolicyzmem, to jednak ten związek był psychologiczny a nie logiczny. Ewentualne sprzeczności między treścią wiary nadprzyrodzonej a wiedzą zdobytą w sposób naturalny nie mogą być rozwiązywane „prawem silniejszego”, ale przez analizę danych i ewentualne korekty interpretacji po obu stronach, zależnie od obiektywnych, oczywistych racji przemawiających do rozumu. Optymizm poznawczy Kościoła wyklucza możliwość sprzeczności pomiędzy prawdą rzeczywiście poznaną rozumem a prawdą rzeczywiście objawioną.

Ze spisu treści

Roman Darowski SJ, Wojciech Sokołowski SJ (1586–1631) i jego filozofia, Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego, Kraków 1995, ss. 64.

Wojciech Sokołowski jest autorem sporej książki (133 strony) pt. *Decreta Prudentissimi Peripatetici Senatus Principe Sapientissimo Aristotele Stagirita per triennium elaborata* z zakresu całej filozofii. Książka ta jest po *Logice* Śmigleckiego najobszerniejszą pracą filozoficzną, wydaną drukiem przez jezuitów w Polsce w pierwszej połowie XVII w. Wyjątkowo obszernie Sokołowski zajął się w niej zagadnieniami etycznymi.

Do niedawna jednak nie było wiadomo, że to właśnie on jest autorem tej pracy. Dlatego jako filozof był dotąd całkowicie nie znany, a jego książka nie była nigdy przedmiotem bliższego zainteresowania historyków filozofii.

Dzięki ustaleniu autorstwa pracy można było powiązać ją z konkretnym człowiekiem, poznać jego poglądy, ocenić jego miejsce w dziejach kultury filozoficznej w Polsce i oddać mu należną sprawiedliwość. Poznanie

pracy Sokołowskiego i zawartej tam filozofii prowadzi do wniosku, że należy on do najwybitniejszych filozofów jezuickich w Polsce w pierwszej połowie XVII w.

Treść rozprawy R. Darowskiego

Wstęp	7
Biografia	8
Pisma	11
1. <i>Conclusiones physicae</i>	11
2. <i>Propositiones philosophicae</i>	12
3. <i>Conclusiones philosophicae</i>	12
4. <i>Decreta</i>	13
Treść książki <i>Decreta</i>	18
5. Rękopis teologiczny	23
Poglądy filozoficzne	24
Logika	24
Filozofia przyrody	28
Fizyka	28
O niebie	32
O powstawaniu i ginięciu	33
Meteorologia	34
Psychologia	35
Metafizyka	37
Teologia naturalna	39
Filozofia moralna	41
Etyka	41
Polityka	44
Ekonomika	47
Podsumowanie	49
Bibliografia	56
<i>Wojciech Sokołowski SJ (1586–1631) et sa philosophie. Résumé</i>	61

Filozofia Sokołowskiego jest szeroko rozumianym arystotelizmem. Jeśli chodzi o treść, można w niej wyróżnić trzy warstwy. Jest to najpierw wybór pewnych zagadnień i wątków z traktatów filozoficznych Arystotelesa, które zgodnie z jezuicką *Ratio studiorum* z 1599 r. miały być przedmiotem nauczania. Sokołowski dokonuje znacznej selekcji, przy czym jej kryterium

są z jednej strony przepisy *Ratio studiorum*, z drugiej zaś – potrzeby i zainteresowania studentów i czytelników książki.

Drugą warstwę treściową stanowi komentarz. Wybrane z Arystotelesa zagadnienia Sokołowski przedstawia na ogół w duchu komentatorów chrześcijańskich, którzy modyfikowali pewne opinie Stagiryty w celu uzgodnienia jego filozofii z nauką chrześcijańską oraz uzupełniali nowymi zagadnieniami, którymi Arystoteles się nie zajmował lub też ich zdaniem zajmował się niewystarczająco (Bóg, aniołowie, stwarzanie świata itp.). Wśród tych komentatorów należy wymienić zwłaszcza św. Tomasza z Akwinu, a także szkołę jezuicką, której głównym przedstawicielem był Suárez. Sokołowski w swej pracy posługuje się współczesnymi komentarzami, zwłaszcza jezuitów, wśród których poczesne miejsce zajmują Fonseca i Toletus. Nie jest wykluczone, że korzystał również z samego Suáreza. W duchu suarezjanizmu twierdzi np., że materia pierwsza jest aktem bytowym posiadającym już jakieś istnienie (nr 266), posiada też własną, choć niepełną samoistość (nr 230). Ale wbrew suarezjanizmowi zdecydowanie odrzuca *modusy* i wszelkie różnice modalne (nr 226, 231, 454). W logice wygłasza pochwałę na cześć nominalistów (*Ingeniosissimi Nominales*, nr 493). Pod wpływem idei odrodzenia (być może Cardana) człowieka uważa za mikrokosmos (*parvus mundus*, nr 441, 455; *microcosmus*, nr 490).

Trzecią warstwę treściową stanowią uzupełnienia Autora. Polegają one głównie na przystosowaniu pewnych kwestii do warunków i okoliczności panujących w Polsce oraz na dodaniu niektórych kwestii szczególnie aktualnych w Rzeczypospolitej, o których Stagiryta nie traktuje. W sumie jest to więc swoista próba wielorakiej aktualizacji myśli Arystotelesa.

Wskutek tych różnorodnych zabiegów filozofia w ujęciu Sokołowskiego nie jest czystym arystotelizmem, lecz filozofią zakorzenioną w arystotelizmie i obficie z niego czerpiącą, ale pod niejednym względem od niego odmienną.

Filozofem, na którego często powołuje się Sokołowski, jest oczywiście Arystoteles. Rzadko natomiast cytuje Tomasza z Akwinu. Nowsi myśliciele pojawiają się tylko sporadycznie, np. Cardano w kwestii komet (nr 411) lub Paracelsus, którego opinię z zakresu magii ocenia negatywnie (nr 283).

Pod względem formy – nie jest to wykład, lecz skrót, dość obszerne streszczenie wykładanych zagadnień, ujęte w kilkunastowierszowe paragrafy, numerowane od 1 do 500. W pracy *Decreta* na początku poszczególnych paragrafów znajduje się zwykle główna myśl Autora, właściwe twierdzenie,

teza. Potem następuje krótkie wyjaśnienie terminów i dowód (lub dowody), przy czym z reguły nie mają one formy sylogistycznej. W wielu paragrafach dowodzenie ujęte jest w kilka pytań tak sformułowanych, że wynika z nich teza przedstawiona przez Autora (dość często pojawia się argumentacja *per absurdum*). Pod koniec paragrafu znajduje się zwykle dowód w formie twierdzącej, często jako wniosek z poprzedzającego wywodu (pytań), ale też bez sylogizmu. Stosowanie pytań w celu uatrakcyjnienia wywodów i przyciągnięcia uwagi czytelnika jest jedną z ważniejszych cech sposobu filozofowania Sokołowskiego. W ogóle jego styl jest dość swoisty, w wielu miejscach napuszony, barokowy, nierzadko odwołujący się do mitologii greckiej i rzymskiej, posługujący się niekiedy (np. w dowodzeniu) przysłowiami.

Damian Radecki

Stanisław Ziemiański SJ, *Teologia naturalna. Filozoficzna problematyka Boga*, Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego, Kraków 1995, ss. 400.

Jak wskazuje tytuł, książka zajmuje się problematyką Boga z filozoficznego punktu widzenia. Bóg nie stanowi jednak w niej bezpośredniego przedmiotu badania, jak to się dzieje np. w tzw. intuicjonistycznej filozofii Boga. W gruncie rzeczy przedmiotem analizowanym na pierwszym miejscu jest otaczający nas świat, szczególnie w tych momentach, które dla rozumu ludzkiego stanowią zagadkę i wyzwanie. Tłem dla rozważań teologicznych w tej rozprawie jest metafizyka klasyczna, czyli nauka o bycie jako takim. Wydobycie w procesie abstrakcji metafizycznej najogólniejszych, czyli transcendentnych przymiotów każdego bytu i odpowiadających im zasad pozwala na sięganie w wyjaśnianiu zjawisk tego świata poza granice bezpośredniego doświadczenia. Pozwala na to transcendentna zasada racji dostatecznej, odnosząca się nie tylko do zjawisk materialnych, ale także do takich, które nie muszą być materialne, i domagająca się ostatecznego wyjaśnienia tego, co w obrębie samego świata jest niewyjaśnialne. Mogą to być fakty należące do szerszych lub węższych dziedzin bytu — od zjawisk w skali kosmicznej aż do wnętrza osoby ludzkiej. Książka składa się z trzech części, z których pierwsza stanowi zrab metafizyki ogólnej, druga jest omówieniem argumentów za istnieniem Boga, trzecia zaś przedstawieniem problematyki związanej z naturą Boga.

W pierwszej części więc omówiono kolejno pojęcia i zasady transcendentalne, takie jak: byt, rzecz, jednolitość, coś; prawda, dobro i piękno, przedyskutowano problem stałości i zmienności bytów, a następnie zarysowano teorię czynników bezpośrednio wyjaśniających wcześniej opisane zjawiska bytowe. Należą do nich składniki trzech typów złożeń z możliwości i aktu (treść i istnienie, substancja i przypadłość, materia i forma) jako przyczyny lub racje wewnętrzne oraz dwie przyczyny lub racje zewnętrzne: sprawcza i celowa. W punkcie wyjścia tych analiz Autor sięgał nie tyle do codziennego doświadczenia, co do faktów uznanych za pewne we współczesnym paradygmacie nauk przyrodniczych, a przynajmniej w jego *hard core*. Fakty te starał się interpretować nie tyle od strony formalizmu matematycznego, co z punktu widzenia realizmu filozoficznego i ujmować je w siatkę pojęć metafizycznych. Autor wyszedł od przekonania, że dane nauk przyrodniczych są pewniejsze niż dane potocznego doświadczenia, są wyrażone w precyzyjniejszym języku i dzięki krytycznej metodzie bardziej wolne od mitów i przesądów. Wymagają jednak dla jednolitości metody ufilozoficzenia, czyli ujęcia z punktu widzenia istnienia i najogólniejszych kategorii metafizycznych. Filozofia Boga oparta na takim fundamencie może być uznana za teodyceę scientystyczną, czerpiącą z nauk przyrodniczych materiał faktyczny, przybrany jednak w filozoficzną formę.

Inspiracje historyczne czerpał Autor z filozofii Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu, choć w wielu punktach odbiegał od ich oryginalnych poglądów, konfrontując je z danymi dzisiejszej nauki i posługując się współczesną terminologią i metodologią. Dotyczy to szczególnie pojęcia zmiany i celowości.

Druga część zawiera argumenty na istnienie Boga. Ich kolejność i sformułowanie różni się od ich tradycyjnej postaci, znanej jako „pięć dróg” św. Tomasza w wielu szczegółach, choć główna idea argumentacji jest podobna. Chodzi o pokazanie przygodności bytów, domagającej się transcendentnego wyjaśnienia. Przygodność zaś rozumiana jest tu jako relacja wieloznaczna między różnymi elementami bytów, lub jako ich niewystarczalność. Dyskutowana jest przy tym sprawa ważności zasady racji dostatecznej wobec teorii kwantów oraz miejsca tej zasady w argumentacji, tzn. czy musi być ona sformułowana *explicite* czy wystarczy ją założyć *implicite*. Autor nie zgadza się z kopenhaską interpretacją teorii kwantów i uważa, że determinizm na poziomie makroskopowym musi mieć swe źródło w poziomie mikroskopowym. Opowiada się też za wyraźnym formułowaniem w dowodach zasady racji dostatecznej. Argumenty w tej rozprawie

są ujęte w dwie grupy: kosmologiczną i antropologiczną. Ich kolejność wyznaczona jest przez typy złożzeń metafizycznych i zasięg faktów, do których się odwołują.

W grupie pierwszej więc na pierwszym miejscu stoi argument z przygodności egzystencjalnej, czyli z przygodnego powiązania treści i istnienia. O tej przygodności świadczy relacja jedno-wieloznaczna tych elementów do siebie, wynikająca z tego, że istnienie samo z siebie nie różniące się jako akt, łączy się z różnymi treściami, dzięki którym możliwa jest wielość bytów. Taka relacja między elementami, świadczy, zdaniem św. Tomasza, że ich połączenie nie jest konieczne lecz tylko faktyczne, nie wynikające z ich natury i dlatego wymaga dla swego wyjaśnienia racji zewnętrznej. Odsuwanie wyjaśnienia w nieskończoność nie rozwiązuje problemu. Musi się więc, by pozostać w ramach racjonalności, przyjąć pierwszą absolutną Rację bytów przygodnych, nie potrzebującą wyjaśnienia.

Na drugim miejscu stoi argument przypominający czwartą drogę św. Tomasza. Główny jednak moment argumentacji nie polega na samej gradacji doskonałości, lecz na pokazaniu przygodnego powiązania, czyli relacji wielo-wieloznacznej między składnikami treściowymi bytów, takimi jak substancja i przypadłość oraz materia i forma. Stopniowanie doskonałości jest tu ujmowane jako jeden z przejawów przygodności. Przygodność ta domaga się, podobnie jak w pierwszym argumentie, zewnętrznej racji dostatecznej, a ostatecznie Racji pierwszej.

Na trzecim miejscu znajduje się argument z przygodnego powiązania pewnej szczególnej własności bytów materialnych, mianowicie relacji uporządkowania z cząstkami materii. O przygodnym powiązaniu uporządkowania, rozumianego jako oddzielenie od siebie zbiorów cząstek o określonych parametrach, świadczy postępująca w świecie chaotyzacja, czyli mieszanie się, tj. wzrost nieporządku. Proces ten jest główną podstawą nieodwracalności zmian w świecie. Widać stąd że same z siebie cząstki materialne nie potrafią się porządkować. Ich obecne znaczne jeszcze uporządkowanie musi więc posiadać rację poza materią, w jakimś Bycie, który jest źródłem uporządkowania, a sam nie ulega chaotyzacji.

Ostatnim z argumentów kosmologicznych jest argument przypominający piątą drogę św. Tomasza z celowości. Celowość jest tu rozumiana jako współdziałanie dla dobra całości wielu czynników, nie powiązanych z sobą ze swej natury, czyli niezależnych, a jednak dopasowanych do siebie pod różnymi względami tak, że spełniają razem jakąś funkcję. Tego rodzaju precyzyjne naturalne układy funkcjonalne, jak na to wskazuje wiele faktów,

nie mogły powstać przypadkowo, nie są też wynikiem koniecznego powiązania elementów. Ich podobieństwo do najbardziej pomysłowych twórców ludzkiej inteligencji sugeruje raczej, że zostały utworzone przez jakąś Inteligencję ponadświatową, zdolną do świadomego przyporządkowania środków do celu.

Następną grupę argumentów tworzą argumenty antropologiczne. Są one przez wielu współczesnych filozofów uważane za bardziej przekonujące niż kosmologiczne. Ich punktem wyjścia są różne fakty psychologiczne i socjologiczne zachodzące w życiu człowieka. Ich wyjątkowość wynika ze szczególnego statusu ludzkiej osoby, przewyższającej godnością inne byty w tym świecie. Autor zauważa przy tym, że wśród filozofów zajmujących się problematyką Boga można wyróżnić dwie drupy: Jedni kontynuują tradycję grecko-rzymskiej filozofii, w której istotną rolę gra abstrakcyjny i dyskursywny sposób myślenia, inni należą do tradycji hebrajskiej, podkreślającej rolę intuicji, uczucia i działania. Argumenty antropologiczne są bliższe tej drugiej grupie, choć nie są one niezgodne z filozofią klasyczną. Także w tej filozofii można wychodzić z faktów duchowego życia człowieka, wyrażających jego naturę i interpretować je w świetle metafizycznych zasad racji dostatecznej i celowości. W książce omówiono trzy argumenty antropologiczne.

W pierwszym z nich punktem wyjścia jest naturalne pragnienie szczęścia doskonałego. Pragnienie to wynika ze szczególnej struktury psychicznej człowieka, który myśląc abstrakcyjnie, jest zdolny do wytworzenia pojęć transcendentálnych, analogicznych, dzięki którym jest otwarty na wszelki byt. Za tak ogólnym poznanem idzie woła człowieka, która dzięki ogólności pojęć i możliwości wielorakiej ich konkretyzacji ma zdolność wolnego wyboru i jest otwarta na wszelkie dobro. Tymczasem w doczesnym życiu człowiek może zaspokoić tylko niektóre ze swych potrzeb. Racjonalność świata zaś wymaga, by naturalne pragnienia człowieka nie były iluzoryczne. Wypada więc, by istniał taki Byt, który potrafi zaspokoić owe pragnienia. Musi to być Byt osobowy, bo tylko taki jest zdolny do zapewnienia prawdziwego i doskonałego szczęścia człowiekowi jako osobie.

Także poczucie obowiązku, przejawiające się w głosie sumienia sugeruje, że istnieje najwyższy Prawodawca, od którego człowiek jest zależny w określaniu treści swoich działań moralnych i którego autorytet skłania go do posłuszeństwa prawu moralnemu. Autor nie widzi dostatecznej racji poczucia obowiązku w nacisku społecznym środowiska, czy w osobistej

roztropności poszczególnych jednostek, ponieważ fakt moralności jest powszechny i nieusuwalny.

Odrębne miejsce wśród argumentów antropologicznych zajmuje argument z powszechnego przekonania ludów o istnieniu Boga. Istnienie religii zarówno w czasach prehistorycznych, jak i w czasach obecnych, zostało stwierdzone przez paleontologię i etnologię. Powszechność występowania fenomenu religii sugeruje, że jest ona zjawiskiem odpowiadającym naturze człowieka. Problem genezy tej religijności jest jednak złożony. Autor uważa, że religijność ludzi pierwotnych, stojących na poziomie kultury zbieracko-łowickiej nie ma charakteru filozoficznego, lecz raczej egzystencjalno-życiowy. Nie była więc owocem myślenia teoretycznego. Ponieważ zaś w tradycji tych ludów istnieją podania o pierwotnym kontakcie z Najwyższą Istotą, a religijność ludów oddalonych od siebie jest dość jednolita, wydaje się, że jej źródłem jest pierwotne objawienie.

Trzecia część *Teologii naturalnej* została poświęcona przybliżeniu natury Boga. Aby uniknąć agnostycyzmu teologicznego oraz antropomorfizmu w podejściu do Boga, należy zastosować drogę analogii metafizycznej. Pozwala ona na przybliżone zrozumienie istoty i przymiotów Boga na zasadzie podobieństwa skutku do przyczyny: stworzenia do Stwórcy. Wszystkie rozróżnienia i orzeczenia przypisywane Bogu są w jakimś sensie prawdziwe. Nie wyrażają jednak w pełni Bożej doskonałości i nie odzwierciedlają Jego prostoty. Intelpekt ludzki zdolny jest jedynie do aspektywnego poznania w wielu ujęciach tego, co w Bogu jest jednym i niepodzielnym. Rozróżnienie istoty i przymiotów Boga jest wyrazem tego, co w naszym myśleniu jest uznawane za bardziej lub mniej fundamentalne.

Autor uznaje, zgodnie z tradycją tomistyczną, za najtrafniejsze określenie Boga wyrażenie: Istnienie samoistne. Omawia dalej przymioty Boga statyczne, takie jak: nieskończoność, prostota, jedyność, niezmienność, wieczność, niezmierność, wszędzie- i zawszeobecność, oraz dynamiczne: wszechwiedza, miłość, wszechmoc, opatrność. W związku z tymi ostatnimi przymiotami Autor omawia problem zła na świecie, który rozwiązuje w duchu optymizmu umiarkowanego.

W zakończeniu znajdują się uwagi na temat specyfiki teologii naturalnej i jej stosunku do teologii nadprzyrodzonej. W związku z tym poruszony został temat komplementarności różnych obrazów Boga, wynikających z rozmaitych punktów widzenia, jakie preferują myśliciele zajmujący się problematyką Boga.

Henryk Benisz SJ, *Filozofia i sztuka u Nietzschego. Od krytyki filozofii wystrzegającej się sztuki do pochwały sztuki stającej się filozofią*, Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego w Krakowie, Kraków 1995, ss. 180.

Książka Henryka Benisza pod tytułem „Filozofia i sztuka u Nietzschego” jest ważną pozycją zarówno jako krytyczne opracowanie myśli Nietzschego (których w końcu nie ma na naszym rynku tak dużo), jak i jako próba systematycznego określenia funkcji filozofii w kulturze. Cel argumentacji Benisza jest wyraźnie podkreślony w podtytule książki: od krytyki filozofii wystrzegającej się sztuki do pochwały sztuki stającej się filozofią. Benisz, za Nietzschem, podchodzi krytycznie do poglądu, jakoby filozofia pełniła w kulturze jakąś specyficzną, wyróżnioną rolę fundamentu kultury. W projekcie nietzscheańskim filozofia jest raczej formą sztuki — ekspresyjną pochwałą życia.

W pierwszej części swej książki Henryk Benisz referuje powody, dla których Nietzsche odrzucił tradycyjnie rozumianą filozofię w jej trzech głównych dziedzinach: metafizyce, logice oraz teorii poznania. Wedle Nietzschego klasyczna filozofia zafałszowuje obraz rzeczywistości. Rzeczywistość to przede wszystkim niezgłębialne życie, we wszystkich możliwych jego wyrazach. Filozofia posługująca się kategoriami substancji, niezmiennych praw oraz dążąca do obiektywnej prawdy, nie jest w stanie oddać doświadczenia dynamizmów życia. Poza tym, taka filozofia hamuje ekspresyjność człowieka, nie pozwala mu realizować coraz to nowych form jego istnienia w świecie. Najlepiej oddają to słowa samego Nietzschego: *historia filozofii jest tajemną wściekłością wobec założeń życia, wobec życiowych odczuć wartości, wobec uczestniczenia w taskach życia*.

Filozofia nie może odpowiedzieć na zadane przez siebie pytania, ponieważ nie potrafi ująć w sobie istotnej cechy człowieka, jaką jest jego zdolność do ekspresji, jego twórczy i otwarty charakter. Według Nietzschego rolę filozofii powinna przejąć sztuka, ponieważ to ona z istoty jest twórcza i ekspresywna.

Ewolucja poglądów Nietzschego na sztukę wymaga osobnej analizy. Tutaj zaznaczymy jedynie przełomowe punkty w myśleniu Nietzschego. W swych „Narodziinach tragedii” Nietzsche przypisuje sztuce rolę dostarczenia specyficznej pociechy metafizycznej. Później zaczyna podkreślać jej, wypływające z życia, twórcze oddziaływanie na świat, by dojść w końcu do koncepcji sztuki, która dokonuje usprawiedliwienia świata. Jak on sam pisze

w książce „Ludzkie, arcyludzkie”: *od sztuki można łatwiej przejść do faktycznie wyswabdzającej filozoficznej wiedzy*. Tej wizji sztuki — sztuki jako filozofii, poświęcona jest ostatnia część książki Benisza.

Prawda, jaką przedstawiała nam filozofia, stała się nieciekawa i odpychająca. Sztuka prezentuje nam natomiast pełnię stającego się życia. Dlatego też sztuka zastępuje filozofię: *Prawda jest szpetna, posiadamy sztukę, abyśmy nie zgłębiali prawdy*. Sztuka tworzy pozór, ale nie jako substytut prawdy, ale jako autentyczną ekspresję życia. To raczej „prawda”; cel metafizyki, była substytutem realnego życia. Była instytucją powołaną w celu blokowania twórczych energii tkwiących w woli mocy.

Twórczość, jaką umożliwia sztuka, pozwala włączyć się człowiekowi w wielką zabawę, jaką jest w swojej istocie nasz świat. Jak pisze Nietzsche, *to jest najwyższa ludzka możliwość — wszystko zamienić w zabawę*. Człowiek powinien oddać się, obecnym w nim mocom życia, by w ten sposób bardziej uczestniczyć w życiu.

Skoro odkryliśmy prymat tworzenia w świecie, to że nie „odkrywamy” świata, ale że go „tworzymy” — jedynym sposobem poznania świata pozostaje interpretacja: hermeneutyczne wnikanie w rzeczywistość. Każda dokonana przez nas interpretacja jest afirmacją jakiegoś aspektu rzeczywistości. Afirmacją doświadczenia, które jest możliwe z tej, czy innej perspektywy. Sztuka jako filozofia pozwala nam przyjąć świat w całej jego obfitości i różnorodności doświadczenia.

PF

Stanisław Głaz SJ, *Zagadnienie doświadczenia religijnego (próba syntezy)*, Fakultet Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego, Kraków 1995, ss. 282.

Niniejsza praca, dotycząca spotkania Boga z człowiekiem i człowieka z Bogiem w różnych religiach, w społeczeństwach o różnych orientacjach kulturowych, ma na celu pokazać szerzej te relacje oraz uświadomić to, że ta sama rzeczywistość duchowa może być przeżywana, doświadczana przez człowieka na różne sposoby w zależności od jego kultury, wychowania, wyznania itp.

Jej celem jest również ukazanie, że bez przyjęcia tych relacji człowiek nie potrafi żyć szczęśliwie i rozwijać się. Naturalne dla człowieka pragnienie szczęścia może zaspokoić tylko Źródło życia. [...]

W niniejszej pracy przedstawiono religijność, a konkretnie — doświadczenie religijne w religiach chrześcijańskich i niechrześcijańskich oraz komponenty kształtujące strukturę i dynamikę przeżycia religijnego w tychże religiach. [...]

Rozdział pierwszy zawiera ogólne założenia doktrynalne doświadczenia religijnego, określając jego przedmiot i podmiot, strukturę i celowość, różnorodność i wielorakość.

W rozdziale drugim autor podjął się próby opisu różnych rodzajów doświadczeń religijnych w religiach niechrześcijańskich. Ograniczył się tylko do przedstawienia hinduistycznego sposobu rozumienia doświadczenia religijnego z jego zaletami, przeżywania rzeczywistości duchowej w buddyzmie, by przejść do monoteistycznych religii: judaizmu i islamu i zająć się charakterystycznym dla nich sposobem przeżywania doświadczeń religijnych.

Natomiast rozdział trzeci przedstawia kontemplacyjny rodzaj mistyki karmelitańskiej św. Jana od Krzyża, wraz z jej bogactwem i zaletami; apostołski sposób rozumienia mistyki św. Ignacego Loyoli, założyciela jezuitów, z jej wymiarem chrystologicznym; oraz specyficzny rodzaj mistyki, a mianowicie mistykę cierpienia św. Pawła od Krzyża, założyciela pasjonistów.

I ostatni, rozdział czwarty zawiera opis ważnych komponentów każdego doświadczenia religijnego, takich jak: idea Boga, ofiara, modlitwa, medytacja itp., oraz mistycznego: kontemplacja, zjednoczenie z Bogiem i fenomeny religijne.

Nasuwa się pytanie dotyczące wyboru tematu — dlaczego autor podjął się próby opisu właśnie doświadczenia religijnego. Jest to zagadnienie, które autora tej pracy zawsze fascynowało i fascynuje do dziś. Jest ono jednym z pozytywnych elementów religijności jednostki, jej życia religijnego. Odgrywa również ważną rolę w życiu osobistym człowieka. To właśnie doświadczenie religijne nadaje życiu religijnemu jednostki żywotność, autentyczność, dynamiczność. Wpływa pozytywnie na kształtowanie własnej postawy względem Boga, drugiego człowieka i świata. Nadaje osobowości zabarwienie duchowe. Pozwala lepiej zrozumieć samego siebie, innych i świat. [...]

W opisie różnorodnych przejawów doświadczenia religijnego w poszczególnych religiach wykorzystano dostępną literaturę religijną, tzn. dzieła mistyczne różnych autorów, jak również literaturę opisową. Z powodu niedostatku literatury fachowej w języku polskim, autor korzystał w dużej mierze z literatury zagranicznej dotyczącej tego zagadnienia.

Ze Wstępu

Roman Darowski SJ, *Filozofia człowieka. Zarys problematyki*, Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego w Krakowie, Kraków 1995, ss. 152.

W języku polskim istnieje już sporo prac o charakterze podręcznikowym na tematy związane z filozofią człowieka, np. M. A. Krapiec, *Ja-człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1974, s. 455; wyd. 5: Lublin 1991, s. 492; L. Wciórka, *Filozofia człowieka*, Warszawa 1982, s. 184; G. Dogiel, *Antropologia filozoficzna*, Kraków 1984, wyd. 2: 1992, s. 190; S. Kowalczyk, *Zarys filozofii człowieka*, Sandomierz 1990, s. 320; J. Tischner, *Zarys filozofii człowieka*, Kraków 1991, s. 129; A. Siemianowski, *Antropologia filozoficzna*, Gniezno 1993, s. 183; W. Szewczyk, *Kim jest człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Tarnów 1993, s. 217.

Do tego wykazu doszła ostatnio praca ks. Romana Darowskiego, profesora Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie. Ks. Darowski od dawna interesuje się filozofią człowieka. Już ponad 20 lat temu wydał jako współautor i redaktor dwie prace zbiorowe na ten temat: *Człowiek i świat. Szkice filozoficzne*, Kraków 1972, s. 266, oraz *Człowiek – istnienie i działanie*, Kraków 1974, s. 228.

Autor dzieli swą pracę na 3 części. W pierwszej części pt. *Zagadnienia wprowadzające* omawia takie zagadnienia jak: swoistość filozofii człowieka, definicja filozofii człowieka, pytania egzystencjalne, filozofia człowieka a antropologia filozoficzna i inne nauki o człowieku, metoda filozofii człowieka.

W części drugiej zajmuje się dziejami filozofii człowieka, zwracając szczególną uwagę na filozofię człowieka w głównych kierunkach filozofii współczesnej (neopozytywizm, filozofia analityczna, fenomenologia, marksizm, chrześcijańska antropologia filozoficzna).

W części trzeciej, zasadniczej, rozważane są podstawowe problemy filozofii człowieka.

Zagadnienia filozofii człowieka, można przedstawić w różny sposób. Najczęściej stosuje się metodę opisową, problemową: przedstawia się kolejno różne aspekty (dziedziny) ludzkiego bytowania, wyciągając z nich – zwykle na końcu – pewne wnioski o charakterze ogólnym, filozoficznym. Istniejące w języku polskim podręczniki filozofii człowieka, wymienione na początku, stosują ujęcie problemowe.

Autor – nawiązując do tradycji – idzie nieco inną drogą. W części zasadniczej tej publikacji stosuje metodę tetyczną (tezową). Polega ona na

tym, że główne zagadnienia filozofii człowieka są formułowane w postaci twierdzeń (tez), które następnie są mniej lub bardziej szczegółowo rozwijane. To rozwinięcie i opracowanie tezy zawiera zwykle następujące elementy: stan zagadnienia, podział, wyjaśnienie pojęć, stanowiska lub opinie na dany temat oraz argumentację udowadniającą poszczególne twierdzenia zawarte w tezie sformułowanej na początku. Takie podejście do omawianych problemów zapewnia im większą przejrzystość i precyzję oraz pokazuje jaśniej, za jakimi rozwiązaniami opowiada się Autor.

W celu przybliżenia głównych poglądów Autora, zawartych w omawianej książce, podam tytuły rozdziałów wraz z następującymi po nich tezami:

1. *Człowiek a świat zwierząt*

Teza 1: Mimo że człowiek wykazuje duże zewnętrzne podobieństwo do niektórych zwierząt, to jednak jest w świecie istotą wyjątkową, której podstawową cechą jest otwarcie poznawcze i pożądcwe (wolitywne) na wszelki byt.

2. *Cielesność człowieka*

Teza 2: Pierwiastek materialny stanowi istotny składnik człowieczeństwa, przejawiający się w jego fizycznych właściwościach i będący przedmiotem działalności organizującej ze strony pierwiastka duchowego.

3. *Czynnik duchowy w człowieku*

Teza 3: Analiza czynności rozumu i woli świadczy o substancjalnej niematerialności (duchowości) duszy ludzkiej. Duchowość ta jednak nie jest doskonała, gdyż niektóre przejawy dynamizmu duszy są zewnętrznie zależne od materii.

4. *Śmierć i nieśmiertelność*

Teza 4: Człowiek jako całość podlega wprawdzie śmierci, ale jego istotny element: dusza – dzięki swej duchowości – istnieje dalej, gdyż jest nieśmiertelna.

5. *Struktura umysłu ludzkiego i proces poznania umysłowego*

Teza 5: Poznanie ludzkie polega na intencjonalnym przyjęciu przedmiotu przez umysł w procesie, w którym można wyróżnić fazę czynną i bierną.

6. *Stosunek pierwiastka duchowego do materialnego*

Teza 6: Związek pierwiastka duchowego i materialnego w człowieku najtrafniej wyjaśnia teoria jedności substancjalnej. Według tej teorii dusza stanowi formę substancjalną ciała ludzkiego (materii).

7. *Wolność człowieka*

Teza 7: Analiza poznania i pożądanego ludzkiego (woli) wykazuje, że człowiek w dużym stopniu jest wolny od determinacji wewnętrznych. Jest to wolność określania treści własnych działań oraz wolność podjęcia ich lub zaniechania.

8. *Osoba ludzka i przysługujące jej prawa*

Teza 8: Pierwiastek duchowy i materialny tworzą jedną substancję, jedną naturę i jedną osobę ludzką, która jest ostatecznym podmiotem wszystkich działań i stanowi podstawę godności człowieka oraz przysługujących mu praw.

9. *Pochodzenie człowieka*

Teza 9: Człowiek jako byt kompletny nie mógł powstać na skutek samych dynamizmów mineralnych, roślinnych lub zwierzęcych. Możliwość powstania drogą ewolucji „samego ciała ludzkiego”, tzn. bez inteligencji i wolności, jest sprawą sporną.

10. *Człowiek a świat wartości*

Teza 10: Człowiek urzeczywistnia sens własnego bytowania przez harmonijny rozwój wszystkich swych możliwości, co dokonuje się przez realizację różnorodnych wartości.

11. *Człowiek twórcą kultury*

Teza 11: Człowiek jest twórcą kultury i równocześnie jej odbiorcą. Działalność kulturowa, właściwa tylko człowiekowi, stanowi podstawową dziedzinę aktywności ludzkiej w świecie.

12. *Człowiek istotą historyczną*

Teza 12: Człowiek jest istotą historyczną. Istnieje i działa w dziejach, od których zależy i które równocześnie współtworzy.

13. *Człowiek istotą dialogową*

Teza 13: Człowiek jako osoba jest istotą zwróconą ku drugiemu, jest istotą dialogową i dopiero w dialogu z innymi ludźmi może siebie pełniej odkrywać, rozumieć i urzeczywistniać.

14. *Człowiek istotą społeczną*

Teza 14: Człowiek jest istotą społeczną, dlatego swoje człowieczeństwo może w pełni urzeczywistniać tylko wspólnie z innymi ludźmi. Przejawia się to w tym, że jest otwarty na innych ludzi, potrzebuje ich i wraz z nimi tworzy różne formy społeczności.

W książce zamieszczono 2 dodatki: *Powszechną Deklarację Praw Człowieka*, ONZ, 1948, którą ks. Darowski na nowo przełożył z oryginału

franuskiego, oraz fragmenty Encykliki Papieża Jana XXIII *Pacem in terris* (1963) na temat praw i obowiązków człowieka.

Na końcu znajduje się spis treści w języku francuskim oraz indeks osób i bardzo użyteczny w tego rodzaju wydawnictwach szczegółowy indeks rzeczowy.

W zamierzeniach Autora książka włącza się do wzmoczonego w naszych czasach nurtu refleksji nad człowiekiem. Pragnie służyć ludziom poszukującym prawdy o człowieku. W sposób szczególny jednak ma na uwadze studentki i studentów Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie, dla których Autor od wielu lat prowadzi wykłady filozofii człowieka. Omawiany *Zarys* jest pomyślany przede wszystkim jako pomoc w pracy dydaktycznej, jako skrót materiału wykładanego studentom, by im ułatwić korzystanie z wykładów i zaoszczędzić trudu uciążliwego i rozprasającego uwagę notowania.

Jakie uwagi nasuwają się po zapoznaniu się z tą książką? Otóż najpierw ta, że praca jest dość skrótowa. Dla studentów, którzy biorą udział w wykładach Autora, podczas których pewne zagadnienia omawia się szerzej, może ona z zasadzie wystarczyć. Ale dla innych, dla czytelników, przydałoby się nieco obszerniejsze potraktowanie niektórych kwestii, szczególnie odniesienie się krytyczne do twierdzeń socjobiologii oraz do biocybernetyki.

W części zasadniczej *Główne problemy filozofii człowieka* byłby wskazany wyraźny podział na część fenomenologiczną (fenomenologia człowieka) i na część metafizyczną (metafizyka człowieka), o czym zresztą sam Autor pisze (s. 21).

Stanisław Ziemiański SJ

Tadeusz Loska SJ, *Heurystyka integralna. Próba syntezy zasad rozumienia i wyjaśniania Pisma Świętego w Kościele. Studium z zakresu heurystyki duchowości biblijnej*, Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego, Instytut Kultury Religijnej, Kraków 1995, ss. 304.

Pismo Święte jest słowem Bożym, spisany i zakotwiczony w konkretnych warunkach historycznych. Ponieważ jest ono słowem wiecznym, przeznaczonym nie tylko dla Kościoła, ale dla całej ludzkości i poszczególnego człowieka wszystkich czasów, stąd należy nieustannie i wciąż na

nowo podejmować wysiłki, aby je wyjaśniać i aktualizować. Dokonuje się to nie tylko w egzegezie, która nie może sobie przypisywać monopolu na interpretację biblijną, ale: w ramach liturgii, w duszpasterstwie (katechezie, przepowiadaniu, apostołacie biblijnym), w indywidualnej czy wspólnotowej *lectio divina* oraz w życiu ascetycznym i mistycznym poszczególnych ludzi, w ruchu ekumenicznym i poprzez inkulturację.

Wszystkie te dziedziny i okazje składają się na tzw. interpretację biblijną w *Kościele*. Wykracza ona daleko poza dwie grupy zasad, które heurystyka katolicka dotychczas formułowała: pierwszą były zasady ludzkiej wiedzy, drugą — zasady teologiczne i kryteria wiary. Dzięki nim Pismo Święte możemy badać i wyjaśniać na dwóch poziomach: na pierwszym — jako dzieło literackie i świadectwo historyczne w świetle rozumu; natomiast na drugim — jako księgę natchnioną i księgę Kościoła — w świetle wiary. Obie te grupy zasad hermeneutycznych nie wyczerpują jednak całego bogactwa i głębi Pisma Świętego. Dla Kościoła posiada ono jeszcze głębszy wymiar — duchowy, ponieważ jest dla niego skarbcem modlitwy, utwierdzeniem i najwyższym prawidłem wiary, normą postępowania, pokarmem duszy oraz źródłem czystym i stałym życia duchowego. Istniejące dwie grupy zasad hermeneutycznych dotyczą historycznego i teologicznego wymiaru Pisma Świętego. Do dziś brakuje podobnych i analogicznych zasad odnoszących się wprost i bezpośrednio do odkrywania jego pełnego wymiaru duchowego, to znaczy takich, które pomagałyby czerpać życie z nieprzebranych bogactw słowa Bożego. Oczywiście, Ojcowie Kościoła oraz teologowie średniowiecza i późniejszych okresów takie zasady wypracowali. Współczesna heurystyka biblijna właściwie ich nie uwzględnia w tym sensie, że nie formułuje jasnych, krótkich zasad dla interpretacji duchowej. Jeśli zaś takie istnieją, to nie zostały one jednak jeszcze usystematyzowane. Niektóre funkcjonują poza heurystyką biblijną, rozproszone w licznych publikacjach i podręcznikach. Omówione w nich zasady czasem są niekompletne, nie widać w ich układzie jasnych kryteriów, niekiedy ma się wrażenie, że mają one charakter przypadkowego wyliczenia.

Nie mamy zamiaru wprowadzać *nowej kategorii sensu biblijnego*, która mogłaby być rozumiana jako odmiana montanizmu. Natomiast w oparciu o wiekową tradycję biblijną, przyjmującą sens duchowy Pisma Świętego, nie wchodząc jednak w zawiłą problematykę sensów biblijnych, wciąż dyskutowaną i różnie rozumianą, wprowadzamy *kategorię trzeciego poziomu interpretacji i rozumienia Pisma Świętego*. Dzięki temu trój-

poziomowa heurystyka może objąć wszystkie *trzy obszary* interpretacji Pisma Świętego w Kościele:

- a) na poziomie stosowania ściśle naukowych metod diachronicznych i synchronicznych;
- b) na poziomie zasad i metod teologicznych, które wymagają wiary;
- c) w liturgii i różnych formach duszpasterstwa biblijnego, a przede wszystkim w ramach indywidualnego czytania i rozważania Pisma Świętego na modlitwie (*lectio divina*). Na tym poziomie wiara zostaje ubogacona darami i charyzmatami Ducha Świętego. [...]

Z tego wynika, że punktem wyjścia niniejszego studium jest *interpretacja biblijna w Kościele*, a jego celem — sformułowanie nowej koncepcji hermeneutycznej, a w jej ramach *nowe opracowanie heurystyki biblijnej*. Interpretacja biblijna w Kościele to coraz głębsze rozumienie Pisma Świętego — jako niewyczerpanego bogactwa słowa Bożego — w potrójnym świetle: rozumu, wiary i miłości. [...]

Niniejsze studium stawia sobie zatem jako zadanie:

- a) usystematyzować i na nowo sformułować dotychczas znane zasady, które tworzą dwa poziomy i są rozproszone po wielu publikacjach i podręcznikach hermeneutyki biblijnej;
- b) wprowadzić do nich kilka nowych zasad;
- c) podjąć próbę sformułowania zasad tworzących trzeci poziom, którymi są zasady interpretacji duchowej — nie znane dotychczasowej heurystyce biblijnej;
- d) stworzyć z tych trzech poziomów jednolity system, pewną koncepcję hermeneutyczną. [...]

Niniejsze studium należy rozumieć jako krok w kierunku sformułowania *ogólnej teorii* dotyczącej interpretacji Pisma Świętego w Kościele. Znaczenie takiej teorii wynika z faktu, że same metody i zasady są dla takiej interpretacji niewystarczające. Wiadomo bowiem z dziejów egzegezy, że można przy pomocy tych samych zasad dojść do zupełnie odmiennego, a nawet błędnego wyjaśniania tekstów biblijnych. O tym decydują uprzednie założenia, czyli teoria.

W ramach proponowanej koncepcji hermeneutycznej możliwa jest integracja trzech poziomów ludzkiego poznania z trzema obszarami interpretacji biblijnej w Kościele oraz trzema grupami metod i zasad heurystyki biblijnej, integracja naukowej interpretacji Pisma Świętego z duchową, ponadto integracja wszystkich możliwych technik, sposobów podejścia do tekstów biblijnych — zarówno aktualnie stosowanych, jak i tych, które

pojawia się w przyszłości — wreszcie integracja miejsc i dziedzin, w których Pismo Święte jest czytane i rozważane, studiowane i badane w Kościele. Najwłaściwszym określeniem takiej koncepcji wydaje się być *heurystyka integralna*.

Ze Wstępu

Stanisław Obirek SJ, *Wizja państwa w nauczaniu jezuitów polskich w latach 1564–1668*, Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego w Krakowie, Kraków 1995, ss. 71.

Na Zachodzie ukazało się wiele prac dotyczących stosunku jezuitów do państwa i władzy. Brak jest podobnych opracowań, gdy idzie o Polskę. Chociaż nie było to dla nich zadanie centralne, jezuita musieli siłą rzeczy zająć się sytuacją polityczną kraju, w którym prowadzili pracę apostołską, choć stronili przy tym od bezpośredniego zaangażowania się w politykę w ścisłym sensie. Mieli oni swoją wizję państwa i jego ustroju. Byli przy tym bardzo ostrożni w tworzeniu traktatów politycznych, aby nie być posądzonymi o stronniczość.

W przepisach zakonnych dostrzegamy wielką wstrzeźliwość, gdy idzie o zaangażowanie jezuitów w sprawy świeckie. Dostrzegamy to w instrukcjach dotyczących spowiedników i doradców panujących, w nakazach i zakazach wydawanych przez generałów zakonu i przez kongregacje generalne. Szczególnie ostre zakazy propagowania poglądów politycznych nastąpiły po wydaniu dzieła J. Mariany *De regis institutione*.

W piśmiennictwie jezuickim są prezentowane różne kierunki zależności od przynależności narodowej piszących i różnych punktów wyjścia w wyznawanej filozofii. Jedni szli za Suárezem, który za źródło władzy uważał wolę ludu, inni za Bellarminem, który domagał się ścisłej współpracy państwa i Kościoła Katolickiego. Popularnymi autorami w sprawach politycznych byli tacy teologowie, jak M. Becanus i G. Botero.

W wykładach szkolnych jezuita stawiali sobie za cel wychowanie młodzieży do służby Kościołowi i Ojczyźnie. Problemy polityczne były częścią wykładów filozofii, choć spotyka się je również w wykładach teologii, prawa i wymowy. Jezuita najczęściej popierali monarchię dziedziczną (rzadziej elekcyjną) jako najdoskonalszą (L. Kraker, J. Klein), przy czym szeroko omawiali istotę i cel państwa oraz konieczne do jego

prawidłowego funkcjonowania cnoty obywatelskie (A. Nowak, W. Sokołowski). Z biegiem czasu jezuita polscy kładą nacisk na potrzebę rozwiązania palących kwestii społecznych, na troskę o najsłabsze klasy obywateli. W obliczu zagrożenia bytu państwowego profesorzy jezuita wskazują wady ustroju i proponują środki zaradcze (T. Elżanowski, J. Chądzyński).

Osobnych traktatów politycznych jezuita nie tworzyli, aby nie narazić się na zarzut stronniczości, niektóre jednak ich dzieła można uznać za traktaty polityczne (P. Skarga Paweński, A. A. Olizarowski, J. Chądzyński). Piętnując w nich anarchię, krzywdy zadawane najniższym warstwom społecznym, jako środek zaradczy proponują reformę administracji państwowej, przy czym za wzór stawiają niektóre ościenne państwa, posiadające kadrę mądrych i zaufanych urzędników państwowych.

Choć te usiłowania jezuitów polskich pozostały w dużej mierze nieskuteczne, ich poglądy polityczne są większości nadal aktualne.

Ks. Roman Darowski SJ. *Biografia, Bibliografia. 1935–1995.* Z okazji 60-lecia urodzin ks. Romana Darowskiego SJ dla jego rodziny, przyjaciół i znajomych wydał Krzysztof Rachański, Kraków 1995, ss. 86.

Ta okolicznościowa publikacja po wstępie K. Rachańskiego zawiera biografię ks. R. Darowskiego (s. 7–14) oraz jego bibliografię (s. 15–42), na którą składa się 205 pozycji. Następnie zamieszczono wypowiedź R. Darowskiego na temat *Moja życiowa przygoda z filozofią jezuitów w Polsce* (s. 43–49) oraz recenzję jego książki *Filozofia w szkołach jezuita w Polsce w XVI wieku* (Kraków 1994), napisaną przez Jana Siega i dwie recenzje książki *Szczepanowice nad Dunajcem* (Kraków 1993). Autorem pierwszej recenzji jest Jerzy Chumiński, a drugiej — Janusz Tazbir. Pod koniec znajdują się reprodukcje 26 zdjęć ks. Darowskiego, jego rodziny i znajomych oraz reprodukcje 12 różnych dokumentów R. Darowskiego (świadczenia, dyplomy itp.). Na końcu zamieszczono krótki list Ojca Św. Jana Pawła II.

Stanisław Ziemiański SJ

**UWAGI NA TEMAT KRYTYKI
DOWODÓW NA ISTNIENIE BOGA
W KSIĄŻCE L. KOŁAKOWSKIEGO
*JEŚLI BOGA NIE MA...*¹**

Leszek Kołakowski, wychowany w klimacie filozofii marksistowskiej, odszedł wprawdzie od skrajnie ateistycznej postawy marksisty, nie mniej nie można go nazwać konwertytą. Z dwóch postaw przeciwstawnych, jakie można zajmować wobec problemów egzystencjalnych, mianowicie postawy kapłana i błazna, bliższa Kołakowskiemu jest ta druga. Kapłan, aby dobrze spełniał swoją rolę, powinien brać poważnie swoje zadania, winien być przekonany o prawdzie bóstwa, któremu służy. W spełnianiu swojej służby musi być niejako z urzędu uroczysty i na serio. Błazen zajmuje pozycję wygodniejszą. Jego rola nie polega na systematycznym i poważnym dociekaniu prawdy; on pełni raczej funkcję krytyczną. Ma dostrzegać usterki, śmiejszności i potknięcia, bez martwienia się o to, jak z tych perypetii mają się krytykownicy wyplątać. Błazen przy tym nie musi wcale być wesołkiem. Może dlatego w podtytule książki Kołakowski wymienia prócz Boga także rzeczy smutne. Kołakowskiego fascynuje postać szatana, który chciałby być brany poważnie, a jednak w kulturze, zwłaszcza w folklorze, przybiera formy groteskowe. Tylko diabeł jasełkowy wzbudza u widzów salwy śmiechu, prawdziwy diabeł jest śmiertelnie smutny, ponieważ jest wiecznie głodny prawdy i miłości. L. Kołakowski nie cieszy ze swojej roli błazna. Nie nadaje się jednak także do pełnienia roli kapłana. Nie ma swojej ewangelii, którą mógłby komuś przekazać. Miota się między dwoma absurdami, które za B. Pascalem wyraża krótko: „Podstawowe zasady wiary... są absur-

¹ L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma... O Bogu, Diable, Grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii*, przekł. autoryzowany T. Baszniak i M. Panufnik, Znak, Kraków 1988.

dalne, lecz jeszcze bardziej absurdalny jest obraz świata wykluczający te zasady².

W swej książce Kołakowski rozmienia tę podstawową sprzeczność na drobne, pokazując funkcjonowanie różnych napięć w kulturze, spowodowanych obecnością elementu religijnego. Analiza tych napięć przewija się jak powracający motyw przewodni w symfonii, rozpisany na coraz to inne instrumenty. I tak: Racjonalizm nauki nie da się pogodzić z bezpośrednim doświadczeniem religijnym. A jednak w historii Kościoła widać dążność do kompromisu między „Atenami” a „Jerozolimą”. Pęd do wolności w imię godności człowieka posuwa się aż do wykluczenia władztwa Boga; proces emancypacji człowieka doprowadza jednak do pozbawienia sensu ludzkiej egzystencji i unicestwienia człowieka, czyli właśnie do tego, przed czym człowiek się bronił domagając się wolności. Ciągłość prawdy gwarantowana przez instytucje religijne natrafia na opór mistyków i charyzmatyków, którzy pretendują do posiadania własnej oryginalnej prawdy. Łatwo mogą oni jednak bez patronatu Kościoła wpaść w sidła samoufudy. Wreszcie ciągle napięcie między sferą *sacrum* i *profanum*, znaczy całą historię ludzkości, w której rzadko uzyskiwało się względną równowagę między tymi dwoma sferami. Przewaga jednak jednej sfery nad drugą nie wychodziła żadnej z nich na dobre.

Uwagi tu zamieszczone nie mają charakteru recenzji całej książki; dotyczą one tylko jednego z rozdziałów, noszącego tytuł *Bóg rezonerów*. Kołakowski prezentuje w nim tezę, że rzeczywistości nadprzyrodzonej nie da się ściśle udowodnić metodami racjonalnymi. W tym momencie już na wstępie należałoby sprawdzić, jak Kołakowski rozumie słowo „racjonalizm”. Jeśli miałby to być racjonalizm dialogów platońskich czy *Elementów* Euklidesa, to nie przystawałby on do praktyki teodycealnej. Nie da się matematycznie udowodnić istnienia Boga. I chyba nie w ten sposób rozumiał Kościół możliwość poznania Boga siłami rozumu przyrodzonego³. Kołakowski przypisuje Soborowi Watykańskiemu I. twierdzenie, że „światło rozumu przyrodzonego dostarcza nam wystarczającej pewności istnienia

² *Jeśli Boga nie ma...*, s. 234.

³ Por. *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*. Opr. S. Głowa SJ, I. Bieda SJ. Poznań 1988. Cz. I. *Boże objawienie*, s. 6, § 13; Zob. *Jeśli Boga nie ma...*, s. 61.

Boga, pewności, którą możemy jakoby wywieść z przesłanek empirycznych⁴. Sam tekst soborowy nie używa jednak sformułowania o przesłankach empirycznych. Słowo „empiryzm” może mieć różne znaczenia. Z pewnością obcy jest dowodzeniu metafizycznemu skrajny empiryzm, np. w ujęciu Hume’a. Jeśli nawet argumentujący odwołują się do danych nauk przyrodniczych, to muszą wpierv dane te ufilozoficznić, tzn. potraktować je jako przejawy bytu i zastosować do nich zasady transcendentalne. Empiria natomiast w znaczeniu doświadczenia religijnego przeżywanego przez proroków czy mistyków ma charakter nieprzekazywalny, nieintersubiektywny, dlatego nie może stać u podstaw dowodzenia, choć na drodze świadectwa może stanowić skuteczne narzędzie przekonywania. Jest jednak jeszcze jedno pojęcie empirii, stosowane w systemie arystotelesowsko-tomistycznym, polegające na tym, że za pośrednictwem zmysłów rozum dociera do zasad ogólnych i powszechnych. Dzięki zmysłom człowiek dociera do faktycznie istniejącej rzeczywistości, dzięki intuicji intelektualnej — dostrzega w rzeczywistości konieczne powiązania. W taki sposób rozwiązuje się kantowski problem zdań syntetycznych *a priori*, jednak bez wprowadzania subiektywnych kategorii rozsądku.

Kořakowski stosuje często metodę diatryby między dwoma fikcyjnymi przeciwnikami: wierzącym i sceptykiem. Sam solidaryzuje się raczej z tym drugim, choć dla tego pierwszego ma także niekiedy zrozumienie.

A oto, jak przebiega sama walka:

Podsumowanie klasycznych argumentów i ich krytyka rozpoczyna się od str. 62. Na pierwszy ogień idą dwie pierwsze drogi św. Tomasza: z ruchu i z przyczynowości sprawczej. Kořakowski przyłącza się do tych komentatorów św. Tomasza, którzy te dwie drogi utożsamiają⁵. Racją utożsamiania jest podobna struktura i treść obydwu dowodów. W dowodzie kinetycznym wychodzi się z faktu ruchu, który jest w klasycznym ujęciu podgatunkiem zmiany. Stosuje się do niego zasadę metafizyczną: Cokolwiek jest poruszane, poruszane jest przez coś innego. W drugiej drodze jest mowa o przyczynach, a przyczynę definiuje się jako rację zmiany. Zmiany są więc znów w punkcie wyjścia, choć tym razem raczej zmiany substancjalne. I podobnie jak tam stosuje się zasadę metafizyczną: Cokolwiek powstaje, musi mieć przy-

⁴ *Jeśli Boga nie ma...*, s. 61.

⁵ Np. F. Sawicki; por. G. E. M. Anscombe, P. T. Geach, *Three philosophers*, Oxford 1961, s. 113–114.

czynę różną od siebie. Kołakowski skupia swoją krytykę na pierwszej drodze. Pierwszy zarzut, jaki formułuje, brzmi: „Arystotelesowskie założenie, iż cokolwiek się porusza, musi być poruszane, jest nie do utrzymania z punktu widzenia fizyki, lecz niezależnie od tego faktu, w samej logicznej strukturze obu tych kosmologicznych dowodów znajdowali krytycy nieuleczalną wadę”.

Nasuują się tu następujące uwagi: Słowo „porusza się” jest wieloznaczne. Może znaczyć, że:

- coś siebie porusza,
- coś jest poruszane,
- coś jest w ruchu (przestrzennym),
- coś ulega zmianie (ruch w sensie szerokim, klasycznym).

Pierwszy sens jest niezgodny z zasadą racji dostatecznej; trzeci sens wskazuje na stan, przy czym ruch jest równoznaczny z pędem, a więc z przypadłością lub modyfikacją substancji. Jako stan nie potrzebuje aktualnie działającej przyczyny, nie podlega więc zasadzie przyczynowości i nie może dlatego stanowić punktu wyjścia argumentu.

Tylko drugi i czwarty z wymienionych sensów jest przydatny w dowodzeniu istnienia Boga. Drugi sens wskazuje mianowicie, że w jakimś podmiocie pojawia się coś nowego, np. pęd. Ruch jest tu czymś nowym. Podmiot spoczywał, a teraz jest w ruchu. Jest to pewne zdarzenie, a nie stan. Nowy element nie może wynikać z samego podmiotu, w którym się pojawia, ponieważ wykraczałoby to przeciw zasadzie racji dostatecznej (ZRD). Dlatego użyta jest w tym wyrażeniu strona bierna. Czwarty sens obejmuje szerszy zakres zastosowań. Do jego desygnatów należą wszelkie zmiany, czyli ruchy w znaczeniu szerokim; jednym z desygnatów jest bycie poruszonym (sens drugi).

Kołakowski nie precyzuje, o jaki sens wyrażenia „porusza się” mu chodzi. Jeśli ma na myśli sens trzeci (coś jest w ruchu), to faktycznie bycie w ruchu (przestrzennym), jako stan, podlega zasadzie zachowania i nie potrzebuje przyczyny. Jeśli natomiast idzie mu o wprawianie w ruch, to i fizyki zgodzi się, że żadne ciało samo nie wprawia się w ruch bez wpływu innego ciała. Inna sprawa, to problem, czy wprawienie w ruch ma efekt

trwały, czy też możliwe są zmiany odwracalne, a więc chwilowe, a nie definitywne. Przedyskutowałem to zagadnienie w osobnym artykule⁶.

Dalej Kołakowski zajmuje się łącznie stroną logiczną tych dwóch dowodów. Za logicznie nie do przyjęcia uważa on zdanie: „Jeżeli każde ogniwo łańcucha (poruszeń czy też przyczyn) musi być poprzedzane przez wcześniejsze, to musi istnieć ogniwo poprzedzające je wszystkie”. Otóż zdanie to nie odpowiada rzeczywistej znanej formie argumentu. Mianowicie nie każde ogniwo poruszeń (czyli czynników poruszających, tzn. przyczyn sprawczych) — jak sugeruje Kołakowski — musi mieć ogniwo poruszające. Jest to błąd, jaki popełnił B. Russell, który jako jedną z przesłanek dowodu na nieistnienie Boga proponował zdanie-pułapkę: „Każdy byt ma swoją przyczynę”⁷. Zdaniem prawdziwym jest następujące wyrażenie: „Jedynie taki poruszacz, który z kolei sam jest poruszany, musi mieć poprzedzający go poruszacz”. Pierwszy Poruszacz, jako nie poruszany, nie potrzebuje niczego wcześniejszego. Jest Absolutem. Wymaganie zaś pierwszego ogniwa w argumentacji nie opiera się na formułach logicznych, lecz na ZRD, która wymaga, by wszystko to, co samo w sobie nie jest absolutne, miało swoje wyjaśnienie w czymś innym. W przypadku zmian ZRD nie pozwala, by się pojawiało cokolwiek nowego w jakiś podmiocie bez ingerencji z zewnątrz. W fizyce np. każdemu zwiększeniu energii czy masy w jednym układzie musi odpowiadać ubytek energii czy masy w innym układzie.

Postulat Kanta (zwany przez L. Kołakowskiego racjonalnym), „by szukać przesłanki dla każdej przesłanki i uwarunkowania dla każdego warunku” nie jest słuszny. Zawiera ten sam błąd, na jaki zwróciliśmy uwagę wyżej (B. Russell). Tylko fakty niesamowystarczalne, tzn. nie wyjaśniające się same przez się (zapisuje się je w pierwszej przesłance) domagają się wyjaśnienia zewnętrznego (zapisanego w konkluzji rozumowania wyjaśniającego).

ZRD zmusza nas do przyjęcia ostatecznego warunku, ponieważ mnożenie racji niewystarczających, nawet przez nieskończoność, nie da w wyniku racji wystarczającej (tak jak mnożenie zera nawet przez nieskończoność nie da w wyniku wartości pozytywnej).

⁶ *Związek argumentu kinetycznego z argumentem entropologicznym*, "Studia Philosophiae Christianae" 7 (1971) 2, 277-295.

⁷ Druga przesłanka: "Bóg jest bytem." Wniosek: "Bóg ma przyczynę."

Na str. 63 Kołakowski omawia argument z hierarchii doskonałości. Krytyka tej formy argumentu, jaką przedstawia, jest słuszna. Rzeczywiście, nie można czynić przeskoku od szeregu skończonych bytów do aktualnej nieskończoności. Można jednak inaczej sformułować ten argument, tak aby był zasadny. Mianowicie potraktować doskonałości jako współczynniki złożeń metafizycznych (z materii i formy, substancji i przypadłości oraz z treści i istnienia). W takim ujęciu, stwierdzenie, że między tymi współczynnikami zachodzi relacja przynajmniej jedno-wieloznaczna, pozwala na wyciągnięcie wniosku, że są to powiązania przygodne i jako takie, po zastosowaniu do nich ZRD, wymagają zewnętrznego czynnika wyjaśniającego, a ostatecznie Czynnika pierwszego i absolutnego, który możemy nazwać Bogiem. Wieloznaczność relacji zaś daje się stwierdzić za pomocą metody przypominającej zastosowanie zasad J.S. Milla. Jeśli mianowicie jakaś doskonałość występuje w wielu różnych podmiotach, lub przeciwnie, różne doskonałości występują w takich samych gatunkowo podmiotach, to znaczy, że są one powiązane z sobą przygodnie. Nie mają więc same w sobie racji powiązania.

Z kolei L. Kołakowski poddaje krytyce zasadność dowodu teleologicznego (s. 63–66). Ta krytyka wygląda jednak na ustawianie sobie przeciwnika do bicia. Mianowicie przykład, jaki podaje, odwołując się do mapy i terenu przez nią odwzorowanego, rzeczywiście nie ma mocy przekonującej. Z tego bowiem, że mapa jest dziełem kartografa, istotnie nie wynika, że ziemia jest tworem umysłu. Przykład ten nie odpowiada jednak pojęciu celowości, w oparciu o którą buduje się dowód teleologiczny. Dlatego krytyka L. Kołakowskiego idzie w bok i mija się z celem. W dowodzie teleologicznym, przynajmniej w jednej z jego wersji, bierze się pod uwagę twory nie tak przypadkowe, jak skład i wygląd Ziemi, lecz układy funkcjonalne, precyzyjnie skonstruowane, często bardziej pomysłowe niż wytwory inżynierii ludzkiej i wyprzedzające o miliony lat ludzkie wynalazki, choćby np. motorek elektryczny u wiciowców.

L. Kołakowski przyznaje (s. 65), że myśl o przypadkowym powstaniu organizmów żywych wydaje się paradoksalna, przyjmuje mimo to za dobrą monetę hipotezę cudu probabilistycznego. Ale chyba nie zdaje sobie sprawy z tego, że jak nikłym prawdopodobieństwem mamy do czynienia przy założeniu, że życie powstało drogą przypadku. Kołakowski ilustruje swój pogląd przykładem losowania określonego rozkładu 52 kart do gry. Jakkolwiek mało prawdopodobny jest dany wynik, może się on faktycznie przydarzyć nawet przy pierwszym tasowaniu. Porównanie jednak to jeszcze nie dowód.

Szeroko problem cudu probabilistycznego omówił o. Piotr Lenartowicz SJ⁸, opowiadając się za jego niemożliwością. W sprawie przykładu z kartami do gry P. Lenartowicz cytuje wypowiedź Campbella⁹: „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”. Wypowiedź tę P. Lenartowicz opatruje takim komentarzem: „Campbell sugeruje, że *losowość*, choć używana w słowniku nauki, nie odzwierciedla bezpośrednich danych doświadczenia naukowego, ani nawet jakiegś abstrakcji z tych danych. Odzwierciedla jedynie abstrakcję opisu ludzkiej zabawy, używaną potem jako wyjaśnienie zjawisk przyrodniczych”¹⁰.

L. Kołakowski uważa (s. 66), że matematyczna struktura świata zależy od naszego aparatu widzenia, doznawania, reagowania i posługiwania się przedmiotami. Wszystko, jego zdaniem, ogranicza się do poznania zmysłowego (czyżby empiryzm I. Kanta?). „Kosmos, jaki znamy, jest sposobem naszego reagowania na otoczenie”. [...] „Musimy pewne własności przedmiotów dostrzegać dlatego, że przedmioty te zostały właśnie ukształtowane przez nasze władze poznawcze”. [...] „Kant i Husserl zgadzają się w tej materii”.

Argumenty Kołakowskiego w tym względzie opierają się na autorytetach, a nie na bezstronnej i obiektywnej analizie naszego poznania. Ktoś przyzwyczajony do idealistycznej teorii poznania, do kantowskich form zmysłowości (przestrzeń i czas) oraz kategorii rozsądku może mieć skłonność do przypisywania podmiotowi głównej roli w konstrukcji pojęć, nie tylko w sensie ingerowania w sposób istnienia treści (intencjonalność), ale i w same składniki treści (subiektywizm poznawczy). Inaczej zapatruje się na poznanie filozof przyzwyczajony do realizmu umiarkowanego, np. zwolennik systemu arystotelesowsko-tomistycznego. Traktuje on umysł jako bierny (*tabula rasa*), a pojęcia jako genetycznie uzależnione w treści od doświadczenia. Także przestrzeń i czas, substancjalność i przyczynowość

⁸ Zob. O „cudach” probabilistycznych, czyli fakt selekcji i odmowa poznania tego faktu, „Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie 1993–1994”, Kraków 1994, s. 99–148.

⁹ *Foundations of science*, New York 1957, s. 64.

¹⁰ *Dz. cyt.*, s. 121.

traktuje jako fakty rzeczywiste, a nie jako subiektywne formy czy kategorie. Poznanie nie jest więc w tym systemie autopoznaniem, ani rodzajem narcystycznego wpatrywania się w siebie.

Można się zgodzić z poglądem Kołakowskiego, że twierdzenia o istnieniu Boga nie należy uważać za „logiczną konkluzję teorii fizycznej” (s. 67). Nie znaczy to jednak, że nie można, wychodząc z faktów stwierdzanych przez fizykę i potraktowanych filozoficznie jako byty czy zdarzenia, argumentować za istnieniem Boga jako ich przyczyny pierwszej. Istotnie, „nauka nie oferuje narzędzi pojęciowych, które nadawałyby się do zmagania z tym problemem”, ale narzędzia te posiada filozofia, która jest także, podobnie jak nauka, racjonalnym sposobem poznawania.

Z kolei przechodzi Kołakowski (s. 70) do krytyki trzeciej drogi (błędnie nazwanej przez niego piątą drogą) św. Tomasza, który z nietrwałości poszczególnych bytów wnioskuje o ich przygodności, a dla ich wyjaśnienia postuluje istnienie Bytu koniecznego, czyli Absolutu. Kołakowski słusznie zaznacza, iż nie mamy empirycznej podstawy dla stwierdzenia, że świat jako całość jest nietwały i mógłby ulec unicestwieniu, i że przygodność „odnosi się do samego faktu, że istota i istnienie rzeczy nie zbiegają się, innymi słowy, że z istoty rzeczy nie wypływa jej faktyczne istnienie”¹¹.

L. Kołakowski błędnie sugeruje, że „aby właściwie pojąć, na czym polega przygodność w sensie metafizycznym, trzeba wiedzieć, na czym polega bycie nieprzygodnym, koniecznym, a zatem wiedzieć, czym jest Bóg”. Faktycznie natomiast jest tak, że przygodność możemy stwierdzać niezależnie od tego, czy chcemy na jej podstawie formułować argument, czy nie. Wystarczy stwierdzić, że jakieś elementy powiązane z sobą stoją w relacji wieloznacznej. Dopiero zaprzeczenie przygodności daje nam jakieś pojęcie konieczności.

Podobnie ma się sprawa z pojęciem skończoności. Kołakowski twierdzi, że bez uprzedniego pojęcia nieskończoności nie mamy pojęcia skończoności. Twierdzenie to wydaje się niesłuszne. W naszym codziennym doświadczeniu stykamy się z tyloma ograniczeniami, które wyraźnie wskazują, że byty są skończone, że mają granicę, poza którą istnieją inne byty. Dopiero zaprzeczenie granic daje nam pewne pojęcie nieskończoności, jednak tylko negatywne, a nie naoczne.

¹¹ Na podstawie tej różnicy św. Tomasz argumentuje za istnieniem Boga w dziełku *De ente et essentia*, r. 4.

Powolywanie się Kołakowskiego na Kartezjusza, Spinozę i Hegla w sprawie pierwszeństwa nieskończoności przed skończonością (s. 73) świadczy o jego przekonaniu, że o aktualnej nieskończoności można mówić w racjonalizmie typu platońskiego, a nie w empiryzmie. Współczesna kosmologia sprzyja raczej pogładowi, że Wszechświat jest skończony¹². To, że logicznie skończoność i nieskończoność są korelatywne, nie znaczy, że implikacja tych pojęć jest symetryczna. Znaczy tylko tyle, że gdy się używa jednego z tych słów, musi ono mieć kontrsłowo, by było sensownie używane. Które z nich zaś jest pierwotne, a które wtórne, tego logika nie rozstrzyga.

Kołakowski dyskutuje (s. 74 i 101) problem naukowości pytania zadawanego przez Leibniza, Bergsona i Heideggera: „Dlaczego jest raczej coś niż nic?” Nazywa je metafizycznym, ale nie w sensie odniesienia do metafizyki jako gotowej doktryny, tylko w sensie szczególnego doświadczenia nierealności świata i zadziwienia faktem istnienia. Wg Kołakowskiego nie należy tych doświadczeń unaukować. Nie da się ich ująć w ścisłą formułę dowodów, które by swą oczywistością porażały ateistów. W świetle tych wywodów interpretuje argumentację św. Tomasza i Kartezjusza (s. 77). Jego zdaniem, „żaden z nich nie wynalazł dowodów w nowoczesnym sensie tego słowa”. Św. Tomasz miał tylko wyrazić swoją wiarę w języku Arystotelesa, a Kartezjusz wyrazić swoje „doznanie, w którym nieistnienie świata objawiło mu się jako wyraźna możliwość”. Nie rozstrzygając problemu dowodów kartezjańskich, wydaje się, że gdy chodzi o św. Tomasza, intencją jego było jednak przekonywanie ateistów o istnieniu Boga za pomocą argumentów rozumowych. Odróżniał on przecież biblijne podejście teologiczne od filozoficznego¹³ i stwierdzał na początku *Sumy Teologicznej* niemożność intuicyjnego poznania istnienia Boga.

Czy Bóg mógłby zmusić człowieka niejako do przyjęcia Jego istnienia? Zdaniem Kołakowskiego jest to niemożliwe, ponieważ nauka współczesna zawsze usiłuje wszystko wytłumaczyć w sposób naturalny. Szanując tę zasadę metodologiczną, że nie należy szukać wyjaśnienia nadnaturalnego, jeśli wystarczy naturalne, można jednak zapytać, czy metodologia nauk

¹² A. Einstein sformułował swoje przekonanie w zdaniu, że Wszechświat jest skończony, lecz nieograniczony. Znaczy to, że zawiera skończoną ilość materii i energii, ale można się po nim poruszać w przestrzeni, nie napotyając na żadne bariery.

¹³ Por. *In Boëtii de Trinitate*, q. 2, a. 2; q. 5, a. 4.

przyrodniczych ma prawo negować prawomocność innych metod poznania, np. metody poznania filozoficznego? Czy doświadczenia mistyków i konwertytów dadzą się zredukować do zwykłych fizjologicznych procesów mózgowych, a dialog z Istotą transcendentną sprowadzić do monologu, do rozmowy człowieka z tworam i swojej własnej wobraźni? Nie wydaje się to możliwe.

W tym miejscu (s. 81–83) Kołakowski inscenizuje dyskusję wierzącego ze sceptykiem, prowadząc jakby dialog sam ze sobą, dialog, w którym ścierają się dwie postawy: scientysty i człowieka religijnego. Główne tematy dyskusji dotyczą: problemu łaski i wolności; pewności i granic poznania. Pierwszy problem polega na tym, jak wytłumaczyć niewiarę u wielu ludzi? Czy brak im łaski Bożej? Odpowiedź wierzącego brzmi: Upór przy swoim zdaniu może wytłumaczyć fakt, że nie wszyscy wierzą, odrzucając łaskę Bożą i świadectwa ludzi. Gdy idzie o drugi problem, sceptyk obstaje przy pewności poznania naukowego w pewnym obszarze; wyklucza jednak z niego świat nadprzyrodzony. Co do tego wyraziłem swój pogląd w poprzednim akapicie. Dodać wypada jeszcze uwagę w sprawie poglądu Kołakowskiego (sceptyka), że metody naukowe są poprawne, ponieważ pozwalają na rekonstrukcję i przewidywanie. Pogląd ten jest słuszny, ponieważ stałość ruchów i określoność warunków początkowych wyznacza kierunek, rodzaj i czas oddziaływań, zdarzeń i ich postaci w każdym przekroju czasowym¹⁴. Ale u podstaw przekonania o tej stałości leży założenie, że świat jest racjonalny, tożsamy z sobą, że byty posiadają określoną naturę. W tym ujęciu, im większa znajomość praw przyrody, tym jaśniej widać, do czego sama przyroda jest zdolna, a czego nie potrafi. W dalszej konsekwencji tego stanowiska zjawiska wyraźnie przekraczające prawa natury, czyli cudy, muszą mieć wyjaśnienie w innej, pozaprzyrodniczej rzeczywistości.

Tymczasem Kołakowski ogranicza się w dyskusji do hume'owskiej empirystycznej teorii wiedzy, gdzie stwierdzenie w jakimś badanym obszarze pewnych statystycznie opisanych korelacji ekstrapoluje się na inne obszary. Nie zakłada się przy tym istnienia istot (natur) rzeczy, a o stopniu prawdopodobieństwa danego twierdzenia decyduje ilość branych pod uwagę wypad-

¹⁴ O ile nie uznaje się ontologicznej interpretacji teorii kwantów, prezentowanej przez Szkołę Kopenhaską, według której w mikroświecie nie ma determinizmu, lecz wyłącznie nieoznaczoność.

ków. W myśleniu filozoficznym arystotelesowsko–tomistycznym odkrywa się konieczne struktury (substancje), dostrzegane intuicyjnie¹⁵, i na ich podstawie postuluje się redukcyjnie istnienie faktów, które stanowią wyjaśnienie dla innych faktów. Odrzucając pogląd, że myślenie filozoficzne jest równouprawnione z podejściem naukowo–przyrodniczym, Kołakowski czuje się zmuszony stwierdzić, że nie da się sprowadzić do wspólnego mianownika zasad epistemologicznych religii i nauki. Wydaje się jednak, że takim wspólnym mianownikiem mogłaby być racjonalność myślenia, którą by się kierowały zarówno nauki szczegółowe jak i nauka najogólniejsza, czyli filozofia. Kołakowski (sceptyk) przyznaje, że ostatecznych kryteriów wartości wiedzy nie mamy, i że o uznaniu danej teorii decyduje ogólne porozumienie uczonych, a więc że ostatecznie także poznanie naukowe jest wiarą¹⁶.

Dalsze rozważania Kołakowskiego skupiają się na problemie ostatecznego fundamentu prawdy¹⁷. Ostatecznie problem sprowadza się do pytania o podstawy wszelkich roszczeń do prawdy (s. 84–94). Podobnie jak w etyce brak ostatecznego fundamentu przesądza o niemożliwości zbudowania zasadnego systemu etycznego¹⁸, tak w epistemologii brak przyjęcia absolutnego umysłu uniemożliwia posługiwanie się semantycznym pojęciem prawdy. „Albo Bóg — albo nihilizm poznawczy, nie ma nic pośredniego”. Ta kartezjańska forma argumentacji wyraźnie się Kołakowskiemu podoba. Czy jednak nie jest to myślenie tylko życzeniowe? Czy musimy posiadać absolutne kryterium prawdy?

¹⁵ Jest to tzw. indukcja arystotelesowska, wychwytyjąca istotę rzeczy (καθόλου), w przeciwieństwie do indukcji typu humeowskiego, która dla Arystotelesa jest zabiegiem wstępnym, wskazującym na faktycznie występujące korelacje (κοινόν).

¹⁶ Pogląd ten jest bliski metodologicznemu programowi T.S. Kuhna, choć istnieje też alternatywny program I. Lakatosa, w którym tzw. *hard core* nie zależy od konwencji naukowców, a dyskusje naukowe toczą się na peryferiach, w sferze hipotez.

¹⁷ Kołakowski przyjmuje semantyczną koncepcję prawdy, którą rozumie podobnie jak Husserl.

¹⁸ Kołakowski cytuje (na s. 84) quasi–kartezjańską tezę zawartą w sławnym powiedzeniu Dostojewskiego: „Jeśli nie ma Boga, to wszystko wolno.”

nawet założyli — powiada — moc wyjaśniającą Bytu absolutnego, to byłibyśmy wciąż bardzo daleko (może nawet nieskończenie daleko) od tego Boga, w którego on wierzy, od przyjaciela i ojca”²⁰. „Bóg narzucony w ten sposób naszemu umysłowi zjawia się jedynie jako biblijny *Sum qui sum*, nie zaś chrześcijański Sędzia i Dobroczyńca, ale nie jest On też *figmentum rationis*”²¹. Problemowi stosunku Boga filozofii i Boga wiary poświęciłem osobny artykuł²². Owocem artykułu było stwierdzenie, że filozofia i wiara dostarczają komplementarnych obrazów Boga. Co więcej, jak pisał J. de Finance²³, uznanie istnienia Boga w filozofii także ma swoją wartość egzystencjalną: Pewność, że Bóg istnieje, jest fundamentem dla modlitwy i adoracji; daje też poczucie stałości oraz celu i sensu życia. Także przymioty Boże prezentowane w teodycei pełnią funkcję religijną. I tak, nieskończoność budzi poczucie szacunku; prostota skłania do skupienia wysiłków, by wszystkie nasze czyny były przeniknięte miłością do Boga; jedyność Boga wymaga skierowania ku Niemu naszej miłości, ponieważ tylko On jest naprawdę tej miłości godzien. Wszechobecność Boża pozwala dostrzegać wszędzie oznaki woli Bożej; wszechwiedza zachęca nas do modlitwy i daje pewność, że Bóg nas osądza zgodnie z prawdą naszego bytu. Wolność Boża warunkuje sens modlitwy, gdyż tylko Byt wolny może naprawdę bezinteresownie przychylić się do prośby. Uświadomienie sobie, że Bóg jest naszym Stwórcą, od którego zależy nasze istnienie i działanie, rodzi w nas pokorę; wszechmoc zaś i opatrność Boża budzą w nas ufność i pokój.

Po długich analizach typowych argumentów za istnieniem Boga, znanych z historii filozofii, oraz po przedstawieniu różnych za i przeciw w sprawie prawomocności myślenia religijnego, Kołakowski doszedł do wniosku, który przedstawia się jak krajobraz po bitwie. Ani empirysta, ani filozof-racjonalista nie może po stoczonej walce zagrać zwycięskiej fanfary. Obydwaj też nie chcą się przyznać do klęski. Może jednak sytuacja nie jest tak tragiczna, może warto jednak nadal prowadzić tę trudną dyskusję.

²⁰ S. 95.

²¹ S. 101.

²² *Czy istnieje więcej niż jeden Bóg?* "Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie 1991/1992", Kraków 1993, s. 157–172.

²³ *Theologia naturalis*, Roma 1960.

niku, który przedstawia się jak krajobraz po bitwie. Ani empirysta, ani filozof–racjonalista nie może po stoczonej walce zagrać zwycięskiej fanfary. Obydwaj też nie chcą się przyznać do klęski. Może jednak sytuacja nie jest tak tragiczna, może warto jednak nadal prowadzić tę trudną dyskusję.

WYBRANE ELEMENTY FILOZOFII
ARNOBIUSZA Z SICCA

Analiza filologiczno–filozoficzna *Adversus nationes*
ze szczególnym uwzględnieniem księgi drugiej¹

1. Rys biograficzny

1.1. Świadectwa o Arnobiuszu

O Arnobiuszu² wiemy bardzo mało. W dziełach historyków pozostało kilka krótkich wiadomości o tym pisarzu. Źródłem najliczniejszych informacji jest jego dzieło, które przetrwało do dnia dzisiejszego. Święty Hieronim tak pisze o Arnobiuszu: *Arnobius sub Diocletiano principe Siccae³ apud Africam florentissime rhetoricam docuit scripsitque adversus*

¹ Fragment pracy doktorskiej przygotowywanej na Wydziale Filoz. TJ.

² *Arnobius Afer*, albo *Senior*, tak jest nazywany w odróżnieniu od Arnobiusza Młodszego. Imię jego może wskazywać na pochodzenie greckie, tak sądzą między innymi: G. E. McCracken i U. Moricca, wywodząc imię Arnobiusza od greckiego Arneos, Amias, Arniadas, Amippos.

³ Sicca Veneria, dzisiaj nazywa się Kef–Rocher. Wcześniej nosiła nazwy: Sicca, Cirtha Sicca, Colonia Julia, Colonia Julia Veneria. Po raz pierwszy mówi się o niej w czasie pierwszej wojny punickiej. Była częścią królestwa Masinissy, później stała się kolonią rzymską. Była siedzibą biskupa w latach: 258, 348, 411, 484, 649. Zachowały się pozostałości bazylik: Dar–el–Kauss oraz Ksar–el–Ghoul, por. *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, t. 8, col. 689–697, Paris 1928

*gentes quae vulgo exstant volumina*⁴. W innym fragmencie dodaje: *Firmianus, qui et Lactantius, Arnobii discipulus, sub Diocletiano principe*⁵. Z tych dwóch krótkich wspomnień możemy wnioskować, że żył on za czasów Dioklecjana, a więc u końca trzeciego wieku po Chrystusie. Do jego uczniów należał znany pisarz chrześcijański Laktancjusz, zwany Cynceronem Chrześcijańskim. Skoro zaś miał takich uczniów, znaczy to, że był dobrym nauczycielem. Pisze o tym Euzebiusz w swojej Historii: *Arnobius rhetor in Africa clarus habetur. Qui cum Siccae ad declamandum iuvenes erudiret et adhuc ethnicus ad credulitatem somniis compelleretur neque ab episcopo impetraret fidem, quam semper impugnaverat, elucubravit adversus pristinam religionem luculentissimos libros et tandem velut quibusdam obsidibus pietatis foedus impetravit*⁶.

Był nauczycielem retoryki, dość sławnym w swoich okolicach, a pamiętać trzeba, że Afryka północna w tych czasach była miejscem, gdzie literatura przeżywała swój rozkwit. Niedaleko od Sicca znajduje się także miejsce urodzenia św. Augustyna. Arnobiusz był poganinem, otrzymał wykształcenie typowe dla ówczesnych ludzi. Już jako orator zwalczał zażycie chrześcijan, o czym wspomina w swoim dziele.

Dlaczego tak nagle zaczyna bronić chrześcijan, tego nie wiemy. Przetołom musiał być dość gwałtowny, skoro dopiero napisanie obrony chrześcijan miało mu pozwolić na uzyskanie od biskupa pozwolenia na chrzest. Euzebiusz mówi, że nawrócenie dokonało się pod wpływem snu, nie wyjaśnia jednak jakiego. Dzieło, które Arnobiusz pisze, aby przekonać biskupa o swej prawomyślności, jest pełne odniesień do jego przeszłości pogańskiej. Co do wartości literackiej i teologicznej samego dzieła, już od początku głosy były bardzo podzielone. Św. Hieronim bardzo krytycznie ocenia pracę Arnobiusza: *Lactantius quasi quidam fluvius eloquentiae Tullianae, utinam tam nostra adfirmare potuisset, quam facile aliena destruxit. Arnobius inaequalis et nimius est absque operis sui partitione confusus*⁷. Trzeba przyznać, iż św. Hieronim ma w dużym stopniu rację. Na usprawiedliwienie Arnobiusza możemy powiedzieć, że celem jego dzieła nie było łechtanie

⁴ Hieronimus, *De viris illustr.*, 79, Epistulae, CSEL, vol. 54.

⁵ Hieronimus, *op. cit.*, 80.

⁶ Eusebius, *Chronicorum*, Lib. II, PL. vol. 27, col. 497-98.

⁷ Hieronimus, *Epistula*, 58 (ad Paulinum) 10, CSEL, vol. 54, s. 539.

ucha słuchaczy, lecz dotykane bardziej serca niż umysłu. Stąd biorą się liczne i natrętne powtórzenia.

Arnobiusz starając się swoich słuchaczy doprowadzić do wiary, nie zwraca uwagi na styl, lecz na treść. Mówi on sam: *Pompa ista sermonis, et oratio missa per regulas contionibus, litibus, foro iudiciisque servetur, deturque illis immo, qui voluptatum delinimenta quaerentes, omne suum studium verborum in lumina contulerunt. Cum de rebus agitur ab ostentatione summotis, quid dicatur, spectandum est, non quali cum amoenitate dicatur, nec quid aures commulceat, sed quas adferat audientibus utilitates*⁸.

Podaje jeszcze inną rację, a mianowicie, że czasy już są ostatnie⁹ (argument eschatologiczny) i choremu (poganie karmieni wierzeniami dawnymi) nie można dawać półśrodków, konieczne jest lekarstwo, a nie pochlebstwa: *Enimvero dissoluti est pectoris in rebus seriis quaerere voluptatem, et cum tibi sit ratio cum male se habentibus atque aegris, sonos auribus infundere dulciores, non medicinam vulneribus admovere*¹⁰.

Dzieło, które pisze, jest faktycznie długie, składa się z siedmiu ksiąg: *Septem libros adversus Gentes Arnobius edidit, totidemque discipulus eius Lactantius, qui de Ira quoque et Opificio Dei duo volumina condidit: quos legere volueris, dialogorum Ciceronis in eis epitome reperies*¹¹. Jak pisze św. Hieronim, w dziełach Arnobiusza, a także jego ucznia Lactancjusza, możemy odnaleźć wiele powiązań z dziełami Cyserona, który wydaje się być głównym źródłem¹² wiedzy o dawnych wierzeniach i kierunkach filozoficznych. Inni twierdzą, że apologia Arnobiusza jest próbą odpowiedzi na pisma Porfiriusza *Adversus Christianos*¹³. W pierwszych dwóch księgach

⁸ Arnobius, *Adversus nationes* [*Adv. nat.*], I, 59, 15–23.

⁹ *Adv. nat.*, II, 78: *Urgent tempora periculis plena, et exitiabiles imminent poenae: confugiamus ad salutarem Deum, nec rationem muneris exigamus oblati. Cum de animarum agatur salute, ac de respectu nostri, aliquid et sine ratione faciendum est, ut Epictetum dixisse adprobat Arrianus [...], obrepit dies extremus et inimicae mortis reperiamur in faucibus.*

¹⁰ *Tamże*, I, 59, 28–32.

¹¹ Hieronimus, *Epistula*, 70 (ad Magnum) 5, CSEL, vol. 54, s. 707.

¹² Por. *Der kleine Pauly*, t. I, col. 602, Stuttgart 1964: *Antike Autoren [Varro u. a.] werden oft, freilich nicht aus erster Hand zitiert, was das Werk zu einer Fundgrube religionsgeschichtlicher Aritäten macht.*

¹³ Por. S. d'Elia, *Letteratura latina Cristiana*, Jouvence 1982, s. 61.

Arnobiusz zbija oskarżenia, w których twierdzono, że chrześcijanie są źródłem wszelkich klęsk i nieszczęść cesarstwa i jednocześnie daje wykład nauki chrześcijańskiej o Chrystusie i prawdziwym Bogu. W pozostałych pięciu księgach rozprawia się z wierzeniami pogańskimi i tradycjami przekazanymi przez poetów, gramatyków i filozofów. Krytyka jego jest momentami bardzo mocna, może wręcz razić dzisiejszego czytelnika swym tonem i porównaniami.

Mamy jeszcze jedną krótką wiadomość o Arnobiuszu. Św. Hieronim polecając niektórych z pisarzy chrześcijańskich, proponuje także Arnobiusza: *Ego, Origenem propter eruditionem sic interdum legendum arbitror, quomodo Tertullianum, Novatum, Arnobium, Apolinarium, et nonnullos Ecclesiasticos Scriptores Graecos pariter et Latinos: ut bona eorum eligamus vitemusque contraria*¹⁴. Hieronim zachęca nas, by to, co dobre brać z tych autorów i unikać tego co dobru przeciwne. Idąc więc za zachętą św. Hieronima, będę się starał ukazać to co dobre i prawdziwe w dziele Arnobiusza. O wadach dzieła powiedziano bardzo dużo¹⁵, samo dzieło znajdowało się na indeksie dzieł zakazanych, moim zdaniem niesłusznie. Być może ta praca w jakimś stopniu będzie rehabilitowała Arnobiusza. Nie o rehabilitację jednak chodzi, lecz o skorzystanie z doświadczenia Arnobiusza w szukaniu Prawdy.

1.2. Czas powstania dzieła

Sam Arnobiusz w swoim dziele daje nam kilka informacji, które pozwolą nam lepiej umiejscowić go w kontekście historycznym. *Trecenti sunt anni ferme, minus vel plus aliquid, ex quo coepimus esse Christiani et terrarum in orbe censeri*¹⁶. Z tego fragmentu wynikałoby, że słowa te są wypowiedziane około roku 300, co zgadza się także z tym, co wcześniej pisali Hieronim i Euzebiusz. W innym miejscu pisze Arnobiusz: *Aetatis Urbs Roma, cuius esse in annalibus indicatur? Annos ducit quinquaginta et*

¹⁴ Hieronimus, *Epistula*, 62 (ad Tranquillinum) 2, CSEL, vol. 54, s. 606.

¹⁵ McCracken G.E., *Critical Notes to Arnobius Adversus Nationes: Vigiliae Christianae* 3 (1949), 37-47: *Few writers, indeed, have suffered so much at the hands of those who read isolated passages and then derive general conclusions therefrom without benefit of a thorough examination of teaching elsewhere.*

¹⁶ Arnobius, *Adv. nat.*, 1, 13, 4-6.

*mille aut non multum ab his minus*¹⁷. Według sposobu liczenia, które stosuje Varron rok 1050 odpowiada rokowi 297 po narodzeniu Chrystusa. Jesteśmy więc u schyłku trzeciego wieku, w przeddzień Edyktu mediolańskiego, w okresie zbliżającego się upadku cesarstwa. Czas ten jest pełen niepokoju, które czasami boleśnie dotykają chrześcijan: *Nam nostra quidem scripta cur ignibus meruerunt dari? cur immaniter conventicula dirui?*¹⁸. Wydaje się, że słowa te odnoszą się do wydarzeń, które miały miejsce około roku 303 po Chrystusie. Tyle wiemy o samym autorze dzięki świadectwom starożytnych pisarzy oraz dzięki jego dziełu. Tłumacze dzieła Arnobiusza, zastanawiali się, dlaczego on pochodzący z Sicca Veneria nie wspomina nic o kulcie Venus w tym mieście¹⁹. To prawda, lecz w księdze piątej mówi o kulcie Venus. To, że nie wspomina o świątyni nie oznacza, że nie pochodził z Sicca²⁰.

1.3. Cel pracy

Zapewne tak jak twierdzi McCracken, w dziełach Arnobiusza można dostrzec wpływy pisarzy czy też filozofów, tak związanych z chrześcijaństwem, jak i dalekich od niego. Celem niniejszej pracy będzie prześledzenie warsztatu filozoficznego²¹ Arnobiusza, ze szczególnym zwróceniem

¹⁷ *Tamże*, II, 71, 37–38.

¹⁸ *Tamże*, IV, 36, 22–23.

¹⁹ Por. McCracken, *Arnobius*, s. 7: *It seems difficult to believe that even a professor of rhetoric could have been ignorant of the temple, has he really lived in Sicca.*

²⁰ Arnobius, *Adv. nat.*, V, 19, 6–10: *Nec non et Cypriae Veneris abstrusa illa initia praetereamus, quorum conditor indicatur Cinyras rex fuisse; in quibus sumentes ea certas stipes inferunt ut meretrici et referunt phallos propitii numinis signa donatos.* Misteria związane z Venus były wprowadzone przez kapłana–króla cypru Cynirę, którego imię jest wspomiane także w Iliadzie, XI, 20. McCracken widzi tutaj duże podobieństwo pomiędzy łacińskim poetą Ennio i Arnobiuszem.

²¹ Peter Krafft, *Beiträge zur Wirkungsgeschichte des Älteren Arnobius*, Wiesbaden 1966, s. 16. Jeżeli chodzi o orientację filozoficzną Arnobiusza, to widzimy, że jest bardzo zróżnicowana w zależności od traktowanych problemów. Niektórzy z jego wydawców dostrzegają mocne wpływy doktryn sceptyczno–fideistycznych.

uwagi na krytykę, jaką stosuje do teorii poznania używanych przez różne szkoły filozoficzne²².

2. Budowa i treść dzieła

2.1. Podział dzieła

Traktat składa się z siedmiu ksiąg. Jest on w części apologią a w części wykładem pozytywnym poglądów Arnobiusza. Pierwsza księga składa się z 65 rozdziałów. Chrześcijanie nie są odpowiedzialni za plagi które dręczą ludność (1, 1.); plagi zawsze istniały (1, 2–5); nawet zmniejszyły się od momentu przyjścia Chrystusa (1, 6); Skąd pochodzą? (1, 7); Nie można tego wiedzieć, należy jednak strzec się zbyt łatwej wizji antropocentrycznej rzeczywistości (1, 8–12); zło i dobro zawsze się przeplatały w historii ludzkiej (1, 13–15); i znajduje się je tak w historii chrześcijan jak i pogan (16). Jeśli bogowie czują się obrażeni przez chrześcijan, to znaczy że podlegają gniewowi i w efekcie są śmiertelni (17–19). Jeśli podlegają gniewowi, to muszą się bronić przed sobą (20–21). Bogowie nie mogą się gniewać na chrześcijan, ponieważ oni sami nie postępują w sposób różny od innych (22). Prawdziwi bogowie nie czynią źle: tak mogą tylko wierzyć wróżbici (23–24). Dlaczego bogowie mieliby złościć się na chrześcijan, jeśli chrześcijaństwo polega na czczeniu Boga pod przewodnictwem Chrystusa (25–27). Powinni raczej karać podłości, których dopuszczają się poganie, tym bardziej, że kult pogański jest dziecinny i często bezmyślny, zbudowany wokół bóstw, których natura i nieśmiertelność, jeśli istnieją, pochodzi od Boga najwyższego, do którego wszystko należy (28–30). Modeliwność do Boga (31). Wszystkie rzeczy noszą w sobie odcisnięte znamię istnienia Boga (32–33). Boga nie można identyfikować z Jowiszem, który posiada cechy śmiertelności (34–35). Bogowie pogańscy, którzy powinni być zagniewani na postawę chrześcijan oddających cześć Bogu Najwyższemu, byli ludźmi (36–37); z drugiej strony błogosławieństwa, które przyniósł

²² Amata Biagio, *Problemi di antropologia arnobiana*, LAS, Roma 1984; *L'apologia cristiana di Arnobio di Sicca come ricerca della verità assoluta*, w: „Salesianus annus” LI (1989), s. 47–70; *Dubbio e certezza in Arnobio di Sicca*, w: „Studia Patristica”, vol. XXI, Leuven 1989, s. 217–245. W cytowanych opracowaniach podana jest aktualna bibliografia dotycząca poruszanego problemu.

Jezus na ziemię, są tak wielkie, że należałoby go adorować, nawet gdyby był tylko człowiekiem (38); lecz nie człowiek, tylko Bóg może dokonać tak wielkich dzieł (39). Śmierć okrutna Jezusa Chrystusa w niczym nie pomniejsza Jego nauki; także niektórzy poganie zginęli w okrutny sposób i zostali później ubóstwieni (40–41). Chrystus był prawdziwym Bogiem, nie magiem, jak się nieraz mówi (42–44); potwierdzają to jego dzieła (45–47), uzdrowienia, władza przekazana 12 apostołom, aby kontynuowali te czyny (48–50); to czego nie czynią bogowie pogańscy, jest znakiem mocy ponad–ziemskiej (51). Magowie nie są w stanie uczynić tego, co czynią prości chrześcijanie (52). Chrystus był Bogiem, co potwierdza ponad wszystkie cuda wydarzenie Jego zmartwychwstania, potwierdzone niezawodnymi świadectwami wielu chrześcijan i wiarą tylu narodów (53–55). Nie wszystkie dzieła Chrystusa zostały nam przekazane (56). Oskarżenia kierowane przez pisarzy pogańskich przeciwko ewangelistom można obrócić przeciwko nim samym: nie są one istotne (57–59). Chrystus przybrał ludzkie ciało, ponieważ musiał żyć pośród ludzi. Dlatego urodził się jak człowiek i umarł jak człowiek, chociaż będąc Bogiem, miał moc zniszczyć tych, którzy chcieli Jego śmierci (60–62). Mimo tych wspaniałych dowodów, poganie chwalą swoich królów i gardzą Chrystusem (63–64), który podobnie jak lekarz dający cudowny lek, powinien być słuchany i czczony (65).

2. 2. *Księga druga*

Jakiegoż zła dopuścił się Chrystus, że jest tak zwalczany? (1). Głosił religię najbardziej ludzką, polegającą na czczeniu Boga Najwyższego, którego idea jest nam z natury dana w naszej duszy (2–3). Lepiej jest wierzyć w Jego obietnice, niż odrzucać je, tym bardziej że liczni ludzie, bynajmniej nie głupi ani prymitywni, przyjęli je (4–6). Z drugiej strony, cóż zna człowiek przy pomocy tylko swoich sił? (7). Każda działalność człowieka jest poprzedzona aktem wiary: każda nasza wypowiedź jest niepewna. Każdy swoją wypowiedź opiera o autorytet jakiegoś mistrza: chrześcijanie odnoszą wszystko do Chrystusa, który swoją naukę potwierdził niezwykłymi dziełami (8–12). Starożytni filozofowie dotykali pewnych problemów, a kiedy chrześcijanie czynią podobnie, spotykają się z lekceważeniem pogan (13). Błąd filozofii Platona polegał na błędnej koncepcji duszy; dusza miała pochodzić bezpośrednio od Boga Najwyższego (15). Obalenie tej opinii polega na tym: Człowiek nie różni się zasadniczo od zwierząt i dusze nie schodzą do nas z niebios (16–18). Ludzie sądzą inaczej, ponieważ nie znają

samych siebie (19). Doświadczenie z dzieckiem zamkniętym w jaskini potwierdza błędność opinii platońskiej co do reminiscencji (20–24). Są i inne racje, które wykluczają tę doktrynę (25–28). Wiara w nieśmiertelność niszczy moralność i filozofowanie; temu zaś przeciwstawia następującą doktrynę (29–31): Chrystus uwolnił dusze od śmierci (32–34). Nie tylko dusza jest pośredniej jakości, lecz także bogowie, jak to stwierdza także Platon (35). Dusze mają rodziciela innego niż sam Bóg, ponieważ jeśliby pochodziły bezpośrednio od samego Boga, nie posiadałyby tych braków, które, jak widzimy, mają (36–43). Nie zostały one wyprodukowane przez Boga: Bóg czyni tylko to co doskonałe (44–48). Ludzie nie są dobrzy, a nieliczni dobrzy pokazują przez wysiłek, który wkładają w to, aby uciec od zła, jak słabą i kruchą jest natura ludzka. Zresztą, dlaczego Platon zane-gował pogląd, że Bóg jest pokrewny człowiekowi? Dlatego jest słuszną wiara chrześcijańska co do „średniości” natury duszy ludzkiej (49–53). Nie ujmuje ta doktryna niczego władzy bożej. Chrześcijanie przyjmują jako zasadę, że Bóg stwarza tylko to co dobre: o wszystkim, o czym jest tyle różnych opinii, lepiej zamilczeć. Te wszystkie opinie opierają się na tym co prawdopodobne: ta wielość opinii wskazuje również na to, że żadna z nich nie jest prawdziwa (54–59). Dlatego też Chrystus wezwał wszystkich do tego, aby dbali o sprawy boskie, pozostawiając inne na boku. Zbawienia duszy nie może nam ofiarować nikt, ani magowie, ani księgi etruskie (60–63). Chrystus natomiast, tak jak to jest właściwe Bogu, uwolnił wszystkich z tą samą hojnością, nie łamiąc jendak niczyjej wolności (64–66). Jeżeli chrześcijanie odstępują od pradawnych zwyczajów, cóż jest w tym dziwnego, skoro także sami pogaństwo tyle razy je porzucali? (67–69). Jeśli się oskarża chrześcijaństwo o to, że jest młodą religią, to trzeba także zauważyć, że i bóstwa pogańskie są młode — nie mają więcej niż dwa tysiące lat (70–71), a co może być bardziej wiekowe od samego Boga czczonego przez chrześcijan? (72–73). Bóg postanowił dopiero teraz posłać swojego syna — Chrystusa, ponieważ uznał ten czas za stosowny (74–75). Prześladowania, przy pomocy których starają się pogaństwo pokonać chrześcijan, są wyzwoleniem dla chrześcijan (76–77). Lecz teraz jest pora, aby wszyscy zwrócili się ku Bogu, nim przybliży się dzień ostani (78).

Na streszczeniu treści dwóch pierwszych ksiąg poprzestaje, ponieważ daje ono nam przegląd tematów poruszanych przez Arnobiusza. W pozostałych pięciu księgach będzie nasz autor jeszcze omawiał dość szczegółowo wierzenia pogańskie.

III księga pokazuje, jak bardzo słabym źródłem wiedzy o bogach są podania pisarzy starożytnych, poetów i gramatyków.

IV księga kontynuuje opis wierzeń starożytnych Rzymian. Problemem najistotniejszym jest, czy bogowie mogą ulegać gniewowi, jak to często przedstawiają starożytni.

V księga przytacza opowiadania pisarzy, w których bogom przypisywane są różne słabości ludzkie. Niektóre z tych opowiadań mogłyby zgorzyszyć dzisiejszego czytelnika. Według Arnobiusza niewiele tu zmienia próba alegorycznego tłumaczenia, którym posługiwali się pisarze starożytni, aby złagodzić niektóre bardzo drastyczne opowiadania.

VI księga przedstawia zwyczaje chrześcijan, ich życie liturgiczne, ich stosunek do świętyń oraz do posągów.

VII księga mówi o ofiarach składanych bogom. Arnobiusz uważa, że są one wyrazem barbarzyństwa, nie uspokajają bogów, ponieważ bogowie są nieporuszeni. Prawdziwa pobożność nie potrzebuje ofiar, składanie ich wynika z idei boga postrzeganego na podobieństwo człowieka.

3. Teoria poznania

Przystępując do analizy teorii poznania, którą lub którymi posługiwał się Arnobiusz, napotykaemy na trudność związaną z charakterem dzieła. Arnobiusz polemizując ze swoimi słuchaczami, posługuje się często metodami stosowanymi przez współczesnych mu oratorów. Metoda zastosowana zależy także od celu, który chce się osiągnąć. Tak więc możemy zaobserwować, jak Arnobiusz stosuje metodyczne powątpiewanie, gdy chce podważyć dogmatyzm pogan co do ich wierzeń. Widzimy, jak dochodzi do pewności poznania opierając się na autorytecie Objawienia, chociaż sam wcześniej podważał zasadność odwoływania się do jakichkolwiek autorytetów. Podważa zdolności poznawcze duszy i rozumu, ale jednocześnie wzywa słuchaczy, aby byli otwarci na to, co przez naturę Bóg im objawia. Odnosi się wrażenie, iż również w tym, co dotyczy poznania, Arnobiusz bardzo mocno akcentuje pasywność. To znaczy, że człowiekowi poznanie jest dane, jego wartość zależy od tego, który je przekazuje i od stopnia naszego otwarcia się na nie. Poznanie nie jest traktowane jako autonomiczna działalność człowieka. Gdy taką się staje, prowadzi ono do błędnych mniemań i działań z nich wynikających. Związane jest to zapewne z celem, jakie ma poznanie, poznanie najwyższej prawdy, prawdy o zbawieniu przez Boga. Jeśli poznanie nie prowadzi do Boga, to jest to tylko czcze mniemanie. Arnobiusz uprzedza

poniekąd filozofię średniowiecza, która będzie stawiała poznaniu podobny cel. Prawda, do której dąży poznanie, nie jest idea; jest to poznanie „osobowe”, poznanie Chrystusa. Również w tym aspekcie Arnobiusz wydaje się być ciekawym filozofem, przybliżającym się do nurtu neoplatońskiego, chociaż jest bliższy według mnie filozofii żydowskiej, która próbuje ukazać rzeczywistość, wyjaśniając relacje międzypersonalne, a nie koncentrując się wyłącznie na rzeczach.

Refleksję nad epistemologią Arnobiusza rozpocznę od logiki w rozumieniu, jakie nadaje się teorii poznania i metafizyce w szkołach okresu helleńskiego, a więc w epikureizmie i stoicyzmie a także częściowo w eklektyzmie.

3. 1. Logika

To właśnie Stoicy po raz pierwszy użyli tego terminu dla określenia nauki o kryteriach prawdy, nauki o logosie w znaczeniu rozumu i mowy²³. Filozofowie przed Platonem utożsamiali ontologię z logiką. Rzeczywistości przypisuje się wszystkie cechy o niej pomyślane. Widać to w sposób szczególny w filozofii Parmenidesa. On nie tylko stwierdza, że myśleć to znaczy myśleć coś co jest²⁴, lecz stwierdza, że realnym jest byt tak jak jest pomyślany przez intelekt, przypisujący idee różnym przedmiotom, danym w doświadczeniu. Wnioskuje stąd Parmenides, że bycie, które jest orzekane o różnych przedmiotach, jest jedno i to samo. Można uważać, że bycie Parmenidesa jest hipostazą bytu logiczno-słownego: spójki „być”. Wracając do logiki stoików, należałoby przede wszystkim przedstawić teorię Sekstusa Empiryka. Działał on prawie w tym samym czasie co Arnobiusz. Logika stoików nie jest logiką nazw, lecz logiką zdań, systemem reguł wnioskowania. Reguły te zwane są sylogizmami hipotetycznymi, w odróżnieniu od sylogizmów kategoriycznych Arystotelesa. Sylogizmy stoickie są regułami wnioskowania, tzn. przepisami podającymi różne sposoby niezawodnego wnioskowania: mówią, że uznawszy uprzednio takie a takie zdania, wolno uznać inne takie to a takie zdania. Wyróżniali stoicy także sylogizmy niedowodliwe, przyjęte bez dowodu jako słuszne; twórcą ich był rzekomo

²³ Władysław Tatarkiewicz, *Historia filozofii*; Por. Arystoteles, *Analityki drugie*, 24, 86^a22.

²⁴ Dieis FVS, 28 B 3 i 8 lin. 34.

Chryzyp. Logika stoików jest dwuwartościowa. Każde zdanie jest bądź prawdziwe bądź fałszywe. Sposób rozumienia implikacji był przedmiotem sporów, w którym rywalizowały ze sobą dwie koncepcje. Nas interesuje koncepcja prezentowana przez Diodorosa Kronosa z Megary, to znaczy, że p ściśle implikuje q , czyli nie jest możliwe, że p jest prawdą i q jest fałszem²⁵. Ta dwuwartościowość jest obecna w dowodzeniu Arnobiusza.

3.1.1. Zasady logiczne

Większość tych zasad zawarta jest w drugiej księdze, która też jest najbardziej filozoficzną spośród wszystkich ksiąg.

Nie wydaje się, by Arnobiusz usiłował systematyzować swoją doktrynę, natomiast można dostrzec w jego poglądach pewną teorię logiczną, która jest charakterystyczna dla tego okresu historii.

Chociaż nie jest on jednolity w swoich argumentacjach, to jednak możemy dostrzec pewne zasady, jakimi się kieruje.

3.1.1.1. Nie ma poznania bez wstępnego zawierzenia

Stawiając tezę, wierzę, że ta teza jest prawdziwa.

Pisze o tym, odpowiadając na zarzut swoich słuchaczy, że chrześcijanie wierzą a nie wiedzą. Arnobiusz podważa ten zarzut, ukazując, jak każda decyzja ludzka oraz wiedza zdobyta dzięki doświadczeniu przechodzi przez etap wiary: *Powiedzcie nam...napojeni napojem czystej mądrości, czy jest w życiu jakaś działalność, jakieś ważne zajęcie, które nie rozpoczynałoby się od uprzedniej wiary?*²⁶. Być może jest to jakieś echo dyskusji na temat relacji pomiędzy $\gamma\omega\delta\omicron\varsigma$ i $\pi\lambda\sigma\tau\iota\varsigma$, tym bardziej, że jest to czas w którym ta dyskusja była żywa. Celsus zarzucał chrześcijanom, że wierzą w sposób bezrozumny: *Quidam (christiani), inquit Celsus, neque dare neque accipere causas volunt eorum quibus adhaeserunt; sed hoc illorum est: Noli inquirere, crede potius; et: Fides tua te servabit. Haec etiam illis verba tribuit: Mala est huius mundi sapientia, bona autem stultitia*²⁷. Celsus dla

²⁵ *Mała Encyklopedia Logiki*, Ossolineum, Wrocław 1970, s. 152–154.

²⁶ *Adv. nat.*, II, 8, 1.

²⁷ Orygenes, *Contra Celsum*, 1, 9.

celów polemicznych przekręca teksty Pisma Świętego²⁸. Nie ma w Piśmie św. przeciwstawienia wiary i rozumu. Kiedy Jezus mówi „wierź”, nie wzywa do rezygnacji z rozumu. Wzywa do odwagi, która przekracza to co doświadczalnie można zweryfikować. Wiara odnosi się tutaj nie do doktryny ale do cudownej obecności Bożej.

Arnobiusz korzysta z argumentów, które daje Orygenes, zbijając argumentację Celsusa. Widać tutaj wyraźną zależność Arnobiusza od Orygenes²⁹.

Celsus zarzuca chrześcijanom, iż nie znają przyczyn rzeczy. Używa tutaj pojęcia stoickiego *λόγος*, czyli rozumne prawo, które jest przedłużeniem zasad kierujących kosmosem. Arnobiusz wielokrotnie będzie wracał do tego zarzutu, ukazując, że nie jest rzeczą konieczną znać przyczyny, szczególnie gdy są one niedostępne dla naszego rozumu na drodze naszej rozumowej aktywności. Arnobiusz nie odrzuca wartości rozumowego poznania, lecz wskazuje na jego ograniczenie. Poszerza pojęcie poznania o iluminację, w której rozum jest bierny. Postawę rozumu wobec iluminacji nazwać możemy *wiara–pistis–fides*. Nie ma ona tego negatywnego znaczenia, które wyraża się przez *credulitas* — łatwowierność czyli bezkrytyczne przyjmowanie doktryn cudzych. Arnobiusz podaje całą serię kryteriów, na których oparł swój krytycyzm. Najważniejszymi kryteriami są pojęcia Boga i człowieka, o których będzie mowa później.

3.1.1.2. Fundament prawdy tkwi w źródle jej pochodzenia

Arnobiusz dostrzegł pewną postawę u filozofów starożytnych: za prawdę przyjmowali opinie wcześniejszych filozofów. Arnobiusz dostrzegając sprzeczności między tymi doktrynami dochodzi do wniosku, że prawdy filozofów są przekonaniem a nie wiedzą: *Czyż nie wierzy każdy z was temu*

²⁸ Mk 5, 36; Mt 9, 22; 1 Kor 3, 18–19.

²⁹ Por. Orygenes, *Contra Celsum*, I, 11 oraz Arnobiusz, *Adv. nat.*, II, 8, 2–7.

Orygenes — *Quis enim navigat, aut uxorem ducit, aut liberis dat operam, aut in terram spargit semina, quin ad haec facienda fide meliorum adducatur, quamvis secus possit accidere, et aliquando accidat?*

Arnobiusz — *Peregrinamini, navigatis: non domum vos credentes peractis negotiationibus remeatuos? terram ferro scinditis, atque oppletis seminum varietate [...], coniugalia copulatis consortia [...], liberorum suscipitis prolem [...]*

lub innemu autorowi? A prawdy, o której jest przekonany, że była wypowiedziana przez innego, czyż nie broni tak, jakby w nią wierzył³⁰. W tym rozumowaniu Arnobiusza widzimy pewne podobieństwo z Cyncerem, który w Lukullusie traktującym o stanowisku Akademii co do poznania, tak pisze o przeciwnikach Akademii: *Kiedy mówią, że we wszystkim dają wiarę temu, kto w ich przekonaniu był mędrcem, zgodziłbym się z nimi, jeśliby ludzie ciemni i nieukształceni zdolni byli mędrcza rozeznąć (bo jak mi się wydaje rozstrzygnięcie, kto jest naprawdę mądry, wymaga właśnie największej mądrości). Niechajby zresztą wedle swej możliwości wybrali jedno z dwojga: albo po wysłuchaniu wszystkiego i po zapoznaniu się także z poglądami drugich wydali własny osąd, albo raz rzecz posłyszawszy oparli się na powadze kogoś jednego; ale nie wiem, jak się to dzieje, że bardzo wielu ludzi woli błądzić i z największą zaciętością bronić raczej mniemań przez siebie ulubionych, niżli bez uporu dociekać, które z twierdzeń byłoby najpewniejsze³¹.*

W pełni z tym stwierdzeniem zgadza się Arnobiusz. Idzie jednak dalej i wskazuje na mędrcza i na mądrość. W tym względzie Arnobiusz przekracza sceptycyzm, wskazując pozytywne rozwiązanie: jest nim autorytet Jezusa. Antioch uczeń Filona pójdzie w kierunku dogmatyzmu odwołując się do autorytetu Platona; Cynceron przyjmie postawę ostrożniejszą, nie opowiadając się jasno za żadną szkołą.

3.1.1.3. Wiedza ἐπιστήμη

Arnobiusz w sposób negatywny podważa wiedzę i metodę dochodzenia do niej. Pyta się pogan, skąd pochodzi ich wiedza, jak ją zdobywają? Twierdzi, że logika, gramatyka, retoryka nie mogą być źródłem wiedzy: *Skąd — pytam — otrzymaliście tak wielką mądrość, skąd taka bystrość i energia?* Arnobiusz dostrzega, że poganie przyjmują jako aksjomaty twierdzenia różnych filozofów, natomiast odmawiają autorytetu Chrystusowi: *Proponujecie nam wasze argumenty i wasze chytre domysły; lecz jeśliby Chrystus użył tych argumentów przed zebraniem ludem, któż by Go słuchał...któż chociaż nie wiem jak głupi i łatwowierny naśladowałby go, gdyby wychwalał*

³⁰ *Adv. nat.*, II, 9, 2-3.

³¹ Cyncero, *Księgi akademickie*, BKF, Warszawa 1963, t. III, s. 52-53.

*rzeczy puste i nieistniejące?*³². Poganie natomiast podziwiają i zachwycają się wiedzą filozofów i uczonych. Dochodzi Arnobiusz do stwierdzenia, że przyczyną takiej postawy jest kłamstwo, któremu ulegli poganie, to znaczy przyjęli za prawdę to co prawdą nie jest, prawdą zaś wzgardzili³³. Dokonało się to pod wpływem tych, którzy sami pobłądziwszy, innych na manowce sprowadzili. Nie chodzi tutaj o filozofów starożytnych, lecz raczej o tych, którzy zwracali się przeciwko chrześcijanom, jak: Celsus, Lukianus z Samosaty, Appulejusz.

3.1.1.4. Aksjomaty logiczne Arnobiusza

Analizując drugą księgę Apologii Arnobiusza możemy wyodrębnić serię zasad logicznych, którymi kieruje się Arnobiusz.

A. *Nieliczne wyjątki nie potwierdzają reguły*³⁴. Zasadę tę stosuje Arnobiusz, aby odpierać argumenty swoich przeciwników, którzy twierdzili, iż było wielu ludzi idealnych, a z tego wynikało, że człowiek jest istotą idealną o pochodzeniu boskim. Według Arnobiusza, doświadczenie oraz historia dają nam liczniejsze dowody na słabość ludzką. Dlatego więc opinia głosząca boskość człowieka jest tylko opinią a nie pewną wiedzą godną przyjęcia. Arnobiusz jest tutaj bardzo bliski Cyncerona, który był zwolennikiem probabilizmu, uznając tylko to co mu wydawało się najbardziej prawdopodobne³⁵. Probabilizmu nauczył się Cyncero od Filona z Laryssy mistrza swojego oraz mistrza Antiocha z Askalonu³⁶. Rozprawy

³² *Adv. nat.*, II, 12, 1–2.

³³ „Dum vestris fidentibus et quod typhus est sapientiam vocatis, dedistis circumscripto-ribus locum, illis, inquam, noxiis, quorum nomen interest obsoleferi Christianum, superfundendi caligines atque obscurandi res tantas, eripiendae vobis fidei subiecindique contemptus, ut, quia sibi praesentiunt finem pro meritis imminere, vobis quoque immiterent causam, per quam periculum adire possetis et viduari benignitate divina”. *Adv. nat.*, II, 12, 5.

³⁴ *Adv. nat.*, II, 49, 1–5.

³⁵ K. Leśniak, *Postowie w: Cynceron, Pisma filozoficzne*, t. IV, s. 507.

³⁶ *Antioch z Askalonu* zmarł około roku 68 przed Chrystusem; był nauczycielem Cyncerona. Zamierzał on odnowić akademię w duchu dogmatyzmu, zwracając się przeciwko swojemu mistrzowi Filonowi z Laryssy, odrzucając jego sceptycyzm i probabilizm. Jego stanowisko było bardziej eklektyczne. Uważa się go za twórcę piątej akademii, której był scholarchą od 85 roku.

Akademickie przedstawiają spór, który toczył się pomiędzy Antiochem i Filonem zakończony dziełem *Sosos* na który Filon z powodu śmierci nie odpowiedział. Cycero był w teorii poznania zwolennikiem Filona. Cała piąta rozmowa z *De finibus* jest natomiast wyłożeniem teorii etycznych Antiocha poprzez usta Pizona.

B. *Część jest w całości, nie całość w części*³⁷. Zasada ta jest wypowiedziana w kontekście zbijania argumentu, że pośród wielu ludzi można znaleźć także osoby dobre. Wyjątek więc potwierdzałby regułę. Odrzuca takie twierdzenie podając kolejny aksjomat, a mianowicie:

C. *To co powszechne powinno przyciągać to co częściowe, nie zaś to co powszechne naginać się do części*³⁸. Tym aksjomatem dopełnia wcześniejsze dwa.

D. *Ta sama przyczyna nie może powodować dwóch różnych skutków*³⁹. Stwierdzenie to pada w dyskusji z filozofami platonizującymi, którzy uważali, że dusza jest nieśmiertelna, a łącząc się z ciałem traci pamięć o tym co widziała. Arnobiusz nie spiera się tutaj nad rolą ciała w procesie przypominania, lecz dostrzega brak logiki w argumentacji, co już samo czyni argumentację nieskuteczną.

E. *Co ma początek, musi mieć i koniec*⁴⁰. Również i ten aksjomat pojawia się w kontekście dyskusji na temat duszy i jej nieśmiertelności. Wiecznym może być tylko to, co nie ma początku, co nie ma ograniczenia (*ἄπειρον* Anaksymandra).

F. *Przeciwieństwo nie może zawierać się w przeciwieństwie*⁴¹. Trochę dalej wyjaśnia ten aksjomat, dając przykład, że to co jest dobre, nie potrzebuje ulepszenia, a parzyste nie może być jednocześnie nieparzystym.

G. *Zmienianie nie jest dowodem stałości, która jest synonimem doskonałości lecz zmienności, która świadczy o niedoskonałości*⁴². Jest to dalsza część wcześniejszej zasady. Arnobiusz twierdzi, że to co doskonałe

³⁷ *Adv. nat.*, II, 49, 6.

³⁸ *Tamże*.

³⁹ *Adv. nat.*, II, 28, 4.

⁴⁰ *Tamże*, II, 35, 7.

⁴¹ *Tamże*, II, 50, 4.

⁴² *Tamże*, II, 50, 5.

jest niezmiennie. Znowu nie wchodzi w dyskusję szczegółową o naturze duszy, lecz ukazuje niespójność logiczną zdań przeciwników.

H. *Istnieje tylko jedna prawda o danej rzeczy*⁴³. Ten aksjomat stoi w opozycji do zasad sofistów ale także w jakiś sposób do sceptyków. Stwierdzenie to przypomina definicję prawdy Arystotelesa, u którego prawda jest zgodnością myśli z rzeczą. Można powiedzieć, że istnieje tylko jeden sąd prawdziwy o danej rzeczy. W *Metafizyce* Arystoteles mówi, że prawda jest stwierdzeniem tego co jest a zaprzeczeniem tego co nie jest.

I. *Opinia staje się pewną, gdy jest potwierdzona przez wszystkie pozostałe*⁴⁴. Jest to aksjomat, który stoi u podstaw definicji prawdy zwanej koherencyjną. Jest to trochę ryzykowna definicja, ponieważ stwarza możliwość relatywizmu. Prawda zależy od zgodności wewnątrz danego układu. Jednak podkreślenie przez Arnobiusza konieczności zgodności ze wszystkimi opiniami, upoważnia nas do wyciągnięcia wniosku, że chodzi o prawdę w sensie absolutnym, prawdę pewną. Przejdziemy teraz do bardziej wnikliwej analizy pojęcia prawdy u Arnobiusza.

3.2. Definicja prawdy

Pojęcie prawdy pojawia się 61 razy w różnych formach, w samej drugiej księdze 12 razy⁴⁵. Przeanalizuję teraz wypowiedzi zawarte w drugiej księdze.

Widzimy, że Arnobiusz nie stara się dać nam definicji prawdy, ale w swojej polemice będzie się odwoływał do różnych teorii poddając je krytyce.

3.2.1. Arnobiusz a Sceptycyzm

Aut illi, qui autumant nihil posse omnino comprehendì, an sit verum quod dicunt sciunt, ut ipsum quod definiunt veritatis esse intellegant

⁴³ Ponieważ rzeczy tak się mają i nie może być inaczej, że tylko jedna spośród wszystkich opinii jest prawdziwa (*Adv. nat.*, II, 57, 1).

⁴⁴ Tamże, II, 57, 5.

⁴⁵ Veritatis: II.10.9; 39.26; 51.15; 56.10; veritati: II.12.22; veritatem: II.11.39; 39.38; 60.14; 73.25; veritate: II.14.16; 19.35; 55.29.

pronuntiatum?⁴⁶. W tym fragmencie mamy do czynienia z pojęciem prawdy lub też z jej brakiem u sceptyków. Ich głównym teoretykiem był Pyrron, a Sekstus Empiryk w swoich *Szkicach Pyrroniańskich* ukazał jego doktrynę. Również wiele ciekawych uwag podaje nam Diogenes Laërtios w księdze dziewiątej. Pisze on, że sceptycy odrzucali wszelki dowód (ἀπόδειξις) i kryterium prawdziwości (κριτέριον), a także pojęcia takie, jak znak (σημειον), przyczyna (αίτιον), ruch, nauka (μᾶθησις), powstawanie i wreszcie pogląd, że coś jest z natury dobre lub złe. To odrzucenie prowadziło ich do wniosku, że rozumem nie jesteśmy w stanie poznać rzeczy niepewnych. Pytanie nie dotyczy bowiem tego, jakie się nam rzeczy wydają, lecz tego czym są w rzeczywistości⁴⁷. Sceptycy *filozofów twierdzących coś stanowczo, czyli dogmatyków, uważali przeto za ludzi naiwnych, ponieważ temu co jest wyłącznie hipotezą, nadają walor twierdzenia udowodnionego, a nie zwykłego domniemania*⁴⁸. Możemy znaleźć u Arnobiusza wiele podobnych stwierdzeń⁴⁹. Niepewność naszego poznania jest ogromna. Pisze Arnobiusz: *Ta nasza słabość i niemądrość jest jeszcze bardziej godna pożałowania, ponieważ chociaż czasem przypadkowo mówimy prawdę, to pozostaje dla nas niepewne, czy powiedzieliśmy prawdę*⁵⁰. Arnobiusz nie jest sceptykiem, lecz widzi, jak człowiek poznając siebie, dotyka granic możliwości poznawczych. Człowiek jest *media qualitas* i jako taki nie może poznać Boga, który jest *summa qualitas*. Wątpienie — suspicio, pomimo wytrwałej inquisitio nie prowadzi do prawdy pewnej. Wiedza filozofów i mędrców według Arnobiusza nie ma uzasadnienia, jedynie wiara w Chrystusa prowadzi do pewności, do prawdy pewnej⁵¹. Ciągła niepewność, która przebija z licznych pytań⁵² Arnobiusza, może sprawiać wrażenie, że jest on sceptykiem. Tymczasem jest to pewien zabieg stylistyczny, mający wskazać

⁴⁶ *Adv. nat.*, II, 10, 7–9.

⁴⁷ Diogenes Laërtios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, PWN, Warszawa 1988, IX, 90–91

⁴⁸ *Tamże*, IX, 91.

⁴⁹ *Adv. nat.*, II, 10, 1; 10, 6; 51, 3.

⁵⁰ *Tamże*, II, 7, 10.

⁵¹ Por., Amata B., *L'apologia cristiana di Arnobio di Sicca come ricerca della verità assoluta*, w: „Salesianum”, LI, s. 48–49.

⁵² Tak uważa E. Norden, *La prosa d'arte antica* (Roma 1986), s. 611, n. 55.

na ograniczoność i słabość ludzkiego poznania. Człowiek sam ze siebie nie jest w stanie poznać drogi prowadzącej do Boga, ani nawet rozpoznać prawdy, która stoi przed jego oczyma⁵³.

3.2.2. Arnobiusz a Platonizm i neoplatonizm

Platon, jako największy uczeń Sokratesa, będzie wierny swojemu mistrzowi w ciągłym poszukiwaniu prawdy; poszukiwaniu temu będzie towarzyszyła troska, aby znaleźć się bliżej prawdy. Ta postawa poszukiwawcza i otwarta, wyrażająca się w ciągłym dialogu bardzo odpowiada Arnobiuszowi.

Już wcześniej widzieliśmy związki pomiędzy myślą platońską a poglądami Arnobiusza. Teraz spojrzmy na te powiązania ograniczając się do teorii prawdy. *Idcirco animas misit, ut inmemores veritatis effectae et quidnam esset deus oblatae simulacris inertibus supplicarent, ligna aera et lapides divina adloquerentur ut numina*⁵⁴. Pojęcie prawdy jest tutaj użyte w kontekście dyskusji na temat natury duszy⁵⁵, jej zdolności poznawczych. Polemizuje Arnobiusz z całym nurtem — nazwijmy go — idealistycznym, który przyjmował, że dusza jest elementem boskim, posiadającym prawdę, który na skutek zanurzenia w materii nie jest w stanie odtworzyć prawdy. W wielu punktach można dopatrzeć się związku Arnobiusza z Platonem. Nie jest to jednak zależność, lecz odwoływanie się do doktryny platońskiej, którą wielokrotnie Arnobiusz krytykuje, chociaż przyznaje, że Platon nie jest daleki od prawdy. Najwięcej odniesień dotyczy problemu duszy:

— prymat duszy (*Adv. nat.*, I, 53) jest wyraźnie akcentowany w dziełach Platona: *Protagoras* 313a; *Gorgiasz* 512a; *Rzeczpospolita* IV,445a–e, *Uczta* 210b; *Prawa* V,727d–e; *Alkybiades* I,130c; *Fedon* 115c–d,

— troska o duszę polega na praktykowaniu cnoty (*Adv. nat.*, I, 65; II, 66), podobną postawę odnajdujemy u Platona: *Apologia* 29d–30b; *Fedon* 82d, 107c,

⁵³ *Adv. nat.*, II, 60, 2.

⁵⁴ *Tamże*, II, 39, 4: *Dlatego posłał dusze, aby zapominając pradawną prawdę, oraz to kim jest Bóg, rzeźby nieruchome błagali; z pniami, miedzią i kamieniami jak z bogami gadali.*

⁵⁵ Por., Amata B., *Problemi di antropologia arnobiana*, LAS Roma, 1984, s. 48.

— człowiek to dusza uwięziona w ciele (*Adv. nat.*, II, 13,9) *Alkybiades* I,129b–132b; *Prawa* V,728a–d; *Gorgiasz* 493a; 525a; *Fedon* 61d–e; 62b; 83c–d; 84a,

— dusza jest boskim elementem w człowieku: *Fedon* 80b; *Rzeczpospolita* VI, 504b, taką opinię przytacza Arnobiusz⁵⁶, ale nie czyni jej swoją,

— dusza preegzystuje względem ciała, jest nieśmiertelna. Obydwa stwierdzenia są użyte w kontekście polemicznym. Arnobiusz walczy z tymi poglądami, (*Adv. nat.*, II, 52); u Platona: *Menon* 81b–c; *Fedon* 76a–d; 77b–78b; *Prawa* X,783a,

— dusza jest stworzona przez Demiurga, ciało zaś przez jakieś bóstwo pośrednie. Podobnie jak wcześniej, również i ta teoria jest odrzucana przez Arnobiusza, (*Adv. nat.*, II,52; 58;); U Platona: *Timajos* 41d–42e; *Prawa* X,898d–e,

— boskość duszy i jej doskonałość jest dowodem na istnienie bogów. To teoria Platona (*Prawa* X,898d–899d), której przeciwstawia się Arnobiusz (*Adv. nat.*, II,46). Jak widać Arnobiusz nie jest niewolnikiem myśli Platona, potrafi się odnieść do niej w sposób krytyczny.

Spójrzmy teraz na kolejne odniesienie do myśli platońskiej. Mówi Arnobiusz: *Nec tamen eius auctoritas plurimum a veritate declinat*⁵⁷. W stwierdzeniu tym zawarte są trzy pojęcia, które oczywiście można traktować jako bez znaczenia. Kontekst jednak upoważnia nas, moim zdaniem, do odczytania ich znaczenia zgodnie z ich użyciem w środowiskach filozoficznych. Tymi pojęciami są: *auctoritas*, *veritas*, *declinatio*.

Auctoritas, jest to pojęcie, którego definicję znajdujemy u Cycerona w *Topikach*; pisze on: *Dowody natomiast, które bierze się z zewnątrz, opierają się przeważnie na czyjejs powadze. Toteż Grecy dowodzenia takie nazywają ἄτεχνοι, czyli nienaukowymi, [...] te oto, którem podał, źródła dla wynajdywania wszelkich dowodów, niby początki jakiejś nauki objaśniają nam znaki i dają wskazania*⁵⁸. Jak więc widzimy, *auctoritas* to dowód wzięty z zewnątrz, nie wynikający z analizy samej rzeczy, czy też oczywistości. Już Grecy uważali go za nienaukowy. Użycie więc tego pozornie obojętnego pojęcia przez Arnobiusza w zestawieniu z Platonem, podważa wartość

⁵⁶ *Adv. nat.*, II, 37; 48,

⁵⁷ *Tamże*, II, 14, 5: *Lecz jego [Platona] twierdzenia nie są bardzo różne od prawdy.*

⁵⁸ *Cycero, Topiki* 4, 15–27, PWN, Warszawa 1963, t. IV, s. 133,

poglądów platońskich. Odniesienie do Topik cyceroniańskich jako źródła aparatu pojęciowego logiki i dowodzenia pokazuje nam zaplecze naukowe mówcy, prawnika czy też filozofa tego okresu. Zasady logiki wyłożone przez Cyserona jako komentarz do Topik arystotelesowskich, chociaż wykraczają poza komentarz, są w dużym stopniu zgodne z poglądami logicznymi Arystotelesa.

Veritas w tym kontekście, jest poglądem pewnym co do śmiertelności czy też nieśmiertelności duszy. Byłaby to zgodność logiczna w obrębie systemu Platona. Arnobiusz kwestionuje tę zgodność, pokazując niespójność występującą w różnych dziełach Platona. Prawda jest owocem dokładnego rozprawiania, składającego się z dwóch części; jedna polega na wynajdywaniu dowodów i druga sprowadzająca się do rozstrzygnięcia sprawy. Według Cyserona pierwszą część opracował Arystoteles nazywając ją topikami, a drugą zajęli się stoicy i nazwali ją dialektyką⁵⁹. Według Cyserona łatwą sprawą staje się znalezienie rzeczy ukrytych, gdy oznaczy się i określi miejsce ukrycia, podobnie ma się rzecz z dowodami — należy wskazać ich źródło. Siedlisko dowodu jest jego źródłem; dowodem zaś jest uzasadnienie, które rzeczy wątpliwej zapewnia wiarygodność⁶⁰. Arnobiusz postępuje w sposób ukazany przez Cyserona i zaraz w dalszej części tego rozdziału wskazuje na siedlisko dowodu; jest nim nauczanie Chrystusa, oraz Jego czyny. Mówi: *[Dusze] są więc średniej jakości, tak jak jest to w sposób pewny wiadome z nauczania Chrystusa i jeśli by nie poznały Boga, mogłyby zginąć, jeśli zaś zwrócą się ku jego upomnieniom i taskawości, mogą zostać uwolnione od straty życia a co jest nieznanne, odstąpi się*⁶¹. Końcowe słowa tego fragmentu, prawie dosłownie tłumaczą definicję nominalną prawdy; czyli ἀλήθεια. Cycero we wspomnianych *Topikach* pośród wielu rodzajów definicji wymienia także definicję etymologiczną, tłumacząc ją na język łaciński jako *veriloquium*, czyli ustalenie znaczenia słowa. Arnobiusz nie prowadzi polemiki z Platonem na temat pojęcia prawdy; są zresztą w pewnym stopniu sobie bliscy. Platon uważający, że poznajemy tylko cienie rzeczywistości, potwierdza ostrożną a czasami wręcz pesymistyczną postawę Arnobiusza wobec zdolności poznawczych człowieka. Różnica między

⁵⁹ Cycero, *Topiki* 2, 10–23, PWN, Warszawa 1963, s. 127.

⁶⁰ *Tamże*, s. 128–131.

⁶¹ *Adv. nat.*, II, 14, 8.

sceptycyzmem poznawczym Platona a Arnobiusza polega na tym, że Platon całkowite i pewne poznanie prawdy uważa za efekt powrotu do świata idei, Arnobiusz natomiast, zgodnie z poglądem chrześcijańskim, uważa, że prawdę egzystencjalną dotyczącą zbawienia objawia nam Chrystus i jesteśmy zdolni ją przyjąć. Natomiast całkowite poznanie każdej rzeczy dokona się, podobnie jak u Platona, po przejściu przez bramę śmierci. Dla Platona i starożytnych poznanie to będzie wynikiem kontemplacji, w której intelekt ludzki jednoczy się z boskim, jak mówi Cyceron w *Hortensjuszu*; dla chrześcijan ten stan jest przede wszystkim miłością, jak mówi św. Paweł w *Liście do Koryntian*⁶².

Declinatio — Możemy zastosować definicję etymologiczną tego słowa: Słowem greckim, które mu odpowiada, jest *clinamen*, pojęcie stosowane w filozofii epikurejczyków w ich fizyce i etyce. Odchylenie atomów od ich biegu nakazanego prawami natury, jest podstawą wolności, ratunkiem przed determinizmem. Według Lukrecjusza, *clinamen* jest podstawą wolnej woli ludzkiej. W teorii poznania *clinamen* stanowi źródło różnic w poznaniu, a to z kolei czyni poznanie niepewnym. *Declinatio* nie jest potocznym terminem, lecz pojęciem mającym za sobą ściśle określone znaczenie.

*Quod si ea, quae discimus, reminiscencias esse constaret, ut antiquis opinionibus scitum est, conveniebat nos omnes ab una veritate venientes unum nosse, unumque reminisci, non habere diversas, non plurimas, dissidentesque sententias*⁶³. Rozdział, z którego pochodzi ten fragment, jest dowodem na to, że dusza nie jest natury boskiej. Dowód zastosowany przez Arnobiusza do metody dowodzenia możemy określić jako *ἐπαγωγή* czyli indukcję. Mówi o niej Cycero w *Topikach*⁶⁴. Mamy tutaj do czynienia z podwójnym odniesieniem filozoficznym: w metodzie jest nawiązanie do Cycerona

⁶² 1 Kor 13, 11–13: *Ex parte enim cognoscimus... cum autem venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est... Videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie a faciem... Nunc autem manent fides, spes, caritas, tria haec; maior autem horum est caritas.*

⁶³ *Adv. nat.*, II, 19, 7: *Jeśliby to czego się uczymy, było przypomnianiem sobie, jak jest to wiadomym według starożytnych opinii, wypadaloby, iż my wszyscy wychodząc od jednej prawdy, mielibyśmy jedną wiedzę i jedno przypomnienie, nie wiele różnych różniących się od siebie stwierdzeń...*

⁶⁴ *Sposób postępowania, dochodzący do zamierzonego celu poprzez zestawienie kilku przykładów, nazywa się indukcją, która po grecku określana jest jako epagoge a którą bardzo często posługiwał się w rozmowach Sokrates.* Cycero, *Topiki*, 42, s. 142, w. 15–20, PWN, 1963.

a przez niego do Akademii, w teorii jest polemika z Platonem, który w *Menonie* przedstawia swoją ideę duszy i poznania. Dla nas ciekawsza jest metoda, która ma prowadzić do poznania prawdy. Metoda indukcji była także znana i stosowana przez epikurejczyków⁶⁵ i chociaż Arnobiusz w tym co dotyczy wyników indukcji sprzeciwia się epikurejczykom, to posługuje się jednak podobną metodą. Powyższy cytat z Arnobiusza jest także polemiką z platońską teorią reminiscencji⁶⁶, którą Arnobiusz odrzuca całkowicie⁶⁷.

Wydaje się, że Arnobiusz znajomość Platona zaczerpnął w dużym stopniu za pośrednictwem Cycerona. W Rozmowach tuskulańskich Cycero wyklada doktrynę platońską na temat natury duszy. W *Timajosie*, który miał być przekładem platońskiego dialogu o tej samej nazwie, wyklada filozofię przyrody. W księdze drugiej *Adversus nationes*, Arnobiusz podejmuje dyskusję z tezami platońskimi, poddając krytyce wnioski, do których dochodzi Platon. Krytykuje je za brak pewności, chociaż są prawdopodobne. Arnobiusz w tej polemice występuje jako ktoś, kto jest wzbogacony o doświadczenie Chrystusa. Platon także szuka prawdy. Krytyka więc nie tyle dotyczy Platona, co tych, którzy od Platona nie potrafili przejść do Chrystusa.

Non enim quia dicitis ab ipso animas rege descendere ac succedere in hominum formas, exploratum aliquid dicitis et in luce positum manifestissimae veritatis. Conicitis enim, non scitis; suspicamini, non tenetis: nam si scire est illud quod ipse tu videris aut cognoveris animo continere,

⁶⁵ *Przed wszystkim trzeba, Herodocie, dobrze rozumieć znaczenie słów, aby, gdy sprowadzi się do nich nasze myśli, sądy i wątpliwości, można było rozszerzyć, ... Jest bowiem rzeczą konieczną, aby pierwotne znaczenie każdego wyrazu było oczywiste i nie wymagało już żadnego wyjaśnienia (ἀπόδειξις), jeżeli w ogóle chcemy posiadać coś, do czego moglibyśmy odnieść nasze poszukiwania, wątpliwości i sądy. Trzeba też pilnie baczyć na wrażenia zmysłowe... a także na aktualnie doznawane czucia, aby przy ich pomocy móc wnioskować indukcyjnie (σημειόσεθθαί) o tym, co jest w zawieszaniu (τὸ προσμῆνον) i co jest niejawne. Diogenes Laërtios, op. cit., X, 38.*

⁶⁶ Platon swoją teorię reminiscencji rozwija i udowadnia w dialogu *Menon*.

⁶⁷ *Adv. nat.*, II, 18–28.

*nihil eorum quae adseritis potestis vos dicere aliquando vidisse, id est, animas sede ab supera et regione descendere*⁶⁸.

In luce veritatis — kontekst podobny jak w poprzednim fragmencie. Arnobiusz stawia swoich adwersarzy przed koniecznością zweryfikowania swoich poglądów. Mianowicie, powszechnie przyjmowano, iż prawdziwość danego twierdzenia powinna być konfrontowana z doświadczeniem. Jeśli nie jesteśmy w stanie oprzeć się na doświadczeniu zmysłowym, to co najwyżej możemy się domyślać lub podejrzewać, ale nie możemy twierdzić, że znamy prawdę. Z kontekstu toczonego tutaj sporu nie możemy wywnioskować, czy Arnobiusz jest zwolennikiem teorii prawdy, jaka była wypracowana przez perypatetyków, czy też przygotowuje sobie grunt pod obronę własnej pozycji, to znaczy uznania, iż nie jest w stanie człowiek sam z siebie poznać prawdy o rzeczach ostatecznych.

3.2.3. Arnobiusz a Perypatetycy

Arystoteles jest cytowany tylko dwa razy przez Arnobiusza⁶⁹. W cytatach tych widzimy uznanie dla Arystotelesa. Odnosi się jednak wrażenie, że Arnobiusz nie zna dzieł Stagiryty. W dyskusji o duszy nie ma echa dzieła *De anima* Arystotelesa, za wyjątkiem być może stwierdzenia⁷⁰, że o duszy jest bardzo trudno osiągnąć jakąś pewność⁷¹, co Arnobiusz udowadnia stosując pojęcie *media qualitas*. Pewna zależność istnieje w kwestiach dotyczących dowodzenia. Jak widzieliśmy wyżej, Arnobiusz za pośrednictwem Cyserona zna *Topiki* Arystotelesa i wykorzystuje je w swoim dowodzeniu. W dwóch wyżej wspomnianych miejscach, Arnobiusz odwołuje się do Arystotelesa, wymieniając go pośród innych pisarzy lub filozofów. W księ-

⁶⁸ *Tamże*, II, 51, 4–5: *Mówiąc bowiem, że dusze pochodzą od samego króla i przybierają ludzkie formy, nie stwierdzacie niczego co byłoby odkryte i jasno w świetle prawdy położone. Domyślcie się a nie zniecie, podejrzewacie ale nie pojmujecie, jeśli bowiem znać, oznacza zachowywać trwale w duszy to co poznałeś i widziałeś, to o niczym z tego co twierdzenie nie możecie powiedzieć żeście widzieli, to znaczy, że dusze z najwyższych siedzib i okolic zstępują.*

⁶⁹ *Tamże*, II, 9: *Aristoteli Peripateticorum patri* [...] oraz III, 31: *Aristoteles* [...] *vir ingenio praepotens atque in doctrina praecipuus.*

⁷⁰ A *Tamże*, II, 57, 2–4.

⁷¹ Arystoteles, *De anima*, I, 12–13.

dze trzeciej, powołując się na świadectwo innego pisarza łacińskiego Graniusa, przytacza tłumaczenie znaczenia bogini Minerwy. W księdze drugiej przypisuje Arystotelesowi i jego naśladowcom wprowadzenie piątego pierwiastka, czyli eteru. W dwojaki sposób można tłumaczyć tak skromną obecność Arystoteles w dziele Arnobiusza. Pierwszym wyjaśnieniem byłoby to, że Arnobiusz nie zna dzieł Arystoteles i jest ono najbardziej prawdopodobne. Drugim, że zna je i akceptuje, dlatego nie wchodzi z nim w polemikę. Jest to trudne do obronienia. Arystoteles tak w kwestiach gnozeologicznych jak i etycznych jest bardziej optymistyczny w sprawie możliwości ludzkich. W swoich argumentacjach na temat duszy Arnobiusz będzie stosował zasadę wprowadzoną przez Arystoteles; że wszystko co jest utworzone jest niszczone (φθόρα). Etyka Arystoteles jest budowana w oparciu o uznaną rolę intelektu, zdolności poznawcze rozumu, rolę duszy. Etyka arnobianańska jest bardziej naśladowaniem dzieł Chrystusa i jako taka jest bardziej bierna, jeśli chodzi o wzorce, normy. Element wolności dotyczy wyboru a nie stanowienia norm.

3.2.4. Arnobiusz a Sofiści

W swojej przygodzie intelektualnej Arnobiusz odkrył, że celem życia człowieka jest przyjęcie prawdy, którą przyniósł Chrystus. Prawda o naturze człowieka, której nauczał Jezus, stawia w centrum Boga. On jest kryterium tego co jest. On jest jedynym *Jest*. Takie spojrzenie na rzeczywistość musiało w konsekwencji doprowadzić do konfliktu z tymi, którzy za kryterium prawdy uznali człowieka. W ten sposób sofisci będą krytykowani przez Arnobiusza za ich postawę pyszną i za zwodzenie ludzi. Cechą sofistów, wyrastającą z zasady antropocentryzmu w dziedzinie gnozeologicznej, będzie kwestionowanie wszelkich uznanych tradycji i zasad, pokazując ich względność. W metodzie tej przybliży się do nich Arnobiusz, lecz dla niego zawsze będzie istniał horyzont wątpienia i względności, a będzie nim Bóg. Podobnie jak sceptykom, zarzuca i im Arnobiusz przesadną pewność co do własnych poglądów, oraz bezsensowny wysiłek poznawczy, który nie prowadzi do pewnego poznania a jest tylko obalaniem poglądów cudzych: *Quid est enim, quod humana ingenia labefactare, dissolvere studio contradictionis non audeant, quamvis illud quod infirmare moliuntur sit purum et liquidum*

*et veritatis obsignatione*⁷² *munitum*⁷³. *Obsignatione veritatis* — przypieczętowanie prawdą: Arnobiusz uznaje istnienie prawdy niezależnie od opinii ludzkich. Prawda nie jest czymś subiektywnym, lecz tkwi w przedmiocie poznania. Takie rozumienie prawdy odrzucają sofisci oraz sceptycy. Najbardziej znany przedstawiciel sofistów, Protagoras z Abdery twierdził, że *człowiek jest miarą wszystkich rzeczy, mając na myśli po prostu to, że co się każdemu wydaje, z pewnością jest takie. Skoro tak, to z tego wynika, że sama rzecz jest i nie jest, jest zła i dobra i że wszystkie twierdzenia przeciwnie są również prawdziwe, gdyż często ta sama rzecz wydaje się piękną jednym, a przeciwnie innym, i że to co wydaje się każdemu człowiekowi, jest miarą rzeczy*⁷⁴.

Słabość poznawcza człowieka prowadzi Arnobiusza nie do całkowitego relatywizmu czy też konwencjonalizmu, lecz sprawia, że szuka on fundamentu prawdy i znajduje go w Chrystusie. Można powiedzieć, że między Arnobiuszem i sofistami jest wielka przepaść a jednocześnie są sobie bardzo bliscy. Bliskość ta tkwi w tym, że człowiek–Chrystus jest również dla Arnobiusza kryterium prawdy. Przepaść polega na tym, że dla sofistów kryterium jest tylko zwykły człowiek. Sofisci może w jakimś sensie prorokują, nieświadomi głębi swego proroctwa. Chrystus jest syntezą, której szukali od początku wszyscy filozofowie, on rozwiązuje dylemat, przed którym stali wszyscy myśliciele; jak pogodzić wieczność ze zmiennością, formę z materią, ideę z rzeczą. On jest alfą i omegą. Inny znany przedstawiciel sofistów Kritiasz w swoim dziele *Syzyf*, przedstawił historię powstawania praw i wierzeń: *Był czas, kiedy ludzie wiedli życie nieuporządkowane, podobne życiu dzikich zwierząt...nie było nagród dla dobrych, ani kar dla złych. Wtedy to, jak sądzę, ludzie ustanowili karzące prawa, by dike władała wszystkimi jednakowo i by hybris było jej podporządkowane; jeśli więc ktoś dopuścił się bezprawia, był karany... jak sądzę mąż przemyślny i mądry po raz pierwszy wynalazł śmiertelnych bogów po to, by istniał strach dla złych,*

⁷² *Obsignatio baptismi*, pieczęć chrztu, była to formuła obiegowa w tym okresie czasu. Występuje u Hermasa (*Pastor, simil.*, VIII 6; IX, 16, 17), Ireneusza (*Adversus haereses* 3), Tertulliana (*De baptismo* 13). Może jest to aluzja do pieczęci chrztu, jego skutku.

⁷³ *Adv. nat.*, II, 56, 2: *Czy jest coś, czego ludzki geniusz nie odważyłby się obalić lub rozbić tylko na skutek rozróżniania, chociaż nawet to co się starają osłabić jest jasne i przejrzyste i naznaczone znakiem prawdy.*

⁷⁴ Arystoteles, *Metafizyka*, XI 6, 1062b–1063a.

kiedy w ukryciu czyniliby coś, mówili czy myśleli... Tak to zaszczepił ludziom strach przez to, iż dał bogu piękne mieszkanie i zgasił bezprawie prawem⁷⁵. Arnobiusz będzie się odwoływał do podobnej koncepcji⁷⁶, pokazując, że wiele wierzeń pogańskich powstało na tej zasadzie. Lecz nie jest to świadectwo przeciw istnieniu Pana Boga, lecz dowód na względność wierzeń pogańskich.

3.2.7. Przeszkody w dojściu do prawdy

Arnobiusz w swym sporze ze słuchaczami, który czasami przechodzi w apologię chrześcijaństwa, próbuje ukazać to co najważniejsze dla człowieka, ukazując jednocześnie trudności, jakie mogą towarzyszyć przyjmowaniu prawdy.

Wkraczamy w dziedzinę psychologii poznania, chociaż nie było, jak myślę, celem Arnobiusza omawiać tego problemu.

A. W poznaniu prawdy ważnym czynnikiem jest *pragnienie prawdy*. Arnobiusz dostrzega w swoich słuchaczach niechęć do szukania prawdy. Postawa słuchaczy Arnobiusza przypomina postawę Greków z Areopagu, którzy z niczym odesłali św. Pawła. Mówi Arnobiusz: *Quae omnia vos gesta neque scitis neque scire voluistis neque umquam vobis necessaria iudicastis*⁷⁷. Pragnienie, *desiderium*, jest warunkiem poznania. Przeszkoda ta może pochodzić z różnych źródeł. Może to być: ignorancja, zarozumiałość, trwanie w błędzie. Ignorancja może być zawiniona i za taką uważa Arnobiusz postawę pogan: *Cóż więc mówicie, o ignoranci, najbardziej godni płaczu i pożałowania. Nie przeraża was, że mogłoby być prawdą to czym pogardzacie i co wam dostarcza powodu do śmiechu?*⁷⁸. Jest to specyficzny rodzaj ignorancji. Nie jest to całkowita nieznajomość, lecz celowe odrzucanie oparte na pogardzie. Tym co zrażało wielu w przyjmowaniu chrześci-

⁷⁵ Diels, *FVS B25 (Sext. Emp. Adv. mathem. IX 54)*, tłum. J. Gajda.

⁷⁶ *Adv. nat.*, V, 30, 1–nn.; *Audere vos dicere quemquam ex is atheum inreligiosum sacrilegum qui deos esse omnino aut negent aut dubitent aut qui eos homines fuisse [...]*

⁷⁷ *Tamże*, II, 14, 4.

⁷⁸ *Tamże*, II, 5, 1.

jaństwa, była forma przekazu, prymitywna w porównaniu ze stylem mówców. Zarzucano im także, że cała ich nauka jest barbarzyńska⁷⁹.

Drugą przeszkodą w przyjęciu prawdy jest zarozumiałość⁸⁰. Zarozumiałość nie jest tu tylko pewną postawą moralną, ale jest to, jak określa Courcelle⁸¹, choroba duszy. Arnobiusz aż sześć razy stosuje to określenie w drugiej księdze. Jest to słowo pochodzenia greckiego, określające dym, ale u autorów chrześcijańskich oznacza przeszkodę, zasłonę utrudniającą poganom przyjęcie prawdy: prawdy o Bogu najwyższym, którego nikt nie może poznać w sposób naturalny. Częste używanie tej terminologii przez Arnobiusza wskazuje na korzystanie z jakiegoś apologety greckiego. Pojęcie to występuje u Klemensa Aleksandryjskiego⁸² oraz u innych pisarzy chrześcijańskich, jak Orygenes⁸³ i Metody z Olimpu⁸⁴. Używają oni tego pojęcia w znaczeniu pychy, czasami tak jak u Metodego w dziele *O Zmartwychwstaniu*, zaliczanej do grzechów głównych. Ciekawą rzeczą jest połączenie poznania prawdy z pewną podstawową prawością moralną. Nieprawość jest zaciemnieniem zdolności poznawczych. Nie jest to

⁷⁹ Celsus, *Aletes Logos*, 1, 2; 3.

⁸⁰ *Adv. nat.*, II, 3, 5: *Κὼς γὰρ ἐὰν μὴ βεβαιὸς ἴη — ὡς ἔλεγε ἡ Γαλιλαία — τὴν ἀλήθειαν, ἀποκρίθητε ἐν ἑαυτοῖς καὶ ἀποκρίθητε ἐν ἑαυτοῖς, ὅτι οὐκ ἔστιν ἡ ἀλήθεια ἐν τῷ κόσμῳ, ἀλλὰ ἐν τῷ θεῷ.*

⁸¹ P. Corcelle, *Le Typhus maladie de l'âme*, s. 264–266.

⁸² Klemens Aleksandryjski, VI,17,154,1,2. XV, s. 511,6: φιλαληθῶς τε καὶ ἀτυφῶς προσμαρτυροῦντες τῇ ἀληθείᾳ

Tamże, VII, 3,14, 1. T. XVII s. 10, 28: τὴν ἀτυφον καρδίαν μετ' ἐπιστήμης δρθῆς ὀλοκάρπωμα τοῦ θεοῦ λεγούσης τῆς γραφῆς.

Tamże, VII, 13, 81, 5, s. 58, 12: δίδοσι γὰρ οὕτως καὶ τὴν εὐχὴν τοῖς δεόμενοις ὁ γνῶστικὸς καὶ τὸ διὰ τῆς εὐχῆς ἀγνώστως ἅμα καὶ ἀτύφως παρέχεται.

⁸³ Orygenes, *Hom.* VII in Luc, w: SC, t. 87, 1962, s. 476: ἡ παρθένος ... μὴ τυφοθεῖσα ἐκ τῶν λόγων τοῦ ἀγγέλου ... προλαμβάνει ἐν τῷ ἀσπάζσῳ τὴν Ἡλισάβετ.

⁸⁴ Metody z Olimpu, Conv., V, 4, 119, 42 w SC, t. 95, s. 152: τύφος οὐκ ἐμπολιτεύεται καὶ ὀργὴ παρ' ἐμοί.

Tamże, XI, 280, 19, s. 304: τὴν δὲ καρδίαν τύφῳ συνέσθαι καὶ φιλοκρατία

De resurrectione, I, 61, 2, w: GCS, t. XXVII, p. 326, 5: τύφος μὲν γὰρ καὶ ἀπιστία καὶ τύφος καὶ ὑπόκρισις ψυχῆς ἀμαρτήματα, πορνεία δὲ καὶ ὀστρος καὶ τρυφή σώματος.

De lepra, VI, 1, s. 457, 14: φεύγομεν τὸ ὀργίζεσθαι καὶ τὸν τύφον.

Tamże, XII, 2, s. 466, 32: ἐγετέον νόσον καὶ λέπραν τὸν τύφον καὶ τὴν ὀφεισιν .

całkowicie nowa idea; tak epikurejczycy jak i stoicy zwracali uwagę na potrzebę pewnego stanu pokoju, ładu i harmonii, które są warunkiem koniecznym do poznania prawdy. Rozumieli to wprowadzając w sposób mechaniczno-styczny, jednak sama intuicja jest słuszna.

B. Inna trudność polega na tzw. *oszustwie intelektualnym*, o którym pisze Arnobiusz w ten sposób: *Pozwoliliście oszustom, którym podoba się poniżyć imię chrześcijańskie, zaćmić i zaciemnić wydarzenia tak wielkie, że wyrwali wam wiarę i rzucili was na pogardę. W ten sposób ci, którzy przeczuwają już koniec, na jaki zasługują, postawili także was w sytuacji narażenia na niebezpieczeństwo pozbawienia dobroci Bożej*⁸⁵. Oszustwo to polega na tym, że filozofowie zdający sobie sprawę ze swych mętnych tłumaczeń, upierają się przy nich, jakby były prawdą, wprowadzając w błąd tych, którzy idą za ich autorytetem. Być może jest to aluzja do ataków na chrześcijan, które miały miejsce w tym czasie, jak to widzimy na przykładzie Celsusa.

C. *Curiositas* — ciekawość, wyrażająca się w szukaniu dla samego szukania, jest także przeszkodą. Znalezienie bowiem prawdy pozbawiłoby ciekawość jej celowości. Można powiedzieć, że słabością ciekawości jest brak celu. Arnobiusz woła do słuchaczy: *Zaprzestańcie stawiać przeszkody waszej nadziei poprzez puste rozważania...*⁸⁶. Czas w którym żyje Arnobiusz, jest pełen religijnego niepokoju, wielu spośród ówczesnych ludzi dało się ogarnąć chęcią odkrycia prawd ostatecznych. Taką sztandarową postacią tego okresu jest Apulejusz, który w *Metamorfozach* najlepiej oddaje to czym jest *curiositas*⁸⁷.

3.2.8. Prawda a futuribilia

W czwartym rozdziale drugiej księgi porusza Arnobiusz ten problem, odrzucając zarzuty słuchaczy: *To co wy zaprzeczacie, że jest prawdziwe, jest dla was jasne od chwili kiedy nie spełnia się i nie można tego zbić żadnym*

⁸⁵ *Adv. nat.*, II, 12, 5.

⁸⁶ *Tamże*, II, 78, 1.

⁸⁷ *Oto jestem czytelniku, aby opowiedzieć tobie, przeróżne historie, naśladowując rodzaj milezjański, aby lechtać twoje uszy miłymi słowami, jeśli ty tylko będziesz łaskawy spojrzeć na te strony napisane z całym sprytem aleksandryjskim.* (Tłumaczenie własne — K. H.). *Metamorfozy albo Złoty osioł*, I, 1.

*argumentem*⁸⁸. Koncepcja prawdy, którą stosują słuchacze Arnobiusza, to koncepcja koherencyjna, która jest jeszcze dodatkowo weryfikowana w czasie. Chodzi tutaj zapewne o przepowiednie, zapowiedzi związane z wierzeniami. Przy tej okazji Arnobiusz określa swój stosunek do rzeczy przyszłych i możliwej weryfikacji: *Nie istnieje żadna próba tego, co ma się zdarzyć. Ponieważ cechą rzeczy przyszłych jest to, iż nie można ich pojąć ani zrozumieć za pośrednictwem uprzedniego dotknięcia*. Nie podlegają one doświadczeniu i jako takie nie są weryfikowalne. Jest to być może echo sporu z epikurejczykami dla których doświadczenie zmysłowe było bardziej wiarygodne niż zgodność logiczna. Może chodzi o sceptyków, którzy w takiej sytuacji zawiesiliby sąd, nie zajmując się takim problemem. Arnobiusz jednym i drugim odpowiada w sposób, który dzisiaj zwiemy zakładem Pascala; *Czyż nie jest więc słusniejszą rzeczą, że z dwóch niepewnych i zależnych od dwuznaczności oczekiwań, jest lepiej wierzyć temu, co niesie ze sobą jakąś nadzieję, aniżeli temu, co nie niesie niczego?*⁸⁹. Nadzieję Arnobiusz rozumie jako nadzieję zbawienia. Jest to postawa wyrażająca bezsilność ludzką wobec tajemnicy, jaką kryje w sobie przyszłość. Nadzieja na realizację obietnicy zbawienia jest przeciwstawiona postawie sceptycznej, która nie daje żadnego rozwiązania. Jest to nadzieja złożona nie w sposób ślepy, ale w oparciu o poświadczenie, jakie dał swoim życiem Jezus Chrystus.

3.3. Przedmiot, cel i metoda poznania

Przedmiotem poznania u Arnobiusza jest wszystko co istotne dla osiągnięcia celu człowieka, którym jest jego zbawienie. Dokonuje się to przez poznanie nauki Chrystusa, stawianie wyżej nad wszystkie rzeczy wszechświata miłości Chrystusa⁹⁰.

Przedmiot poznania możemy klasyfikować według kryteriów czasowo–przestrzennych i materialno–duchowych. Możemy także tworzyć kombinacje między nimi. Ponieważ przedmiot poznania jest zawsze w jakimś sensie

⁸⁸ *Adv. nat.*, II, 4, 4

⁸⁹ *Adv. nat.*, II, 4, 7

⁹⁰ *Adv. nat.*, II, 5, 12

bytem, nim więc rozpoczniemy analizę różnych przedmiotów poznania, spójrzmy krótko na ontologię Arnobiusza.

3.3.1. *Ontologia*

Nie znajdziemy u Arnobiusza osobnego traktatu ontologii. Możemy jednak z rozproszonych stwierdzeń ułożyć pewną logiczną całość. Arnobiusz dochodzi do stwierdzenia, że problem Boga, duszy, człowieka, nad którym rozmyślali wielcy filozofowie, nie może zostać rozwiązany, jeśli nie odwołamy się do nauczania Jezusa Chrystusa. Bierze się to z tego, że cała myśl ludzka nosi znamię *curiositas*, niedoskonałości, ograniczoności i niepewności, wynikającej z ograniczonej natury człowieka. U Arnobiusza, jak słusznie zauważa Amata⁹¹, dochodzi w pewnym sensie do utożsamienia fizyki z metafizyką. Ponadto dla Arnobiusza cała rzeczywistość podlega opisowi teologicznemu; nie ma separacji pomiędzy filozofią i teologią. Ujęcie rzeczywistości zawsze jest globalne. Teologia stale przekracza granice filozofii, wkraczając na teren fizyki i metafizyki. Chrystus⁹², *Summus Deus* jest Jedyny; jest źródłem poznania pewnego, zbawczego. Temu Bogu jedynemu i niewypowiedzianemu (*ineffabilis*) przeciwstawiony jest świat fizyczny, widzialny. Panuje w nim prawo *mediae qualitatis*⁹³, które wzmacnia napięcie pomiędzy życiem i śmiercią, dobrem i złem, prawdą i fałszem. Ta próba uchwycenia prawdy całościowej, dokonuje się w sposób unitarny, tzn. każde ujęcie jest jednocześnie ontologiczne, logiczne, etyczne i estetyczne⁹⁴.

Historia filozofii dla Arnobiusza, to dzieje wielkiego wysiłku ludzkiego nastawionego na poszukiwanie „Jednego”, które tłumaczy całą rzeczywistość. Arnobiusz, dostrzegając liczne antynomie, usiłuje stworzyć syntezę. Jego wysiłek przypomina usiłowania filozofów, których sam wspominał. Nie konstruuje on jednak własnego systemu, lecz zdaje się na prawdę objawioną. Stąd jego filozofia zdaje się być antykosmiczna, antyantropologiczna i antykreaturalna.

Spójrzmy na poszczególne elementy jego ontologii.

⁹¹ B. Amata, *Dubbio e certezza in Arnobio di Sicca*, s. 240.

⁹² *Adv. nat.*, II, 58, 1–nn; I, 38, 1–nn; II, 10–11; II, 52, 1–nn.

⁹³ *Tamże*, II, 31; *Medietatis efficitur lege*.

⁹⁴ *Tamże*, II, 30, 4–12.

A. **Byt najwyższy** — *Ens Supremum, Deus Maximus*. W całym dziele Arnobiusza widać wyraźną hierarchizację bytów. Używam liczby mnogiej celowo, ponieważ nie widać u Arnobiusza teorii emanacji, czy też hipostaz, charakterystycznej dla tego okresu historii. Być może pojęcie bytu nie jest właściwe w odniesieniu do Boga Najwyższego, ponieważ On wymyka się wszelkim definicjom. W tym względzie zachodzi tutaj pewne podobieństwo z plotyńską Jednią, która stoi ponad bytem. Jaki jest więc ten *Deus supremus*? Jak pisze Arnobiusz: *Est unum, simplex, immortale, necessario semper suam naturam retinere nec debere aut posse aliquod perpeti...*⁹⁵. Jest jeden, prosty czyli niezłożony, niezmienny, nie podlega cierpieniu. Te określenia są nieprzypadkowe; używa ich Arnobiusz w opozycji do koncepcji duszy u platończyków, którzy duszę chcieliby stawiać na równi z Bogiem. Byt najwyższy Arnobiusza przypomina byt Parmenidesa bardziej niż Boga Biblii, lecz to nie powinno dziwić, gdy wiemy, że słuchaczami Arnobiusza byli ludzie wychowani w kręgu kultury greckiej i rzymskiej. Bóg jest niezmienny; wszelka zmiana pojmowana jest przez Arnobiusza jako przejaw niedoskonałości. To co doskonałe, nieśmiertelne nie potrzebuje zmian, ulepszeń: *...quod bonum natura est neque emendari neque corrigi se possit, immo ipsum debet quid sit malum nescire*⁹⁶. Ten fragment też pojawia się w dyskusji na temat natury duszy, jej boskości; dzięki temu możemy odkryć kolejne cechy boskie, to znaczy że jest dobry i nie podlega złu. Bóg jest καλός κτῆραθός. Bonum et esse convertuntur, w swojej teologii przyjmie Arnobiusz jako aksjomat że Bóg nie stworzył niczego, co by było kulawe lub co by było nieprawe⁹⁷. To uwydatnienie różnicy między Bogiem Najwyższym i całym pozostałym istnieniem służyło Arnobiuszowi do podkreślenia różnicy jakościowej, której brak widział we współczesnych mu kierunkach⁹⁸. Broni się też przed uznaniem relacji *zrodzenia* pomiędzy Bogiem i człowiekiem, czy też światem. Nie jest jednak w stanie określić, jaka relacja bytowa istnieje pomiędzy Bogiem i światem. Odpowiedź jego

⁹⁵ Tamże, II, 27, 3.

⁹⁶ Tamże, II, 50, 4.

⁹⁷ Tamże, II, 46, 1.

⁹⁸ Tak u epikurejczyków jak i stoików, różnica polega na stopniu doskonałości lub na stopniu partycypacji w pierwiastku duchowym.

brzmi: *możemy bez nagany nic o tym nie wiedzieć, ani kto dał im początek...*⁹⁹.

Widać pewne zawahanie się Arnobiusza: Czy można Boga nazywać stwórcą (*creator*), widząc tak wielką słabość stworzenia a szczególnie człowieka. Myślę, że tylko ze względów polemicznych Arnobiusz będzie się zasłaniał niewiedzą. Sam zresztą powie, że uznanie siebie samych przez ludzi za dzieci Boże, tak jak to rozumeli poganie, sprzeciwia się filozofii uprawianej w duchu Cyncerona, jako medytacja nad śmiercią, której celem jest zdobycie mądrości i pokoju ducha¹⁰⁰. Rozwiązanie, jakie daje Cyncero, przypomina trochę zakład Pascala, czy też może ściślej mówiąc — Arnobiusza. Sam Cyncero nie wie, jaka jest natura duszy. Jak sceptyk zawiesza swój sąd, lecz zajmuje taką postawę, która daje nadzieję osiągnięcia celu filozofowania, będącego prawdziwym życiem: Mądrości. Arnobiusz, jak widzieliśmy, wykorzystał argumentację Cyncerona w dyskusji na temat prawdy. Rozważając natomiast naturę bogów (zakładając, że istnieją), będzie stosował metodę systematycznego wątpienia, aby co do niej pozbawić słuchaczy pewności.

Wątpienie jest powodem dla którego Arnobiusz podejmuje dyskusję na temat bytów pośrednich. Na podstawie samej jednak analizy tekstu nie można stwierdzić, czy na pewno jest on zwolennikiem istnienia tak zwanych bogów mniejszych.

B. Demony i bogowie mniejsi. Arnobiusz jest jednym z niewielu pisarzy chrześcijańskich, który dokonuje rozróżnienia między demonami i bogami pogańskimi, zakładając że takowe istnieją. Zwie bogów pogańskich *dii minores*, którzy otrzymali dar nieśmiertelności od Boga Najwyższego. Demony natomiast są to moce podstępne i złowrogie, które patronują umie-

⁹⁹ *Adv. nat.*, II, 47, 5.

¹⁰⁰ Augustyn, *O Trójcy Świętej*, XIV, 19, 26; w wydaniu benedyktyńskim t. VI, 684 A i nast.: W zakończeniu dialogu pod tytułem *Hortensjusz* Cyncero, baczną mądrość, powiada: *Dla nas rozmyślających w dzień i w nocy, ćwicząc umysł, który jest jakby wzrokiem duszy, i starających się, by nigdy on nie stępał to jest żyjących pośród filozofowania, jest ona wielką nadzieją. Albo — jeżeli to, z pomocą czego czujemy i pojmujemy, jest śmiertelne i nikome — tedy po dopełnieniu powinności ludzkich będzie nam miły skon i przyjemne zgaśnięcie czy jakby ustanie życia. Albo — jeśli, jak utrzymywali dawni filozofowie, ci najwięksi i daleko sławą przewyższający innych, mamy wiecznotrwale i boskie dusze — tedy należy sądzić, że im dokładniej przestrzegaly one właściwej dla siebie postawy, czyli myślały i wykazywały żądzę poznania, ... tym łatwiejszy będzie dla nich dostęp czy powrót do nieba.*

jętnościom magicznym¹⁰¹, odwołując się do prawdziwej wiary¹⁰². Ciągłe krążą wokół ciał ludzkich; Chrystus jednak jednym słowem jest mocen je wyrzucić¹⁰³. Polemizując z Platonikami na temat nieśmiertelności duszy, dochodzi do następującego wniosku: *czyż nie wszystko to co się zakłada, iż istnieje: bogowie, aniołowie, demony albo jakoś inaczej nazywające się, czyż nie jest tak samo jakości średniej?*¹⁰⁴. Wymienia Arnobiusz pośród bytów pośrednich herosów i aniołów. W kodeksie Paryskim 1661, mamy zdanie: *quos iam dudum experientia doctorum daemones appellat errores*, co jest błędną korekturą *errones*¹⁰⁵. Idea demonów pochodzi u Arnobiusza nie od Celsusa, lecz od innych pisarzy chrześcijańskich. Tak Tertulian, Minucjusz¹⁰⁶, Cyprian¹⁰⁷, Commodian¹⁰⁸, Laktancjusz¹⁰⁹, nazywają demona *spiritus vagus*. Dlatego też *daemones* to *spiritus vagi*, czyli duchy krążące. Taka wizja była znana także niektórym poganom, czego przykładem jest Apulejusz¹¹⁰, którego prawdopodobnie Arnobiusz dobrze znał. Apulejusz uważa zgodnie z doktryną platońską, że demony jako aniołowie — ἄγγελοι są bytami pośrednimi pomiędzy Bogiem i ludźmi¹¹¹. Oprócz

¹⁰¹ *Adv. nat.*, I, 43.

¹⁰² *Tamże*, I, 56, *malevolentia daemonum, quorum cura et studium est hanc intercipi veritatem*, są te moce odpowiedzialne za fałszowanie prawdy zawartej w pismach i w ewangeliiach. Nie są to bóstwa pogańskie [jeśli takowe istnieją], lecz są to moce — κακή ἐνέργεια.

¹⁰³ *Tamże*, I, 45; 50.

¹⁰⁴ *Tamże*, II, 35, 5.

¹⁰⁵ *Tamże*, II, 75, 8. Wydawcy wprowadzili wersję: *semideos, heroas*. Łączenie herosów z demonami miało miejsce u Celsusa, który według Orygenesza *Contr. Cels.* VII, 68 utrzymywał *jakakolwiek rzecz się dokonuje w kosmosie czy to przez boga, czy przez aniołów, czy też przez innych demonów lub herosów, wszystko jest kierowane przez prawa najwyższego Boga*.

¹⁰⁶ *Octav.*, 26.

¹⁰⁷ *Quod idola dii non sint*, 6.

¹⁰⁸ *Instruct.*, I, 3, 14; 22, 10.

¹⁰⁹ *Por.*, *Div. inst.*, II, 15.

¹¹⁰ Apulejusz, *De deo Socratis*, VI.

¹¹¹ *Por. C. Marches* w *Quaestioni Arnobiane: Atti del Regio Istituto Veneto di Scienze Lettere ed Arti* 88 (1928–29) 1009–1032.

demonów i aniołów wymienia jeszcze potęgi strzegące–geniusze. Według Marchesiego również i w tym względzie jest on zależny od Apulejusza¹¹².

Te wszystkie byty pośrednie, jeśli istnieją, są zależne od Boga Najwyższego i jako takie muszą mieć początek i koniec. Jeśli nawet istnieją te byty średniej jakości, to wystarczy oddawać cześć Bogu Najwyższemu: *supervacuum putamus personaliter ire per singulos, cum et ipsi qui sint et quae habeant nomina nesciamus et cuius sint praeterea numeri neque liquidum neque comprehensum neque exploratum habere possimus*¹¹³. Wiele informacji co do aniołów i demonów podaje uczeń Arnobiusza Laktancjusz¹¹⁴, wskazując jako źródło tych informacji Hermesa Trismegistosa i Asclepiusa. Można wnioskować, że również sam Arnobiusz korzystał z tych autorów.

C. Człowiek. W hierarchi bytów zajmuje on miejsce po aniołach. Jest również średniej jakości, czyli może być nieśmiertelny, jeśli od Chrystusa przyjmie ten dar. Arnobiusz o człowieku ma bardzo negatywną opinię. Uważa, że lepiej by się stało, gdyby człowieka nie było na ziemi. Jest on tylko powodem cierpienia i udręk dla całego świata stworzonego. Jest to oczywiście hiperbola¹¹⁵, którą jako dowód stosuje Arnobiusz¹¹⁶ w walce

¹¹² *Adv. nat.*, II, 13: *quid illi sibi volunt secretarum artium ritus, quibus adfamini nescio quas potestates, ut sint vobis placidae neque ad sedes remeantibus patrias obstacula impeditiois opponant?* Fragment ten jest zależny od Apulejusza, *De doe Socratis* XVI, gdzie jest użyte to samo słowo **remeare**: *Według Platona, każdy człowiek ma swojego geniusza stróża, który niewidzialny jest zawsze obecny; jest nie tylko świadkiem i sędzią każdego naszego działania ale i myślenia. Na końcu naszego życia, kiedy trzeba powrócić (at ubi vita edita, remeandum est), ten sam stróż, porywa nas i wiezie jako swoich więźniów na sąd, i na nim jest naszym obrońcą...*

¹¹³ *Tamże*, III, 2.

¹¹⁴ Laktancjusz, *Institut.*, II, 15: *Asclepius quoque auditor eius, eandem sententiam latius explicavit in illo sermone perfecto, quem scripsit ad regem. Uterque vero daemones esse affirmat inimicos et vexatores hominum, quos ideo Trismegistus angelous ponerous appellat; adeo non ignoravit, ex coelestibus depravatos terrenos esse coepisse.*

¹¹⁵ *Cycero, Topiki*, 10, 45, PWN, 1963, t. IV, s. 143: *wolno im [mówcom, filozofom] dla wyolbrzymienia lub pomniejszenia jakiejś rzeczy mówić coś takiego, co dzieć się żadną miarą nie może, który to sposób ujęcia zwie się hyperbole, czyli przesadą.*

z poganami, by im wskazać konieczność zbawienia, jako daru. W tym uporze ma Arnobiusz w sobie być może coś z Marcina Lutra, który tak mocno podkreślał rolę łaski. Do antropologii Arnobiusza jeszcze wrócę, dlatego na tych krótkich stwierdzeniach przestaję.

D. **Animantia.** Byty ożywione ruchem życiowym. Jest to kolejna kategoria bytów poznawanych. Należy do nich i człowiek: *siquidem res eadem nobis et illis est una, per quam esse animantia dicimur et motum agitare vitalem*¹¹⁷. Według niektórych autorów człowiek różni się od reszty bytów niemych, rozumem i myśleniem¹¹⁸. Sam Arnobiusz nie dostrzega w człowieku niczego, co by go nobilitowało względem świata: *I w czym ludzie pomagają światu, dlaczego uważani są za koniecznych... czy wnoszą jakąś część, która doskonalitaby ten chaos, tak że gdyby oni się nie dołączyli, pozostałby w najwyższym stopniu niedoskonały i kulawy?*¹¹⁹. Ten świat stworzony, istnieje niezależnie od człowieka, kierując się prawami wrodzonymi, i będzie dalej kierował się tymi prawami, nawet gdyby w całym świecie nie rozlegał się głos ludzki i cała ziemia zamilkłaby w pustej samotności¹²⁰. Prawo wrodzone przypomina logos stoicki, λογος σπερματικός¹²¹. Sama wizja nie wygląda na chrześcijańską, lecz te opinie wypowiedane są w kontekście polemiki dotyczącej antropocentryzmu, tak poznawczego jak i ontologicznego, z którym słusznie walczy Arnobiusz. W miejsce antropocentryzmu Arnobiusz proponuje Chrystocentryzm, jako rozwiązanie problemu człowieka.

Animantia — założywszy że istnieje Bóg, Pan wszelkiego stworzenia — są późniejsze co do kolejności i czasu, mają więc początek i koniec¹²².

¹¹⁶ *Adv. nat.*, II, 16, 1: *Lecz gdy zbliżamy się do ciał ludzkich i w nie wpadamy, ściągani z kręgów niebieskich przez tych którzy są przyczyną tego iż jesteśmy zli, pożądaniem i gniewliwością wrzemy, żyjemy w hańbie i potępiamy się sprzedając nasze ciała w publicznych orgiach przez prostytutkę.*

¹¹⁷ *Adv. nat.*, II, 16, 15.

¹¹⁸ *Tamże*, II, 17, 1: *Sed rationales nos sumus et intelligentia vincimus genus omne mitorum.*

¹¹⁹ *Tamże*, II, 37, 5.

¹²⁰ *Tamże*, II, 37, 7.

¹²¹ Por., von Arnim, *Stoic. Vet. Fragm.*, II, 1027.

¹²² *Adv. nat.*, II, 35, 7.

Skąd pochodzą animantia, czy wystarczą cztery elementy aby wytłumaczyć ich naturę? Według Arnobiusza nie jest to wystarczające: są jeszcze inne nie całkiem jasne przyczyny ich istnienia¹²³. Trudno jest także przyjąć, że animantia są dziełem Boga, skoro są tak słabe. Ich natury nie tłumaczy także pojęcie formy, materii¹²⁴, rodzaju itd... Na pytanie: skąd są? Arnobiusz odpowie, nie jest rzeczą konieczną wiedzieć to wszystko, czy też udawać, że się to wie¹²⁵. Omawiając pochodzenie człowieka, duszy, istot ożywiających, dotyka Arnobiusz także problemu zła. Staje przed nim, podobnie jak przed św. Augustynem pytanie: unde malum?

E. **Zło.** Czy zło jest bytem, czy też nie-bytem? Arnobiusz takiego pytania nie zadaje. Pyta się natomiast; od kogo pochodzi zło? I odpowiada, wiem jedno: *że Bóg powołuje do istnienia tylko to, co jest dla wszystkich zbawienne, miłe, co pełne miłości, radości, wesela, co pełne nieskończonych i niezniszczalnych przyjemności... poza którym jest śmierć i rozpad*¹²⁶.

F. **Czas.** Jest bytem, czy też kategorią, przy pomocy której opisujemy byt? O czasie mówi Arnobiusz, kiedy stara się odpowiedzieć na problem stawiany przez pogan: dlaczego Jezus przyszedł tak późno? Odpowiedz Arnobiusza jest bardzo ciekawa. Argumentuje, że używanie terminu „późny” czy też „wczesny” względem tego, który jest nieograniczony, jest nielogiczne: *gdzie bowiem nie ma ani końca, ani początku, nie ma niczego co by było przedwcześnie lub za późno. Czas bowiem poznaje się dzięki granicom i ograniczeniom, a tych nie posiada następstwo i nieograniczona ciągłość wieków*¹²⁷. Następnie podaje argument, który wskazuje na mądrość pedagogii Bożej: *Bóg teraz posłał Jezusa, bo taki był jego zamiar: Jeśli to co się stało dzisiaj, mogłoby stać się tysiąc lat wcześniej, dokonałby tego Król Najwyższy: lub też gdyby miało się dokonać później po tysiącleciach, to co dzisiaj musiało się wypełnić, Bóg by czekał według koniecznej miary, bez*

¹²³ *Tamże*, II, 52, 5. Wydaje się, że Arnobiusz być może przez Cycerona znał postawę Arystotelesa odnośnie problemu entelechii, skłaniając się bardziej ku temu rozwiązaniu.

¹²⁴ *Tamże*, II, 76, 2: w tym fragmencie odnośnie człowieka używa Arnobiusz pojęć: materia, species, effigies. Są one użyte trochę w znaczeniu platońskim; ciało–materia jest więzieniem dla duszy–formy, która z niego kształtuje dany species, effigies–rodzaj bytu.

¹²⁵ *Tamże*, II, 51, 1 oraz 53, 1–4.

¹²⁶ *Tamże*, II, 55, 7.

¹²⁷ *Tamże*, II, 75, 3–4.

przynaglania czasu. Prawa stałe regulują jego rzeczywistość i to co on zdecydował uczynić jeden raz, nie może być zmienione przez żadną nowość¹²⁸. Można by czas zaliczać do kategorii bytów myślonych, ale Arnobiusz nie rozważa czasu w tych kategoriach. Czas, to tak jak widzieliśmy, pewna kategoria określająca to co skończone.

Takie więc kategorie bytów możemy odnaleźć w rozważaniach Arnobiusza. Nie szuka on usilnie wytłumaczenia natury tych bytów. Patrząc na sposoby, jakimi posługiwali się starożytni, aby dojść do prawdy o nich, uważa, że lepszą rzeczą jest wyznanie własnej ignorancji, niż bronienie opinii czysto ludzkich.

3.3.2. *Cel poznania*

Jest jeden zasadniczy cel naszego poznania: uwierzyć rzeczywistości boskiej. Poznanie ma nas doprowadzić do przyjęcia Boga zbawcy. Jeśli natomiast postawimy sobie inne cele, i będziemy próbować udowodnić nasze opinie, to podczas szukania argumentów, by udowodnić, że nasze przekonania są prawdziwe, może nas zaskoczyć dzień ostateczny i zastać nas w paszczy nieprzyjaciółki śmierci¹²⁹.

3.3.3. *Metoda poznania*

Jakimi drogami Arnobiusz dochodzi do prawdy i jakimi drogami chce do niej poprowadzić innych? Częściowo poznaliśmy już jego metodę, analizując pojęcie prawdy. Teraz popatrzymy na pozostałe elementy poznania: rolę duszy w poznaniu, a co za tymi idzie, na psychologię Arnobiusza, rolę rozumu i zmysłów w poznaniu. W jaki sposób dochodzimy do poznania pewnego? Spójrzmy także na problem wiary; co jest owocem poznania wtedy, gdy relacja pomiędzy przedmiotem poznania i podmiotem poznającym jawi się jako wiara?

W teorii poznania Arnobiusza ważną rolę odgrywa logiczna poprawność, którą weryfikuje w oparciu o przyjęte zasady. W drugiej księdze możemy znaleźć zasady następujące;

¹²⁸ *Tamże*, II, 75, 11–12.

¹²⁹ *Tamże*, II, 78, 1–5.

A. **Sceptycyzm.** Ludzki rozum jest słaby; nie potrafi poznać własnego pochodzenia¹³⁰. Stwierdzenie to rodzi się w oparciu o doświadczenie, a mianowicie konfrontując wypowiedzi różnych autorytetów starożytnych, znajdujemy liczne sprzeczności między nimi. Jeśli więc jest tak wiele opinii w sprawie tych samych rzeczy, to znaczy że zdolność poznawcza człowieka jest ograniczona. Stąd też rodzi się postawa sceptyczna, którą często znajdujemy u Arnobiusza. Nie jest to jednak całkowity sceptycyzm poznawczy, lecz sceptycyzm co do zdolności poznawczych rozumu ludzkiego. Oświecenie przez Chrystusa będzie przełamaniem niemożności poznawczej. Jest tutaj pewne echo wyjaśniania, jakie daje Biblia w sprawie poznania dobra i zła: Człowiek żądny poznania, sięga sam do źródeł i odnajduje śmierć zamiast życia. Dopiero w Chrystusie zostaje uleczona nasza niezdolność poznawcza. Oczywiście, można powiedzieć, że grzech nie zniszczył zdolności poznawczych człowieka. Arnobiusz jednak w polemice z tymi, którzy przesadną ufność pokładają w rozumie ludzkim, stara się osłabić ich pewność, aby wzbudzić w nich gotowość do przyjęcia prawdy głoszonej przez Chrystusa.

To co człowiek wie, to nie jest prawda pewna, lecz są to domysły i opinie¹³¹.

B. **Probabilizm.** Arnobiusz zarzuca niektórym filozofom, że odrzucają prawdę, która jest im objawiana, a cały swój wysiłek kierują ku udowodnieniu tego co prawdopodobne¹³². Czy Arnobiusz jest zwolennikiem probabilizmu? Zależy to od kontekstu jego wypowiedzi. Jeśli chodzi o zdolność poznawczą zmysłów i rozumu ludzkiego, to można dostrzec u Arnobiusza pewną skłonność do postawy probabilistycznej. Natomiast jeśli chodzi o objawienie prawdy przez Chrystusa, to Arnobiusz jest tutaj dogmatykiem. Uznaje, że jest to prawda całkowicie pewna; nie są to opinie, ani domysły lecz prawda w całej swej jasności. Arnobiusz moim zdaniem, jest w kwestii probabilizmu zależny od Cycerona. Doktryna probabilizmu u Cycerona występuje zdecydowanie w jego dziełach filozoficznych: *De fato, De*

¹³⁰ *Tamże*, II, 47, 2.

¹³¹ *Tamże*, II, 51, 3–5: *Domyslać się a nie znacie...*

¹³² *Tamże*, II, 56, 3: *Aut quid rursus adserere verisimilibus argumentis non queunt, quamvis sit apertissime falsum, quamvis evidens manifestumque mendacium? Cum enim sibi persuaserit quis, esse aliquid aut non esse, amat quod opinatur adserere et acumine alios anteire, maxime si agatur res submota et abdita et caligine involuta naturae.*

divinatione, De natura deorum. Rzecz sama w sobie jest ἄκοτάλεπτος, nieuchwytna dlatego zgodnie z zasadą sceptyczną nie powinno się wydawać sądu. Prawda według Filona nie różni się od fałszu, dlatego należy powstrzymać sąd (ἐποχή)¹³³. Taką postawę głosił również Karneades. Przeciwstawia się temu skrajnemu sceptycyzmowi, a także probabilizmowi Antioch z Askalonu, który uznaje trudności związane z poznaniem, ale dostrzega także możliwości poznawcze: *Skoro akademicy mają zasadę (dogma), że nie poznać nie można, nie powinni zajmować co do tej sprawy chwiejnego stanowiska, zwłaszcza, że zależy od niej cała ich nauka. Przecież głównym zadaniem całej filozofii jest oznaczenie prawdy i fałszu, ustalenie co jest znane a co nieznanne. Albowiem największe znaczenie mają w filozofii dwie rzeczy: rozeznanie prawdy tudzież najwyższe dobro; i nie może być mędrce ten, kto nie zdaje sobie sprawy z tego, że istnieje początek poznania i że jest kres naszych zamierzeń, tak iż nie wie, skąd ma wyruszyć albo dokąd winien podążać*¹³⁴. Arnobiusz w swoim dziele idzie za tą radą Antiocha, stara się poznać i ukazać prawdę oraz wskazuje na najwyższe dobro. Jest świadom ograniczenia naszego poznania, pewność poznania uzależniona jest od zgodności z głównymi aksjomatami. Cycero natomiast jest bliższy Filona niż Antiocha. Arnobiusz czerpie więc z dzieła Cyncerona, nie dzieląc całkowicie jego opinii. Cyncero mówi, że pragnie poznania prawdy: *Bo i jakże mógłbym nie pragnąć znalezienia prawdy, skoro sprawia mi radość odkrycia czegoś choćby tylko podobnego do prawdy. Lecz o ile za najpiękniejszą rzecz uważam dostrzeżenie prawdy, o tyle za najbrzydszą mam uznanie fałszu za prawdę*¹³⁵. Dochodzi do stwierdzenia, że mędrzec nie powinien niczego przypuszczać, niczego się domyślać, aby nie dać się zwieść fałszowi¹³⁶. W praktyce jednak dopuszcza kierowanie się prawdopodobieństwem, byleby wśród wrażeń prawdopodobnych nie znalazły się takie, które nie różniąc się od reszty okazałyby się fałszywymi. Kierowanie się prawdopodobieństwem jest według Cyncerona godniejsze mędrca niż przyzwalanie na domysły. Twierdzi: *Jeśli nie możemy przekonać was do tego, uważajcie nasz pogląd za błędny; ale na pewno nie zasługuje on na uwłaczanie. Nie odbieramy*

¹³³ Cyncero, *Księgi akademickie, Lukullus*, 18, 59, PWN 1963, T. IV, s. 88.

¹³⁴ Cyncero, *Księgi akademickie, Lukullus*, 9, 29, PWN 1963, T.IV, s. 68.

¹³⁵ *Tamże*, s. 93.

¹³⁶ *Tamże*, s. 95.

*bowiem światła, a jedynie o tym co wy macie za pewne i zrozumiałe, powiadamy, że, jeżeli tylko jest wiarygodne, wydaje się nam bliskie prawdy*¹³⁷. Podobnie argumentuje Arnobiusz, kiedy wskazując na niepewność twierdzeń pogan, uważając je za domysły¹³⁸ i podejrzenia, proponuje zawierzyć temu co jest bardziej prawdopodobne, wprowadzając element nadziei¹³⁹. Podobnie jak Cycero, prosi o szacunek, jeśli nawet ktoś nie przyjmie jego dowodów¹⁴⁰. Arnobiusz jest krytycznie nastawiony do sceptyków, choć jak widzieliśmy, czasami korzysta z ich metod. Całkowity sceptycyzm poznawczy według Arnobiusza jest nie do przyjęcia. Odnieść można wrażenie, że kiedy Arnobiusz używa pojęcia wiara¹⁴¹, to Cycero, Karneades, którego Cycero komentuje oraz inni przedstawiciele Akademii używają terminu prawdopodobieństwo. Tak np. pisze Cycero: *Co przeszkodzi w działaniu człowiekowi, który idzie za wolnym od wszelkich zawaad prawdopodobieństwem? [...] to samo przeszkodzi ci również w przedsięwzięciu podróży morskiej, obsianiu pola, ożenku, splodzeniu dzieci i w wielu innych czynnościach w których nie ma innego przewodnika poza prawdopodobieństwem*¹⁴². Podobnie pisze Arnobiusz; w swoim dziele będzie używał podobnych przykładów w odniesieniu do potrzeby zawierzenia.

C. Jedyność prawdy. Według Arnobiusza w poznaniu obowiązuje zasada, że tylko jedna teoria może być prawdziwa. Problem filozofów polegał na dowiedzeniu pewności. Jest to trudne, ponieważ wszyscy argumentują, aby dowieść prawdziwości swojej teorii, obalając pozostałe. Więc to, co jest prawdziwe, ma nieraz pozory fałszu. Arnobiusz widzi wyjście z tej sytuacji: *to na pewno nie przydarzyłoby się, jeśliby ludzka ciekawość mogła osiągnąć pewność, albo uznanie jednej teorii było potwierdzone przez zgodę pozostałych*¹⁴³. Arnobiusz przeciwstawia ciekawość jako motywację

¹³⁷ Tamże, s. 122.

¹³⁸ *Adv. nat.*, II, 7.

¹³⁹ Tamże, II, 4.

¹⁴⁰ Tamże, II, 10, 1-4 ; II, 13, 1.

¹⁴¹ Tamże, II, 8.

¹⁴² Cycero, *op. cit.*, s. 125.

¹⁴³ *Adv. nat.*, II, 57.

poznania — pewności poznania. Jest to pewna krytyka nastawienia, jakie panowało w Afryce w tym okresie czasu. Apulejusz jest typowym przykładem takiej postawy. Pewności nie możemy osiągnąć w oparciu o nasze tylko wysiłki, nie wystarcza pragnienie poznania, człowiek jest słaby¹⁴⁴; tylko nauczanie Jezusa prowadzi do pewności: *Czy wiecie, czego można było się dowiedzieć słuchając Chrystusa nauczającego? [...] Odlóżcie troski i nieznanne dla was sprawy pozostawcie [...] Czyż trzeba ciebie prosić, abys był łaskawy przyjąć od Boga dar zbawienia, albo też łaska Bożej dobroci ma być wylana na twoją pierś, gdy ty tymczasem od niej uciekasz. Chcesz przyjąć to co ci zostało ofiarowane i dla twego pożytku obrócić? Zatrószysz się o siebie!*¹⁴⁵.

Prawda jest jedna. Dążą do niej wszystkie pokolenia; ona nas pociąga ku sobie. Prawda nie jest ani nowa ani stara. Dlatego zarzuty pogan, jakoby wiara chrześcijańska była nowa, są niesłuszne. Dążenie ku dobru, ku temu co pożyteczne, ku temu co radosne jest właściwe każdemu człowiekowi. Chrystus pouczał, skąd się bierze nieśmiertelność i on jeden ją może ofiarować¹⁴⁶.

D. Pewność poznania. Podobnie jak w innych zagadnieniach filozoficznych, tak i w tym co odnosi się do pewności, Arnobiusz nie formułuje jasnej teorii, lecz z jego wypowiedzi możemy wywnioskować, w czym upatruje on pewność poznania.

Pewne jest to co zgadza się z twierdzeniem: *Zaprawdę jest najprawdziwsze i najpewniejsze, iż żadna rzecz nie została powołana do istnienia przez Władcę, jeśli by nie miała pełni i integralności i nie była skończona w swojej integralności*¹⁴⁷. Wszelkie więc twierdzenia, które naruszają tę oczywistość muszą być fałszywe. Dla Arnobiusza to stwierdzenie jest oczywistością, o jakiej mówi Cycero, omawiając postawę Akademii w odniesieniu do poznania. *Εὐέπεια*, to pojęcie greckie stosowane przez epikurejczyków, służyło do określenia tego co oczywiste i pewne. Epikurejczycy docierali nie tyle do prawdy, co do pewnej mądrości. Droga wiodła przez

¹⁴⁴ *Tamże*, II, 47, 2: człowiek rzecz nieszczęśliwa i godna litości, która żałuje że istnieje, która nienawidzi i optakuje własne uwarunkowania...

¹⁴⁵ *Tamże*, II, 63, 3-4 ; 65, 7-9.

¹⁴⁶ *Tamże*, II, 66, 1-4.

¹⁴⁷ *Tamże*, II, 48, 4.

doznania — αἰσθήσεις, uprzednie poznanie — πρόληψις i uczucia — πάθη. Εἰδολα obrazy rzeczy odbijają w naszych zmysłach rzeczywistość. Oczywistość z jakim *phantasia* — *visum* — wrażenie nam się przedstawia, było dla stoików jedynym kryterium prawdy. Kolejne wrażenia gromadzą się w naszej pamięci stanowią *antycypacje* oraz *pojęcia ogólne*, które umożliwiają działalność intelektualną. Oczywistość była więc owocem ogarnięcia istoty rzeczy κατάληψις. Mniemali oni, że nie można znaleźć żadnych słów jaśniejszych aniżeli sama oczywistość i że nie należy określać tego, co jest tak bardzo wyraziste¹⁴⁸. Arnobiusz też idzie za tym, że istnieje oczywistość; jest nią to co Chrystus objawił i ukazał swoim życiem.

Wiele pewności co do możliwości poznania daje Arnobiuszowi rozeznanie istoty cnót. Cnota rozumiana jako mądrość życia, trwała i nieodmieniana. Sprawia ona, że człowiek jest gotów cierpieć, znosić bóle, byleby tylko nie uchybić powinności. Wielu chrześcijan tak żyje, odkąd przyjęli naukę Chrystusa. Tylko świadomość tego, że nie jest fałszywym to czego naucza Chrystus, sprawia, że nie wahają się przed męczarniami. Dzieje się tak dlatego, że poznali, co jest najwyższym dobrem, do czego winny zmierzać ich poczynania. Poznali podstawową zasadę; jest ona nie tylko zgodna z naturą ale jest jej początkiem i celem. Ona stanowi bodziec jako norma (ὁρμή). Ona pociąga i skłania do działania. Taki sam tok rozumowania znajdziemy u Cyncerona w *Lukullusie*¹⁴⁹.

Poznanie wyraźne dokonuje się przez wiarę. Poganie, którzy odrzucają taką formę poznania, szukają prawdy po omacku, przez domniemania i opinie. **Domysł** zaś jest opiniowaniem o niepewnych rzeczach i rzucaniem się rozumu na to co nie jest jawne. *Tak więc ten kto domyśla się, ten nie poznaje ani nie wchodzi w światło dane dla poznania. Wasze domyślanie się musi być uznane za ignorancję*¹⁵⁰. Przeciwnieństwem więc poznania pewnego, oczywistości jest ignorancja, która jest pozostawianiem w ciemności. Owocem procesu rozumowania powinien być wniosek — ἀπόδειξις, który to od rzeczy poznanych doprowadza nas do tego, co jeszcze poznane nie było. Arnobiusz podobnie jak sceptycy, nie dowierza zdolnościom poznawczym człowieka. Jeśli więc człowiek nie może poznać pewnej praw-

¹⁴⁸ Cyncero, *Księgi akademickie, Lukullus, 17*, PWN 1963, s. 60.

¹⁴⁹ *Tamże*, s. 64–65.

¹⁵⁰ *Adv. nat.*, II, 51, 7–8.

dy na drodze rozumowej, to co stanie się z filozofią, która ma być dążeniem do mądrości? Cycero formułuje ten problem mówiąc: *co się stanie z mądrością, która nie może wątpić ani w siebie samą, ani w swoje zasady — δόγματα. Gdy bowiem odstępuje się od takiej zasady, gwałci się nakaz prawdy i cnoliwości. Jest zatem rzeczą niewątpliwą, że żadna zasada mądrości nie może być fałszywa*¹⁵¹. Jak rozwiązuje ten dylemat Arnobiusz? Arnobiusz odsyła nas do powierzenia się Chrystusowi; w Nim wszystko nabiera oczywistości i pewności¹⁵².

Fałszywe przekonania są niebezpieczniejsze od niewiedzy¹⁵³. Lepiej więc jest wstrzymać się od sądu, aniżeli sądzić fałszywie. To twierdzenie Arnobiusza przypomina zasadę Akademii reprezentowanej przez Arkesilaosa czy też Karneadesa, określanej pojęciem ἐποχή. Lecz Arnobiusz każe wstrzymać się z przyzwoleniem tylko w wypadku fałszywych opini, których fałszywość rozpoznaje po sprzeczności z główną zasadą, od której nie należy odstąpić. Przypomina to z kolei postawę Antiocha z Askalonu, który tak określa swoje poglądy w tym względzie: *Wszak zasadą moją jest, iż uznaję za prawdziwe tylko takie wrażenia, które nie mogą być fałszywe; aby nie pogmatwać wszystkiego nie wolno mi nawet na palec, jak to mówią, odstąpić od tej zasady. Nie tylko bowiem zniknie możność rozpoznania prawdy i fałszu, ale zatrze się sama ich istota*¹⁵⁴. Zasadą od której Arnobiusz nie odstępował, jest pojęcie Boga jako stwórcy tego co dobre, co wieczne i nieśmiertelne. Ta zasada będzie stanowiła punkt wyjścia rozważań szczegółowych, jak: nieśmiertelność człowieka, zło na świecie itd.. Pewność poznania rodzi się także z przekonania, że jest ono dostępne wszystkim; nie chodzi tutaj o poznanie w sensie znajomości natury wszelkich rzeczy, ich przyczyn i celowości ich istnienia, lecz o poznanie, które jest darem Boga. Przyjęte staje się zbawieniem: *Wszystkim otwarte jest źródło życia, nikomu nie jest zabronione lub odmówione prawo do picia*¹⁵⁵.

¹⁵¹ Cycero, *Lukullus*, s. 67.

¹⁵² *Adv. nat.*, II, 78, 4–5.

¹⁵³ *Tamże*, II, 55, 2.

¹⁵⁴ Cycero, *Lukullus*, 58, s. 88.

¹⁵⁵ *Adv. nat.*, II, 64, 4.

Spójrzmy teraz, jak widzi Arnobiusz wartość poznania budowanego w oparciu o znajomość przyczyn i celowości rzeczy. Przyczyna sprawcza i celowa są dwiema kategoriami określającymi byt. Pojęcie kategorii, przy pomocy których określa się byt, a przez to poznaje się jego istotę, kryształizowało się przez długi okres czasu. Od początku filozofowie mieli problemy z określeniem bytu w sposób adekwatny. Różne szkoły tworzyły się, kiedy eksponowano tylko jeden z aspektów: ten dynamiczny (Heraklit) lub statyczny (Parmenides). Kiedy próbowano przewycięzać te podziały, powstawały kolejne szkoły. Platonizm, który element statyczny łączy ze światem idei, dynamiczny zaś ze światem materii. Arystotelizm, który przez formę i materię obok innych czynników będzie się starał tłumaczyć naturę bytu. Demokryt i atomiści opisywać będą rzeczywistość przy pomocy kategorii atomu jako tego co niezmiennie i jego różnorodnych konstelacji. Arnobiusz w swoim opisie rzeczywistości odwołuje się do wymienionych tutaj szkół czy też kierunków, nie po to jednak, by iść za nimi, lecz by pokazać, że są to ludzkie mniemania¹⁵⁶, które nie mają większego autorytetu niż to, czego nauczał Chrystus. Widząc tak dużą różnorodność opinii co do roli kategorii i przyczyn w określaniu natury wrzeczności, dojdzie on do wniosku, że nie są one przydatne w poznaniu: *Teraz więc, gdy także wam umykają początki tylu rzeczy, umykają przyczyny, cele i nie możecie wyjaśnić co zostało uczynione i dlaczego [...] my wyznajemy, że nie znamy tego, czego poznać nie można, ani nie chcemy szukać czy badać tego, czego nie można pojąć w sposób jasny*¹⁵⁷. Jest tylko jedna przyczyna, która jest pewna; ona jedna wystarcza: jest nią sam Pan wszechrzeczy; On jeden nie podlega wątpieniu, jest prawdziwy, o nim nikt nie może wątpić, chyba że jest pozbawiony rozumu, lub popadł w szaleństwo beznadziei. Wystarcza znać Jego, aby nie znać niczego innego, aby znaleźć prawdziwą i najwyższą wiedzę trwając w poznaniu Boga — głowy wszystkich rzeczy¹⁵⁸. Takie ujęcie poznania zbliża Arnobiusza do dwóch kierunków: z jednej strony do medioplatonizmu a z drugiej do gnozy, która opiera się na doktrynie

¹⁵⁶ *Tamże*, II, 9–11. W tych rozdziałach Arnobiusz daje wykaz autorytetów do których odwoływał się krąg jego słuchaczy. Mamy więc tutaj: Talesa, Heraklita, Pitagorasa, Archyte, Platona, Arystotelesa, Panecjusza, Chryzypa, Zenona, Epikura, Demokryta, Metrodora, Arkesyloasa, Karneadesa.

¹⁵⁷ *Tamże*, II, 60, 1.

¹⁵⁸ *Tamże*, II, 60, 3.

chrześcijańskiej. Bóg jest zarówno przyczyną sprawczą jak i celową, w Nim cały byt się tłumaczy.

3.3.4. Wątpienie a poznanie

Sądź według prawdy!¹⁵⁹. Jest to wyzwanie, które Arnobiusz kieruje do swoich słuchaczy. Warunkiem poprawnego formułowania sądu jest oparcie go na prawdzie. Prawda jest oczywistością — ἐνέργεια, dostępną nawet przez naturę¹⁶⁰, lecz z przyczyn o których była wcześniej mowa, człowiek może natrafiać na trudności w jej poznaniu.

A. **Źródło wątpienia.** Wątpienie nie jest związane z prawdą, lecz z naturą człowieka. Według Arnobiusza jest on godna pożałowania¹⁶¹; człowiek błądzi w poszukiwaniu prawdy, nie znajdując nigdy pewności swego poznania¹⁶².

Wątpienie, jest także warunkowane atmosferą kulturalno-religijną w tym okresie. Jest to czas medioplatonizmu z jednej strony a z drugiej odczuwa się jeszcze postawę pełną *curiositas* tak dobrze przedstawioną przez Apulejusza w *Metamorfozach*. Jest to bowiem czas metamorfoz, które niosą ze sobą niepokój i wątpienie. Filozofia Arnobiusza jest filozofią poszukującą, nie jest to referowanie opinii cudzych lecz pełne niepokoju poszukiwanie prawdy. Jest to *philosophia quaerens*. Postawa poszukiwawcza przejawia się w wielokrotnym używaniu słownictwa wskazującego na niepewność i wątpienie z jednej strony i pewność poznania z drugiej¹⁶³.

¹⁵⁹ Tamże, II, 3, 2.

¹⁶⁰ Tamże, II, 3, 2: *Da verum iudicium et haec omnia circumspicens quae videmus magis an sint dii ceteri dubitabit quam in deo cunctabitur, quem esse omnes naturaliter scimus, sive cum exclamamus o deus, sive cum illum testem deum constituimus improborum et quasi nos cernat faciem sublevamus ad caelum*. Wnioskowanie o istnieniu Boga na podstawie racji znajomości pojęcia Boga, przypomina dowód alzemiański.

¹⁶¹ Tamże, III, 28, 1–nn; II, 48, 5–7.

¹⁶² Tamże, II, 7, 9–10: *Quorum infirmitas et inscientia miserabilis hoc magis est, ut cum fieri possit ut veri aliquid aliquando dicamus, et hoc ipsum nobis incertum sit, an veri aliquid dixerimus.*, II, 46.

¹⁶³ B. Amata, *Dubbio e certezza in Arnobio di Sicca*, w *Studia Patristica*, vol. XXI, s. 220, nota 11; L. Berkowitz, *Index; dubitabilis, dubitatio, dubito, dubium, dubius, ambigere, suspicio, auctoritas, certus, evidens, evidentia, fides, ratio, ecc.*

B. **Ratio** czy **sine ratione**. Arnobiusz w swoim poszukiwaniu prawdy pewnej, szuka takich kryteriów pewności, które pozwolą przewyciężyć powszechne wątplenie i stworzyć system kryteriów pełnej prawdy. Wskazuje na kryteria subiektywne, którymi w głównej mierze jest wiara, ale wskazuje także na kryteria obiektywne, które widzieliśmy w części dotyczącej zasad logicznych. Jest to próba przewyciężenia pewnego partykularyzmu tak charakterystycznego dla szkół filozoficznych. Odwołuje się więc do *ratio humana*, ale w sytuacji kiedy to co prawdziwe nie jest możliwe do udowodnienia w sposób racjonalny, odwołuje się do zgody *sine ratione*¹⁶⁴.

C. **Verus et certus**. Arnobiusz rozróżnia pomiędzy tym co prawdziwe a tym co pewne. Nie zawsze to co prawdziwe jawi się nam jako pewne¹⁶⁵. Nie zawsze to co pewne jest prawdziwe. Co do pierwszego stwierdzenia, dowodem na to jest powątpiewanie wielu w istnienie jedyne Boga, Boga Twórcy tego co dobre. Dla Arnobiusza istnienie Boga to pewnik nad pewnikami. Dowodem drugiego stwierdzenia jest tak wielka różnica pomiędzy filozofami co do rzeczy zasadniczych, a przecież każdy z nich gotów jest walczyć o prądę i udowodniać prawdziwość¹⁶⁶ swoich „pewnych” twierdzeń.

D. **Autorytety a pewność poznania**. Autorytety, na które powoływały się liczne szkoły filozoficzne, nie mogą być według Arnobiusza, źródłem pewności: *Quid? illa de rebus ab humana cognitione sepositis, quae conscribitis ipsi, quae lectitatis, oculata vidistis inspectione et manibus tractata tenuistis? nonne vestrum quicumque est huic vel illi credit auctoribus? non quod sibi persuaserit quis verum dici ab altero velut quadam fidei astipulatione tutatur?*¹⁶⁷. Wymienia następnie Arnobiusz całą listę filozofów: Tales, Heraklit, Pitagoras, Platon, Sokrates, Arystoteles, Chryzyp, Zenon, Epikur, Demokryt, Metrodor, Panencjusz, Karneades, Arkesilaos, Numenius, Kroniusz, itd. Odcina się od nich zdecydowanie, przeciwstawiając im pewność doktryny Jezusa Chrystusa. Arnobiusz dystansuje się zdecydowanie od tego wszystkiego, co według niego jest sprzeczne z nauką Jezusa Chrystusa. Wszelkie więc tradycje pogańskie oraz

¹⁶⁴ *Adv. nat.*, II, 78, 3–5 oraz II, 56.

¹⁶⁵ *Tamże*, II, 7, 10.

¹⁶⁶ *Tamże*, II, 7–nn.

¹⁶⁷ *Tamże*, II, 9, 1–6.

szkoły filozoficzne są nie do pogodzenia z posłaniem Jezusa. Dlatego nie jest dla niego istotne nazywanie po imieniu tych, z którymi walczy. Ci wszyscy, których cechuje postawa zaufania we własne siły, szukania nieśmiertelności we własnych uczynkach i wiedzy, ci wszyscy skazują siebie na przegraną¹⁶⁸.

E. Utożsamienie retoryki z filozofią¹⁶⁹. Słowo nie jest celem samym w sobie. Słowo jest dla człowieka środkiem służącym do dochodzenia prawdy i jej pewności. Słowo wtedy jest piękne, gdy jest prawdą. Prawda jest piękna, jest to κόσμος, ἀλήθεια, nie ma w niej nic niepewnego, ciemnego, zakrytego, jest oczywistością. Triada: λόγος, ἀλήθεια i σοφία tworzą jedną całość — Unum-Henosis — ἕνωσις. Forma Henosis sprawia, że jest ona kosmos κόσμος. Retoryka jako dziedzina wiedzy, która stawia sobie za cel: danie słowu pięknej formy, uporządkowanie słów aby stały jak najbliżej prawdy, przypomina wysiłki rozumu ludzkiego szukającego odpowiedzi na najważniejsze pytania ludzkości. Dlatego Arnobiusz widzi ścisły związek pomiędzy filozofią i retoryką: *Tak więc stan średni dusz, niepewny, oraz ich dwuznaczna natura, dają miejsce filozofii i wskazują przyczynę dla której musi się zbliżyć do niej tak ten, który się boi z racji popełnionych nieprawości, jak i ten który nadzieję pokłada w niepopelnianiu nieprawości i życiu w sprawiedliwości, wypełniając świadomie swoje obowiązki*¹⁷⁰. Według Arnobiusza tak filozofia jak i retoryka powinny prowadzić człowieka do Boskiego Mistrza. Chrześcijanin może udowodnić, iż lepiej jest wybrać Chrystusa niż słuchać filozofów¹⁷¹. Chrystus jest Słowem — prostym i jedynym, znajomość zasad pięknej mowy jest podobna do znajomości pięknie brzmiących teorii filozofów, oznacza to że niekoniecznie muszą prowadzić do prawdy czy też prawdę wyrażać. Oratorzy i filozofowie są *dobrze przygotowani w każdej dziedzinie wiedzy i w każdej dyscyplinie: wiemy bowiem, iż się wyrażają w języku pełnym przepychu, stosują okresy dobrze ułożone, zamykając je w sposób ostry i przy pomocy sylogizmów, układają w porządku logicznym różne wprowadzenia, swe*

¹⁶⁸ Tamże, II, 26–33.

¹⁶⁹ B. Amata, *Dubbio e certezza in Arnobio di Sicca*, w *Studia Patristica*, vol. XXI, s. 240–242, Leuven 1989.

¹⁷⁰ *Adv. nat.*, II, 31, 1–nn.

¹⁷¹ Tamże, II, 2, 1–nn.

zasady wyrażają przy pomocy definicji [...] Lecz co to ma wspólnego z naszym pytaniem? Entymemy i sylogizmy i im podobne rzeczy wymagają być może aby oni znali prawdę i byli dlatego godni wiary nawet w najbardziej niejasnych argumentacjach? Spór co do osób, nie dokonuje się w oparciu o siłę mowy, lecz wymowy dzieł których dokonali; nie jest dobrym nazywany ten autor, który ułożył swoją mowę w sposób przejrzysty, lecz ten, który potwierdza swoje obietnice gwarancją dzieł boskich¹⁷². Filozofia i retoryka wtedy mają sens, gdy uczą żyć. Sprawdzianem prawdy jest życie tego, który głosi. Chrystus przewyższa wszystkich filozofów i oratorów.

3.3. Zmysły a poznanie

Szukając pewności poznania, Arnobiusz zastanawia się nad rolą zmysłów w tym procesie. Jego rozważania mają zazwyczaj charakter dialogowania ze znanymi poglądami filozofów, którzy zmysły uważali za narzędzie poznania pewnego. Píše Arnobiusz: *Kiedy mówimy, iż widzimy, widzimy może poprzez rozchodzenie się promieni światła, czy też obrazy rzeczy fruwają do nas i siadają na naszych źrenicach. A smak? Jest może w rzeczach, czy też może powstaje w zetknięciu się z podniebieniem?*¹⁷³. Jest to dialog ze stoikami i epikurejczykami. Arnobiusz nie przyjmuje, ani nie odrzuca ich teorii, powątpiewa tylko w prawdziwość. Nie godzi się jednak z Epikurem, który osąd opierał o świadectwa zmysłów¹⁷⁴. Niedowierzenie zmysłom idzie w parze z niewiarą w zdolności poznawcze człowieka: *Domysławcie się, a nie znacie, podejrzewacie, ale nie pojmujecie; ponieważ jeśli znać oznacza zachowywać trwale w duszy to co poznałeś i widziałeś, to o niczym z tego co twierdzicie, nie możecie powiedzieć, żeście widzieli. Tak więc stosujecie domysły*¹⁷⁵. Stosowanie domysłów odnosi się także do wiarygodności naszego poznania zmysłowego. Ludzie według Arnobiusza z natury są ślepi i nie mogą żadnej prawdy pojąć, chociażby była postawiona

¹⁷² *Tamże*, II, 11, 8–10.

¹⁷³ *Tamże*, II, 7, 5–6.

¹⁷⁴ Cycero. *Księgi akademickie*. *Lukullus*, 142.

¹⁷⁵ *Adv. nat.*, II, 51, 5–7.

przed ich oczami, gdy są o czymś przekonani, coś uważają za ewidentne i poznane¹⁷⁶.

3.4. Intelpekt a poznanie

*Quodsi homines penitus aut ipsos se nossent aut intellectum dei suspicionis alicuius acciperent aura, numquam sibi adsciscerent divinam immortalemque naturam nec existimarent quiddam magnificum se esse, quia sibi craticulas trulleos creterrasque fecerunt, quia subuculas suppara laenas lacernulas trabeas cultros loricas et gladios, quia rastra securiculas vomerem¹⁷⁷. Z tego fragmentu wynika iż Arnobiusz nie godzi się ani z poglądem stoików ani też platończyków co do roli intelektu — λόγος w dziedzinie poznania. Sytuacja człowieka pod tym względem niewiele różni się od sytuacji zwierząt — tak kończy Arnobiusz 17 rozdział, w którym uzasadnia, że nie ma między nimi wielkiej różnicy: zaś w tym, co czynią dziobami i pazurami (zwierzęta), dostrzegamy zawarte w nich liczne obrazy mądrości i rozumu, których my ludzie nie potrafimy naśladować przez żadne przygotowanie, chociaż mamy ręce stwórcze i wytwarzające wszelkiego rodzaju doskonałe przedmioty¹⁷⁸. Ten mocny anty–antropocentryzm, ma na celu wskazanie filozofom granic ludzkiego działania, oraz potrzeby zwrócenia się ku Chrystusowi. Intelpekt nasz podobnie jak i dusza nie są częścią Boga. Nasze poznanie nie jest doskonałe, ani nie jest przypominaniem sobie idei boskich; jest mozołnym procesem uczenia się, które wskazuje na naturę średnią (*media*) człowieka: *Jeśliby to, czego się uczymy, było przypomina- niem sobie, jak to jest według starożytnych opinii, wypadaloby, iż my wszyscy wychodząc od jednej prawdy, mielibyśmy jedną wiedzę i jedno przypomnienie, a nie wiele różnych, różniących się od siebie stwierdzeń [...] jasne jest i oczywiste iż nie przynieśliśmy niczego z nieba, lecz poznajemy to, co się tutaj dzieje i uznajemy za nasze, wszystkie razem domysły¹⁷⁹. Ani zmysły, ani intelekt nie jest kryterium prawdy czy też pewności. Tak zwana wiedza jest tylko krzykiem ignorancji, która nie chce milczeć. Człowiek jest**

¹⁷⁶ *Tamże*, II, 60, 2.

¹⁷⁷ *Tamże*, II, 19, 1.

¹⁷⁸ *Tamże*, II, 17, 7.

¹⁷⁹ *Tamże*, II, 19, 7.

biedną istotą, która nie zna ani kosmosu ani samej siebie¹⁸⁰. Odwołując się do doświadczenia, które Platon opisuje¹⁸¹, a które miało udowodnić, że wiedza jest przypominaniem sobie, dochodzi Arnobiusz do następującego przekonania: *To jest ten cenny i w rozum wspaniały wyposażony człowiek, mikrokosmos, jak mawiacie, uformowany i uczyniony na podobieństwo makrokosmosu. Wcale nie jest on lepszy, jak się wydaje, od owcy, bardziej tępy niż drewno, kamień, nie zna ludzi [...] Lecz gdy do szkół wstąpi, staje się wykształcony. Także osiołek i wół zmuszeni przez wytrwałe powtarzanie uczą się orać i mleć, koń zaś uczy się nosić ciężar*¹⁸². Arnobiusz nie przeprowadza analizy działania intelektu. Odnieść można wrażenie, że za poznanie czyni Arnobiusz odpowiedzialną duszę. Nie rozróżnia jednak w duszy różnych funkcji tak jak to czynił Platon, czy też rodzajów, jak to czynił Arystoteles. Dusza ma charakter czynny jako element ożywczy, a bierny jako element poznawczy. Bierność w poznawaniu wskazuje także na ograniczenie duszy. Ani indukcja ani dedukcja nie są w stanie dać pewności. Poznanie intuicyjne, albo lepiej powiedzieć kontemplatywne otwarcie na objawienie, może stać się źródłem pewności i szczęścia¹⁸³.

4. Antropologia

Jaką wizję człowieka posiada Arnobiusz? Na to pytanie odpowiadało wielu jego krytyków¹⁸⁴. Ogólnie panuje pogląd, że jego filozofia jest anty–antropocentryczna. Jest to twierdzenie uzasadnione, jeśli zauważymy, że Arnobiusz przeciwstawia się antropocentryzmowi Epikurejczyków oraz panteizmowi stoików, czy też nurtowi związanemu z Hermetyzmem. Jeśli spojrzymy natomiast na wizję człowieka niezależnie od polemiki z tymi

¹⁸⁰ *Tamże*, II, 51; 57; 61–62.

¹⁸¹ Platon, *Menon*, 82b

¹⁸² *Adv. nat.*, II, 25.

¹⁸³ Adam Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej*, Aletheia, Warszawa 1995, s. 333. Wydaje się, że w tym co odnosi się do teorii o rozumie czynnym i biernym Arnobiusz jest bliiski Arystotelesowi. Ta bliskość nie jest może zamierzona, ponieważ wiemy, że doktryna Arystotelesa o naturze umysłu stała się inspiracją dla Plotyna. Teza Plotyna o zjednoczeniu jaźni ludzkiej z Absolutem, jest zależna od Arystotelesa (*Enneady*, t. II, s. 707n.).

¹⁸⁴ B. Amata, *Problemi di antropologia arnobiana*, s. 144–156.

kierunkami, to widzimy, że jest to spojrzenie umiarkowane, stawiające człowieka w szeregu stworzeń, ale wyróżnionego przez Boga, nie ze względu na naturę człowieka, ale na wolny wybór Boga. Nie jest to spojrzenie biblijne, jeśli chodzi o język, ale nie wykracza poza antropologię zawartą np. w księdze Koheleeta. Arnobiusz patrzy na człowieka przez pryzmat możliwości osiągnięcia nieśmiertelności, życia wiecznego. Wiele doktryn w tym czasie dawało odpowiednie recepty, wiele z nich uspokajało człowieka, twierdząc, że jest częścią bóstwa. Arnobiusz niszczy wszystkie te teorie, odwołując się do teorii duszy i fizjologii.

4.1. Psychologia

Cała druga księga *Adversus Nationes*, jest poświęcona problemowi duszy. Księgę drugą można by nazwać *De anima*¹⁸⁵. Cała nasza wiedza o człowieku, jego duszy, jest bardzo ograniczona.

4.1.1. Sytuacja człowieka

Doświadczenie i obserwacja uczą nas, że człowiek jest słaby i ograniczony. Ten stan człowieka wskazuje na to, że Bóg nie mógł go takim stworzyć. Píše Arnobiusz: *Lecz niech odejdzie daleko — jak już wcześniej często mówiliśmy — tak szaleńcze i bezbożne przekonanie, że Bóg zbawienia wszystkiego, wszelkich cnót źródło [...], coś uczynił kulawym, coś co nie byłoby całkiem prawe, że byłby przyczyną nieszczęść i niesprawiedliwości [...] Wpada w przestępstwo świętokradztwa i bezbożności, ktoś kto wyobraża sobie, że człowiek jest przez Niego zrodzony, człowiek rzecz nieszczęśliwa i godna litości, która żałuje że istnieje, która nienawidzi i oplakuje własne uwarunkowania, która rozumie, że nie ma innej przyczyny jej stworzenia, jak ta, aby istniała materia gdzie może się zło rozprzestrzeniać*¹⁸⁶. Myślę, że taka postawa Arnobiusza była podyktowana próbą rozwiązania dylematu, przed jakim stanął. Jest to bardziej problem związany z definicją Boga, niż z naturą ludzką; a mianowicie, czy może coś niedoskonałego wyjść z ręki

¹⁸⁵ B. Amata, *Problemi di antropologia Arnobiana*, nota 18, **Anima**, pojęcie to zostało użyte ponad 100, **animus** jest użyte około 60 razy, **caput** używa 51 razy, **mens** także około 50 razy, **spiritus** około 20 razy w znaczeniu **pneuma** greckiego, jako zasady życia, powiewu.

¹⁸⁶ *Adv. nat.*, II, 46, 1-2.

Boga? Odpowiedź jest tylko jedna, że nie. Ale czy trzeba negować wartość człowieka, aby obronić doskonałość Boga? Arnobiusz nie potrafi jeszcze tego dylematu w sposób pełny rozwiązać. Nie powinno to jednak nas dziwić. Wiemy, że problem związany z wszechwiedzą Bożą i wolnością ludzką stanie się kiedyś trudnością, która pozostanie bez zadowalającej odpowiedzi. Być może, będąc katechumenem, otrzymał Arnobiusz przygotowanie teologiczne, w którym szczególną uwagę zwracano na stan człowieka po grzechu pierworodnym. Jeśli tak, to stwierdzenie, iż takiego człowieka Bóg nie stworzył, jest słuszne. Ciągłe także pamiętać trzeba, iż Arnobiusz cały czas prowadzi polemikę z neoplatonikami i epikurejczykami, którzy możliwość uwolnienia się z tej tak godnej pożałowania sytuacji widzieli w zdolnościach ludzkich. Arnobiusz natomiast będzie dążył do tego, aby wykazać, że nie ma zbawienia bez Boga. Jest to może zapowiedź sporu, jaki będzie się toczył wokół doktryny Pelagiusza. Kto stworzył takiego człowieka? Arnobiusz nie daje jasnej odpowiedzi, lecz odwołując się do Platona, szuka potwierdzenia, iż nie może to być dzieło Boże¹⁸⁷. Człowiek jest więc istotą kruchą, podległą chorobom¹⁸⁸ i w swej słabości podobny do innych stworzeń: *Chciejcie, o ludzie, odłożyć wrodzoną ardogancję i pychę, wy którzy boga pozwalacie sobie nazywać ojcem i spieracie się z nim, iż macie taką samą nieśmiertelność? Chciejcie, odkładając stronniczość, w milczących rozmyślaniach poznać, iż jesteśmy zwierzętami, podobnymi do innych zwierząt*¹⁸⁹. Kimże jest człowiek? To pytanie zadają sobie ludzie od zarania dziejów. Dano wiele odpowiedzi. Wszystkie one według Arnobiusza są tylko domysłami; *czy może ktoś ze śmiertelników wytłumaczyć to, co nawet samemu Sokratesowi nie udało się ująć w Phaedrosie; kim jest człowiek, skąd przychodzi, czy ma podwójną naturę, [...] w jakim celu został przyniesiony, jaki*

¹⁸⁷ Tamże, II, 52, 8-9: *Czyż nie jest możliwe, że ludzie pojawili się w tym świecie, bez potrzeby odnoszenia ich narodzin do autorytetu Boga pierwszego? Z jakiego powodu — uważamy — Platon wielki bez wątpienia, święty i mądry miał rację, kiedy odrzucił, że Bóg najwyższy ulepił człowieka i przeniósł to na niewiadomo jakich bogów mniejszych, i nie chciał też uznać, że dusza ludzka w swej mieszaninie, była takiej samej czystości, jak i dusza świata, jeśli nie dlatego, że według jego zdania, budowa człowieka była niegodna Boga i nie odpowiadała budowa rzeczy tak słabej Jego najwyższej wielkości.*

¹⁸⁸ Tamże, I, 40-48.

¹⁸⁹ Tamże, II, 16, 3-5.

umysł go wymyślił, co robi w świecie, dlaczego doświadcza tyle zła?¹⁹⁰. Jedyną i prawdziwą odpowiedź na wszelkie pytania przyniósł Chrystus: *Wy wierzycie Platonowi, Croniuszowi i Numeniuszowi, komu się wam podoba: my wierzymy i znajdujemy pokój w Chrystusie*¹⁹¹. Chrystus, jak widzimy, jest dla Arnobiusza największym autorytetem filozoficznym. To On nauczył człowieka: *Quis ipsum finxerit hominem, quis informavit vel ex materiae quo genere constructionem ipsam confirmaverit corporum, quid sit sensus, quid anima, advolaritne ad nos sponte an cum ipsis nata sit et procreata visceribus, mortis particeps degat an immortalitatis perpetuitate donata sit*¹⁹². Arnobiusz stawia nas przed różnymi możliwościami, konfrontując je z aksjomatami, o których mówiliśmy wcześniej. Najkrótsza definicja człowieka, jaką podaje, to definicja, która od dawna funkcjonowała w filozofii starożytnej; spotykamy ją już u orfików a powróci wyraźnie w środowisku platońskim: *Quid enim sumus homines nisi animae, corporibus clausae*¹⁹³. Definicja ta podkreśla dualizm ciała i duszy. Ciało jest postrzegane w niej jako więzienie, grób dla duszy. Arnobiusz nie godzi się z taką definicją, nie gloryfikuje duszy, ale także nie demonizuje ciała. To nie ciało sprawia, że dusza jest średniej jakości.

4.1.2. Różne teorie duszy

Istnieje wiele teorii duszy. Która z nich jest prawdziwa? Arnobiusz stwierdza tylko tyle, że wszystkie nie mogą być zarazem prawdziwe. Wylicza następujące teorie¹⁹⁴: Dusze

- są wieczne i przeżyją koniec śmiertelników,
- nie przeżyją końca, zginą ze wszystkimi ciałami,
- nie są wieczne; gdy porzucą ciało, zostaje im dane trochę życia, następnie podpadają ponownie pod prawa śmierci.

¹⁹⁰ *Tamże*, II, 7, 3.

¹⁹¹ *Tamże*, II, 11, 2.

¹⁹² *Tamże*, I, 38, 27–30.

¹⁹³ *Tamże*, II, 13.

¹⁹⁴ *Tamże*, II, 57, 1–4.

Teorie te są związane z istniejącymi kierunkami filozoficznymi; epikureizmem, platonizmem, stoicyzmem. Żadna z tych teorii nie zadowala Arnobiusza; wszystkie one nie sprzyjają uprawianiu filozofii, nie prowadzą do życia mądrego. Arnobiusz daje swoją własną odpowiedź, która jak widzieliśmy wcześniej, nie jest tak bardzo jego własną.

4.1.3. Dusza jest bytem średniej jakości

Odwołując się do teorii platońskiej¹⁹⁵ i korygując ją, dochodzi Arnobiusz do stwierdzenia: *Są więc (dusze) średniej jakości, tak jak jest to wiadome w sposób pewny z nauczania Jezusa Chrystusa; jeśli by nie poznaty Boga mogłyby zginąć, jeśli zaś zwrócą się ku jego upomnieniom i łaskawości, mogą zostać uwolnione od straty życia, a odsłoni się to, co jest nieznanie*¹⁹⁶. Arnobiusz polemizuje tutaj z platonikami, być może także z Plotynem, który uważał duszę indywidualną za siostrę duszy powszechnej. Taka dusza wykluczała jakikolwiek wpływ, zamykając się na prawdę o odkupieniu¹⁹⁷. E. Rapisarda mówi, że Arnobiusz ukazuje nam, iż chrześcijaństwo afrykańskie dobrze zrozumiało, że koncepcja duszy neoplatońska jest nie do przyjęcia, ponieważ zagraża samym korzeniom doktryny chrześcijańskiej¹⁹⁸. Dusza nie posiada, z powodu swojej natury pośredniej i dwuznacznej zasady boskiej lub materialnej, zdolności rozwoju (Porfiriusz) w znaczeniu czystego bycia, lecz chwije się pomiędzy życiem i śmiercią, wiecznością i unicestwieniem. Dusza może zginąć i zmartwychwstać. Wydaje się, że w doktrynie zmartwychwstania Arnobiusz¹⁹⁹ naśladuje Metodego z Olimpu: w akcie zmartwychwstania dusze zjednoczą się z ciałami, które posiadały w czasie życia. Inaczej uważali Platon i Orygenes, którzy nie godzili się z twierdzeniem, że w wieczności dusze będą posiadały ciało²⁰⁰. Arnobiusz przewyższa różne teorie dochodząc do wniosku, że

¹⁹⁵ *Tamże*, II, 14, 2-7.

¹⁹⁶ *Tamże*, II, 14, 8.

¹⁹⁷ S. Caramella, *La filosofia di Plotino e il neoplatonismo*, Catania 1941.

¹⁹⁸ E. Rapisarda, *Arnobio. Saggi e Ricerche* 6, Catania 1946, s. 41.

¹⁹⁹ *Adv. nat.*, II, 13.

²⁰⁰ E. Rapisarda, *op. cit.*, s. 95.

ducha dostąpi nieśmiertelności, poznając Boga²⁰¹. Poznanie Boga stało się drogą do nieśmiertelności duszy. Nieśmiertelność w tym wypadku różni się od wieczności. Nieśmiertelność jest wynikiem zbliżenia pomiędzy człowiekiem i Bogiem, wieczność zaś nie wskazuje na charakter relacyjny.

4.1.4. Podwójna śmierć duszy

Teoria średniej jakości pociąga za sobą jako konsekwencję możliwość *podwójnej śmierci*; pierwsza śmierć to oddzielenie duszy od ciała, a druga to unicestwienie. Mówi Arnobiusz w czternastym rozdziale: *Ta jest prawdziwa śmierć człowieka, która niczego nie pozostawi — bowiem ta, którą widzimy oczyma, jest oddzieleniem duszy od ciała, nie ostatecznym końcem zniszczenia — ta powtarzam jest śmiercią prawdziwą człowieka, gdy dusze nieznaną Boga, będą przez bardzo długi czas cierpiały pożerane przez ogień, w który są wrzucone przez niektórych okrutnie srogich przed Chrystusem nieznanych i tylko przez Niego, który ich zna, odkryci*²⁰². Zbawienie przez poznanie nasuwa wątpliwości, czy Arnobiusz nie jest w jakimś stopniu zależny od walentynianizmu, który będąc herezją gnostyczką, kładł nacisk na zbawczą rolę poznania. W dziele *Evangelium Veritatis* przypisywanym Walentynowi, a odnalezionym w czasie wykopalisk w Nag'Ham-madi, Jezus jest postrzegany jako jeden z eonów. Różnica zasadnicza polega na tym, że walentynianizm, czy też gnostycyzm jest formą platonizmu mniej lub bardziej ubarwioną elementami doktrynalnymi wziętymi z różnych religii, głównie judaistycznej, wierzeń egipskich i chrześcijaństwa²⁰³. Doktryna zaś Arnobiusza jest zdecydowaną krytyką platonizmu i różnych prób jego przemycenia do chrześcijaństwa.

Dusza może być jednak nieśmiertelną, lecz nie z własnej mocy, lecz mocą Jezusa. Arnobiusz, w przeciwieństwie do różnych filozofów platońskich czy też gnostyków, nie odpowiada na pytanie jak to się stanie, lecz zgodnie z założeniami filozofii rozważa warunki możliwości i dochodzi do następującego wniosku: *W jaki sposób dusze z tej pośredniej jakości mogą stać się nieśmiertelne? Jeśli my mówimy, że tego nie wiemy i że*

²⁰¹ *Adv. nat.*, II, 36, 1–nn.

²⁰² *Tamże*, II, 14, 9.

²⁰³ *Lexikon für Theologie und Kirche*, T. 10, coll. 601 i 602, Valentinus, Valentinianer.

wierzemy tylko dlatego, iż usłyszeliśmy to od potężniejszego od nas. To dlatego będzie się wydawała upadłą nasza wiara, ponieważ wierzymy Królowi wszechmocnemu dla którego nic nie jest trudne? [...] nawet jeśli dla nas wydaje się niemożliwe do zrobienia, dla niego jest możliwe²⁰⁴. Jest to ciekawy tok rozumowania, gdyby go poprowadzić dalej, moglibyśmy stwierdzić; jeśli pierwsze życie jest możliwe, to dlaczego wątpić w możliwość zmartwychwstania. Większym cudem jest powołać do życia z nicości, niżli obdarować życiem zmarłego. Dlaczego więc burzą się narody?

4.1.5. Relacja między duszą ludzką a niedoskonałością

Co oznacza dla duszy jej natura pośrednia? Jaki jest jej status ontologiczny. Jest ona zawieszona pomiędzy życiem i śmiercią. Jest pomiędzy *byciem* i *niebyciem*. Czy w jej naturze leży przejście od jednego stanu do drugiego? Odpowiedź, którą daje Arnobiusz, idzie przeciwko różnego rodzaju filozofiom²⁰⁵, które widziały możliwość osiągnięcia *bycia* przez działanie ludzkie. Arnobiusz podkreśla, że *bycie* jest darem. Jedyna rzecz, która jest oczekiwana od człowieka, to przyjęcie tego daru. Doskonałość w sensie moralnym, czy też ontologicznym jest wynikiem przyjęcia tego daru, a nie warunkiem przyjęcia. W rozdziale 33 przeprowadza Arnobiusz porównanie między chrześcijanami i filozofami pogańskimi co do tego problemu. *Wy zbawienie dusz waszych w was samych pokładacie, wierząc iż staniecie się bogami przez wasz wysiłek osobisty; my przeciwnie, nie obiecujemy sobie niczego po naszej słabości, widząc iż natura nie ma żadnych sił i że we wszystkich swoich zamiarach jest zwyciężana przez namiętności. Wy zaledwie uwolnieni, oderwawszy się od więzów członków, myślicie założyć skrzydła na których podążycie do nieba i do gwiazd będziecie mogli polecieć. My lękamy się takiej odwagi i nie uważamy, iż może być w naszej mocy prosić o rzeczy niebiańskie, ponieważ nie wiemy nawet tego z pewnością czy zasługujemy na przyjęcie życia i uwolnienie od praw, które do śmierci prowadzą. Wy zakładacie, iż wrócicie bez żadnych trudności do pokojów Pana tak jak do własnych siedzib; my nie mamy nadziei, że to się dokona bez pomocy*

²⁰⁴ *Adv. nat.*, II, 35, 1.

²⁰⁵ Jest to krytyka przede wszystkim stoików, platoników oraz hermetyzmu. Wszystkie te trzy kierunki widziały możliwość osiągnięcia zjednoczenia z duszą świata (Logosem), lub z umysłem (Nous), drogą ascezy lub różnych praktyk misterycznych.

Pana i uważamy, że żadnemu człowiekowi nie została udzielona taka moc i przyzwolenie²⁰⁶. Takie stwierdzenie Arnobiusza potwierdza jego przekonanie o całkowitej słabości człowieka, słabości fizycznej, moralnej, duchowej. Jest ona wynikiem natury ludzkiej, średniej.

Przyjrzyjmy się teraz, na czym polega ta słabość.

4.1.6. Całkowita słabość człowieka

Słabość dotyka każdego wymiaru człowieka. Rozdziały od 15 do 19 opisują tragiczną sytuację człowieka. Przeciwno temu tragizmowi występowali filozofowie, chcąc uwolnić człowieka od lęku przed śmiercią i cierpieniem. Tak czynił Epikur i jego naśladowcy, tak czynił Zenon z Kiton, tak czynili w czasach Arnobiusza, neoplatonicy, gnostycy, neopitagorejczycy oraz sekty związane z hermetyzmem. Arnobiusz nie obiecuje nic, nie ludzi słuchaczy łatwym sukcesem. W sposób wręcz czasami masochistyczny obnaża słabość ludzką i pokazuje, do jakiej kategorii bytów człowiek przynależy. Arnobiusz podważa możliwość zbawienia siebie przez pobożne praktyki, ascezę, czy też kontemplację, dusza nie jest ontologicznie nieśmiertelna, nie może oczyścić się, aby wzlecieć. Nie może wznieść się do nieba²⁰⁷. To obiecywali „nowi mężowie”²⁰⁸. Tymczasem człowiek jest zły, wrze pożądaniem i gniewliwością, żyje w hańbie i potępia siebie, sprzedając własne ciało w publicznych orgiach i przez prostytutkę²⁰⁹.

Sama dusza podlega cierpieniu. Skoro tak się dzieje, to nie można jej uznawać za jedną, prostą, nieśmiertelną, bo jeśliby taką była, to powinna zachować swoją nieśmiertelną naturę i nie podlegać cierpieniu. Każde bowiem cierpienie jest bramą śmierci i przemijania, drogą ku śmierci wiodącą i prowadzącą wszystkie rzeczy ku nieuniknionemu dokonaniu się. Jeśli dusze odczuwają cierpienie i ulegają jego wpływowi i dotykowi, to oznacza, że

²⁰⁶ *Adv. nat.*, II, 33, 2–5.

²⁰⁷ Jest to krytyka Porfiriusza, *De regressu animae*. O tym autorze i jego dziele wspomina św. Augustyn w swoim *Państwie Bożym*.

²⁰⁸ P. Monceaux, *Histoire de l'Afrique chrétienne*, Paris 1905, III, s. 269. A. J. Festugière, *La doctrine des viri novi sur l'origine et la sort des âmes d'après Arnobe*, II, 11–66, w: *Memorial Lagrange*, Paris 1940, s. 97–132.

²⁰⁹ *Adv. nat.*, II, 16, 1.

mają życie do użytku; nie jest im ono dane do korzystania w sposób dowolny²¹⁰.

4.1.7. *Anima rationalis?*

*Sed rationales nos sumus et intelligentia vincimus genus omne mutorum [...] Si quidem res eadem nobis et illis est una, per quam esse animantia dicimur et motum agitare vitalem*²¹¹. Niektórzy filozofowie twierdzą, że człowiek jest bytem rozumnym, dzięki posiadaniu duszy rozumnej. Arnobiusz uważa, że na równi ze zwierzętami jesteście bytami poruszonymi ruchem ożywczym. Dusza ludzka byłaby tylko tym, co porusza nasze ciało. Nie precyzuje Arnobiusz, na czym ta funkcja duszy polega. Problem duszy dla Arnobiusza, podobnie jak dla Arystotelesa²¹², jest problemem fizycznym. Pisze Krokiewicz: *Szczytowe osiągnięcie doskonałego stanu życia i wiedzy przez ciało ludzkie jest faktem i jako fakt nosi nazwę pierwszej entelechii [έντελέχεια] (en-telos-echein). Arystoteles odróżniał od pierwszej entelechii entelechię drugą, która pozostawała w takim stosunku do pierwszej, w jakim do ustalonej już wiedzy (episteme) pozostawało bieżące myślenie teoretyczne (to theorein). Obydwa terminy energeia i entelechia, oznaczają działanie, ale kiedy pierwszy kładzie nacisk na początek, to drugi — na koniec działania i na wysoką wartość jego wyniku. Jako entelechia ciała jest dusza jego formą, źródłem jego ruchu i jego celem, ale w przeciwieństwie do doskonalszego od niej umysłu nie obejmuje myślenie swojej wiedzy w całości, tylko częściowo, a nieraz, na przykład podczas snu, nie obejmuje jej zgoła*²¹³. Dusza Arnobiusza byłaby więc przede wszystkim energeia, jako działanie początkowe. Arnobiusz wątpi w wielką wartość wyniku działania duszy, dlatego trudno jest postrzegać ją w kategoriach arystotelesowskiej entelechii.

Dusza jest więc elementem witalnym; witalność ta jednak nie gwarantuje doskonałości. Finalizm, który u Arystotelesa występuje pod pojęciem entelechii, u Arnobiusza nie ma miejsca. O finalizmie możemy mówić tylko

²¹⁰ Tamże, II, 27, 4.

²¹¹ Tamże, II, 16, 15; 17, 1.

²¹² Arystoteles, *De anima*, ks. III.

²¹³ Krokiewicz Adam, *Zarys filozofii greckiej*, s. 323.

w odniesieniu do Boga. Fizyka i metafizyka u Arnobiusza pokrywają się. Nie stara się on o konstruowanie własnego systemu, który by tłumaczył dokładnie działanie duszy. Wyciąga on raczej wnioski z doświadczenia, oraz analizuje niektóre przesłanki, którymi kierują się filozofowie, odrzucając te, które nie zgadzają się z jego aksjomatami stosowanymi w teorii poznania. Na tej zasadzie odrzuca teorię anamnezy, która miała dowodzić, że dusze są natury boskiej. Eksperyment²¹⁴, który Arnobiusz proponuje swoim czytelnikom, udowadnia, że człowiek uczy się, a nie przypomina sobie. *Jeśliby dusze posiadały wiedzę, która im przystoi z racji pochodzenia od istot boskich i nieśmiertelnych, to już od samego początku ludzie wiedzieliby wszystko i nie byłoby żadnego pokolenia, które by nie znało jakiejś sztuki, czy też byłoby pozbawione doświadczenia.* Obserwacja życia daje nam dowody na to, że jest inaczej. Platon i jego uczniowie wierzyli w teorię anamnezy. Arnobiusz podaje opis wychowania człowieka, który od niemowlęctwa będzie izolowany od wszelkich bodźców po to, by sprawdzić, czy wiedza, którą powinien posiadać, uaktywni się, czy przypomni coś sobie. Wynik jest wiadomy: człowiek taki jest niemy; głos jego przypomina raczej ryk zwierzęcia, nie potrafi niczego, nawet instynkt zachowania nie jest mu dany, jest biedniejszy niż zwierzę²¹⁵. *Ponieważ wierzono, że dusze są boskie i od boga nieśmiertelnego pochodzą, do ciała ludzkiego ze wszystką wiedzą przylatują, my przy pomocy naszego wychowania (eksperymentu) zobaczymy, czy ta rzecz była przyjęta z wiarą czy też lekkomyślnie uwierzona i przyjęta na skutek daremnych oczekiwań [...] Dlaczego, o Platonie w Menonie próbujesz się dowiedzieć czegoś od młodego niewolnika, odwołując się do możliwości rozumowania i z jego odpowiedzi usiłujesz wskazać, iż nie uczymy się tego co wiemy, lecz wracamy w przypominaniu do tego, co pewnego dnia widzieliśmy [...] zawołaj czterdziestolatka i zadawaj mu pytania niezbyt trudne [...] Chcemy zobaczyć, chcemy widzieć, co odpowie zapytany, czy rozwiąże zadany problem. Tak więc on, chociaż uszy jego stoją otworem, czyż będzie czuł, że ty coś do niego mówisz, czegoś żądasz [...] czy nie pozostanie podobny do pnia albo też skały Marpesi, milczący i głuchy, ignorując i nie wiedząc nawet tego, czy ty z nim czy też z innym mówisz, [...] czy to*

²¹⁴ *Adv. nat.*, II, 20–25.

²¹⁵ *Tamże*, II, 20–25.

jest mowa, czy też dźwięk głosu co nic nie znaczy²¹⁶. Z tego fragmentu wynika, że człowiek musi uczyć się, w tym znaczeniu umysł jest bierny, przypomina to trochę teorię Arystotelesa o *tabula rasa*. Arnobiusz nie rozwinął teorii umysłu, jak to uczynił Arystoteles, który próbował rozwiązać problem czynności poznawczych duszy. Arystoteles poradził sobie z tym problemem, rozróżniając umysł czynny (νοῦς ποιητικός) i umysł bierny (νοῦς παθητικός). Umysł czynny może istnieć poza ciałem i być nieśmiertelny, umysł bierny trwa krótko i bez tamtego nic nie myśli²¹⁷. Arystoteles wikła się, próbując za pomocą umysłu czynnego i biernego pogodzić transcendentny byt Boga–Umysłu z jego immanentnym bytem w człowieku. Arcypotężna wiedza Boga–Umysłu indywidualizuje się za pomocą biernych umysłów w poszczególnych duszach ludzkich, które są porównywane przez Arystotelesa do pustych tabliczek woskowych zapisywanych przez wszechwiedzę Boga–Umysłu w sposób zrozumiały dla ludzi²¹⁸. Arnobiusz akceptuje teorię uczenia się, kóre dokonuje się częściowo pod wpływem konieczności przeżycia. Lęk przed śmiercią sprawił, że ludzie stopniowo dochodzili do poznania kolejnych praw kierujących naturą. Arnobiusz potrzebę uczenia się duszy postrzega jako argument za tym, że dusza nie jest doskonała, nie jest *poietike*, jest więc ograniczona materią²¹⁹. Jesliby nie była ograniczona materią, nie podlegałaby cierpieniu, nie byłaby *pasywna*. Pisze Arnobiusz: *Jeśli rzecz się nie ma w ten sposób (dusza nie naucza lecz uczy się), jak można poznać, czy przypomina sobie to co słyszy, czy też się uczy; o wiele łatwiej byłoby uwierzyć, iż uczy się tego, czego nie wiedziała, niż zapomina to, co przed chwilą wiedziała. Ze względu na to, że ciało jest*

²¹⁶ *Tamże*, II, 24.

²¹⁷ Arystoteles, *De inv.*, 430a 10n.

²¹⁸ Krokiewicz, *op. cit.*, s. 330.

²¹⁹ Wielu filozofów twierdziło, że wejście duszy w materię prowadzi do ograniczenia jej doskonałości. Wyraża się to przede wszystkim w zapominaniu przez duszę, tego co widziała gdy przebywała w świecie idei. Arnobiusz zaś twierdzi, że doświadczenie życiowe jest wręcz przeciwne: *Wy mówicie o duszy, że wszedłszy w ziemskie ciało, traci wspomnienie tego co było wcześniej. A kiedy jest już w ciele ułożona, stawszy się prawie bezczułą ze względu na wymieszanie, to doskonale i wiernie utrzymuje to co przed wieloma laty [...] albo zdarzyło się, albo było powiedziane, czy też usłyszane. Jeśli to ciało stanowi przeszkodę, iż nie przypominają sobie tego, co już przed tem wiedziały, to tym bardziej powinny zapominać to co dokonano się podczas gdy one były zamknięte w ciałach.* (*Adv. nat.*, II, 28,1–3).

jej przeciwne, traci to co pamiętała z przeszłości. Gdzie więc się podziało mówienie o tym, że bezcielesne dusze nie mają substancji? To co nie ma ciała, nie jest przeszkadzane niczym przeciwnym sobie, nie może nic ze swojego stracić, to co nie może wytrzymać dotknięcia rzeczy sobie przeciwnej [...] Czyż więc to samo nie wskazuje na to, że nie są niecielesnymi, więcej jeszcze pozbawia nieśmiertelności je wszystkie i sprowadza je do granic w których życie ma zwyczaj zawierać się. Tak więc to co przez jakąś nieodpowiednią przyczynę tak się zmienia, iż obracając się nie może zachować swojej integralności, musi być osądzone, że jest z natury bierne. To co zaś jest wystawione na cierpienie, jest z natury zniszczalne, jak sama możliwość cierpienia na to wskazuje²²⁰. Ten fragment jest mocną krytyką koncepcji platońskiej, ale również koncepcji arystotelesowskiej, która jest kontynuatką myśli Platona. Wydaje się, że Arnobiusz nie uznaje niecielesności duszy, czy też umysłu. Dusza byłaby zawsze związana z ciałem indywidualnym, w tym przypomina formę Arystotelesa. Jeśli zaś idzie o poznanie, jest bierna (ὄψις παθητικός). Arnobiusz świadom tego problemu, odpowiada w następujący sposób: *Stąd to pochodzi walka między uczonymi mężami i wielkim geniuszami, co do jakości duszy; jedni mówią, że jest śmiertelna i nie może posiadać boskiej substancji, inni wieczną ją nazywają i uważają iż nie może zdegenerować się w naturę śmiertelną; jeśli tak się dzieje, to dokonuje się to za pośrednictwem prawa średniości: z którego biorą swoje argumenty i ci co ją za bierną i podległą cierpieniu uważają, jak i nie brakuje argumentów tym co przeciwnie, ukazują ją jako boską i nieśmiertelną²²¹*. Trudność w określeniu charakteru, statusu duszy, wynika według Arnobiusza właśnie z jej stanu, który nie jest prosty. Nie wchodzi on w szczególności dyskusji, ponieważ uważa, że nie są one istotne dla człowieka, ponieważ nie jesteśmy zdolni osiągnąć pewności w tej dziedzinie. Konstrukcje zaś filozoficzne dotyczące duszy²²², naznaczone ludzką słabością, stwarzają więcej zagrożeń dla filozofii niż ignorancja chrześcijan: *Co nie jest dotykalne, (dusza nieśmiertelna, pozbawiona substancji) to jest postawione poza prawem rozpadu [...] nietkniętym powinno pozostawać i nienaruszonym [...]. Skądinąd, to przekonanie jest nie tylko pobudzające do wad, człowiek*

²²⁰ Tamże, II, 26, 2–8.

²²¹ Tamże, II, 31, 2.

²²² Tamże, II, 29–30.

bowiem będąc wolnym do grzeszenia, niszczy samą rację istnienia filozofii, wskazując na bezużyteczność zabierania się za nią, zważywszy na trudności przedsięwzięcia, które nie prowadzi do niczego²²³. Najbardziej popularne koncepcje duszy, platońska i epikurejska, nie rozwiązują w sposób zadowalający problemu średniego statusu duszy. Są to dwa skrajne stanowiska, których konsekwencje w dziedzinie etyki indywidualnej i społecznej prowadzą do życia niemoralnego, lub też nie dają przekonującego wyjaśnienia dla powinności etycznych²²⁴. Podważając wiarygodność powszechnie panujących opinii, Arnobiusz wskazuje na brak wewnętrznej logiki pomiędzy twierdzeniami dotyczącymi duszy. Jako przykład podaję zakończenie rozdziału 28: *Jedna zaś przyczyna (causa materialis) dwóch rzeczy sobie sprzecznych nie może spowodować, to znaczy uśpić pamięć o dawnych rzeczach i obudzić wspomnienie o innych [...]. Jeśli członki są przeszkodą w przypominaniu swoich dawnych umiejętności dla tego, co wy nazywacie duszami, jak to jest, że złożone w ciele pamiętają i wiedzą, że są duszami i że nie mają cielesnej substancji, obdarzone są nieśmiertelną naturą [...] wiedzieć kim byłeś a kim dzisiaj nie jesteś, nie jest znakiem pamięci straconej, lecz potwierdzeniem jej zachowania*²²⁵.

4.2. Fizjologia

W swej refleksji nad człowiekiem, jego naturą, Arnobiusz daje nam także opis człowieka od strony jego fizjologii. Jest to o tyle ciekawe, że pozwala nam zobaczyć, jaką wiedzą dysponował przeciętny mieszkaniec północnej Afryki. Rozdział 16 drugiej księgi dostarcza nam najwięcej danych co do tego problemu.

Jesteśmy w swej fizyczności podobni do zwierząt (16, 5), a podobieństwo to polega na tym, że:

— posiadamy ciała zbudowane z kości, które są oplecione połączeniami nerwowymi (16, 8),

— kości są twarde, żyły na kształt rur i przewodów, dwoje słabych oczów (II, 59, 4–5),

²²³ *Tamże*, II, 30, 3–4.

²²⁴ *Tamże*, II, 29, 1–6.

²²⁵ *Tamże*, II, 28, 4–7.

— oddychamy, wchłaniając i wydalając powietrze przez nos (16, 9),
 — podzieleni jesteśmy na dwie płci: męską i żeńską (16, 10),
 — spłodzenie następuje przez łączenie się osobników przeciwnych płci; zrodzenie polega na wydawaniu płodu z łona (16, 11),
 — życie jest podtrzymywane przez jedzenie i picie; przemiana materii kończy się wydalaniem przez narządy do tego przystosowane (16, 12),
 — główny cel działania człowieka to utrzymanie życia (16, 13),
 — starzejemy się niszczeni przez choroby i starość (16, 14). Taki jest więc człowiek Arnobiusza, słaby i w tym co dotyczy ciała nie różniący się od zwierząt. Ten człowiek nie jest także najdoskonalszym elementem świata. Twierdzi Arnobiusz, że nie wnosi on niczego nowego do świata. *Czy wnoszą jakąś część, która doskonalili ten chaos, który gdyby oni się nie dołączyli, pozostałby w najwyższym stopniu niedoskonały i kulawy. Cóż więc, czy jeśli by nie było ludzi, świat by ustał w swoich obowiązkach, gwiazdy nie dokonywałyby swoich zmian, nie byłoby lata ani zimy [...]. Dlaczego więc nalegacie, że do tych regionów należałoby dodać mieszkańców, podczas gdy człowiek, jak jasno widać, nie wnosi żadnej doskonałości do świata i wszystkie jego wysiłki zmierzają tylko do osobistej wygody i nigdy poza granice użyteczności nie wychodzą*²²⁶.

Jest więc człowiek równy zwierzęciu. Tak negatywna wizja człowieka ma być odtrutką na bezkrytyczny optymizm głoszony przez epikurjczyków czy też na poglądy panujące wśród kręgów gnostyckich i wyznawców wierzeń pochodzenia wschodniego. Człowiek jest więc biednym, ślepym stworzeniem. Nie zna zamysłu Boga, nie wie, w jaki sposób Bóg ułożył wszystko, sam siebie nie zna, nie jest w stanie wytłumaczyć rzeczywistości przez wskazanie przyczyn. Przyczyny są znane tylko Bogu²²⁷. Człowiek nie tylko nie zna przyczyn, ale gubi się także w określeniu celu²²⁸.

Ten człowiek nie tylko że jest słaby i tak bardzo ograniczony, ale nadto prześladowany chorobami i cierpieniem. Nasze ciało odczuwa ból, cierpi i rozpada się. *Nic nie zostało nam obiecanie w tym życiu; dopóki znajduje się ten kawałek mięsa w tej marnej powłoce, nie została nam obiecana żadna pomoc ani ratunek; owszem zostaliśmy wezwani, aby nie*

²²⁶ *Tamże*, II, 37, 5–8.

²²⁷ *Tamże*, II, 78, 9–10.

²²⁸ *Tamże*, II, 59, 1–14.

zwracać uwagi na groźby losu, [...] jeśli spada na nas jakiś cios mocniejszy, to musi mieć on także jakiś koniec. Jesteśmy wezwani, aby przyjąć nieszczęście z radością, nie bojąc się, ani też nie uciekając, tak byśmy mogli łatwiej wyzuć się ze związków cielesnych i uniknąć mrocznej ślepoty²²⁹. Mamy tutaj echo etyki epikurejskiej. Epikur wskazuje drogę uwolnienia się od lęku przed cierpieniem i śmiercią. Cierpienie zawsze kiedyś się skończy, trzeba więc cierpliwie czekać. Śmierci bać się nie trzeba, bowiem gdy przyjdzie, nie będę już odczuwał czy też cierpiał. Arnobiusz częściowo opowiada się za tą interpretacją. Mówi, że dla chrześcijanina cierpienia i śmierć fizyczna są wyzwoleniem, mylą się więc ci, co ją zadają chrześcijanom myśląc, że w ten sposób ich pognąbnią. *Tortury, dzikie zwierzęta, którymi postługujecie się, by rozrywać ciała i dręczyć nas, nie porywają nam życia, lecz uwalniają nas (nie wiedząc o tym) z tej skórzanej powłoki. I im bardziej nalegacie i postępujecie w dręczeniu naszej formy zewnętrznej, to tym bardziej odrywacie nas od krępujących i ciężkich więzów i pozwalacie nam odlecieć w kierunku światła*²³⁰. Wydaje się, że w tym fragmencie Arnobiusz przyjmuje postawę typową dla apologetów, oraz zgodną ze świadectwami dotyczącymi męczenników chrześcijańskich, dla których śmierć męczeńska była wyzwoleniem prowadzącym do zjednoczenia z Bogiem.

²²⁹ Tamże, II, 76, 6.

²³⁰ Tamże, II, 77, 2.

HORYZONTY WIARY 1990–1995

ZAWARTOŚĆ CZASOPISMA

„Horyzonty Wiary” wydaje Sekcja Pedagogiki Religijnej Wydziału pod red. Zbigniewa Marka SJ. Pismo ma numerację ciągłą. W niniejszym spisie zastosowano skrócony zapis: nazwisko autora, tytuł, numer czasopisma, strony.

Artykuły:

- Augustyn Józef SJ, *Droga Jezusa: Ewangeliczne ubóstwo*, 14, 41–56.
- Augustyn Józef SJ, *Eucharystia w życiu małżeńskim*, 13, 5–20.
- Augustyn Józef SJ, *Stuchaj Izraelu*, 15, 31–44.
- Augustyn Józef SJ, *Zasada odpowiedzialności osobistej w Biblii. Próba lektury duchowej*, 10, 17–28.
- Baran Zbigniew, *Dziecko w zbiorze liryków „Jest Bóg” Mieczysławy Buczkówny*, 18, 74–82.
- Bednarz Mieczysław SJ, *Człowiek, któremu wiele zawdzięczamy — św. Ignacy Loyola*, 5, 5–18.
- Blair Louisa, *Wywiad z generałem jezuitów o kulturze i ewangelizacji nadchodzącego pokolenia*, 23, 3–13. (tłum. S. Cieślak SJ).
- Böckle Franz, *„Humane vitae” probierzem wiary?* 10, 51–68. (tłum. J. Ożóg SJ i M. Woźniacki).
- Bolewski Jacek SJ, *Drzewo greckiej mądrości*, 15, 45–58.
- Bolewski Jacek SJ, *Początek i śmierć człowieka w Nowym Testamencie*, 8, 5–22.
- Bolewski Jacek SJ, *Początek i śmierć człowieka w Starym Testamencie*, 5, 19–33.
- Bolewski Jacek SJ, *Tajemnica początku w Jezusie Chrystusie. Początek w świetle śmierci Jezusa*, 10, 29–42.

- Chłopowiec Michał, *Wychowanie dziecka w rodzinie do uczestniczenia w Eucharystii*, 26, 35–44.
- Chymuk Maria, *Dorastanie do dojrzałości*, 26, 3–11.
- Chymuk Maria, *Filozofia dialogu w rozumieniu Bogdana Barana*, 19, 73–80.
- Chymuk Maria, *Teoria spotkania w polskiej filozofii*, 20, 59–71.
- Chymuk Maria, *Współzależność etyki i pedagogiki*, 24, 39–44.
- Człowiek dla innych*. Rozmowa Tomasza Oleniacza SJ z ojcem Vincente Vañon SJ, 21, 41–46.
- Darowski Roman SJ, *25-lecie działalności Papieskiej Rady do Spraw Dialogu z Niewierzącymi (1965–1990)*, 8, 53–60.
- Decyk Jan, *Znaki liturgiczne w życiu chrześcijańskim*, 26, 13–20.
- Dębowski Jan, *Człowiek w nauczaniu Jana Pawła II*, 15, 5–12.
- Dębowski Jan, *Ekologia*, 13, 51–66.
- Dębowski Jan, *Ekumenizm i katolicki program ewangelizacji*, 23, 15–22.
- Dhavamony Mariasusai SJ, *Chrystocentryczna wizja misji w encyklice „Redemptoris missio”*, 19, 0–25. (tłum. J. Kochanowicz SJ i P. Pasierbek SJ).
- Długosz Antoni, *Rola i miejsce Pisma Świętego we współczesnej katechezie*, 39–45.
- Drażek Czesław SJ, *Formacja misyjna chrześcijanina*, 8, 35–44.
- Drażek Czesław SJ, *Kościół współczesny wobec trądu*, 11, 45–52.
- Drażek Czesław SJ, *Przed Światowym Dniem Młodzieży w Częstochowie*, 7, 47–62.
- Drażek Czesław SJ, *Troska Kościoła o rodzinę*, 5, 35–48.
- Durak Adam SDB, *Chrześcijańskie wtajemniczenie młodzieży*, 12, 39–46.
- Dyduch–Falniowska Anna, *Etyka ekologiczna*, 7, 63–77.
- Ferdek Bogdan, *Próba teologicznego pogłębienia tajemnicy łaski Bożej*, 21, 17–20.
- Fraas Hans–Jürgen, *Religia w procesie rozwoju osobowego dziecka*, 24, 45–56.
- Gebert Ulrich, *Opieka duszpasterska nad ludźmi z głębszym upośledzeniem umysłowym. Możliwości i granice*, 9, 23–34. (tłum. E. Porębska–Mauch i H. Koselak ZSNM).
- Głaz Stanisław SJ, *Problematyka jednostki. Dojrzałość, wartości, zmiana siebie*, 27, 33–44.

- Gład Stanisław SJ, *Zjednoczenie z Bogiem w mistyce chrześcijańskiej*, 19, 27–34.
- Gorczyca Jakub SJ, *Monologiczny dialog? O judaizmie nieco inaczej*, 19, 65–70.
- Gorczyca Jakub SJ, *O sensie i możliwości naśladowania Boga dzisiaj*, 2, 27–39.
- Graczyk Marian SDB, *Rady ewangeliczne w świecie współczesnym. Z refleksji nad myślą Jana Pawła II*, 24, 5–14.
- Grodecki Tomasz SJ, *Wcielenie Logosu u św. Justyna*, 22, 41–55.
- Grzebień Ludwik SJ, *Kościół Serca Jezusowego w Cieszyźnie*, 22, 63–67.
- Hannibal z Kapui, *Mowa wygłoszona przed najjaśniejszym senatem Królestwa Polskiego i wielkiego Księstwa Litewskiego przed elekcją nowego króla*, 11, 77–83. (tłum. J. Ożóg SJ).
- Höfner Joseph, *Chrześcijańska nauka społeczna*, 4, 47–59. (tłum. S. Pyszka SJ).
- Humeński Julian SJ, *Kto ocalił język polski na Śląsku?* 20, 73–86.
- Jarnuszkiewicz Antoni SJ, *Dzisiejszy chrześcijanin w kulturze i świecie: integrysta czy apostoł?* 11, 39–43.
- Jarnuszkiewicz Antoni SJ, *Wartości etyczne: względność czy absolut?* 4, 67–75.
- Jopek Stanisław SJ, *Chrześcijańska koncepcja kultury*, 23, 39–50.
- Jopek Stanisław SJ, *Wizja współczesnej kultury w ujęciu Jana Pawła II*, 24, 57–64.
- Kadulska Irena, *Droga Rosji do Europy w interpretacji Nikodema Muśnickiego SJ*, 15, 76–81.
- Kijas Zdzisław OFMConv, *W jaki sposób mówić o Bogu? Metoda Hansa Ursa von Balthasara (1905–1988)*, 21, 47–58.
- Kochel Jan, *Formacja chrześcijańska według czterech Ewangelii w koncepcji kardynała Carlo Marii Martiniego*, 8, 23–33.
- Kochel Jan, *Modlitwa ewangelizatora*, 18, 54–60.
- Kochel Jan, *Modlitwa katechisty*, 10, 43–50.
- Kochel Jan, *Modlitwa katechumena*, 5, 76–74.
- Kolvenbach Peter–Hans SJ, *Właściwości pedagogiki propagowanej przez Towarzystwo Jezusowe*, 14, 5–16. (tłum. J. Sikorski SJ).
- Konieczny Tomasz SJ, *Filozoficzne korzenie liberalizmu gospodarczego*, 17, 69–81.

- Koperek Jerzy CP, *Katolicka nauka społeczna wobec liberalnego ujęcia filozofii publicznej*, 26, 45–62.
- Korherr Edgar Josef, *Myślenie w kategoriach symboli*, 25, 3–14. (tłum. A. Maciaszek).
- Korherr Edgar Josef, *Odkrywanie Kościoła domowego*, 16, 44–57. (tłum. Z. Marek SJ).
- Koselak Halina ZSNM, *Duszpastersko-wychowawcza działalność wobec osób niepełnosprawnych umysłowo*, 17, 17–31.
- Koselak Halina ZSNM, *Wychowanie religijne osób niepełnosprawnych umysłowo*, 15, 66–75.
- Kowalski Edmund CSsR, *Antropologiczne podstawy moralnej oceny ingerencji biogenetycznych*, 16, 5–25.
- Kowalski Edmund CSsR, *Antropologiczne podstawy moralnej oceny zapłodnienia pozaustrojowego*, 11, 19–38.
- Kowalski Edmund CSsR, *Osoba ludzka jako podmiot i norma zachowań seksualnych. Antropologiczne podstawy moralnej niegodziwości i niedopuszczalności antykoncepcji*, 12, 15–38.
- Kowalski Edmund CSsR, *Osoba ludzka miejscem spotkania etyki i nauk biomedycznych*, 9, 13–22.
- Kramarz Henryka, *Pielgrzymka przez Bukowinę*, 27, 77–84.
- Kubik Władysław SJ, *Europejski Kongres Katechetyczny*, 17, 5–16.
- Kubik Władysław SJ, *Obowiązek formacji laikatu*, 1, 5–18.
- Kubik Władysław SJ, *W poczuciu odpowiedzialności za wychowanie religijne*, 7, 15–28.
- Kuczkowski Stanisław SJ, *Bóg rodziców — Bóg dzieci*, 2, 41–50.
- Kuczkowski Stanisław SJ, *Jeszcze tak dawno nic się nie udawało...*, 24, 65–77.
- Kuczkowski Stanisław SJ, *Praktyczne stosowanie modlitwy w codziennych sprawach*, 22, 29–40.
- Kuczkowski Stanisław SJ, *Psychologiczna moc religii*, 19, 35–42.
- Kuczkowski Stanisław SJ, *Psychologiczna moc religii (II)*, 20, 35–43.
- Kuczkowski Stanisław SJ, *Religia ukojeniem bólu oraz źródłem radości i poczucia szczęścia*, 23, 51–62.
- Kuczkowski Stanisław SJ, *Wiara religijna czynnikiem zdrowienia i przemiany wewnętrznej*, 25, 65–79.
- Kuczkowski Stanisław SJ, *Wyregulowane tempo przeżyć i aktywności u dobrze zorganizowanego człowieka*, 21, 33–40.

- Lec Zdzisław, *Działalność jezuitów wrocławskich w latach 1581–1595 i 1638–1776*, 26, 75–85.
- Ledóchowska Teresa OSU, *Program pedagogiczny św. Anieli Merici*, 5, 49–62.
- Lenartowicz Piotr SJ, *Aborcja — prawo czy dyskryminacja?* 6, 5–24.
- Lenartowicz Piotr SJ, *Na czym się oprzeć: zdrowy rozsądek? nauka? wiara religijna? Rozdarcie światopoglądowe*, 27, 45–66.
- Lenartowicz Piotr SJ, *Odkrycie pradziadka-małpoluda?* 22, 57–62.
- Lenartowicz Piotr SJ, *Seminaria interdyscyplinarne w Castel Gandolfo*, 9, 77–79.
- Leśniara Andrzej SJ, *Inkulturacja i ewangelizacja*, 8, 45–51.
- Liszka Piotr CMF, *Struktura czasowa wydarzenia śmierci*, 16, 31–43.
- Löffler Martin, *Wierzę*, 2, 81–83; 3, 80–84; 4, 76–78; 5, 79–81; 6, 86–88; 7, 79–80; 8, 83–85; 9, 80–81; 10, 81–82; 11, 84; 12, 82; 13, 83–84; 14, 74–76; 15, 82–84; 16, 78–79; 17, 82–84; 18, 83–85; 19, 81–82. (tłum. Z. Marek SJ, J. Ożóg SJ i J. Śliwa SJ).
- Loska Tadeusz SJ, *Miejsce spotkania z tajemnicą ukrytego Boga — Pismo Święte*, 12, 14.
- Loska Tadeusz SJ, *Od wrogości do dialogu. Przyczynek do dziejów stosunków między chrześcijaństwem a judaizmem*, 16, 61–69.
- Loska Tadeusz SJ, *O pogłębioną odnowę biblijną w okresie „postkrytycznym”*, 21, 3–16.
- Loska Tadeusz SJ, *Pismo Święte — wiadomości podstawowe*, 4, 37–46.
- Loska Tadeusz SJ, *Tajemnica obecnego i ukrytego Boga*, 11, 44.
- Loska Tadeusz SJ, *Tajemnica zniżenia się mądrości Bożej*, 11, 18.
- Loska Tadeusz SJ, *Ukryty Bóg pozostaje pośród swego ludu*, 11, 76.
- Loska Tadeusz SJ, *Z zagadnień hermeneutyki biblijnej*, 3, 15–32.
- Loska Tadeusz SJ, *Zanim zaczniemy czytać Pismo Święte — Pismo Święte w życiu Kościoła*, 6, 39–46.
- Loska Tadeusz SJ, *Zasady rozumienia i wyjaśniania Pisma Świętego. Heurystyka integralna*, 15, 13–30.
- Loska Tadeusz SJ, *Zły*, 5, 34.
- Machnac Jerzy SDB, *Antropolodzy i Bóg — J. Plessner*, 11, 53–58.
- Machnac Jerzy SDB, *Antropolodzy i Bóg — M. Scheler*, 12, 47–54.
- Machnac Jerzy SDB, *Antropologia teologiczna i nowożytna filozofia człowieka. Niektóre podobieństwa, różnice, konsekwencje*, 20, 45–57.

- Machnacz Jerzy SDB, *Doświadczenie zmysłowe i nieśmiertelność*, 16, 26–30.
- Machnacz Jerzy SDB, *Edyta Stein. Od ateizmu do mistyki*, 13, 39–50.
- Machnacz Jerzy SDB, *L. Feuerbach. Ojciec nowożytnego ateizmu*, 14, 65–73.
- Machnacz Jerzy SDB, *Poznanie drugiego człowieka*, 17, 41–51.
- Machnacz Jerzy SDB, *Rozbrat i bratanie człowieka ze sobą samym*, 10, 5–16.
- Maffeo Sabino SJ, *Watykańskie Obserwatorium Astronomiczne — miejscem dialogu*, 10, 69–76. (tłum. T. Sierotowicz SJ).
- Marek Zbigniew SJ, *Kilka uwag o procesie wychowania religijnego*, 5, 63–66.
- Marek Zbigniew SJ, *O korzystaniu z Pisma Świętego w głoszeniu zbawczego orędzia*, 25, 47–64.
- Marek Zbigniew SJ, *O kształtowaniu obrazu Boga*, 7, 29–46.
- Marek Zbigniew SJ, *Wieloaspektowy wymiar zadań katechezy*, 20, 21–33.
- Marek Zbigniew SJ, *Wychowanie religijne małego dziecka*, 15, 59–65.
- Marek Zbigniew SJ, *Zadania katechezy naszych czasów*, 27, 19–32.
- Mądel Krzysztof SJ, *Chrześcijańskie (i nie tylko) myślenie o wartościach*, 22, 15–27.
- Mądel Krzysztof SJ, *Ewangelizacja a kultura. Pedagogika św. Pawła wobec judeo-helleńskich słuchaczy (Dz 13, 16–41; 17, 22–31)*, 23, 23–38.
- Mądel Krzysztof SJ, *Kazimierz Łyszczyński, czyli o tym czego w konfliktach unikać warto*, 17, 65–68.
- Mądel Krzysztof SJ, *New Age: Gnosis rediviva?* 19, 51–64.
- Mentel Fortunata, *Pascalowski człowiek wewnętrznie rozdarty i skłócony*, 18, 18–40.
- Mentel Fortunata, *Wychowanie dziecka w wieku przedszkolnym i wczesnoszkolnym w duchu wiary*, 26, 21–34.
- Miller Gabriele, *„Bóg jest ojcem — bardziej jest jednak matką”. Obrazy Boga w Biblii*, 27, 3–18. (tłum. P. Badura SJ).
- Mirek Zbigniew, *Bóg — Człowiek — Przyroda*, 9, 5–12.
- Musiś Stanisław SJ, *Chrześcijaństwo a judaizm*, 1, 21–34.
- Nigg Walter, *Postawiony przez Boga na linie. Alfred Delp (1907–1945)*, 20, 3–19. (tłum. H. Podgórn).
- Obirek Stanisław SJ, *Czy teologii jest potrzebna filologia?* 5, 75–78.

- Obirek Stanisław SJ, „*Ćwiczenia duchowne*” św. Ignacego Loyoli i tzw. *nowo-mowa*, 9, 59–68.
- Obirek Stanisław SJ, *Ideaty rodzinne w przepowiadaniu ks. Piotra Skargi SJ*, 23, 63–68.
- Obirek Stanisław SJ, *Państwo i Kościół na przestrzeni wieków*, 21, 59–74.
- Obirek Stanisław SJ, *Siostra Faustyna Kowalska*, 12, 69–81.
- Obirek Stanisław SJ, *Tatjana Goriczewa, czyli ocalenie zagubionego*, 2, 69–79.
- Ostasz Krzysztof Piotr OSA, *Marii Gołaszewskiej świat wartości*, 19, 43–50.
- Ostasz Krzysztof Piotr OSA, *Zagubiona tożsamość. Maxa Schelera rozumienie miłości jako czynnika konstytutywnego do bycia w pełni człowiekiem: HOMO AMANS*, 21, 21–32.
- Ostrowski Maciej, *Wychowanie do uczestnictwa w życiu Kościoła poprzez Ruch Światło-Życie*, 6, 47–58.
- Osuch Kazimierz SJ, *Dar kontemplacji ewangelicznej*, 9, 69–76.
- Ozóg Jan SJ, *Z pism wczesnochrześcijańskich o judaizmie*, 1, 35–44.
- Piechnik Ludwik SJ, *Szkoły jezuickie w Polsce w latach 1564–1773*, 3, 69–79.
- Piechnik Ludwik SJ, *Zapis z wykładów na katedrze polityki profesora Akademii Wileńskiej Jana Kormana*, 16, 70–77.
- Pietras Henryk SJ, *Chrystus–Sternik: między Biblią a mitologią*, 4, 29–36.
- Pietras Henryk SJ, *Duchowe uwarunkowania ewangelizacji*, 7, 5–14.
- Podgórn Halina, *Walter Nigg o świętych i świętości*, 17, 32–40.
- Puchowski Kazimierz, *Patriotyzm czy kosmopolityzm. Z dziejów wychowania w szkołach jezuickich I Rzeczypospolitej*, 14, 17–22.
- Puchowski Kazimierz, *Wiktoria wiedeńska (1683) w jezuickim teatrze w Polsce*, 13, 67–80.
- Puchowski Kazimierz, *Z dziejów edukacji historycznej w polskich kolegiach jezuickich (1565–1773)*, 6, 59–85.
- Pyszka Stanisław SJ, *Chrześcijańska nauka społeczna w dobie odzyskania przez Polskę pełnej suwerenności*, 13, 21–38.
- Pyszka Stanisław SJ, *Kościół katolicki w dobie zachodzących w Polsce przemian*, 11, 5–13.
- Pyszka Stanisław SJ, *Kościół katolicki w obliczu sekt i współczesnych ruchów religijnych*, 3, 5–14.
- Rafiński Grzegorz, *Język symboli i mitów w Piśmie Świętym*, 25, 15–29.
- Rekiel Andrzej SJ, *Totalitaryzm a metafizyka*, 3, 63–68.

- Rogowski Cyprian, *Katechizm Kościoła Katolickiego z religijno-pedagogicznego punktu widzenia*, 24, 27–37.
- Rostworowski Tadeusz SJ, *Człowiek w wymiarze daru*, 3, 33–38.
- Sermak Jerzy SJ, *W poszukiwaniu wolności*, 6, 25–30.
- Sierotowicz Tadeusz SJ, *Mądrość i śmierć*, 10, 77–80.
- Sierotowicz Tadeusz SJ, *Watykańskie Obserwatorium Astronomiczne w studium istnienia*, 4, 61–66.
- Sitkowska Anna, *Argumenty z autorytetu. O mottach w dziełach Piotra Skargi*, 17, 52–64.
- Siwek Andrzej, *U źródeł „czarnego” wizerunku jezuitów w historiografii polskiej*, 27, 67–75.
- Skorowski Henryk SDB, *Nauka społeczna Kościoła*, 24, 15–26.
- Smentek Izabella, *Dlaczego „poza Kościołem nie ma zbawienia”?* 16, 58–60.
- Sroka Marta Juwentyna sł. BDNP, *Akathistos na cześć Bogurodzicy*, 8, 61–69.
- Sroka Marta Juwentyna sł. BDNP, *Grzegorz z Nazjanzu: Jego kapłaństwo — wybór czy niewola?* 14, 57–63.
- Sroka Marta Juwentyna sł. BDNP, *Sacrum w małżeństwie i rodzinie*, 18, 41–53.
- Szczepanowicz Marian, *Miłość możliwa jest*, 3, 39–62.
- Ślipko Tadeusz SJ, *Przerwanie ciąży. Etyczne i światopoglądowe implikacje problemu* 14, 23–40.
- Ślipko Tadeusz SJ, *Zapłodnienie pozaustrojowe — rodzenie czy technologia?* 2, 51–67.
- Śmierchalski Zdzisław, *Walka z przesądami Jana Bohomolca*, 23, 69–85.
- Tazbir Janusz, *Literatura antyjezuicka w Polsce*, 9, 35–57.
- Tomczak Jan SJ, *Bóg w religiach niechrześcijańskich*, 4, 5–28.
- Tomczak Jan SJ, *W drodze do tolerancji i wolności sumienia*, 11, 5–17.
- Waldenfels Hans SJ, *Kościół na przelomie dziejów Europy*, 22, 3–14. (tłum. J. Humeński SJ i Z. Marek SJ).
- Warzecha Julian SAC, *Współczesne metody interpretacji Biblii*, 25, 31–38.
- Zarębianka Zofia, *Co to jest poezja religijna?* 8, 71–82.
- Zarębianka Zofia, *Filozofia słowa poetyckiego w twórczości Anny Kamieńskiej*, 12, 55–68.
- Zarębianka Zofia, *Wątek ignacjański i biblijny w poezji Jerzego Harasymowicza*, 11, 59–75.

- Ziemiański Stanisław SJ, *Filozoficzne uwarunkowania poznania Boga*, 2, 5–25.
- Ziemiański Stanisław SJ, *Teologia małżeństwa*, 6, 31–38.
- Żmudziński Wojciech SJ, *Cel pracy wychowawczej w szkołach jezuickich*, 26, 63–73.
- Żukowski Arkadiusz, *Polscy jezuici w Afryce Południowej*, 18, 61–73.

Recenzje:

- Andrzejewski R., *Czyja będzie Polska gmina?* Wyd. Duszpasterstwa Rolników, Włocławek 1994, 22, 80. Rec. J. Augustynowicz.
- Balicki J. SDB i Skowroński H. SDB, *Wokół początku życia i śmierci człowieka. Etyczne aspekty zapłodnienia in vitro i eutanazji*, Piła 1991, 13, 85–86. Rec. M. Dąbrowska.
- Baruffa A., *Le Catacombe di San Callisto. Storia — Archeologia — Fede*, Elle di Ci, Torino 1990, 9, 82–83. Rec. J. Gliściński SDB.
- Binkowski Tadeusz SJ, *Tryptyk poezji*, WAM, Kraków 1995, 26, 86. Rec. red.
- Bleistein Roman, *Rupert Mayer. Der verstummte Prophet*, Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main 1993, 21, 75–78. Rec. P. Badura SJ.
- Bolewski Jacek SJ, *Nie bać się nieba. Maryjne intuicje — do myślenia*, Wyd. WAM, Kraków 1994, 20, 87–88. Rec. H. Pietras SJ.
- Dalmases Candido de SJ, *Człowiek, który widział wszystko. Ignacy Loyola, życie i dzieło*, Kraków 1990, 4, 79–81. Rec. S. Obirek SJ.
- Darowski Roman SJ, *Szczepanowice nad Dunajcem. Dzieje wsi, parafii katolickiej i gminy kalwińskiej*, Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego. Instytut Kultury Religijnej, Kraków 1993, 18, 86–87. Rec. K. Rachański.
- D'Estang F., *Drogi Królestwa*, Warszawa 1984, 7, 81–83. Rec. C. Matykiewicz.
- Durak Adam SDB, *O Mszy świętej dla ciebie*, Warszawa 1990, 6, 89. Rec. Z. Marek SJ.
- Dziuba Andrzej Franciszek, *Jan Azor teolog-moralista*, Wyd. Archidiecezji Warszawskiej, Warszawa 1988, 17, 85–86. Rec. R. Darowski SJ.

- Fromm E., *Wojna w człowieku*, przeł. P. Kuropatwiński i P. Pankiewicz, Gdańsk 1991, 15, 85–87. Rec. K. Dendura.
- Hamman A. G., *Życie codzienne pierwszych chrześcijan (95–197)*, Warszawa 1990, 12, 83–85. Rec. H. Kramarz.
- Hansemann Georg, *Wychowanie religijne*, przekład S. Szczyrbowski, Warszawa 1988, 3, 89–93. Rec. M. Nowacka.
- Hryniewicz W. OMI, *Nadzieja zbawienia dla wszystkich. Od eschatologii lęku do eschatologii nadziei*, Warszawa 1989, 3, 85–89. Rec. H. Pietras SJ.
- Kamińska M. (red.), *Jan Jakub Wujek. Tłumacz Biblii na język polski w czterechsetną rocznicę wydania Nowego Testamentu 1593–1993*, Łódź 1994, 24, 85–87. Rec. S. Obirek SJ.
- Klink J. Z., *Wierzyć z dziećmi*, przekład D. Szafrąńska–Poniewierska, Warszawa 1989, 1, 59–61. Rec. E. Czyż.
- Kłoczowski J., *Kościół katolicki w świecie i w Polsce. Szkice historyczne*, Katowice 1986, 4, 81–83. Rec. H. Kramarz.
- Korec Jan Chryzostom, *Po barbarzyńskiej nocy*, WAM, Kraków 1994, 21, 83–84. Rec. S. Krawczyk.
- Kubik Władysław SJ (red.), *Jezus Chrystus z nami*, cz. III, *Przy stole Bożego Słowa i Ciała Chrystusowego*, Katowice 1989, 1, 54–56. Rec. M. Krawczyk.
- Kubik Władysław SJ, *Zarys dydaktyki katechetycznej*, Kraków 1990, 5, 82–83. Rec. Z. Marek SJ.
- Kuczkowski Stanisław SJ, *Psychologia religii*, Wyd. WAM, Kraków 1993, 22, 78. Rec. H. Benisz SJ.
- Lausch Krzysztof M., *Katecheza przedkomunijna osób głębiej upośledzonych umysłowo*, Warszawa 1990, 5, 84–85. Rec. H. Koselak ZSNM.
- Leist M., *Nie ma wiary bez doświadczenia*. IW Pax, Warszawa 1986, 4, 83–85. Rec. T. Kłapkowski.
- Loska Tadeusz SJ, *Heurystyka integralna. Próba syntezy zasad rozumienia i wyjaśniania Pisma Świętego w Kościele*, Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego, Kraków 1995, 25, 80–82. Rec. Z. Marek SJ.
- Loska Tadeusz SJ, *Palestyna kraj Jezusa. Historyczne korzenie naszej wiary*, Kraków 1993, 19, 86–87. Rec. P. Badura SJ.

- Łużny R., Ziejka F. i Kępiński A. (red.), *Unia brzeska, geneza, dzieje i konsekwencje w kulturze narodów słowiańskich*, Kraków 1994, 23, 86–87. Rec. S. Obirek SJ.
- Martini C. M., *Ludu mój, wyjdź z Egiptu. Medytacje*, WAM, Kraków 1990, 1, 57–59. Rec. S. Obirek SJ.
- Między logiką a wiarą*. Z J. M. Bocheńskim rozmawia J. Parys. Les Editions Noir sur Blanc, Montricher (Suisse), 1992, 16, 80–86. Rec. S. Bafia CSsR.
- Moltke Helmut James von, *Ostatnie listy*, Wyd. WAM, Kraków 1993, 20, 34. Rec. S. Krawczyk.
- Morozow CSMA (red.), *Dzieło — myśl — duchowość Ks. Bronisława Markiewicza (1842–1912)*, Kuria Generalna Księży Michalitów. Centrum Myśli Michalickiej, Marki-Struga 1993, 22, 79–80. Rec. J. Augustynowicz.
- Murawski Roman SDB, *Katecheza chrześcijańska w procesie wtajemniczenia chrześcijańskiego*, Warszawa 1990, 8, 86–87. Rec. M. Dąbrowska.
- Murawski Roman SDB (red.), *Teoretyczne założenia katechezy młodzieżowej*, Warszawa 1989, 10, 83–85. Rec. E. Konarzewska.
- Obudzić wiarę*, pr. zbior., przekład A. Szymanowski, Warszawa 1987, 2, 84–85. Rec. E. Konarzewska.
- O'Donnell John J. SJ, *Tajemnica Trójcy Świętej*, Wyd. WAM, Kraków 1993, przekład P. Wilczek. 20, 58. Rec. S. Obirek SJ.
- Ohler Annemarie, *Mutterschaft in der Bibel*, Echter Verlag, Würzburg 1992, 24, 79–83. Rec. M. Ruta.
- Padovese Luigi, *Wprowadzenie do teologii patrystycznej*, WAM, Kraków 1994, 27, 85–87. Rec. K. Ostasz OSA.
- Pietras Henryk SJ, *Jedność Boga, jedność świata i jedność Kościoła*, Kraków 1990, 8, 88–89. Rec. S. Obirek SJ.
- Radoń Sławomir, *Z dziejów polemiki antyariańskiej w Polsce XVI–XVII wieku*, Universitas, Kraków 1993, 21, 81–83. Rec. R. Darowski SJ.
- Schik E., *Chrystus tak, Kościół nie! Odpowiedź Listu do Efezjan*, Katowice 1993, 19, 83–84. Rec. R. Jasnos.
- Sokołowski Marek SJ, *Wiara i okolice*, Wyd. WAM, Kraków 1993, 20, 44.
- Stasiewicz-Jasiukowa Irena, *Encyklopedia Uniwersalna Księcia Biskupa Warmińskiego i jej rola w edukacji obywatelskiej czasów stanisławowskich*, Warszawa 1994, 23, 87–88 i 25, 82–84. Rec. S. Obirek SJ.

- Steffon J. I., *Satanizm jako ucieczka w absurd*, Kraków 1993, 19, 87–88.
Rec. H. Benisz SJ.
- Stępień S. (red.), *Polska — Ukraina 1000 lat sąsiedztwa. Studia z dziejów chrześcijaństwa na pograniczu kulturowym i etnicznym*, t. 1, Przemyśl 1990, t. 2, 1994, 24, 83–85. Rec. S. Obirek SJ.
- Tarnowski Janusz, *Jak wychowywać?* Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1993, 21, 78–81. Rec. Z. Marek SJ.
- Tarnowski Janusz, *Kto pyta — nie błądzi. W kościele — w szkole — w rodzinie*, Wyd. Adam Marszałek, Toruń 1995, 27, 87–88. Rec. Z. Marek SJ.
- Tarnowski Janusz oraz Dziecięcy Zespół Redakcyjny, *Ryby i dzieci głosu nie mają? 1. Twój głos o Bogu, religii... i duchach; 2. Twój głos o rodzinie, marzeniach i nie tylko..., Pallottinum, Warszawa 1991; 3. Twój głos o szkole, uczniach i nauczycielach*, IBE, Warszawa 1993, 24, 78–79. Rec. Z. Marek SJ.
- Vergara Alfonso SJ, *Radość bycia człowiekiem*, Wyd. WAM, Kraków 1993, 22, 77–78. Rec. H. Benisz SJ.
- Wild P., *Jesus kam als Gleichnis. Übungen zu einer neuen Weise des Meditierens*¹, Walter Verlag, Olten und Freiburg im Br. 1991, 9, 83–84. Rec. P. Badura SJ.
- Wolanin A. SJ, *Dialog chrześcijaństwa z innymi religiami*, Kraków 1993, 19, 84–85. Rec. H. Benisz SJ.

¹ Książka ukazała się również w tłumaczeniu polskim: Wild Peter, *Jezus przyszedł w przypowieści. Ćwiczenia do nowego sposobu medytowania*, Wyd. WAM, Kraków 1995, tłum. A. Grzybowski (przyp. red.).

**ROCZNIK WYDZIAŁU FILOZOFICZNEGO
TOWARZYSTWA JEZUSOWEGO W KRAKOWIE
SPIS TREŚCI 1988–1994**

„Rocznik 1988” (t. 1, wyd. 1989, s. 212)

R. Darowski, *Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego w Krakowie, 1932–1988*, s. 5–39.

R. Darowski, *Towarzystwo Naukowe Księży Jezuitów w Krakowie, 1951–1988*, s. 41–48.

Informacje o Wydziale (sprawozdania, wykaz pracowników i studentów, program studiów), s. 49–65.

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.

Bibliografia pracowników naukowych Wydziału Filozoficznego, s. 155–207.

„Rocznik 1989” (t. 2, wyd. 1990, s. 284)

Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego w ustawodawstwie państwowym, s. 5–17.

Informacje o Wydziale (sprawozdania, wykaz pracowników, prace naukowe), s. 19–51.

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 Orygenesusa*, 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. 158)

Informacje o Wydziale (wykaz pracowników, programy, sprawozdania, nadane stopnie naukowe).

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. Gorczyca, *Na drogach prawdy. Kilka słów o pewnym aspekcie życia i twórczości Dietricha von Hildebranda*, s. 85–90.

R. Darowski, *Stanisław Śmiałkowiec 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. 129–133.

P. Lenartowicz, *I Europejski Zjazd Jezuitów Przyrodników (Aix-en-Provence, 26–30 września 1989)*, s. 135–142.

Pismo Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie w sprawie projektu ustawy „O ochronie dziecka poczętego”, skierowane do Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej [5 III 1991], s. 143–151.

„Rocznik 1991–1992” (t. 4, wyd. 1993, s. 308)

Informacje o Wydziale (statut, wykaz pracowników, szczegółowy program Sekcji Pedagogiki Religijnej, sprawozdania), s. 7–100.

Ks. dr hab. Czesław Drązek SJ — *Curriculum vitae i bibliografia*, s. 101–117.

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. Głaz, *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 Integration*, 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.

R. Janusz, *Poczta elektroniczna EARN*, s. 277–298.

J. Gorczyca, *Wartości i ethos społeczny*, s. 7–16.

J. Sieg, *Obywatelska odpowiedzialność katolików za dobro wspólne*, s. 17–34.

S. Pyszka, *Na marginesie nauczania katolickiej nauki społecznej w uczelniach kościelnych w Polsce*, s. 37–55.

J. Gorczyca, *E. Lévinas albo myślenie o człowieku inaczej*, s. 57–64.

S. Głaz, *Poczucie zmiany własnej religijności*, s. 65–79.

S. Głaz, *Rola używek w życiu jednostki*, s. 81–98.

P. Lenartowicz, *O „cudach” probabilistycznych, czyli fakt selekcji i odmowa poznania tego faktu*, s. 99–147.

S. Ziemiański, *Wprowadzenie do filozofii przyrody nieożywionej*, s. 149–189.

R. Darowski, *Początki filozofii na Litwie*, s. 191–207.

R. Darowski, *Marcina Śmigleckiego SJ traktat „O lichwie” (1596)*, s. 209–228.

S. Pyszka, *Jana Chądzyńskiego SJ (1600–1660) trzy koncepcje reformy państwa*, s. 229–245.

P. Lenartowicz, *III Europejski Zjazd Jezuitów Przyrodników*, Gdynia, 2–12 września 1993, s. 247–250.

Bibliografia pracowników naukowych Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie za lata 1989–1993, s. 265–322.

Publikacje Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie, s. 323–327.