

**ROCZNIK
WYDZIAŁU FILOZOFICZNEGO
TOWARZYSTWA JEZUSOWEGO
W KRAKOWIE
1999**

**ANNUARIUM
FACULTATIS PHILOSOPHICAE
SOCIETATIS IESU
CRACOVIAE
1999**

Cracoviae 1999

**ROCZNIK
WYDZIAŁU FILOZOFICZNEGO
TOWARZYSTWA JEZUSOWEGO
W KRAKOWIE
1999**

Kraków 1999

Redaktor
Jakub Kołacz SJ

Projekt okładki
Andrzej Sochacki

Adres Redakcji
31-501 Kraków, ul. Kopernika 26
Tel. (0-12) 429 44 16; Fax (0-12) 429 50 19

PL ISSN 0860-9675

Skład i druk:
Drukarnia Wydawnictwa WAM, ul. Kopernika 26, 31-501 Kraków

SPIS TREŚCI / CONTENTS

DOKUMENTY

Pismo Kongregacji do Spraw Wychowania Katolickiego	7
Polski Przekład Pisma Kongregacji...	9
Obwieszczenie Ministra Spraw Zagranicznych o wykonaniu Konkordatu między Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską	10
Umowa	11
List z Sekretariatu Stanu Stolicy Apostolskiej	15

INAUGURACJA ROKU AKADEMICKIEGO 1998/1999

Przemówienie ks. prowincjała dra Adama Żaka SJ	16
Homilia O. Generała Petera-Hansa Kolvenbacha SJ	18
Wykład inauguracyjny O. Generała Petera-Hansa Kolvenbacha	20

SESJE I SYMPOZJA

Symposium Naukowe z okazji 150-lecia śmierci o. Maksymiliana Ryłło SJ	29
Pierwszy Międzynarodowy Jezuicki Kongres: «Jezuici i Żydzi. Ku większemu zbrataniu i zaangażowaniu»	29
Międzynarodowa Konferencja Naukowa: «Inkulturacyja u progu trzeciego tysiąclecia»	30
Wykłady rabina Dow Marmura z synagogi Holy Blossom Temple w Toronto	31
Sesja Naukowa: «Władysław Gurgacz SJ, kapelan Polskiej Podziemnej Armii Niepodległościowej (1948-1949)»	32
Konferencja Naukowa: «Procesy transformacyjne w Kościele katolickim w Polsce w okresie postkomunistycznym»	33
	34

DOKTORATY

Dr Tomasz Grodecki	35
	35

PRACE NAPISANE NA WYDZIALE W LATACH 1988-1999	38
SYLWETKI PRACOWNIKÓW WYDZIAŁU	67
Ks. dr Jan Popiel SJ	67
ARTYKUŁY	74
Janusz Salamon SJ. <i>Dylematy analitycznej filozofii religii</i>	74
Ks. Stanisław Ziemiański SJ. <i>Czas i jego implikacje filozoficzne</i>	102
Ks. Robert Janusz SJ. <i>Przewrót kopernikański w dziejach nauki i cywilizacji</i>	116
Ks. Roman Darowski SJ. « <i>Forum Philosophicum</i> »	124
POLEMIKI	138
Eugeniusz Bobula	
<i>Wprowadzenie Autora</i>	138
<i>O logicznych podstawach teorii względności</i>	139
<i>O błędach interpretacji własności równań falowych jako antycypacji teorii względności</i>	145
RECENZJE	149
Janusz Salamon SJ. <i>Wprowadzenie w analityczną filozofię religii</i>	149
WYKAZ PUBLIKACJI PRACOWNIKÓW NAUKOWYCH	155
PUBLIKACJE WYDZIAŁU FILOZOFICZNEGO TOWARZYSTWA JEZUSOWEGO W KRAKOWIE	189

DOKUMENTY

CONGREGATIO DE INSTITUTIONE CATHOLICA

Prot. N. 400/99

Roma, 7 giugno 1999

Reverendissimo Padre Generale,

con cortese lettera del 24 maggio u.s. Ella, nella Sua qualità di Gran Cancelliere della Facoltà Filosofica S.I. di Cracovia, ha chiesto l'approvazione di questa Congregazione in merito al cambiamento della denominazione della medesima Facoltà in «Scuola Universitaria di Scienze umane e sociali *Ignatianum*», trasmettendoci la relativa documentazione da parte delle autorità S.I. della Polonia.

In merito alla Sua richiesta questa Congregazione, dopo aver ottenuto il parere favorevole dell'Em.mo Card. Macharski, Arcivescovo di Cracovia, e aver esaminato il progetto di *Intesa tra la Conferenza Episcopale e il Governo Polacco circa lo statuto giuridico delle scuole superiori* – trasmesso dalla Segreteria di Stato – ha ritenuto opportuno proporre a codesta Compagnia di Gesù la denominazione «Scuola universitaria di Filosofia, di Scienze umanistiche e sociali „*Ignatianum*”». Ciò alla fine di evidenziare le permanenze della Facoltà di Filosofia.

Come Ella ben sa, le autorità competenti di codesta Compagnia ci hanno proposto la dizione: «Scuola Universitaria di Filosofia e Pedagogia „*Ignatianum*” a Cracovia» («Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna *Ignatianum* w Krakowie»).

È stata nostra premura comunicare questa nuova denominazione alla Segreteria di Stato, pregandola di volerla fare inserire nel testo del progetto dell'Intesa.

Siamo ora lieti di poter dare, con la presente, anche alla Paternità Vostra la nostra ufficiale approvazione del suddetto cambiamento della denominazione, chiedendoLe al contempo che ci faccia pervenire i relativi Statuti e Ordinamenti di Studio, per la debita approvazione.

Mentre ci è gradito formulare all'Ignatianum di Cracovia l'auguro di una proficua attività didattica e di ricerca nei diversi indirizzi di studio, profittiamo ben volentieri dell'occasione per porgerLe i sensi del nostro distinto ossequio e confermarci

della Paternità Vostra Rev.ma
dev.mi nel Signore

Pio Card. Laghi
Giuseppe Baldanza, sott.

Reverendissimo Padre
Peter-Hans Kolvenbach S.I.
Preposito Generale della
Compagnia di Gesù
Roma

POLSKI PRZEKŁAD PISMA KONGREGACJI

Najczcigodniejszy Ojcze Generale,
w liście z 24 maja br. jako Wielki Kanclerz Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie, przekazując odpowiednią dokumentację dostarczoną przez polskie władze Towarzystwa Jezusowego, poprosił Ojciec Kongregację o jej aprobatę w sprawie zmiany nazwy tegoż Wydziału na: «Wyższa Szkoła Nauk Humanistycznych i Społecznych *Ignatianum*».

Gdy chodzi o prośbę Ojca skierowaną do tejże Kongregacji, po otrzymaniu pozytywnej opinii J.E. kard. Franciszka Macharskiego, arcybiskupa krakowskiego, oraz po przeanalizowaniu *Umowy między Rządem Rzeczypospolitej Polskiej a Konferencją Episkopatu Polski w sprawie statusu prawnego szkół wyższych* (przesłanego z Sekretariatu Stanu) Kongregacja zaproponowała temuż Towarzystwu Jezusowemu zmianę nazwy na: «Wyższa Szkoła Filozofii, Nauk Humanistycznych i Społecznych *Ignatianum*». To podkreśliło by ciągłość istnienia Wydziału Filozoficznego.

Jak Ojciec dobrze wie, kompetentne władze tego Towarzystwa zaproponowały nazwę: «Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna *Ignatianum* w Krakowie».

Nie omieszkaliśmy przekazać Sekretariatowi Stanu tej nowej nazwy, prosząc go o umieszczenie jej w tekście projektu *Umowy*.

Z radością przekazujemy obecnie także Ojcu naszą oficjalną aprobatę tej zmiany nazwy, prosząc jednocześnie o przesłanie nam do zatwierdzenia odnośnych Statutów i Regulaminów Studiów.

Przekazując krakowskiemu *Ignatianum* życzenia owocnej działalności dydaktycznej i badawczej w różnych dziedzinach studiów korzystamy z okazji, aby przekazać także wyrazy naszego szczerego szacunku.

Waszej Wielebności oddani
w Panu

Kard. Pio Laghi
Giuseppe Baldanza, podsekretarz

Najprzewielebniejszy Ojciec
Peter-Hans Kolvenbach SJ
Przełożony Generalny Towarzystwa Jezusowego
Rzym

OBWIESZCZENIE MINISTRA SPRAW ZAGRANICZNYCH

z dnia 29 lipca 1999 r.

o wykonaniu Konkordatu
między Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską

W wykonaniu art. 15 ust. 2 Konkordatu między Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską, podpisanego w Warszawie dnia 28 lipca 1993 r. (Dz. U. z 1998 r. Nr 51, poz. 318), i zgodnie z § 15 Umowy między Rządem Rzeczypospolitej Polskiej a Konferencją Episkopatu Polski w sprawie statusu prawnego szkół wyższych zakładanych i prowadzonych przez Kościół Katolicki, w tym uniwersytetów, odrębnych wydziałów i wyższych seminariów duchownych, oraz w sprawie trybu i zakresu uznawania przez Państwo stopni i tytułów nadawanych przez te szkoły wyższe, podpisanej w Warszawie dnia 1 lipca 1999 r. w załączniku do niniejszego obwieszczenia podaje się do wiadomości tekst wymienionej umowy.

Minister Spraw Zagranicznych
B. Geremek

UMOWA

między Rządem Rzeczypospolitej Polskiej a Konferencją Episkopatu Polski w sprawie statusu prawnego szkół wyższych zakładanych i prowadzonych przez Kościół Katolicki, w tym uniwersytetów, odrębnych wydziałów i wyższych seminariów duchownych, oraz w sprawie trybu i zakresu uznawania przez Państwo stopni i tytułów nadawanych przez te szkoły wyższe

Zgodnie z art. 15 ust. 2 Konkordatu między Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską, podpisanego w Warszawie dnia 28 lipca 1993 r. (Dz. U. z 1998 r. Nr 51, poz. 318), Rząd Rzeczypospolitej Polskiej i Konferencja Episkopatu Polski, działająca z upoważnienia udzielonego jej przez Stolicę Apostolską, uzgodniły, co następuje:

§ 1. 1. Umowę stosuje się do szkół wyższych, w tym uniwersytetów, odrębnych wydziałów i wyższych seminariów duchownych, zakładanych i prowadzonych przez Kościół Katolicki, zwanych dalej «kościelnymi szkołami wyższymi».

2. Diecezjalne i zakonne szkoły wyższe kształcące osoby świeckie w zakresie nauk kościelnych, jeśli spełniają wymogi ustawowe dotyczące kadry i programów studiów, mają status kościelnych szkół wyższych.

§ 2. 1. Kościelne szkoły wyższe, w tym istniejące w dniu wejścia w życie niniejszej umowy uczelnie:

- 1) Katolicki Uniwersytet Lubelski,
- 2) Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie,

- 3) Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu,
 - 4) Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie,
 - 5) Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna «Ignatianum» w Krakowie, dawniej Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego w Krakowie,
- posiadają osobowość prawną oraz uprawnienia określone w umowie.

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

- 1) Sekcję św. Jana Chrzciciela,
- 2) Sekcję św. Andrzeja Boboli «Bobolanum».

Każda z tych sekcji posiada osobowość prawną.

§ 3. W stosunku do Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego mają odpowiednie zastosowanie przepisy ustawy z dnia 12 września 1990 r. o szkolnictwie wyższym (Dz. U. Nr 65, poz. 385 z późniejszymi zmianami) i ustawy z dnia 12 września 1990 r. o tytule naukowym i stopniach naukowych (Dz. U. Nr 65, poz. 386 z późniejszymi zmianami).

§ 4. Do odbywania studiów w kościelnych szkołach wyższych mogą być dopuszczone osoby spełniające warunki określone w art. 140 ust. 1 ustawy z dnia 12 września 1990 r. o szkolnictwie wyższym (Dz. U. Nr 65, poz. 385 z późniejszymi zmianami). Statut kościelnej szkoły wyższej może określić dodatkowe warunki, które powinny być spełnione przez kandydatów do tych szkół.

§ 5. Studentom kościelnych szkół wyższych przysługują prawa studentów uczelni utworzonych na podstawie ustawy z dnia 26 czerwca 1997 r. o wyższych szkołach zawodowych (Dz. U. Nr 96, poz. 590 z późniejszymi zmianami).

§ 6. 1. Państwo uznaje tytuły zawodowe nadawane absolwentom przez kościelne szkoły wyższe, spełniające warunki prowadzenia kierunku studiów, określone w obowiązujących przepisach dotyczących szkolnictwa wyższego.

2. Władze kościelnych szkół wyższych przesyłają ministrowi właściwemu do spraw szkolnictwa wyższego statut szkoły oraz jego zmiany, plany studiów i ich zmiany, informacje o zmianach na stanowiskach organów jednoosobowych szkoły oraz coroczne wykazy kadry nauczycieli akademickich dla poszczególnych kierunków studiów prowadzonych w szkołach.

3. Spełnienie przez kościelną szkołę wyższą warunków, o których mowa w ust. 1, stwierdza w drodze administracyjnej minister właściwy do spraw szkolnictwa wyższego.

§ 7.1. Kościelne szkoły wyższe nie mające prawa nadawania tytułu zawodowego magistra mogą zawierać umowy o współpracy w zakresie kształcenia na poziomie magisterskim z kościelnymi szkołami wyższymi posiadającymi takie prawa.

2. Alumni wyższych seminariów duchownych, prowadzących sześciolatnie studia zgodnie z wymaganiami prawa kościelnego, mogą uzyskać tytuł zawodowy magistra kierunku «teologia» na podstawie umów o współpracy zawartych w oparciu o Konstytucję Apostolską «Sapientia Christiana» z kościelnymi szkołami wyższymi oraz z uczelniami państwowymi, w których strukturze znajdują się wydziały teologii, posiadającymi prawo prowadzenia studiów magisterskich na tym kierunku.

§ 8. Państwo uznaje kościelne stopnie naukowe doktora i doktora habilitowanego, nadane przez kościelne szkoły wyższe, jeżeli:

1) spełniają one warunki określone w art. 3 i 4 ustawy z dnia 12 września 1990 r. o tytule naukowym i stopniach naukowych, zwanej dalej «ustawą», oraz

2) przeprowadzają przewody doktorskie i habilitacyjne oraz nadają te stopnie zgodnie z postanowieniami ustawy.

§ 9. 1. Państwo uznaje kościelny tytuł naukowy profesora nadany przez władzę kościelną, określoną w statucie kościelnej szkoły wyższej, jeżeli postępowanie o nadanie tytułu naukowego oraz postępowanie w przedmiocie przedstawienia kandydata do tego tytułu zostało przeprowadzone zgodnie z przepisami ustawy.

2. Władza kościelnej szkoły wyższej zawiadamia Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej o nadaniu tytułu naukowego.

§ 10. Osoba ubiegająca się o nadanie stopnia tytułu naukowego może wnosić od uchwał, o których mowa w art. 12 ust. 2, art. 16 ust. 2 i art. 26 ust. 3 ustawy, odwołanie do Centralnej Komisji do Spraw Tytułu Naukowego i Stopni Naukowych na zasadach i w trybie określonym w ustawie.

§ 11. Uczelnie wymienione w § 2 niniejszej umowy, uprawnione do nadawania stopni naukowych na podstawie dotychczasowych przepisów, zachowują to uprawnienie, jeżeli spełniają wymogi określone w ustawie.

§ 12. Tytuły naukowe nadane na podstawie dotychczasowych przepisów odpowiadają tytułowi naukowemu profesora określonemu w ustawie.

§ 13. Wszczęte przed dniem wejścia w życie umowy przewody doktorskie i habilitacyjne oraz postępowania o nadanie tytułu naukowego prowadzone są w dalszym ciągu na podstawie przepisów niniejszej umowy.

§ 14. Traci moc umowa z dnia 30 czerwca 1989 r. 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 (Monitor Polski, Nr 22, poz. 174).

§ 15. Umowa zostanie ogłoszona w Dzienniku Ustaw Rzeczypospolitej Polskiej w terminie 30 dni od jej podpisania.

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

Warszawa, dnia 1 lipca 1999 r.

W imieniu Konferencji Episkopatu Polski:
W imieniu Rzeczypospolitej Polskiej:

Józef kard. Glemp
Miroslaw Handke

Watykan, 21 sierpnia 1999 r.

SEKRETARIAT STANU

SEKCJA PIERWSZA – SPRAWY OGÓLNE

Watykan, 21 sierpnia 1999 r.

Czcigodny Księżu,

W imieniu Jego Świątobliwości Jana Pawła II dziękuję za list z dnia 25 lipca br., jak również za dar w postaci 4. tomu «Forum Philosophicum».

Ojciec Święty z uznaniem przyjął informacje o działalności Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie. Wyraża nadzieję, że powstająca Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna «Ignatianum», dzięki żywej współpracy z innymi uczelniami, a szczególnie z Papieską Akademią Teologiczną, nadal będzie się przyczyniać do rozwoju środowiska filozoficznego i teologicznego Krakowa.

Jego Świątobliwość w modlitwie Bogu poleca Księdza, Autorów publikujących w «Forum Philosophicum», Profesorów oraz Studentów Wydziału. Wszystkim z serca udziela Apostolskiego Błogosławieństwa.

Z wyrazami szacunku

Arcybiskup Giovanni B. Re
Substytut

Przewielebny
Ks. prof. dr hab. Roman DAROWSKI SJ
Redaktor «Forum Philosophicum»
ul. Kopernika 26
31-501 Kraków
POLONIA

INAUGURACJA
ROKU AKADEMICKIEGO 1998/1999
7 października 1998 r.

**PRZEMÓWIENIE OJCA PROWINCJAŁA
DRA ADAMA ŻAKA SJ**

Inaugurujemy rok pracy akademickiej na Wydziale Filozoficznym Towarzystwa Jezusowego w Krakowie. Inaugurujemy go modlitwą i pracą. Modlimy się podczas tej Mszy św., której przewodniczy Przełożony Generalny Towarzystwa Jezusowego O. Peter-Hans Kolvenbach. Później, w drugiej części, rozpoczniemy ten rok pracą: wysłuchamy wykładu inauguracyjnego O. Generała i weźmiemy udział w sympozjum, które będzie poświęcone pamięci O. Maksymiliana Ryłto, wielkiego XIX-wiecznego jezuity. Tę postać dzisiejsze sympozjum ma nam przybliżyć i otworzyć przed nami te horyzonty, które w nowej sytuacji w jakiś sposób również powinny stać się naszymi.

Inaugurujemy ten rok akademicki modlitwą, dlatego, że taki jest porządek w naszych sercach, że Bóg jest na pierwszym miejscu. Od Niego bierze swój początek nasza myśl. Od Niego również bierze początek poruszenie naszych serc ku dobru. Od Niego biorą początek nasze pragnienia, które chcą być pragnieniami wielkich rzeczy, ale przede wszystkim pragnieniami rzeczy zgodnych z duchem Ewangelii.

Inaugurujemy ten rok: studenci i pracownicy naukowcy współtworzący środowisko tej uczelni. Mamy tu ponad 1000 studentów. Jezuici i świeccy współ-

pracujący to ogółem ok. 120 pracowników naukowych i pracowników administracji. To środowisko współtworzymy wszyscy, ale też – ponieważ jest tu wśród nas obecny O. Generał – warto, abyśmy sobie uświadomili, że Wydział Filozoficzny, który przeżywa fazę przekształcenia i wzrostu, jest jednym z wielu dzieł jezuitów Prowincji Polski Południowej. Jest on dziełem, w którym wyraża się odpowiedź Towarzystwa Jezusowego na wyzwania czasów wolności. Jest to odpowiedź wdzięczności, która nie chce być chimeryczną, nastrojową, ale taką, która stworzy struktury, zdolne służyć kulturze i ewangelizacji; struktury trwałe, które również i w przyszłości – jeżeli Bóg pozwoli – będą mogły służyć człowiekowi.

My, jezuiti, odbieramy obecność najwyższego Przełożonego jako potwierdzenie dla naszego rozeznania apostołskiego. Nie jesteśmy aż tak pyszni, aby myśleć, że mamy jakiś szczególny wgląd w Boże plany, ale rozeznając wierzymy, że poprzez posłuszeństwo, że poprzez przełożonych Bóg utwierdza nas na swojej drodze, w swoim Duchu. I dlatego podchodzimy do tej obecności O. Generała w wymiarze wiary. Do takiego przeżywania tej obecności zapraszamy i was. Ta obecność potwierdza, że jesteśmy na dobrej drodze.

Dobra droga w duchu św. Ignacego oznacza drogę ku lepszemu, ku większemu dobru. Oznacza, że powinniśmy stawać się mądrzejszymi, lepszymi, jeszcze bardziej otwartymi na głos Boga i na potrzeby świata. Jesteśmy bardzo wdzięczni O. Generałowi za to potwierdzenie, za jego obecność i za to, że przewodniczy tej Eucharystii, że modli się z nami.

Chciałbym wpleść tu również mały akcent jezuicki. O. Generał obchodził niedawno jubileusz 50-lecia życia zakonnego w Towarzystwie Jezusowym. Dla nas, jezuitów, powodem do szczególnej radości jest fakt, że ta celebracja odbywa się w tak bliskiej czasowej odległości od daty tego jubileuszu. Możemy w ten sposób otoczyć O. Generała naszą wdzięcznością i modlitwą. Dlatego i was chciałbym prosić o modlitwę za naszego Przełożonego, bo jeśli głowa dobrze funkcjonuje, jest pełna łaski, to wtedy i reszta członków jest dobra i otwarta na łaskę. Dlatego módlcie się za nas, jezuitów. Módlcie się za naszym O. Generałem. My również modlimy się za was, razem współtworząc tę wspólnotę modlitwy w wierze, nadziei i miłości.

HOMILIA OJCA GENERALA PETERA-HANSA KOLVENBACHA SJ

Jestem szczęśliwy, że mogę sprawować z wami Eucharystię w tej Bazylice Najświętszego Serca Pana Jezusa w Krakowie, w dziesięć lat od mojej pierwszej wizyty w Polsce. Pozdrawiam moich współbraci przybyłych z różnych domów Prowincji Polski Południowej! Pozdrawiam wykładowców, studentów i studentki Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie! Pozdrawiam wszystkich obecnych!

Podczas uroczystego rozpoczęcia roku akademickiego Ewangelia proponuje nam modlić się słowami, których nauczył nas sam Chrystus. Nie rozpoczynamy więc tego roku modlitwą pochwalną za wspaniałe dary intelektualne, które otrzymaliśmy od Pana, ani też modlitwą kontemplującą tajemnicę Boga w tym, czym On jest, ani rozważaniem tajemnicy osoby ludzkiej w świetle tego, czym ona się staje, ani nawet wzniosłym i bezinteresownym hymnem uwielbienia, podkreślającym wspaniałości życia i miłości, które nam Stworzyciel powierzył. Nie! Zaczynamy nasze studia i naszą pracę naukową modlitwą, która wydaje się być ostatnią pomiędzy różnymi rodzajami modlitw, bo modlitwą interesownej prośby, już to prośby godnej, już to wyrażonej na sposób merkantylny, ponieważ życie niesie z sobą także wiele wymagań bardzo przyziemnych.

Bóg, który wie, co kryje się we wnętrzu człowieka, sugeruje nam modlitwę, która składa się tylko z pięciu, sześciu, czy siedmiu prośb, a komentując tę modlitwę Jezus zachęca nas, abyśmy prosili, wciąż usilnie prosili, w porę i nie w porę, podczas nocy, nieskończoną ilość razy, jak mówi Ewangelia. Zastanawiając się nad tą modlitwą mądrość ludzka dochodzi do następującego wniosku: dawanie nas dowartościowuje i wywyższa, a ofiarowywanie czegoś jest w istocie obdarowywaniem nas samych; w rezultacie wyświadczanie komuś dobra to czerpanie z własnych bogactw. Natomiast proszenie o pomoc upokarza nas, a przyjmowanie pomniejsza nas jako osoby, gdyż pośrednio przyznajemy się do naszej słabości i naszego ubóstwa. Jeśli jednak mimo wszystko musimy przyjąć dar, śpieszymy z rewanżem, żeby tylko nasz honor został uratowany. To sprawa dumy, a także reakcja osoby, która przyznając, że potrzebuje drugiego, broni swojej wolności przez wyrównywanie na powrót wszystkiego, żeby nie stać się niewolnikiem dobroczyńcy.

Dotykamy tutaj podstawowego odczucia osoby ludzkiej: wszyscy potrzebujemy darów, które są, podobnie jak w modlitwie Chrystusa, Chlebem Życia i chlebem powszednim; chętnie pozwalamy się uwodzić darom, nieodłącznie

też towarzyszy nam pokusa zawładnięcia darami zapominając o Tym, kto jest ich Autorem, zapominając o Jego Imieniu, Jego woli i Jego Królestwie. Odrzucić modlitwę prośby, jaką jest «Ojcie nasz», oznacza próbować uczynić siebie samego źródłem daru, który pochodzi od Boga, naszego Ojca. Oznacza to również pokusę by zapomnieć, że wiedza i nauka, dociekania i badania są darami, które otrzymaliśmy, a których inteligencja ludzka nie jest ani źródłem, ani końcem, ani sensem. Zawsze będziemy poddani pokusie, by zapomnieć, że wszystkie te dary są w całości powierzone naszym ludzkim zdolnościom, które powinny sprawić, by te dary owocowały i rozwijały się dla dobra ludzkości, skoro uznajemy ich pochodzenie i celowość przez wierność naszemu Ojcu, który je wzbudza, daje i nieustannie odnawia.

Pozostaje pytanie zasadnicze, od którego nie zdołamy uciec: jest to wybór naszego życia akademickiego, wybór codzienny, wybór brzmiący jak paradoks i wymagający od nas wiary: czy mamy prosić na modlitwie w postawie pełnej wolności, czy też oddawać się w niewolę współczesnym bożkom; czy żyć prawdą o naszym początku i końcu uznając Jego Imię, Jego Wolę i Królestwo, czy też dać się porwać temu, co nie jest naprawdę Bogiem i człowiekiem. Ponieważ wybór ten jest zasadniczy, Ewangelia zachęca nas, byśmy prosili nade wszystko o chleb, który jest naszym codziennym pożywieniem. Życie, które otrzymujemy dzień po dniu, cała ta zewnętrzna energia, która dana jest nam z góry, wcale nie jest przejawem potęgi czyniącej z nas dłużników i niewolników, ale jest wyrazem miłości ze strony Boga, Ojca Jezusa i naszego Ojca, Boga daru i przebaczenia, jak nam to przypomina końcowy fragment modlitwy, której nauczył nas Jezus. Prosić Boga, prosić wciąż na nowo naszego Ojca, to wyrażać prawdę o tym, kim jesteśmy, to chcieć przyjąć siebie takimi, jakimi jesteśmy i jakimi pragniemy się stać, i przyjąć to z rąk Boga, który jako Ojciec nie chce naszej śmierci, ale naszego życia w pełni jako «Bóg-z-nami». W tym właśnie duchu prosimy Boga, naszego Ojca, o błogosławieństwo na ten nowy rok akademicki, aby w Bogu był on owocny dla nas wszystkich.

WYKŁAD INAUGURACYJNY OJCA GENERALA PETERA-HANSA KOLVENBACHA SJ

Jest dla mnie radością i przywilejem móc dzisiaj uczestniczyć w uroczystym otwarciu Roku Akademickiego oraz mieć swój udział w promowaniu działalności naukowej Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie. Wydział przechodzi teraz okres przeobrażeń i znaczących przemian, co potwierdzają prace w budynku uczelni i innowacje w składzie kadry profesorskiej, w programach studiów i nade wszystko pośród studentów, gdzie scholastycy jezuicy nie stanowią już przytłaczającej większości. Te pozytywne zmiany otworzyły przed Wydziałem nowe, wymagające i pełne obiecujących wyzwań horyzonty.

Do tych znaków niezaprzeczalnego postępu należy dodać także organizację sympozjum poświęconego postaci szczególnie dynamicznej, polskiemu jezuitcie Maksymilianowi Ryllle, z okazji 150-tej rocznicy jego śmierci, która miała miejsce 17 czerwca 1848 r. w Afryce w stolicy Sudanu, Chartumie. Wstąpił on do Prowincji Rzymskiej Towarzystwa Jezusowego w 1820 r., w wieku 18 lat, (urodził się w ostatnim dniu 1802 r. w Podorsku); uczył filozofii w kolegium szlacheckim w Turynie od 1828 r. do 1831 r.: tam spotkał o. Jana Roothaana, pełniącego funkcję rektora, który później został wybrany przełożonym generalnym Towarzystwa Jezusowego. O. Jan Roothaan, dobrze znający Polskę, śledził zawsze z bliska i z dużą sympatią przygody i podróże Maksymiliana Ryłły, aż do jego śmierci przed 150 laty jako prowikariusza apostołskiego Afryki Centralnej.

Sam pracując przez długi czas w Bejrucie, stolicy Republiki Libańskiej, niestety zbyt znanej w świecie z przemocy i walk wewnętrznych, nie mogłem nie zetknąć się z postacią o. Ryłły. Zresztą marmurowa tablica umieszczona przy głównym wejściu do centralnego budynku uniwersytetu przypomina wszystkim, że to on założył jeden z najważniejszych na Bliskim Wschodzie uniwersytetów, Uniwersytet św. Józefa; obrazuje ona również jego wizję i ideał uniwersytecki.

Postać o. Ryłły nie może nas nie intrygować: w rzeczy samej ubrany na modłę turecką, w zużyty płaszcz i biały turban, przedstawia nam się jako całkowicie zintegrowany z obyczajami i zwyczajami Bliskiego Wschodu. Jego portret chowa wstydliwie krzywą szablę, zawieszoną u boku i pozostałą broń, którą Ryłło chętnie nosił dla upodobnienia się do tureckiego kawalerzysty. Zachowała się nawet cała korespondencja z Kwaterą Główną w Rzymie z gorz-

kimi skargami na liczne pistolety, które o. Ryłło nosił przy sobie, gdy odwiedzał zapalne punkty Bliskiego Wschodu (13.04.1837). Dla usprawiedliwienia o. Ryłło i jego niezwykłego stroju trzeba wiedzieć, że dla Polaków wjazd do Libanu i wielu innych obszarów Bliskiego Wschodu był wówczas zabroniony przez Mohammada Ali. O. Ryłło musiał więc wykonać swoje delikatne zadanie potajemnie, zaopatrzony w rzymski paszport na nazwisko Pietro Rolli (03.12.1835). «Jeśli Wasza Wielebność – czytamy w jednej z korespondencji do o. Jana Roothaana – przyśle tutaj o. Ryłłę, jak dano nam się tego spodziewać, niech jego paszport nie ujawnia, że jest Polakiem, ale Rosjaninem lub jakiegokolwiek innej narodowości. Mohammad Ali wydał surowe rozkazy, żeby żaden Polak nie postawił odtąd swojej stopy na podlegających mu wybrzeżach Syrii i Egiptu».

Jeśli o jego pragnieniu inkulturacji świadczy przedstawiający go obraz, to samo potwierdza zadanie powierzone mu przez Kościół i Towarzystwo, mianowicie założenie głównego kolegium w Azji, które trochę później stanie się Uniwersytetem św. Józefa, do dzisiaj działającym i rozwijającym się. W projekcie, który opracował w latach 1836-37, po przemierzeniu sporych połaci Bliskiego Wschodu, marzył o możliwości udostępnienia na Bliskim Wschodzie wielkiej tradycji wychowania katolickiego młodemu z Azji Mniejszej, Syrii i Palestyny, Persji i Chaldei, Armenii i Egiptu.

Studiując w Rzymie filozofię i teologię o. Ryłło zorientował się, że młodzi studenci z zagranicy mieli duże problemy z przystosowaniem się do warunków klimatycznych i sposobu życia w pełnym wigoru Wiecznym Mieście. Jednak, według niego, największym niebezpieczeństwem było to, że zatracali oni tam swą własną kulturę. «Ci, którzy dotrważą do końca – pisze – przywykli przez długie lata pobytu i elastyczność swojego młodego wieku do łatwiejszych obyczajów Europejczyków, okazują się prawie zawsze niezdolni, aby wrócić do prymitywnych warunków życia swojego narodu... Co więcej, zapominając częściowo w Europie swojego języka ojczystego, przyswajają sobie doktryny i sztuki wymienione same w sobie, ale często bardzo mało dostosowane do sztuki, nauki i potrzeb ich ojców i braci».

Jest jasne, że to troska o zapewnienie młodzieży Bliskiego Wschodu edukacji chrześcijańskiej na wysokim poziomie, uwzględniającej ich własną kulturę, skłoniła o. Ryłłę do założenia głównego kolegium Azji. Powstały z niego Uniwersytet św. Józefa pozostał wierny orientacji swojego założyciela, rozwijając dziedzinę literatury arabskiej, prawa libańskiego, archeologii bliskowschodniej i dialogu muzułmańsko-chrześcijańskiego. Ta wierność nigdy nie była łatwa: także na Bliskim Wschodzie to, co przychodzi z zewnątrz, wydaje się być zawsze bardziej obiecujące i naukowe. Trudnością dodatkową jest to, że naturalna tendencja do identyfikowania kultury arabskiej z dominującym

islamem stanowi dla mniejszości chrześcijańskiej pokusę ucieczki w cieszącą się poważaniem kulturę europejską, w miejsce pogębiania bogatej kultury arabskiej, która przez wieki była w pełni ich własną kulturą.

Prowadzi to do zadania sobie pytania, co wniósł o. Ryłło realizując swój projekt centralnego kolegium Azji. Nie będąc filozofem z wykształcenia, studiował a nawet wykładał filozofię. U progu tego roku akademickiego na Wydziale Filozoficznym mogłoby być rzeczą interesującą porównanie przez kilka chwil systemu filozoficznego, od którego o. Ryłło był uzależniony, i poprzez który tworzył on swoje projekty i wizje, z wyzwaniem współczesnej myśli filozoficznej.

Po pierwsze, w czasach o. Ryłły tomizm był uznawany za bezwzględny wymóg filozoficzny. Funkcjonował jako czynnik jednorodności myśli, może czasem nawet uniformizmu w sposobie myślenia. Dla o. Ryłły dzieło św. Tomasza z Akwinu jest bezpośrednią normą pracy filozoficznej i obowiązkowym punktem odniesienia. Kiedy dopiero co odwołany z Bliskiego Wschodu o. Ryłło rozpoczął serię wykładów na Malcie o prawie do powstań, rokoszów i buntów, czym wzbudził oburzenie miejscowego duchowieństwa oraz swojego przełożonego generalnego, odpowiadał po prostu, że odwołuje się do najwyższego autorytetu filozoficznego tzn. do św. Tomasza z Akwinu (01.05.1842). Nie można więc było już atakować treści jego konferencji i O. Jan Roothaan mógł tylko się pytać o stosowność publicznego głoszenia tego, co św. Tomasz w języku łacińskim przeznaczył na użytek uczonych. (13.05.1842). W każdym razie, wszyscy, którzy czerpali z dzieła św. Tomasza jako nieodzownego źródła wszelkiej ludzkiej refleksji, mogli osiągnąć spójność myśli i prawdziwą syntezę.

Mamy tu wyraźną różnicę w stosunku do współczesnej filozofii, gdzie żadna szkoła nie wydaje się być dominującą. O. Rylle nawet się nigdy nie śniło o kryzysie metafizyki, o podawaniu w wątpliwość jej języka lub o wysuwaniu oskarżeń pod adresem rozpraw filozoficznych z ich ontologicznymi roszczeniami. Być może niektórzy spośród nas odczuwają pewną nostalgię za tą *philosophia perennis* (filozofia wieczysta), której o. Ryłło ściśle się trzymał; ale trzeba także widzieć współczesny kryzys metafizyki jako pozytywne otwarcie nowych pól dla poszukiwań i refleksji.

Trzeba także wydobyć drugą różnicę. Nawet w ramach systemu tomistycznego o. Ryłło mógł stwierdzić istnienie różnorodnych prądów i tendencji. Dominikanie, franciszkanie, jezuita nie posiadali tej samej koncepcji myśli św. Tomasza i jego komentatorów. O. Ryłło wiedział też o istnieniu innych, nietomistycznych systemów filozoficznych, gdyż służyły one jako materiał do krytyki na wykładach i w podręcznikach. Mistrzowie podejrzeń, z których jeden żył współcześnie z o. Ryłło, nie wywierali jeszcze wpływu na myśl ogól-

noludzką i filozofia mogła pozwolić sobie na nieznaną naukę humanistycznych, ponieważ jeszcze się nie narodziły. O. Ryłło nie znał wzrastającej różnorodności szkół i systemów, w której rozwija się obecna działalność filozoficzna z niekwestionowaną troską o poszanowanie myśli drugiego jako innej, by móc go spotkać w jego inności.

O. Ryłło jednak okazywał się zawsze niezmiernie otwarty na potrzeby drugiego człowieka w jego kulturze i w swoich projektach edukacyjnych dla centralnego kolegium Azji. Nie wahał się nawet, dla dobra cywilizacji na Bliskim Wschodzie, «tym spustoszonej regionie», używać rewolucyjnych środków, jak na przykład uznania łaciny i greki zgoła nieużytecznymi dla młodzieży bliskowschodniej. O. Ryłło – umysł badawczy i otwarty, wierzył zbyt łatwo, że otwarcie się Islamu na nowoczesność może być drogą prowadzącą do nawrócenia Muzułmanów i Kurdów. Wiemy dzisiaj jak nowoczesność na Bliskim Wschodzie może iść w parze z fundamentalizmem islamskim. Także w tej dziedzinie, mimo swej otwartości na drugiego człowieka jako innego, o. Ryłło mówi językiem swoich czasów.

W końcu należy zwrócić uwagę na zmianę w podejściu do tekstów filozoficznych. O. Ryłło, mistrz Ćwiczeń Duchownych, których nie omieszkał wszędzie zalecać, umiał uczynić żywym tekst biblijny, by nim żyć duchowo i sprawić, by ożywił innych. Jest mało prawdopodobne, żeby w kontakcie z tekstami filozoficznymi w ich oryginalnym wydaniu był tak samo twórczy, jak w modlitwie inspirowanej fragmentami Ewangelii. Dziś, nie sakralizując bynajmniej wielkich dokumentów, które świadczą o historii filozofii, strukturalizm i hermeneutyka, filozofia interpretacji i dialogu, prowadzą nas do odkrycia, w jaki sposób możemy być w lekturze twórczymi, współtworzyć z tekstem jego sens, uczyć się osobiście i rozwijać intelekt, wczytując się od wewnątrz w te teksty, które jeszcze dziś stanowią filozofię, radość mądrego myślenia.

To porównanie filozofii z czasów o. Ryłły i dzisiejszej, pośrednio dowodzi, że to nie systemem filozoficznym chciał o. Ryłło obdarzyć Bliski Wschód, lecz tym, by cała jego ogromna aktywność pozostawała na służbie niemożliwej wprost do zrealizowania misji założenia centralnego kolegium Azji.

Ale pomimo, że taki projekt fundacji wymagał człowieka ukształtowanego przez filozofię i posiadającego jakąś wizję edukacyjną, to jednak energiczny i porywczy temperament o. Ryłły był na Bliskim Wschodzie najbardziej potrzebny, by przejść od idei do jej realizacji. I rzeczywiście, według dokumentu z roku 1835, jezuita w Libanie poszukiwali kogoś, kto byłby równocześnie pełen ducha Bożego, aktywny i przedsiębiorczy w interesach. O. Roothaan zgodził się z tym: «takich ludzi potrzeba do tej misji. Wymienia się tutaj o. Ryłło; oczywiście, uważam, że jest aktywny, ale czy ma tego ducha? Miejmy nadzieję, miejmy nadzieję» (19.05.1835).

Tak więc w wieku 33 lat o. Ryłło miał już reputację człowieka z wielkimi projektami, szerokimi horyzontami i wspaniałymi ideami, jak nie przestaje tego powtarzać korespondencja na jego temat. Przybył do Bejrutu 17 września 1836 r. Zamiast się jednak tam urządzić zaczął od przemierzenia krajów bliskowschodnich: Palestyny i Iraku. Wrócił do Rzymu, aby zredagować pierwszy raport na temat centralnego kolegium Azji. Potem nowy wyjazd, tym razem przez Malte i Turcję, aby w końcu osiąść w Bejrucie 25 sierpnia 1839 r. Mianowano go przełożonym wszystkich jezuitów na Bliskim Wschodzie, żeby ułatwić mu realizację jego kolegium.

To wtedy właśnie zderzył się o. Ryłło z rozpaczliwie złożonym, wybuchowym i intrygującym charakterem Bliskiego Wschodu. Chociaż sam nie zmienił miejsca, jego ognisty temperament mistrza w sztuce czynienia możliwymi rzeczy niemożliwych wstrząsnął światem arabskim, niezbyt skłonny do pośpiechu. Z powodu swojej ogromnej aktywności, skłonnej do parcia naprzód, bez przejmowania się delikatną i zawsze zawiłą sytuacją polityczną na Bliskim Wschodzie, o. Ryłło zjednał sobie wielu przyjaciół i wielbicieli, ale także niechcący poczynił sobie wielu wrogów, którzy wyrabiali mu złą opinię nawet na dworach Europy.

Przyszłe kolegium potrzebowało protekcji któregoś z mocarstw, lecz wiele krajów europejskich takich jak Francja, Anglia, Rosja a także Austria walczyło ze sobą na Bliskim Wschodzie i rywalizowało o uznanie ich za protektorów. Dla realizacji swojego projektu o. Ryłło zabiegał o poparcie wszystkich tych krajów, nie troszcząc się o intrygi tworzone wokół siebie i o namietności, które rozpętywał między tymi rywalizującymi państwami, opierając się raz na jednym, raz na drugim. Bez wsparcia politycznego kolegium nie miałyby szansy długiego istnienia, ale z drugiej strony o. Ryłło nie mógł i nie chciał wiązać się politycznie tylko z jednym z tych mocarstw, pozostających w stanie wojny. O. Jan Roothaan rozumiał dobrze dylemat, w którym znalazł się O. Ryłło: «nie wiem jak misjonarze w [Libanie] wytrzymują w samym środku tyłu konfliktów w pomiędzy różnymi potęgami. Byłoby wszelako rzeczą bolesną, gdyby w tej potrzebie protekcji, w jakiej się znajdują, fakt jej szukania został poczytany za ingerencję w sprawy polityczne... Zasadniczym dobrem, którego pragniemy jest wyłącznie to, byśmy mogli wydać siebie z korzyścią dla dusz, na większą chwałę Bożą» (08.06.1843).

Jednak prywatnie o. Jan Roothaan czynił o. Ryłło wymówki, że uwierzył w bezinteresowną protekcję ze strony Anglii: «... zbyt wielkie zaufanie ojca do tego mocarstwa pociągnęło za sobą te małostkowe zazdrości, które teraz przeszkadzają wszystkiemu. Oby Bóg przyszedł nam z pomocą» (01.05.1842). O. Ryłło, nigdy nie zniechęcony, zaproponował więc Austrię: «aby uniknąć tarć między Francją, Anglią i Rosją, byłoby może lepiej związać się z Austrią,

ponieważ jest katolicka i dobrze usposobiona dla nas w Syrii» (07.07.1843). Sytuacja o. Ryłły stała się jednak nieznośna i musiał on opuścić Bliski Wschód. Ale, jak nam to ujawnia korespondencja, «w tym kraju intrygi» (25.01.1842) niektórzy spiskowali, by spowodować powrót o. Ryłły, jednakże o. Jan Roothaan musiał wyznać: «sprawy tam są zbyt pogmatwane i zaognione, żeby można się ludzić, iż powrót ojca Ryłło mógłby je załagodzić» (02.04.1842).

Kłeska? W momencie swojego odjazdu o. Ryłło napisał w sposób lapidarny: «kolegium budzące tyle obaw i sprzeciwów stało się wspólnym pragnieniem wszystkich» (05.11.1841). W rzeczy samej, pomimo burzliwej aż do naszych czasów i bolesnej historii, centralne kolegium Azji, już jako Uniwersytet św. Józefa, wciąż się rozwija. W okresie niezwyklej przemocy, wywołanej przez powstanie ludowe, o. Ryłło nie zadowolili się rolą aktywnego obserwatora. Przyjaciele i nieprzyjaciele widzieli jego heroiczną gorliwość w spieszeniu z pomocą ofiarom. Jeden z jego współbraci napisał do przełożonego generalnego: «Niekktórzy przesadzają, inni mają złe intencje. Pewnym jest jednak, że o. Ryłło zaangażował się bardzo jako pośrednik, ratując zagrożonych i pomagając uciskanym...» (16.10.1840). Także o. Roothaan był przekonany, że O. Ryłło postępował z czystą intencją, ale ponieważ «wyrobił sobie opinię wielkiego przywódcy i kondotiera przypisuje się sławnemu o. Rylle także i obecne kłopoty» (01.01.1842).

Po opuszczeniu Bliskiego Wschodu, do którego bardzo się przywiązał, o. Ryłło podjął na nowo posługę Ćwiczeń Duchownych na Malcie i na Sycylii. Nie stracił zaufania Stolicy Apostolskiej, która powierzyła mu urząd rektora w jednym z kolegiów misyjnych w Rzymie. Nie dał się jednak skazać na względną stabilizację. Diariusz mówi bez ogródek: *ferè numquam Rector domi est* [Rektora prawie nigdy nie ma w domu] (23.03.1846 według o. J. Gioia, prowincjała rzymskiego). Dlatego z ochotą przyjmie nową fundację w Sudanie, tym razem jednak kolejna, wyczerpująca podróż przez Egipt nie pozwoliła mu zrealizować wielkiego projektu przeznaczonego dla chrześcijan Afryki.

Wsparcie, które o. Ryłło zawsze znajdował w osobie o. Jana Roothaana nie brało się tylko z ich wspólnych doświadczeń z Polski, ale nade wszystko z tego, że o. Ryłło ucieleśniał doskonale taki ideał towarzysza Jezusa, o jakim św. Ignacy marzył w fascynującej «Medytacji o Królestwie», wobec której trudno pozostać obojętnym. Jest w niej powiew Ducha. Ktoś tak niezwyčajny jak Maksymilian Ryłło, usłyszał tam ponaglące wezwanie do opuszczenia spokojnego domu, aby wyruszyć na wielką przygodę, podjąć wspaniałomyślną krucjatę w celu zdobycia dla Pana nowych ziem, nieznanych ludów, nie bacząc na nieuniknione trudności. Ta medytacja ukazuje życie Chrystusa jako przenoszenie się z miejsca na miejsce, przez «synagogi, miasta, wioski, gdzie Chrystus nasz Pan nauczał». Ta ruchliwość bez granic rodzi bezmierne

marzenia. Modlitwa towarzysząca tej ruchliwości zachęca w formie negatywnej, aby nie pozostawać głuchym na wezwanie Chrystusa, a w formie pozytywnej nakłania do wyzwolenia całej tkwiącej w nas energii, by dać swobodę naszym marzeniom i planom, pragnieniom i oczekiwaniom, ażeby dzięki nim Pan mógł także i dzisiaj przemierzać naszą ziemię dla wypełnienia swojej misji. Pan potrzebuje osób dynamicznych, z marzeniami bez granic, o śmiałej wyobraźni, by móc kontynuować swoje dzieło. O. Ryłło, który posiadał zmysł misji uniwersalnej, był człowiekiem tego formatu. On, który pochodził z kraju pozbawionego niepodległości politycznej, potrafił wejść w plany Kościoła na sposób profetyczny; głosił Ewangelię więźniom w Rzymie, wywołując podziw całego miasta, był misjonarzem na ziemiach Islamu, inspirując fundacje dzieł, spośród których pewne istnieją do dnia dzisiejszego; ludzie uważali go za wielkiego przewodnika duchowego, żeby nie wspomnieć tu o poecie romantycznym Juliuszu Słowackim, którego spowiedź w Ziemi Świętej miała decydujące znaczenie w jego duchowym dojrzewaniu.

Przed audytorium obytym w pojęciach filozoficznych wystarczy odwołać się do tego co uniwersalne, by skonfrontować jego powiązania z tym co szczegółowe. Owa szczegółowość wyraża się w wielości, która rozdrabnia nasze życie. Chodzi o to, żeby się ani nie zamykać w wielości na poziomie szczegółów, ani nie przechodzić pobieżnie nad szczegółami, pod pretekstem ważności tego co uniwersalne. Nie należy też sprowadzać tej szczegółowości do poziomu tego co może zaistnieć, lecz przeciwnie zrozumieć, że jest ona miejscem, gdzie to co szczegółowe i to co uniwersalne mogą i powinny się spotkać, aby się zorientować czym są. Owo egzystencjalne napięcie pomiędzy szczegółowym i uniwersalnym zostało teologicznie zakłócone przez rozproszenie spowodowane grzechem i świadomą, pełną pychy odmową uznania jednostkowych uwarunkowań za mocno ograniczone.

To napięcie wydaje się charakteryzować sporą część korespondencji między o. Janem Roothaanem i o. Ryłło. Nie przestając dodawać mu odwagi i stymulować jego wspaniałych projektów, wizji i marzeń, przełożony generalny zachęca go nieustannie do tego, by z głębokim szacunkiem znosił rzeczywiste warunki ludzkiej egzystencji wraz z jej ograniczeniami i słabościami. Przypominając o napięciach między tym, co uniwersalne i szczegółowe, o. Jan Roothaan nie chciał w żaden sposób ostudzić porywczego Polaka lub podcinać mu skrzydeł w jego gigantycznych wzlotach. Chciał mu tylko przypomnieć, że jego entuzjastyczne poczucie uniwersalności nie będzie autentyczne i płodne inaczej, jak tylko przez pełne zaakceptowanie tego, co szczegółowe. Czyż dla wypełnienia swojej misji, Pan Wszechświata nie wcielił się w konkretność jednej kultury, jednego konkretnego kraju, by rozpowszechniło się wszędzie jego przesłanie? Korespondencja ta pobrzmiwa więc radami i przestrogi.

Raz o. Roothaan używa tautologii o takiej oczywistości wewnętrznej, że nie pozostawia ona cienia wątpliwości: *Il troppo e sempre troppo* [nadmiar jest zawsze nadmiarem] (01.01.1842). Innym razem przypomina prawo ewangeliczne, które zawiera chrześcijański paradoks: «Wielkie w dziele Bożym powstaje zawsze z najmniejszego» (29.06.1840). Czasem nakłania o. Ryłłę do brania na serio środków często ograniczonych, by móc określić cel uniwersalny i nie wierzyć w to, że jeśli uniwersalność została raz źle rozpoznana, to znajdują się środki, by móc ją skonkretyzować (29.06.1840). Zawsze pobudzał o. Ryłłę do podtrzymywania tego napięcia między uniwersalnym i szczegółowym tłumacząc, że może i powinien mieć wielkie idee: «Niech Ojciec czyni tyle ile chce – *per me licet* (nie mam nic przeciw temu) – nawet więcej i więcej, ale na litość Boską, niech nie zapomina reguły Bożej mądrości, która każe najpierw usiąść i policzyć czy środki wystarczą na zbudowanie wieży» (01.05.1842). «Narody bez wizji umierają» – mówi już wiara Starego Przymerza (Prz 29, 18), ale żeby zrealizować tę wizję i doprowadzić do rozkwitu, trzeba ją poddać ułożonej i pokornej weryfikacji w konkretnie.

O. Ryłło i jego przełożony generalny dzielą ze św. Ignacym przekonanie, że dobro im bardziej jest powszechne, tym bardziej jest Boże (Konstytucje, 624); przekonanie to przełoży się konkretnie na wezwanie do przemierzania różnych miejsc (Konstytucje, 603), różnych części świata (Konstytucje, 605), w misjonarskiej wizji o wymiarach obejmujących cały świat. Podróżując z polecenia o. Jana Roothaana przez Bliski Wschód i Wschodnią Afrykę, o. Ryłło uległ całkowicie tej misjonarskiej pasji gotowości, by udać się na każde miejsce. Dobrze zdawał sobie sprawę z tego, że odwoływanie się do uniwersalności może prowadzić do niekontrolowanego działania, otwierając drogę mrzonkom czystego subiektywizmu. Stąd usiłowania o. Jana Roothaana, by domagać się od o. Ryłły weryfikacji uniwersalności w tym, co jednostkowe.

Dotyczyło to przede wszystkim jego życia osobistego, bo cóż przyjdzie człowiekowi ze zdobycia całego świata, jeśli straci swoją duszę (01.01.1842). Było to to samo ostrzeżenie ewangeliczne, które powtarzane przez św. Ignacego otworzyło św. Franciszka Ksawerego na powszechną misję. Domaga się ono zweryfikowania wizji w działaniu, a prawdy teoretycznej w praktyce, aby dojść w ten sposób do pełni prawdy, do pełni Bożej uniwersalności. W gruncie rzeczy o. Roothaan zachęca o. Ryłłę do odkrywania wielkości Chrystusa w Jego pokorze, a Jego uniwersalnego oddziaływania w skromnej konkretności Nazaretu i Palestyny (01.05.1842); w ten sposób będzie on mógł stać się towarzyszem na podobieństwo Słowa Wcielonego, które mieszcząc się całkowicie w ciasnych granicach jednostkowości, oddziałuje w wymiarach najbardziej rozległego uniwersalizmu. Oto czym żył o. Ryłło aż do swojej śmierci przed 150 laty.

Jest moim pragnieniem, by symposium poświęcone temu wielkiemu człowiekowi nie było tylko jubileuszowym wspomnieniem, ale żeby zainspirowało chrześcijan do poszukiwania naprawdę nowych środków ich obecności w dzisiejszym świecie.

SESJE I SYMPOZJA

SYMPOZJUM NAUKOWE Z OKAZJI 150-LECIA ŚMIERCI O. MAKSYMILIANA RYŁŁO SJ

z udziałem

Przełożonego Generalnego Towarzystwa Jezusowego
O. Petera-Hansa Kolvenbacha SJ

7 października 1998 r.

WYKŁADY:

1. O. Peter-Hans Kolvenbach SJ. *Wykład inauguracyjny.*
2. Prof. dr hab. Elżbieta Reklajtis. *O. Maksymilian Ryłło – misja i polityka.*

REFERATY:

1. Ks. prof. Edmond Farahjan SJ (PUG). *Egipt w czasach o. Maksymiliana Ryłło.*
2. Dr Bogdan Żurawski (PAN). *Ostatnia misja o. Ryłło – Egipt i Sudan.*
3. Dr Przemysław Nowogórski (ATK). *O. Ryłło jako archeolog (Liban).*
4. Dr Elżbieta Kiślak (IBL). *O. Ryłło jako spowiednik J. Słowackiego.*
5. Ks. dr hab. Stanisław Obirek SJ (WFTJ). *Inkulturacyjny sposób jezuickiej ewangelizacji.*

PIERWSZY MIĘDZYNARODOWY JEZUICKI KONGRES

JEZUICI I ŻYDZI

KU WIĘKSZEMU ZBRATANIU I ZAANGAŻOWANIU

Kraków 27-31 grudnia 1998 r.

Pierwszy Międzynarodowy Kongres jezuitów zajmujących się stosunkami żydowsko-chrześcijańskimi odbył się w Krakowie w dniach 27-31 XII 1998 r. Temat Kongresu brzmiał: «Jezuici i żydzi: ku większemu zbrataniu i zaangażowaniu». Kongres, który zgromadził czterdziestu jezuitów z dziewięciu asystencji Zakonu, został zorganizowany przez Prowincję Polski Południowej Towarzystwa Jezusowego i Sekretariat ds. Dialogu Międzyreligijnego przy Kurii Generalnej Towarzystwa w Rzymie.

Skupiono się na czterech zagadnieniach:

1. Tematy biblijne aktualne dziś dla stosunków judeo-chrześcijańskich.
2. Zagadnienia historyczne dotyczące postaw chrześcijan wobec żydów; doświadczenie Holokaustu a żydowsko-chrześcijańskie relacje po Holokaucie.
3. Spotkanie ze współczesną myślą żydowską.
4. Sytuacja stosunków międzyreligijnych w państwie izraelskim.

MIĘDZYNARODOWA KONFERENCJA NAUKOWA

INKULTURACJA U PROGU TRZECIEGO TYSIĄCLECIA

4 stycznia 1999 r.

PROGRAM:

— Hans Waldenfelds SJ, (Uniwersytet w Bonn): *Gottes Inkarnation ins 3. Herausforderung für Europa*

— Adam Wolanin SJ, (Papieski Uniwersytet Gregoriański, Rzym): *Teologiczne podstawy inkulturacji.*

— Ks. Jan Kracik, (Papieska Akademia Teologiczna, Kraków): *Świadomość granic i skutków inkulturacji w dziejach Kościoła.*

— Arij Roest Crollius SJ, (Papieski Uniwersytet Gregoriański, Rzym): *Word and Sacraments: Urgency and Limits in Inculturating the Revealed Message and the Sacraments.*

— Halina Grzymała-Moszczyńska, (Instytut Religioznawstwa UJ, Kraków): *Proces inkulturacji w ujęciu psychologii kulturowej.*

— Jan Andrzej Kłoczowski OP, (Papieska Akademia Teologiczna, Kraków): *Filozofia jako przestrzeń dialogu międzyreligijnego.*

— Henryk Zimoń SVD, (Katolicki Uniwersytet Lubelski): *Chrystologia afrykańska jako przykład inkulturacji.*

— Andrzej Potocki OP, (Kraków-Warszawa): *Taniec w liturgii. Pytanie o granice inkulturacji.*

— Andrzej Szyjewski, (Instytut Religioznawstwa UJ, Kraków): *Recepcja postaci Chrystusa w kulturach tradycyjnych.*

— Piotr Stawiński, (Instytut Religioznawstwa UJ, Kraków): *Protestantyczne misje wśród Indian Północnoamerykańskich.*

— Thomas Michel SJ, (Kuria Generalna, Rzym): *What is Happening with Inculturation in Jesuits Policy Today?*

— Jan Bereza OSB, (Lubień): *Inkulturacja i życie monastyczne.*

WYKŁADY

RABINA DOW MARMURA Z SYNAGOGI HOLY BLOSSOM TEMPLE W TORONTO

22-23 kwietnia 1999 r.

ORGANIZATOR:

CENTRUM KULTURY I DIALOGU. Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego w Krakowie.

22 kwietnia:

Skutki milczenia – czterech żydowskich teologów Holokaustu.

23 kwietnia:

Perspektywy solidarności – prorocstwo, władza i polityka we współczesnej myśli żydowskiej u progu nowego milenium.

SESJA NAUKOWA

WŁADYSŁAW GURGACZ SJ KAPELAN POLSKIEJ PODZIEMNEJ ARMII NIEPODLEGŁOŚCIOWEJ (1948-1949)

19 maja 1999 r.

ORGANIZATORZY:

CENTRUM KULTURY I DIALOGU. Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego w Krakowie.

WYDAWNICTWO WAM

PROGRAM:

14.30: Msza św. w intencji zmarłego i żołnierzy podziemia z udziałem chóru «Immaculata» z Nowego Sącza. *Przewodniczy o. Adam Żak SJ, prowincjał jezuitów.*

15.30: Sesja naukowa:

— dr hab. Ryszard Terlecki, PAN: *Wbrew utraconej nadziei – Polska 1948-1949.*

— o. Felicjan Paluszkiewicz SJ: *Między posłuszeństwem a sumieniem.*

— o. Krzysztof Mądel SJ: *Czy ojciec Gurgacz był artystą?*

17.00: Prezentacja książki Danuty Suchorowskiej-Sliwińskiej «Postawcie mi krzyż brzozy. Prawda o księdzu Gurgaczu».

Rozmowę z Autorką prowadzi ks. Kazimierz Sowa (Radio) (PLUS).

KONFERENCJA NAUKOWA

**PROCESY TRANSFORMACYJNE
W KOŚCIELE KATOLICKIM W POLSCE
W OKRESIE POSTKOMUNISTYCZNYM**

29 maja 1999 r.

ORGANIZATORZY:

UNIVERSITÄT OSNABRÜCK
Institut für Katholische Theologie
Prof. Dr. Manfred Spieker

CENTRUM KULTURY I DIALOGU. Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego w Krakowie.

PROGRAM:

O. Prowincjał dr Adam Żak SJ: Powitanie uczestników.
Prof. Manfred Spieker: Przedstawienie projektu i zespołu badawczego.

Część I: Katolicy świeccy w Kościele i w społeczeństwie polskim w dobie transformacji.

Refefat I: ks. abp prof. dr hab. Józef Życiński
Referat II: prof. dr hab. Edmund Wnuk-Lipiński (ISP PAN)
Dyskusję prowadzi prof. dr hab. Aniela Dylus (ATK)

Część II: Procesy transformacyjne w Kościele Polskim na tle sytuacji w innych krajach Europy Środkowo-Wschodniej.

Referat I: prof. dr Manfred Spieker (Uniwersytet w Osnabrück, Niemcy)
Referat II: ks. prof. dr Thomas Halik (Uniwersytet Praski, Czechy)
Dyskusję prowadzi dr Irena Vaisvilaite (Uniwersytet Wileński, Litwa)

DOKTORATY

DR TOMASZ GRODECKI

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

Recenzenci:

prof. dr hab. Mieczysław Gogacz

ks. prof. dr hab. Stanisław Ziemiański SJ

Obrona: 13 V 1999 r.

Rozprawa doktorska na temat:

JEDNOŚĆ I RÓŻNICA

Koncepcja $\theta\sigma\upsilon\alpha$ i $\nu\pi\acute{o}\sigma\tau\alpha\iota\sigma\iota\varsigma$ w *De differentia essentiae et hypostaseos*
św. Grzegorza z Nyssy i jej geneza

Czy rozważania dotyczące Trójcy Świętej mogą stać się przedmiotem rozprawy filozoficznej? Problematyka trynitarna nie jest przecież zagadnieniem filozoficznym. Jest to jedno z tych stwierdzeń, które czerpiemy z Objawienia, a co za tym idzie, jest ono prawdą wiary, nie zaś przedmiotem wiedzy. Jednak w zagadnieniu dotyczącym roli filozofii w problemach religijnych czy w teologii niebagatelne miejsce zajmuje pytanie o język religijny. Pytamy często, czy i do jakiego stopnia język ludzki jest w stanie opisać Boga, tak bardzo przekraczającego możliwości poznawcze człowieka. Różne mogą być źródła naszej wiedzy o Bogu: raz będzie to refleksja intelektualna nad światem, innym razem Objawienie lub tradycja religijna. Stąd można przyjąć, że każdy, zarówno filozof jak i ten, kto bada Pisma jako ukoronowanie swych dociekań wypowiadają określone *Cre-*

do. Wyraża ono poznanie oraz określone zrozumienie Boga, które zdobyli. Często słowa, jakich używali do wyrażenia tych prawd, musiały wpierv zostać poddane opracowaniu i analizie, i to niekoniecznie teologicznej. Opracowanie tych terminów często dokonywało się poza obszarem prac teologicznych i dopiero później zostało do tej nauki wprowadzane.

Okresem szczególnej intensyfikacji tych procesów był IV wiek. Wówczas to chrześcijaństwo stanęło przed koniecznością inkulturacji w środowisko wykształconych pogan oraz wyrażenia swego doświadczenia Boga w terminach filozoficznych: $\sigma\upsilon\upsilon\alpha$ i $\upsilon\pi\acute{o}\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$. Ich precyzowanie nie było łatwym zadaniem i trwało wiele lat. W sposób szczególny przysłużyli się temu Ojcowie Kapadoccy, wśród których na pierwsze miejsce wysuwa się Grzegorz z Nysy. Głównym pismem, na którym opiera się rozprawa i jest jego *O rozróżnieniu między istotą a hipostazą*. Tekstami komplementarnymi były dwa małe pisma Grzegorza: *Do Greków* oraz *Do Ablabiusza*. Z założenia praca koncentruje się na dziełach mniejszych, do innych pism dogmatycznych odwołuje się sporadycznie i tylko wówczas, gdy pewne ich fragmenty odnoszą się wprost do omawianych w rozprawie zagadnień.

Po zarysowaniu podłoża historycznego konfrontacji chrześcijańskiej i niechrześcijańskiej filozofii Autor pracy ukazuje przemiany potocznego rozumienia tych pojęć aż do momentu, gdy osiągnęły one poziom naukowy. Wstępna analiza obejmuje okres przed Grzegorzem, dzięki czemu otrzymujemy zarys materiału filozoficznego, jakim dyponował on podejmując swoje rozważania. Drugi rozdział pracy koncentruje się na omówieniu okoliczności i czasu powstania dziełka *O rozróżnieniu między istotą a hipostazą*. Główna treść rozprawy mieści się w dwóch następnych rozdziałach: koncepcja Grzegorza jest już sprecyzowana, a terminy $\sigma\upsilon\upsilon\alpha$ i $\upsilon\pi\acute{o}\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$ zostały użyte do opisu Boga.

Jako ilustrację stosunku $\sigma\upsilon\upsilon\alpha$ i $\upsilon\pi\acute{o}\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$ daje Grzegorz kilka przykładów, których omówienie znalazło swe miejsce w ostatniej części rozprawy. Mimo iż przykłady te przybliżają nieco tajemnicę Trójcy, budzą jednak – także w rozumieniu Autora – pewne wątpliwości. Kończy więc pracę parafrazując myślenie Grzegorza, który wskazywał na «wiarę jako tę drogę, na której człowiek może zyskać dostęp do tajemnicy». «Jak widać – pisze dalej Autor – Grzegorz przed rozumem stawia doświadczenie, gdy chodzi o rzeczy zmysłowe, wiarę, gdy chodzi o Boga». Czyżby chciał przez to powiedzieć, że szuka takiej wiary, która doświadczałaby Boga, a więc poznania o charakterze mistycznym? Na pewno myśl taka nie była mu obca».

PUBLIKACJE:

ARTYKUŁY:

1. *Wcielenie Logosu u św. Justyna*, «Horyzonty Wiary», 22/1994, s. 41-56.
2. *Autor i data powstania «O rozróżnieniu między istotą a hipostazą» (tzw. Listu 38 św. Bazylego Wielkiego)*, «Vox Patrum», 32-33/1997, s. 121-131.
3. *Nestorianie – kim byli i kim są dzisiaj?*, «Przegląd Powszechny», 7-8/1998, s. 30-44 (współaut.).

PRZEKŁADY:

1. Adam Żak SJ, *Odnowa myślenia poprzez dialog. Korespondencja Eugena Rosenstocka Huessy z Franzem Rosenzweigiem*, «Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie 1991/1992», s. 145-155.
2. Michael Novak, *Godność człowieka, wolność osoby*, «Przegląd Powszechny», 1/1998, s. 23-37.
3. Giorgio Rumi, *Czy w Europie, która szuka swej jedności, odkrywanie prawdy na temat pamięci kolektywnej narodów europejskich intensyfikuje dialog między narodami?*, «Przegląd Powszechny», numer specjalny 6/1998, s. 9-19.
4. Bohumil Doležal, *Czesi a pojednanie w Europie Środkowej*, «Przegląd Powszechny», numer specjalny 6/1998, s. 31-40.
5. Walter Kasper, *Kościół wobec wyzwań postmodernizmu*, «Przegląd Powszechny», 12/1998, s. 278-286; 1/1999, s. 48-58.

A także liczne recenzje w «Przeglądzie Powszechnym», «Nowych Książkach» i «Życiu Duchowym».

PRACE NAPISANE
NA WYDZIALE W LATACH 1988-1999

PRACE MAGISTERSKIE I LICENCJACKIE¹

Rok 1998

1. Piotr Samerek SJ, *Koncepcja monarchii absolutnej według J.-B. Bossueta na podstawie «Politique tirée des propres paroles de l'Écriture Sainte»*. Promotor: ks. prof. dr hab. Ludwik Grzebień SJ.

Rok 1999

1. Andriej Maslennikow SJ, *Temat wiary w twórczości Lwa Szestowa*. Promotor: ks. dr Aleksander Posacki SJ.

PRACE DYPLOMOWE

Rok 1998

1. Fabian Błaszkiwicz SJ, *Podstawowe kategorie metafizyczne myśli hebrajskiej w świetle «Eseju o myśli hebrajskiej» Clauda Tresmontanta*. Promotor: ks. dr hab. Stanisław Obirek SJ.
2. Jakub Cebula SJ, *Koncepcja wolności «negatywnej» według Isaiaha Berlina*. Promotor: ks. dr Stanisław Pyszka SJ.

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

3. Paweł Chodak SJ. *Ocena liberalizmu i kapitalizmu w encyklikach społecznych Jana Pawła II: «Laborem exercens», «Sollicitudo rei socialis» i «Centesimus annus»*. Promotor: ks. dr Stanisław Pyszka SJ.
4. Andrzej Dąbrowski SJ. *Heroizm i autentyczność duchowości ponowoczesnej*. Promotor: ks. dr Antoni Jarnuszkiewicz SJ.
5. Marcin Gałka SJ. *Z fenomenologii wiary*. Promotor: ks. dr Antoni Jarnuszkiewicz SJ.
6. Jerzy Hansel SJ. *Ludzki i transcendentny sens cierpienia według Jana Pawła II*. Promotor: ks. prof. dr hab. Jan Sieg SJ.
7. Josef Horehled' SJ. *Czy jest możliwa transcendencja w postmodernizmie wg. Jolanty Polákovej*. Promotor: ks. dr Antoni Jarnuszkiewicz SJ.
8. Piotr Janik SJ. *«Kanały» na Marsie. Rozważania na temat sposobu oceny pewności poznania zawartej w wypowiedzi naukowej*. Promotor: ks. dr Józef Bremer SJ.
9. Bogdan Leśniak SJ. *Koncepcja wartości i godności pracy ludzkiej w «Laborem exercens» Jana Pawła II*. Promotor: ks. dr Stanisław Pyszka SJ.
10. Andriej Maslennikow SJ. *Temat wiary w dziele Lwa Szestowa «Kiergard i egzystencjalnaja filozofia»*. Promotor: ks. dr Aleksander Posacki SJ.
11. Adam Skolik SJ. *Prawda warta życia. Wymiar etyczny i znaczenie antropologiczne językowych środków perswazji na przykładzie wybranych kazań księdza Jerzego Popiełuszki*. Promotor: ks. dr hab. Stanisław Obirek SJ.
12. Fiodor Steżewski SJ. *Człowiek jako istota zapośredniczona. Na podstawie «Fenomenologii ducha» G. W. F. Hegla*. Promotor: ks. dr Antoni Jarnuszkiewicz SJ.
13. Witold Trawka SJ. *Orędzia Ojca Świętego do Młodzieży Świata*. Promotor: ks. prof. dr hab. Jan Sieg SJ.

Rok 1999

1. Adam Baczewski SJ. *Wymiar eudajmologiczny życia samotnego w filozofii Artura Schopenhauera*. Promotor: ks. dr Antoni Jarnuszkiewicz SJ.
2. Marcin Baran SJ. *Rola objawienia biblijnego w refleksji René Girarda nad mechanizmami kulturotwórczymi*. Promotor: Antoni Jarnuszkiewicz SJ.
3. Mirosław Bożek SJ. *Indywidualizm – osiągnięcie czy zagrożenie? Charlesa Taylora etyka autentyczności*. Promotor: ks. dr hab. Stanisław Obirek SJ.

4. Artur Ciupek. *Ciemna materia we wszechświecie*. Promotor: prof. dr hab. Stanisław Ziemiański SJ.
5. Wiesław Faron SJ. *Cycerońska koncepcja przyjaźni*. Promotor: ks. dr Bogdan Lisiak SJ.
6. Norbert Frejek SJ. *Zadania i rola związków zawodowych w encyklikach społecznych Jana Pawła II «Laborem exercens», «Sollicitudo rei socialis» i «Centesimus annus»*. Promotor: ks. dr Stanisław Pyszka SJ.
7. Pavel Gabor SJ. *Nonlocality of Quantum Mechanics in the Writings of John S. Bell, F.R.S.* Promotor: ks. prof. dr hab. Michał Heller.
8. Andrzej Gęgotek SJ. *Wizja osoby w tekście Edwarda Stachury «Fabula Rasa»*. Promotor: ks. dr Antoni Jarnuszkiewicz SJ.
9. Marcin Gryz SJ. *Leczenie poprzez sens. Logoterapia a inne kierunki psychoterapii*. Promotor: ks. dr Antoni Jarnuszkiewicz SJ.
10. Zenon Kosicki SJ. *Koncepcja osoby duchowej w teorii antropologicznej Viktora E. Frankla*. Promotor: ks. dr Bogdan Lisiak SJ.
11. Oleg Krywoboczok SJ. *Wędrownia dusz u Orygenesusa*. Promotor: ks. prof. dr hab. Henryk Pietras SJ.
12. Siergiej Kulisz SJ. *Избранные аспекты философии всеединства Владимира Соловьёва*. Promotor: ks. dr hab. Stanisław Obirek SJ.
13. Tomasz Nogaj SJ. *Oficjalne stanowisko Stolicy Apostolskiej wobec problemu ekologii w świetle raportu U'Thanta: «Człowiek i jego środowisko»*. Promotor: ks. dr Stanisław Pyszka SJ.
14. Szymon Piasecki SJ. *Znaczenie bycia osobą w antropologii filozoficznej Karola Wojtyły*. Promotor: ks. dr hab. Stanisław Obirek SJ.
15. Marcin Pietrasina SJ. *Koncepcja człowieka oraz możliwości rozwoju jego bycia według Rollo Maya*. Promotor: ks. dr Antoni Jarnuszkiewicz SJ.
16. Dariusz Polański SJ. *Wyobrażenia w myśli G. Duranda i św. Tomasza z Akwinu. Próba prezentacji i porównania*. Promotor: ks. dr Józef Bremer SJ.
17. Tomasz Rakowski SJ. *Miłość jako forma bycia w filozofii Gabriela Marcela*. Promotor: ks. dr Antoni Jarnuszkiewicz SJ.
18. Ignacy Roguszcak SJ. *Filozofia wolności Isaiaha Berlina*. Promotor: ks. dr Jerzy Oleksy SJ.
19. Grzegorz Skalka SJ. *Elementy antropologiczne w wybranych nurtach teologii wyzwolenia. Próba przedstawienia i oceny w kontekście społecznej nauki Kościoła*. Promotor: ks. dr Stanisław Pyszka SJ.
20. Adrian Winkler SJ. *Z Richarda Rorty'ego rozważań o naturze języka*. Promotor: ks. dr Antoni Jarnuszkiewicz SJ.

SEKCJA PEDAGOGIKI RELIGIJNEJ

PRACE MAGISTERSKIE OBRONIONE W ROKU 1997 (Studia dzienne)

1. Barbara Adamczyk, *Wychowawczo – charytatywna działalność św. Brata Alberta w środowiskach materialnie i moralnie zagrożonych*. Promotor: prof. dr hab. Henryka Kramarz.
2. Małgorzata Bednarz, *Problematyka wychowawczo – młodzieżowa w pismach Stefana Kardynała Wyszyńskiego*. Promotor: prof. dr hab. Henryka Kramarz.
3. Danuta Bochniak, *Zagrożenia religijności młodzieży szkół średnich wynikające z czytanych przez nich czasopism*. Promotor: ks. prof. dr hab. Zbigniew Marek SJ.
4. Tomasz Chała, *Proces adaptacji społecznej byłych wychowanków Państwowego Pogotowia Opiekuńczo – Wychowawczego w Witkowicach*. Promotor: dr Anna Żarow – Nitoń.
5. Anna Chovancová, *Mariologia w dziełach kardynała Jana Chryzostoma Korca*. Promotor: ks. prof. dr hab. Władysław Kubik SJ.
6. Marzena Chrost, *Domy Samotnej Matki pomocą w urodzeniu i wychowaniu dziecka*. Promotor: dr Maria Chymuk.
7. Peter Cibik, *Nurt odnowy materialno – kerygmatycznej w podręcznikach do nauki religii dla uczniów szkół średnich*. Promotor: ks. prof. dr hab. Władysław Kubik SJ.
8. Justyna Cwynar, *Człowiek w chorobie i cierpieniu według nauczania Jana Pawła II*. Promotor: ks. prof. dr hab. Zbigniew Marek SJ.
9. Barbara Cyroń, *Analiza pedagogiczno – socjologiczna ośrodka Polskiego Związku Niewidomych Domu Pomocy Społecznej im. Kazimierza Jawor przy. ul. Siemianowickiej 101 w Chorzowie*. Promotor: dr Anna Żarow – Nitoń.
10. Beata Czarnicka, *Wychowanie religijne dziecka w świetle teorii na temat religijnej dojrzałości człowieka*. Promotor: ks. prof. dr hab. Władysław Kubik SJ.
11. Iwona Czernachowska, *Miłość do dziecka w sztuce Stanisław Wyspiańskiego. (Refleksje pedagogiczne)*. Promotor: prof. dr hab. Henryka Kramarz.

12. Krystyna Czerw, *Wpływ rodziców na wychowanie seksualne ich dzieci w świetle wypowiedzi młodzieży szkół średnich*. Promotor: dr Teresa Olearczyk.
13. Renata Dołkowska, *Problematyka eutanazji w świetle encykliki Jana Pawła II „Evangelium vitae”*. Promotor: ks. prof. dr hab. Zbigniew Marek SJ.
14. Dorota Dudek, *Powstanie i działalność Ośrodka Opiekuńczo – Wychowawczego i Adopcyjnego w Żmiącej (1980 – 1997)*. Promotor: prof. dr hab. Henryka Kramarz.
15. Wiesława Działek, *Zastępcze formy wychowania rodzinnego*. Promotor: dr Maria Chrymuk.
16. Monika Dziuba, *Walor dydaktyczno – wychowawczy hagiografii Ks. Piotra Skargi – Pawelskiego*. Promotor: prof. dr hab. Henryka Kramarz.
17. Monika Gawron, *Ocena rozwoju społecznego osób upośledzonych w stopniu umiarkowanym i znacznym na podstawie przeprowadzonych badań*. Promotor: dr Anna Żarow – Nitoń.
18. Grzegorz Grzybek, *Wychowanie religijne w nauczaniu i działalności arcybiskupa Józefa Bilczewskiego*. Promotor: prof. dr hab. Henryka Kramarz.
19. Zbigniew Hamerlak, *Tomasz Merton jako propozycja dla młodzieży poszukującej*. Promotor: prof. dr hab. Henryka Kramarz.
20. Kazimierz Hojna, *Założenia ideowo – wychowawcze Teatru Juliusza Osterwy „Reduta”*. Promotor: ks. prof. dr hab. Władysław Kubik SJ.
21. Irena Jakubik, *Formy przeciwdziałania laicyzacji rodziny według Adhordacji Apostolskiej „Familiaris consortio”*. Promotor: ks. prof. dr hab. Zbigniew Marek SJ.
22. Joanna Janik, *Edukacja Stanisława Wyspiańskiego i jej wpływ na rozwój osobowości artysty*. Promotor: prof. dr hab. Henryka Kramarz.
23. Bernadeta Jania, *Wspólnoty Arki w systemie rewalidacji osób upośledzonych umysłowo*. Promotor: dr Anna Żarow – Nitoń.
24. Ewa Jasińska – Kania, *Władysław Bełza (1847 – 1913) jako literat – pedagog*. Promotor: prof. dr hab. Henryka Kramarz.
25. Grzegorz Jasnos, *Postawy nauczycieli i uczniów wobec niepowodzeń szkolnych*. Promotor: dr Teresa Olearczyk.
26. Małgorzata Jawor, *Rozwój szkolnictwa wiejskiego na przykładzie Szkoły Podstawowej nr 1 w Kaminicy*. Promotor: dr Maria Chymuk.
27. Barbara Kaczmarczyk, *Podstawy dzieci z rodzin patologicznych wobec rodziców*. Promotor: prof. dr hab. Zenomena Płużek.
28. Aneta Kaganiec, *Dziecko w twórczości pedagogicznej Janusza Korczaka*. Promotor: dr Maria Chymuk.

29. Ireneusz Kaczmarczyk, *Dorobek naukowy i literacki ks. Mieczysława Bednarza SJ jako pomoc w pracy wychowawczej i samowychowawczej młodego pedagoga*. Promotor: prof. dr hab. Henryka Kramarz.
30. Agnieszka Kaszubska (Nawrocka), *Sposoby realizacji potrzeb miłości u wychowanków domu dziecka*. Promotor: prof. dr hab. Zenomena Płużek.
31. Dariusz Kiryłów, *Podstawa młodzieży w czasie walk o Lwów w listopadzie 1918 roku jako świadectwo wychowania patriotycznego*. Promotor: prof. dr hab. Henryka Kramarz.
32. Anna Kościółek, *Sytuacja ludzi bezdomnych na terenie miasta Krakowa*. Promotor: dr Anna Żarow – Nitoń.
33. Maria Król, *Nauka o rodzinie w świetle katechez środowych Jana Pawła II*. Promotor: ks. prof. dr hab. Zbigniew Marek SJ.
34. Elżbieta Kubera, *Problematyka ekumenizmu w nauczaniu Jana Pawła II*. Promotor: ks. prof. dr hab. Zbigniew Marek SJ.
35. Agata Kubinek, *Samoocena dzieci z rodzin z problemem alkoholowym*. Promotor: dr Maria Chymuk.
36. Justyna Kurdziel, *Intensywność życia religijnego a poczucie sensu życia. (badanie młodzieży licealnej)*. Promotor: prof. dr hab. Zenomena Płużek.
37. Piotr Kurek, *Ks. Stanisława Kowalczyka koncepcja ruchu. Analiza krytyczna*. Promotor: ks. prof. dr hab. Stanisław Ziemiański SJ.
38. Renata Kwakzycz, *Postawy młodych wobec małżeństwa i rodziny*. Promotor: dr Teresa Olearczyk.
39. Lech Lech, *Ks. Jan Badeni (1858 – 1899) jako prekursor pedagogiki społecznej*. Promotor: prof. dr hab. Henryka Kramarz.
40. Dominika Leszczyńska, *Analiza pracy rewalidacyjnej z dziećmi autystycznymi w Przedszkolu Integrycyjnym nr 122 przy ul. Fiolkowej 13 w Krakowie*. Promotor: dr Anna Żarow – Nitoń.
41. Piotr Lorenc, *Typologia obrazów Boga u ludzi dotkniętych cierpieniem*. Promotor: ks. prof. dr hab. Stanisław Ziemiański SJ.
42. Paweł Łacny, *Krytyka zagadnienia ruchu ks. Stanisława Adamczyka w świetle poglądów ks. Stanisława Ziemiańskiego SJ*. Promotor: ks. prof. dr hab. Stanisław Ziemiański SJ.
43. Andrzej Łata, *Wolontariat w przymacie działań Caritasu*. Promotor: dr Anna Żarow – Nitoń.
44. Jadwiga Łomnicka, *Powiązania Polaków z uniwersytetami włoskimi w średniowieczu i w czasach renesansu*. Promotor: prof. dr hab. Henryka Kramarz.
45. Agata Łukasik, *Rodzina „Kościoła domowego” w nauczaniu Ojca Świętego Jana Pawła II*. Promotor: ks. prof. dr hab. Zbigniew Marek SJ.

46. Mária Macusová, *Małżeństwo i rodzina w pismach kardynała Jana Chryzostoma Korcza w świetle nauczania Jana Pawła II*. Promotor: ks. prof. dr hab. Władysław Kubik SJ.
47. Danuta Maj, *Doświadczenie wartości człowieczeństwa a poziom integracji seksualnej abiturientów*. Promotor: dr Maria Chymuk.
48. Urszula Marecka, *Wychowanie patriotyczne i religijne w Towarzystwie Gimnastycznym „Sokół” na terenie Galicji w latach 1867 – 1918*. Promotor: ks. prof. dr hab. Ludwik Grzebień SJ.
49. Ewa Miśkowiec, *Nauczanie Ojca Świętego Jana Pawła II o Duchu Świętym w katechezach środowych*. Promotor: ks. prof. dr hab. Zbigniew Marek SJ.
50. Robert Nogaj, *Motywy uznania istnienia Boga przez młodzież szkół średnich*. Promotor: ks. prof. dr hab. Stanisław Ziemiański SJ.
51. Małgorzata Nowak, *Analiza monograficzna Krakowskiego Ośrodka Rehabilitacji Wieku Rozwojowego*. Promotor: dr Anna Żarow – Nitoń.
52. Bogumiła Noworyta, *Monografia pedagogiczna Przedszkola Montessori działającego przy Towarzystwie Krakowskiego Ośrodka Rehabilitacyjnego Wieku Rozwojowego*. Promotor: dr Anna Żarow – Nitoń.
53. Edward Oleksiak, *Metody nauczania zastosowane w podręczniku metodycznym „Bóg z nami” cz. I – IV w świetle literatury dydaktycznej*. Promotor: ks. prof. dr hab. Władysław Kubik SJ.
54. Agnieszka Pawlik, *Reforma jędrzejewiczowska a tradycje herbertowskie w oświacie polskiej*. Promotor: prof. dr hab. Henryka Kramarz.
55. Marta Pindel, *Poczucie osamotnienia studentów różnych kierunków studiów*. Promotor: prof. dr hab. Zenomena Płużek.
56. Lucyna Potyrała, *Katechetyczna funkcja ikony*. Promotor: ks. prof. dr hab. Władysław Kubik SJ.
57. Danuta Rozum, *Działalność Zakładu Dzieciątka Jezus odczytana w pryzmacie dzisiaj działających Domów Samotnej Matki w systemie opieki, resocjalizacji i profilaktyki społecznej*. Promotor: dr Anna Żarow – Nitoń.
58. Ján Satka, *Początki chrześcijaństwa na Słowacji*. Promotor: ks. prof. dr hab. Władysław Kubik SJ.
59. Renata Strzebońska, *Style wychowania rodzinnego a pozycja socjometryczna uczniów w klasie szkolnej (na przykładzie kl. V i VI Szkoły Podstawowej nr 130 w Krakowie)*. Promotor: dr Maria Chymuk.
60. Beata Strzepak, *Poziom i rodzaje agresji u dzieci 5 i 6 – letnich*. Promotor: prof. dr hab. Zenomena Płużek.

61. Agnieszka Suroń, *Poziom agresji u dzieci wychowywanych w rodzinie i Państwowym Domu Dziecka – badania w wieku szkolnym*. Promotor: prof. dr hab. Zenomena Płużek.
62. Małgorzata Suska, *Małżeństwo w nauczaniu Jana Pawła II*. Promotor: ks. prof. dr hab. Zbigniew Marek SJ.
63. Sylwia Szcząchor, *„Rodzina i szkoła” /1896 – 1913/ jako czasopismo i jako problem pedagogiczny*. Promotor: prof. dr hab. Henryka Kramarz.
64. Anna Szopińska, *Świat ludzkich wartości młodzieży z symptomami niedostosowania społecznego. (Badania przeprowadzono w Szkole Podstawowej Nr 7 w Krakowie)*. Promotor: dr Maria Chymuk.
65. Joanna Tamborek, *Zakłady opiekuńcze we Lwowie (1867 – 1914) i ich działalność wychowawczo – charytatywna*. Promotor: dr hab. Henryka Kramarz.
66. Dimitri Tchirkine, *Chrześcijański wymiar wychowania młodzieży robotniczej i rzemieślniczej w publicystyce i działalności Ks. Mieczysława Kuznowicza SJ (1874 – 1945)*. Promotor: prof. dr hab. Henryka Kramarz.
67. Joanna Uszkowska, *Działalność Domu Dziecka im. ks. Zygmunta Gorazdowskiego w Krośnie w latach 1899 – 1939*. Promotor: prof. dr hab. Henryka Kramarz.
68. Jacek Waligóra, *Współpraca katechety z rodzicami dzieci w katechezie cyklu eucharystycznego*. Promotor: doc. dr hab. Marian Jakubiec.
69. Teresa Warchał, *Antropologiczne uwarunkowanie katechezy w wieku przedszkolnym*. Promotor: ks. prof. dr hab. Zbigniew Marek SJ.
70. Jarosław Wilk, *Ruch emancypacyjny a sprawy kształcenia i wychowania kobiet na ziemiach polskich w okresie końca XIX wieku*. Promotor: prof. dr hab. Henryka Kramarz.
71. Małgorzata Wilk, *Adaptacja społeczna osób upośledzonych umysłowo w stopniu umiarkowanym i znacznym na podstawie badań przeprowadzonych w Szkole Podstawowej Specjalnej Nr 41 w Zabrze*. Promotor: dr Anna Żarow – Nitoń.
72. Małgorzata Żwawa, *Zaplecze materialne Gimnazjum OO. Jezuitów w Bąkowicach pod Chyrowem i jego wpływ na proces dydaktyczno-wychowawczy*. Promotor: prof. dr hab. Henryka Kramarz.

PRACE MAGISTERSKIE OBRONIONE W ROKU 1998 (Studia dzienne)

1. Bożena Beliczyńska, *Formy aktywności twórczej dzieci z rodzin patologicznych jako możliwość terapii (na przykładzie Świetlicy Socjoterapeutycznej w Krakowie Mistrzejowicach)*. Promotor: prof. dr hab. Irena Popiołek – Rodzińska.
2. Sylwia Bilczewska, *Poczucie lęku a relacje międzyosobowe w rodzinach nadużywających i nienadużywających alkoholu*. Promotor: ks. dr hab. Stanisław Głaz SJ.
3. Izabela Bodziacka, *Zmieniająca się koncepcja człowieka wartościowego w ujęciu międzygeneracyjnym (na podstawie rodzin miasta Krakowa)*. Promotor: prof. dr hab. Franciszek Adamski.
4. Zofia Bugno, *Jan Paweł II – o zagrożeniach współczesnej rodziny*. Promotor: prof. dr hab. Franciszek Adamski.
5. Robert Cetera, *Percepcja postaw rodzicielskich przez dzieci z zaburzeniem w zachowaniu*. Promotor: prof. dr hab. Bronisław Urban.
6. Elżbieta Cielecka, *Ocena klimatu społecznego instytucji wychowawczej przez dzieci z zaburzeniami w zachowaniu*. Promotor: prof. dr hab. Bronisław Urban.
7. Renata Cholewa, *Poczucie zmiany własnej religijności u młodzieży uczęszczającej na katechizę*. Promotor: ks. dr hab. Stanisław Głaz SJ.
8. Katarzyna Chmiel, *Motywy religijne w twórczości plastycznej dzieci klas młodszych*. Promotor: prof. dr hab. Irena Popiołek – Rodzińska.
9. Robert Chmiel, *Postać Chrystusa w twórczości plastycznej dzieci klas młodszych*. Promotor: prof. dr hab. Irena Popiołek – Rodzińska.
10. Peter Cibik, *Nurt odnowy materialno – kerygmatycznej w podręcznikach do nauki religii dla uczniów szkół średnich*. Promotor: ks. prof. dr hab. Władysław Kubik SJ.
11. Katarzyna Czaniecka, *Wpływ środowiska wychowawczego na postawy wobec nauki szkolnej dzieci z domów dziecka i rodzin naturalnych*. Promotor: dr Maria Chymuk.
12. Monika Dąbrowska, *Przygotowanie dzieci do adopcji w wybranych domach dziecka w Krakowie*. Promotor: dr Maria Chymuk.
13. Anetta Deleszkiewicz, *Życie rodzinne i religijne w twórczości plastycznej dzieci (w wieku przedszkolnym i wczesnoszkolnym)*. Promotor: prof. dr hab. Irena Popiołek – Rodzińska.
14. Adam Domin, *Rozmiary, rodzaje i dynamika przestępczości nieletnich w województwie tarnowskim w okresie transformacji społeczno – ustrojowej*. Promotor: prof. dr hab. Bronisław Urban.

15. Ewa Dybowska, *Dziecko głuche i jego możliwości katechizacji*. Promotor: ks. prof. dr hab. Władysław Kubik SJ.
16. Agnieszka Gibek, *Samoocena i postawy rówieśników młodzieży agresywnej*. Promotor: prof. dr hab. Bronisław Urban.
17. Alicja Głąbińska, *Postawy młodzieży szkół ponadpodstawowych wobec osób niepełnosprawnych*. Promotor: prof. dr hab. Bronisław Urban.
18. Barbara Gryzło, *Działalność świetlic parafialnych w systemie profilaktyki i resocjalizacji Kościoła na przykładzie miasta Krakowa*. Promotor dr Anna Żarow – Nitoń.
19. Paulina Grzebyk, *Rola domu opieki społecznej w przewycięzaniu samotności i starości*. Promotor: dr Maria Chymuk.
20. Beata Grzybczak, *Środowiskowe uwarunkowania zaburzeń w zachowaniu u dzieci i młodzieży z rodzin dysfunkcyjnych*. Promotor: prof. dr hab. Bronisław Urban.
21. Zofia Guziak, *Religijność i jej wpływ na rozwój osobowości w poglądach mistrza Eckharta*. Promotor: ks. dr hab. Stanisław Głaz SJ.
22. Kinga Gwiazdonik, *Ideal wychowania w dobie Odrodzenia na przykładzie dzieła Andrzeja Frycza Modrzewskiego O poprawie Rzeczypospolitej*. Promotor: ks. dr hab. Stanisław Obirek SJ.
23. Anna Gwóźdź, *Miejsca wartości religijnych w życiu: Krzysztofa Klenzczona, Jana Budziaszka, Marka Ciłki*. Promotor: ks. dr hab. Stanisław Obirek SJ.
24. Magdalena Halama, *Wychowania do wolności w świetle nauczania Jana Pawła II*. Promotor ks. prof. dr hab. Zbigniew Marek SJ.
25. Elżbieta Hanek, *Postawy rodziców i opiekunów wobec ruchu „Wiara i Światło”*. Promotor: dr Anna Żarow – Nitoń.
26. Tomasz Hojnowski, *Wpływ struktury rodziny oraz jej warunków materialno – bytowych na podstawie zjawiska niedostosowania społecznego u dzieci i młodzieży*. Promotor: dr Maria Chymuk.
27. Mariusz Jabłoński, *Relacja człowieka do transcendencji wg. koncepcji Edyty Stein*. Promotor: ks. prof. dr hab. Stanisław Ziemiański SJ.
28. Małgorzata Jaracz, *Doświadczenie religijne a poziom stresu u młodzieży akademickiej*. Promotor: ks. dr hab. Stanisław Głaz SJ.
29. Anna Jasic, *Poczucie sensu życia u osób dorastających z zaburzeniami suicydalnymi*. Promotor: ks. dr hab. Stanisław Głaz SJ.
30. Milan Jozek, *Rodzice pierwszymi i głównymi wychowawcami swoich dzieci*. Promotor: ks. prof. dr hab. Władysław Kubik SJ.
31. Dorota Kaczmarska, *Zadanie i działalność domu dziecka w oczach wychowanka*. Promotor: dr Maria Chymuk.

32. Anna Kania, *Katecheza rodzinna w opinii rodziców i katechetów*. Promotor: ks. prof. dr hab. Władysław Kubik SJ.
33. Marzena Kaszowska, *Analiza działalności rewalidacyjnej we wspólnotie „Wiara i Światło”*. Promotor: dr Anna Żarow – Nitoń.
34. Agnieszka Kazimierczak, *Wpływ środowiska rodzinnego na niepowodzenia szkolne dziecka*. Promotor: dr Maria Chymuk.
35. Beata Klatka – Szałajko, *Działalność świetlic prowadzonych przez instytucje życia konsekrowanego w systemie profilaktyki i resocjalizacji Kościoła na przykładzie Stołecznego miasta Krakowa*. Promotor: dr Anna Żarow – Nitoń.
36. Ewa Kliś, *Saltrom i jego działalność w opinii dzieci i młodzieży (badania prowadzone w Domu Otwartych dr zwi)*. Promotor: dr Maria Chymuk.
37. Renata Kmiecik, *Życie emocjonalno – uczuciowe dzieci i ich relacje międzyosobowe*. Promotor: ks. dr hab. Stanisław Gład SJ.
38. Marek Korniak, *Działalność świetlic parafialnych w systemie profilaktyki i resocjalizacji Kościoła na przykładzie miasta Krakowa*. Promotor: dr Anna Żarow – Nitoń.
39. Piotr Korniak, *Działalność świetlic parafialnych w systemie profilaktyki i resocjalizacji Kościoła na przykładzie miasta Krakowa*. Promotor: dr Anna Żarow – Nitoń.
40. Małgorzata Kościółek, *Odnaleziona jedność – próba odczytania poezji Karola Wojtyły*. Promotor: ks. dr hab. Stanisław Obirek SJ.
41. Teresa Koczurkiewicz, *Podstawowe wartości małżeństwa i rodziny w świadomości małżonków (na przykładzie rodzin miasta Krakowa)*. Promotor: prof. dr hab. Franciszek Adamski.
42. Marta Kuźma, *Doświadczenie religijne a wybór wartości przez młodzież akademicką*. Promotor: ks. dr hab. Stanisław Gład SJ.
43. Olga Latała, *Rola pedagoga szkolnego w życiu uczniów*. Promotor: dr Maria Chymuk.
44. Bernadetta Lechowicz, *Cele i realizacja zadań Familiaris Consortio w Stworzeniu Rodzin Katolickich Diecezji Tarnowskiej*. Promotor: dr Maria Chymuk.
45. Maria Leśniak, *Udział rodziców i rodzin zaprzyjaźnionych w zaspokajaniu potrzeb wychowanków domów dziecka*. Promotor: dr Maria Chymuk.
46. Janusz Lichoń, *Klimat społeczny instytucji Zakładu Karnego*. Promotor: prof. dr hab. Bronisław Urban.
47. Grzegorz Łapczyński, *Świetlica terapeutyczna jako ogniwo lokalnego systemu profilaktyczno – resocjalizacyjnego*. Promotor: prof. dr hab. Bronisław Urban.

48. Marzena Machaj, *Rola wychowania w rodzinie, a jej wpływ na powodzenie szkolne uczniów*. Promotor: dr Maria Chymuk.
49. Lucyna Milaniak, *XX – wieczne kontynuacje szkolnictwa jezuickiego w Polsce: Gdynia, Warszawa, Kraków*. Promotor: ks. dr hab. Stanisław Obirek SJ.
50. Renata Miśkowiec, *Rola pedagogiki zabawy w rozwoju indywidualnym i społecznym dzieci i młodzieży*. Promotor: dr Maria Chymuk.
51. Teresa Orłów, *Plany i aspiracje życiowe dzieci niepełnosprawnych fizycznie z zaburzoną emocjonalnością*. Promotor: prof. dr hab. Bronisław Urban.
52. Genowefa Palenik, *Rozwój katechezy o Kościele w podręcznikach do „pierwszego schematu” programu szczegółowego*. Promotor: ks. prof. dr hab. Władysław Kubik SJ.
53. Aleksandra Papaj, *Działalność świetlic parafialnych w procesie profi-laktyki i resocjalizacji Kościoła na przykładzie miasta Mysłowic*. Promotor: dr Anna Żarow – Nitoń.
54. Monika Paw, *Kontakty międzyosobowe w małżeństwach zawartych przed i po 18 roku życia*. Promotor: ks. dr hab. Stanisław Głaz SJ.
55. Agnieszka Pawlik, *Reforma jędrzejowiczowska a tradycje herbartowskie w oświacie polskiej*. Promotor: dr hab. Henryka Kramarz.
56. Adam Pawlus, *Problem przystosowania społecznego jedynaków*. Promotor: ks. prof. dr hab. Stanisław Ziemiański SJ.
57. Anna Perekietka, *Cechy osobowości a kształtowanie się obrazu Boga u dzieci*. Promotor: ks. dr hab. Stanisław Głaz SJ.
58. Mirosław Piskorz, *Analiza ruchu „ Wiara i Światło ” na terenie miasta Krakowa*. Promotor: dr Anna Żarow – Nitoń.
59. Małgorzata Polewka, *Relacje interpersonalne zachodzące pomiędzy dziećmi a osobami dorosłymi*. Promotor: ks. dr hab. Stanisław Głaz SJ.
60. Aleksander Rudolf, *Ksiądz Walery Gadowski i jego oryginalny wkład w ulepszanie metody monachijskiej*. Promotor: ks. prof. dr hab. Władysław Kubik SJ.
61. Małgorzata Smyl, *Kolor i kompozycja w pracach plastycznych dzieci w wieku 9 i 11 lat znakiem emocji i otwarcia na świat*. Promotor: prof. dr hab. Irena Popiołek – Rodzińska.
62. Aurelia Maria Stańczyk, *Generacyjne uwarunkowania przekazu wartości religijnych w rodzinie. (Na podstawie badań wybranych rodzin miasta Krakowa)*. Promotor: prof. dr hab. Franciszek Adamski.
63. Teresa Starosta, *Teatr Rapsodyczny w Krakowie i jego rola wychowawcza wśród młodzieży w latach 1941 – 1953*. Promotor: prof. dr hab. Henryka Kramarz.

64. Marta Strzałka – Bielecka, *Akademia Wileńska pmostem między Wschodem i Zachodem*. Promotor: ks. dr hab. Stanisław Obirek SJ.
65. Anna Szyszka, *Poczucie zmiany siebie pod wpływem oglądania telewizji u młodzieży dorastającej*. Promotor: ks. dr hab. Stanisław Głaz SJ.
66. Eva Tkáčová, *Znaczenie czasu narzeczeństwa*. Promotor: ks. prof. dr hab. Władysław Kubik SJ.
67. Edyta Topolska, *Książd Stanisław Stojałowski – społecznik i działacz polityczny*. Promotor: ks. dr hab. Stanisław Obirek SJ.
68. Aleksandra Ullman, *Działalność świetlic parafialnych w systemie profilaktyki i resocjalizacji Kościoła na przykładzie miasta Krakowa*. Promotor: dr Anna Żarow – Nitoń.
69. Jolanta Węglarz, *Religijność młodzieży dorastającej a jej percepcja postaw rodzicielskich*. Promotor: ks. dr hab. Stanisław Głaz SJ.
70. Anna Wiśniewska, *Romantyczny ideał wychowania do piękna w „Listach o estetycznym wychowaniu człowieka” Fryderyka Schillera*. Promotor: prof. dr hab. Henryka Kramarz.
71. Joanna Władarz, *Droga Krzyżowa Józefa Mehoffera jako inspiracja dziecięcych prac plastycznych o tematyce pasyjnej*. Promotor: prof. dr hab. Irena Popiołek – Rodzińska.
72. Bożena Wojtyłko, *Model wychowania moralnego w wybranych materiałach do katechezy młodzieżowej*. Promotor: ks. prof. dr hab. Zbigniew Marek SJ.
73. Anna Zabrzaska, *Mariologia uczłowieczona w poezji księdza Jana Twardowskiego*. Promotor: ks. dr hab. Stanisław Obirek SJ.
74. Iwona Zawrotna, *Kasper dr uzbicki – mistyk i duszpasterz*. Promotor: ks. dr hab. Stanisław Obirek SJ.
75. Danuta Zdaniewicz, *Wartości i dążenia życiowe rodzin wielkiego miasta*. Promotor: prof. dr hab. Franciszek Adamski.
76. Adam Zięba, *Wartości wychowawcze Ruchu Focolari. Ciągłość i zmiana*. Promotor: ks. prof. dr hab. Stanisław Ziemiański SJ.

PRACE MAGISTERSKIE OBRONIONE W ROKU 1999 (Studia Dienne)

1. Gabriela Antczak, *Wpływ sportu na kształtowanie się systemu wartości młodzieży uprawiającej sport wyczynowo*. Promotor: dr Maria Chymuk.
2. Marianna Banaś, *Ideał człowieczeństwa w nauczaniu Jana Pawła II kierowanym do młodzieży podczas Jego pielgrzymek do Ojczyzny*. Promotor: ks. prof. dr hab. Zbigniew Marek SJ.

3. Urszula Barglik, *Osobowość nauczyciela plastyki w klasach młodszych w świetle założeń teorii wychowania estetycznego i wychowania przez sztukę*. Promotor: prof. dr hab. Irena Popiołek – Rodzińska.
4. Joanna Belter, *Bezdomność jako problem społeczny*. Promotor: dr Anna Żarow – Nitoń.
5. Jolanta Bełz, *Rodzinne uwarunkowania zaburzeń w zachowaniu uczniów klas III-V Szkoły Podstawowej nr 1 w Krośnie*. Promotor: prof. dr hab. Bronisław Urban.
6. Katarzyna Bidzińska, *Śmierć jako problem pedagogiczny w twórczości naukowo-dydaktycznej Janusza Korczaka*. Promotor: prof. dr hab. Henryka Kramarz.
7. Barbara Borzęcka (Gąsienica), *Problem wychowania seksualnego w ocenie nauczycieli i uczniów*. Promotor: dr Maria Chymuk.
8. Joanna Brańska, *Kryzys wiary przeżywany przez młodzież akademicką*. Promotor: prof. dr hab. Zenomena Płużek.
9. Dorota Bucka, *Adaptacja społeczna osób niewidomych*. Promotor: dr Anna Żarow – Nitoń.
10. Dorota Byczek, *Samoocena i plany życiowe dzieci ze środowisk wiejskich*. Promotor: prof. dr hab. Bronisław Urban.
11. Agata Chlebda, *Percepcja postaw rodzicielskich u uczniów klas V-VIII przejawiających zaburzenia w zachowaniu*. Promotor: prof. dr hab. Bronisław Urban.
12. Katarzyna Chmiest, *Kompetencje społeczne młodzieży z upośledzeniem umysłowym*. Promotor: prof. dr hab. Bronisław Urban.
13. Izabella Czarnecka, *Klementyna z Tańskich Hoffmanowa jako prekursor czasopiśmiennictwa dziecięcego*. Promotor: prof. dr hab. Henryka Kramarz.
14. Anna Dębska, *Adaptacja społeczna osób z zaburzeniami psychicznymi*. Promotor: dr Anna Żarow – Nitoń.
15. Joanna Dobiech, *Sosnowiec-Macзки. Dzieje miejscowości i formacja chrześcijańska w parafii*. Promotor: ks. prof. dr hab. Roman Darowski SJ.
16. Urszula Dziadosz, *Miejsce i rola sztuki w wychowaniu człowieka – analiza wybranych koncepcji wychowania estetycznego*. Promotor: dr Barbara Turlejska.
17. Tomasz Faliszek, *Poczucie sensu życia a religijność u studentów uczelni katolickich i świeckich*. Promotor: prof. dr hab. Zenomena Płużek.
18. Elżbieta Faron, *Zalesie koło Limanowej. Dzieje miejscowości i formacja religijna w parafii*. Promotor: ks. prof. dr hab. Roman Darowski SJ.

19. Stanisława Folga, *Maria Grzegorzewska jako pedeutolog*. Promotor: prof. dr hab. Henryka Kramarz.
20. Lidia Gaworczyk, *Bezdomność jako problem społeczny*. Promotor: dr Anna Żarow – Nitoń.
21. Dorota Gelmuda, *Praktyka poradnictwa rodzinnego na terenie miasta Krakowa*. Promotor: dr Teresa Olearczyk.
22. Edyta Jałocha, *Rozwój zainteresowań plastycznych u dzieci trudnych wychowawczo na przykładzie Świątlicy św. Wincentego a Paulo w Krakowie*. Promotor: prof. dr hab. Irena Popiołek – Rodzińska.
23. Katarzyna Jędras, *Bezdomność jako problem społeczny*. Promotor: dr Anna Żarow – Nitoń.
24. Małgorzata Jurasz, *Profilaktyczna działalność Kościoła Ktolickiego w Polsce w zakresie narkomanii*. Promotor: dr Teresa Olearczyk.
25. Agnieszka Kazimierczak, *Wpływ środowiska rodzinnego na niepowodzenia szkolne dziecka*. Promotor: dr Maria Chymuk.
26. Beata Kielian, *Wychowawcze problemy czasu wolnego młodzieży szkolnej a środowisko rodzinne*. Promotor: dr Barbara Turlejska.
27. Ewa Kliś, *Saltrom i jego działalność w opinii dzieci i młodzieży (badania prowadzone w Domu Otwartych Drzwi)*. Promotor: dr Maria Chymuk.
28. Anna Kojder, *Chrzest sakrament Kościoła i jego świadomość wśród katolików, na podstawie przeprowadzonych badań*. Promotor: ks. prof. dr hab. Zbigniew Marek SJ.
29. Ewa Kopiec, *Obraz Boga w człowieku a nawrócenie w nauczaniu św. Augustyna (o Trójcy Świętej – Księgi VIII-XIV)*. Promotor: ks. prof. dr hab. Henryk Pietras SJ.
30. Marek Korniak, *Poziom agresji u młodzieży z domów dziecka i domów rodzinnych. Badania empiryczne młodzieży w wieku 16-18 lat*. Promotor: prof. dr hab. Zenomena Płużek.
31. Wioletta Kosowska, *Wychowanie i nauczanie integracyjne na podstawie przeprowadzonych badań*. Promotor: dr Teresa Olearczyk.
32. Brygida Kózka, *Percepcja postaw rodzicielskich wychowanków domu dziecka przejawiających zaburzenia w zachowaniu*. Promotor: prof. dr hab. Bronisław Urban.
33. Dariusz Kufta, *Rola kultury helleńskiej w wychowaniu do postaw religijnych w ujęciu Klemensa Aleksandryjskiego na podstawie jego dzieła „Zachęta Greków”*. Promotor: ks. prof. dr hab. Henryk Pietras SJ.
34. Urszula Kulas, *Związek religijności i przestępczości u nieletnich na przykładzie Specjalnego Ośrodka Szkolno-Wychowawczego w Złotej*. Promotor: ks. prof. dr hab. Zbigniew Marek SJ.

35. Urszula Kwaśniewska, *Elementy Bożej pedagogii w homiliach Orygene-
sa do Księgi Wyjścia*. Promotor: ks. prof. dr hab. Henryk Pietras SJ.
36. Agnieszka Latocha, *Zachowanie agresywne u wychowanków domów
dziecka*. Promotor: prof. dr hab. Bronisław Urban.
37. Agnieszka Lipczyńska, *Percepcja postaw rodzicielskich przez dzieci klas
VI-VIII szkoły podstawowej przejawiającej zaburzenia w zachowaniu*.
Promotor: prof. dr hab. Bronisław Urban.
38. Ewa Małek, *Tęsknoty i marzenia wychowanków domu dziecka wyrażone
w pracach plastycznych*. Promotor: dr Teresa Olearczyk.
39. Agnieszka Marzec, *Własna aktywność twórcza a proces dojrzewania
osobowego*. Promotor: dr Barbara Turlejska.
40. Edyta Mazurkiewicz, *Zajęcia plastyczne jako terapia dla osób z upośle-
dzeniem umysłowym na przykładzie Fundacji im. Św. Brata Alberta oraz
Caritas w Krakowie*. Promotor: prof. dr hab. Irena Popiołek – Rodziń-
ska.
41. Jerzy Medowkin, *Wychowanie do Eucharystii w oparciu o podręczniki
„Bóg z nami” część III i IV*. Promotor: ks. prof. dr hab. Władysław Kubik
SJ.
42. Marta Miśkowiec, *Wartość metod naturalnego planowania rodziny*.
Promotor: ks. dr hab. Stanisław Głaz SJ.
43. Dorota Modzelewska, *Bezdomność jako problem społeczny*. Promotor:
dr Anna Żarow – Nitoń.
44. Klaudia Mokwa, *Stosunki interpersonalne w rodzinie a niedostosowanie
społeczne dzieci w wieku 11-14 lat*. Promotor: prof. dr hab. Bronisław
Urban.
45. Tomasz Mucha, *Problem obiektywności barw w świetle eksperymentów
Edwina H. Landa*. Promotor: ks. prof. dr hab. Piotr Lenartowicz SJ.
46. Agnieszka Myszewska, *Pedagogika religijna w Starym Testamencie na
podstawie Księgi Syracha i Księgi Mądrości*. Promotor: ks. prof. dr hab.
Henryk Pietras SJ.
47. Agnieszka Nakoneczna, *Wpływ środowiska rodzinnego na przestępczość
nieletnich*. Promotor: dr Maria Chymuk.
48. Lidia Nikiel, *Sakrament bierzmowania jako sakrament dojrzałości chrze-
ścijańskiej w wybranych materiałach do katechezy młodzieżowej*. Pro-
motor: ks. prof. dr hab. Zbigniew Marek SJ.
49. Dorota Okołat – Milowska, *Jan Amos Komeński jako prekursor peda-
gogiki dorosłych*. Promotor: prof. dr hab. Henryka Kramarz.
50. Agnieszka Olejarska, *Mysł pedagogiczna O. Wojciecha Marii Baudissa
TJ*. Promotor: prof. dr hab. Henryka Kramarz.

51. Beata Oliwa (Filip), *Obraz rodziny w oczach wychowanków domu dziecka*. Promotor: dr Teresa Olearczyk.
52. Renata Olma (Domżał), *Czynniki sprzyjające koncentracji uczniów w procesie nauczania-uczenia się z ich zastosowaniem w katechezie*. Promotor: ks. prof. dr hab. Zbigniew Marek SJ.
53. Teresa Pacułt, *Rola kursów przedmałżeńskich w przygotowaniu do pełnienia funkcji małżeńskich i rodzinnych*. Promotor: dr Maria Chymuk.
54. Małgorzata Pacholik, *Grzegorz Wincenty Piramowicz (1735-1801) pedagog, działacz oświatowy*. Promotor: ks. dr hab. Stanisław Obirek SJ.
55. Urszula Paluszak, *Zaburzenia w zachowaniu i niedostosowanie społeczne uczniów upośledzonych umysłowo w stopniu lekkim a ich status w grupie rówieśniczej*. Promotor: prof. dr hab. Bronisław Urban.
56. Agata Pandyra, *Stres i sposoby radzenia sobie ze stresem przez młodzież studiującą*. Promotor: dr Barbara Turlejska.
57. Adam Pawlus, *Problem przystosowania społecznego jedynaków*. Promotor: ks. prof. dr hab. Stanisław Ziemiański SJ.
58. Katarzyna Prokop, *Przyczyny i motywacje zamachów samobójczych dzieci i młodzieży*. Promotor: dr Maria Chymuk.
59. Iwona Piwońska, *Teatr w służbie resocjalizacji*. Promotor: ks. dr hab. Stanisław Obirek SJ.
60. Anna Put, *Działalność Caritasu w zakresie pomocy dla rodzin zagrożonych patologią społeczną*. Promotor: dr Anna Żarow – Nitoń.
61. Małgorzata Rapel, *Sprawy oświatowe w Gazecie Szkolnej u progu XX wieku*. Promotor: prof. dr hab. Henryka Kramarz.
62. Renata Rinchowska, *Konsekwencje społeczne zdrowej moralnie rodziny według Adhortacji Apostolskiej Familiaris Consortio Ojca Świętego Jana Pawła II*. Promotor: ks. prof. dr hab. Zbigniew Marek SJ.
63. Dorota Rodzaj, *Rodzinne uwarunkowania zaburzeń w zachowaniu uczniów klas III-V Szkoły Podstawowej nr 77 w Krakowie*. Promotor: prof. dr hab. Bronisław Urban.
64. Barbara Sadek, *Przygotowanie do życia w rodzinie w oparciu o serię podręczników „Spotkanie z Bogiem”*. Promotor: ks. prof. dr hab. Zbigniew Marek SJ.
65. Małgorzata Sadza, *Obraz rodziców i rodziny w opinii wychowanków domu dziecka*. Promotor: dr Maria Chymuk.
66. Kinga Saniak, *Status społeczny i popularność, a typ zaburzenia w zachowaniu uczniów klas III – V szkoły podstawowej*. Promotor: prof. dr hab. Bronisław Urban.
67. Ryszard Siwak, *Poziom agresji a temperament u uczniów szkół sportowych i niesportowych*. Promotor: prof. dr hab. Zenomena Płużek.

68. Jadwiga Skrzypek, *Intencjonalność świata. Wpływ Platona na Orygenesę*. Promotor: ks. prof. dr hab. Henryk Pietras SJ.
69. Piotr Stonina, *Edukacja alternatywna we współczesnych systemach kształcenia*. Promotor: dr Danuta Skulicz.
70. Jolanta Syssak, *Wartości wychowawcze w systemie prewencyjnym św. Jana Bosco i ich zastosowanie w nauczaniu katechetycznym*. Promotor: dr Maria Chymuk.
71. Agnieszka Szarek, *Wizja współczesnej katechezy w teorii i praktyce ks. prof. dr hab. Władysława Kubika SJ*. Promotor: prof. dr hab. Irena Popiołek-Rodzińska.
72. Elżbieta Szczur, *Sekty jako świadectwo negatywnych przemian w historii*. Promotor: prof. dr hab. Henryka Kramarz.
73. Iwona Szpor, *Status społeczny i popularność, a typ zaburzenia w zachowaniu uczniów klas III – V szkoły podstawowej*. Promotor: prof. dr hab. Bronisław Urban.
74. Anna Waszkiewicz, *Zaburzenia emocjonalne u dzieci w młodszym wieku szkolnym ze świetlic socjoterapeutycznych*. Promotor: prof. dr hab. Bronisław Urban.
75. Renata Wilczek, *Działalność zespołów charytatywnych na rzecz wsparcia społecznego osób niepełnosprawnych*. Promotor: dr Anna Żarow – Nitoń.
76. Edyta Wisz, *Problemy szkolnictwa i kultury jezuickiej w dorobku naukowym ks. Stanisława Bednarskiego*. Promotor: prof. dr hab. Henryka Kramarz.
77. Danuta Wójcik, *Film rzeczywistość wieloznaczna. Na podstawie literatury przedmiotu i własnych badań*. Promotor: ks. dr hab. Stanisław Obirek SJ.
78. Bernadeta Zima, *Generacyjne uwarunkowania postaw ludności wielkiego miasta wobec zachowań seksualnych*. Promotor: prof. dr hab. Franciszek Adamski.

PRACE MAGISTERSKIE OBRONIONE W ROKU 1998

(Studia Zaoczne)

1. Wojciech Bazan, *Kontrola i ocena wyników nauczania na lekcjach religii w szkole podstawowej*. Promotor: ks. dr Marian Owoc SJ.
2. Małgorzata Borkiewicz, *Problematyka kształtowania sumienia w nauczaniu Ojca Świętego Jana Pawła II podczas pielgrzymek do Ojczyzny*. Promotor: ks. prof. dr hab. Władysław Kubik SJ.

3. Bożena Brabańska, *Sytuacja rodzinna dzieci dr ugorocznych w przemysłowym ośrodku miejskim*. Promotor: ks. prof. dr hab. Władysław Kubik SJ.
4. Jadwiga Cholewa, *Droga rodziny do wspólnoty miłości*. Promotor: ks. prof. dr hab. Władysław Kubik SJ.
5. Władysława Dunaj, *Zapoznavanie dziecka z osobą Boga na podstawie podręczników „Bóg z nami cz. I, II, III”*. Promotor: ks. prof. dr hab. Władysław Kubik SJ.
6. Bogumiła Dużniak, *Obraz rodziny w oczach dziecka*. Promotor: ks. prof. dr hab. Władysław Kubik SJ.
7. Jadwiga Filipowska, *Uspołecznienie dzieci w młodszym wieku szkolnym*. Promotor: ks. prof. dr hab. Władysław Kubik SJ.
8. Małgorzata Fischer – Nazimek, *Rola rodziców w wychowaniu religijnym dzieci na przykładzie Ruchu Domowy Kościół w Rudzie Śląskiej*. Promotor: ks. prof. dr hab. Zbigniew Marek SJ.
9. Józefa Gola, *Problematyka wolności w odniesieniu do nauczania Jana Pawła II*. Promotor: ks. dr hab. Stanisław Głaz SJ.
10. Alfreda Goraj, *Rola i uwarunkowania dialogu w procesie dydaktyczno – wychowawczym*. Promotor: ks. prof. dr hab. Władysław Kubik SJ.
11. Anna Honkisz, *Pedagogika korczakowska i jej realizacja w wybranych placówkach korczakowskich*. Promotor: ks. prof. dr hab. Władysław Kubik SJ.
12. Halina Jamrozik, *Uczestnictwo w kulturze jako problematyka wychowania*. Promotor: ks. prof. dr hab. Władysław Kubik SJ.
13. Elżbieta Jarosz, *Postawy moralne młodzieży w nauczaniu Jana Pawła II*. Promotor: ks. prof. dr hab. Władysław Kubik SJ.
14. Maria Jarzab, *Znaczenie psychologiczno – pedagogiczne stosowania obrazu w katechezie*. Promotor: ks. prof. dr hab. Władysław Kubik SJ.
15. Anna Jasic, *Poczucie sensu życia u osób dorastających z zaburzeniami suicydalnymi*. Promotor: ks. dr hab. Stanisław Głaz SJ.
16. Teresa Kielkowicz, *Kształtowanie postaw społecznych u młodzieży w średnim wieku szkolnym na podstawie Katechizmu Religii Katolickiej w klasach V – VIII*. Promotor: ks. prof. dr hab. Władysław Kubik SJ.
17. Celina Kołodziej, *Trudności przeżywane przez dzieci w rodzinach niepełnych*. Promotor: ks. prof. dr hab. Władysław Kubik SJ.
18. Zbigniew Kozieln, *Godność osoby ludzkiej w nauczaniu Jana Pawła II*. Promotor: ks. prof. dr hab. Władysław Kubik SJ.
19. Elżbieta Kwaśna, *Świętość życia w nauczaniu Jana Pawła II*. Promotor: dr Teresa Olearczyk.

20. Lechowicz Janina, *Świadectwo życia – jednym z ważnych czynników ewangelizacji*. Promotor: ks. prof. dr hab. Władysław Kubik SJ.
21. Barbara Lewandowska, *Wychowanie w rodzinie do odpowiedzialnego podjęcia powołania chrześcijańskiego*. Promotor: ks. prof. dr hab. Władysław Kubik SJ.
22. Danuta Liszka, *Obrona życia w encyklice Jana Pawła II Evangelium Vitae*. Promotor: ks. prof. dr hab. Władysław Kubik SJ.
23. Andrzej Miękina, *Zależność między wartością sportową zawodnika a jego pozycją społeczną w grupie*. Promotor: ks. dr hab. Stanisław Głaz SJ.
24. Bogumiła Mucha, *Godność osoby ludzkiej w nauczaniu Jana Pawła II na podstawie Katechez Środowych*. Promotor: dr Teresa Olearczyk.
25. Bożena Muzyk, *Rola telewizji w wychowaniu młodego człowieka*. Promotor: dr Teresa Olearczyk.
26. Joanna Noras, *Środowisko rodzinne dzieci niedostosowanych społecznie*. Promotor: ks. prof. dr hab. Władysław Kubik SJ.
27. Halina Osuszek, *Wychowanie młodzieży do życia w rodzinie chrześcijańskiej*. Promotor: ks. prof. dr hab. Władysław Kubik SJ.
28. Józef Pacuła, *Wychowanie dziecka w twórczości Janusza Korczaka*. Promotor: ks. dr hab. Stanisław Głaz SJ.
29. Monika Paw, *Kontakty międzyosobowe w małżeństwach zawartych przed i po 18 roku życia*. Promotor: ks. dr hab. Stanisław Głaz SJ.
30. Justyna Pawletta, *Sekty, przyczyny ich powstania, rodzaje oraz niebezpieczeństwa*. Promotor: ks. prof. dr hab. Władysław Kubik SJ.
31. Halina Pączka, *Znaczenie symbolu w katechezie na podstawie podręcznika metodycznego „Bóg z nami” część III*. Promotor: ks. dr Marian Owoc SJ.
32. Lucyna Pieronkiewicz, *Znaczenie modlitwy w życiu i wychowaniu religijnym w podręcznikach metodycznych „Bóg z nami”*. Promotor: ks. dr Marian Owoc SJ.
33. Ewa Pitner, *Wychowanie dziecka niepełnosprawnego do religii*. Promotor: ks. dr hab. Stanisław Głaz SJ.
34. Elżbieta Raczkowska, *Cechy osobowości osób zakonnych oraz wpływ czynników psychospołecznych na formację zakonną*. Promotor: ks. dr hab. Stanisław Głaz SJ.
35. Małgorzata Różycka, *Tajemnica cierpienia w nauczaniu Ojca Świętego Jana Pawła II*. Promotor: ks. dr Marian Owoc SJ.
36. Lucyna Rutkowska, *Małżeństwo dr ogą do realizacji powołania chrześcijańskiego w nauczaniu Jana Pawła II*. Promotor: ks. prof. dr hab. Władysław Kubik SJ.

37. Marcelina Rybarska, *Kobieta w nauczaniu Ojca Świętego Jana Pawła II*. Promotor: ks. prof. dr hab. Władysław Kubik SJ.
38. Danuta Rzepka, *Wychowanie seksualne w rodzinie chrześcijańskiej*. Promotor: ks. prof. dr hab. Władysław Kubik SJ.
39. Ewa Sarecka, *Metody wychowania w rodzinie chrześcijańskiej przygotowujące do życia w społeczeństwie*. Promotor: ks. prof. dr hab. Władysław Kubik SJ.
40. Piotr Serafin, *Sens życia a dojrzałość religijna u młodzieży dorastającej*. Promotor: ks. dr hab. Stanisław Głaz SJ.
41. Antonina Szkółka, *Rola i zadania rodziny chrześcijańskiej w nauczaniu ks. Kard. Stefana Wyszyńskiego*. Promotor: ks. prof. dr hab. Władysław Kubik SJ.
42. Danuta Śniegoń, *Wychowanie do modlitwy uczniów klas I – III*. Promotor: ks. prof. dr hab. Władysław Kubik SJ.
43. Jerzy Talar, *Mężczyzna w nauczaniu Jana Pawła II*. Promotor: dr Teresa Olearczyk.
44. Maria Turek – Łaś, *Rozwój pojęcia „wspólnota Kościoła” w świetle dokumentów Kościoła i literatury przedmiotu*. Promotor: ks. prof. dr hab. Władysław Kubik SJ.
45. Wioletta Wacławczyk, *Motywy wyboru przyjaciół u jedynaków i młodzieży z rodzin wielodzietnych*. Promotor: dr Teresa Olearczyk.
46. Ewa Waluś, *Zadania rodziny chrześcijańskiej w nauczaniu Jana Pawła II*. Promotor: ks. prof. dr hab. Władysław Kubik SJ.
47. Anna Wantuch, *Znaczenie katechezy w procesie kształtowania sumienia u dzieci wieku wczesnoszkolnym*. Promotor: dr Teresa Olearczyk.
48. Stefan Więcaszek, *Wybrane zagadnienia z zakresu mariologii w przemówieniach Jana Pawła II. w Sanktuariach Maryjnych*. Promotor: ks. prof. dr hab. Władysław Kubik SJ.
49. Alicja Wnęk, *Wychowanie do poprawnego obrazu Boga u dzieci w wieku przedszkolnym na podstawie materiałów katechetycznych*. Promotor: ks. prof. dr hab. Władysław Kubik SJ.
50. Tadeusz Wolanin, *Doświadczenia mistyczne w ujęciu Stacea jako szczególny rodzaj doświadczenia religijnego*. Promotor: ks. dr hab. Stanisław Głaz SJ.
51. Elżbieta Wolska, *Polski Froebel – Edmund Bojanowski*. Promotor: prof. dr hab. Henryka Kramarz.
52. Anna Wójtowicz – Rulikowska, *Wychowanie do ascezy jako istotny warunek przemiany człowieka*. Promotor: ks. prof. dr hab. Władysław Kubik SJ.

53. Jolanta Zagórska, *Pismo Święte głównym źródłem katechezy*. Promotor: ks. prof. dr hab. Władysław Kubik SJ.
54. Wojciech Zapał, *Problematyka wychowawcza w publikacjach księdza Piotra Skargi SJ*. Promotor: ks. prof. dr hab. Władysław Kubik SJ.
55. Dorota Żelek, *Niedostosowanie społeczne jako wynik niepowodzeń szkolnych*. Promotor: dr Teresa Olearczyk.

PRACE MAGISTERSKIE OBRONIONE W ROKU 1999

(Studia Zaoczne)

1. Anna Armata, *Życie religijne i społeczne Parafii Lubla*. Promotor: ks. prof. dr hab. Ludwik Grzebień SJ.
2. Klaudia Baron, *Etos za wodu wychowawcy na przykładzie postaci św. Jana Bosko i Janusza Korczaka*. Promotor: dr Krystyna Ablewicz.
3. Teresa Binda, *Święta Teresa z Lisieux – wzór do naśladowania dla dzieci i młodzieży*. Promotor: ks. dr Bogdan Lisiak SJ.
4. Małgorzata Biskupek, *Przygotowanie dzieci w wieku przedszkolnym do sakramentów pojednania i eucharystii (na podstawie badań przeprowadzonych w Parafii Halemba)*. Promotor: dr Teresa Olearczyk.
5. Małgorzata Brem, *Zachowanie agresywne dzieci z rodzin z problemem alkoholowym – niektóre uwarunkowania i przejawy*. Promotor: dr Teresa Olearczyk.
6. Radosław Budka, *Najświętsza Maryja Panna w nauce Marcina Lutra*. Promotor: ks. dr Kazimierz Leń SJ.
7. Elżbieta Burek, *Krucjata Eucharystyczna. Założenia programowe i organizacja*. Promotor: ks. prof. dr hab. Ludwik Grzebień SJ.
8. Marzena Chudzik, *Kształtowanie postaw Eucharystycznych w podręczniku ch metodycznych „Bóg z nami” cz. I – IV*. Promotor: ks. dr Marian Owoc SJ.
9. Grażyna Cieślak, *Postawy rodziców a trudności wychowawcze dzieci*. Promotor: dr Joanna Konarska.
10. Barbara Cieślak, *Wykorzystanie czasu wolnego przez uczniów szkoły podstawowej*. Promotor: dr Danuta Skulicz.
11. Katarzyna Cięciała, *Dzieje miejscowości i parafii pod wezwaniem św. Apostołów Piotra i Pawła w Bziu Zameckim od powstania do początku XX wieku*. Promotor: ks. dr Kazimierz Leń SJ.
12. Krystyna Czaja, *Małżeństwo i rodzina jako „Kościół Domowy”*. Promotor: dr Teresa Olearczyk.

13. Jadwiga Czajkowska, *Przyczyny niepowodzeń szkolnych wychowanków Specjalnego Ośrodka Szkolno – Wychowawczego w Bytomiu*. Promotor: dr Maria Chymuk.
14. Dorota Czamara, *Funkcjonowanie współczesnej rodziny i jej wpływ na zachowanie dzieci*. Promotor: dr Maria Chymuk.
15. Waldemar Dec, *Telewizja a wychowanie w rodzinie*. Promotor: dr Wojciech Folta.
16. Jolanta Delipacy, *Rola kobiety – matki w procesie wychowawczym dziecka*. Promotor: dr Barbara Turlejska.
17. Beata Dendra, *Małżeństwo powołaniem do miłości rodzicielskiej w świetle Soboru Watykańskiego II*. Promotor: ks. dr Jerzy Oleksy SJ.
18. Dorota Domagała, *Katecheza Maryjna w nauczaniu Jana Pawła II podczas pielgrzymek do Ojczyzny*. Promotor ks. dr Marian Owoc SJ.
19. Maria Dul, *Religijne wychowanie do świętości dzieci i młodzieży a przemiany zachodzące w Polsce*. Promotor ks. dr Bogdan Lisiak SJ.
20. Anna Dziadek, *Postawy moralne na lekcjach katechez ekologicznych*. Promotor: dr Maria Chymuk.
21. Beata Dziuba, *Wychowanie do chrześcijańskiego rozumienia małżeństwa*. Promotor ks. dr Marian Owoc SJ.
22. Magdalena Gajda, *Wychowanie do życia w rodzinie na katechezie w szkole podstawowej*. Promotor: ks. dr Bogdan Lisiak SJ.
23. Maria Głowacka, *Wartości i zagrożenia programów telewizyjnych w rozwoju dzieci i młodzieży*. Promotor: dr Danuta Skulicz.
24. Bogdan Głowiak, *Sprawiedliwość społeczna a miłość społeczna*. Promotor: dr Wojciech Folta.
25. Anna Gołombek, *Nauczanie Kościoła Katolickiego w Polsce o rodzinie w latach 1988 – 1997*. Promotor: ks. dr Bogdan Lisiak SJ.
26. Beata Grych, *Rodzina jako wspólnota miłości, życia i wychowania*. Promotor: dr Barbara Turlejska.
27. Dorota Grzywacz, *Małżeństwo w świetle nauczania Jana Pawła II*. Promotor: dr Teresa Olearczyk.
28. Jolanta Janko, *Rodzina szkołą religijnego wychowania dziecka*. Promotor: ks. dr Bogdan Lisiak SJ.
29. Julian Jasiński, *Relacje interpersonalne i religijność osób upośledzonych w stopniu lekkim*. Promotor: ks. dr hab. Stanisław Głaz SJ.
30. Barbara Jon, *Rola internatu w rewalidacji osób z uszkodzeniem wzroku na podstawie Zakładu Rehabilitacji Inwalidów Wzroku w Chorzowie*. Promotor: dr Maria Chymuk.

31. Eugenia Kandziora, *Aktywność religijno – społeczna w parafiach katolickich Rudy Śląskiej – Halemby*. Promotor: ks. prof. dr hab. Ludwik Grzebień SJ.
32. Agnieszka Kania, *Historia parafii św. Jana Chrzciciela w Sosnowcu – Nivce*. Promotor: ks. dr Kazimierz Leń SJ.
33. Monika Karge, *Funkcjonowanie osób niepełnosprawnych z upośledzeniem umiarkowanym i znacznym w społeczeństwie*. Promotor: dr Anna Żarow – Nitoń.
34. Elżbieta Kaszkowiak, *Wizerunek Boga jako Ojca u dzieci nieprzystosowanych społecznie*. Promotor: ks. prof. dr hab. Władysław Kubik SJ.
35. Dorota Kiszka, *Fundacja Pomocy Dzieciom i Młodzieży im. Jana Pawła II. Wzrastanie jako odpowiedź na potrzeby pedagogiczno – wychowawcze w latach 1991 – 1999 na terenie obecnego woj. podkarpackiego*. Promotor: prof. dr hab. Henryka Kramarz.
36. Dorota Klimczak, *Formacja eucharystyczna młodzieży szkół średnich do czynnego udziału we Mszy św. w świetle wypowiedzi katechizowanych maturzystów L.O. w Leżajsku*. Promotor: ks. dr Marian Owoc SJ.
37. Sławomir Kloc, *Sobór watykański II – odnowa i dostosowanie Kościoła Katolickiego do warunków współczesnych*. Promotor: ks. dr Kazimierz Leń SJ.
38. Aneta Koczar, *Nagroda i kara w wychowaniu uczniów klas VII – VIII*. Promotor: dr Danuta Skulicz.
39. Beata Kondraszow, *Problem alkoholizmu w rodzinie na przykładzie placówki odwykowej – Klubu Abstynenta „Piątka”*. Promotor: dr Maria Chymuk.
40. Katarzyna Kopaczko, *Wychowanie do wiary w oparciu o podręczniki „Bóg z nami” cz.I – IV*. Promotor: ks. dr Marian Owoc SJ.
41. Krystyna Koper, *Profilaktyka narkomanii w środowisku młodzieży szkolnej*. Promotor: dr Maria Chymuk.
42. Helena Koszentka, *Świadomość kościelna uczniów klas maturalnych w liceach na terenie miasta Piekary Śląskie*. Promotor: dr Danuta Skulicz.
43. Irena Kowalik, *Wpływ katechezy na wychowanie dzieci w wieku przed-szkolnym*. Promotor: dr Danuta Skulicz.
44. Dorota Kowalska, *Stres a samopoczucie siebie u młodzieży dorastającej*. Promotor: ks. prof. dr hab. Stanisław Głaz SJ.
45. Justyna Kowara, *Wpływ środowiska rodzinnego na kształtowanie postaw religijnych u dzieci dziesięcioletnich*. Promotor: dr Teresa Olearczyk.
46. Anna Kraus, *Pielgrzymowanie do Skoczowa – miejsca urodzenia św. Jana Sarkandra w latach 1925 – 1997 oraz perspektywy pielgrzymowania do*

- miast związanych z osobą św. Jana Sarkandra.* Promotor: ks.dr Kazimierz Leń SJ.
47. Beata Kucharska, *Rodzina podstawowym środowiskiem wychowawczym.* Promotor: dr Teresa Olearczyk.
 48. Bożena Kukla, *Alkoholizm jako zagrożenie społeczne i próby pomocy.* Promotor: dr Wojciech Folta.
 49. Ewa Kukla, *Patologia rodziny a niedostosowania społeczne dziecka.* Promotor: dr Barbara Turlejska.
 50. Lidia Kumorek, *Wychowanie młodzieży do życia rodzinnego w nauczaniu Jana Pawła II.* Promotor: ks.dr Bogdan Lisiak SJ.
 51. Marta Limanowska, *Rola uczuć w komunikacji interpersonalnej.* Promotor: dr Teresa Olearczyk.
 52. Barbara Lis, *Wychowanie do chrześcijańskiego przeżywania niedzieli w ujęciu podręczników metodycznych do Katechizmu Religii Katolickiej.* Promotor: ks. dr Marian Owoc SJ.
 53. Bogumiła Lis, *Ojciec i jego rola wychowawcza w rodzinie i świecie.* Promotor: prof. dr hab. Henryka Kramarz.
 54. Łucja Lorenc, *Krucjata Eucharystyczna w Polsce i w ośrodkach polonijnych, w latach 1925 – 1939.* Promotor: ks. prof. dr hab. Ludwik Grzebień SJ.
 55. Barbara Lukowiec, *Sekty, nowe ruchy religijne zagrożeniem dla człowieka schyłku wieku.* Promotor: dr Danuta Skulicz.
 56. Beata Łojek, *Działalność charytatywna Polskiej Prowincji Zgromadzenia Córek Bożej Miłości od 1885 roku.* Promotor: ks. dr Kazimierz Leń SJ.
 57. Jolanta Maciołek, *Krucjata Eucharystyczna w Polsce i w środowiskach polonijnych po II wojnie światowej.* Promotor: ks. prof. dr hab. Ludwik Grzebień SJ.
 58. Barbara Majzel, *Konflikty w sytuacji szkolnej w młodszej grupie wiekowej i sposoby ich rozwiązywania.* Promotor: dr Teresa Olearczyk.
 59. Ewa Materla, *Osoba katechety w opinii badanych uczniów.* Promotor: ks. dr Marian Owoc SJ.
 60. Elżbieta Miara, *„Pedagogika Radosna” czyli metody wychowawcze ks. Jana Bosko (1815 – 1888) i ich przydatność w chwili obecnej.* Promotor: prof. dr hab. Henryka Kramarz.
 61. Bożena Michalak, *Walory wychowawcze polskich kołęd, kantyczek i pastorałek.* Promotor: prof. dr hab. Henryka Kramarz.
 62. Alicja Milanowska, *Eucharystia z udziałem dzieci.* Promotor: ks. prof. dr hab. Władysław Kubik SJ.

63. Mirosława Młynek, *Doświadczenie Kościoła w życiu Świętej Teresy od Dzieciątka Jezus*. Promotor: ks. dr Marek Wójtowicz SJ.
64. Ewa Mryka, *Zagadnienia modlitwy w rodzinie w nauczaniu Jana Pawła II*. Promotor: ks. dr Bogdan Lisiak SJ.
65. Halina Mus, *Rola szkoły w przygotowaniu młodzieży do życia w rodzinie*. Promotor: dr Danuta Skulicz.
66. Dorota Namysło, *Zagrożenia alkoholowe wśród dzieci i młodzieży w środowisku miejskim na przykładzie miasta Piekary Śląskie*. Promotor: dr Danuta Skulicz.
67. Elżbieta Nowak, *Demokracja w nauczaniu Jana Pawła II podczas pielgrzymek do Polski w latach 1979 – 1997*. Promotor: ks. dr Bogdan Lisiak SJ.
68. Sylwia Nowak, *Przyczyny agresji wśród dzieci w młodszym wieku szkolnym*. Promotor: dr Joanna Konarska.
69. Barbara Ogłóza, *Wpływ katechezy na wychowanie chrześcijańskie uczniów klasy V szkoły podstawowej*. Promotor: dr Danuta Skulicz.
70. Irena Olech, *Dialog pedagogiczny jako wyraz postawy wobec człowieka*. Promotor: dr Krystyna Ablewicz.
71. Maria Oszek, *Nagroda i kara w wychowaniu dzieci w młodszym wieku szkolnym*. Promotor: dr Danuta Skulicz.
72. Joanna Pająk, *Problematyka katechetyczna na łamach Gościa Niedzielnego w ostatnim dziesięcioleciu jego istnienia. (1989 – 1999)*. Promotor: prof. dr hab. Henryka Kramarz.
73. Bernadeta Parol, *Rodzina Śląska jako środowisko wychowawcze w oparciu o badania przeprowadzone w Rudzie Śląskiej*. Promotor: dr Danuta Skulicz.
74. Małgorzata Parznicka, *Wychowanie do dojrzałości chrześcijańskiej przez sakrament bierzmowania*. Promotor: dr Barbara Turlejska.
75. Marzena Paszek, *Formacja eucharystyczna młodzieży szkół średnich do czynnego udziału we Mszy świętej*. Promotor: ks. dr Marian Owoc SJ.
76. Zbigniew Pawlik, *Wpływ pontyfikatu Papieża Jana Pawła II na przemiany społeczno – polityczne w Polsce*. Promotor: ks. dr Kazimierz Leń SJ.
77. Rozalia Pełka, *Rola ojca w rozwoju dziecka w młodszym wieku szkolnym*. Promotor: dr Maria Chymuk.
78. Gabriela Pielorz, *Postać wychowawcy w koncepcji Janusza Korczaka*. Promotor: dr Barbara Turlejska.
79. Mariola Pieniążek, *Wydawnictwa Krucjaty Eucharystycznej i lektury polecane dla młodzieży polskiej*. Promotor: ks. prof. dr hab. Ludwik Grzebień SJ.

80. Halina Piesiur, *Wpływ katechezy w szkole podstawowej na kształtowanie się wiary młodzieży*. Promotor: ks. dr Bogdan Lisiak SJ.
81. Maria Płonka, *Interpretacja autorytetu i partnerstwa z perspektywy sytuacji wychowawczej*. Promotor: dr Krystyna Ablewicz.
82. Jolanta Potempa, *Narzeczeństwo szkołą wychowania do miłości*. Promotor: ks.dr Bogdan Lisiak SJ.
83. Elżbieta Patuszyńska, *Wychowanie do modlitwy w Katechizmie Kościoła Katolickiego*. Promotor: ks.dr Marian Owoc SJ.
84. Anna Radecka, *Wychowanie dziecka do bycia człowiekiem – osobą realizującą wartości*. Promotor: prof. dr hab. Henryka Kramarz.
85. Barbara Rączka, *„Liceum Ogólnokształcące im. Marii Skłodowskiej – Curie w Kołaczycach (1945 – 1998). Powstanie i rozwój szkoły oraz jej rola w środowisku i regionie*. Promotor: prof. dr hab. Henryka Kramarz.
86. Edyta Rączka, *„Hostia”*. *Czasopismo kierowników Krucjaty Eucharystycznej*. Promotor: ks. prof. dr hab. Ludwik Grzebień SJ.
87. Iwona Remplewska, *Rozwój sakramentu pokuty w tradycji kościelnej*. Promotor: ks. dr Kazimierz Leń SJ.
88. Kazimiera Repetowska, *Wychowanie do posłuszeństwa w rodzinie*. Promotor: dr Barbara Turlejska.
89. Zuzanna Rusek, *Rola i zadania kobiety w liturgii eucharystycznej*. Promotor: ks. dr Kazimierz Leń SJ.
90. Jolanta Ryba, *Historia i dzień dzisiejszy Liceum Zawodowego dla Młodzieży Niewidomej i Słabowidzącej w Krakowie przy ulicy Tynieckiej (1948 – 1999)*. Promotor: prof. dr hab. Henryka Kramarz.
91. Ewa Saracka, *Rola warsztatów terapeutycznych w adaptacji społecznej osób upośledzonych umysłowo*. Promotor: dr Anna Żarow – Nitoń.
92. Renata Sarnecka, *Rola rodziny i szkoły w adaptacji społecznej dzieci z mózgowym porażeniem dziecięcym*. Promotor: dr Anna Żarow – Nitoń.
93. Ewa Sitko, *Relacje między postawami wobec wartości życiowych katechetów i ich wychowanków*. Promotor: dr Joanna Konarska.
94. Bogusława Skrzypulec, *Rola rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym*. Promotor: dr Maria Chymuk.
95. Barbara Słomiany, *Towarzystwa chóralne „Jutrzenka” oraz „Hejnał” w Piotrowicach Śląskich 1912 – 1998 i ich rola patriotyczno – wychowawcza*. Promotor: prof. dr hab. Henryka Kramarz.
96. Piotr Sobierański, *Parafia p.w. Marii Magdaleny w Cieszynie. Powstanie, rozwój, działalność duszpasterska (XIII – XX w.)*. Promotor: ks. dr Kazimierz Leń SJ.

97. Małgorzata Stawska, *Zajęcia aktywizujące dziecko przedszkolne na katechezie na podstawie podręcznika „Jezus Chrystus z nami”*. Promotor: ks. dr Marian Owoc SJ.
98. Agata Stefańska, *Rewalidacja osób niepełnosprawnych na przykładzie ośrodka rehabilitacji i opieki społecznej w Mikołowie – Borowej wsi*. Promotor: dr Anna Żarow – Nitoń.
99. Grażyna Stopa, *Wychowanie do rozumienia znaków sakramentalnych występujących w serii podręczników pt. „Bóg z nami” w klasach I – IV*. Promotor: ks. dr Marian Owoc SJ.
100. Joanna Szotysek, *Wartości wychowawcze obyczajów społeczno – religijnych w rodzinie górnośląskiej*. Promotor: dr Danuta Skulicz.
101. Joanna Świstowska, *Czas wolny uczniów szkoły podstawowej kl. VII – VIII – wykorzystanie, wartości, zagrożenia*. Promotor: dr Danuta Skulicz.
102. Renata Targosz, *Religijność i relacje międzysobowe u dzieci uczęszczających do szkoły podstawowej*. Promotor: ks. dr hab. Stanisław Głaz SJ.
103. Maria Tkocz, *Działalność katechetyczno – wychowawcza Sióstr Służebniczek Najświętszej Maryi Panny (Śląskich) w Parafii św. Mikołaja w Bujakowie koło Mikołowa w latach 1936 – 1999*. Promotor: prof. dr hab. Henryka Kramarz.
104. Maria Tokarczyk, *Stosunki społeczne w klasie szkolnej*. Promotor: dr Danuta Skulicz.
105. Barbara Wajdzik, *Początki chrześcijaństwa w Rzymie. Życie wspólnotowe i liturgiczne pierwszych chrześcijan*. Promotor: ks. dr Kazimierz Leń SJ.
106. Janina Wanot, *Katecheza biblijna w nauczaniu dzieci, w młodszym wieku szkolnym*. Promotor: ks. dr Marian Owoc SJ.
107. Urszula Wąchocka, *Dialog w wychowaniu w młodszym wieku szkolnym*. Promotor: dr Barbara Turlejska.
108. Anna Wenglewicz, *Udział rodziny miejskiej w rozwijaniu i kształceniu wartości chrześcijańskich u dzieci*. Promotor: dr Emil Szewczyk.
109. Anna Wojciech, *Nagroda i kara w wychowaniu uczniów klas IV – VI*. Promotor: dr Danuta Skulicz.
110. Marek Wollek, *Problemy religijno – społeczno – wychowawcze przedstawione w kronikach ks. Antoniego Dymnickiego*. Promotor: ks. prof. dr hab. Ludwik Grzebień SJ.
111. Ludwika Wójcik, *Wychowanie dziecka sześciolatniego do chrześcijańskiej miłości Boga i bliźniego*. Promotor: dr Danuta Skulicz.
112. Elżbieta Zajezińska, *„Młody Las” czasopismo dla młodzieży, 1938 – 1939*. Promotor: ks. prof. dr hab. Ludwik Grzebień SJ.

113. Jadwiga Zasada, *Powołanie kobiety do macierzyństwa*. Promotor: dr Teresa Olearczyk.
114. Elżbieta Żoła, *Obraz rodzica a procesy emocjonalno – uczuciowe u dzieci z domu dziecka*. Promotor: ks. dr hab. Stanisław Głaz SJ.
115. Alina Żydek, *Wpływ pogłębionej formacji rodziców na postawy wiary ich dzieci na podstawie rodzin z Ruchu Domowego Kościoła*. Promotor: dr Teresa Olearczyk.
116. Maria Żyła, *Efektywność realizacji wybranych celów wychowawczych u wychowanków domów dziecka i grup usamodzielnienia*. Promotor: dr Joanna Konarska.

SYLWETKI PRACOWNIKÓW WYDZIAŁU

KS. PROFESOR DR JAN POPIEL SJ

DANE BIOGRAFICZNE

Ks. Jan Popiel urodził się 28 I 1914 r. w Brodnicy, powiat Śrem, diecezja Poznań, w rodzinie ziemiańskiej Michała i Jadwigi z Mańkowskich. Młodość spędził w gronie pięciorga rodzeństwa w majątku rodzinnym w Wójczy. Jego dwie siostry obrały stan życia zakonnego w Zgromadzeniu Sióstr Urszulanek Serca Jezusa Konającego (Urszulanki Szare).

I i II klasę gimnazjalną zrobił w latach 1923-1925 prywatnie z rocznymi egzaminami w gimnazjum św. Anny w Krakowie (po II wojnie św. Liceum B. Nowodworskiego). Roczną przerwę wykorzystał na naukę języka niemieckiego (1925/1926). W latach 1926-1932 uczęszczał do szkoły średniej w jezuickim zakładzie *Stella Matutina* w Feldkirch, Vorarlberg, w Austrii. Osiem klas klasycznego gimnazjum zakończył egzaminem maturalnym, który nostryfikował w Polsce w 1933 r.

Do Prowincji Polski Południowej Towarzystwa Jezusowego wstąpił 8 V 1933 r. w Starej Wsi koło Brzozowa w Ziemi Sanocko-Krośnieńskiej. Pierwsze śluby zakonne złożył 9 V 1935 r. na ręce magistra nowicjatu i zarazem rektora kolegium starowiejskiego o. Augustyna Dyli (1885-1958).

W latach 1935-1938 studiował filozofię na Wydziale Filozoficznym Towarzystwa Jezusowego w Krakowie. Następnie odbył tzw. magisterkę w Wydawnictwie Apostolstwa Modlitwy. Tutaj był sekretarzem dyrektora WAM-u i zarazem wybitnego historyka Towarzystwa Jezusowego o. Stanisława Bednarskiego (1896-1942) oraz zajmował się korektą przygotowywanych do druku książek (1938-1939). Recenzentem książek wydawanych w WAM-ie był w latach siedemdziesiątych.

Wybuch II wojny światowej zastał go w Lublinie. 10 września 1939 r. uciekł z Lublina a następnie do niego powrócił w pierwszych dniach października 1939 r. Trasa przemarszu objęła: Lublin, Krasnystaw, Uchanie, Maciejów, Kowel, Maciejów, Chełm i ponownie Lublin. Po aresztowaniu jezuitów w Lublinie, opuścił miasto i przebywał u rodziców w Wójczy, powiat Stopnicki oraz u siostry w Ruszczy pod Krakowem.

W warunkach wojennych studiował teologię w Lublinie oraz prywatnie w Krakowie (1939-1940), Warszawie (1940/1941) i Nowym Sączu (1941-1943). Tonsurę i niższe święcenia (ostiarjusza, lektora, egzorcysty i akolity) otrzymał w Krakowie, odpowiednio 24 i 25 III 1938 r., z rąk księdza biskupa Stanisława Rosponda (1877-1958). Z kolei wyższe święcenia (subdiakoniat 31 VIII 1941 r., diakonat 7 IX 1941 r. i prezbiterat 8 IX 1941 r.) otrzymał w Warszawie z rąk pierwszego biskupa polowego Wojska Polskiego i ówczesnego administratora apostolskiego archidiecezji warszawskiej księdza arcybiskupa Stanisława Galla (1865-1942).

Trzecią probację odbył w Otwocku, przy ul. Konopnickiej 4 (1943-1944), pod kierunkiem o. Jana Kantego Rostworowskiego (1876-1963). Uroczystą profesję czterech ślubów zakonnych złożył 15 VIII 1950 r. w kościele Najświętszego Serca Pana Jezusa w Krakowie na ręce rektora Kolegium Krakowskiego o. Franciszka Górszczyka (1902-1971).

Od 1944 r. rozpoczął pracę duszpasterską przy kościele Najświętszego Serca Pana Jezusa w Krakowie, którą prowadzi z krótkimi przerwami aż do chwili obecnej.

Po zakończeniu II wojny światowej w 1945 r. rozpoczął studia filozoficzne i historii sztuki na Uniwersytecie Jagiellońskim. Tutaj jednym z jego profesorów był Roman Ingarden (1893-1970). Równocześnie był moderatorem Sodalicii Mariańskiej nauczycielek. W 1949 r. uzyskał na Uniwersytecie Warszawskim magisterium z filozofii na podstawie pracy napisanej pod kierunkiem prof. Władysława Tatarkiewicza (1886-1980) pt. *Estetyka krajobrazu w rzeczywistości i malarstwie* (praca nie została wydana), a w 1963 r. doktorat z filozofii na ATK w Warszawie na podstawie rozprawy *Estetyka sztuki sakralnej*, pisanej również pod kierunkiem prof. Władysława Tatarkiewicza. Na mocy decyzji rzymskiej *Sacra Congregatio pro Institutione Catholica* z 18 I 1969 r. został profesorem zwyczajnym Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie.

Od 1948 do 1989 r. wykładał historię filozofii, a w latach osiemdziesiątych także estetykę na Wydziale Filozoficznym Towarzystwa Jezusowego. Był ponadto wykładowcą w seminariach: historii filozofii i historii sztuki sakralnej w Wyższym Śląskim Seminarium Duchownym w Krakowie (1958-1982), historii sztuki sakralnej w Wyższym Seminarium Diecezji Częstochowskiej

w Krakowie, historii filozofii w Wyższym Instytucie Katechetycznym w Krakowie (1978–1989), a także po roku na Papieskim Wydziale Teologicznym w Krakowie oraz w Wyższym Seminarium Duchownym Paulinów i Dominikanów. W latach 1979–1981 wykładał estetykę i prowadził seminarium na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie (po 1 semestrze). W 1989 r. zakończył swoją wieloletnią działalność dydaktyczną i przeszedł w stan spoczynku.

W latach 1955–1959 był prezesem Towarzystwa Naukowego Księży Jezuitów w Krakowie przy ul. Kopernika 26. Na jego forum wygłosił kilka referatów, m.in. 10 XII 1952 r. referat pt. *Zarys filozofii egzystencjalizmu*.

Pełnił wiele odpowiedzialnych urzędów w zakonie. Był rektorem w Kolegium w Krakowie (24.IX.1950–1957), prowincjałem Prowincji Małopolskiej (10.VI.1973–7.XII.1977), dziekanem Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego (1982–1985) oraz przez wiele lat ojcem duchownym i admonitorem w Kolegium Krakowskim. W 1996 r. został Kościelnym Asystentem Stowarzyszenia Apostołów Bożego Miłosierdzia *Faustinum* i głosił konferencje dla jego członków przy Sanktuarium Bożego Miłosierdzia w Krakowie-Łagiewnikach.

Jako prowincjał uczestniczył w obradach XXXII Kongregacji Generalnej w Rzymie (1.XII.1974–7.III.1975). Swoimi refleksjami z przebiegu XXXII Kongregacji Generalnej podzielił się z czytelnikami Tygodnika Powszechnego w artykule pt. *Jezuitów długie obrady* («Tygodnik Powszechny», 29 (1975), nr 15 s. 1–2).

20 X 1952 r. został mianowany przez księdza abpa Eugeniusza Baziaka (1890–1962) członkiem Komisji dla spraw sztuki kościelnej i konserwacji zabytków przy Kurii Metropolitalnej w Krakowie. Ponadto przez wiele lat był członkiem Komisji Episkopatu Polski do Spraw Sztuki Kościelnej.

Udzielał się także duszpastersko. Spowiadał i głosił kazania w Bazylice Najświętszego Serca Pana Jezusa w Krakowie, a dla współbraci zakonnych głosił egzorty. Rozwijał działalność rekolekcyjną i konferencyjną. Już podczas II wojny światowej rozpoczął dawanie Ćwiczeń Duchownych dla osób duchownych i świeckich (np. w 1944 r. w Częstochowie, rekolekcje dla młodzieży w 1954 r. w Olkuszu). Był spowiednikiem w kilku krakowskich zakonach żeńskich, najdłużej, bo od 1978 do 1990 r. był kapłanem Sióstr Urszulanek Unii Rzymskiej przy ul. Starowiślniej 11.

Jako rektor Kolegium Krakowskiego udzielał w latach pięćdziesiątych, w imieniu zakonu jezuitów, materialnej pomocy dziennikarzom zamkniętego przez władze komunistyczne krakowskiego «Tygodnika Powszechnego».

Ks. prof. dr Jan Popiel otrzymywał staranne wykształcenie. Ważnym składnikiem edukacji była nauka języków obcych, stąd znajomość nie tylko języ-

ków klasycznych (łacina i greka), ale i współczesnych: francuski, niemiecki, angielski i włoski, którymi włada w słowie i piśmie. Dzięki biegłej znajomości języka francuskiego i historii sztuki kościelnej, na prośbę ówczesnych polskich władz komunistycznych, oprowadzał w 1967 r. po Kościele Mariackim prezydenta Francji Charlesa de Gaulle'a.

Wydął książki: *Bóg jest miłością. Rozważania rekolekcyjne* (Kraków 1990), *Rozmowy o modlitwie* (Kraków 1992) oraz kilkadziesiąt artykułów z różnych dziedzin, zwłaszcza z historii sztuki i estetyki, kilka w języku niemieckim, większość w «Das Münster». Jednak najbardziej dał się poznać jako znakomity wykładowca, zwłaszcza historii filozofii.

BIBLIOGRAFIA

1. *Patron miesięczny*, «Poślaniec Serca Jezusowego», 66 (1938), s. 245-247, 285-287, 325-327, 365-367, 404-407, 447-449.
2. *Patron miesięczny*, «Poślaniec Serca Jezusowego», 67 (1939), s. 5-8, 46-48, 85-87, 127-129, 166-168, 209-211, 246-248, 285-287.
3. *Karol Hubert Rostworowski jako człowiek*, «Prosto z Mostu» 5 (1939).
4. *Z powrotem do przedmiotu*, «Przegląd Powszechny», 226 (1948), s. 401-407.
5. *Walka ze skostnieniem i prymat miłości we współczesnej powieści katolickich pisarzy angielskich*, «Przegląd Powszechny», 230 (1950), s. 107-120.
6. *Przedmiot estetyczny w przeżyciu krajobrazu*, «Przegląd Filozoficzny», 45 (1949) nr 1/2, s. 225-239.
7. *Problemy współczesnej sztuki kościelnej*, «Tygodnik Powszechny», 8 (1952) nr 49, s. 1, 6.
8. *Elementy kształtujące Kościół*, «Tygodnik Powszechny», 11 (1957) nr 16, s. 8, 11.
9. *Rostworowski i Camus*, «Tygodnik Powszechny», 12 (1958) nr 6, s. 1-2.
10. *Nowe projekty kościołów*, «Tygodnik Powszechny», 12 (1958) nr 20, s. 6.
11. *Życie Kościoła w sztuce*, «Znak» 61/62 (1959), s. 888-898.
12. *Dwa prądy katolickiej religijności*, «Tygodnik Powszechny», 13 (1959) nr 41 s. 1-2.
13. *Źródła współczesnego kryzysu religijności*, «Tygodnik Powszechny», 13 (1959) nr 51, s. 3.

14. *Filozofia Władysława Tatarkiewicza*, «Charisteria», Warszawa 1960, s. 8-15.
15. *Rzeczywistość Bożego Narodzenia*, «Tygodnik Powszechny», 14 (1960) nr 52, s. 1.
16. *Encyklopedia sztuki sakralnej* («*Sztuka sakralna*»), «Tygodnik Powszechny», 15 (1961) nr 25, s. 5.
17. *Wystawa odpowiada*, «Tygodnik Powszechny», 15 (1961) nr 26, s. 1, 3.
18. *Kunst in Polen. Darstellende religiöse Kunst in Polen*, «Das Münster», 14 (1961) H. 5/6.
19. *Problem współczesnej plastyki kościelnej*, «Ateneum Kapłańskie», 53 (1961), t. 63, s. 25-31.
20. *Współczesna koncepcja budowli kościelnej*, «Ateneum Kapłańskie», 53 (1961), t. 63, s. 121-126.
21. *Problem ołtarza*, «Tygodnik Powszechny», 16 (1962) nr 13, s. 3.
22. *Kult Maryi a religijność «nowej fali»*, «Tygodnik Powszechny», 16 (1962) nr 18, s. 1-2.
23. *Rzadki podręcznik* («*Historia sztuki kościelnej w zarysie*»), «Tygodnik Powszechny», 16 (1962) nr 19, s. 5.
24. *Odpust w Ludźmierzu*, «Tygodnik Powszechny», 16 (1962) nr 30, s. 1-2.
25. *Groźniejsi od bomby atomowej*, «Tygodnik Powszechny», 18 (1964) nr 19, s. 2.
26. *Maryja w dobie jedności*, «Tygodnik Powszechny», 18 (1964) nr 22, s. 3.
27. *Z wrocławskiej Wystawy Sztuki Religijnej*, «Tygodnik Powszechny», 18 (1964) nr 31, s. 5-6.
28. *Zagadnienie sakralnego wyrazu sztuki chrześcijańskiej*, «Znak» 126 (1964), s. 1427-1459.
29. *Obraz i tytuł*, «Szkice filozoficzne», Kraków 1964, s. 413-423.
30. *Integryzm i integracja*, «Tygodnik Powszechny», 19 (1965) nr 12, s. 1-2.
31. *Czy filozofia jest potrzebna?* «Tygodnik Powszechny», 19 (1965) nr 46, s. 2-3.
32. *Wnętrze kościoła a zmiany w liturgii*, «Tygodnik Powszechny», 20 (1966) nr 2, s. 4.
33. *80-lecie prof. Władysława Tatarkiewicza*, «Tygodnik Powszechny», 20 (1966) nr 17, s. 4.
34. *O polichromii kościoła – rozmowa z prof. Adamem Stalony-Dobrzańskim*, «Tygodnik Powszechny», 20 (1966) nr 35, s. 3, 5.

35. *Wnętrze kościoła w świetle odnowionej liturgii, Wprowadzenie do liturgii*, Poznań 1967, s. 534-549.
36. *Problematyka duszpasterska sztuki chrześcijańskiej, Wprowadzenie do liturgii*, Poznań 1967, s. 550-565.
37. *Teologia empiryczna*, «Tygodnik Powszechny», 21 (1967) nr 38, s. 4.
38. *Sacred Art in Poland 1945-1965*, «Liturgical Arts», 35 (1967) nr 4, s. 148-149.
39. *Kirchenmalerei in Polen*, «Das Münster», 21 (1968) H. 5.
40. *Wnętrza nowych kościołów*, «Tygodnik Powszechny», 22 (1968) nr 18, s. 4.
41. *Mechanika kryzysu w Kościele*, «Tygodnik Powszechny», 23 (1969) nr 24, s. 1-2.
42. *Kościół w Drogomyślu*, «Tygodnik Powszechny», 23 (1969) nr 36, s. 6.
43. *Polichromia w Jurkowie*, «Tygodnik Powszechny», 24 (1970) nr 42, s. 6.
44. *O katolicyzmie zachodnim inaczej*, «Tygodnik Powszechny», 25 (1971) nr 25, s. 1-2.
45. *Jezuici długie obrady*, «Tygodnik Powszechny» 29 (1975) nr 15, s. 1-2.
46. *Historia i elementarz? «Dzieje sześciu pojęć» Władysława Tatarkiewicza*, «Tygodnik Powszechny» 30 (1976) nr 13, s. 4.
47. *Jezuici o nauczaniu filozofii*, «Tygodnik Powszechny», 32 (1978) nr 5, s. 1-2.
48. *Probleme der neuen Kirchenkunst*, «Kunst und Kirche» 1978 nr 1, s. 31-35.
49. *Asceza i futurologia*, «Tygodnik Powszechny», 32 (1978) nr 8, s. 1-2.
50. *Kościół - rzeźba*, «Tygodnik Powszechny», 32 (1978) nr 13, s. 8.
51. *Polens leidende Mütter - Zyklus von Antoni Rząsa*, «Münster», 32 (1979) nr 1, s. 39-42.
52. *Kirchen fürs Beten*, «Münster», 32 (1979) nr 3, s. 191-198.
53. *Die Kirche von Kraków Azory*, «Münster», 32 (1979) nr 3, s. 199.
54. *Der polnische Katholizismus*, «An unsere Freunde», (München) 1979 nr 2, s. 16-19.
55. *Die Bautätigkeit in der Provinz*, «An unsere Freunde», (München) 1979 nr 2, s. 22-23.
56. *Jana Pawła II spotkanie z braćmi*, «Tygodnik Powszechny», 35 (1981) nr 24, s. 3.
57. «*Posłaniec Serca Jezusowego*», 112 (1983). Artykuły: *Praca i jej owoce*, nr 4, s. 19-20; *Rodzina*, nr 5, s. 6-7; *Kapłani apostołami Bożego Serca*,

- nr 6, s. 8-9; Intencje ogólne Apostolstwa Modlitwy, nr 7/8, s. 6-8; nr 10, s. 8-9; nr 11, s. 4-5; nr 12, s. 4-5.
58. Intencje Apostolstwa Modlitwy, «Poślaniec Serca Jezusowego», 113 (1984), s. 2-3, 31-32, 56-57, 98-99, 124-125, 148-149, 172-173, 204-205, 226-227, 252-253.
 59. *Rozmowy o modlitwie*, «Poślaniec Serca Jezusowego», 116 (1987), s. 10-11, 23-24, 54-55, 76-78, 119, 134, 149-151, 169, 186.
 60. *Bóg jest miłością. Rozważania rekolekcyjne*, Kraków 1990.
 61. *Rozmowy o modlitwie*, Kraków 1992.
 62. *Jak żyć i pracować w naszej rzeczywistości*, «Życie Duchowe», 1/2 (1995), s. 115-122.
 63. *Miłosierdzie i pobłażliwość*, «Orędzie Miłosierdzia» 21(1996) s.2.
 64. *Miłosierdzie Boże w dziele stworzenia*, «Orędzie Miłosierdzia» 23(1997) s.12.-13.
 65. *Maryja w planach Bożego Miłosierdzia*, «Orędzie Miłosierdzia» 32(1991) s.12-13.
 66. *Miłosierdzie Boże w obecności Jezusa na ziemi*, «Orędzie Miłosierdzia», 30(1999), s. 12-13.

Przy opracowaniu biografii i bibliografii ks. prof. dr Jana Popiela SJ korzystałem z: Archiwum Prowincji Polski Południowej Towarzystwa Jezusowego w Krakowie; *Elenchus Patrum in C. G. XXXII, 1974, Romae* 1974, s. 180; *Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy 1564-1995*, opracował L. Grzebień SJ przy współpracy zespołu jezuitów, Kraków 1996, s. 529; *Informator filozofii polskiej*, Kraków 1995, s. 192; J. L. Kontkowski SJ, *Jezuicki kościół Serca Jezusa w Krakowie*, Kraków 1994, s. 372; Stanisław Pyszka SJ, *Jezuita z naszej gminy*, w: *Z życia gminy Pacanów*, 12 (1997); *Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego*, Kraków 1988, s. 155–157 (bibliografia); E. M. Rostworowski, *Popioły i korzenie*, Kraków 1985, s. 495, 513.

ks. Stanisław Cieślak SJ

ARTYKUŁY

Janusz Salamon SJ

DYLEMATY ANALITYCZNEJ FILOZOFII RELIGII

Niemal każda znacząca szkoła czy orientacja filozoficzna stworzyła własną filozofię religii. Pewne kierunki, jak tomizm, marksizm, fenomenologia, hermeneutyka czy egzystencjalizm wypracowały względnie systematyczne i całościowe ujęcia filozoficznej problematyki Boga. Tezy głoszone przez reprezentantów różnych tradycji niekiedy się uzupełniają (bywa tak w przypadku fenomenologii i neotomizmu czy fenomenologii i egzystencjalizmu), częściej jednak są sobie przeciwstawne (jak fenomenologia i marksizm). Liczne rozbieżności są następstwem nie tylko odmiennych założeń przyjmowanych przez określoną szkołę w punkcie wyjścia badań nad religią, ale także różnicy stosowanych metod badawczych, innego podejścia do fenomenu religii. Niektórzy filozofowie religii zajmują się tylko wybranymi zagadnieniami, pomijając inne, albo traktując je marginalnie. Tak, dla przykładu, fenomenologowie badają akt religijny, starając się uchwycić i opisać coś, co stanowi istotę religii, a raczej nie zajmują się klasyczną tematyką dowodów na istnienie Boga. Marksści zwracają uwagę na funkcjonalny, socjopolityczny wymiar religii. Tomiści precyzują dowody na istnienie Boga i dociekają przymiotów Boga, a mniej zajmuje ich badanie języka religii. Z kolei hermeneutyka odczytuje i interpretuje symbole religijne, a poza tym bada kulturowe uwarunkowania wiary i możliwości dialogu międzyreligijnego.

W XX wieku, zwłaszcza w jego drugiej połowie, źródłem nowych impulsów dla badaczy religii stały się osiągnięcia filozofii analitycznej. Jej punkt wyjścia, metoda, wreszcie rezultaty stanowią niewątpliwie pewne *novum* w dziejach interesującej nas dyscypliny badań filozoficznych. Niektórzy analitycy utrzymują nawet, że jest to nowość tak radykalna, iż o «prawdziwej» filozofii religii można mówić dopiero po *Traktacie* Wittgensteina¹.

Nowość analitycznej filozofii religii

Na wstępie należy zauważyć, że w analitycznej filozofii religii nie stosuje się rozróżnienia, spotykanego w filozofii klasycznej, na filozofię religii i filozofię Boga, które opiera się na rozróżnieniu aspektu podmiotowego i przedmiotowego w religii. Wedle owego podziału filozofia Boga zajmuje się przedmiotowym aspektem religii, a zatem istnieniem i przymiotami Boga. Jej główne pytania to: czy Bóg jest i jaki jest? Dla odmiany filozofia religii interesuje się podmiotowym aspektem religii, czyli doświadczeniem religijnym, pytając o to, co człowiek przeżywa, myśli i mówi o Bogu w poszczególnych religiach, kulturach i językach.

Analitycy uchylają to rozróżnienie utrzymując, że cała problematyka religijna, do której filozof ma dostęp, to twory językowe, teksty, ewentualnie symbole i gesty, które też są elementami języka. Człowiek wierzący słucha i czyta o swoim Bogu w języku, porozumiewa się ze współwyznawcami w języku, wyraża swoje uczucia i przeżycia religijne za pośrednictwem języka, formułuje swe modlitwy do Boga w języku. Ponadto współcześni teologowie interpretują treść Objawienia tak, jak się interpretuje różne wypowiedzi literackie. Wreszcie filozofowie biorący w obronę twierdzenia religii formułują swe argumenty na podobieństwo innych argumentów filozoficznych. Stąd pierwszym zadaniem, jakie stawia sobie analityk, jest przebadanie języka religii, pytając o sensowność wypowiedzi tego języka i jego spójność. Mobilizują go do tego zwłaszcza wątpliwości związane z pluralizmem teologicznym, wyznaniowym i religijnym.

Nie sposób zaprzeczyć, iż postawa większości analityków względem religii jest nacechowana krytycyzmem i podejrzliwością odziedziczoną po brytyjskim empiryzmie oraz scjentyzmie. Trzeba jednak zaraz dodać, że analityczna filozofia religii ma być, wedle zapewnień samych analityków, dyskursem bezstronnym, akonfesyjnym, światopoglądowo neutralnym. Pozostawiamy tutaj bez odpowiedzi pytanie, jak dalece taka bezstronność jest w filozofii możliwa. Jest faktem, że większość czołowych reprezentantów omawianego

¹ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 1970.

nurtu deklaruje agnostycyzm lub ateizm, ale są wśród najwybitniejszych analityków również chrześcijanie, jak choćby A. Plantinga, R. Swinburne, W. Alston czy A. MacIntyre.

Można ponadto zauważyć, że stosunek analitycznych filozofów religii do przedmiotu ich badań podlegał wyraźnej ewolucji od radykalnej krytyki poznawczej wartości języka religijnego ku bardziej liberalnej akceptacji jego cech swoistych. We wczesnej, przedwojennej fazie rozwoju filozofii analitycznej, czyli na gruncie pozytywizmu logicznego, Alfred Ayer odmówił językowi religijnemu wszelkiej funkcji poznawczej. Ale już w latach czterdziestych John Wisdom swoim sławnym artykułem *Gods*² zapoczątkował proces odchodzenia analitycznej filozofii religii od pozytywistycznego redukcjonizmu.

Ewolucja dyskursu w analitycznej filozofii religii przebiegała równolegle z ogólnymi zasadniczymi przewartościowaniami w ramach filozofii analitycznej, przybierając różne formy na różnych etapach jej rozwoju, od logicznego atomizmu, logicznego pozytywizmu, logicznego empiryzmu, po lingwistyczny fenomenalizm. Inny typ analizy problematyki religii spotykamy w filozofii języka idealnego, a inny w filozofii języka potocznego. Toteż w zależności od nurtu w ramach filozofii analitycznej filozofia religii jest pojmowana jako logika religii, jako epistemologia religii, czy też jako lingwistyczna analiza języka religijnego³.

² J. Wisdom, Bogowie, tłum. T. Baszniak, w: *Filozofia religii*, red. Bohdan Chwedeńczuk, Warszawa 1997, s. 265-286.

³ Pewne ogólne informacje na temat analitycznej filozofii religii zawierają następujące publikacje polskojęzyczne: J. M. Bocheński, *Logika religii*, tłum. S. Magala, Warszawa 1990; J. M. Bocheński, *Religia*. Dzieła zebrane, t. 6, Kraków 1995; J. Życiński, *Teizm i filozofia analityczna*, t. 1, Kraków 1985; t. 2, Kraków 1988; A. Bronk, *Charakterystyka języka religii w filozofii analitycznej*, «Zeszyty Naukowe KUL» 18: 1975, nr 3-4, s. 3-19; A. Bronk, *Ograniczenia analitycznej filozofii religii*, w: H. Zimoń (red.), *Z zagadnień etnologii i religioznawstwa*, Warszawa 1986, s. 96-125; S. Kamiński, *Epistemologiczne i metodologiczne problemy filozoficznego poznania Boga*, w: B. Bejze (red.), *W kierunku Boga*, Warszawa 1982, s. 82-107; S. Kamiński, *Filozofia religii i filozofia Boga*, «Roczniki Filozoficzne» 30: 1982b, s. 2, s. 15-21; M. Przełęcki, *Poza granicami nauki. Z semantyki poznania pozanaukowego*, Warszawa 1996; L. Wittgenstein, *Uwagi o religii i etyce*, tłum. M. Kawecka, W. Sady, W. Walentukiewicz, Kraków 1995; J. L. Mackie, *Cud teizmu*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1997; *Filozofia religii*, tłum. zbiorowe, red. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1997; B. R. Tilghman, *Wprowadzenie w filozofię religii*, tłum. Z. Rosińska, A. Zieliński, Warszawa 1998; J. Hick, *Argumenty za istnieniem Boga*, tłum. M. Kuniński, Kraków 1994; A. C. Plantinga, *Bóg, wolność, zło*, tłum. K. Gurba, Kraków 1995; R. Swinburne, *Spójność teizmu*, tłum. T. Szubka, Kraków 1995.

Przedmiot i metoda

Filozofia analityczna, jak powszechnie wiadomo, nie jest szkołą, lecz pewnym typem refleksji filozoficznej. Analityków nie łączy wspólnota poglądów, ale wspólny zespół środków badawczych, łączy ich metoda. Stąd szeroki wachlarz stanowisk, rozliczne kontrowersje i nie rozstrzygnięte dotąd spory, dotyczące nierzadko spraw fundamentalnych. Nawet mówiąc o wspólnej metodzie trzeba wspomnieć, że o ile filozofia analityczna w swej wersji radykalnej głosi, iż programowe, metodyczne i krytyczne zastosowanie jej zespołu środków badawczych wystarcza do definitywnego rozstrzygnięcia zagadnień z dziedziny filozofii religii, o tyle analitycy umiarkowani postulują, by w badaniach nad religią zaczynać od analizy pojęciowej, ale jednocześnie wskazują na jej niewystarczalność.

Metoda, jaką stosują analitycy badając język religijny, w swojej zasadniczej postaci nie różni się od metod stosowanych w innych dyscyplinach filozoficznych. Jest to zatem proces rozbijania pojęć na elementy prostsze. Jego rezultatem ma być odsłonięcie logicznej struktury analizowanego pojęcia, a zatem pokazanie znaczenia pojęcia, a docelowo określenie warunków prawdziwości zdania, w którym występuje dane pojęcie. Analitycy przywiązują szczególną wagę do rygorystycznego przestrzegania jasności i precyzji wypowiedzi, a spowodowane jest to przekonaniem, że powierzchniowa forma języka może czasem przesłaniać jego istotną, ukrytą, logiczną strukturę i w ten sposób oddalać od niej. Analitycy spodziewają się, iż samo odsłonięcie owej struktury może się przyczynić do rozwiązania problemów filozofii religii, a to przez wykazanie, że są to jedynie pseudoproblemy. Oczekują, że analiza religijnych sposobów użycia języka przyczyni się do zdemaskowania pozornie kognitywnej struktury i funkcji języka religijnego.

Źródłem kontrowersji wśród analityków jest samo zdefiniowanie przedmiotu filozofii religii, zakresu znaczeniowego terminów takich, jak «religia» i «Bóg». Najogólniej przyjmuje się jednak, że religia jest zespołem dwóch składników: przedstawień, które dotyczą bóstwa (wedle tradycyjnego nazewnictwa), oraz postaw, jakie osoba religijna przyjmuje wobec przedmiotu swej czci. Inaczej mówiąc, religia to wiara i kult.

Zainteresowania filozofów analitycznych, w zgodzie z generalnym semiotyczno-logicznym charakterem badań właściwym tej orientacji, skupiają się na strukturze i funkcji języka religijnego oraz na logicznej poprawności argumentacji stosowanej w tym języku. Analityczny filozof religii zadaje dwa pytania: Jakim prawem w języku religijnym orzeka się o bóstwie (i innych «przedmiotach» religii) to, co się orzeka? Jakim prawem czyni się to w taki a nie inny sposób? Innymi słowy, analityk bada znaczenie języka religijnego, pytając

o jego sensowność, oraz bada zasadność zdań języka religijnego pytając o ich racjonalność. Najbardziej fundamentalne kwestie, na które analityk szuka odpowiedzi w zetknięciu z religią, to: Co znaczy zdanie: «Bóg istnieje»? Co stanowi uzasadnienie zdania: «Bóg istnieje»? Szukając odpowiedzi na pytania o sensowność i racjonalność języka religijnego, analitycy pytają pośrednio o to, czy i jak dalece analizując język religijny można się dowiedzieć czegoś na temat Boga i istoty doświadczenia religijnego.

Przegląd głównych stanowisk

Odpowiedzi na pytania o sensowność i racjonalność zdań języka religii można sprowadzić do trzech kombinacji. Niektórzy filozofowie odmawiają językowi religijnemu (i wierzeniom religijnym) sensowności (a wówczas nie pyta się już o ich zasadność, gdyż zasadne mogą być jedynie zdania sensowne). Na przeciwnym krańcu sytuują się myśliciele, którzy sprzeciwiają się redukcjonizmowi poprzedniego stanowiska i bronią zarówno sensowności, jak i zasadności zdań języka religijnego. Wreszcie rozwiązanie kompromisowe, nazywane czasem kontekstowym, to przyznawanie wypowiedziom języka religijnego sensowności, a odmawianie mu zasadności.

Stanowisko redukcyjne reprezentują zwłaszcza ci analitycy, którzy nawiązują do ducha pozytywizmu logicznego, najbardziej radykalnego nurtu filozofii analitycznej, wywodzącego swój rodowód z Koła Wiedeńskiego M. Schlicka i R. Carnapa. Kluczowe znaczenie dla filozofii religii ma zaproponowana przez pozytywistów tzw. weryfikacjonistyczna teoria znaczenia, wedle której sens zdania określa metoda jego weryfikacji i tylko to zdanie jest sensowne, dla którego można wskazać sposób jego weryfikacji. W myśl tej zasady tradycyjne tezy teologiczne i filozoficzne, zwłaszcza metafizyczne, są pozbawione wartości poznawczej (nie są zdaniami kognitywnymi), gdyż są nieweryfikowalne; nie są w ogóle sądami, bo nie można stwierdzić czy są prawdziwe czy fałszywe. Cel, jaki wytyczyli sobie pozytywiści logiczni, to wykazanie bezsensowności metafizyki, która jedynie zachwaszcza ludzkie umysły, *usunięcie tysięcioletniego gruzu metafizycznego i teologicznego* (jak głosił ich manifest programowy opublikowany w 1929 roku pt.: *Światopogląd naukowy - Koło Wiedeńskie*) i oczyszczenie w ten sposób pola dla nauk pozytywnych, których uprawianie może przynieść ludzkości jakiś pożytek (echo baconowskiego *Tantum possumus, quantum scimus*). W konfrontacji z takim kryterium sensowności wypowiedzi języka religijnego z pewnością nie zasługują na miano kognitywnych. Nie pyta się tu już o to, czy zdanie: «Bóg istnieje» jest prawdziwe bądź fałszywe, gdyż jest ono postrzegane jako pozbawione sensu. Powyższego stano-

wiska bronią m. in. Alfred Jules Ayer, Bernard Williams i Kai Nielsen, a niektóre z ich szczegółowych argumentów przedstawimy niżej.

Licznie reprezentowane jest stanowisko kompromisowe, w którym również odmawia się wypowiedziom religijnym zasadności (lub uznaje się pytanie o ich zasadność za bezsensowne, gdyż nie są zdaniem), ale broni się sensowności języka religijnego. Bardziej znani filozofowie z tego kręgu to Ludwig Wittgenstein, wspomniany już John Wisdom, Richard B. Braithwaite, Richard M. Hare, Dewi Z. Philips, John L. Mackie, David Lewis, Paul Ziff, John N. Findlay i John J. Smart. Wymienieni myśliciele broniąc sensowności zdań religii zazwyczaj utrzymują, że jest to sensowność specyficzna, to znaczy inna, niż w przypadku większości pozostałych zdań. Zdania te mianowicie nie są twierdzeniami, są używane inaczej niż twierdzenia. Wierzenia religijne są czymś zupełnie różnym od przekonań naukowych czy przewidywań wyniesionych z życia codziennego. Odgrywają one zupełnie inną rolę w ludzkim życiu. Decydują zwłaszcza o określonym, zazwyczaj pozytywnym, stosunku człowieka do własnego życia, do innych ludzi i do całej rzeczywistości. Natomiast wypowiedzi religijne nie mówią nic o świecie «na zewnątrz» gry językowej (Wittgenstein). Pytanie o ich zasadność jest świadectwem niezrozumienia natury wierzeń religijnych i statusu wypowiedzi religijnych.

Prekursorem ujęcia kontekstowego był właśnie Wittgenstein. Wszyscy zwolennicy tego stanowiska w taki czy inny sposób do niego nawiązują. Postulował on, w ramach swej późniejszej filozofii, której wyrazem są *Dociekania filozoficzne*⁴, istnienie wielu równouprawnionych typów «prawdy» w różnych i niezależnych grach językowych, «granych» w ramach różnych «form życia», między którymi konflikt nie jest możliwy. Język religijny jest dla Wittgensteina właśnie jedną z takich izolowanych gier językowych, nie podlegającą żadnym zewnętrznym kryteriom, graną mocą własnych wewnętrznych reguł w ramach formy życia jaką jest religia. Zatem różnych religii jako form życia nie można między sobą porównywać, a wybór religii pozostaje sprawą subiektywnej decyzji. Nie uznaje się tu zatem transcendentnego sensu wypowiedzi religijnych, a jeśli nawet przyznaje się im jakiś rodzaj prawdziwości, jest ona ograniczona do ram własnej religijnej gry językowej realizowanej w obrębie wspólnoty religijnej. Zastosowanie koncepcji gier językowych w filozofii religii budzi wiele kontrowersji (o czym będzie tu jeszcze mowa)⁵.

Stanowisko antyredukcyjne, najbardziej przychylnie religii, ma również licznych zwolenników. Próbuje oni przewyciężyć ograniczenia dwu pierwszych ujęć. Najgłośniejsze nazwiska z tej grupy filozofów to John Hick, Richard

⁴ L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa 1972, s. 7 nn.

⁵ C. Barrett, *Wittgenstein on Ethics and Religious Belief*, Oxford 1991.

Swinburne, Alasdair MacIntyre, Norman Malcolm i William H. Austin. Zmierzają oni do poszerzenia pojęcia empirii, by w rezultacie obronić częściowo kognitywną wartość wypowiedzi religijnych oraz potrzebę ich oceny w aspekcie prawdy i fałszu. Jedną z propozycji polega na wyjściu poza pozytywistyczne kryterium sensu, np. przez przyjęcie możliwości eschatologicznej weryfikacji wypowiedzi religijnych w chwili śmierci własnej (post-mortem) lub po zmartwychwstaniu (post resurrectinem). Trzeba jednak dodać, że także wymienieni filozofowie nie uznają w pełni poznawczych roszczeń religii i wahają się, czy językowi religijnemu przysługuje walor mówienia prawdziwościowego.

Przyjrzyjmy się zatem niektórym szczegółowym argumentom przytoczonym przez wybranych przedstawicieli każdego z trzech wspomnianych stanowisk. Wybór ten jest tu z konieczności arbitralny, ale prezentacja poglądów właśnie tych, a nie innych autorów, powinna umożliwić, w jakiejś mierze, wstępne rozeznanie się w dylematach analitycznej filozofii religii, co jest celem niniejszej rozprawki.

Argumenty redukcjonistów

Alfred J. Ayer już w okresie przedwojennym dokonał krytyki języka religijnego z pozycji pozytywizmu logicznego i pozostał swym poglądom wierny do końca życia, tj. przez następne półwiecze⁶. Zdaniem Ayera, nie sposób wykazać istnienia Boga, gdyż nie można o tym wnioskować ani *a priori*, gdyż z tautologii można wywnioskować jedynie następną tautologię, ani też *a posteriori*, gdyż każde zdanie empiryczne jest tylko prawdopodobne. Co więcej, niemożliwe jest też pokazanie, że istnienie Boga jest choćby prawdopodobne, gdyż wówczas zdanie mówiące o istnieniu Boga musiałoby być hipotezą empiryczną, bez której nie dałoby się wydedukować pewnych zdań empirycznych mówiących coś o świecie. Tymczasem, według Ayera, takich zdań nie ma. Skoro zaś Boga nie można zdefiniować w terminach empirycznych, oznacza to, że «Bóg» jest terminem metafizycznym, a wypowiedziom metafizycznym, zgodnie z weryfikacjonistyczną teorią znaczenia, nie przysługuje cecha prawdziwości, gdyż są pozbawione sensu. Samo słowo «Bóg» nie jest w ogóle nazwą, gdyż własności jego desygnatu jako nieempiryczne są całkiem niezrozumiałe. Ayer odrzuca również argument z doświadczenia religijnego, uznając za nieuprawnione wyciąganie z faktu doznawania pewnych wewnętrznych przeżyć wniosku o istnieniu transcendentego bytu jako przedmiotu doznań zmy-

⁶ A. J. Ayer, *Krytyka teologii*, tłum. M. Wiśniewski, w: *Filozofia religii*, s. 23-28; A. J. Ayer, *Filozofia w XX wieku*, tłum. T. Baszniak, Warszawa 1997; A. J. Ayer, *The Foundations of Empirical Knowledge*, London 1940.

słowych czy emocjonalnych. Autor tak pisze: *Teista, tak jak moralista, może wierzyć w poznawczą wartość swoich doświadczeń, dopóki jednak nie potrafi sformułować swojej «wiedzy» w zdaniach, które można by zweryfikować empirycznie, bądźmy pewni, że się ludzi. Wynika z tego, że filozofowie wypełniający swoje dzieła zapewnieniami, iż «poznają» intuicyjnie jakieś «prawdy» moralne czy religijne, dostarczają jedynie materiału badawczego psychoanalitykowi.*

Bernard Williams dowodzi, że bezsensowność zdań religijnych należy niejako do istoty wiary chrześcijańskiej. Wychodząc od analizy sławnego paradoksu Tertuliana⁷ zwraca uwagę na pewną cechę dyskursu religijnego, którą akcentowali liczni teologowie, zwłaszcza zwolennicy tzw. teologii apofatycznej (negatywnej), mianowicie *swego rodzaju wewnętrzną i konieczną niepojmowalność, będącą, jak się wydaje, cechą wiary chrześcijańskiej (...)*. Tertulian broniąc prawdy o Wcieleniu Syna Bożego przeciw Marcjonowi, który przeczył takiej możliwości, gdyż zakładałoby to zmianę w Bogu, co jest nonsensem, argumentował, że taka prawda zasługuje na wiarę, bo jest niedorzecznością (*quia ineptum est*), jest pewna, ponieważ jest niemożliwa (*quia impossibile est*). Zdaniem Williamsa, Tertulian uchwycił w swym paradoksie pewną niezwykłą *niesprawność* języka religijnego.

Problemy z sensownością języka religijnego biorą się stąd, że zakłada on przenikanie się dyskursu religijnego z dyskursem niereligijnym, to znaczy języka mówiącego o Absolutcie z językiem mówiącym o świecie codziennego doświadczenia. Trudność ta ogniskuje się właśnie w podejmowanych przez teologów próbach rozjaśnienia faktu Wcielenia Syna Bożego. Zasadniczo rozumiały, «niereligijny» opis zdarzeń z życia pewnej historycznej Postaci splata się tutaj z orzekaniem o tej Osobie przymiotów Boga, a zatem używaniem terminów, które nie mają odniesienia do przedmiotów ze świata i jako takie nie pojawiają się w języku niereligijnym (doskonałość, wieczność, wszechmoc, wszechwiedza). To pomieszczenie dwóch dyskursów prowadzi nieuchronnie do sprzeczności (jeśli próbujemy spójnie wyjaśnić całość na płaszczyźnie rozumu, jak to czynił Marcjon), albo do uznania tajemnicy (jak Tertulian).

Williams, wbrew Marcjonowi, utrzymuje, że wiara w podstawowe przesłanie zawarte w Tajemnicy Wcielenia, to znaczy przekonanie o tym, że Bóg pozostaje w aktywnej relacji do świata, jest niezbywalnym warunkiem wiary. Williams odrzuca możliwość traktowania religii jako wyłącznie *sposobu życia*, dla którego istnienie systemu wierzeń spójnych i rozumiałych nie jest konieczne (jak proponują niektórzy analitycy). Bez istnienia pewnych przeko-

⁷ B. Williams, *Paradoks Tertuliana*, tłum. B. Chwedeńczuk, w: *Filozofia religii*, s. 75-98.

nań i zdań mówiących o Bogu nie sposób pojąć kultu i usprawiedliwić religijnego zaangażowania ludzi wierzących. Istnienie bogów «epikurejskich», nie interesujących się światem, podkopuje sens religii. Zadaniem teologów jest więc właśnie ukazywanie miejsc przecięcia się tych dwóch dyskursów: religijnego i świeckiego. Zatem konieczne jest istnienie choćby jednego falsyfikowalnego zdania, które nie jest wyłącznie zdaniem wewnętrznym języka religii, ale mówi też coś o świecie. To jednak zakłada, by takie zdanie zawierało jakieś terminy zrozumiałe nie tylko w kontekście innych zdań religijnych, ale i w terminach zdań o świecie. Ten wymóg, zdaniem Williama, nie jest i nie może być spełniony, właśnie ze względu na niezbywalną zasadniczą tajemniczość wypowiedzi dotyczących Boga (na co zdawał się wskazywać paradoks Tertuliana). W rezultacie *teologia jest zobowiązana do czegoś, co na gruncie jej własnych założeń stanowi zadanie nie do wykonania*.

Tajemniczość jest, wedle Williama, warunkiem wiary. Bycie człowiekiem wierzącym zakłada ową niepojętość, ta niepojętość czyni właśnie wiarę możliwą, stwarza przestrzeń, w której wiara może się urzeczywistnić. Przekonania religijne z istoty swej są tajemnicze, a uznanie ich jest sprawą wiary. Williams dostrzega tu jednak poważny dylemat. *Jeśli tedy wiara chrześcijańska jest prawdziwa, musi być częściowo niepojmowalna, lecz jeśli jest częściowo niepojmowalna, trudno zrozumieć, na czym to polega, że jest prawdziwa*. W związku z tym rodzi się szereg pytań o możliwość wiary: Jeśli zdanie jest tajemnicze, to nie można go wyjaśnić rozumowo, a skoro tak, to nie wiemy, w co mielibyśmy wierzyć, co mielibyśmy uznać? Czy można wierzyć w coś, czego się nie rozumie? Jeśli nie wiemy, co przyjmujemy na wiarę, skąd możemy mieć pewność, że w ogóle coś przyjmujemy?

Williams nie znajduje na te pytania satysfakcjonującej odpowiedzi i nie widzi sposobu, w jaki rozumny niewierzący człowiek mógłby uwierzyć. Nie widzi też możliwości opisanie różnicy między wiarą a niewiarą, gdyż o ile można ustalić, że obydwa wygłaszają odmienne zdania, o tyle nie potrafimy w zrozumiały sposób wyrazić, w co wierzący wierzy, a niewierzący nie wierzy.

Rezultatem analizy paradoksu Tertuliana jest jego odwrócenie: *credibile est, quia ineptum; et quia ineptum, non credibile*.

Argumenty zwolenników stanowiska kontekstowego

Dewi Z. Phillips jest jednym z wielu analitycznych filozofów religii, którzy podjęli jedynie ogólnie zarysowaną przez **Ludwiga Wittgensteina** propozycję potraktowania wierzeń religijnych jako swoistej gry językowej, która ma własne kryteria sensowności. Broniąc sensowności wierzeń religijnych, Phillips usiłuje jednocześnie wykazać bezsensowność pytania o ich słusność⁸. Potraktujemy tu Phillipsa jako rzecznika i «egzegetę» Wittgensteina.

Zastosowanie teorii gier językowych w odniesieniu do języka religijnego wywoływało od początku krytykę tak ze strony redukcjonistów, jak i antyredukcjonistów. Antyredukcjoniści, przychylni religii, podnoszą przeciwko koncepcji wierzeń jako gier językowych zarzut, iż uniemożliwia ona uzasadnienie owych wierzeń, podanie racji, dla których mielibyśmy wierzyć, ukazanie zasadności postawy wiary, tak by mógł ją zaakceptować człowiek rozumny. Z kolei redukcjoniści, odrzucając koncepcję Wittgensteina z dokładnym przeciwnym pobudek, obawiając się, że odwoływanie się do rzekomych wewnętrznych kryteriów sensowności, uniemożliwia wszelką krytykę wypowiedzi religijnych. Natomiast tak jedni, jak i drudzy argumentują, że teoria gier uniemożliwia konfrontację zwolenników i przeciwników twierdzenia o istnieniu Boga, gdy tymczasem spór między wierzącymi i niewierzącymi, jest możliwy i rozstrzygalny, a to przez odwołanie się do wspólnych kryteriów racjonalności.

Phillips odpierając zarzuty próbuje pokazać, że to właśnie jego adwersarze bronią takich kryteriów sensowności i zasadności wierzeń religijnych, które lekceważąc ich gramatykę logiczną fałszują naturę owych wierzeń (w szczególności ich absolutny charakter). Przyjrzyjmy się niektórym jego argumentom i spostrzeżeniom, jako że wiele z nich rzeczywiście zasługuje na uwagę.

Zdaniem Phillipsa, filozofom, którzy z zamiarem odstonięcia wagi wierzeń religijnych usiłują je racjonalnie uzasadnić odwołując się do zewnętrznych względów, grozi dezabsolutyzacja religii. Dowodzenie, że należy wierzyć, gdyż Bóg jest Panem wszechświata i tylko ci, którzy w Niego wierzą, dostąpią zbawienia, prowadzi do pojmowania Boga jako środka do celu, co jest sprzeczne z pojęciem Absolutu. Wartość absolutna ma to do siebie, że nie ma (i nie potrzebuje) żadnego zewnętrznego uprawomocnienia. Tymczasem próba uzasadnienia wierzeń religijnych traktując je jako hipotezy wyjaśniające zakłada jedynie względną ich wartość, gdyż musi się odwoływać do pojęć ze świata (tzn. wspólnej dla wszystkich miary) wykazując, iż Rzeczywistość Boska jest «większa» (jedynie większa!).

⁸ D. Z. Phillips, *Wiara religijna a gry językowe*, tłum. M. Szczubińska, w: *Filozofia religii*, s. 299-322; D. Z. Phillips, *Belief, Change and Forms of Life*, Basingstoke 1986.

To charakterystyczne również dla redukcjonistów pragnienie ogólności, dążenie, aby dyskurs o Bogu podporządkować szerszym kryteriom zrozumiałości zakłada, że wierzący i niewierzący uznają przeciwstawne twierdzenia. Zdaniem Wittgensteina, niewierzący wcale nie przeczy wierzącemu, kiedy deklaruje, że nie wierzy w to, w co tamten wierzy, grają oni bowiem w całym odmiennie gry językowe, które mają odmiennie wewnętrzne kryteria znaczenia. W grze językowej wierzącego Bóg nie jest Bytem pośród bytów, więc nie ma przejścia do gry językowej, w którą gra niewierzący, a ponadto słowa «wiera» używają oni w różnych znaczeniach, mianowicie dla wierzącego nie jest to jedynie uznanie jakichś twierdzeń o Bogu. Dla Wittgensteina ta nieredukowalna różnica znaczeń jest czymś naturalnym, gdyż słowa nabierają różnych znaczeń poprzez użycie w odmiennych kontekstach, i coś, co jest rozumiałe w jednym kontekście, nie musi być takim w innym. Wittgenstein twierdzi, że nie ma żadnych podstaw do tego, aby faworyzować jeden sposób użycia słów czyniąc z nich wzorzec dla wszelkich sposobów ich użycia.

Dążność do uzasadnienia wierzeń religijnych bierze się też, zdaniem Wittgensteina, z przekonania opartego na nieporozumieniu, iż nie można (nie wypada) być o czymś przeświadczonym, jeśli się nie potrafi podać stosownych świadectw. Tymczasem nie można argumentować na rzecz czegoś, co nie jest hipotezą, a przekonania często nimi nie są.

Uznawanie wierzeń nie jest, według Wittgensteina, uznawaniem pewnych hipotez, poprzedzonym wnioskowaniem w oparciu o świadectwa. Uznanie wierzenia jest aktem podobnym do przyjęcia pewnego «obrazu», który kształtuje postępowanie wierzącego, w którym pokłada on zaufanie i dla którego gotów jest ponosić ofiary. Wierzenia nie są hipotezami podlegającymi sprawdzeniu, lecz są czymś absolutnym, same będąc kryteriami a nie przedmiotami oceny. Istnienie możliwości uzasadnienia byłoby nie do pogodzenia z absolutnym charakterem tych wierzeń.

Czy odwoływanie się do wewnętrznych kryteriów sensowności, co sprawa, że o błędzie może być mowa jedynie w ramach danej gry językowej, nie oznacza całkowitej dowolności w akceptacji wierzeń, choćby najbardziej absurdalnych? Czy wiara religijna nie może być taką grą językową, w której reguły uznawania stanowią, co prawda, spójny system, ale same te reguły są bezsensowne? Phillips jest świadom, że te wątpliwości ujawniają pewną słabość koncepcji Wittgensteina, mianowicie tę, że ujmuje ona wiarę religijną jako oderwaną od innych aspektów egzystencji, a wówczas trudno wytłumaczyć jej oczywisty wpływ na całość kształtu życia człowieka wierzącego. Phillips proponuje w związku z tym pewną modyfikację: wierzenia religijne mają wprawdzie swe wewnętrzne kryterium sensowności, ale są one osadzone w całości kształcie ludzkiego doświadczenia, są z tym doświadczeniem konfronto-

wane, a zatem znaczenie słów języka religijnego jest w pewnym stopniu kształtowane i korygowane przez inne użycia tych słów. To tłumaczy fakt, że wierzenia religijne zasadniczo nie ignorują całkowicie sfery faktów, że nie pozostają z tą sferą w zupełnie fantastycznych związkach, że treść wierzeń nie jest zazwyczaj tak absurdalna, by była nie do zaakceptowania przez osobnika pozostającego przy zdrowych zmysłach. Phillips przyznaje rację Wittgensteinowi, że w języku religijnym używa się słów w takich znaczeniach, które mogą być niezrozumiałe w innych kontekstach, ale jednocześnie zwraca uwagę, że wypowiedzi te odnoszą się zazwyczaj do tych samych aspektów egzystencji, o których mówią inne gry językowe (o śmierci, miłości, szczęściu, cierpieniu). Sens wierzeń religijnych jest poniekąd kształtowany przez odniesienie do czynników zewnętrznych względem samego systemu wierzeń. Właśnie ten ścisły związek wierzeń z praktyką życia wierzącego, to zachodzenie na siebie różnych gier językowych tłumaczy egzystencjalną doniosłość wierzeń religijnych.

Phillips podkreśla przy tym, że ten związek między różnymi gramami językowymi, pewna koherencja między wierzeniami religijnymi a sferą faktów, nie oznacza jednak żadną miarą, że wierzenia te są przez owe fakty uzasadniane, że ze sfery faktów można treść tych wierzeń wywnioskować. Wierzeń religijnych nie da się bowiem uzasadnić w żaden zewnętrzny sposób, można je jedynie objaśnić, tak jak się objaśnia reguły gry. Nauka czy filozofia, jako gry o innych regułach, nie mogą przemawiać ani za, ani przeciw wierzeniom religijnym, mogą je jedynie przeanalizować.

John Wisdom był jednym z pierwszych analityków, którzy odstąpili od oceny języka religijnego wedle pozytywistycznych kryteriów, zwracając uwagę na jego swoistość. We wspomnianym artykule pt. *Bogowie*, Wisdom dowodzi, że wypowiedzi języka religijnego przede wszystkim wyrażają pewną postawę, pewien sposób postrzegania faktów, nie są natomiast zdaniem o faktach w tym sensie, że nie podlegają weryfikacji.

Wierzący i niewierzący zazwyczaj są zgodni, co do tego, jakie fakty zachodzą, a różnica pomiędzy nimi przypomina różnicę zdań między dwiema osobami, z których jedna dostrzega w obrazie piękno, a druga go nie dostrzega.

Podobieństwo to polega na tym, że wiara w Boga wyraża pewną postawę wobec tego, co znane, ale jednocześnie jest też jakiegoś rodzaju rozpoznaniem złożonych układów, złożonych na tyle, że można mieć przed oczyma wszystkie elementy pewnego złożonego układu, a mimo to nie dostrzec owego układu. Dla zilustrowania swojej myśli Wisdom skonstruował sławną metaforę o niewidzialnym ogrodniku, do której odwoływało się później wielu analityków. Mowa w niej o dwóch ludziach, którzy powracają do zdziczałe-

go, nie uprawianego przez lata ogrodu. Jeden z nich ze zdumieniem dostrzega panujący w nim ład i celowość, i twierdzi, że jest to z pewnością dzieło jakiegoś ogrodnika. Ponieważ jego towarzysz ma odmienne zdanie, rozpoczynają wnikliwe dochodzenie. W trakcie badania, jako że ogrodnik się nie pojawia, zwolennik pierwszej hipotezy koryguje swe stanowisko: ogrodnik działa, ale jest niewidzialny dla oczu śmiertelnika, a o jego działalności świadczą jego dzieła. Pomimo, że obydwaj obserwatorzy są całkowicie zgodne w stwierdzeniu faktów zachodzących w ogrodzie, pozostają przy swoim zdaniu. Towarzyszy temu różny stosunek do tego ogrodu.

Według Wisdoma, zdanie o istnieniu Boga ma podobny status, to znaczy na pierwszy rzut oka przypomina hipotezę wyjaśniającą, ale pod wpływem krytyki odśladania swoją nieeksperymentalną naturę. Żaden argument przeciwnika tezy o istnieniu ogrodnika nie przekona jego adwersarza, gdyż ten wierzy w istnienie innego świata, w teraźniejszości, ale poza zasięgiem zmysłów.

Z tej analizy Wisdom wyciąga wniosek, iż zdania języka religijnego niejako z istoty swej nie są sensowne w świetle weryfikacjonistycznej teorii znaczenia. W sporze o istnienie Boga nie ma sensu odwoływanie się do doświadczenia. Istnieją jednak dziedziny wiedzy, w których rozstrzyga się spory bez odwoływania się do empirii, a jedynie poprzez sprawdzenie prawidłowości argumentów. Czy spór wokół twierdzeń teizmu ma właśnie taki charakter? Wisdom rozróżnia dwa przypadki takiej argumentacji. Pierwszy sposób, to spotykana w matematyce i logice metoda dedukcji, która jednak jest w tej dziedzinie bezskuteczna, jak to wykazały krytyki dowodów na istnienie Boga. Jest jednak drugi sposób rozstrzygnięcia sporów bez odwoływania się do nowych danych, mający zastosowanie w procesie sądowym, i ten właśnie kieruje się tą samą wewnętrzną logiką, co dyskurs religijny. Rozwinięcie tej analogii jest istotnym wkładem Wisdoma w analityczną filozofię religii.

Wisdom pokazuje, że procedura argumentacji nie przyjmuje w tym wypadku formy łańcucha rozumowania dedukcyjnego. Polega ona na odkrywaniu i opisywaniu cech danego przypadku, w taki sposób, że wszystkie cechy razem tworzą zespół argumentów przemawiających na rzecz danej tezy, a ich siła ulega kumulacji. Taka procedura wykazuje pewne podobieństwo do argumentacji stosowanej w naukach pozytywnych, gdyż rozumowanie polega na sumowaniu wniosków płynących z różnych niezależnych od siebie przesłanek, nie zaś na wertykalnym przekształcaniu jednej lub dwóch przesłanek, jak to ma miejsce w naukach ścisłych.

Ta procedura jest zgodna z wewnętrzną logiką takiego sporu, jego rozstrzygnięcie jest bowiem kwestią osobistej decyzji. Chociaż w tej procedurze mamy do czynienia z innymi związkami logicznymi, niż ma to miejsce w dedukcji, czy indukcji, to jednak taka decyzja nie jest arbitralna. Fakt, że roz-

strzygnięcie tego typu sporu zapada mocą decyzji, przesądza o charakterze różnicy zdań w tym sporze. Owa różnica (między ateistą a teistą) jest, jak już wspomniano analogiczna do tej, gdy dwóch ludzi ogląda obraz i jeden dostrzega w nim piękno, a drugi go nie dostrzega. Różnicę tę można zniwelować jedynie przy pomocy perswazji, poprzez uwypuklenie pewnych aspektów obrazu, ukazanie go w innym świetle, albo też w szerszym kontekście, na przykład porównując go z innymi obrazami, co powinno wywołać ten sam efekt, co ukazanie siły pewnej argumentacji na tle innych.

Należy pamiętać, że przesłanki w opisanym rozumowaniu sumarycznym, traktowane indywidualnie, są niekonkluzywne, zatem rezultat końcowy jest zawsze jednie prawdopodobny. To, że różnica zdań co do istnienia Boga nie jest różnicą dotyczącą faktów (jak pokazano w przypowieści o ogrodzie), nie oznacza, że nie ma tu miejsca na słusność i błąd, racjonalność i irracjonalność. Wisdom zwraca uwagę, że podobnie w naukach przyrodniczych zgodności co do faktów towarzyszy nierzadko spór co do słusności modelu opisu tych faktów. Zakłada się przy tym, że nie każdy model jest właściwy.

Wisdom jest przekonany, że w przypadku religii w indywidualnym procesie rozumowania prowadzącym do rozstrzygnięcia sporu o istnienie Boga decydującą rolę odgrywają związki, które biorą udział w tym rozumowaniu, a nie są wyrażone w języku, a najczęściej nie są uświadomione. Stąd dla zrozumienia postawy religijnej i języka religii ważniejsze jest nie pytanie typu: «Jakie racje przemawiają na rzecz przekonania, że S jest P?», ale pytanie: «Jakie są źródła przekonania, że S jest P?» A na to drugie pytanie sam Wisdom odpowiada odwołując się do Freuda.

Ze stanowiskiem Wisdoma polemizuje **Antony Flew**, który nawiązując do przypowieści o ogrodzie akcentuje, że wypowiedzi religijne tak opisane i umotywowane, jak to opisał Wisdom, nie są twierdzeniami i niczego nie wyjaśniają⁹. Aby jakieś zdanie mogło być twierdzeniem, musi głosić, że rzeczy mają się tak a tak, a nie inaczej, a żeby być wyjaśnieniem, musi wyjaśniać, dlaczego zachodzi takie a nie inne zdarzenie. To jednak zakłada możliwość wskazania takiego twierdzenia lub wyjaśnienia, które jest z nim nieuzgadnialne, czyli przemawiającego przeciw jego prawdziwości. Twierdzenie, że coś jest faktem, jest konieczne równoważne negacji twierdzenia, że coś faktem nie jest ($p = \neg \neg p$). Dlatego też znajomość negacji twierdzenia p , jest równoznaczna ze znajomością twierdzenia p (bo $\neg \neg p = p$). Tymczasem wierzący, zdaniem Flew, przeczy możliwości zachodzenia czegokolwiek, co przemawiałoby przeciw jego teologicznym twierdzeniom. Jeśli jednak nie ma nicze-

⁹ A. Flew, R. M. Hare, B. Mitchell, *Teologia a falsyfikacja*, tłum. M. Szczubińska, w: *Filozofia religii*, s. 29-39. ; A. Flew, *God. A Critical Enquiry*, La Salle 1984; A. Flew, A. MacIntyre, *New Essays in Philosophical Theology*, London 1972.

go, czemu twierdzenie wierzącego przeczy, nie ma też niczego, co stwierdza, a więc w ogóle nie jest twierdzeniem. Zatem rzekome wyjaśnienia dostarczane przez człowieka wierzącego są fikcyjne, a rzekome twierdzenia, puste.

Flew zwraca uwagę, że jeśli zdania języka religijnego potraktować jedynie jako wypowiedzi etyczne, wyraz uczuć czy oczekiwań, to wypowiedzi takie nie mogłyby spełniać roli ostoi ortodoksji, i jako takie zawodziłyby w praktyce życia religijnego. Pojęcie ortodoksji zakłada istnienie twierdzeń.

Richard B. Braithwaite przyznaje, iż w świetle weryfikacjonistycznej zasady znaczenia, zdania religijne są pozbawione sensu i poszukuje innej metody ustalenia ich znaczenia¹⁰. Warto przyjrzeć się niektórym jego analizom i argumentom, gdyż rzucają one dodatkowe światło na poglądy tych analityków, których określiliśmy mianem redukcjonistów.

Braithwaite podkreśla zasadniczy zwrot, jaki nastąpił w filozofii religii wraz z pojawieniem się weryfikacjonistycznej zasady znaczenia. Na przestrzeni kilkunastu wieków pytało zazwyczaj o prawdziwość lub zasadność wierzeń religijnych, rzadko zaś o ich znaczenie. Wydawało się, że wszyscy uczestnicy debaty rozumieją, co znaczy, że Bóg istnieje, i spór toczył się o to, czy zdanie to jest prawdziwe czy fałszywe i jakie racje za tym przemawiają. Pozytywiści logiczni zwrócili uwagę, że pierwsze logicznie jest nie pytanie: Czy zdanie: «Bóg istnieje» jest prawdziwe bądź fałszywe? (pytanie o wartość logiczną zdania), lecz pytanie: jak można poznać, czy zdanie to jest prawdziwe bądź fałszywe? (pytanie o znaczenie zdania). Dopiero wiedząc w jaki sposób (w jakich okolicznościach) można zweryfikować to zdanie, rozumiemy jego treść. Bez tego zdanie nie ma dla nas żadnego uchwytneho znaczenia, niczego nie wyraża, a nie można uznawać zdania, którego się nie rozumie.

Zasada weryfikacjonistyczna określa znaczenie trzech klas zdań i tylko te zdania są uznawane za sensowne. Braithwaite pokazuje, że zdania religijne nie należą do żadnej z tych klas.

Nie są bowiem zdaniami mówiącymi o jednostkowych faktach empirycznych sprawdzanych w bezpośredniej obserwacji, gdyż przymioty, które teologia przypisuje Bogu czynią go niedostępnym zwykłej obserwacji.

Zdania religii nie są też, zdaniem Braithwaite'a, hipotezami wyjaśniającymi, gdyż hipoteza wyjaśniająca zachodzenie w świecie pewnych faktów empirycznych musi być falsyfikowalna. Jeśli bowiem jest zgodna z każdym możliwym faktem empirycznym, to niczego nie wyjaśnia. Aby nadać istnieniu Boga sens empiryczny, należałoby odpowiedzieć na pytanie, jakie empirycznie obserwowalne zmiany w świecie pociągałoby za sobą Jego nieistnienie.

¹⁰ R. B. Braithwaite, *Wiara religijna w oczach empirysty*, tłum. B. Chwedeńczuk, w: *Filozofia religii*, s. 323-344.

Wreszcie zdania religii nie są zdaniami logicznie koniecznymi, jak zdania logiki i matematyki, gdyż te są zdaniami warunkowymi, to znaczy nie mówią o realnym istnieniu w świecie.

W tym miejscu pozytywiści logiczni kończyli analizy stwierdzając, że cała teologia jest zbiorem wypowiedzi pozbawionych sensu, czyli bełkotem. Natomiast Braithwaite, jako zwolennik stanowiska kontekstowego, próbuje się odwołać do innych, niestandardowych metod ustalania znaczenia zdania. Nawiązuje zatem do metody zaproponowanej przez Wittgensteina, w myśl której znaczenie zdania określa sposób jego użycia, przy czym dokonuje pewnej jej modyfikacji.

O tym, że nie można poprzestać na konstatacji pozytywistów, przekonał się Braithwaite, kiedy dostrzegł fakt, iż do trzech klas zdań, których znaczenie ustala zasada weryfikacjonistyczna nie można zaliczyć nie tylko zdań religii, ale również wielu innych ważkich zdań, m.in. wszystkich zdań o moralności. To pokrewieństwo języka religii i języka moralności nie jest, zdaniem autora, przypadkowe. Jest on przekonany, że użytkownicy zdań religijnych używają ich, w pierwszym rzędzie, jako twierdzeń moralności. Zarówno twierdzenia religii jak i moralności są używane z zamiarem wyrażenia pewnej postawy moralnej. Autodeterminacja człowieka religijnego, aby naśladować religijny sposób życia, zdaniem Braithwaite'a, nadaje znaczenie zdaniom religijnym wyrażającym postawę, którą ma naśladować, a zatem stanowi kryterium ich sensowności.

Zaproponowana przez Braithwaite'a wolicjonalna zasada znaczenia, i w konsekwencji wolicjonalna koncepcja języka religijnego stanowiła pewne *novum* w analitycznej filozofii religii, pozostając jednocześnie w zgodzie z duchem empiryzmu.

Richard M. Hare wystąpił z równie oryginalną, co kontrowersyjną propozycją, która ma przemawiać za sensownością zdań religii.

Otóż, idąc do pewnego stopnia tropem Hume'a, Hare utrzymuje, że sposób, w jaki każdy człowiek ujmuje rzeczywistość zależy od jego przyzwyczajzeń, przedrozumień, przed-sądów, które autor nazywa *blikami*¹¹. *Owe bliki* są nieredukowalne, można je zmieniać, ale nie można się bez *blików* obejść. Różni ludzie mają różne *bliki*, ale nie sposób zdefiniować, na czym miałyby polegać *blik* «prawidłowy», tak, aby można go było odróżnić od *blików* błędnych. Co

¹² Zofia Rosińska, tłumaczka *Wprowadzenia w filozofię religii* R. Tilghmana, we *Wstępie* do tej pracy oddaje słowo *blik* jako *nastawienie nawykowe* (s. XVI). Będąc tu jednak używał oryginalnego określenia, tak jak to czyni Michał Szczubiałka w przekładzie zapisu debaty Flew-Harc-Mitchell w *Filozofii religii*, s. 29-39.

prawda, jest tak, że większość ludzi postrzega poszczególne fragmenty rzeczywistości przez pryzmat podobnego *bliku*, ale trudno sformułować jakies dowody na rzecz takiego, a nie innego *bliku*.

Dla wyjaśnienia swej koncepcji Hare ułożył prostą przypowieść, która jest poniekąd pomyślana jako kontr-przypowieść względem wspomnianej wyżej «przypowieści o niewidzialnym ogrodniku» Johna Wisdoma. Oto pewien obłąkany student żywi przekonanie, że profesorowie czyhają na jego życie. Ich zapewnienia, że jest inaczej, tłumaczy sobie jako podstęp, a to jeszcze bardziej wzmacnia jego podejrzliwość. Ostatecznie, żadne dostarczone mu wyjaśnienie nie jest w stanie zmienić jego *bliku*. Tymczasem pozostali studenci postrzegają tych samych profesorów jako osoby wyjątkowo przyjazne, to znaczy mają całkiem inny *blik*. Ich *bliki* mają, rzecz jasna, istotny wpływ na sposób ich reagowania, na ich stosunek do profesorów.

Na prostą uwagę, że w jego przypowieści mamy przecież do czynienia z obłąkańcem, stąd oczywisty wniosek, że jego *blik* jest fałszywy, Hare odpowie, że właściwie nie potrafimy podać nieodpartych argumentów, dlaczego *blik* większości studentów miałyby być tym właściwym. Stosunek między różnymi *blikami* nie jest bowiem stosunkiem sprzecznych twierdzeń, ponieważ każdy z nich będzie uzgadnialny z wynikami skończonej liczby testów (zawsze istnieje jakieś prawdopodobieństwo, iż profesorowie dybią na życie nieszczęsnego studenta). (Przypowieść Hare'a jest, co prawda, humorystyczna, z pewnością jednak nie oznacza to, że cała jego teoria jest intelektualnym żartem.)

Błędem byłoby traktować wypowiedź opartą na *bliku* jako hipotezę wyjaśniającą, gdyż daje się ona uzgodnić z każdym stanem rzeczy (z każdym zachowaniem profesorów względem naszego studenta), a zatem nie jest falsyfikowalna. Z drugiej jednak strony, sama decyzja co do tego, co zasługuje, a co nie zasługuje na miano wyjaśnienia, oparta jest na pewnym *bliku*. Krótko mówiąc, naukowiec także nie może się wydostać z zakłętego kręgu *blików*.

Swoje odkrycie wykorzystuje Hare w opisie wierzeń religijnych. Otóż różnica między człowiekiem wierzącym, a niewierzącym sprowadza się właśnie do przyjęcia różnych *blików*. Wierzący i niewierzący są zasadniczo zgodni, co do faktów, jakie zachodzą w empirycznie poznawalnym świecie. Ich *bliki*, jakkolwiek przeciwstawne, są uzgadnialne z każdym stanem rzeczy w świecie i może być tak, iż żaden bieg rzeczy nie wpłynie na zmianę ich *blików*. Obydwaj nie są w stanie przytoczyć rozstrzygających argumentów za «słusznością» swojego *bliku*. Szczególnie istotne w przypowieści Hare'a jest wypuklenie osobistego zaangażowania bohatera w sytuację, w której się znalazł. *Blik*, za pomocą którego student postrzega rzeczywistość, jest niezmiernie ważny dla jego egzystencji (wszak zagraża mu śmiertelne niebezpieczeństwo).

Podobnie dla wierzącego jego *blik* ma kolosalną wagę, bo poniekąd porządkuje cały jego pogląd na świat i warunkuje jego postawę względem rzeczywistości. To samo dotyczy ateisty i agnostyka. Zdaniem Hare'a, każdy osobisty wybór w kwestii stosunku do religii jest *blikiem* z wszystkimi tego konsekwencjami.

Fakt, iż *bliki* są czymś, czego nie da się wyrugować z mechanizmu postrzegania świata, i że zabarwiają one zarówno akty poznania, jak i woli, przesądza o ich sensowności. Zatem zdania religii, jako wypowiedzi oparte na *bliku* nie są pozbawione znaczenia. Nie są natomiast twierdzeniami, dlatego nie można ich uzasadnić.

Argumenty antyredukcjonistów

Cenne krytyczne uwagi do teorii *blików* zgłosił obrońca zasadności zdań religijnych (a więc i tego, że są twierdzeniami), **Basil Mitchell**. Zwraca on uwagę, że analogia między obłąkanym studentem z jego *blikiem* a człowiekiem wierzącym z jego wierzeniami jest nieadekwatna w tym punkcie, że dla studenta każdy faktyczny stan rzeczy jest właściwie obojętny, gdyż jest on bez przeszkód uzgadnialny z jego *blikiem*¹². *Natomiast wierzenia człowieka wierzącego (np. wiara w dobroć wszechmogącego Boga) są przez pewne faktyczne stany rzeczy (np. osobiste cierpienie) wystawiane na próbę i wierzący odczuwa to napięcie. Co prawda w praktyce, wierzący, podobnie jak ów student, również może nie uznać żadnego faktycznego stanu rzeczy, za niemożliwy do pogodzenia z jego wierzeniami, gdyż istotą jego postawy jest bezwarunkowe zaufanie Bogu, ale w postrzeganiu sfery empirycznych zjawisk jest on raczej podobny do tej zdecydowanej większości «normalnych» studentów.*

Sytuacji wierzącego i studenta nie można zrównać także dlatego, że student nie ma w punkcie wyjścia żadnych racji po temu, aby przyjąć taki, a nie inny blik, bo wielowiekowe doświadczenie uczy, że studenci rzadko padają ofiarami swych profesorów. Natomiast wierzący ma, zdaniem Mitchella, powody przyjęcia postawy wiary. Dla zilustrowania, jakie powody ma na myśli, jak również by pokazać, że zdania języka religijnego mają status twierdzeń, Mitchell ukuł następującą przypowieść.

Pewien partyzant z ruchu oporu spotkał kiedyś Obcego, który, jak wszystko wskazywało, był osobą bardzo wpływową, mogącą odegrać decydującą

¹² A. Flew, R. M. Hare, B. Mitchell, *Teologia a falsyfikacja*, tłum. M. Szczubiałka, w: *Filozofia religii*, s. 29-39; B. Mitchell (ed.), *The Philosophy of Religion*, Oxford 1976; B. Mitchell, *The Justification of Religious Belief*, New York 1981.

rolę w rozstrzygnięciu rozgrywającego się konfliktu. Obcy wzbudził jego zaufanie, przekonał go, że jest po ich stronie i obiecał pomoc. Obcy nigdy więcej się nie zjawił, ale partyzant całkowicie mu ufając, we wszystkie swe posunięcia wkalkulowuje perspektywę wsparcia przez Obcego. Jest przekonany, że Obcy już działa, że w dużej mierze aktualny stan konfliktu jest wynikiem jego zaangażowania na rzecz ruchu oporu. Niektóre fakty dają się tak zinterpretować, ale wiele przemawia za tym, że Obcy wcale nie wspiera partyzantów. Dostrzegają to inni partyzanci, od początku sceptycznie nastawieni do osoby Obcego i przekonują bohatera przypowieści, że się pomylił. Kiedy ten nie zmienia zdania, ale interpretuje fakty w coraz to nowy sposób, tak, aby przemawiały na korzyść Obcego (np. twierdzi, że brak wyraźnej ingerencji Obcego jest częścią jego złożonego planu działania), towarzysze broni zadają pytanie: «Jakie fakty mogłyby ostatecznie skłonić go do odstąpienia od swego przekonania?» (Mitchell nawiązuje tu wyraźnie do przypowieści o niewidzialnym ogrodniku Wisdoma). Partyzant doświadcza wewnętrznego rozdarcia pomiędzy zaufaniem Obcemu, a doświadczeniem dwuznacznych faktów wystawiających na próbę jego wiarę w prawdomówność i moc Obcego, ale nie przestaje wierzyć, gdyż doświadczenie spotkania z Obcym zrodziło w nim zaufanie bezwarunkowe, które jest w stanie oprzeć się najcięższym próbom.

Zdanie mówiące o tym, że Obcy jest po stronie ruchu oporu jest twierdzeniem, które jest albo prawdziwe, albo fałszywe. Wszyscy członkowie ruchu oporu są świadkami tych samych zdarzeń, ale nasz partyzant interpretuje je inaczej, i albo ma rację, albo jest w błędzie. Partyzant ma świadomość, że fałszywość tego twierdzenia jest teoretycznie możliwa. W sytuacji braku zaangażowania ze strony Obcego znajduje się w sytuacji wewnętrznego konfliktu i może się zawahać w swoim przekonaniu o prawdziwości swego zdania (a ściślej mówiąc: o słuszności swojej postawy). To, czy partyzant zmieni zdanie, czy go nie zmieni, zależy głównie od siły wrażenia, jakie zrobił na nim Obcy i od tego, jak jego wewnętrzny stosunek do Obcego będzie ewoluował pod wpływem kolejnych wydarzeń.

Obcym z przypowieści Mitchella jest oczywiście Bóg, a jego zaangażowanie w ruch oporu to Opatrzność Boża. Twierdzenie o istnieniu Bożej Opatrzności nie podlega konkluzywnej falsyfikacji, gdyż nie jest hipotezą empiryczną, lecz, jak mówi Mitchell, *sensownym przemiotem wiary*.

Koncepcja Mitchella zdaje się milcząco zakładać weryfikację tego twierdzenia w perspektywie wieczności. To właśnie jest przedmiotem rozważań Johna Hicka.

John Hick należy do tych filozofów analitycznych, którzy skłaniają się ku pogładowi, że zdanie «Bóg istnieje» stwierdza fakt obiektywny, a istnienie

bóstwa jest weryfikowalne (a zatem sensowne)¹³. Jest on głównym orędownikiem idei weryfikacji eschatologicznej jako rękojmi sensowności zdań religii i jest przekonany, że tylko ona pozwala ustalić, że teizm mówi o faktach (bez czego nie może być mowy o jego zasadności). Weryfikacja eschatologiczna jest zagadnieniem szeroko dyskutowanym w środowiku analitycznej filozofii religii, zatem poświęcimy jej tu nieco więcej miejsca.

Hick akceptuje zasadniczą myśl zawartą w głoszonej przez pozytywistów logicznych weryfikacjonistycznej teorii znaczenia, która każe uznać za twierdzenie tylko takie zdanie, dla którego można wskazać sposób jego weryfikacji, przy czym uważa za konieczne doprecyzowanie pojęcia weryfikacji.

Weryfikacja to dla Hicka usunięcie niepewności co do prawdziwości zdania, usunięcie podstaw racjonalnego wątpienia. Postuluje ponadto, aby, przynajmniej w niektórych dziedzinach, m. in. w teologii, weryfikację traktować jako pojęcie logiczno-psychologiczne, a nie tylko logiczne. Zdanie mówiące, że *p* zostało zweryfikowane, stwierdza bowiem nie tylko, że istnieje pewien stan rzeczy, ale stwierdza ponadto, że ktoś jest świadom tego, że istnieje ten stan rzeczy, i zauważa, iż jego istnienie ustanawia prawdziwość *p*. Weryfikacja jest tu pojmowana jako nazwa zdarzenia, które zachodzi w ludzkiej świadomości, przeżycia upewniania się, to znaczy pozbywania się podstaw racjonalnego wątpienia.

W związku z tym rodzi się pytanie: w jakim stopniu weryfikacja musi być intersubiektywna? Czy można powiedzieć, że *p* jest prawdziwe, że *p* zostało zweryfikowane, gdy tylko jeden człowiek upewnił się co do prawdziwości *p*? Zdaniem Hicka, zależy to od konkretnej sytuacji, od wewnętrznej logiki *p*. Weryfikacja jest bowiem często weryfikacją przewidywań, zwłaszcza gdy chodzi o weryfikowalność sądów jako kryterium ich faktualnego znaczenia. Jeżeli zdanie zawiera lub pociąga za sobą przewidywania, które można zweryfikować lub sfalsyfikować, wówczas z pewnością zasługuje na miano twierdzenia. Zazwyczaj, by zweryfikować jakieś przewidywania, konieczne jest podjęcie określonych działań, co oznacza, że weryfikacja jest warunkowa. Charakter wymaganych działań wyznacza logika weryfikowanego twierdzenia. (Na przykład, logika słowa «atom» określa, co trzeba zrobić, żeby zweryfikować zdania o atomach, a logika słowa «Bóg» określa, co trzeba zrobić, żeby zweryfikować zdania o Bogu.) Płyne stąd wniosek, że kiedy weryfikacja przewidywań zakłada spełnienie szczególnych warunków, wówczas fakt, że nie każdy zweryfikował *p*, nie jest argumentem przeciwko prawdziwości *p*.

Hick polemizuje z tymi analitykami (Wisdom, Flew), którzy uznając weryfikację i falsyfikację za symetryczne względem siebie, domagają się odpo-

¹³ J. Hick, *Teologia a weryfikacja*, tłum. P. Dziliński, w: *Filozofia religii*, s. 41-60.; J. Hick, *Faith and Knowledge*, Glasgow 1974.

wiedzi na pytanie: «Jakie możliwe doświadczenie falsyfikowałyby zdanie: «Bóg istnieje?»», zamiast pytać: «Jakie możliwe doświadczenia weryfikowałyby zdanie: «Bóg istnieje?»», i przy tym uważają, że brak odpowiedzi na pierwsze pytanie świadczy o bezsensowności zdania: «Bóg istnieje». Zdaniem Hicka, choć weryfikacja i falsyfikacja zazwyczaj są symetryczne, to jednak istnieją przypadki, gdy tak nie jest, i niepowodzenie weryfikacji nie stanowi falsyfikacji. Są bowiem zdania, które mogą zostać pewnego dnia zweryfikowane, jeżeli są prawdziwe, ale nigdy nie mogą zostać sfalsyfikowane, jeżeli są fałszywe (np. zdanie o istnieniu życia w kosmosie).

Hick podkreśla, że w koncepcji weryfikacji eschatologicznej jest mowa o weryfikacji zdań o faktach, a nie weryfikacji prawd logicznie koniecznych. Nie może tu zatem być mowy o dowodzie, gdyż wykluczenie racjonalnego wątplenia dotyczącego faktu nie jest równoważne wykluczeniu logicznej możliwości błędu czy złudzenia, jako że prawdy dotyczące faktów nie są logicznie konieczne, a ich negacje nigdy nie są wewnętrznie sprzeczne. Z drugiej strony logiczna możliwość błędu nie jest dostateczną podstawą do racjonalnego wątplenia w wiarygodność naszego doświadczenia, w przeciwnym razie żadne zdanie empiryczne nie mogłoby być zweryfikowane, a wówczas samo pojęcie empirycznej weryfikacji byłoby pozbawione sensu. Właśnie dlatego, chcąc zweryfikować jakieś zdanie o fakcie, szukamy świadectw, które mogłyby wykluczyć racjonalne wątplenie, nie zaś dowodu logicznej niemożliwości jego fałszywości (byłby to wymóg wewnętrznie sprzeczny).

Zdaniem Hicka, wszystkie omówione wyżej cechy weryfikacji zdań o faktach należy wziąć pod uwagę, gdy mowa o weryfikacji twierdzenia: «Bóg istnieje». Powyższe warunki spełnia, w mniemaniu jego autora, właśnie pojęcie weryfikacji eschatologicznej, które jednocześnie respektuje wymogi związane z logicznym zagadnieniem znaczenia zdań i bierze pod uwagę faktycznie zakładaną w dyskursie teizmu możliwość doświadczalnej weryfikacji «prawd wiary».

Autor pokazuje, że spór między teistą a ateistą jest autentycznym sporem między konkurencyjnymi twierdzeniami, gdyż akceptacja bądź odrzucenie hipotezy teistycznej o istnieniu Boskiego planu względem świata, obejmującego życie po śmierci, implikuje odmienne interpretacje świata. Hick zdaje sobie sprawę z tego, że twierdzenia teizmu nie mają charakteru empirycznego w tym sensie, że teista i ateista mogą być całkiem zgodni w opisie biegu empirycznych zdarzeń i mogą nie oczekiwać, iż w empirycznie doświadczanej rzeczywistości będą zachodziły zdarzenia przesądzające o słuszności ich przekonań. Ateista i teista różnią się jednak tym, że ten drugi oczekuje, iż po śmierci

okaże się, że bieg dziejów i bieg jego życia zmierzał do pewnego stanu końcowego zgodnego z zamysłem Boga.

Ta możliwość empirycznej weryfikacji eschatologicznej wystarcza, by można było nazwać wybór między teizmem a ateizmem wyborem rzeczywistym, a nie pozornym i werbalnym, jakkolwiek to oczekiwane pośmiertne doświadczenie nie przemawia w najmniejszym stopniu za prawdziwością teizmu jako dokonywanej za życia interpretacji świata.

Sensowność idei weryfikacji eschatologicznej zakłada sensowność idei dalszego istnienia osoby po śmierci. W jej obronie Hick przywołuje wypowiedź samego Moritza Schlicka, który przekonanie o dalszym życiu po śmierci uznał za hipotezę empiryczną, bo jest logicznie weryfikowalna przez odwołanie się do możliwego przyszłego doświadczenia.

Hick zwraca uwagę, że chrześcijańska wiara w zmartwychwstanie ciał, które harmonizuje z jednością psychofizyczną człowieka, neutralizuje argument wytaczany często przeciwko idei nieśmiertelności, że rozróżnienie ciała i duszy, która miałaby przetrwać śmierć jest nie do utrzymania. Ponadto wiara w istnienie zmartwychwstałego ciała pozwala nadać idei egzystencji *post-mortem* empiryczny sens. Autor rozumie zmartwychwstanie jako odtworzenie przez Boga z innej materii niż fizyczna ciała posiadającego dyspozycje i zapisy pamięci organizmu fizycznego, który po śmierci przestał istnieć. Zachowana zostaje tożsamość osobowa (ciągłość świadomości) zmartwychwstałego człowieka, ale zmartwychwstałe ciało nie jest tym samym organizmem fizycznym, który istniał przed śmiercią, jest to bowiem nowe *ciało duchowe* (nawiązanie do myśli św. Pawła, 1 Kor 15). Hick stwierdza, że powyższa doktryna nie jest wewnętrznie sprzeczna, a zatem nie można jej z góry odrzucić jako bezsensownej.

Sam fakt życia po śmierci nie stanowiłby jednak jeszcze dowodu na istnienie Boga, można bowiem sobie wyobrazić nieśmiertelność jako zaskakujący fakt naturalny. Do weryfikacji teizmu (w interpretacji chrześcijańskiej) potrzebne byłoby jeszcze doświadczenie, które usuwałoby racjonalną wątpliwość w istnienie kochającego Boga. Zdaniem Hicka, potrafimy sobie wyobrazić takie pośmiertne doświadczenie, a powinno ono zawierać dwa elementy: doświadczenie spełnienia wyznaczonego nam przez Boga ostatecznego celu istnienia, oraz doświadczenie obcowania z Bogiem.

Sytuacja weryfikacji dotyczącej osiągnięcia celu miałaby polegać na wiecznym życiu w poczuciu spełnienia i szczęścia. Hick zauważa, że właśnie w tym przypadku mamy do czynienia z asymetrycznością weryfikacji i falsyfikacji. Niemożliwa jest bowiem falsyfikacja twierdzenia, że wyznaczony przez Boga cel pozostanie osiągnięty, gdyż dopóki nie został osiągnięty, dopóty nie wiemy, czy nie zostanie osiągnięty w przyszłości. Natomiast jego weryfikacja jest

możliwa, a to przez świadome rozpoznanie faktu, że cel wyznaczony przez Boga został osiągnięty.

Drugi element stanu rzeczy, który stanowiłby weryfikację teizmu, to doświadczenie, że to spełnienie celu ludzkiego życia jest właśnie spełnieniem zamysłu Boga (nie zaś stanem «naturalnym»), i polega właśnie na obcowaniu z Bogiem, które jest źródłem owego spełnienia i szczęścia.

Hick wprowadza jeszcze istotne zastrzeżenie. Bóg, który miałby być doświadczony w sytuacji weryfikującej teizm, musi być Bogiem, «który dał się poznać człowiekowi w Chrystusie». Ten swoiście chrześcijański zwrot dostarcza rozstrzygnięcia problemu rozpoznania w uświadamianiu sobie Boga. A problem ten jest następujący: aby była mowa o weryfikacji eschatologicznej, Bóg rozpoznany po zmartwychwstaniu musi być tym samym Bogiem, w którego istnienie wierzyło się przed śmiercią. Zważywszy jednak na trudność logiczną związaną z każdym twierdzeniem o Bogu, polegającą na tym, że opisywany jest on w terminach jakości absolutnych, które nie są dane w ludzkim doświadczeniu, jak osoba zmartwychwstała miałaby rozpoznać, że istota spotkana jest właśnie Bogiem? Zdaniem Hicka, dylemat ten pozwala rozstrzygnąć doktryna Wcielania.

Unia Boga i człowieka w Jezusie Chrystusie pozwala odpowiedzieć na dwa sprzężone ze sobą pytania: «Skąd wiemy, że Bóg ma pewne absolutne własności, które z samej swej natury przekraczają ludzkie doświadczenie?» oraz: «Jak możliwa jest eschatologiczna weryfikacja teizmu, opierająca się na rozpoznaniu obecności Boga w Jego Królestwie?» Jedyne sam Bóg zna swoją nieskończoną naturę, i właśnie w Chrystusie dokonał samoobjawienia się człowiekowi. Nasze przekonania dotyczące nieskończonego bytu Boga nie poddają się obserwacyjnej weryfikacji, wykraczając poza granice ludzkiego doświadczenia, ale podlegają weryfikacji pośredniej, przez usunięcie racjonalnego wątplenia w autorytet Chrystusa. Doświadczenie rządów Syna w Królestwie Ojca potwierdzałoby ten autorytet, i tym samym potwierdzałoby pośrednio ważność Jezusowego nauczania dotyczącego charakteru Boga w jego nieskończonej transcendentnej naturze.

Rozpoznanie obecności Jezusa w Jego Królestwie jest też doświadczeniem weryfikującym przekonanie, że przeżywanie spełnienia i szczęścia po zmartwychwstaniu jest właśnie osiągnięciem celu zamierzonego przez Boga, co było przedmiotem wiary za życia.

Na ile taka weryfikacja jest intersubiektywna? Dla kogo można zwerfikować teizm? Hick sugeruje, iż tylko teista może znaleźć potwierdzenie przekonania religijnych. Przemawia za tym fakt, że teizm jest zbiorem przewidywań weryfikowalnych warunkowo, a warunki te są narzucone przez logikę wiary i zakładają pewną uprzednią (przedśmiertną) świadomość Boga poprzez au-

tentyczny kontakt z Osobą Chrystusa, poprzez niewymuszone życie religijne jako odpowiedź na objawiania się Boga w świecie. To zaś, że wiary teisty nie można zweryfikować dla ateisty, oznacza, że nie można mu dowieść jej prawdziwości.

Alasdair MacIntyre usiłuje w bardzo odmienny sposób bronić zasadności postawy wiary. W centrum jego koncepcji stoi odwołanie się do autorytetu poświadczającego prawdziwość twierdzeń religijnych¹⁴.

MacIntyre postuluje, aby, zanim zada się pytanie o uzasadnienie wierzeń religijnych, dokładnie przebadać ich charakter w kontekście faktycznej postawy religijnej, gdyż rozpoznanie ich swoistości jest niezbędne dla ustalenia, jakiego typu uzasadnienie byłoby właściwe, a jakich uzasadnień nie można się domagać.

Przystępując do analizy postawy religijnej autor wyróżnia w niej dwa aspekty: oddawanie czci Bogu i mówienie o Bogu. Na styku tych dwóch elementów pojawia się napięcie katafaticzno-apofaticzne. Jądem teizmu jest bowiem wiara w to, że Bóg działa *w świecie*, a jednocześnie jest *poza światem* - jest jednocześnie immanentny i transcendentny.

Motorem procesu apofatyżacji pojęcia Boga jest sceptycyzm, który zmusza do oczyszczania go z elementu przedmiotowego budząc w wierzącym wątpliwość, czy jego Bóg (taki jakiego sobie «wyobraża») jest stosownym przedmiotem czci, skoro posiada cechy, które ograniczają jego doskonałość. Stąd teologia apofaticzna (negatywna) akcentuje nieadekwatność wszelkich wypowiedzi o Bogu, bo Bóg jest zawsze doskonalszy (*Deus semper maior*). Ten proces oczyszczania pojęcia Boga z cech przedmiotowych prowadzi do punktu, w którym rodzi się wątpliwość, czy ten Byt, o którym niczego pozytywnego nie można orzec, jest właściwym przedmiotem czci, i czy w ogóle istnieje. Jest to właśnie punkt, w którym dostrzega się konieczność również katafaticznego sposobu mówienia o Bogu, ukazującego Boga «zrozumiałego» i bliskiego człowiekowi. To napięcie między Bogiem «apofaticznym» i «katafaticznym» znajduje swe odbicie w języku kultu.

Właśnie język kultu jest, zdaniem MacIntyre'a, miejscem, w którym najlepiej ujawnia się istota postawy religijnej i natura wierzeń. W trakcie oddawania czci Bogu wierzący nie mówi o Bogu, ale zwraca się do Boga. Istotą postawy religijnej jest zwracanie się do Boga, a nie uznawanie twierdzeń o Bogu. Wiara rozumiana jako zajęcie postawy względem Boga poprzedza, według MacIntyre'a, wiarę jako akceptację doktryny. Doktryna jest eksplikacją treści modlitwy. Język liturgii jest więc pierwotny względem języka doktryny i jako taki więcej mówi o charakterze wierzeń.

¹⁴ A. MacIntyre, *Postawa religijna*, tłum. M. Szczubińska, w: *Filozofia religii*, s. 235-250.

MacIntyre pokazuje, że język liturgii jest w odniesieniu do Boga zaskakująco *powściągliwy i niejasny* (w przeciwieństwie do języka doktryny). Przez to, że ma charakter wokatywny, orzeczniki odnoszące się do Boga są nieprecyzyjne przypisując mu moc, chwałę, łaskę itp. Orzeczniki te są często określeniami odczasownikowymi, lub quasi-odczasownikowymi, a nie czysto opisowymi (np. Wielki, Święty). Człowiek oddający cześć postuluje się ponadto często metaforami, które zdają się raczej wyrażać nadzieję, jaki Bóg jest, niż z pewnością orzekać, jaki Bóg jest («Tyś moją opoką i twierdzą»). Cechy Boga są czasem w języku kultu przedmiotem sugestii, a nie stwierdzenia («Dzięki ci składamy, bo wielka jest chwała Twoja»), czasem zaś mówią w istocie o oddającym cześć, a nie o Bogu («Jak łania pragnie wody ze strumienia, tak dusza moja pragnie Ciebie»). W końcu wyrażenia języka liturgii, w odróżnieniu od większości innych wyrażen, nie poddają się uściśleniu poprzez opis sytuacji, w których można się nimi posłużyć, a w których nie. Wszystkie te cechy języka kultu decydują o jego nieściśłości w odniesieniu do Boga jako przedmiotu czci, a przez to sugerują, że wypowiedzi tego języka mają szczególnie status logiczny.

Niektóre wypowiedzi języka kultu przybierają, co prawda, postać twierdzeń o Bogu, ale są to, zdaniem MacIntyre'a, twierdzenia o szczególnym charakterze. Stanowią bowiem część pewnej narracji i jako takie, rozpatrywane indywidualnie, nie wymagają uznania. Uznaje się lub odrzuca całą narrację.

Narracja religijna ma postać mitu, którego główną postacią jest Bóg (nawet jeśli nie jest postacią pierwszoplanową). Mit jako taki jest rodzajem literackim, dziełem wyobraźni, fikcją (choćby w nim była mowa o postaciach historycznych, podobnie jak to ma miejsce w powieściach). Ucieleśnia on zawsze jakąś postawę wobec istotnych sytuacji ludzkiego życia (śmierć, miłość, zło, cierpienie). Uznanie mitu oznacza utożsamienie się z postawą, którą on ucieleśnia. W ten sposób mit wywiera wpływ na ludzkie postępowanie.

Mit religijny ma jednak tę szczególną cechę, że, w mniemaniu człowieka wierzącego, mówi coś o Bogu jako rzeczywistym bycie działającym w rzeczywistym świecie. Jak uzasadnić taki nietypowy sposób posługiwania się mitem, w którym prócz ucieleśniania pewnej postawy miałby on zawierać twierdzenia o faktach? (To pytanie jest tożsame z pytaniem o sposób uznawania zbioru wierzeń religijnych, bo tym właśnie jest mit - narracja religijna).

MacIntyre, biorąc pod uwagę wnioski płynące z dokonanej analizy języka kultu, wskazuje, jakie cechy musi mieć typ uzasadniania stosowny do wewnętrznej logiki rozpatrywanego dyskursu. Forma wiary chrześcijańskiej (ujawniona w analizie języka kultu) domaga się, aby istniał jakiś kardynalny punkt pozwalający ustalić, czy się uznaje czy odrzuca cały zbiór wierzeń (gdyż są nierozzerwalną częścią narracji), a uznanie to musi być bezwarunkowe, czyli

zgodne ze sposobem oddawania czci. Z kolei treść wiary (chrześcijańskiej) zakłada, aby ten sposób uznawania nie przekreślał wolności wyboru uznającego, a ponadto musi stwarzać możliwość uzasadnienia przekazów na pierwszy rzut oka niezrozumiałych (ezoterycznych).

Powyższych warunków nie spełnia metoda uzasadniania, do której zazwyczaj odwoływali się analitycy wykazując jej zawodność w odniesieniu do twierdzeń, metoda traktująca treści przekonań religijnych jako hipotezy wyjaśniające. Zdaniem MacIntyre'a, lekceważy ona zarówno naturę tego rodzaju wierzeń (treść wiary), jak i swoistość aktu wiary, jego zakorzenienie w postawie czci (formę wiary). Metoda ta fałszuje treść wierzeń, prowadząc do ich nieadekwatnego opisu. Ze względu na specyfikę formy wierzeń (w szczególności moment wolnego wyboru), istnienie możliwości podania logicznie wiążących argumentów (dowodów) czyniłoby wiarę niemożliwą. Gdyby zaś treść wierzenia przedstawić jako rezultat rozumowania, któremu przysługiwałby niski stopień prawdopodobieństwa, to wówczas niemożliwe byłoby całkowite i bezwarunkowe zaangażowanie, które jest fundamentalną cechą postawy czci. (*Nota bene* MacIntyre przyznaje rację Hume'owi, że próby uzasadniania twierdzeń religijnych jako hipotez wyjaśniających są skazane na niepowodzenie.)

Jak zatem uzasadniane są wierzenia religijne? Jak rozstrzyga się spory między twierdzeniami ortodoksyjnymi i nieortodoksyjnymi? Dla MacIntyre'a odpowiedź na to pytanie jest jednoznaczna: wiarę religijną jako całość uzasadnia się przez odwołanie do autorytetu. Tylko ta metoda uznawania spełnia, zdaniem autora, wszystkie wymogi, o których wyżej była mowa. Autorytet jest tym ostatecznym kryterium, ostateczną regułą, na podstawie której określa się, co jest, a co nie jest wiążącą doktryną. Uznanie bądź odrzucenie zbioru wierzeń polega na uznaniu bądź odrzuceniu takiego autorytetu. Zatem uznanie następuje nie ze względu na uznawane treści, ale ze względu na autorytet, który je podaje.

Zakłada to przyznanie takiemu autorytetowi cechy nieomyślności, cechy, którą można przypisać jedynie Bogu. Jednak, ze względu na transcendencję Boga (ujawniającą się w apofatycznym rysie postawy czci), ten dostępny ludzkiemu rozumieniu autorytet musiałby wskazywać, że Bóg jest kimś innym, skrajnie nieprzedmiotowym, niedostępnym wprost ludzkiemu rozumieniu. Takim autorytetem może być, zgodnie z doktryną Wcielenia, Jezus Chrystus. To autorytet Jezusa stanowi podstawę uznawania wierzeń o Bogu. Ten autorytet jest zapośredniczony w autorytecie apostołów (wyraża to m. in. formuła o «Kościele zbudowanym na fundamencie apostołów, w którym kamieniem węgielnym jest Jezus Chrystus»).

Poszczególne wierzenia uzasadnia się ukazując ich miejsce w całości zbioru wierzeń, a zatem każde twierdzenie z osobna nie wymaga świadectwa.

Stan świata stanowi dla wierzącego ilustrację wierzeń, nie zaś ich świadectwo.

A w jaki sposób następuje uznanie samego autorytetu? Zdaniem MacIntyre'a, istotą tego mechanizmu stanowi «odkrycie» w świecie «siły wyższej», godnej czci, przed którą należy się ukorzyć.

Przy takim ujęciu wierzeń religijnych, okazuje się, że uzasadnianie w religii ma charakter immanentny, że religia jako całość nie ma żadnego «zewnętrznego» uzasadnienia. Można uzasadniać pojedyncze twierdzenia odwołując się do całego «systemu» wierzeń, ale nie można wykroczyć poza ostateczne wewnętrzne kryterium uznawania, by je skonfrontować z kryteriami właściwymi innemu dziedzicom poznania, gdyż nie ma możliwości przekładu języka religii na inny język (MacIntyre nawiązuje tu do K. Bartha).

Zdaniem MacIntyre'a, nie przesądza to bynajmniej o «słabszym» statusie logicznym twierdzeń religii, gdyż w analogicznym położeniu znajdują się twierdzenia niereligijne. Twierdzeń nauki nie można uzasadnić odwołując się do kategorii pozanaukowych, a twierdzeń moralności przez odwołanie się do kategorii pozamoralnych. Również w tych dziedzinach uznawanie pojedynczych teorii następuje przez odwołanie się do całego «systemu» twierdzeń uzasadnianego przez odwołanie się do pewnych ostatecznych kryteriów, które same są «zewnętrznie» nieuzasadnialne.

Przyjęcie takiej «wewnętrznej» metody uzasadniania wierzeń religijnych pozwala MacIntyre'owi uznać wszelkie próby «obrony» religii za pomocą argumentów spekulatywnych za jałowe, gdyż idei Boga nie można adekwatnie objaśnić za pomocą jakichkolwiek pojęć niereligijnych. Spór o «istnienie» Boga zakłada, jego zdaniem, fałszywe, uprzedmiotowiające pojęcie Boga. Jest ponadto sporem pozbawionym sensu. Gdy bowiem mówimy z wnętrza języka religijnego, wówczas zdanie: «Bóg istnieje» jest nie na miejscu, a zatem spór o istnienie Boga jest dla wierzącego zbędny (podobnie Collingwood utrzymuje, że zdanie: «Bóg istnieje», nie jest w ogóle zdaniem języka religii, ale jedynie założeniem każdego zdania religii). Natomiast, gdy mówi się z zewnątrz języka religijnego, wówczas zdanie «Bóg istnieje» nie ma żadnego określonego znaczenia, a zatem dla niewierzącego spór o istnienie Boga jest pozbawiony sensu.

O słuszności wyboru takiego, a nie innego sposobu uzasadniania twierdzeń religijnych przekonuje MacIntyre'a uderzające podobieństwo, jakie autor dostrzega między dynamiką wiary i dynamiką miłości, i odpowiednio między językiem wiary i językiem miłości. Wiara w Boga wydaje się polegać nie na żywnieniu pewnych przekonań co do pewnego stanu rzeczy (choć zdaje się je zakładać), ale na pewnym stanie ducha przypominającym namiętność. Wymienione wyżej cechy języka kultu: powściągliwość wobec przedmiotu czy

metaforyczny charakter zdradzają pokrewieństwo z językiem poezji miłosnej. Również podstawowa cecha postawy religijnej: bezwarunkowe zaangażowanie wykluczające neutralną, obiektywną postawę względem przedmiotu czci, jest też główną cechą postawy miłości. MacIntyre zauważa przy tym, że postawa wiary przypomina raczej miłość małżeńską (tzn. pewną całościową i istotną postawę życiową), niżli stan «zakochania», a to dlatego, że jest w niej pewien zamysł i postanowienie. Istotny jest w tej analogii fakt, że tak samo wierzący, jak i miłujący, nie potrafią dostatecznie (a także nie odczuwają takiej potrzeby) uzasadnić swojej postawy, postrzegając ją jako «oczywistą».

Ostateczny wniosek, jaki płynie z analiz MacIntyre'a, to sugestia, aby zaprzestać prób «dowodzenia» prawdy twierdzeń religijnych, gdyż jedyną dopuszczalną i skuteczną formą apologii jest opis jej treści (inaczej: proklamacja wiary), a konfrontacja z jej przesłaniem doprowadzi do jej bezwarunkowego przyjęcia lub odrzucenia.

Ks. Stanisław Ziemiański SJ

CZAS I JEGO IMPLIKACJE FILOZOFICZNE

Do napisania tego artykułu skłoniła mnie lektura rozważań Henryka Majkrzaka SCJ na temat czasu i wieczności u św. Augustyna¹. Koncepcja czasu, jaką prezentuje św. Augustyn, łączy w sobie fizykalno-filozoficzne poglądy Arystotelesa z własnym ujęciem psychologicznym przeżywania przepływu wrażeń zmysłowych od przeszłości ku przyszłości. H. Majkrzak podkreśla u św. Augustyna egzystencjalny moment czasu. Czas życia człowieka jest ograniczony: mieści się w granicach od dnia narodzin do dnia śmierci. To wierne i dokładne przedstawienie tej augustyńskiej koncepcji stawia jednak czytelnika wobec zagadnienia: Jaka wartość przedstawia ona dzisiaj? Jak rozwiązać dylematy związane z upływem czasu, z jakimi borykał się Biskup z Hippony? Czym jest przeszłość, jeśli już jej nie ma, i czym przyszłość, jeśli jej jeszcze nie ma? Może poniższe refleksje na temat czasu pozwolą rozwiązać przynajmniej niektóre z dylematów, z którymi nie mógł sobie poradzić św. Augustyn.

1. Czas jako aspekt energii

Parametr czasu występuje w rozmaitych wzorach fizykalnych. W najprostszej postaci wchodzi on we wzór na prędkość: $v = s/t$. Prędkość to stosunek drogi do czasu. Ale sama prędkość nie jest jeszcze pełną rzeczywistością. Ona z kolei jest aspektem pędu. W definicji pędu uwzględnia się masę ciała m ; masa zaś skojarzona z prędkością to pęd: $p = m \cdot s/t$ lub krócej: $p = m \cdot v$. Równanie to mówi nam, że wielkość p jest proporcjonalna do masy ciała i drogi, jaką ono odbywa, a odwrotnie proporcjonalna do czasu. Znaczy to, że im większa masa lub im dłuższą drogę przebywa ciało w określonej jednostce czasu, tym

¹ Il problema del tempo et dell' eternità nel pensiero di Sant'Agostino, «Forum Philosophicum» t. 4 (1999), s. 207-217.

większy jest pęd. Pęd jest wielkością, którą możemy odkryć przez porównanie z innym pędem, jako wektorem, którego zwrot nie jest identyczny ze zwrotem pędu danego, tzn. gdy \cos kąta między nimi $\neq 1$. Nie jest przy tym istotne, który z pędów uznamy za punkt odniesienia, ponieważ według teorii względności każdy z układów odniesienia jest równouprawniony. Ważna jest natomiast sama relacja między pędami, która nie jest czymś arbitralnym. Różnica pędów, inaczej gradient, stanowi pewne napięcie, równoważne energii. We wzorze na energię: $E = mv^2/2$ lub w związanym z nią wzorze na pracę: $L = F s \cos \alpha$, gdzie $F = ma$, występuje znów parametr czasu (w prędkości v i w przyspieszeniu a). Czas więc możemy określić jako częściową miarę pędu, ewentualnie energii (kinetycznej).

Czas był za Arystotelesem definiowany jako miara ruchu według tego co w nim pierwsze i następne, czyli według kolejności faz zbliżania się do spoczynku. Arystoteles popełnił jednak błąd, że w ruchu przestrzennym ($\kappaίνησις$), dziś interpretowanym jako pęd, zabsolutyzował miejsce tak, jak gdyby bycie w miejscu stanowiło jakąś rzeczywistą własność bytu, należąca do kategorii przypadłości ($\piου$). Stąd to pojmował ruch miejscowy jako zmianę jednego traconego miejsca na inne uzyskiwane. Ruch taki miałby być urzeczywistnianiem możliwości do bycia w jakimś określonym miejscu. To stanowisko doprowadziło go do nieprzewidywalnych trudności w opisie ruchów niejednostajnych, czyli ruchów o zmiennej prędkości. Na podstawie wstępnych założeń i definicji ruchu przestrzennego wypadałoby potraktować zaczynanie się i kończenie ruchu jako zmianę zmiany, co było dla niego absurdem. Współcześnie mówi się nieraz w wypadku ruchu przyspieszonego o nakładaniu się ruchów, jak gdyby ruch przyspieszony miał być sumą nieskończenie wielu następujących po sobie elementarnych ruchów jednostajnych o coraz większej prędkości. Jednak takie ujęcie wydaje się sztuczne.

Rozwiązaniem arystotelesowskiej aporii związanej z ruchem lokalnym jest wyłączenie z zakresu zmian ruchu przestrzennego i potraktowanie zjawiska przemieszczania się jako przejawu stałej wartości, odpowiadającej w dzisiejszym ujęciu pędowi, czy momentowi obrotowemu, a po skorelowaniu z pędem, czy momentem obrotowym o innym zwrocie - odpowiadającej energii. Energia ta podlega grze różnego typu pól sił (obecnie znane są cztery typy sił czyli oddziaływań statycznych). W wypadku równowagi sił oddziałujących na jakieś ciało może ono nie posiadać w danym układzie w sposób trwały żadnej prędkości, co nie przesądza o posiadaniu przez nie prędkości mierzonej w innym układzie. Przyspieszenia są wyrazem gradientu owych pól sił. W zależności od natężenia pola sił zwiększa się lub zmniejsza proporcjonalnie prędkość poruszającego się ciała. Jego energia nie zmienia się, dopóki to ciało nie natrafi na inne ciało pędzie różniącym się od jego pędu prędkością

lub zwrotem. Same siły mają charakter statyczny, utrzymują układ w stanie równowagi. Za zdarzenia odpowiedzialna jest zewnętrzna wobec danego układu energia, która wnosi «niepokój» w dotychczasową równowagę sił.

Jak wspomnieliśmy na początku, istotnym elementem energii kinetycznej jest czas. Żadnej drogi nie da się przebyć natychmiastowo. Można wprowadzić energię, wywoływać pola sił i kierować je na jakies ciało tak, by uzyskiwało ono coraz większą prędkość, istnieje jednak granica tego przyspieszania, a jest nią prędkość światła w próżni, tj. około 300 tys. km /sek. Z powodu tego ograniczenia każdy proces odbywający się w świecie jest czasowo rozciągnięty. Jako wzorce tej rozciągniętości czasowej stosujemy ruchy jednostajne, czyli odbywające się w środowisku o zrównoważonych polach sił. Można też stosować periodycznie powtarzające się cykle, w których energia nieograniczoną ilość razy przechodzi z fazy o dużej prędkości do fazy o prędkości minimalnej i z powrotem.

Na tej zasadzie zbudowane są często zegary. W zegarach ściennych z wahadłem wyzyskuje się oscylacje wahadła w polu grawitacyjnym. Waga lub sprężyna dzięki mechanizmowi tzw. kotwicy za każdym wahnieniem przekazuje minimalną część energii wahadłu, kompensując straty energetyczne ponoszone przez nie z powodu tarcia. Wahadło zakreśla niewielki łuk, fragment koła o promieniu równym długości pręta, na końcu którego wisi końcowa część, zwykle w formie okrągłej tarczki. Bezwładność ruchu wahadła powoduje, że jego końcówka wznosi się w polu grawitacyjnym aż do stanu chwilowej równowagi, kiedy prędkość wahadła wynosi zero, a energia potencjalna ma wartość maksymalną. Bez zatrzymywania się wahadło opada w polu grawitacyjnym odzyskując prędkość aż do maksymalnej, by ją utracić po przeciwnej stronie w najwyższym osiąganym punkcie, kiedy znów energia potencjalna ma wartość maksymalną. Za każdym cyklem wahadło umożliwia popchnięcie związanego z nim najbliższej kółka zębatego, a konsekwentnie poprzez szereg innych kółek redukujących prędkość ruchu - skokowe poruszanie się wskazówek na tarczy zegara. Tam na odpowiedniej podziałce można odczytać, jaką drogę przebyły końce wskazówek. Cykle ruchów wahadła są tak regularne, że wskazówki poruszają się niemal jednostajnie, przechodząc nad podziałką na tarczy z taką samą stałą prędkością (skokowe ruchy i spoczynki między nimi są gołym okiem prawie niezauważalne).

Pewnego rodzaju zegarem jest nasz układ słoneczny. Ziemia w polu grawitacyjnym słońca porusza się ruchem jednostajnym dzięki posiadanej energii o zwrocie wektora prostopadłym do promienia swej okołosłonecznej orbity. Okres czasu jednego obrotu ziemi dookoła słońca nazywamy rokiem. Okres obiegu księżyca dookoła ziemi nazywamy miesiącem, okres obrotu ziemi wokół swej osi nazywamy dobą. Powstają problemy z wzajemnym stosunkiem tych

okresów, ponieważ jedne z nich nie są wobec innych zwykłymi wielokrotnościami. Wymaga to odpowiednich korektur w konstruowaniu kalendarzy, polegających m. in. na dodawaniu tzw. dni przestępnych co cztery lata (za wyjątkiem lat o końcówce zawierającej setki, nie dzielących się bez reszty przez 400, np. rok 1900). Aby można było liczyć czas trwania różnych procesów, trzeba było ustalić jednostkę czasu. Za podstawową jednostkę przyjęto sekundę. Definiowano ją do r. 1956 jako $1/86\,400$ dnia słonecznego, od 1956 do 1967 jako $1/31\,556\,925,9747$ roku równikowego. Obecnie definiuje się sekundę jako trwanie $9\,192\,631\,770$ okresów promieniowania atomu cezu 133.

Ponieważ jednak okazało się, że «zegar» astronomiczny pozwala orientować się w czasie tylko z pewnym przybliżeniem, a zegary ściennie, korzystające z grawitacji ziemskiej trudno nosić z sobą, wprowadzono zegarki ręczne, w których rolę oscylatora pełni specjalne kółko zwane balanssem, a zamiana emergii kinetycznej na potencjalną i odwrotnie dokonuje się dzięki specjalnej delikatnej sprężynce, zwanej włosem. Moment obrotowy balansu nie ogranicza się do wycinka koła, jak przy wahadle zegara ściennego, lecz stanowi wielokrotność kąta pełnego. Długość promienia kółka balansowego dobiera się tak, by okresy jego obrotu w jedną i drugą stronę odpowiadały okresom obrotu wskazówek na tarczy zegarka, jak tego wymagają wzorce. Skoro, jak podaliśmy na początku, przy takim samym czasie trwania ruchu i przy takiej samej jego prędkości stałe też będą przebyte odcinki drogi, i odwrotnie, od długości drogi będzie zależał czas wahnięć i obrotów, regulujemy prędkość wahnięć zegara ściennego przez przesuwanie tarczki wahadła wzdłuż pręta, a prędkość obrotów kółka balansowego przez skracanie lub wydłużanie wspomnianej sprężynki - włosa.

Niemal idealnymi zegarami są zegary elektroniczne: kamertonowe, kwarcowe i atomowe. Funkcję regulatora pełnią w nich generatory drgań elektrycznych. Drgania te doprowadza się do dzielnika częstotliwości, a prądem otrzymanym na wyjściu dzielnika zasila się silnik synchroniczny, który napędza poprzez przekładnię zębate wskazówki lub powoduje wyświetlanie cyfr.

W zegarach mechanicznych, czy to ściennych, czy kieszonkowych stosujemy zasadniczo drogę kołową, będącą fragmentem obwodu koła w pierwszych z nich lub jego wielokrotnością - w drugich. W zegarkach z balanssem dość długa droga mieści się na małej przestrzeni, jakby nawinięta wokół tego samego punktu, dzięki temu możemy taki zegarek nosić przy sobie. Ale do pomyslenia są i takie zegary, w których droga byłaby prostoliniowa, tylko że takie chronometry byłyby w praktyce bardzo niewygodne. Zegary takie nie miałyby tarczy, tylko linię z podziałką obrazującą odcinki czasu. Wzdłuż tej linii poruszałyby się jakieś ciała ruchem jednostajnym. Zegar taki miałby tę niedogodność, że dla odczytania jego wskazań, trzeba by wędrować równo-

częściej wzdłuż skali. Można oczywiście zapobiec temu konstruując taki zegar, w którym skala poruszałaby się ruchem jednostajnym w stosunku do jakiegoś punktu uznanego za stały. Na tej zasadzie mieszkańcy miejscowości, przez które często w określonych porach przejeżdżają pociągi zgodnie z rozkładem jazdy, orientują się w czasie. Szereg pociągów mijających tę miejscowość w stałych odstępach czasu odpowiada tu poruszającej się skali, a miejscowość stanowi punkt odniesienia.

2. Czas ahistoryczny

Elementarny ruch, czyli pęd, będący, po skorelowaniu z innym pędem, porcją energii, nie ma swojej historii². I tak, żaden z obrotów wskazówek zegara nie jest wyróżniony, podobnie jak żaden ruch wahadła. Dla obserwatora, który ogląda zegar po 12 czy 24 godzinach, jego tarcza wygląda tak samo jak przed 12 czy 24 godzinami. Bez innych wiadomości nie mógłby on stwierdzić, że między tymi wskazaniem «upłynął» dość duży odcinek czasu³. Gdyby na przykład wpadł w letarg, a potem obudził się, to z samego odczytania położenia wskazówek, nie mógłby określić, jak długo trwał jego sen, ponieważ godzina 12 na zegarze wygląda tak samo, jak godzina 12', 12'', 24 czy też 24'. Identyfikacja poszczególnych obrotów wymagałaby stałej ich obserwacji. Podobnie i w ruchu jednostajnym po linii prostej żadna chwila ani żaden odcinek czasu nie jest jakoś uprzywilejowany. Wszystkie są równoważne. Więc i w ruchu prostoliniowym nie ma historii, a jakiegokolwiek wyróżnianie momentów jest arbitralne. Jeśli przyzwyczailiśmy się do traktowania czasu jako *continuum fluens* - ilości ciągłej płynącej, to tylko dlatego, że projektujemy własności czasu makroskopowego, czyli historycznego, na zjawiska elementarne, których czas jest ahistoryczny. Dodajmy, że ruch postępowy po linii prostej jest skrajnym wypadkiem ruchu postępowego po linii zakrzywionej, m. in. kolistej; prostota linii jest zresztą sprawą względną w zależności od realnej geometrii przestrzeni.

² M.S. Bartlett, w *Probability, Statistics and Time. A collection of essays*, str. 17 pisze: «Wyprowadzamy wniosek, że zjawiska mikroskopowe nie posiadają żadnego *wewnętrznego* kierunku czasu, przynajmniej takiego, który określa się w odniesieniu do *wewnętrznego* wzrostu entropii» (tł. własne, S.Z.).

³ Pojęciem «upływu» [flow] czasu posługuje się H. Reichenbach w książce: *The Philosophy of Space and Time*, New York 1958, s. 114. Z tym pojęciem nie zgadza się P.C.W. Davies, który w książce: *The Physics of Time Asymmetry*, Berkeley-Los Angeles 1974, s. 3 pisze: «Dokładniejsze przyjrzenie się ujawnia fakt, że właściwszą rzeczą jest traktować asymetrię jako zbiorową własność systemów fizycznych w *czaso-(przestrzeni)*. W tym sensie czas jako taki nie posiada jakiegokolwiek *wewnętrznej* orientacji, asymetrii, ruchu, kierunku lub strzałki» (tł. własne, S.Z.).

Bardziej złożone są wypadki, gdy energia zmienia swoją postać, np. z mechanicznej na elektryczną lub odwrotnie; z potencjalnej na kinetyczną lub odwrotnie. Energia potencjalna czy to w postaci różnicy wysokości (gradientu) w polu grawitacyjnym, czy w postaci gradientów w sferze oddziaływań elektromagnetycznych (chemicznych) nie jest wprost rzeczywistością tak realną jak energia kinetyczna. Ona jest tylko możliwością ujawnienia się energii kinetycznej. Wylizywanie jej wartości, a nawet nazywanie jej energią jest zrelatywizowane do energii kinetycznej, z której pochodzi i w którą często przechodzi. Energię kinetyczną można więc nazwać głównym analogatem energii. Także czas trwania energii potencjalnej jest mierzony nie na podstawie jej samej, lecz w relacji do jakiejś energii kinetycznej, której czas jest parametrem. W energii potencjalnej więc, ściśle biorąc, nie ma czasu, jest ona aczasowa.

Szereg przemian energii może utworzyć koło. Tak np. kolejno energia atomowa może przejść w odpowiednich warunkach w elektryczną, ta znów w kinetyczną, elektryczną i ewentualnie znów w atomową. Nie znaczy to, że dana forma energii powraca do siebie samej indywidualnie, wystarczy że przyjmujemy, iż powraca do takiej samej gatunkowo. Równoważność poszczególnych form energii świadczy o tym, że żadna z postaci energii, której aspektem jest czas, nie ma historii. Czas ahistoryczny jest podobny do linii, która nie ma ani końców, ani zwrotu.

3. Czas historyczny

Aby z czasu ahistorycznego można było przejść do czasu historycznego, trzeba wziąć pod uwagę nie ruchy elementarne na jakimkolwiek poziomie oddziaływań, lecz ruchy zbiorowisk cząstek. Dopóki cząstki jakiegoś zbioru poruszają się w sposób uporządkowany tak, że wszystkie zwroty ich pędów lub momentów obrotowych mierzone w jakimś określonym układzie odniesienia są zgodne z sobą, mamy do czynienia z czasem ahistorycznym. Kiedy jednak wskutek wzajemnego oddziaływania jednego zbiorowiska cząstek poruszających się w danym kierunku na inne zbiorowisko cząstek poruszających się w innym kierunku, także wprost przeciwnym, zmieni się rozkład kierunków drogi lub rozkład prędkości poszczególnych cząstek, następuje proces tzw. relaksacji lub inaczej, chaotyzacji. W takich przypadkach pozostaje nam badanie wypadkowej chaotycznych ruchów. Energię systemu powstałego z połączenia tych dwóch zbiorów cząstek mierzymy pośrednio na podstawie prawa Boyle'a-Mariotta lub Gay-Lussaca, np. obserwując w termometrze wzrost objętości rtęci przy zwiększeniu się temperatury. Póki w danym systemie nie ma ubytku ciepła na rzecz otoczenia, temperatura utrzymuje się na tym samym

poziomie i konsekwentnie nadal nie ma podstawy do wyróżnienia kierunku «upływu» czasu; czas tego systemu jest ahistoryczny. Kiedy jednak system nie jest izolowany, tzn. styka się z innym systemem o wyższej lub niższej temperaturze, następuje nowy proces relaksacji trwający określony odcinek czasu.

Stan układu przed i po relaksacji można opisać matematycznie w terminach rachunku prawdopodobieństwa. Podstawowym terminem w tym opisie jest entropia. Definiuje się ją jako logarytm liczby stanowiącej licznik ułamka wyrażającego prawdopodobieństwo stanu układu danej ilości cząstek. Stan uporządkowany wyraża się entropią równą 0, ponieważ w liczniku odpowiedniego ułamka znajduje się wtedy liczba 1. Im bardziej zhomogenizowany jest układ cząstek, tym licznik ułamka jest większy, sięgający nieraz rozmiarów astronomicznych. Proporcjonalnie duży jest wtedy też i logarytm tego licznika, a więc entropia. Wzrost entropii świadczy o postępującej chaotyzacji układu. Ponieważ zaś stan chaosu jako bardziej prawdopodobny jest naturalniejszy niż stan uporządkowania, procesy w danym układzie, związane ze wzrostem entropii, bez ingerencji z zewnątrz, są makroskopowo praktycznie nieodwracalne. Ustala się więc jeden kierunek: od stanu mniej prawdopodobnego (uporządkowanego) do stanu bardziej prawdopodobnego (nieuporządkowanego). Tym samym można odróżnić przeszłość układu od jego przyszłości. Poszczególne cząstki w układzie poruszają się nadal ahistorycznie, ale globalny układ zaczyna posiadać historię. Wzrost entropii jest odpowiedzialny za historyczność czasu. Poprzez zmierzenie stopnia chaotyzacji danego układu można określić, czy dane stadium rozwoju systemu jest wcześniejsze czy późniejsze. Ten czas historyczny nie kłóci się z ahistorycznym, ponieważ każdy z nich dotyczy czegoś innego. Czas ahistoryczny to czas ruchu cząstek branych indywidualnie, czas historyczny to czas stanów układu, związany z następstwem faz chaotyzacji. Dotyczy on więc zmian globalnych, całych sieci relacji między cząstkami. Energia układu uporządkowanego jest co do ilości równa energii układu schaotyzowanego. Inna jest jednak jej jakość. W układzie uporządkowanym jest ona scalona, łatwo nadająca się do zużytkowania; w układzie chaotycznym jest rozproszona na porcje o różnych kierunkach, z tego też powodu posiada mniejszą lub żadną zdolność do praktycznego jej zastosowania.

Do mierzenia historii świata makroskopowego nie wystarczą zwykłe zegary pokazujące czas bez kierunku. Potrzebne są inne zegary, które zwiemy kalendarzami. Odróżniamy kalendarz termodynamiczny, kosmologiczny i elektromagnetyczny. Zegar-kalendarz termodynamiczny ma jako skalę odpowiednie stopnie entropii, o której była mowa wyżej, tj. wielkości liczbowej, interpretowanej jako tzw. «ciepło zredukowane» $\Delta Q/T$ lub jako $k \cdot \log W$, gdzie W oznacza prawdopodobieństwo stanu jakiegoś systemu. Większa entropia

wskazuje, że dany system przesunął się w kierunku przyszłości, mniejsza wskazuje jego stan w przeszłości.

Zegar-kalendarz termodynamiczny nie jest jednak całkowicie samodzielny. Zmiany entropii bowiem zależą od zmian pola grawitacyjnego, w tym sensie, że dla obliczenia wielkości entropii musi się zakładać układy zamknięte, czyli takie, w których suma energii kinetycznej jest stała. Tymczasem, jak się wydaje, w świecie rozszerzającym się lub kurczącym się nie mamy gwarancji tej stałości. Mianowicie przy rozszerzaniu się Wszechświata wchodzi w grę zarówno odległości poszczególnych ciał niebieskich, które decydują o gęstości materii Wszechświata, jak i prędkość ucieczki, a więc i energia tych ciał. Gdyby gęstość materii była mniejsza od gęstości krytycznej, wynoszącej $5 \cdot 10^{-30} \text{g/cm}^3$, Wszechświat mógłby przestać się rozszerzać i zacząć się kurczyć. Wtedy energia potencjalna uzyskana w fazie rozszerzania się mogłaby się zmieniać w energię kinetyczną. Energia taka zaś jako niezdegenerowana, miałaby małą entropię. W sumie więc entropia Wszechświata by chwilowo zmalała. Jednak nie na długo. Spadającym na siebie wzajemnie i zderzającym się ciałom towarzyszyłyby rozpraszanie ich energii kinetycznej, a to oznaczałoby jeszcze intensywniejszy wzrost entropii. Nie należy przy tym zapominać, że niezależnie od ewentualnej oscylacji, czyli zwiększania się i zmniejszania się promienia Wszechświata trwałyby nadal w nim procesy zwiększania się entropii w wyniku przemian dokonujących się we wnętrzu poszczególnych gwiazd. Zdaniem Paula C.W. Daviesa⁴ czas ewentualnych okresów ekspansji i kontrakcji Wszechświata w modelu oscylacyjnym nie pokrywa się z czasem relaksacji energii wysyłanej przez gwiazdy. Czas ten w przybliżeniu wynosi 10^{23} lat, czyli o wiele więcej niż czas faz rozszerzania się i kurczenia, który szacuje się na ok. 10^{10} lat. Stąd płynie wniosek, że choć zegar-kalendarz entropologiczny ma częściowy związek z zegarem-kalendarzem kosmologicznym, to jednak związek ten nie jest absolutny, tak że ostatecznie ten pierwszy przeważa.

Zegar-kalendarz kosmologiczny pozwala na odróżnienie przeszłości od przyszłości dzięki wskaźnikowi gęstości materii we Wszechświecie. Im większa jest gęstość materii, tzn. jej stosunek do przestrzeni, tym dawniejszy jest stan Wszechświata, i odwrotnie. Tak dzieje się w fazie ekspansji. W fazie kontrakcji byłoby przeciwnie.

Zegar-kalendarz elektromagnetyczny opiera się na teorii rozchodzenia się światła. Normalnie światło wychodząc ze źródła rozchodzi się w przestrzeni. Jednak równania opisujące rozchodzenie się fal świetlnych dopuszczają dwa rodzaje rozwiązań: opóźnione i przyspieszone. Znaczy to, że nie jest wyklu-

⁴ The Physics of Time Asymmetry, Berkeley-Los Angeles 1974, s. 96.

czony ewentualny powrót światła do źródła, z którego wyszło. A tymczasem w praktyce przeważa promieniowanie elektromagnetyczne wysyłane nad promieniowaniem powracającym. Wyjaśnienie tej przewagi leży znów w teorii prawdopodobieństwa: Łatwiej bowiem osiągnąć chaos w postaci rozproszenia się promieni w przestrzeni, niż porządek w wypadku powrotu do źródła. Jest to więc inne zastosowanie prawa wzrostu entropii. W takim razie kalendarz-zegar elektromagnetyczny byłby w gruncie rzeczy zegarem entropologicznym.

Zegar-kalendarz elektromagnetyczny także ma związek z zegarem-kalendarzem kosmologicznym. Mianowicie w rozszerzającym się Wszechświecie promieniowanie elektromagnetyczne, ogólnie rzecz biorąc, zmierza od źródeł światła do przestrzeni, ponieważ na skutek ekspansji wzrasta pojemność przestrzeni na przyjmowanie promieniowania. Inaczej mówiąc, na skutek efektu Dopplera energia promieniowania wysyłanego przez gwiazdy oddalające się wzajemnie od siebie zostaje zredukowana, tzn. częstotliwość fal świetlnych maleje, wzrasta długość, co można zauważyć obserwując przesunięcie ich widma ku czerwieni. Ta redukcja promieniowania pozwala na dalsze promieniowanie gwiazd. Gdyby Wszechświat zaczął się kurczyć, działałoby się odwrotnie. Niebo nie byłoby w nocy czarne, lecz wypełnione białym żarem. W ten sposób przez rozszerzanie się Wszechświata wyjaśnia się słynny paradoks Olbera i uzyskuje się odpowiedź na pytanie, dlaczego niebo nie świeci?

Można się jeszcze zapytać, czy nasze psychologiczne poczucie upływu czasu jest nam wrodzone i niezależne od innych mechanizmów tłumaczących «strzałkę czasu»? Przypomnijmy, że ten wpływ sprawiał trudności interpretacyjne św. Augustynowi. Otóż wydaje się, że i nasz psychologiczny czas opiera się na tych samych wyżej opisanych mechanizmach. Począwszy od najmłodszych lat przyzwyczajamy się do zjawisk ze zwiększającą się entropią, czyli praktycznie nieodwracalnych. A ponieważ te zjawiska są najbardziej prawdopodobne, uważamy je za normalne. Nawet zmniejszenie się entropii w jakimś obszarze nie przesądza o odwracalności zjawisk. Lokalne zmniejszenie się entropii w jednej przestrzeni jest związane z jeszcze intensywniejszym jej zwiększeniem w innej. W związku z tą nieodwracalnością w naszym przeżywaniu czasu umieszczamy więc wszystkie zjawiska, nawet nie posiadające historii, na osi czasu, w której terażniejszością jest punkt 0, kierunek minus - przeszłością, a plus - przyszłością. Z przeszłością wiążą się ślady zapisane w pamięci, z terażniejszością - uwaga zwrócona na to, co się dzieje, a z przyszłością - oczekiwanie i planowanie⁵. Ta ocena jest jednak czymś wyuczonym, a nie wrodzonym. Jak wykazały badania Piageta, dziecko początkowo nie ma

⁵ Por. św. Augustyn, *Wyznania*, XI 20, 26.

wycucia upływu czasu, nie potrafi koordynować czynności przebiegających z różnymi prędkościami. Gdy np. przeprowadzono eksperyment z rurą o kształcie odwróconego Y, której przekrój był wszędzie ten sam i do której wlewno wodę, aby spływała do naczyń, to choć wiadomo, że jednakowa ilość wody wlewa się do naczyń przez obydwa ujścia rury, dziecko oceniało szybkość wlewania się zależnie od wielkości naczyń, od szybkości wznoszenia się poziomu w naczyniach lub od samej wysokości poziomu wody.

Dzięki temu, że mamy w sobie zdobytą przez doświadczenie wewnętrzną ocenę czasu jako płynącego, czyli że mamy pewien warunek *a priori*, jakby formę czasu, narzucamy na czas stojący (czas ahistoryczny) nasze ujęcie przemijania. Klasyfikujemy wtedy jako przeszłe, teraźniejsze i przyszłe nie tylko procesy, które na to zasługują, a więc procesy globalne przemian makroskopowych, ale i te procesy, w których z powodu zachowanej stałości entropii lub braku jej zastosowania nie ma sensu mówić o przeszłości, teraźniejszości i przyszłości. Co więcej, wspomniany Paul W. C. Davies zauważa, że to «*zawartość świata, zbiorcza jakość złożonych układów jest asymetryczna, a nie sam czas.*»⁶

4. Implikacje filozoficzne

Od czasów starożytnych spierają się z sobą dwie koncepcje filozoficzne: statyzm Parmenidesa i wariabilizm Heraklita. Statyzm, szczególnie w wydaniu atomistów, Demokryta i Leukippa, nie uznawał rzeczywistych zmian ani przyczynności. Heraklit natomiast nie dostrzegał stałych i niezmiennych wartości. Arystoteles pogodził obydwie te tendencje w swej teorii aktu i możliwości. Możliwość - to coś jeszcze nie zrealizowanego, ale jakoś wyznaczonego przez właściwości oddziałujących na siebie czynników: czynnego i biernego. Arystoteles przyjmuje jakieś wejście w istnienie, czyli zmianę, choć nie tak radykalnie jak Heraklit. Częstki samodzielne wchodzą w nową całość, tracąc swoją indywidualność. Pozostaje jednak pewien aspekt stałości, ponieważ cząstki te nie roztapiają się całkowicie w całości, lecz są obecne w niej wirtualnie, tzn. można je przywrócić do indywidualnego istnienia. Zmiany nie polegają jednak jedynie na tasowaniu niezmiennych w sobie składników, jak to przyjmowali atomiści.

Przenosząc tę dyskusję na teren współczesnej nauki, mamy do czynienia ze sporem między dwoma głównymi teoriami praw przyrody: teorią T-niezmienniczą, reprezentowaną głównie przez Mehlberga, i teorię dopuszczającą w świecie historii (Grünbaum, Prigogine, Eddington, Denbigh, Penrose,

⁶ Tamże, s. 1.

Popper i wielu innych). Jak pogodzić te dwie teorie? Teoria T-niezmiennicza odpowiada starożytnemu statyzmowi. Uznaje zasadę zachowania masy i energii oraz niewyróżnialność kierunku czasu. Przyczynowość dotyczy w niej tylko względnej wymiany masy i energii. J. Imbach nazywa ją przyczynowością zamkniętą. Druga konkurencyjna teoria dopuszcza historię i przyjmuje jeden kierunek rozwoju Wszechświata, istnienie wartości niepowtarzalnych oraz fakt choćby jednorazowej prawdziwej przyczynowości. Wydaje się, że te dwie teorie dadzą się pogodzić. Mianowicie, prawa przyrody są rzeczywiście T-niezmiennicze, natomiast warunki brzegowe nie pozwalają na cofnięcie się historii. Takim najważniejszym warunkiem brzegowym jest stan Wszechświata w chwili «Wielkiego wybuchu». Historyczność dotyczy zjawisk globalnych, natomiast indywidualne cząstki nie mają historii. Gdyby nie było ważnych zdarzeń jednorazowych, jak np. narodzenie się Chrystusa, w kulturze chrześcijańskiej, nie można by wprowadzić rachuby czasu, nie można by było liczyć, ile lat już upłynęło. Zdarzenia jednorazowe pozwalają na przyjęcie punktu 0 na skali czasu. Obroty księżyca, czy ziemi dokoła swej osi lub dokoła słońca nie wystarczą same do stworzenia kalendarza.

W świetle powyższych wywodów możemy ocenić polemikę, jaka się wywiązała między św. Albertem Wielkim a św. Tomaszem z Akwinu na temat czasowego początku świata. Św. Albert nawiązując do wcześniejszej tradycji, np. św. Bonawentury, usiłował dowieść w sposób filozoficzny, że świat został stworzony w czasie, tzn. że cofając się od teraźniejszości ku przeszłości powinniśmy natrafić na chwilę, przed którą już nie było innej chwili. Gdyby bowiem takiej chwili nie było, mielibyśmy w przeszłości nieskończenie długi czas, a nieskończoności przejść nie można. W takim razie nie doszlibyśmy do dnia dzisiejszego. A przecież mamy dzień dzisiejszy. Stąd wniosek, że liczba dni od stworzenia jest skończona.⁷ Tę argumentację św. Tomasz ocenia negatywnie: «Trzeci wywód nie jest przekonujący. Nieskończone bowiem, jeśli nie jest aktualnie równoczesne, może zachodzić następczo, ponieważ tak ujęte cokolwiek nieskończone jest skończone. Każdy więc obrót spośród poprzednich można było przejść, gdyż był skończony. W wypadku zaś gdyby wszystkie zachodziły równocześnie, a świat istniałby od zawsze, nie można by przyjąć pierwszego [obrotu], a konsekwentnie także przejścia, które zawsze wymaga dwóch skrajności. Także czwarty wywód jest ułomny. Nic bowiem nie stoi na przeszkodzie, aby do nieskończonego nie można było dodać czegoś od strony zakończenia. Z założenia, że czas jest wieczny, wynika, że jest nie-

⁷ Argumentację tę podaje św. Tomasz w *Sumie teologicznej* 46, a. 2, 6. Podobne sformułowanie znajduje się w *Summa contra gentes* II, 38 jako trudność trzecia i czwarta.

skończony od strony tego, co *przedtem*, natomiast skończony od strony tego, co *po*, ponieważ terażniejszą jest zakończeniem przeszłości.»⁸ Na szóstą trudność z *Sumy teologicznej* odpowiada: «Przejście, jak wiadomo, dokonuje się od jednego kresu do drugiego. Gdybyśmy zaś wyznaczyli jakikolwiek dzień w przeszłości, to od niego do dnia dzisiejszego jest skończona liczba dni, które można było przejść. Zarzut zaś wychodzi z założenia, że pomiędzy krańcami miałyby istnieć nieskończenie liczne elementy pośrednie.»⁹

Św. Tomasz kończy tę dyskusję wnioskiem: «To, że świat nie istniał zawsze, uznajemy na podstawie wiary, a za pomocą argumentacji tego dowieść nie można.»¹⁰ A nawet gdyby świat istniał od wieków, czyli zawsze, nie byłby równym Bogu, jak pisze Boecjusz na końcu [dzieła] *O pociesze płynącej z filozofii*, bo byt Boży jest cały równocześnie, bez następstwa, świat zaś inaczej.¹¹ Z tym ostatnim wnioskiem można się zgodzić. Świat jako zbiór bytów przygodnych byłby zależny od stwórczego działania Boga, nawet wtedy, gdyby istniał w nieskończenie długim czasie.

Cała jednak powyżej przytoczona dyskusja opiera się na nieuzasadnionym założeniu, że czas upływa, a ponadto, że dni wyznaczane obrotami słońca (według kosmologii ptolemejskiej) stanowią odrębne jednostki czasowe. Tymczasem, zgodnie z tym, co wyjaśniliśmy w artykule, czas w sensie podstawowym jest ahistoryczny, a więc nie upływa, lecz jest ciągłym trwaniem, ciągłym teraz. Na to trwanie nakładają się zdarzenia nieodwracalne z powodu chaotyzacji energii. Dyskusja św. Tomasza z poprzednikami nie dotyczyła jednak takich zdarzeń, lecz jednostajnych obrotów, które stanowią pewną postać energii, od strony ontologicznej kwalifikowaną jako stan. Traktowanie poszczególnych obrotów jako odrębnych jednostek jest arbitralnym dzieleniem czegoś ciągłego i to będącego tworem wyobraźni, ponieważ owo słońce nie wypisuje przecież na firmamencie fizycznej linii swej drogi.

Chcąc dzisiaj argumentować za skończonym trwaniem Wszechświata, moglibyśmy sięgnąć do zjawiska wzrostu entropii i pytać, dlaczego jeszcze nie doszło do jej *maximum*, co byłoby równoznaczne z całkowitą chaotyzacją, czyli tzw. śmiercią cieplną, jeśli Wszechświat istnieje wiecznie? Odpowiedź, jaka się narzuca, brzmi: Widocznie Wszechświat, taki, jakim go widzimy w obecnym stanie, nie istnieje wiecznie.

⁸ CG II, 38 - odpowiedzi na trzecią i czwartą trudność.

⁹ S.th 46, a. 2.

¹⁰ Tamże.

¹¹ Tamże, ad 5^{um}.

* * *

Podsumowując nasze rozważania, musimy przyznać, że zagadnienie czasu jest trudne. Czas wiąże się z energią kinetyczną jako jeden z jej aspektów. W tym punkcie intuicja Arystotelesa, że czas to liczba ruchu, była słuszna. Należy tylko zinterpretować ów ruch jako stan energetyczny jakiejś substancji, czyli jakość, a nie podciągać go pod kategorię zmian. Zjawiska oscylacji, takie jak np. zbliżanie się i oddalanie ciała od jakiegoś punktu, odwracalna zamiana energii kinetycznej na potencjalną, drgania kryształów, pozwalają na sporządzanie chronometrów, czyli urządzeń do mierzenia upływu czasu. Upływ ten jednak jest tylko pozorny. W rzeczywistości czas jest trwaniem procesów elementarnych, a na nie nałożone są makroskopowe struktury świata, które się zmieniają. Dzięki temu można odróżnić czas ahistoryczny od historycznego. Procesy historyczne mierzone są za pomocą zegarów-kalendarzy, które funkcjonują na zasadzie wzrostu entropii we Wszechświecie lub zmniejszania się jego gęstości proporcjonalnie do zwiększania się jego rozmiarów przestrzennych.

To ujęcie czasu pozwala wyjaśnić pewne kontrowersyjne zagadnienia, jak np. problem istnienia przeszłości i przyszłości, zasadności statycznego i dynamicznego obrazu świata; pozwala rzucić pewne światło na średniowieczny spór o to, czy świat został stworzony w czasie, czy też istnieje odwiecznie. Do rozwiązania pozostaje problem, czy podział czasu na historyczny i ahistoryczny jest trafny, czy może tzw. czas historyczny nie jest tylko projekcją naszych psychicznych przyzwyczajeń.

Die Zeit und ihre philosophische Bedeutung **Zusammenfassung**

Von Anfang an ist die Philosophie mit der Entwicklung der Lehre über die Zeit verbunden. Besonders wichtig diesbezüglich sind die Aussagen von Aristoteles und hl. Augustinus. Der Vorliegende Artikel will prüfen bis zu welchem Grad ihre Zeittheorien noch heute Geltung haben. Aristoteles hat die Zeit als ein Mass der Bewegung definiert. In der heutigen Physik dagegen wird die Zeit als ein Parameter der kinetischen Energie verstanden. Nach der Untersuchung stellte sich heraus, dass in Wirklichkeit beide Positionen dann

miteinander stimmen, wenn die Bewegung und die kinetische Energie gleichgesetzt wird. Da die Geschwindigkeit der Bewegung nicht grösser als 300 000 km/Sek. sein kann, braucht alles was geschieht eine bestimmte Zeitdauer. Um diese Zeitdauer zu messen, beziehen wir uns z.B. auf solche Phänomene wie: kreisförmige Bewegung, Oszillation, Umwandlung der kinetischen Energie in eine potenzielle Form und umgekehrt. Das, was man gewöhnlich mit dem Begriff «Vergehen» bezeichnet, existiert nur auf der makroskopischen Ebene. Auf der mikroskopischen Ebene können wir nicht in diesem Sinne von Vergehen sprechen, und die elementaren Bewegungen lassen sich nicht so behandeln. Sie lassen sich nicht in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft aufteilen, sondern immer gegenwärtig sind. Dagegen haben die Makrostrukturen ihre Geschichten: sie entstehen und vergehen. Alle historischen Prozesse lassen sich mit verschiedenen Kalendern messen, die ihrerseits schliesslich zum entropischen Kalender zurückgeführt werden können.

Die im Artikel präsentierte Darstellung der Zeit trägt zur Lösung einiger philosophischen Probleme bei. Sie gibt, z.B. eine Antwort auf die Fragen: wie existieren Vergangenheit und Zukunft? Wie kann man das Statische Weltbild von Parmenides und das Dynamische Weltbild von Heraklit in Einklang bringen? Ist das Universum zeitlich begrenzt, oder existiert es von Ewigkeit? Was leider nicht behandeln werden konnte, ist das Verhältnis zwischen der ahistorischen und historischen Zeit. Um in dieses Verhältnis tiefer einzudringen, ist ein zusätzliches Studium notwendig.

Ks. Robert Janusz SJ

PRZEWRÓT KOPERNIKAŃSKI W DZIEJACH NAUKI I CYWILIZACJI¹

Mikołaj Kopernik urodził się w roku 1473, zmarł jako kanonik w 1543. Studiował w Krakowie w okresie świetności Uniwersytetu Jagiellońskiego, a następnie na uniwersytetach w Bolonii, Padwie i Ferrarze. Jego pozycja w historii nauki, a jeszcze bardziej w historii cywilizacji jest szczególnie istotna. Można by zaryzykować twierdzenie, że ze względu na historyczną wartość naukowych idei i ich oddziaływanie na społeczeństwo czasy dzielą się na przed i po Koperniku.

Jedna z moich koleżanek opowiadała mi niedawno, że gdy ludzie pytają ją o zawód i w odpowiedzi słyszą: astronom, gratulują jej znajomości wpływu gwiazd na losy ludzkie i zazdroszczą pieniędzy płynących z usług jakoby świadczonych żadnym wiedzy tajemnych wyroków niebios ludziom, pragnącym odkryć swoje przeznaczenie. I chociaż jako człowiek nauki moja koleżanka dostaje groszowe wynagrodzenie, nie potrafi wytłumaczyć społeczności, która i dziś nie odróżnia astrologii od astronomii, na czym polega jej autentyczna praca. Także i dla nas ważne jest, abyśmy to sobie uświadomili, że przeważająca większość społeczeństwa nie tylko nie wie, o co chodziło wielkiemu astronomowi, ale nawet wiedzę taką uważa za niepotrzebną. Dlaczego więc uznajemy za doniosłe dzieło Kopernika i co świadczy o tej doniosłości? Bo przecież nie z konfliktu, jaki nastąpił między religijnymi poglądami a rzeczywistością ruchu Ziemi, wypływa owa wielkość Kopernika. Gdyby tak było istotnie, to kiepski byłby to powód do chluby. «Sprawa Kopernika» może więc także i nam dzisiaj pomóc odkryć te rysy ludzkiej działalności, która jest na-

¹ Referat wygłoszony 20.XI.1999 na Sympozjum Kopernikańskim w Duszpasterstwie Akademickim «Kopernik», Gliwice, ul. Kopernika 63a.

prawdę ważną, która przeżywa mimo grożących jej konfliktów, nieporozumień i... na której nie można zrobić dużych pieniędzy.

Sytuacja przed Kopernikiem

W czasach starożytnych astronomia (czyli astrologia w języku ówczesnych) miała za zadanie przewidywać przyszłość układu gwiazd. Cykliczny ruch nieba skłaniał zatrwożonych ludzi do przypisywania ciałom niebieskim boskiego wpływu na ziemskie losy. W dodatku siedem gwiazd wcale nie było posłuszne harmonii sfer, lecz wykonywało chaotyczne ruchy, niczym śledzące ludzkie losy zaświatowe biuro śledcze. Te błądzące gwiazdy, czyli planety, już to posuwały się do przodu, już to cofały się, jakby chciały kogoś przychwycić na czymś godnym ukarania. Człowiek chciał więc przechytrzyć niebo i przewidzieć moment, gdy planeta cofnie się w swym ruchu lub gdy spotka się ze Słońcem może na tajnej konferencji. Błądzenie gwiazd napełniało niepokojem, bo mogło być zapowiedzią, że zawory niebios puszczą i wody znad firmamentu zaleją cały świat. Dlatego ludzie układali kalendarze i poświęcali poszczególnym planetom kolejne dni tygodnia, aby w odpowiednich momentach koić gniew rozgniewanych bóstw. Niedziela miała obłaskawić Słońce (łac. Dies Solis), poniedziałek (wł. Lunedì) miał uspokajać Księżyc, wtorek poświęcony był Marsowi (wł. Martedì), środa (wł. Mercoledì) - Merkuremu, czwartek (wł. Giovedì) - Jowiszowi, piątek (wł. Venerdì) - Wenus i sobota (ang. Saturday) - Saturnowi. Tego typu mitologiczno-magiczne interpretacje oraz kosmiczna religia nie szukały zrozumienia i wytłumaczenia zjawisk; przez tysiące lat blokowały skutecznie rozwój wiedzy i samego człowieka.

Już starożytni Grecy próbowali przedrzeć się przez mitologiczne ostępy. Nie zawsze jednak było to takie proste. Nawet gdy pojawiały się poglądy podobne do Kopernikowych, to wynikały one raczej z mitologii i swoistej mistyki niż z obserwacji i teoretycznych wyjaśnień. Już pitagorejczycy przypisywali Ziemi ruch. W V w. przed Chr. *Philolaos* uważał, że w środku świata znajduje się centralny ogień, *Hestia*, dookoła którego krążą planety: Słońce, Ziemia i także Przeciw-Ziemia. Inny pitagorejczyk, *Ekwantos*, tłumaczył ruch dzienny sfery niebieskiej ruchem obrotowym Ziemi. W VI i V w. przed Chr. krystalizował się jednak pogląd geocentryczny, uznający Ziemię za centrum świata. Podobne do pitagorejskich poglądy na obrót Ziemi dookoła osi wyznawał żyjący w IV w. przed Chr. *Herakleides* z Pontu. W tym samym wieku *Eudoksos* wymyślił teorię sfer homocentrycznych, na których powierzchni leżą planety (także Słońce i Księżyc). Ze względu na nieregularne ruchy, planety miały kilka takich sfer. Żyjący w III w. przed Chr. *Arystarch* z wyspy Samos

głosił jednakże ruch Ziemi dookoła Słońca. Uważał on również za pitagorejczykami, że Ziemia wykonuje swój ruch obrotowy. Twierdzeniami Arystarcha nie przejęła się jednak kultura, może wskutek przemożnego wpływu filozofii Arystotelesa? *Arystoteles* bowiem przyjął w swojej filozofii «oczywisty» system geocentryczny udoskonalony później przez *Ptolemeusza* w dziele «*Mathematike Syntaxis*»² (znanym także z arabskiego tytułu «*Almagest*») i autorytarnie zatwierdził go na ok. 1400 lat. W III stuleciu przed Chr. *Eratostenes* zmierzył długość południka dzięki czemu można było wyznaczyć rozmiary kuli ziemskiej.

Czasy twórczości fromborskiego astronoma

W piętnastym wieku poglądy o względności ruchu Ziemi i Słońca wyrażał, na bazie bezpośrednich obserwacji oraz filozoficzno-teologicznych dociekań *Mikołaj Krebs z Kuzy* (1401-1464). «Gdyby ktoś, znajdując się na statku pośrodku wody, nie wiedział, że woda płynie i nie widział brzegów - czy mógłby spostrzec ruch statku? ...każdemu - czy znajdzie się na Ziemi czy na Słońcu, czy na innej gwiazdzie - zawsze się wydaje, iż tkwi w nieruchomym jakoby centrum, a wszystko wokół niego się porusza...» (*O oświeconej niewiedzy*, rozdz. XII)³.

Główną trudność opisu ruchu w układzie heliocentrycznym sprawia fakt, że obserwator Kosmosu znajdując się na Ziemi, porusza się wraz z nią dookoła Słońca i dookoła osi ziemskiej. Ponieważ wszystkie inne planety poruszają się w taki sam sposób dookoła Słońca, wcale to nie ułatwia opisu ziemskiemu obserwatorowi. Fromborski astronom musiał przez długie lata cierpliwie uczyć się patrzeć na Układ Słoneczny tak, jakby patrzył na niego z pozycji Słońca i jednocześnie miał dane obserwacyjne jedynie z Ziemi.

² W systemie Ptolemeusza dookoła nieruchomej Ziemi porusza się 7 planet po okręgach zwanych *dyferentami*. Środek Słońca i Księżycy porusza się dokładnie po dyferencie, a inne planety poruszają się po okręgach zwanych *epicyklami* tak, że środek epicyklu porusza się po właściwym dyferencie. Płaszczyzny obu tych okręgów mogą być względem siebie nachylone i to powoduje skomplikowany obraz ruchu. Dla planet wewnętrznych (Merkury, Wenus), środki ich epicyklów leżą na osi Ziemia-Słońce, nie bardzo wiadomo dlaczego. Na zewnątrz układu mamy sferę gwiazd stałych obracających się dookoła Ziemi i ruch ten jest przekazywany sferom planetarnym. Ponieważ system był słabo zgodny z doświadczeniem, Ptolemeusz wprowadził *ekwanty*, punkty wyrównawcze, względem których ruch planety jest jednostajny (dlatego na dyferencie taki nie jest - planety zwalniają i przyspieszają). Wyraźną słabością tej teorii jest brak wyjaśnienia różnic między planetami dolnymi i górnymi.

³ Zwrócenie uwagi na ten szczegół zawdzięczam ks. S. Ziemiańskiemu SJ.

Mikołaj Kopernik swoje badania i teorię zawarł w epokowym dziele *De revolutionibus orbium coelestium* (O obrotach sfer niebieskich), które ukazało się w Norymberdze w 1543 roku, już po śmierci autora. Główne założenia tej teorii są następujące:

- * Słońce jest nieruchomym centrum Wszechświata.
- * Ziemia obraca się dlatego, że jest kulą, Wszechświat zaś wcale się nie obraca; rozciągająca się za Układem Słonecznym sfera gwiazd stałych jest nieruchoma.
- * Centrum Ziemi jest środkiem orbity Księżyca krążącego wokół Ziemi.
- * Ziemia i inne planety poruszają się jednostajnie po orbitach kołowych wokół Słońca.

Ze względu na rozbieżności pomiarowe Kopernik wprowadził do swej teorii epicykle, ale były one dużo mniejsze niż u Ptolemeusza. Poza tym musiał umieścić okręgi będące orbitami planet nieco poza Słońcem. Uważał ponadto ruchy ciał niebieskich za rzeczywiste, a nie jedynie opisane w języku geometrycznym. Było to podejście całkowicie sprzeczne z ówczesną praktyką.

Odbiór i reperkusje *De revolutionibus*

Po Koperniku sytuacja astronomii uległa zmianie. Przede wszystkim pracowana została jasna metoda badań i tłumaczenia zjawisk, co przyczyniło się do szybkiego rozwoju nowej nauki, która oddzieliła się metodologicznie od astrologii, pozostającej wciąż w mitologicznej stagnacji.

Nowa teoria nieba szybko zyskała sobie zwolenników. *Thomas Digges* zapałem bronił teorii Kopernika. Usunął on jednak sferę gwiazd stałych twierdząc, że gwiazdy wypełniają całą przestrzeń aż do nieskończoności. Gwiazdy ostatniej sfery były w Ptolemeuszowym wydaniu «wolne od bólu» i «godną siedzibą wybranych», były chwalebny dworem wielkiego Boga. Poprzez zabieg Digges'a zniknął «Pierwszy Poruszyciel» jako bezpośrednia przyczyna ruchu gwiazd i planet. Zabieg ten na długo pozostanie niezrozumiały tak dla sympatyków tworzącej się nauki jak i dla różnych ośrodków religijnych. Innym znanym zwolennikiem teorii Kopernika był *Giordano Bruno* OP, który uważał, że Wszechświat jest nieskończony i że istnieje nieskończenie wiele słońc ze swoimi planetami, ze swoim życiem, i każdy taki system ma swoje wcielenie, objawienie i odkupienie (tzw. teoria wielu światów). Wyznawał także inne dziwne poglądy teologiczne, które wzbudziły podejrzenia Inkwizycji

i ostatnie sześć lat swego życia spędził w kościelnych więzieniach. Często torturowany w końcu został skazany i spalony na stosie jako heretyk w 1600 roku w Rzymie, na placu Campo dei Fiori.

Na wirującej karuzeli wszystko wygląda inaczej niż z jej statycznego środka. Zaproponowany przez Kopernika prostszy fizycznie opis ruchu w układzie heliocentrycznym przyczynił się do zniszczenia całego dotychczasowego sposobu patrzenia na dostrzegalny Wszechświat. Odbiło się to głośnym echem nie tylko w astronomii. Kopernik chyba nie zdawał sobie sprawy z przewrotu, który dokona się przez przyjęcie nowego obrazu świata i jak jego poglądy będą w najrozmaitszy, może czasem różny od zamierzeń autora sposób interpretowane. Szok kulturowy, jaki wносиła konieczność przebudowy obrazu świata, spowodował silny sprzeciw nie tylko wobec zwolenników heliocentryzmu, ale i wobec samego Kopernika. Jego teoria nie była wykładana na uniwersytetach, a jej wyznawcy trafili pod sądy. W 1616 roku *De revolutionibus*, mimo że posiadało wspaniałą przedmowę do papieża, zostało wciągnięte na *Indeks Ksiąg Zakazanych*. W ten sposób starano się zatrzymać stary porządek świata dekretami prawa.

Szybkimi krokami zbliżała się jednak nowa era. *Galileusz* świadomie kontynuował myśl Kopernika. Patrzył jednak głębiej na zjawiska fizyczne i jak się potem okazało, miał także głębsze przemyślenia teologiczne niż niejeden ówczesny teolog. Galileusz pierwszy zrozumiał, że siła jest proporcjonalna do przyspieszenia, a nie prędkości. Wynaleziona przez niego luneta przyczyniła się do odkrycia pełnego cyklu faz Wenus oraz księżyców Jowisza - małego układu podobnego do słonecznego. I chociaż nie były to bezpośrednie argumenty za ruchem Ziemi, to jednak w przypadku Wenus należało uznać, że teoria Ptolemeusza jest całkowicie fałszywa (niemożliwa była pełna faza Wenus) a w przypadku księżyców Jowisza została złamana zasada geocentryczna. Galileusz odróżnił także księgę natury od księgi objawienia, co jednak nie przeszkodziło Inkwizycji w żądaniu wyrzeczenia się pewności głoszonych poglądów. Galileusz nie chciał uznać hipotetyczności teorii heliocentrycznej. Nie mając jednak dowodów bezpośrednich na poparcie swoich tez, uległ Inkwizycji.

Za tysiąc lat z pewnością nikt nie będzie pamiętał wojen z bieżącego tysiąclecia i nikt nie będzie wgłębiał się w jego religijne zatargi czy nieporozumienia. To, co na pewno nie zginie z kart przyszłych podręczników, to naukowy dorobek *Izaaka Newtona*, który opublikował w 1687 roku swe wielkie dzieło: *Philosophiae naturalis principia mathematica*. Zawarł w nim kompletną koncepcję nowożytnej fizyki. Dzieło to, a nie jakieś polityczne ambicje czy nawet geograficzne odkrycia, spowodowało zdystansowanie kultury europejskiej od innych kultur

i jej niebywale szybki rozwój. Kopernik w swoich *De revolutionibus* nie przedstawił kompletnej dynamiki świata; jego rozwiązanie było kinetyczne, podobnie jak poprawki wprowadzone przez *Keplera*. Kopernik tłumaczył co prawda sferyczny kształt ciał niebieskich pewnym przyciąganiem, ale były to hipotezy jeszcze niedojrzałe. Cały ten materiał był jakby przygotowaniem dla Newtona, który mawiał, że stworzył swoje dzieło dlatego, że stał na ramionach olbrzymów. Nie wątpił więc jednym z nich był Kopernik.

Chociaż prawo zakazywało czytać *De revolutionibus*, przyroda nadal konsekwentnie omijała ten nakaz i Ziemia poruszała się nadal wokół Słońca. Także niektórzy przyrodnicy próbowali znaleźć empiryczny dowód na prawdziwość teorii ruchu Ziemi. W 1661 roku *Viviani* z Florencji wykonywał doświadczenia z wahadłem mogącym się wychylać w dowolnej płaszczyźnie, a potem *Guglielmini* w Bolonii zrzucając z wieży ciała zauważył ich odchylenie na wschód⁴. Pierwszym prawdziwym dowodem obrotowego ruchu Ziemi był obrót płaszczyzny wahań 67-metrowego wahadła *Foucault* (1851 rok); wahadło takie wykonuje ruch wskutek działania tzw. siły *Coriolisa* pojawiającej się w nieinercjalnym układzie odniesienia.

Zaraz po sformułowaniu przez Kopernika teorii wiedziano, że sprawdzić ją można przez badanie paralaksy gwiazd. Zjawisko to polega na tym, że bliska Ziemi gwiazda wydaje się zataczać elipsę na tle odległych gwiazd w okresie jednego roku ruchu Ziemi wokół Słońca. Znany XVI-wieczny astronom, *Tycho de Brahe* nie stwierdził tego efektu, choć jego obserwacje były przeprowadzane z dokładnością do 1'. Dopiero postęp w technice obserwacyjnej, jaki dokonał się w XIX w., pozwolił zmierzyć paralaksę najbliższych gwiazd, ale na to trzeba było rozdzielczości lepszej niż 1". Niejako przez przypadek natrafiono na inne zjawisko. W latach 1725-1728 *James Bradley* obserwował gwiazdę *gamma Draconis* i odkrył jej 20" wahanie roczne, ale w płaszczyźnie prostopadłej do kierunku Ziemia-Słońce, innej więc niż płaszczyzna paralaksy. Był to PIERWSZY dowód (po ok. 180 latach) na ruch Ziemi dookoła Słońca, czyli na słuszność hipotezy Kopernika o ruchu Ziemi. Odkrycie ruchu Ziemi i jego potwierdzenie empiryczne zgadzało się z postulatem heliocentryzmu. Nowo odkrytym zjawiskiem była aberracja światła⁵. Później, ok. 1826 roku, paralaksę roczną zaobserwowali *Bessel*, *Struve* i *Henderson*. Ich pomia-

⁴ Odchylenie to jest spowodowane obrotowym ruchem Ziemi i większą prędkością ciała na wierzchu niż u jej podstawy.

⁵ Aberrację można porównać do znanego z codziennego życia faktu: poruszając się w czasie padającego pionowo deszczu nie należy ustawiać parasola pionowo, ale nieco go pochylić w kierunku w jakim się poruszamy. Znając prędkość światła można było obliczyć odległość Ziemia-Słońce i obwód orbity ziemskiej. Ponieważ Ziemia obraca się wokół osi, można także zaobserwować aberrację dzienną, która jest rzędu 0",32.

ry są jednocześnie pierwszymi pomiarami odległości do innych gwiazd. I choć ze względów technicznych trudno było paralaksę zmierzyć, to dzięki poszukiwaniom odkryto wiele innych zjawisk jak np. aberracja światła i gwiazdy podwójne.

Ponieważ argumenty za heliocentryzmem były przecuciami lub odwoływały się do przesłanek filozoficznych, przeciwnicy mieli więc przez 180 lat w ręku atut sprzyjający przekonaniu o hipotetyczności teorii Kopernika i mieli w pewnym sensie rację. Nie chcieli zrezygnować ze starych teorii, choć były one faktycznie nieprawdziwe. Czy jednak cała teoria Kopernika jest prawdziwa? Wiemy o tym, że nie. Kopernik zamienił absolutny układ związany z Ziemią na absolutny układ związany ze Słońcem. Układ ten rzeczywiście był geometrycznie prostszy. Bez wskazania jednak jakiegoś innego niż Ziemia układu trudno byłoby sformułować poprawnie zasadę względności, której Kopernik nie był świadom. Za Mikołajem z Kuzy poprawnie sformułował ją dopiero Galileusz. Zasada względności doczekała się potem głębokiej interpretacji w szczególnej i ogólnej teorii względności Einsteina. Ta ostatnia, grawitacyjna teoria, oryginalne dzieło największego fizyka wszechczasów, uprawomocniła na dodatek wszystkie układy odniesienia.

Nie ulega wątpliwości, że Kopernik wskazał prostszy układ, w którym prawa ruchu planet mogą zrozumieć nawet dzieci. Stosował także racjonalno-empiryczną metodę, wyostrzoną później przez Galileusza. Dzieło polskiego astronoma syntetyzowało renesansowy empiryzm i średniowieczną metafizykę, będąc jednocześnie wolne od mitologicznych wyjaśnień. Od filozofii przejął uczony kanonik racjonalny i teoretyczny sposób myślenia. Jego obserwacje i rozumowania były początkiem nowożytnego przyrodoznawstwa; znał i stosował prawie wszystkie zasady dzisiejszej metody naukowej:

- * tłumaczenie bez domieszek religijno-magicznych
- * wiarę w realność świata i jego poznawalność
- * metodę opartą na pomiarach i matematyce
- * przekonanie o jednolitości materii i praw fizyki
- * nie opieranie się na ujęciach idealistycznych
- * krytykę aprioryzmu i wyłącznie jakościowego podejścia do zagadnień
- * proste symetrie i prawa

Uznanie Ziemi za planetę oznaczało nie tylko przełom w astronomii, ale było jednocześnie punktem zwrotnym w filozofii. Dotąd bowiem Ziemia i niebo rządziły się różnymi prawami w zamkniętych systemach Eudoksośa-Arysto-

telesa i Ptolemeusza. Dzieło Kopernika umożliwiło dalszy rozwój wiedzy i filozofii i wskazywało jej właściwy kierunek odmitologizowując przy okazji religię⁶. Astronomia stała się inspiratorką rozwoju fizyki. A że pojawili się po Koperniku inni uczeni ze swoimi lepszymi teoriami, jest i dla nas przestroga, że nasze, ludzkie poglądy wcale nie są ostateczne.

Literatura:

Harrison, E., *Le maschere dell'Univesro*, Rizzoli, Milano, 1989.

Rybka, E., *Astronomia ogólna*, PWN, Warszawa, 1983.

Wróblewski, A. K. (red.), *Encyklopedia fizyki współczesnej*, PWN, Warszawa, 1983.

⁶ Rewolucja zapoczątkowana przez Kopernika zmusiła egzegetów do zmiany dotychczasowej metody hermeneutycznej. Biblia przestała być traktowana jako podręcznik przyrodniczy.

Ks. Roman Darowski SJ

«FORUM PHILOSOPHICUM»

«FORUM PHILOSOPHICUM» to naukowy rocznik filozoficzny wydawany od 1996 przez Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego w Krakowie z inicjatywy i pod redakcją Romana Darowskiego SJ. Zastępcą redaktora przez cały czas jest Stanisław Ziemiański SJ, a funkcję sekretarza redakcji pełnili: Paweł Fudali SJ (t. 1), Stanisław Łuczarski SJ (t. 2) i Józef Bremer SJ (t. 3-4). Celem pisma jest pełniejsze «otwarcie się na Europę» oraz szersze niż dotąd włączenie się w światowe, a zwłaszcza europejskie życie filozoficzne.

«FORUM PHILOSOPHICUM» ma charakter w pewnej mierze międzynarodowy. Sprawia to w szczególności:

- 1) ogólnie zrozumiały łaciński tytuł;
- 2) wprowadzenie znacznej liczby artykułów w językach obcych: angielskim, francuskim, hiszpańskim, niemieckim, włoskim i łacińskim;
- 3) zamieszczanie po artykułach w języku polskim obszernych streszczeń w językach obcych.

Nie chcemy jednak rezygnować z czytelnika polsko-języcznego, dlatego artykuły w językach obcych posiadają obszernie streszczenia w języku polskim.

Od 1988 r. ukazuje się również «Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie», który zamieszczał informacje o pracy Wydziału oraz artykuły z zakresu filozofii. Od 1996 r. zamieszcza on prawie wyłącznie informacje o działalności Wydziału, natomiast prace naukowe publikujemy w roczniku «Forum Philosophicum».

Wydając pismo w dużej mierze w językach europejskich, staramy się je promować w ważniejszych bibliotekach świata, zwłaszcza uniwersyteckich, oraz w redakcjach czasopism, głównie filozoficznych, proponując stałą, wzajemną wymianę. Naturalnie, to samo czynimy na terenie Polski. Dzięki wy-

mianie za «FORUM PHILOSOPHICUM» (w kilku przypadkach także za «Horyzonty Wiary», «Rocznik Wydziału Filozoficznego» i «Rocznik Sekcji Pedagogiki Religijnej») Biblioteka Filozoficzna TJ w Krakowie otrzymuje obecnie ok. 80 czasopism krajowych i prawie 70 czasopism zagranicznych. Są to przeważnie czasopisma filozoficzne.

TREŚĆ WYDANYCH DOTĄD TOMÓW «FORUM PHILOSOPHICUM»

T. 1: 1996

Foreword	5–6
<i>Przedmowa</i>	7–8
Piotr LENARTOWICZ SJ	
The Body-Mind Dichotomy. A Problem or Artifact?	9–36
<i>Problem «psychofizyczny». Zagadka czy artefakt?</i>	37–42
Jakub GORCZYCA SJ	
O odpowiedzialności – w dialogu z Martinem Buberem	43–54
<i>Sulla responsabilità – Una riflessione nel dialogo con Martin Buber</i>	55–56
Tadeusz ŚLIPKO SJ	
Die ideologischen Scheidewege des modernen Polen	57–71
<i>Ideologiczne rozdroża współczesnego Polaka</i>	72–73
Franciszek ADAMSKI	
Cultura tra sacro e profano	75–90
<i>Kultura między sacrum i profanum</i>	91–93
Stanisław ZIEMIAŃSKI SJ	
Ruch przestrzenny jako stan	95–103
<i>Local Movement as Steady State</i>	103–104
Jerzy KOPEREK CP	
Władza państwowa a społeczeństwo obywatelskie w świetle nauki społecznej Kościoła	105–120
<i>Il potere statale e la società civica nella luce della dottrina sociale della Chiesa</i>	121–123
	125

Stanisław PYSZKA SJ	
Elementy chrześcijańskiej nauki społecznej w książce Jana Pawła II <i>Przekroczyć próg nadziei</i>	125–132
<i>Elementi della dottrina sociale nel libro di Giovanni Paolo II</i> Varcare la soglia della speranza	133–134
Stanisław GŁAZ SJ	
Doświadczenie religijne w rozumieniu Antoniego Vergote'a	135–143
<i>Religious Experience according to Antoine Vergote</i>	144–145
Józef BREMER SJ	
W. Sellars' behavioristische Gedankentheorie	147–171
<i>W. Sellars'a behawiorystyczna teoria aktów myślenia</i>	172–174
Aleksander POSACKI SJ	
Esperienza tragica come iniziazione secondo Lev Šestov (1866-1938)	175–198
<i>Doświadczenie tragiczne jako inicjacja według</i> <i>Lwa Szeszowa (1866-1938)</i>	198–199
Dariusz ŁUKASIEWICZ	
Relatywistyczne i absolutystyczne pojęcie prawdy w <i>Prolegomenach do czystej logiki</i> Edmunda Husserla	201–218
<i>Relativistic and Absolute Concept of Truth in Edmund</i> <i>Husserl's Prolegomena to Pure Logic</i>	218–220
Jakub Z. LICHĄŃSKI	
Retoryka a filozofia w nauczaniu jezuickim. <i>Assertiones</i> <i>rhetoricae</i> , Poznań 1577	221–232
<i>Rhetorics and Philosophy in Jesuits' Teaching.</i> <i>Assertiones rhetoricae, Poznań 1577</i>	233–234
Stanisław OBIREK SJ	
Jezuicka filozofia państwa w Polsce, 1564-1668	235–255
<i>Jesuit Philosophy of the State in Poland, 1564-1668</i>	256–263
Franciscus BARGIEL SJ	
Thomas Młodzianowski SJ (1622-1686) – insignis Suarezianae philosophiae assecla in Polonia XVII saeculi	265–277

Tomasz Młodzianowski SJ (1622-1686) – wybitny przedstawiciel filozofii suarezjańskiej w Polsce XVII wieku 277

Roman DAROWSKI SJ

Paul Siwek SJ (1893-1986), philosophe et psychologue 279–283

Paweł Siwek SJ (1893-1986), filozof i psycholog 284

BOOK REVIEWS / RECENZJE 285-290

T. 2: 1997

Andrzej ZOLL

The State and the Rule of Law 7–13

Andrzej ZOLL

Państwo prawa 15–20

J. C. NYÍRI

Indywidualizm i elita w epoce informacji 21–29

Individualismus und Elite im Informationszeitalter 29–30

Ks. Jerzy KOPEREK

Współczesny liberalizm amerykański wobec kwestii społecznej 31–47

Il liberalismo americano moderno di fronte alla questione sociale 48–50

Tadeusz ŚLIPKO SJ

Filozofia polska w latach przełomu 51–66

Die polnische Philosophie in den Umbruchsjahren 1989/90-1996 66–70

Jolanta KOSZTEYN, Piotr LENARTOWICZ SJ

Biological adaptation: dependence or independence from environment? 71–97

Adaptacja biologiczna: zależność czy niezależność od środowiska? 97–102

Ks. Stanisław KOWALCZYK

Relacja państwo-Kościół w ujęciu Jacquesa Maritaina 103–113

Il rapporto tra Stato e Chiesa secondo Jacques Maritain 114–115

Stanisław ZIEMIAŃSKI SJ	
Some Remarks on the Criticism of the Proofs for the Existence of God Presented in <i>Religion. If There Is no God ...</i>	
by L. Kołakowski	117–128
<i>Uwagi na temat krytyki dowodów na istnienie Boga w książce L. Kołakowskiego</i> Jeśli Boga nie ma...	129
Harold M. STAHLER	
Eugen Rosenstock-Huussy (1888-1973) i Michaił Bachtin (1895-1975): Mowa, duch i przemiana społeczna	131–156
<i>Eugen Rosenstock-Huussy (1888-1973) & Mikhail Bakhtin (1895-1975): Speech, The Spirit, and Social Change</i>	156–158
Bogdan LISIAK SJ	
Pojęcie prawdy w <i>Adventures of Ideas</i> Alfreda Northa Whitehead'a	159–169
<i>Notion of Truth in Adventures of Ideas of Alfred North Whitehead</i>	170–171
Piotr ASZYK SJ	
Wybrane aspekty proporcjonalizmu	173–188
<i>Some Aspects of Proportionalism</i>	189–191
Henryk MAJKRZAK SCJ	
La dignità dell'uomo nel pensiero di S. Tommaso d'Aquino	193–207
<i>Godność człowieka w ujęciu św. Tomasza z Akwinu</i>	208–210
Roman DAROWSKI SJ	
La philosophie des jésuites en Pologne du XVI ^e au XVIII ^e siècle.	
Essai de synthèse	211–242
<i>Filozofia jezuitów w Polsce od XVI do XVIII wieku.</i>	
<i>Próba syntezy</i>	243
Franciscus BARGIEŁ SJ	
Joannis Morawski SJ (1633-1700) philosophia	245–253
<i>Filozofia Jana Morawskiego SJ (1633-1700)</i>	254
Stanisław ZIEMIAŃSKI SJ	
Spór o przygodność	255–260
<i>Die Kontingenzfrage</i>	261
BOOK REVIEWS / RECENZJE	263-298

T. 3: 1998

Jack COSTELLO SJ John MacMurray's Personal Universe	7-24
Artur RYBOWICZ SJ <i>Wprowadzenie do personalistycznej koncepcji wszechświata według Johna Macmurray (1891-1976)</i>	25-32
Tadeusz ŚLIPKO SJ Sprawiedliwość w świetle etyki <i>Die Gerechtigkeit im Lichte der Ethik</i>	33-49 50-52
Ks. Jerzy KOPEREK Problem społeczny współczesnych przemian w kontekście krytyki kapitalizmu liberalnego ze stanowiska nauki społecznej Kościoła <i>Il problema sociale delle trasformazioni moderne nel contesto della critica del capitalismo liberale dal punto di vista della dottrina sociale della Chiesa</i>	53-72 73-76
Stanisław ZIEMIAŃSKI SJ Filozoficzne implikacje ortodoksyjnej interpretacji teorii kwantów <i>Philosophische Folgen der orthodoxen Auslegung der Quantentheorie</i>	77-93 93-95
Jerzy MACHNACZ Zaproszenie do (samodzielnego) myślenia <i>Einladung zum (selbständigen) Denken</i>	97-107 107-109
Aleksander POSACKI SJ «Tragizm inicjacyjny» u F. Dostojewskiego według W. Iwanowa <i>«Il tragico d'iniziazione» in F. Dostoevskij secondo V. Ivanov</i>	111-131 132-135
Harold M. STAHLER Mowa i rzeczywistość w trzecim tysiącleciu: dziedzictwo Eugena Rosenstocka-Huessa, Michaiła Bachtina, Martina Bubera i Franza Rosenzweiga	137-154
Rocznik WFTJ...9	129

<i>Speech and Reality in the Third Millennium: the Legacies of Eugen Rosenstock-Huussy, Mikhail Bakhtin, Martin Buber and Franz Rosenzweig</i>	155-156
Józef BREMER SJ	
W. Sellars' modifizierter Identitätstheorie	157-180
<i>W. Sellars'a zmodyfikowana teoria identyczności</i>	181-183
Henryk MAJKRZAK SCJ	
Il problema dell'amicizia nel pensiero di Aristotele	185-193
<i>Problem przyjaźni w myśli Arystotelesa</i>	194-197
Roman DAROWSKI SJ	
Pedro Viana SJ (1549-1609) et son activité de philosophe en Lituanie	199-217
<i>Piotr Viana SJ (1549-1609) i jego działalność filozoficzna na Litwie</i>	217
Sven K. KNEBEL	
Antonio Perez (1599-1649) in seinen Beziehungen zur polnischen Jesuitenscholastik	219-223
<i>Antonio Perez (1599-1649) i jego związki z polską scholastyką jezuicką</i>	224-228
Stanisław OBIREK SJ	
The Jesuits and the Polish Sarmatianism	229-237
<i>Jezuici a polski sarmatyzm</i>	239-246
Stanisław PYSZKA SJ	
L'attività pratica dei gesuiti polacchi e lituani in favore dei contadini durante il primo secolo della presenza dell'ordine in Polonia (dal 1564)	247-269
<i>Praktyczna działalność jezuitów polskich i litewskich na rzecz chłopów w trakcie pierwszego stulecia istnienia zakonu w Polsce (od 1564)</i>	270-273

BOOK REVIEW / RECENZJE

T. 4: 1999

RÉUNION DES PHILOSOPHES JÉSUITES, CRACOVIE 1998 7-71

- Luc PAREYDT SJ, Paris
Remarques sur la fécondité et les limites de la notion de
«rupture épistémologique» dans la réflexion philosophique
contemporaine sur les sciences 9-24
- Louis CARUANA SJ, Roma
Is Science Eliminating Ordinary Talk? 25-41
- Harald SCHÖNDORF SJ, München
Probleme der erkenntnistheoretischen Tradition 43-54
- Piotr LENARTOWICZ SJ, Kraków
Substance and Cognition of Biological Phenomena 55-71

- Stanisław KOWALCZYK
Freedom and Types of its Deformation 73-87
Wolność i typowe jej zniekształcenia 88-89
- Stanisław ZIEMIAŃSKI SJ
Ontological Fundaments of the Responsibility for Human
Actions 91-103
Ontologiczne podstawy odpowiedzialności za ludzkie czyny 104-105
- Sac. Jerzy KOPEREK
L'apporto di K. Wojtyła agli studi sulla moderna
antropologia filosofica 107-132
*Wkład Karola Wojtyły do studiów nad współczesną
antropologią filozoficzną* 133-138
- Sac. Rafał D. GRABOWSKI
La dignidad del hombre como fundamento de los derechos
humanos en la doctrina social de la Iglesia católica 139-160
*Godność człowieka jako fundament praw ludzkich według
nauki społecznej Kościoła katolickiego* 161-164

Jolanta KOSZTEYN, Piotr LENARTOWICZ SJ On the descriptive terminology of the information transfer between organisms	165-202
<i>Terminologia opisu przekazywania informacji pomiędzy organizmami</i>	203-206
Henryk MAJKRZAK SCJ Il problema del tempo et dell'eternità nel pensiero di Sant'Agostino	207-215
<i>Problem czasu i wieczności w ujęciu św. Augustyna</i>	216-217
Roman DAROWSKI SJ L'activité philosophique de Diego Ortiz (1564–1625) en Pologne et en Lituanie	219-234
<i>Działalność filozoficzna Jakuba Ortiza SJ (1564-1625) w Polsce i na Litwie</i>	234
Franciszek BARGIEŁ SJ Jerzego Gengell SJ (1657-1727) rozprawa o nieśmiertelności ludzkiej duszy	235-259
<i>Georgii Gengell SJ (1657-1727) de animae immortalitate doctrina</i>	260-264
Stanisław ZIEMIAŃSKI SJ Spór o argumenty na istnienie Boga	261-278
<i>Streit um die Argumente für die Existenz Gottes</i>	278

BOOK REVIEWS / COMPTES RENDUS / RECENZJE

**CZASOPISMA, KTÓRE BIBLIOTEKA FILOZOFICZNA TJ
W KRAKOWIE
OTRZYMUJE W ZAMIAN ZA «FORUM PHILOSOPHICUM»
i inne czasopisma wydawane przez WFTJ**

CZASOPISMA KRAJOWE

ACTA MEDIAEVALIA, KUL
ACTA UNIVERSITATIS LODZENSIS: FOLIA PHILOSOPHICA
ACTA UNIVERSITATIS LODZENSIS: FOLIA PAEDAGOGICA
ACTA UNIVERSITATIS LODZENSIS: FOLIA PSYCHOLOGICA
ANALECTA CRACOVIENSIA, PAT
ANNALES UMCS: Philosophia-Sociologia, Lublin
ANNALES UMCS: Paedagogia-Psychologia, Lublin
ARCHIWUM HISTORII FILOZOFII I MYŚLI SPOŁECZNEJ, W-wa PAN
ATENEUM KAPLAŃSKIE
BOBOLANUM W-wa (2 egz.)
BIULETYN PAT
BRULIONY FILOZOFICZNE, W-wa
COLLECTANEA THEOLOGICA, ATK
COLLOQUIA COMMUNIA, Lublin
COSMOS-LOGOS (Seria), Politechnika Wrocławska
CZŁOWIEK W KULTURZE, KUL
CZĘSTOCHOWSKIE STUDIA TEOLOGICZNE
DISSERTATIONES PAULINORUM
ETHOS, KUL
FILOZOFIA: Katalog kursów, UJ
FOLIA HISTORICA CRACOVIENSIA, PAT
FOLIA PHILOSOPHICA, Uniwersytet Śląski
HOMO DEI, CSSR Kraków
HUMANISTYKA, Seria (Logika, Nauki Społeczne), Uniw. Białystok
IDEA, Uniw. Białystok
JASNA GÓRA, Paulini
KATECHETA, Poznań [za Horyzonty Wiary i Rocznik Sekcji Pedagogiki
Religijnej]
KWARTALNIK FILOZOFICZNY, UJ
LOGIC AND LOGICAL PHILOSOPHY, Toruń, UMK
LOGOS I ETHOS, PAT
LUBELSKI ROCZNIK PEDAGOGICZNY, UMCS

PEDAGOGIKA I PSYCHOLOGIA, Seria (Psychologia, Pedagogika), Uniw.
Białystok
PEDAGOGIKA SZKOŁY WYŻSZEJ, Szczecin-W-wa
POGRANICZE, Białystok
POLONIA SACRA, PAT
POZNAŃSKIE STUDIA Z FILOZOFII HUMANISTYKI
PRAWA CZŁOWIEKA
PREMISLIA CHRISTIANA, Przemyśl, WSD
PRINCIPIA, UJ
PRINCIPIA. Ekspres Filozoficzny, UJ
PRZEGLĄD FILOZOFICZNY, IFiS PAN Warszawa
PRZEGLĄD TOMISTYCZNY, W-wa, OP
QUAESTIONES SELECTAE, OFM, Wrocław
REPORTS ON PHILOSOPHY, UJ
ROCZNIK INFORMACYJNY WYDZ. TEOL. UNIW. OPOLSKIEGO
ROCZNIKI FILOZOFICZNE, KUL
ROCZNIKI HUMANISTYCZNE, KUL
ROCZNIKI NAUK SPOŁECZNYCH, KUL
ROCZNIKI TEOLOGICZNE, KUL
RUCH FILOZOFICZNY, PTF, Toruń
SAECULUM CHRISTIANUM, ATK
SŁUPSKIE STUDIA FILOZOFICZNE
STUDIA FRANCISZKAŃSKIE, Poznań
STUDIA GDAŃSKIE
STUDIA GNESNENSIA
STUDIA KOSZALIŃSKO-KOŁOBRZESKIE, Koszalin
STUDIA METAFILOZOFICZNE, KUL
STUDIA NAD RODZINĄ, ATK
STUDIA PARADYSKIE
STUDIA PELPLIŃSKIE
STUDIA PHILOSOPHIAE CHRISTIANAE, ATK
STUDIA SANDOMIERSKIE
STUDIA TEOLOGICZNE, Białystok, AWSO
STUDIA TEOLOGICZNO-HISTORYCZNE ŚLĄSKA OPOLSKIEGO
STUDIA THEOLOGICA VARSAVIENSIA, ATK
STUDIA WŁOCŁAWSKIE
STUDIES IN LOGIC, GRAMMAR AND RHETORIC, Uniw. Białystok
SYMPOZJUM, Stadniki, Sercanie
SZCZECIŃSKIE STUDIA KOŚCIELNE
ŚLĄSKIE STUDIA HISTORYCZNO-TEOLOGICZNE, Katowice

ŚWIAT PSYCHOANALIZY, Uniw. Białystok
TERAŹNIEJSZOŚĆ - CZŁOWIEK - EDUKACJA, Wrocław [za Rocznik
Pedagogiki]
TEST. Pismo Naukowe Wydz. Pedagog. i Psychologii, Uniw. Białystok
VIA CONSECRATA, Kraków [za Horyzonty Wiary]
VOX PATRUM, KUL
WARSZAWSKIE STUDIA TEOLOGICZNE, Warszawa
W NURCIE FRANCISZKAŃSKIM, OFMConv. Kraków
WROCŁAWSKI PRZEGLĄD TEOLOGICZNY
ZAGADNIENIA FILOZOFICZNE W NAUCE, PAT
ZESZYTY NAUKOWE KUL
ZESZYTY NAUKOWE UJ: PEDAGOGIKA

CZASOPISMA ZAGRANICZNE

ACTA PHILOSOPHICA, Roma, 1999–
ACTUALIDAD BIBLIOGRAFICA DE FILOSOFIA Y TEOLOGIA, San
Cugat, 1999–
ALPHA OMEGA Roma, 1998–
ANALOGIA FILOSÓFICA, México, 1998–
ANAMNESIS, México 1998–
ANNALI CHIERESI, Chieri, 1998–
ANUARIO FILOSÓFICO, Pamplona, 1999–
ARCHIVO TEOLÓGICO GRANADINO, Granada 1998–
AUGUSTINUS, Madrid, 1999–
BOGOSLOVSKA SMOTRA, Zagreb, 2000–
BULLETIN DE PSYCHOLOGIE, Paris, 1998–
BURGENSE, Burgos, 1999–
CAHIERS JACQUES MARITAIN, 1996–
COMPRENDRE, Barcelona, 1999–
CULTURES ET FOI, Vatican 1998–
DIALOG TEOLOGIC, Iasi, Rumunia, 1999–
DISPUTATIO PHILOSOPHICA, Zagreb, 1999–
DOSSIERS DU C.R.E.O, Angers, France, 1999–
ECCLESIA ORANS, Roma, 1996–
ERLANGEN-NÜRNBERG, Bibl. Uniw.: książki do wyboru, 1996–
ESTUDIOS FILOSÓFICOS, Valladolid, Hiszpania, 1997–
ETHICA, Innsbruck, 1999–
EXCERPTA E DISSERTATIONIBUS, Navarra, Hiszpania, 1996–

FACTA PHILOSOPHICA, Bern, 1999–
FENOMENOLOGIA E SOCIETÀ, Milano, 1999–
FILOSOFIJA, SOCIOLOGIJA, Wilno, 1998–
GREGORIANUM, 1996–
HISTORY OF RELIGION, Chicago, 1999–
HUMANISTICA, Kowno, 1998–
INTERNATIONAL PHILOSOPHICAL QUARTERLY, 1999–
INTERVALLE, Kassel, 1998–
ITINERARIUM. Messina, 2000–
ITISH TEHAOLOGICAL QUARTERLY, Maynooth, 1999–
IYYUN, Jerusalem (English), 1999–
LAÓS, Rivista de Scienze Religiose e Umanistiche, Catania, 1998–
LAVAL THÉOLOGIQUE ET PHILOSOPHIQUE, Québec, Canada, 2000–
LOGOS, St. Paul, USA, 1999–
LUMEN VITAE, 1999–
MELANGES DE SCIENCE RELIGIEUSE, Lille, 1996–
MILLTOWN STUDIES, Dublin, 1996–
MISCELÁNEA COMILLAS, 1997–
DIE NEUE ORDNUNG, 1999–
NOVA & VETERA, CH, 1999–
OBNOVLJENI ŽIVOT, Fac. SJ, Zagreb
PERSPEKTIVEN DER PHILOSOPHIE. Würzburg, 1999–
PHILOSOPHICA, Gent, Belgia, 1999–
PHILOSOPHISCHES JAHRBUCH, 1999–
PHILOSOPHY AND THEOLOGY, USA, 2000–
PROBLEMOS, Wilno, 1998–
RASSEGNA DI PEDAGOGIA, Padova, 1999–
RASSEGNA DI TEOLOGIA, Napoli, 1996–
REFLEXE, Praha 1997–
REVISTA PORTUGUESA DE FILOSOFIA, Braga, Portugalia, 1997–
RIVISTA DE FILOSOFIA, Bologna 2000–
RIVISTA DI FILOSOFIA NEO-SCOLASTICA, Milano, 1996–
RIVISTA DI SCIENZE DELL'EDUCAZIONE, Roma, 1996–
SAPIENZA, Napoli, 1997–
SBORNÍK PRACÍ FILOZOF. FAKULTY., Brno, 1997–
SCIENCE ET ESPRIT, 1999–
STUDIA ALOISIANA, Bratislava, 1998–
TEACHING PHILOSOPHY, USA, 2000–
TEOLOGIA, Milano, 1996–
TERESIANUM, Roma, 1996–

THEOLOGIA (po ros.), Moskwa, 10: 1998–
THEOPHILYON, Lyon, 1997–
TIJDSCHRIFT VOOR FILOSOFIE, Leuveb, 2000–
TRANSVERSALITES, Revue de l'Institut Catholique de Paris, 1999–
TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT, 1999–
ULTIMATE REALITY AND MEANING, Winnipeg, Canada, 1999–
VIERA A ŽIVOT, Tmava 1996–

POLEMIKI

Wprowadzenie Autora:¹

Wypowiedź o pracy Jana Dordy pt. *Krytyka tłumaczenia efektów ruchowych za pomocą specjalnej teorii względności*, przedstawionej w «Roczniku Wydziału Filozoficznego TJ w Krakowie» (1989) wymaga wcześniejszego ogólnego ustosunkowania się do tej teorii.

Problem dotyczy logicznej spójności «teorii» Einsteina. Z fałszywego bowiem zdania wynikają zarówno - prawda jak i fałsz.

Rozważmy np. zdanie: «Jeśli dwa razy dwa jest pięć, to deszcz pada». A gdy deszcz pada? To co?

Otóż zwalczanie «teorii» Einsteina argumentami zewnętrznymi wobec teorii do niczego nie prowadzi, gdyż dla każdego przypadku wskazania błędu teorii (powiedzmy, że deszcz nie pada) agitatorzy wskażą dwie daty, kiedy deszcz padał. I taka dyskusja do niczego nie prowadzi.

Wobec tego tylko wskazanie błędu wewnętrznego prowadzi do eliminacji zbędnej teorii. I tym właśnie zajmują się dwa poniżej publikowane artykuły: *O logicznych podstawach teorii względności* oraz *O błędach interpretacji własności równań falowych jako antycypacji teorii względności*. Być może i dyskusja po przeczytaniu tych tekstów nie będzie potrzebna, chociaż «de gustibus ... est disputandum».

EUGENIUSZ BOBULA

¹ Uwaga Redakcji: P. Dr Eugeniusz Bobula został poproszony o ocenę artykułu o. Jana Dordy SJ. Prośbę tę spełnił w nadmiarze. Nie przesądzając mianowicie o wartości artykułu, przerosi zagadnienie z płaszczyzny zagadnień szczegółowych teorii względności na płaszczyznę jej fundamentów. Jeśli te fundamenty zawierają jakieś usterki, dyskusja na temat ich konsekwencji staje się bezprzedmiotowa.

O LOGICZNYCH PODSTAWACH TEORII WZGLĘDNOŚCI

1. Wstęp

Poniższy tekst wskazuje na nieprawidłowość rozważań prowadzących do tzw. teorii względności. Rozważania tej «teorii» nie dotyczą żadnej rzeczywistości, która manifestowałaby się odpowiednimi zbiorami pomiarów. Ponadto, co gorsza, deklarują bez poparcia logicznego pewne zależności i opierają się na fałszywych zdaniach. Wykażemy to poniżej.

2. Główne uwagi

a. Zasadniczym pojęciem, decydującym o funkcjonowaniu teorii względności jest pojęcie tzw. odległości czasoprzestrzennej « l », takiej, że:

$$(l) \quad l^2 = \sum_{i=1}^3 (x_{i,1} - x_{i,2})^2 - c^2 (t_1 - t_2)^2$$

w $\Omega \subset R^3 \times R^1, x \in R^3, t \in R^1, x = (x_1, x_2, x_3)$.

W czasoprzestrzeni wprowadza się odległość dwu zdarzeń $Z_k, k = 1, 2$ o współrzędnych $(x_{i,k}, t_k)$. Zdarzenie Z_k zachodzi w punkcie P_k o współrzędnych $x_{i,k}, i = 1, 2, 3$ chwili t_k .

Odległość czasoprzestrzenną wprowadzono na podstawie definicji, która swój rodowód wywodzi z faktu zerowania się różnicy odległości kartezjańskiej między punktami P_k , $k = 1, 2$ i drogi w ruchu jednostajnym sygnału, przebywającego tę odległość w czasie $t_2 - t_1$, (droga w ruchu jednostajnym sygnału (światła) poruszającego się z predkością «c» wynosi $c(t_2 - t_1)$). Zatem z wzoru na drogę dostaniemy [1]:

$$(2) \quad \sqrt{(x_{1,1} - x_{1,2})^2 + (x_{2,1} - x_{2,2})^2 + (x_{3,1} - x_{3,2})^2} = c(t_1 - t_2)$$

Z (2) widać, że «l» zadeklarowane w (1), przy zachodzeniu (2) jest równe zeru. Ta zerowość «l» zadanego w (1) poprzez szczególnie przypadek zadany w (2) uzyskuje jedyne dowiązanie do realnej rzeczywistości. Wszelkie inne dywagacje o «l» dotyczą rzeczywistości nie penetrowalnej zmysłami (związaną z przestrzenią zespoloną).

Zauważmy teraz, że z (2) wcale nie wynika, że «l» będzie miało postać:

$$l = \sqrt{\sum_{i=1}^3 (x_{i,1} - x_{i,2})^2 - c^2(t_1 - t_2)^2}$$

Z faktu (2) może wynikać bowiem dość dowolny kształt odległości czasoprzestrzennej, nie zadeklarowanej w (1).

Omówmy te kwestie w innych przypadkach. Zapiszmy (2) np. jako:

$$(i) \quad \sum_{i=1}^3 (x_{i,1} - x_{i,2})^2 - [c(t_1 - t_2)]^2 = 0,$$

$$(ii) \quad \sqrt{\sum_{i=1}^3 (x_{i,1} - x_{i,2})^2} - c(t_1 - t_2) = 0,$$

$$(iii) \quad \sin\left(\sum_{i=1}^3 (x_{i,1} - x_{i,2})^2\right) - \sin(c^2(t_1 - t_2)^2) = 0,$$

$$(iv) \quad e^{-\sum_{i=1}^3 (x_{i,1} - x_{i,2})^2} - e^{c^2(t_1 - t_2)^2} = 0,$$

$$(v) \quad \left[\sum_{i=1}^3 (x_{i,1} - x_{i,2})^2\right]^p - c^{2p}(t_1 - t_2)^{2p} = 0 \quad p - \text{dowolne,}$$

$$(vi) \sum_{k=0}^N a_k \left(\sum_{i=1}^3 (x_{i,1} - x_{i,2})^2 \right) - c^2 \sum_{k=0}^N a_k (t_1 - t_2)^2 = 0$$

(można też kombinować między sobą związki (i)-(vi), dopisywać inne etc. etc.).

Odległość czasoprzestrzenna może zatem zostać utworzona jako ogólnie biorąc funkcja odległości w odpowiednich osiach współrzędnych, czyli

$$\mu(Z_1, Z_2) = dist(Z_1, Z_2) = f(x_{i,1} - x_{i,2}, t_1 - t_2).$$

Przyjęto deklarację, że:

$$f(\Delta x_i, \Delta t) = f\left(\sqrt{\sum_{i=1}^3 (x_{i,1} - x_{i,2})^2 - c^2 (t_1 - t_2)^2}\right)$$

i ostatecznie przyjęto, że jest f identycznością, $f = I$.

Widać zatem, że deklaracja (1) jako konsekwencja jedyne go penetrowalnego doświadczeniem faktu (2) (szkoda, że w dodatku nieprawdziwego doświadczalnie) jest konsekwencją następującego fałszywego logicznie twierdzenia:

Twierdzenie T: Jeżeli $f(x) = 0$ dla $x = 0$ to:

Teza: $f(x) = x$ (czyli $f =$ Identyczność).

(aby postawić kropkę nad «i»), dodajmy, że założenia twierdzenia spełniają np.

$x^2, x^n, \sin x, e^x - 1$, a mimo wszystko nie rozważa się funkcji innych niż « α »).

Wobec powyższego twierdzenia deklaracja kształtu odległości czasoprzestrzennej jest nie tylko błędem, ale i naruszeniem zasad metodologii naukowej.

Przypomnijmy tylko dla wyjaśnienia historyczne kłopoty z definicją (1). Otóż «odległość czasoprzestrzenna» « l » nie jest w ogóle odległością. Dla zadeklarowanego « l » nie jest spełnione twierdzenie (podstawowe dla odległości) mówiące, że suma długości dwu boków trójkąta jest większa od długości boku trzeciego. Z tego powodu zamiast naruszać logikę faktów i wprowadzać uduziwnione pojęcia pseudoodległości w przestrzeni Minkowskiego, należało przede wszystkim zastanowić się nad sensem tak nieprawidłowo wprowadzonego pojęcia, które szybko doprowadziło do nieegzystencjalnych rozważań o «zakrzywieniu przestrzeni», o nieeuklidesowości naszej doznawanej przestrzeni.

b. Przejdźmy teraz do drugiego fałszywego kanonu teorii względności, jakim jest «dowód niezmienniczości odległości czasoprzestrzennej» przy transformacji układu współrzędnych, polegającej na ruchu wobec siebie układów ze stałą prędkością. Zapiszmy, za [1] koncepcję «dowodu». Jeżeli mamy trzy układy współrzędnych, poruszające się względem siebie ze stałymi prędkościami, to przedziały czasoprzestrzenne, odpowiadające wspomnianym układom są do siebie proporcjonalne, ze stałymi zależącymi jedynie od modułu wektora prędkości a nie zależącymi od położenia punktu P_i , ze względu na jednorodność przestrzeni.

Musimy w tym momencie zauważyć, że «przestrzeń», rozumiana w sensie matematycznym, nie może być tutaj w ogóle traktowana jako narzędzie opisu rzeczywistości, realnie przecież istniejącej, a nie formalnie. Natomiast rozważania o «przestrzeni w sensie fizycznym» muszą z konieczności dotyczyć faktów stwierdzonych zmysłowo. Przestrzeń fizyczna jest stosunkiem wzajemnych położen obiektów fizycznych. Dla kucharki stół jest przestrzenią jednorodną do momentu postawienia pierwszego talerza. Już drugiego talerza nie postawi na pierwszym.

Pierwsze spojrzenie na świat pokazuje nam jego niejednorodność i niech ktoś nie próbuje mówić o wielkich, kosmologicznych skalach, gdyż wówczas musi usłyszeć, że wnioski z takiego rozumowania również musiałyby wyciągnąć w skalach kosmicznych, czyli w gruncie rzeczy - nigdzie, podczas gdy wyciągać chciałby on wnioski dotyczące transportu sygnału w lokalnych obszarach.

Od stu nieomal lat destruowano umysły fizyków mówiąc o egzystencjalnych konsekwencjach teorii względności, gdy kwestię uzasadniano «średnio» w kosmosie. Dlatego każda analiza stosunków między obiektami fizycznymi musi dotyczyć analizy ich stosunków przestrzennych, czyli «niejednorodności» przestrzeni. W tym sensie założenie o jednorodności przestrzeni (jakiej?) jest nie tylko błędem ale i naruszeniem zasad metodologii badań.

Ponadto w naszym (analizowanym tutaj) układzie współrzędnych, związanych z deklaracją (1) mamy do czynienia z przestrzenią zespoloną

$(x_i, t\sqrt{-1})$, nie penetrowalną nie tylko pomiarowo ale i zmysłowo, więc i pojęciowo. Zatem «twierdzenie» o jednorodności przestrzeni jest tutaj poważnym naruszeniem zasad metodologii naukowej (pominąwszy nawet fakt, że deklaracja (1) nie jest jednoznacznym wnioskiem z (2)).

c. Na zakończenie zwrócimy uwagę, że deklaracja (1) przy założeniu jednorodności przestrzeni prowadzi do wielokrotnie wypisywanych w literaturze wzorów na transformacje czasu (zobacz [1]) w postaci:

$$t = \frac{x' - \frac{v^2}{c^2} t'}{\sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}}$$

Efekt ten nie tylko jest paradoksem z punktu widzenia racjonalnego twórcy, ale jest wynikiem niesprawiedliwych deklaracji i fałszywych rozważań. Jest to efekt rachunkowy obrotu układu współrzędnych o kąt φ . Wzory na zmianę układu współrzędnych przy jego obrocie o pewien kąt znane są w szkole średniej i wyrażają się przez sinusy i cosinusy tego kąta. W omawianym przypadku mamy do czynienia z obrotem w przestrzeni, którego jedną osią jest oś czasu urojonego $t\sqrt{-1}$. Prowadzi to rachunkowo do obrotu wyrażonego przez sinusy i cosinusy hiperboliczne wspomnianego kąta (zobacz [1]).

Powstaje jeszcze pytanie, skąd wziął się obrót układu współrzędnych w sytuacji ruchu postępowego układów ze stałą predkością? I odpowiemy – a no z nieegzystencjalnego «dowodu» o «stałości przedziału czasoprzestrzennego» (co tworzy problem na sferze o stałym promieniu). Ta zaś «stałość odległości czasoprzestrzennej» jest wnioskiem z założenia o «jednorodności przestrzennej» «naszego czterowymiarowego świata» (dowiązanego do rzeczywistości «pomiarowej» jednym fałszywym twierdzeniem T z nieegzystencjalną osią urojonego czasu).

Efekty uzyskane w tej manipulacji są nie tylko niezrozumiałe dla większości czytelników, ale co gorsza nie są również możliwe do jakiegokolwiek percepcji (intuicja ludzka nie sięga przestrzeni urojonych). Na tej podstawie matematycy oczekiwali wielkich spostrzeżeń w warstwie fizyki zagadnienia, natomiast fizycy pustkę zmysłową teorii podbudowywali matematyką «przestrzeni Minkowskiego». Taka sytuacja trwała prawie sto lat.

Warto nadmienić, że tzw. «ogólna teoria względności» nie radząc sobie ze źle skonstruowanym «przedziałem czasoprzestrzennym» (1) tę podstawową błędną koncepcję uzupełniła «poprawiającymi» ją dodatkami, tworząc jeszcze bardziej nieegzystencjalną formułę, której już nikt nie rozumie (łącznie z twórcami, z którego to powodu jest ona wielka) a «przedział» przyjął bardziej «uogólnioną» postać

$$\Delta s^2 = g_{ik} \Delta x_i \Delta x_k, \quad i, k = 1, \dots, 4,$$

gdzie g_{ik} jest «odpowiednim fundamentalnym tensorem metrycznym».

Ponieważ, jak pamiętamy, z fałszu wynika też prawda, zatem na pewno przeczytamy jeszcze w wielu gazetach o kolejnych potwierdzeniach teorii względności.

Literatura:

1. L. Landau, B. Lifszyc, *Teoria pola*, PWN, Warszawa, 1975.
2. E. Bobula, *On certain solution of the Maxwell equation with a non-constant velocity of the electromagnetic impulse*, Fasciculi Mathematici, No 26 (1996).

Eugeniusz Bobula

O BŁĘDACH INTERPRETACJI WŁASNOŚCI RÓWNAŃ FALOWYCH JAKO ANTYCYPACJI TEORII WZGLĘDNOŚCI

Zagadnienie rozwiązań równania falowego często przedstawiane było jako problem antycypacji zarówno informacji o stałej prędkości rozchodzenia się fali elektromagnetycznej w próżni jak i zagadnienia tzw. «odległości czasoprzestrzennej» związanej z transformacją Lorentza.

Omówimy tutaj wymienione problemy szczegółowo. Zaczniemy od równania falowego - równania hiperbolicznego rzędu drugiego o stałych współczynnikach.

Jedyną poważną formułą prowadzącą do równań hiperbolicznych jest przekształcenie doń równań Maxwella. Jednakże:

- po pierwsze, te równania nie są jednorodne, a co gorsza niejednorodność w tych równaniach świadczy o nieliniowości równań Maxwella (praca autora w Univ. Jagell. Acta Math.),

- po drugie, co gorsza, nawet rozwiązania liniowych równań Maxwella, prowadzących do jednorodnego równania falowego wcale nie preferują rozwiązania tego równania dla stałej prędkości rozchodzenia się impulsu elektromagnetycznego (praca autora w Fasc. Math.).

Jest wyjątkowym zaniedbaniem XX-wiecznych metodologii fakt stosowania do problemów falowych tego wieku historycznych rozwiązań d'Alemberta, Eulera z okresu pierwszych sformułowań zagadnienia drgań. Problem Picarda sprzed stu lat umożliwia uzyskanie rozwiązań równania falowego (liniowego, jednorodnego) dla dowolnej prędkości rozchodzenia się impulsu elektromagnetycznego. Dopiero trywialna praca autora na ten temat (Fasc. Math. 1996) postawiła kropkę nad «i».

W związku z tym mowy być nie może o efekcie antycypacji teorii względności przez równania Maxwella, czy o stałej prędkości światła w próżni oraz zależności masy od prędkości czy energii, wobec braku tejsze prędkości jako stałej.

Natomiast warto przyjrzeć się metryce Minkowskiego na tle rzekomego wyróżnienia tej metryki przez równanie falowe. Zagadnienie to analizował Poincaré, czego dokument znajduje się w M. Krzyżańskiego równaniach różniczkowych cząstkowych II-go rzędu. Zacytujemy:

«Przekształcenie Lorentza związane jest ze szczególną teorią względności. Łatwo widać, że dalembertian Du jest niezmiennikiem każdej zmiany zmiennych zachowujących odległość Lorentza

$$L_{P_0, P_1} = [c^2 (t_1 - t_0)^2 - \sum_{i=1}^3 (x_i - x_i^0)^2]^{\frac{1}{2}} \dots$$

Ano, sprawdźmy. Niech:

$$x_1 = x_0, \quad y_1 = y_0, \quad z_1 = z_0 + t_0, \quad t_1 = 2t_0.$$

Po podstawieniu do odległości lorentzowskiej mamy (dla $c = 1$):

$$(t_1 - t_0)^2 - (x_1 - x_0)^2 - (y_1 - y_0)^2 - (z_1 - z_0)^2 = (2t_0 - t_0)^2 - (x_0 - x_0)^2 - (y_0 - y_0)^2 - (z_0 + t_0 - z_0)^2 = t_0^2 - t_0^2 = 0.$$

(Uwaga: dla $c \neq 1$ przyjmujemy $z_1 = z_0 + ct_0$)

A zatem odległość lorentzowska się zachowuje. Sprawdźmy, czy dalembertian Du jest niezmiennikiem tej zmiany zmiennych. Mamy.

$$\begin{aligned} \frac{\partial u}{\partial t_0} &= 2 \frac{\partial u}{\partial t_1} + \frac{\partial u}{\partial z_1}, \quad \frac{\partial^2 u}{\partial t_0^2} = \frac{\partial}{\partial t_0} \left(\frac{\partial u}{\partial t_0} \right) = \frac{\partial}{\partial t_0} \left(2 \frac{\partial u}{\partial t_1} + \frac{\partial u}{\partial z_1} \right) = \\ &= 2 \frac{\partial}{\partial t_0} \left(\frac{\partial u}{\partial t_1} \right) + \frac{\partial}{\partial t_0} \left(\frac{\partial u}{\partial z_1} \right) = 2 \left[2 \frac{\partial}{\partial t_1} \left(\frac{\partial u}{\partial t_1} \right) + \frac{\partial}{\partial z_1} \left(\frac{\partial u}{\partial t_1} \right) \right] + 2 \frac{\partial}{\partial t_1} \left(\frac{\partial u}{\partial z_1} \right) + \\ &+ \frac{\partial}{\partial z_1} \frac{\partial u}{\partial z_1} = 4 \frac{\partial^2 u}{\partial t_1^2} + 4 \frac{\partial^2 u}{\partial t_1 \partial z_1} + \frac{\partial^2 u}{\partial z_1^2} : \end{aligned}$$

$$\frac{\partial u}{\partial x_0} = \frac{\partial u}{\partial x_1}, \quad \frac{\partial^2 u}{\partial x_0^2} = \frac{\partial^2 u}{\partial x_1^2} ;$$

$$\frac{\partial u}{\partial y_0} = \frac{\partial u}{\partial y_1}, \quad \frac{\partial^2 u}{\partial y_0^2} = \frac{\partial^2 u}{\partial y_1^2};$$

$$\frac{\partial u}{\partial z_0} = \frac{\partial u}{\partial z_1}, \quad \frac{\partial^2 u}{\partial z_0^2} = \frac{\partial^2 u}{\partial z_1^2}.$$

Zatem:

$$\begin{aligned} \frac{\partial^2 u}{\partial t_0^2} - \frac{\partial^2 u}{\partial x_0^2} - \frac{\partial^2 u}{\partial y_0^2} - \frac{\partial^2 u}{\partial z_0^2} &= 4 \frac{\partial^2 u}{\partial t_1^2} + 4 \frac{\partial^2 u}{\partial t_1 \partial z_1} + \frac{\partial^2 u}{\partial z_1^2} - \\ &- \frac{\partial^2 u}{\partial x_1^2} - \frac{\partial^2 u}{\partial y_1^2} - \frac{\partial^2 u}{\partial z_1^2}. \end{aligned}$$

A więc:

$$0 = \frac{\partial^2 u}{\partial t_1^2} - \frac{\partial^2 u}{\partial x_1^2} - \frac{\partial^2 u}{\partial y_1^2} - \frac{\partial^2 u}{\partial z_1^2} + 3 \left(\frac{\partial^2 u}{\partial t_1^2} + \frac{\partial^2 u}{\partial t_1 \partial z_1} \right) + \frac{\partial^2 u}{\partial z_1^2} + \frac{\partial^2 u}{\partial t_1 \partial z_1},$$

czyli:

$$\frac{\partial^2 u}{\partial t_1^2} - \frac{\partial^2 u}{\partial x_1^2} - \frac{\partial^2 u}{\partial y_1^2} - \frac{\partial^2 u}{\partial z_1^2} = -3 \left(\frac{\partial^2 u}{\partial t_1^2} + \frac{\partial^2 u}{\partial t_1 \partial z_1} \right) - \frac{\partial^2 u}{\partial t_1 \partial z_1} - \frac{\partial^2 u}{\partial z_1^2} \neq 0.$$

Wobec tego nieprawdę pisze Poincaré, że dalembertian się zachowuje. Jest rzeczą oczywistą, że w przypadku translacji układu o stały wektor dalembertian się zachowuje. Jednak tedy niczym ten fakt nie wyróżnia równania falowego wobec innych równań ze stałymi współczynnikami. A zatem dywagacja na temat wyróżnienia przez równanie falowe odległości lorentzowskiej i wprowadzenia na tej podstawie metryki Minkowskiego jest działaniem bez sensu.

Zauważmy jednak w tej chwili znacznie ważniejszy element dyskusji. Otóż równanie falowe wyprowadzone z równań Maxwella jest jedynym poprawnym wyprowadzeniem tego równania, mimo że jego rozwiązania nie są wcale związane ze stałą prędkością impulsu (nie wspominając o słabości odległości lorentzowskiej i nieliniowości równań Maxwella). Natomiast ważniejsze jest, że w pozostałych analizach równanie hiperboliczne jest równaniem przybli-

żonym, związanym z drganiami o małych amplitudach. Tymczasem w fizyce wyciąga się z tego równania wnioski służące badaniom drgań o dużych amplitudach. Tego typu wnioskowania dla dużych amplitud prowadzą do zaprzeczenia zasadom metodologii badań naukowych.

Ponadto dla potrzeb mechaniki w błędny sposób analizowano układy równań związanych ideowo z równaniem hiperbolicznym, zaniedbując informacje o discontinualnej (nieciągłej) budowie materii i wyciągając wnioski z continualnej (ciągłej) struktury równań. W tej sytuacji jakiegokolwiek wnioskowanie na podstawie równań falowych i pokrewnych jemu, dla teorii względności - jest pozbawione sensu.

W świetle powyższych rozważań zauważmy, że interpretacja doświadczenia Michelsona nie przedstawia wątpliwości. Fala elektromagnetyczna rozchodzi się jako zaburzenie pola grawitacyjnego (ze zmienną globalnie prędkością) i ma prędkość charakterystyczną dla pola (lokalnie). Dlatego podobnie jak fala w ośrodku, np. wodnym, rozchodzi się ona tak samo (lokalnie - z prędkością charakterystyczną dla ośrodka) i jej prędkość w tym ośrodku nie jest zależna od ruchu ośrodka czy emitera, ale jest (lokalnie) stała, charakterystyczna dla tego ośrodka.

Eugeniusz Bobula

RECENZJE

WPROWADZENIE W ANALITYCZNĄ FILOZOFIĘ RELIGII

B. R. Tilghman, *Wprowadzenie w filozofię religii*, tłum. Z. Rosińska, A. Zieliński, Warszawa: PWN, 1998, ss. 202.

Rezultaty badań filozofów religii związanych z nurtem analitycznym są w naszym kraju mało znane, w każdym razie znacznie mniej, niż na to zasługują. Tłumaczenia prac zaliczanych już do klasyki tej dziedziny badań filozoficznych można dosłownie policzyć na palcach jednej ręki. Są to następujące pozycje: Ludwig Wittgenstein *Uwagi o religii i etyce*, John L. Mackie *Cud teizmu*, John Hick *Argumenty za istnieniem Boga*, Alvin C. Plantinga *Bóg, wolność, zło*, Richard Swinburne *Spójność teizmu*, oraz rzecz najcenniejsza: antologia ważniejszych esejów wydana w serii *Fragmentów filozofii analitycznej* pod zbiorczym tytułem: *Filozofia religii*. Niedawno nakładem PWN, w cyklu publikacji z szeroko pojętego religioznawstwa, ukazał się przekład pracy, która może być traktowana jako elementarne wprowadzenie do zagadnień podejmowanych przez analityczną filozofię religii.

Jej autor, Benjamin R. Tilghman (ur. 1927) jest emerytowanym profesorem kilku amerykańskich uniwersytetów, między innymi tak renomowanych jak: University of Wyoming i Kansas State University. Prócz filozofii religii zajmował się także etyką i estetyką, a jego najgłośniejsza praca to *Wittgenstein, Ethics and Aesthetics: The View from Eternity* (Houndmills, Basingstoke 1994).

Tilghman analizuje w swej książce sześć zagadnień najbardziej dla filozofa religii podstawowych, a jednocześnie najbardziej interesujących z punktu widzenia studenta. Zajmuje się relacją między filozofią a religią, argumentami za istnieniem Boga, metodologiczno-logicznymi wyzwaniem, jakie się wiąże z interpretacją Biblii, konfliktem między nauką i wiarą, zależnością między etyką a religią, wreszcie miejscem religii w całokształcie ludzkiej egzystencji.

Jakkolwiek Tilghman, jako wytrawny dydakta referuje różnorakie poglądy w omawianych kwestiach, zapraszając czytelnika do własnych poszukiwań, to jednak zazwyczaj ostatecznie sam zajmuje stanowisko. Ma to swoje ujemne strony, które postaram się tu uwypuklić. Wiadomo powszechnie, że filozofia analityczna nie jest szkołą, lecz pewnym typem refleksji filozoficznej. Analityków nie łączy wspólnota poglądów, ale wspólny zespół środków badawczych, łączy ich metoda. Stąd szeroki wachlarz stanowisk, rozliczne kontrowersje i nie rozstrzygnięte dotąd spory, dotyczące nierzadko spraw fundamentalnych. Nawet mówiąc o wspólnej metodzie trzeba uczynić zastrzeżenie, że o ile filozofia analityczna w swej wersji radykalnej głosi, iż programowe, metodyczne i krytyczne zastosowanie jej zespołu środków badawczych (głównie analizy pojęć) wystarcza do definitywnego rozstrzygnięcia zagadnień z dziedziny filozofii, o tyle analitycy umiarkowani postulują, by w badaniach nad religią zaczynać od analizy pojęciowej, ale jednocześnie wskazują na jej niewystarczalność. W związku z powyższym, twierdzenia Tilghmana prezentowane na końcu każdego rozdziału *Wprowadzenia w filozofię religii*, pomyślanego jako podręcznik, ukazują początkującemu studentowi nieco jednostronne ujęcie debaty, jaka ma miejsce w środowisku filozofii analitycznej. Autor postrzega preferowaną przez siebie opcję filozoficzną w taki sposób, jak gdyby jej wybór był oczywistością. Tymczasem jego stanowisko opiera się na selektywnie przyjętych założeniach i sytuuje go na pograniczu filozofii lingwistycznej i pozytywizmu logicznego (wewnętrznych nurtów w ramach filozofii analitycznej). Jest to kombinacja nieco problematyczna, gdyż Tilghman usiłuje łączyć wczesne, pozytywistyczne poglądy Wittgensteina z jego przemyśleniami z *Dociekań filozoficznych*.

Tilghman skupiony na pytaniu o sensowność języka religijnego poszukuje znaczeń wyrażen religijnych i czyni to w sposób właściwy filozofii lingwistycznej, mianowicie porównując sposób użycia określonych wyrażen religijnych ze sposobem ich używania w językach potocznych. Adaptując wittgensteinowską koncepcję *pokrewieństw rodzinnych* Tilghman rezygnuje z poszukiwania istoty religii (co było jednym z naczelných zadań tradycyjnie pojętej filozofii religii). Twierdzi on, że nie ma podstaw do przyjmowania założenia,

iż istnieje jakieś centralne jądro wspólne wszystkim religiom, niezależnie od epoki i kręgu kulturowego.

W zgodzie z teorią *gier językowych* Tilghman sprowadza pytanie o prawdę przekonań religijnych do pytania o znaczenie wyrażen religijnych. Wittgenstein nie widział żadnych racji po temu, by język religijny miał spełniać wymogi właściwe innym językom, np. językom nauk ścisłych. Religia jest bowiem pewną *formą życia*, zupełnie odmienną i nie mniej równouprawnioną od innych form. W związku z powyższym, sensowność języka religijnego polega nie na tym, że stosuje się on do określonych reguł sensu, ale że wyraża pewną postawę i praktykę życiową. Zastosowanie koncepcji *gier językowych* w odniesieniu do języka religijnego budzi kontrowersje, o których Tilghman niestety nie wspomina. Zakłada ona bowiem jego całkowitą odrębność i samowystarczalność. W takim ujęciu język religijny nie odnosi się do niczego poza samym sobą, przez co nie podlega zewnętrznej krytyce, gdyż nie stosują się do niego kryteria racjonalności wspólne dla różnych *gier językowych*. Każdy język rządzi się bowiem innymi regułami.

Tilghman rozpatrując argumenty za i przeciw istnieniu Boga uznaje je za nieprzekonywujące. W rezultacie postuluje zawieszenie sądu w tej sprawie. Jego zdaniem, wiarę należy ujmować jako bardzo osobistą, subiektywną postawę człowieka wyznaczającą kształt jego życia. Tilghman dopuszcza możliwość istnienia takiego przypadku, iż ktoś wierzy w Boga na poziomie psychologicznym, odrzucając jednocześnie metafizyczny sąd, że Bóg istnieje. Tilghman przyznaje językowi religijnemu specyficzną sensowność, odmawiając mu jednocześnie sensowności i zasadności z punktu widzenia reguł pozytywizmu logicznego. W tym przypadku wypowiedzi religijne nie mają wartości poznawczej, nie są sądami stwierdzającymi coś o rzeczywistości, gdyż nie są ani zdaniami empirycznymi ani analitycznymi, pomimo, że mają formę zdań orzekających.

Sytuacja człowieka wierzącego wygląda, zdaniem Tilghmana, tak, że nie jest on w stanie przekonać niewierzącego za pomocą argumentów, gdyż dyskurs religijny jest niewspółmierny z dyskursem racjonalności. Może on jedynie modyfikować przyjmowaną przez kogoś postawę, a to przez wskazanie kierunku, w jakim powinna wędrować jego myśl, przez uczenie go użycia języka w taki sposób, w jaki posługuje się nim wierzący. W ten sposób Tilghman przyznaje religii charakter wyłącznie subiektywno-podmiotowy, a odmawia jej wymiaru transcendentnego i metafizycznego. W konsekwencji redukuje religię do sposobu życia, a filozofię religii do badania jej miejsca w kontekście więzi społecznych.

Do uwag polemicznych skłaniają niektóre szczegółowe sugestie Tilghmana. Rozpatrzymy je w porządku odpowiadającym strukturze pracy.

W rozdziale pierwszym autor wychodząc od opisu narodzin filozofii greckiej i równoległego kształtowania się monoteistycznej koncepcji Boga w judaizmie, pokazuje, jak filozofia religii wyrosła na skrzyżowaniu tych dwóch zespołów idei. Podkreślając niewątpliwy fakt, że wczesne próby naukowego wyjaśnienia genezy i istoty zjawisk były następstwem braku satysfakcji z interpretacji, jakich dostarczała mitologia, Tilghman wydaje się nie doceniać inspiracji religijnej, jaką można wysledzić w filozofii Pitagorasa czy Platona. Przeocza on fakt, że religijność starożytnych Greków nie opierała się wyłącznie na mitologii Hezjoda, ale istotne miejsce zajmowała w niej duchowość «mysteryjna» (by wspomnieć choćby misteria eleuzyjskie), która tak samo jak wiara w metempsychozę miała swoje źródło w wierzeniach ludów Wschodu.

W rozdziale drugim Tilghman poddaje krytycznej analizie tradycyjne dowody na istnienie Boga uznając w rezultacie ich niedostateczność (o czym wspomniano wyżej). To co uderza w tym rozdziale to nieproporcjonalne rozłożenie akcentów: autor poświęca niemal tyle samo miejsca na zreferowanie kontrargumentów Hume'a z *Dialogów o religii naturalnej*, co refleksji nad argumentami przemawiającymi za istnieniem Boga. Największa słabość tego rozdziału to brak wzmianki o tych filozofach analitycznych, którzy uwzględniając krytykę Hume'a stają dziś w obronie nie tylko sensowności, ale i zasadności twierdzeń religijnych (czynią to np. J. Hick, R. Swinburne, A. MacIntyre, N. Malcolm, W. H. Austin czy I. Crombie). Tilghman przedstawia poglądy Hume'a w sposób tak bezkrytyczny, jak gdyby nie istniała literatura względem nich polemiczna.

Rozdział trzeci poświęcony jest zagadnieniu prawdziwości Biblii jako podstawy twierdzeń chrześcijaństwa. Autor analizuje tu doktrynę biblijnej nieomyślności konfrontując ją z rezultatami współczesnych badań biblistycznych. Również tutaj uderza zbyt duża, jak na pozycję «podręcznikową», dysproporcja prezentowanych zagadnień. Tilghman szczegółowo omawia poglądy przedstawicieli fundamentalistycznego nurtu w łonie protestantyzmu, którzy bronią biblijnej nieomyślności, rozumianej jako prawdziwość wszystkich zdań w ich dosłownym brzmieniu, a ta obrona przyjmuje niekiedy istotnie groteskowe formy. Następnie czytamy nieco o nowszych badaniach w naukach biblijnych, o osiągnięciach metody historyczno-krytycznej i tendencjach współczesnej egzegezy, przy tym przedstawia się je w takim świetle, aby uwypuklić ich sprzeczność z tezami omawianego wcześniej fundamentalizmu. Zdecydowanie zabrakło tu paru słów o innych niż fundamentalistyczna interpretacjach doktryny biblijnej nieomyślności, w świetle których osiągnięcia dzisiejszej biblistyki są postrzegane jako postęp, a nie zagrożenie.

W czwartym rozdziale Tilghman śledzi ewolucję relacji pomiędzy religią a nauką i przedstawia współczesne kontrowersje związane z kreacjonizmem.

Tu znowu mamy obszernie fragmenty poświęcone Hume'owi z jego błyskotliwym *Esejem o cudach*. Tilghman usiłuje pokazać, że nauka i religia różnią od siebie tak zasadniczo, że nie mogą konkurować ze sobą i nie mogą pozostawać ze sobą w konflikcie, a zatem przeciwstawianie sobie religii i nauki jako następujących po sobie etapów ewolucji rodzaju ludzkiego (jak to ma miejsce w teoriach Comte'a czy Frazera) jest nieporozumieniem. W tym celu w sposób nieco arbitralny ujmuje naturę i zadania nie tylko religii, ale i filozofii. Piszemy bowiem: *Filozofia nie dostarcza nam prawdy o świecie. Nie jest rodzajem nauki czy historii naturalnej, nie jest rodzajem religii ani substytutem religii. Celem filozofii (...) jest uporządkowanie naszych pojęć i lepsze zrozumienie pytań, jakie chcemy zadać.*

W piątym rozdziale swej pracy Tilghman bada wzajemną zależność między religią a etyką, analizując logikę etyki teologicznej i zagadnienia związane z istnieniem zła w świecie. Nie zajmuje przy tym ostatecznie stanowiska w kwestii: jak jest możliwe pogodzenie istnienia zła z istnieniem wszechmocnego i dobrego Boga. Przedstawiwszy słabość tradycyjnych argumentów teodycealnych (nie wspomina niestety o istotnych współczesnych propozycjach Alвина Plantingi), Tilghman poprzestaje na wskazaniu nieprzystawalności wszelkich dywagacji teoretycznych w obliczu egzystencjalnego wymiaru zła.

Rozdział szósty jest niejako podsumowaniem wszystkich poprzednich. Wszystkie dotychczasowe rozważania sugerują, zdaniem autora, że wierzenia religijne nie mogą być racjonalnie uzasadnione ani za pomocą argumentów logicznych, ani poprzez badania empiryczne czy też analizy historyczne. Tilghman przedstawia tu jako zasadniczo trafną krytykę sensowności języka religijnego z punktu widzenia pozytywizmu logicznego, a następnie ciepło wyraża się o bultmannowskim projekcie demitologizacji Nowego Testamentu. Pozwala mu to wyrazić jego własny pogląd na religię, w myśl którego *wierzenia religijne są czymś zupełnie różnym od przekonań naukowych czy przeświadczeń wyniesionych z życia codziennego. Odgrywają zupełnie inną rolę w ludzkim życiu. Nie wymagają standardowych uzasadnień ani nie poddają się sprawdzaniu tak jak inne przekonania. Warunkują pełen ludzkiej godności stosunek człowieka do własnego życia, do innych ludzi i do całego świata w pewien wyjątkowy sposób. Niezrozumienie religii jest rezultatem założenia, iż religijność jest jedynie przekonaniem o prawdziwości pewnych sądów, które tylko tym się różnią od innych sądów, że dotyczą spraw ponadnaturalnych, a nie naturalnych.* Zatem religia jest jedynie sposobem życia, rozumienia siebie i spojrzenia na innych ludzi. Wierzący po prostu postrzegają świat w pewien szczególny sposób, fakty świata organizują się dla nich inaczej niż dla niewierzących. Wierzący i niewierzący, w obliczu określonych sytuacji życiowych (np. jakiejś tragedii), po prostu myślą o czymś innym, co innego do siebie

mówią, mają inne obrazy. Nie oznacza to jednak, że muszą sobie wzajemnie przeczyć, to znaczy odmawiać cechy prawdziwości głoszonym przez siebie sądom, bowiem *wiara w prawdziwość pewnych sądów żadną miarą nie jest konieczną częścią religii i być może nie powinna skupiać na sobie całej uwagi filozofów religii.*

Skupiliśmy się tutaj na wskazaniu pewnych słabości pracy Tilghmana, traktowanej przez samego autora podręcznikowo. Jednostronność ujęcia jest tu uderzająca. Podczas, gdy od *wprowadzenia* oczekuje się raczej możliwie bezstronnej i zrównoważonej prezentacji różnych poglądów na kluczowe zagadnienia rozpatrywanej dyscypliny, już pobieżna analiza wniosków przedkładanych pod koniec każdego rozdziału przekonuje nas, iż cała praca jest skonstruowana jako konsekwentna obrona jednego stanowiska, które jest pewnym kompromisem między stanowiskiem pozytywistów logicznych i późnego Wittgensteina.

Uwagi krytyczne nie mogą jednak przesłonić dużych walorów tej pracy. Niezwykle przejrzysty sposób prezentacji kolejnych wątków, popartych zawsze ogólnie zrozumiałymi przykładami, odwoływanie się do szerokiego materiału religioznawczego, a także do aktualnych problemów z zakresu nauk przyrodniczych czyni z *Wprowadzenia do filozofii religii* lekturę bardzo atrakcyjną z punktu widzenia studenta. Wziąwszy pod uwagę, iż jest to pierwsza tego rodzaju praca w języku polskim, zappełniająca lukę w rodzimej bibliografii filozoficznej, należy jej publikację powitać z uznaniem.

WYKAZ PUBLIKACJI
PRACOWNIKÓW NAUKOWYCH
WYDZIAŁU FILOZOFICZNEGO
TOWARZYSTWA JEZUSOWEGO W KRAKOWIE

SEKCJA FILOZOFII SYSTEMATYCZNEJ

ZA OKRES:
STYCZEŃ 1994 – CZERWIEC 1999

Ks. dr Franciszek Bargiel SJ

1. *Filozofia jezuitów w Polsce*, «Nasza Przeszołość», t. 84, Kraków 1995, s. 357-360 (Recenzja książki R. Darowskiego, *Filozofia w szkołach jezuickich w Polsce w XVI w.*).
2. *Chrystus Król i Jego Królestwo*, «Posłaniec Serca Jezusowego», 11:1996, s. 2-3.
3. *Matka Pocieszenia w Nowym Sączu*, «Królowa Apostołów», 8:1996, s. 30-31.
4. *Pamięci ks. Edwarda Kosibowicza*, «Bethania», 11:1996, s. 10.
5. *Thomas Młodzianowski SJ (1622-1686) – insignis Suarezianae philosophiae assecla in Polonia XVII saeculi*, «Forum Philosophicum», t. 1, 1996, s. 265-277.

6. *Wzór i Przewodniczka wiary w pielgrzymce zbawienia*, «Ateneum Kapałańskie», t. 127, z. 3 (526), s. 444-449.
7. *Zagrożenia wiary religijnej w codziennym życiu*, «Horyzonty Wiary», 7:1996, nr 4, s. 27-38.
8. *Joannis Morawski SJ (1632-1700) philosophia*, (Łacińskie streszczenie polskiej publikacji o J. Morawskim w 1980 r.), «Forum Philosophicum», t. 2, 1997, s. 245-254.
9. *Ku III Tysiącleciu Chrześcijaństwa przez Kongres Eucharystyczny – za przewodnictwem Bogarodzicy, św. Wojciecha i Jana Pawła II*, «Posłaniec Serca Jezusowego», 5:1997, s. 15-16.
10. *Ku Trzeciemu Tysiącleciu Chrześcijaństwa*, «Bethania», 2:1997, s. 12-13.
11. *Wiara – problemem, łaską, zadaniem*, «Horyzonty Wiary», 8:1997, nr 3, s. 15-25.
12. *Ateizm w swych źródłach – przyczyny odchodzenia od wiary*, «Horyzonty Wiary», 9:1998, nr 1, s. 25-44.
13. *Kształtowanie i rozwój wiary religijnej*, «Horyzonty Wiary», 10:1999, nr 1, s. 13-22.
14. *Jerzego Gengella SJ (1657-1727) rozprawa o nieśmiertelności duszy ludzkiej*, «Forum Philosophicum», t. 4, 1999, s. 235-259.
15. *Georgii Gengell SJ (1657-1727) de animae immortalitate doctrina*, «Forum Philosophicum», t. 4, 1999, s. 260-264.

Ks. prof. dr hab. Roman Darowski SJ

156. *Filozofia w szkołach jezuickich w Polsce w XVI wieku*, Kraków 1994, s. 450, ilustracje, *Résumé*, s. 411-437.

Recenzje:

- F. Bargieł, *Filozofia jezuitów w Polsce*, w: «Nasza Przeszłość», t. 84, Kraków 1995, s. 357-360.
- M. Markowski, *Filozofia w szkołach jezuickich w Polsce w latach 1573-1602*, «Kwartalnik Filozoficzny», 24: 1996, z. 3, s. 200-202.
- R. Plečkaitis, *Prie profesionaliosios filosofijos Lietuvoje ištaku* [U początków filozofii profesjonalnej na Litwie], «Kulturos barai» [Horyzonty Kultury], Vilnius 1996, nr 7, s. 74-77.
- J. Sieg, *Filozofia jezuitów w Polsce*, w: «Bobolanum», 6: 1995, s. 184-190.
- «Archeion», 1966 (J. Cygan).
- «Archiv für Geschichte der Philosophie», 79: 1997, s. 222-224 (S. K. Knebel).

- «Archivum Historicum Societatis Iesu» (Roma), vol. 65: 1996, s. 247-250 (M. Inglot).
- «Forum Philosophicum», 1: 1996, s. 286-289 (S. Obirek – po francusku); 2: 1997, s. 284-288 (K. Puchowski – po angielsku).
- «Forum Philosophicum», 4: 1999, s. 293-295, po niemiecku (G. Schuppener).
- «Gregorianum» (Roma), vol. 79: 1998, fasc. 1, s. 199-201 (K. Puchowski).
- «Hochschule Ost», Leipzig 1998 (G. Schuppener).
- «Kwartalnik Historii Nauki i Techniki», XL: 1995, nr 4, s. 109-114 (M. Zgórzak).
- «Kwartalnik Pedagogiczny», (*Odrodzenie i Reformacja w Polsce*), XL: 1996, s. 137-138 (A. Aduszkiewicz).
- «Principia» (Kraków), XV: 1996, s. 203-206 (bbh).
- «Przegląd Piśmiennictwa Teologicznego», II: 1996, nr 1, s. 79.
- «Rocznik Sądecki», t. XXIV, 1996, s. 264-265 (R. Peleczar).
- «Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie», 1995-1996, Kraków 1996, s. 143-146 (K. Rachański).
- «Roczniki Filozoficzne KUL», XLIII: 1995, z. 1, s. 256-262 (S. Janeczek).
- «Ruch Filozoficzny», 53: 1996, nr 1, s. 89-91 (L. Regner).
- «Wolfenbütteler Renaissance Mitteilungen», Jahrgang 20: 1996, Heft 3, s. 132-134 (P. R. Blum).
- «Wrocławski Przegląd Teologiczny», III: 1995, nr 1, s. 121-123 (I. Dec).
- «Zeszyty Naukowe: Pedagogika. Historia Wychowania», 25; Uniwersytet Gdański, 1997, s. 197-200 (K. Puchowski).

157. *Z dziejów szkolnictwa jezuickiego w Polsce* (Wybór artykułów), Kraków 1994, s. 260 (Konsultacja naukowa).
158. «Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie», 1993–1994, s. 327 (redaktor).
159. *Początki filozofii na Litwie*, tamże, s. 191–207.
160. *Marcina Śmigleckiego SJ traktat «O lichwie» (1596)*, tamże, s. 209–228.
161. *Ks. Józef Kulinowski (1864–1944)*, «Zeszyty Wojnickie», 1994, nr 1, s. 14.
162. Rec.: S. Radoń, *Z dziejów polemiki antyariańskiej w Polsce XVI–XVII wieku*, Kraków 1993, s. 171, «Horyzonty Wiary», 5: 1994, nr 3, s. 81–83; także «Nasza Przeszłość», 82: 1994, s. 407–409.
163. Recenzja: Platon, *Faidros*, przełożył L. Regner, Warszawa 1993, ss. XXVI + 90, «Ruch Filozoficzny», 51: 1994, nr 2, s. 169–170.
164. *Filozofia człowieka. Zarys problematyki*, Kraków 1995, s. 152.

Recenzje:

- «Forum Philosophicum», t. 3, 1998, s. 275-276 (D. Radecki).
- «Przegląd Piśmiennictwa Teologicznego», II: 1996, nr 1, s. 79.
- «Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie», 1996-1996, s. 165-168 (S. Ziemiański).
- «Ruch Filozoficzny», 53: 1996, nr 2-3, s. 452-453.
- «Ruch Filozoficzny», 55: 1998, nr 3, s. 493-494 (J. Pawlak).
- «Wrocławski Przegląd Teologiczny», 4: 1996, nr 1, s. 150-151 (I. Dec).

165. *Wojciech Sokołowski SJ (1586–1631) i jego filozofia*, Kraków 1995, s. 64, *Résumé*, s. 61–64.

Recenzje:

- «Forum Philosophicum», t. 2, 1997, s. 288-290 (D. Radecki).
 - «Komunikaty», 6:1995, s. 12-13.
 - «Przegląd Piśmiennictwa Teologicznego», II: 1996, nr 1, s. 79.
 - «Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie», 1995-1996, s. 154-157 (D. Radecki).
 - «Ruch Filozoficzny», 53: 1996, nr 1, s. 142.
166. *Chcemy uczestniczyć w życiu filozoficznym Europy* [Rozmowa o Wydziale Filozoficznym TJ w Krakowie], «Słowo», nr 103, z 30 V 1995, s. 8.
167. *Filozofia jezuitów w Polsce od XVI do XVIII wieku - próba syntezy, VI Polski Zjazd Filozoficzny, Toruń, 5-9 września 1995. Abstrakty*, UMK w Toruniu 1995, s. 39-40.
168. *Filozofia Stefana Szanieckiego SJ (1658–1737), Jezuicka ars educandi. Prace ofiarowane Ks. Profesorowi Ludwikowi Piechnikowi SJ*, Kraków 1995, s. 53-65.
169. *Grzegorz Arakielowicz SJ (1732–1798) i jego poglądy filozoficzne*, «Analecta Cracoviensia», t. 27, 1995, s. 3-12.
170. *Spotkanie rektorów i dziekanów uczelni jezuickich z terenu Europy*, Bratysława, 18–21 V 1995, «Nasze Sprawy», 6-8:1995, s. 9-11.
171. *Wydział Filozoficzny TJ w Krakowie*, «Posłaniec Serca Jezusowego», 10:1995, s. 33 (wywiad).
172. *Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego w Krakowie, Apostolski Plan Prowincji [Polski Południowej TJ]*, Kraków 1995, s. 32–34.
173. Rec.: S. Głaz, *Zagadnienie doświadczenia religijnego (Próba syntezy)*, Kraków 1995, s. 282, «Przegląd Piśmiennictwa Teologicznego», 2: 1996, nr 1, s. 54.
174. *Filozofia człowieka. Zarys problematyki*, wyd. 2, Kraków 1996, s. 152 (zob. poz. nr 164).
175. *Poglądy filozoficzne Antoniego Skorulskiego SJ (1715-1777)*, Kraków 1996, s. 74; *Résumé*, s. 54-58.

Recenzje:

- «Forum Philosophicum», t. 3, 1998, s. 288-291 (K. Rachański).
- «Przegląd Piśmiennictwa Teologicznego», III: 1997, nr 1, s. 105-106.
- «Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie», 1997-1998, s. 225-229 (D. Radecki).

176. *Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy, 1564-1995*. Opracował L. Grzebień SJ przy współpracy zespołu jezuitów, Kraków 1996, Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego w Krakowie, Wydawnictwo WAM, ss. XVI + 888. – Współpraca naukowa i redakcyjna [całości dzieła], autor i redaktor działu: FILOZOFIA, w szczególności autor haseł:
177. *Filozofia* [jezuitów w Polsce od XVI do XX w.], s. 155-163.
178. *Matematyka* [u jezuitów w Polsce od XVI do XX w.; wraz z L. Grzebieńniem], s. 411-412.
179. *Towarzystwo Naukowe Księży Jezuitów w Krakowie*, s. 698-699.
180. *Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego w Krakowie*, s. 767-770.
181. *Siwek Paweł*, s. 619.
182. *Śmiglecki Marcin*, 676-677.
183. *Filozofia jezuitów w Polsce od XVI do XVIII wieku. Próba syntezy*, «Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej», t. 41, 1996, s. 47-73.
184. *Filozofia jezuitów w Polsce od XVI do XVIII wieku - Wybrane elementy syntezy* [skrót referatu na VI Polskim Zjeździe Filozoficznym w Toruniu w 1995 r.], «Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie», 1995-1996, s. 120-121.
185. *La philosophie dans les collèges des jésuites en Pologne au XVI^e siècle*, «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», Bd. 43: 1996, Heft 1/2, s. 154-170.
186. *Moja życiowa przygoda z filozofią jezuitów w Polsce*, «Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie», 1995-1996, s. 125-130.
187. *Paul Siwek SJ (1893–1986), philosophe et psychologue*, «Forum Philosophicum», t. 1, 1996, s. 279-284.
188. *Sylwetka naukowa Ks. Prof. dra hab. Jana Siega SJ*, «Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie», 1995-1996, s. 92-119.
189. *Szczepanowice*, w: *Nowa Encyklopedia Powszechna PWN*, t. 6, Warszawa 1996, s. 172 (skrót tego hasła zamieszczono w jednotomowej *Małej Encyklopedii PWN*).
190. *W sprawie przekładu dokumentów soborowych*, «Teologia w Polsce», nr 47, Lublin, KUL, 1996, s. 79.
191. Rec.: S. Ziemiański, *Teologia naturalna. Filozoficzna problematyka Boga*, Kraków 1995, ss. 400, «Przegląd Piśmiennictwa Teologicznego», 2: 1996, nr 1, s. 28-31.

192. «Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie», 1995-1996, *Wstęp* oraz *Foreword*, s. 7-10.
193. Red.: «Forum Philosophicum», t. 1, 1996, s. 291.
194. *La philosophie des jésuites en Pologne du XVI^e au XVIII^e siècle. Essai de synthèse*, «Forum Philosophicum», t. 2, 1997, s. 211-243.
195. *Polska odpowiedź na konkurs Akademii w Besançon. Jan Załuskowski SJ i jego «Disputatio» (1764)* w: *Kultura staropolska - kultura europejska. Prace ofiarowane Januszowi Tazbirowi w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, Warszawa 1997, s. 456-462.
196. Rec.: I. Dec, *Dwie antropologie. Tomaszowa i Marcelowa teoria człowieka*, Wrocław 1995, s. 284, «Forum Philosophicum», t. 2, 1997, s. 268-272.
197. Rec.: I. Dec, *Transcendencja człowieka w przyrodzie*, Wrocław 1994, s. 287, «Forum Philosophicum», t. 2, 1997, s. 263-265.
198. Rec.: *Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy*, Kraków 1996, ss. XVI + 888, «Przegląd Piśmiennictwa Teologicznego», III: 1997, nr 1, s. 36-38.
199. Rec. wydawnicza i konsultacja: *Testamenty szlachty krakowskiej XVII-XVIII* w: Oprac. A. Falniowska-Gradowska, Kraków 1997, s. 263.
200. Red.: «Forum Philosophicum», t. 2, 1997, s. 310.
201. *Studia z filozofii jezuitów w Polsce w XVII i XVIII wieku*, Kraków 1998, s. 372.

Recenzje:

- «Forum Philosophicum», t. 4, 1999, s. 295-296, po francusku (D. Radecki).
- «Przegląd Piśmiennictwa Teologicznego», V: 1999, nr 1, s. 92.
- W. S łomski, *Polscy filozofowie-jezuici*, «Edukacja Filozoficzna», 28: 1999, s. 390-395.
202. *Ks. Franciszek Bargiel SJ. Biografia - bibliografia. W osiemdziesiątą rocznicę urodzin*, «Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie», 1997-1998, s. 163-189.
203. *Ks. Tadeusz Tomasz Ślipko SJ*, «Edukacja Filozoficzna», t. 25, 1998, s. 185-198.
204. *Ks. Tadeusz Tomasz Ślipko SJ jako filozof. W osiemdziesiątą rocznicę urodzin*, «Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie», 1997-1998, s. 143-161 (zmieniona i znacznie rozszerzona wersja pozycji poprzedniej).
205. *Pedro Viana SJ (1549-1609) et son activité de philosophe en Lituanie*, «Forum Philosophicum», t. 3, 1998, s. 199-217.

206. *Powitanie* [dziekana podczas inauguracji roku akad. 1996/97], «Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie», 1997-1998, s. 77-80; zob. także s. 87.
207. *Symposium jezuitów filozofów w Krakowie*, «Ruch Filozoficzny», 55: 1998, nr 4, s. 672-673.
208. *Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego w Krakowie. Przeszłość i teraźniejszość*, «Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie», 1997-1998, s. 7-20; Summary, s. 19-20.
209. *Z doświadczeń historyka filozofii jezuitów w dawnej Polsce*, «Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie», 1997-1998, s. 215-223.
210. Rewizja przekładu (z języków angielskiego i francuskiego) oraz redakcja (wraz ze Stanisławem Ziemiańskim SJ): *Dekrety 34. Kongregacji Generalnej Towarzystwa Jezusowego. Rzym 1995*, Kraków-Warszawa 1998, s. 288.
211. Red.: «Forum Philosophicum», t. 3, 1998, s. 303.
212. Rec.: Z. Śmierchalski, *Fizyka doświadczalna jako dziedzina filozofii w okresie oświecenia w Polsce na przykładzie dzieł Józefa Rogalińskiego SJ (1728-1802)*, «Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie», 1997-1998, s. 31-33.
213. *Symposium jezuitów filozofów w Krakowie*, «Nasze Sprawy», Kraków 1998, nr 9, s. 20.
214. *L'activité philosophique de Diego Ortiz (1564-1625) en Pologne et en Lituanie*, «Forum Philosophicum», t. 4, 1999, s. 219-234.
215. Red.: «Forum Philosophicum», t. 4, 1999, s. 300.

Prof. dr hab. Włodzimierz Galewicz

1. *Nicolai Hartmann, Das Problem des geistigen Seins*, w: *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, wyd. B. Skarga, t. I, Warszawa 1994, s. 130-142.
2. *Nicolai Hartmann, Ethik*, w: *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, wyd. B. Skarga, t. I, Warszawa 1994, s. 142-151.
3. *Edmund Husserl, Logische Untersuchungen* w: *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, wyd. B. Skarga, t. II, Warszawa 1994, s. 163-176.
4. *Einleitung des Herausgebers*, w: *Roman Ingarden, Frühe Schriften zur Erkenntnistheorie* (Gesammelte Werke Bd. 6), Tübingen 1994, s. I-LI.

5. *Das Problem des Seinsstatus der gegenständlichen Sinne und Ingardens Ontologie der rein intentionalen Gegenstände* w: W. Galewicz, E. Ströker, W. Stróżewski (wyd. *Kunst und Ontologie. Für Roman Ingarden zum 100. Geburtstag (Elementa)*), Rodopi, Amsterdam 1994.
6. *Die Identität in den Phantasiewelten. Ingarden und Husserl über fiktive Objekte*, odczyt na Tagung der Deutschen Gesellschaft für phänomenologische Forschung, Freiburg i. Br. 12-15 października 1994 r.
7. *Czy można wyprowadzić byt z powinności? O aksjologicznych argumentach w metafizyce*, «Znak», 7:1994.
8. *O różnych rozumieniach wartości estetycznych*, w: A. Węgrzecki (wyd.), *W kręgu filozofii Romana Ingardena* (Materiały z Konferencji Ingardenowskiej, Kraków 1985), Warszawa-Kraków 1995, s. 249-262.
9. *Między fantazją i wiarą. O hipotezie złośliwego ducha w «Medytacjach Kartezjusza»*, «Znak», 7:1995, s. 38-52.
10. *O Locke'u, szatach duchownych Brentana i zasadzie proporcjonalnego uznania*, «Kwartalnik Filozoficzny», XXIII (2), 1995.
11. *Czy sądzimy to, co chcemy? Rozum i wola u Kartezjusza i Spinozy*, «Przeгляд Filozoficzny», 3:1995, s. 47-73.
12. *Krótki dialog o Inkwizycji i odpowiedzialności za poglądy*, «Znak», 10:1995, s. 86-103.
13. *O etyce przekonań czyli pięć wariacji na temat z Malebranche'a*, «Logos, Byt, Matematyka», 1995, red. J. Perzanowski, A. Pietruszczak, Toruń 1996, s. 9-23.
14. *William Jamesa spór z agnostycyzmem*, w: William James, *Prawo do wiary*, tłum. A. Grobler, Kraków 1996, s. 7-33.
15. *Einleitung des Herausgebers*, w: R. Ingarden, *Zur Grundlegung der Erkenntnistheorie* (Gesammelte Werke Bd. 7), Tübingen 1996.
16. *Glossy do Szekspira I: Makbeta sen o nieśmiertelności*, «Znak», 8:1996, s. 97-115.
17. *Glossy do Szekspira II: O letniej nocy i absolutności ocen*, «Znak», 9:1996, s. 89-100.
18. *Glossy do Szekspira III: «Otello» i etyka podejrzeń*, «Znak», 8:1996, s. 58-76.
19. *O źle używanych dobrach: aksjologiczna antynomia w «Eutydemie» Platona*, «Kwartalnik Filozoficzny», 1:1997.
20. *Pochwała obyczajności czyli dlaczego nie lubię Diogenesa z Synopy*, (Scysje z antykiem I), «Znak», 5:1997.
21. *Marek Aureliusz czyli historia nieudanej kuracji*, (Scysje z antykiem II), «Znak», 8:1997.

22. *O religijnych uzasadnieniach norm etycznych*, «Znak», 12:1997, s. 43-55.
23. *Studia z etyki przekonań*, Kraków 1998.
24. *Testament Epikura*, (Scysje z antykiem III), «Znak», 3:1998.
25. *Sokrates i Kirke*, (Apelacje Platońskie I), «Znak», 4:1998.
26. *Leontios i trupy: o Platońskiej etyce godności*, «Kwartalnik Filozoficzny», 2:1998.
27. *Człowiek kontra świat*, (Apelacje Platońskie II), «Znak», 7:1998.
28. *Hamlet, czyli pułapki racjonalnego działania*, «Twórczość», 9:1998.
29. *Czary i uroki moralności panów*, (Apelacje Platońskie III), «Znak», 11:1998.
30. *Platon o przyjemnościach życia tchórzliwego*, «Kwartalnik Filozoficzny», 1:1999.
31. *Żmija Karneadesa*, (Apelacje Platońskie IV), «Znak», 6:1999.

Działalność wydawnicza

- 1) *Kunst und Ontologie. Für Roman Ingarden zum 100. Geburtstag (Elementa)*, wyd. wraz z E. Ströker i Wł. Stróżewskim, Rodopi: Amsterdam 1994.
- 2) R. Ingarden, *Frühe Schriften zur Erkenntnistheorie* (Gesammelte Werke Bd. 6.), Tübingen 1994.
- 3) R. Ingarden, *Zur Grundlegung der Erkenntnistheorie* (Gesammelte Werke Bd. 7/1-7/2), Tübingen 1996.
- 4) R. Ingarden, *Zur Objektivität der sinnlichen Wahrnehmung* (Gesammelte Werke Bd. 8), Tübingen 1997.
- 5) R. Ingarden, *Schriften zur Phänomenologie Edmund Husserls* (Gesammelte Werke Bd. 5), Tübingen 1998.
- 6) R. Ingarden, *Schriften zur frühen Phänomenologie* (Gesammelte Werke Bd. 3), Tübingen 1999.

Ks. dr Jakub Gorczyca SJ

40. *Dobro natury i natura dobra*, «Znak» 46:1994, nr 469, s. 111-119.
41. *Wartości i ethos społeczny*, «Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie», 1993-1994, s. 7-16.

42. E. Levinas albo myślenie o człowieku inaczej, «Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie», 1993-1994, s. 57-63.
43. Wartości potrzebują świadectwa, «Przegląd Powszechny», 9: 1994, s. 202-213.
44. Monologiczny dialog? O judaizmie nieco inaczej, «Horyzonty Wiary», 5 (1994), nr 1, s. 65-69.
45. Prawda o naturze i rozum etyczny. Nad encykliką «Veritatis splendor», *Katolicka nauka społeczna wobec wybranych problemów współczesnego świata*, «Ordo socialis», nr 3, Kraków 1995, s. 13-24.
46. Rec.: R.J. Sheffler Manning, *Interpreting Otherwise than Heidegger: Emmanuel Levinas's Ethics as First Philosophy*, Pittsburgh 1993, w: «International Philosophical Quarterly», 35 (1995), nr 138, s. 225-226.
47. Przedmowa, w: C. M. Martini, *Jaka polityka?*, Kraków 1995, s. 5-7.
48. «Słowo życia» wobec «kultury śmierci», «Życie Duchowe», 4 (2) 1995, s. 139-148.
49. Tajemnica, którą jesteśmy. Rec.: Gabriel Marcel, *Tajemnica bytu*, Kraków 1995, «Życie Duchowe», 6 (3) 1996, s. 143-147.
50. O odpowiedzialności – w dialogu z Martinem Buberem, «Forum Philosophicum», t. 1, 1996, s. 43-56.
51. *W trosce o wiarygodne świadectwo*. Rec.: *Kościół katolicki o swoich korzeniach* (zbior.), Warszawa 1995, «Życie Duchowe», 8 (3) 1996, s. 169-172.
52. *Edyta Stein a projekt encykliki przeciw antysemityzmowi*, «Więź», 10:1996, s. 238.
53. *Wysławianie dialogu*. Rec.: W. Chrostowski, *Rozmowy o dialogu*, Warszawa 1996, «Życie Duchowe», 13 (5) 1998, s. 149-156.
54. *Chrystus i ethos. Szkic o etyce filozoficznej w kondycji chrześcijańskiej*, Kraków 1998, s. 75.
55. Rec.: H. Stahmer, *Lieber Pater Caesarius... Ihr Martin Buber. Ein Dialog in Briefen zwischen Pater Caesarius Lauer und Martin Buber* (trad. Michael Gormann-Thelen), Moers: Brendow Verlag, 1996, «Forum Philosophicum», t. 4, 1999, s. 283-286.
56. Rec.: F. Gaboriau, *Edith Stein, philosophe*. Paris 1998, «Gregorianum», 80 (1999), fasc. IV. p. 787-788.

Ks. prof. dr hab. Ludwik Grzebiń SJ

126. Wstęp i oprac.: Boroń Józef SJ, *Pamiętnik z lwiej kniei*, Kraków 1994, (wstęp: s. 5-7; osoby występujące w tekście opowiadania: s. 77-80).

127. *Kosibowicz Edward*, w: *Słownik biograficzny katolicyzmu społecznego w Polsce*, t. 2, Warszawa 1994, s. 42.
128. *Moskała Romuald*, tamże, s. 144-145.
129. *Biblioteki i Archiwum Prowincji*, w: *Informator, Panorama dzieł Prowincji Polski Południowej Towarzystwa Jezusowego*, Kraków 1994, s. 39-41.
130. *Wydział Filozoficzny*, tamże, s. 95-96.
131. *Koppens Romuald Andrzej*, w: *Słownik badaczy literatury polskiej*, t. 1, Łódź 1994, s. 138-142.
132. *Sas Józef*, w: *Polski słownik biograficzny*, 35 (1994), s. 242-243.
133. *Sawicki Kasper*, w: *Polski słownik biograficzny*, 35 (1994), s. 324-326.
134. *Kościół Serca Jezusowego w Cieszynie, Świątynia Polaków, Czechów i Niemców*, «Horyzonty Wiary» 5 (1994), nr 4, s. 63-67.
135. *Schmelling Melchior*, w: *Polski słownik biograficzny*, 35 (1994), s. 532-533.
136. *Schönhoff Grzegorz*, w: *Polski słownik biograficzny*, 35 (1994), s. 620-622.
137. *Kościół Najśłodszego Serca Jezusowego w Cieszynie, Świątynia trzech narodów*, «Posłaniec Serca Jezusowego», 124 (1995), nr 2, s. 15.
138. *Wyd.: Jan Poplatek, Święty Melchior Grodziecki SJ męczennik za wiarę*, wyd. 2 zmienione i poszerzone, Kraków 1995, s. 80.
139. *Dzieje parafii dobrzechowskiej. Przewodnik*, Kraków 1995, s. 80.
140. *Potrzeba realizmu. Rozmowa ...*, «Jezuici. Nasze Wiadomości», 14 (1995) s. 11-18.
141. *Święty Melchior Grodziecki SJ. Męczennik za wiarę*, «Posłaniec Serca Jezusowego», 124 (1995), nr 7-8, s. 28-29.
142. *Święty Melchior Grodziecki SJ. Męczennik za wiarę*, «Życie Duchowe», 1995, nr 3 (2), s. 127-148.
143. *Droga do świętości*, «Bethania», 4 (1995), nr 5, s. 7.
144. *Rec.: Joseph Migala, Polish Radio Broadcasting in the United States*, New York 1987, «Studia Polonijne», 13 (1990) [druk. 1995], s. 294-296.
145. *Działalność jezuitów na polu szkolnictwa do połowy XVII w.*, w: *Nauka z poezji Macieja Kazimierza Sarbiewskiego*, Praca zbiorowa, Warszawa 1995, s. 33-50.
146. *Schulak Franciszek Ksawery*, w: *Polski słownik biograficzny*, 36 (1995), s. 22-23.
147. *Szaniecki Stefan*, w: *Polski słownik biograficzny*, 36 (1995), s. 107-108.
148. *Sebastyński Władysław Kamil*, w: *Polski słownik biograficzny*, 36 (1995), s. 113-115.

149. *Semkowski Ludwik*, w: *Polski słownik biograficzny*, 36 (1995), s. 242-243.
150. *Bednarz Mieczysław*, w: *Słownik polskich teologów katolickich*, red. J. Mandziuk, t. 8, Warszawa 1995, s. 44-47.
151. *Białek Czesław*, tamże, s. 64-66.
152. *Bieda Ignacy*, tamże, s. 66-68.
153. *Bober Andrzej*, tamże, s. 95-100.
154. *Bogacki Henryk*, tamże, s. 101-108, (współautor J. Mandziuk).
155. *Bulanda Edward*, tamże, s. 121-124.
156. *Cholewiński Alfred*, tamże, s. 126-128.
157. *Drzymała Kazimierz*, tamże, s. 150-154.
158. *Haratym Edward*, tamże, s. 213-214.
159. *Kotyła Norbert*, tamże, s. 306-307.
160. *Laskowski Jerzy*, tamże, s. 335-336.
161. *Łaś Józef*, tamże, s. 348-349.
162. *Majkowski Józef*, tamże, s. 367-370.
163. *Natoński Bronisław*, tamże, s. 406-409.
164. *Nawrocki Stanisław*, tamże, s. 409-411.
165. *Siwek Paweł*, tamże, s. 529-534.
166. *Szymański Stanisław*, tamże, s. 573-574.
167. *Szymusiak Jan Maria*, tamże, s. 575-578.
168. *Wawryn Stanisław*, tamże, s. 603-605.
169. *Zieliński Bronisław*, tamże, s. 677.
170. *Żurowski Marian*, tamże, s. 683-686.
171. *Sędzimir Dominik*, w: *Polski słownik biograficzny*, 36 (1995), s. 388-389.
172. *Języki narodowe w działalności jezuitów w Inflantach*, «*Analecta Cracoviensia*», 27 (1995) 395-407, (razem z Jackiem Zarycznym).
173. *Konwikt szlachecki we Lwowie 1842-1848*, w: *Jezuicka ars educandi. Prace ofiarowane Księdzu Profesorowi Ludwikowi Piechnikowi SJ*, Kraków 1995, s. 95-115.
174. *Arndt Augustyn SJ*, w: *Słownik biograficzny katolickiego duchowieństwa śląskiego XIX i XX wieku*, pod. red. Mieczysława Patera, Katowice 1996, s. 14-15.
175. *Długołęcki Władysław SJ*, tamże, s. 86-87.
176. *Kaluża Franciszek SJ*, tamże, s. 160.
177. *Langer Antoni SJ*, tamże, s. 227-228.
178. *Lipski Józef SJ*, tamże, s. 236-237.
179. *Lohn Władysław SJ*, tamże, s. 240.
180. *Przywara Erich SJ*, tamże, s. 334-335.

181. *Rubon Paweł SJ*, tamże, s. 356.
182. *Willimski Leopold SJ*, tamże, s. 462.
183. *Siekierzyński Tomasz*, w: *Polski słownik biograficzny*, 36 (1996), s. 577-578.
184. *Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy 1564-1995*, Kraków 1996, s. 882.
185. *Parafia w Strzyżowie i kult Matki Bożej Niepokalanej*, Kraków 1997, s. 103.
186. *Wydawnictwo WAM 1972-1997. Historia, bibliografia*, oprac.: wraz z Zofią Wilkosz, Kraków 1997, s. 201.
187. *Dzieje kulturalne jezuitów toruńskich (1596-1996)*, w: *Jezuici w Toruniu 1596-1996*, Toruń 1997, s. 55-83.
188. *Działalność kulturalna jezuitów w Pułtusku*, w: *Pułtuskie kolegium jezuickie. Ludzie i idee*, red. nauk.: J. Z. Lichański, Warszawa-Pułtusk [1997], s. 5-15.
189. *Sikorski Marian od Św. Stanisława*, w: *Polski słownik biograficzny*, 37 (1997), s. 450.
190. *Niezwykła postać. Arcybiskup Adam [Kozłowiecki]*, «Misje Dzisiaj», 16 (1997), nr 5, s. 11.
191. *Metodyka pracy naukowej. Wskazówki dla studentów Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie*, Kraków 1997, s. 72.
192. *Janus Józef*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 7, Lublin 1997, kol. 1002.
193. *Jaworski Stanisław*, tamże, kol. 1124.
194. *Jezuici*, tamże, t. 7, Lublin 1997, kol. 1254-1260.
195. *Jezuici w Polsce*, tamże, kol. 1260-1668.
196. *Jezuickie misje*, tamże, kol. 1276-1280.
197. *Jezuickie szkoły*, tamże, kol. 1280-1285.
198. *Skibniewski Dominik Marian (Mariusz)*, w: *Polski słownik biograficzny*, 38 (1997), s. 143-145.
199. *Tyniecki epizod w dziejach jezuitów*, w: *Benedyktyńska praca. Studia historyczne ofiarowane P. Pawłowi Szczanieckiemu OSB*, Kraków 1997, s. 255-262.
200. *Jakub Wujek SJ* (zarys biografii), «Bobolanum», 9:1998, s. 7-26.
201. *Kozłowiecki Adam SJ*, *Moja Afryka, moje Chingombe. Dzieje misjonarza opisane w listach do Przyjaciół*. Wybór i oprac. listów, Kraków 1998, s. 360.
202. *Arcybiskup Adam Kozłowiecki*, w: *Kozłowiecki Adam SJ, Moja Afryka, moje Chingombe*, Kraków 1998, s. 339-345.
203. *Kazanie wygłoszone na mszy św. pogrzebowej* [za Henryka Frosa SJ], «Nasze Sprawy», 5:1998, s. 12-15.

204. *Jezuici polscy a reformacja*, «Horyzonty Wiary», 9 (1998), nr 3, s. 67-80.
205. *Księża jezuitów w Zakopanem, 1898-1998*, Kraków 1998, s. 94. (Wraz z A. Michniakiem SJ).
206. *Ks. Henryk Fros SJ (1922-1998). Mistrz hagiografii*, «Tygodnik Powszechny», 31:1998, s. 11.
207. *Skokowski Manswet*, w: *Polski słownik biograficzny*, 38 (1998), s. 228-229.
208. *Skorski (Skórski) Jan Tomasz*, w: *Polski słownik biograficzny*, 38 (1998), s. 268-269.
209. *Skowid Walenty*, w: *Polski słownik biograficzny*, 38 (1998), s. 311-312.
210. *400 lat pobytu jezuitów w Warszawie (1598-1998)*, «Bobolanum», 9 (1998), z. 2, s. 235-253.
211. *Uczniowie – Sodalisi Gimnazjum Jezuitów w Brunsberdze (Braniewie), 1579-1623*, Kraków 1998 s. 346. (Oprac. Marek Ingot SJ przy współpracy Ludwika Grzebienia).
212. *Jezuici polscy a reformacja*, w: *Jubileusz sześćsetlecia Wydziału Teologicznego w Krakowie, 20 X 1996 - 20 X 1997*, (red. A. Kubiś), Kraków 1998, s. 535-548.
213. *Studium teologii w środowisku jezuitów krakowskich w XVII i XVIII wieku*, «Analecta Cracoviensia», 29 (1997) [druk 1998], s. 451-463.
214. *Sylwetka i działalność naukowa ks. Henryka Frosa SJ (1922-1998)*, «Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie», 1997-1998, s. 191-214.
215. *Skrzynecki Rafał*, w: *Polski słownik biograficzny*, 38 (1998), s. 449-450.
216. *Jezuici polscy a reformacja*, w: *Jubileusz sześćsetlecia Wydziału Teologicznego w Krakowie. Studia do dziejów Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego*, t. 10, Kraków 1998, s. 535-548.
217. *Dokumentacja osobowa w archiwach Towarzystwa Jezusowego ze szczególnym uwzględnieniem ziem polskich 1564-1773*, w: *Stan i perspektywy rozwoju biografistyki polskiej*, (red. Leszek Kuberski), Opole 1998 [druk 1999], s. 73-86.
218. *Slaski Wojciech*, w: *Polski Słownik Biograficzny*, 38 (1998), s. 552-553.
219. *Słabniewicz Andrzej*, w: *Polski Słownik Biograficzny*, 38 (1998), s. 574-575.
220. *Jezuici*. Kraków 1999, s. 47.
221. *Wielewicz Jan SJ, Dziennik spraw domu zakonnego OO. Jezuitów u św. Barbary w Krakowie 1630-1639*, (przygotowanie do druku oraz uzupełnienie przypisami i indeksami na podst. maszynopisu Jana Poplatka SJ), Kraków 1999, s. 596.

222. *Wstęp*, w: Stanisław Kiełb SJ, *Matka Dobrej Drogi*, Kraków 1999, s. 7.

Ks. mgr Stanisław Jopek SJ

1. *Świat wartości w filozofii Nicolai Hartmanna*, «Przegląd Filozoficzny», IV, nr 2, Warszawa 1995, s. 53-72.
2. *Chrześcijańska koncepcja kultury*, «Horyzonty Wiary», 6(1995), nr 23, s. 39-50.
3. *Wizja współczesnej kultury w ujęciu Jana Pawła II*, w: «Horyzonty Wiary», 6(1995), nr 24, s. 57-64.
4. *200 lat parafii Bieńkówka*, (biuletyn okolicznościowy), Bieńkówka 1997, s. 20.

Tłumaczenia:

1. Hans Josef Klauck, *Wczesnochrześcijańska wspólnota kościelna*, Kraków 1995, s. 160.
2. Albert Biesinger, *Jak rozmawiać z dzieckiem o Bogu?*, Kraków 1998, s. 196.

Ks. dr Jerzy Lech Kontkowski SJ

1. *Jezuicki kościół Serca Jezusa*, (praca doktorska obroniona przez autora na Akademii Teologii Katolickiej), Warszawa 1989-Kraków 1994.
2. *100 litanii*, Kraków 1995 (wyd. I), Kraków 1997 (wyd. II), Kraków 1998 (wyd. III).
3. *Rachunek sumienia dla dorosłych*, Kraków 1996.
4. *Na Górze Przemienienia. Modlitwenik dla dorosłych*, Kraków 1997 (wyd. I), Kraków 1999 (wyd. II).
5. *Nowenna do Najświętszego Serca Pana Jezusa*, (oprac.), Kraków 1997.
6. *Wrażenia z pielgrzymki do Ziemi Świętej. Ziemia Święta – Ziemia Pana Jezusa*, «Związkowiec», 1:1998, s. 6-7, także «Posłaniec Serca Jezusowego», 2:1998, s. 14-15.
7. *Ojciec Piechnik widziany oczami wychowanka*, «Związkowiec», 2:1998, s. 1.
8. *Św. Stanisław Kostka w Związku Młodzieży*, «Związkowiec», 4:1998, s. 1-2.
9. *Ojciec nasz...*, Kraków 1999. (Wraz z: A. Borowskim i Z. Szymanek).

Dr Jolanta Koszteyn

1. *Environmental change in the marine ecosystem of Svalbard from little ice age to present*, Proc. XXI Polar Symp., Warszawa 1994, (Wsp. z: J. M. Węśławskim, L. Stempniewiczem).
2. *Size structure of *Themisto abyssorum* Boeck and *Themisto libellula* Mandt populations in European Arctic seas*, Polar Biol. 1995, 15, s. 85-92 (Wsp. z: S. Timofeevem, J. M. Węśławskim, B. Malinga).
3. *Fresh water in Svalbard fjord ecosystems*, w: H.R. Skjoldal, C. Hopkins, K.E. Erikstad, H.P. Leinaas (eds.), *Ecology of fjords and coastal waters*, s. 229-241, Elsevier, Amsterdam 1995, (Wsp. z: J. M. Węśławskim, J.M., Zajączkowskim, M., Wiktozem, J., Kwaśniewskim).
4. *The coastal edge of the Northeast Water polynya in spring 1993*, J.Mar.Syst., 10:1997, s. 429-444 (Wsp. z: J. M. Węśławskim, J. Wiktozem, M. Zajączkowskim, P. Wieczorkiem, L. Kotwickim).
5. *Czy współczesna nauka mówi o Bogu?* w: *Mówić o Bogu*, red. Z. Kijas OFMConv, Stow. «Civitas Christiana» i «Bratni Zew», 1997, s. 89-114. (wsp. z P. Lenartowiczem SJ i Z. Kijasem OFMConv].
6. *Biological adaptation: dependence or independence from environment?* «Forum Philosophicum» t. 2, 1997, s. 71-102, (wsp. z P. Lenartowiczem SJ).
7. *Wprowadzenie do zagadnień filozoficznych*, Kraków 1998, s. 151, (wsp. z: J. Bremerem SJ i P. Lenartowiczem SJ].
8. *Substancja i poznanie a filozofia nauki*, «Edukacja Filozoficzna» 24: 1998, s. 83-87. (wsp. z P. Lenartowiczem SJ).
9. *On the descriptive terminology of the information transfer between organisms*, «Forum Philosophicum» t. 4, 1998, s. 165-205, (wsp. z P. Lenartowiczem SJ)
10. *O terminach opisujących przekaz informacji pomiędzy organizmami*, «Studia Philos. Christ.», t. 35, 1999, z. 1, s. 19-41, (wsp. z P. Lenartowiczem SJ).
11. *Ku harmonii poznania racjonalnego i zaufania Bogu*. W: *Rozum i wiara mówią do mnie – wokół encykliki Jana Pawła II «Fides et Ratio»*, pr. zb. pod red. K. Mądela SJ, Kraków 1999, (wsp. z P. Lenartowiczem SJ).

W druku:

On some problems concerning observation of biological systems, «Analecta Husserliana», (wsp. z P. Lenartowiczem SJ).

Rola zjawisk zintegrowanych w argumentacji za istnieniem Stwórcy, (referat wygłoszony podczas sympozjum na ATK w grudniu 1997), (Wsp. z: P. Lenartowiczem SJ i P. Janikiem SJ).

Prof. dr hab. Ryszard Legutko

1. *Spory o kapitalizm*, Kraków, 1994.
2. Rec.: A. P. Martinich, *The Two Goods of Leviathan: Thomas Hobbes on Religion and Politics* (Cambridge 1992), «Journal of Religion», 74:1994, s. 105-106.
3. *Etyka absolutna i społeczeństwo otwarte*, Kraków 1994.
4. *Cosmopolitans and Communitarians: A Commentary*, w: Chris Brown (ed.), *Political Restructuring in Europe; Ethical Perspectives*, London and New York 1994, s. 223-238.
5. Posłowie do książki: Peter L. Berger (red.), *Etyka kapitalizmu*, Kraków 1994, s. 191-196.
6. *On Postmodern Liberal Conservatism*, «Critical Review», 8:1994, s. 1-22.
7. *U źródeł sporu o tolerancję*, «ARKA», 50:1994, s. 64-71.
8. *The Trouble with Toleration*, «Partisan Review», 4:1994, s. 610-623.
9. *Trzy konserwatyzy*, w: «Debata», 2:1994, s. 81-93.
10. Platon, *Fedon*, (tłum., wstęp i komentarze), Kraków 1995.
11. *Richard Rorty i koniec klasycznej filozofii europejskiej*, (rec. z książki Rorty'ego *Filozofia a zwierciadło natury*), «Znak», 479 (4) 1995, s. 113-120.
12. *Pan i pleban* (rec. z książki A. Michnika, J. Tischnera, J. Żakowskiego *Między Panem a Plebanem*), «Znak», 484 (9) 1995, s. 182-189.
13. *O kulturowych podstawach społeczeństwa otwartego*, w: Ryszard Skarżyński (red.), *Studia na liberalizmem*, Warszawa 1995, s. 155-170.
14. *Libertarianism vs. Community: Reply to Simpson*, «Critical Review», 9 (3) 1995, s. 421-425.
15. *The Unplanned Society in the Postcommunist World* (rec. z książki Janine R. Wedel, *The Unplanned Society: Poland During and After Communism*, Columbia University Press 1992), «Reason Papers», 20, Fall 1995, s. 118-120.
16. *Schwierigkeiten mit der Toleranz*, «Sinn und Form», 48 (1), 1996, s. 5-19.
17. *Tolerancja; rzecz o surowym państwie, prawie natury, miłości i sumieniu*, Kraków 1997.
18. *Stara moralność a nowy porządek*, w: Grażyna Skąpska (red.), *Etyka w polityce*, Kraków 1997, s. 40-46.
19. *Horror postmodernistyczny* (prezencja z dwóch książek Zygmunta Baumana, *Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna oraz Wolność*), «Znak», 493, 1966, s. 128-135.

20. *Tolerancja czynna*, «Arcana», 6:1996, s. 5-22.
21. *Racjonalizm Greków*, (rec. J-P Vernanta, *Źródła myśli greckiej*), «Znak», 503 (4) 1997, s. 176-184.
22. *Liberalizm a chrześcijaństwo*, w: Piotr Lenartowicz SJ (red.), *Kształtowanie postawy obywatelskiej*, Kraków 1997, s. 81-92.
23. *Was Hayek an Instrumentalist?*, «Critical Review», 11:1997, nr 1, s. 145-164.
24. *Die Gesellschaft als Kaufhaus*, «Sinn und Form», 49, 1997, nr 3, s. 422-439.
25. *Justice vs. Culture: Which Comes First*, w: Percy B. Lehning & Albert Weale, *Citizenship, Democracy and Justice in the New Europe*, London and New York 1997, s. 50-68.
26. *Toleration: a Principle or a Virtue*, w: R. Piekarski (red.), *Cnoty polityczne – dawniej i obecnie*, Gdańsk 1997, s. 115-122.
27. *Anamneza w Platońskim Fedonie. Próba interpretacji*, «Kwartalnik filozoficzny», XXV, 4:1997, s. 29-53.
28. *Liberalizm a moralna neutralność*, «Znak», 511, 1997, s. 85-91.
29. *Platon, Eutyfron*, (tłum. i komentarz), Kraków 1998.
30. *O komunistycznym złudzeniu* (rec. z F. Fureta, *Przeszłość pewnego złudzenia*), «Znak», 513, 1998, s. 135-144.
31. *O inteligencji i życiu intelektualnym w Polsce*, w: Aleksander Nelicki (red.), *O naprawę III Rzeczypospolitej*, Kraków, 1998, s. 17-32.
32. *Krytyka i krytycyzm w humanistyce*, w: *Krytyka i krytycyzm w nauce*, Warszawa, 1998, s. 56-61.
33. *Różne aspekty neutralności światopoglądowej*, w: Ewa Nowicka-Włodarczyk (red.), *Neutralność światopoglądowa państwa*, Kraków, 1998, s. 63-69.
34. *Gnoza polityczna: Besançon i Voegelin*, w: Jan Skoczyński (red.), *Gnoza polityczna*, Kraków 1998, s. 19-28.
35. *Opowieść sentymentalna o Dobrym Inteligencie i Złym Ludzie* (rec. z książki T. Boguckiej *Polak po komunizmie*), «Znak», 519, 1998, s. 134-141.
36. *Problemy demokratycznej partycypacji*, w: Justyna Miklaszewska (red.), *Polityka i świat wartości*, Kraków 1998, s. 33-38.
37. *Freedom of Thought and Inviolability of Conscience*, w: *Freedom in Contemporary Culture, Acts of the Fifth World Congress of Christian Philosophy*, t. 1, Lublin, s. 407-414.
38. *Debata europejska – retoryka i polityka*, w: *Czy Polska ma doktrynę integracyjną?*, praca zb., Kraków 1998, s. 9-21.

39. *Ideowe dylematy kultury narodowej*, «Kwartalnik Konserwatywny», Jesień/Zima 1998, s. 46-65.
40. *Gedanken Über Gegenkultur*, «Sinn und Form», 51, 1999, nr 1, s. 35-50.
41. *Intelektualiści i komunizm*, «Znak», 525, 1999, s. 4-22.

Ks. prof. dr hab. Piotr Lenartowicz SJ

42. *Elementy teorii poznania – szkice wykładów*, Kraków 1995, s. 184.
43. *III Europejski Zjazd Jezuitów Przyrodników, Gdynia, 8-12 września 1993 – wrażenia i refleksje*, (Streszcz. w j. ang.), «Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie», 1993-1994, s. 247-50.
44. *O «cudach» probabilistycznych, czyli fakt selekcji i odmowa poznania tego faktu*, «Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie», 1994, s. 99-147.
45. *Racjonalność ducha, czy racjonalność Życia?*, (wykład inauguracyjny na PAT w Krakowie, 20.10.94), «Słowo», nr 45(56) 4-5-6 listopad, s. 10-11, także «Kwartalnik Filozoficzny», t. 23, z. 2, 1994, s. 87-98.
46. *Odkrycie pradziadka-małpoluda?*, «Horyzonty wiary», t. 5, 1994, z. 4, s. 57-62.
47. *O zgubnym wpływie filozofii na nauki biologiczne*, «Znak», 47, 1995, z. 6, s. 44-56.
48. *Elementy teorii poznania – szkice wykładów*, Kraków 1995, s. 184.
49. *Na czym się oprzeć: Zdrowy rozsądek? Nauka? Wiara religijna? - Rozdarcie światopoglądowe*, w: «Horyzonty wiary», 1:1996, s. 45-66.
50. *Ofiara człowieka i ofiara Boga. Rozmowy o Panu Bogu*, «Życie Duchowe», 6 (3) 1996, s. 79-90.
51. *The body-mind dichotomy: a problem or artifact?*, «Forum Philosophicum», t. 1, 1996, s. 9-42.
52. *Zjawisko biologiczne a pojęcie racjonalności*. „Ruch Filozoficzny”, t. 53, 1996, z. 2-3, s. 197-207.
53. *Czy współczesna nauka mówi o Bogu?*, w: *Mówić o Bogu*, red. Z. Kijas OFMConv, 1997, s. 89-114. [wsp. z: J. Koszteyn i Z. Kijasem OFMConv].
54. *Biological adaptation: dependence or independence from environment?*, «Forum Philosophicum», t. 2, 1997, s. 71-102. [wsp. z J. Koszteyn]
55. *Słowniczek niektórych terminów politycznych*, w: *Kształtowanie postawy obywatelskiej*, zbiór tekstów pod red. P. Lenartowicza SJ, Kraków 1997.

56. *Are we fully shaped and determined by our genes?*, «Genethik, Internationale Mediziner Arbeitsgemeinschaft», 41 Internationales Karwochen-seminar, 9-14 April 1997, St. Virgil, Salzburg, s. 67-80.
57. Redakcja: *Kształtowanie postawy obywatelskiej, zbiór tekstów*, Kraków 1997, s. 151.
58. *Substancja i poznanie a filozofia nauki*, «Edukacja Filozoficzna», 24:1998, s. 83-87, (wsp. z J. Koszteyn).
59. *O Panu Bogu, o Hiobie i o Szatanie*, w: «Instruktor», V (VIII), 1998, nr. 37 (68).
60. *Wprowadzenie do zagadnień filozoficznych*, Kraków 1998, s. 151, (wsp. z J. Bremerem SJ i J. Koszteyn).
61. *Substance and cognition of biological phenomena*, «Forum Philosophicum», t. 4, 1999, s. 55-71.
62. *On the descriptive terminology of the information transfer between organisms*, «Forum Philosophicum», t.4, 1999, 165-205, (wsp. z J. Koszteyn)
63. *O terminach opisujących przekaz informacji pomiędzy organizmami*, «Studia Philos. Christ.», t. 35, 1999, z. 1, s. 19-41. (wsp. z J. Koszteyn.)
64. *Ku harmonii poznania racjonalnego i zaufania Bogu*, w: *Rozum i wiara mówią do mnie*, pr. zbior. pod red. Krzysztofa Mądela, Kraków 1999, (wsp. z J. Koszteyn).

W druku:

On some problems concerning observation of biological systems, «Analecta Husserliana» (wsp. z J. Koszteyn).

Rola zjawisk zintegrowanych w argumentacji za istnieniem Stwórcy, (referat wygłoszony podczas sympozjum na ATK w grudniu 1997 r.), (wsp. z J. Koszteyn i P. Janikiem SJ).

Ks. dr hab. Stanisław Obirek SJ

29. *Wizja Kościoła i państwa w kazaniach ks. Piotra Skargi SJ*, (rozprawa doktorska na PAT), Kraków 1994.

Recenzje

- «Kwartalnik Nauki i Techniki», 40:1995, nr 2, s. 151-195(K. Puchowski).
- «Archivum Historicum S.I.», vol. 64: 1995, s. 213-214. (St. Pyszka).

30. *Teologiczne podstawy pojęcia jedności w dziele ks. Piotra Skargi «O jedności Kościoła Bożego»*, w: *Unia brzeska, geneza, dzieje i konsekwencje*

- w kulturze narodów słowiańskich, praca zb. pod red. R. Łuznego, F. Ziejki, A. Kepińskiego, Kraków 1994, s 183.
31. *Państwo i Kościół na przestrzeni wieków*, «Horyzonty Wiary», 1994, nr 3, s. 59.
 32. Rec.: J. W. O'Malley, *The First Jesuits*, «Przegląd Powszechny», 9:1994, s. 258.
 33. *Czytając Henrieo J. M. Nouwena*, «Życie Duchowe», 1994, 0, s. 115.
 34. Rec.: *Unia brzeska, geneza, dzieje i konsekwencje w kulturze narodów słowiańskich*, red. R. Łuzny, F. Ziejka, A. Kepiński, Kraków 1994, «Horyzonty Wiary», 1:1995, s. 86.
 35. Rec.: I. Stasiewicz-Jasiukowa, *Encyklopedia Uniwersalna Księcia Biskupa Warmińskiego i jej rola w edukacji obywatelskiej czasów stanisławowskich*, Warszawa 1994, «Horyzonty Wiary», 1:1995, s. 87.
 36. Rec.: *Fenomen kazania*, pod red. W. Przyczyny CSSR, Kraków 1994, «Przegląd Powszechny», 4:1995, s. 121.
 37. Rec.: *Jan Jakub Wujek. Tłumacz Biblii na język polski w czterechsetną rocznicę wydania Nowego Testamentu 1593-1993*, red. M. Kamińska, Łódź 1994, w: «Horyzonty Wiary», 2:1995, s. 85.
 38. Rec.: St. Grygiel, *Kimże jest człowiek? Szkice z filozofii osoby*, Kielce 1995, «Życie Duchowe», 3:1995, s. 199.
 39. Rec.: *Polska - Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa. Studia z dziejów chrześcijaństwa na pograniczu kulturowym i etnicznym*, red. S. Stępień, t. 1, Przemysł 1990, t. 2, 1994, «Horyzonty Wiary», 2:1995, s. 83.
 40. *«Laska Marszałkowska» Sarbiewskiego albo apologia zaangażowania obywatelskiego*, w: *Nauka z poezji Macieja Kazimierza Sarbiewskiego SJ*, praca zb. pod red. J. Bolewskiego SJ, J. Z. Lichańskiego i P. Urbańskiego, Warszawa 1995, s. 158.
 41. *Jezuici na dworach Batorego i Wazów 1580-1668*, Kraków 1995, s. 100.
 63. *Księdza Profesora Ludwika Piechnika SJ portret nie tylko naukowy*, w: *Jezuicka «ars educandi». Prace ofiarowane Księdzu Profesorowi Ludwikowi Piechnikowi SJ*, Kraków 1996, s. 9.
 64. Rec.: R. Darowski, *Filozofia w szkołach jezuickich w Polsce w XVI wieku*, Kraków 1994, «Forum Philosophicum», t. 1, 1996, s. 286 (po francusku).
 65. Rec.: Gennaro Maria Barbuto, *Il principe e l'Anticristo. Gesuiti e ideologie politiche*, Napoli 1994, «Archivum Historicum S.I.», 65:1996, s. 179.
 66. Rec.: Waław Hryniewicz, *Przeszłość zostawić Bogu. Unia i uniatyzm w perspektywie ekumenicznej*, Opole 1995, «Znak», 495, 1996, s. 144.

67. Rec.: Łukasz Kamykowski, *Izrael i Kościół według Charlesa Journeta*, Kraków 1993, «Znak», 497, 1996, s. 208.
68. *Jezuicka «ars educandi». Prace ofiarowane Księdzu Profesorowi Ludwikowi Piechnikowi SJ*, Kraków 1996.
69. Rec.: Antoni Czyż, *Światło i słowo. Egzystencjalne czytanie tekstów dawnych*, «Przegląd Powszechny», 11:1996, s. 237.
70. *Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy 1564-1995*, praca zb. pod red Ludwika Grzebieńa SJ, Kraków 1996. Tu hasła:
71. *Colloquium charitativum*, tamże, s. 102.
72. *Języki*, tamże, s. 251-253.
73. *Kaznodzieja, kaznodziejstwo*, tamże, s. 275.
74. *Kongregacja generalna*, tamże, s. 296-298.
75. *Kongregacja Połocka*, tamże, s. 298-299.
76. *Literatura polska*, tamże, s. 366-368.
77. *Polityka*, tamże, s. 523-524.
78. *Prowincja zakonna*, tamże, s. 540-544.
79. *Prowincjałowie*, tamże, s. 544-545.
80. *Retoryka*, tamże, s. 568.
81. *Sarbiewski Maciej Kazimierz*, tamże, s. 600-601.
82. *Skarga Piotr*, tamże, s. 619-620.
83. *Stefan Batory*, tamże, s. 644.
84. *Teatr jezuicki*, tamże, s. 685-687.
85. *Toruńska sprawa*, tamże, s. 698.
86. *Władysław IV*, tamże, s. 751.
87. *Wujek Jakub*, tamże, s. 765.
88. *Zygmunt III Waza*, tamże, s. 797.
89. Rec.: Jean Miguel Garrigues, *Bóg, w którym nie ma idei zła*, Poznań 1995, «Tygodnik Powszechny», 15:1996.
90. *Kościół wobec zagrożeń i wezwań współczesności*, «Horyzonty Wiary», 32, 1997, s. 27.
91. *Czy Ignacy Loyola był przedstawicielem kontrreformacji?*, w: *Kultura staropolska - kultura europejska. Prace ofiarowane Januszowi Tazbirowi w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, Warszawa 1997, s. 173.
92. *Poezja chwili - uniwersalny wymiar twórczości Wisławy Szymborskiej*, «Horyzonty Wiary», 31, 1997, s. 3.
93. *Antonio Possevino SJ i jego misja do Szwecji*, «Nasza Przeszłość», 88, 1997, s. 91.
94. Rec.: Jan Błoński, *Mikołaj Sep Szarzyński a początki polskiego baroku*, Kraków 1996, «Życie Duchowe», 11:1997, s. 161.

95. *Piotr Kanizy i jego wkład w odnowę katolicyzmu w Polsce*, «Horyzonty Wiary», 34: 1997, s. 51.
96. *Przeciw stereotypowi*, w: *Benedyktyńska praca*, (Studia historyczne ofiarowane o. Pawłowi Sczanieckiemu w 80. rocznicę), Kraków 1997, s. 307.
97. «*Ćwiczenia duchowne*» z *Józefem Augustynem SJ*, «*Życie Duchowe*», 9:1997, s. 117.
98. *Pierre Teilhard de Chardin*, «*Życie Duchowe*», 10, 1997, s. 143.
99. Rec.: *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, pod red. Wacława Hryniewicza OMI, Lublin 1996, «*Życie Duchowe*», 10:1997, s. 165.
100. *Thomas H. Green SJ*, «*Życie Duchowe*», 11:1997, s. 137.
101. Rec.: Henri J. M. Nouwen, *Boże drogi i ludzkie ścieżyny*, Kraków 1997, «*Życie Duchowe*», 11:1997, s. 149.
102. *Chrześcijański aśram. Bede Griffiths wśród Hindusów*, «*Życie Duchowe*» 12:1997, s. 121.
103. Rec.: Pamfil z Cezarei, *Obrona Orygenesesa*; Rufin z Akwilei, *O sfalszowaniu pism Orygenesesa*, Kraków 1996; *Orygenes, Korespondencja*, Kraków 1997, «*Życie Duchowe*» 12:1997, s. 143.
104. Rec.: Maria Bogucka, *The Lost Word of the «Sarmatians». Custom as the Regulator of Polish Social Life in Early Modern Times*, Warszawa 1996, «*Horyzonty Wiary*», 31, 1997, s. 82.
105. Rec.: Dorota Żołądz-Strzelczyk, *Peregrinatio academica. Studia młodzieży polskiej z Korony i Litwy na akademiach i uniwersytetach niemieckich w XVI i pierwszej połowie XVII wieku*, Poznań 1996, «*Horyzonty Wiary*», 32, 1997, s. 85.
106. Rec.: Ks. Kazimierz Panuś, *Uratować naród. Głos z ambony Katedry Wawelskiej okresu niewoli narodowej 1795-1918*, Kraków 1996, «*Horyzonty Wiary*», 32, 1997, s. 86.
107. Rec.: Stefan Bielański, *Giovanni Botero. Historyk i pisarz polityczny epoki kontrreformacji*, Kraków 1995, «*Przegląd Powszechny*», 10, 1997, s. 104.
108. Marcei Kosman, *Poczet Prymasów Polski*, 1997, «*Horyzonty Wiary*», 2, 1998, s. 97.
109. *Jezuici a kobiety*, w: *Księga pamiątkowa dla prof. Marii Żmigrodzkiej*, Warszawa 1998, s. 273.
110. *Antonio Possevino i jego misja do Moskwy*, «*Nasza Przeszłość*», 89, 1998, s. 111.
111. *Inkulturacja w przepowiadaniu jezuckim*, w: *Funkcja słowa w ewangelizacji*, Łódź 1998, s. 361.
112. *Swoista inkulturacja – Jezuici i polski sarmatyzm*, «*Analecta – studia i materiały z dziejów nauki*», 1 (1998), s. 71.

113. Rec.: Ernst R. Curtius, *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*, Kraków 1996, «Przegląd Powszechny» 2:1998, s. 242.
114. Rec.: Marek Ingot, *La Compagnia di Gesù nell'Impero Russo (1772-1820) e la sua parte nella restaurazione generale della Compagnia*, Miscellanea Historiae Pontificiae, vol. 63, Roma 1997, «Nasza Przeszłość», 90, 1998, s. 519.
115. *Oswajanie rozpaczy: Fiodora Dostojewskiego teologia miłosierdzia Bożego*, «Życie Duchowe», 13, 1998, s. 121.
116. *Mój ksiądz Jan Twardowski – piewca zwyczajnej świętości*, «Życie Duchowe», 14, 1998, s. 127.
117. Rec.: Adam Michnik, *Kościół, lewica, dialog*, Warszawa 1998, «Życie Duchowe», 14, 1998, s. 147.
118. Rec.: *Rzym polskim piórem opisany. Antologia*, oprac. Jan Okoń, Kraków 1997, «Życie Duchowe», 14, 1998, s. 159.
119. *Terapeutyczna funkcja literatury - Hermanna Hessego gra o człowieka*, «Życie Duchowe», 16, 1998, s. 137.
120. Rec.: Janusz Tazbir, *Polska na zakrętach dziejów*, Warszawa 1997, «Przegląd Powszechny» 5:1998, s. 246.
121. *Czy Ignacy Loyola był politykiem?*, w: *Kultura polityczna w Polsce, t. 2, Mity i fakty*, (Praca zb. po red. Marceliego Kosmana), Poznań 1999, s. 31.
122. *Papież dla wszystkich*, «Życie Duchowe», 19, 1999, s. 43.
123. Rec.: Janusz K. Goliński, *Okolice trwogi. Lęk w literaturze i kulturze dawnej Polski*, Bydgoszcz 1997, «Przegląd Powszechny», 1:1999, s. 116.

Ponadto udział w następujących sesjach naukowych:

- Warszawa (Sarbiewski, 400 lat jezuitów w Warszawie),
- Pułtusk (Sarbiewski),
- Sandomierz (Wujek),
- Katowice (Skarga – *Żywoty Świętych*),
- Kraków (Skarga),
- Wilno (Skarga),
- Wrocław (Skarga),
- Boston,
- Frankfurt,
- Poznań (*Kultura polityczna w Polsce - mity i fakty*),
- Łódź (*Funkcja Słowa w ewangelizacji*),
- Kraków (*Kanonizacje a nowa ewangelizacja*).

W druku:

- *Retoryka postylli jako narzędzie sporu wyznaniowego na przykładzie «Postylli mniejszej» Jakuba Wujka SJ.*
— *The Jesuits and Polish Sarmatianism*, Toronto Press.

Ks. prof. dr hab. Henryk Pietras SJ

84. *Kerymatyczna treść formuły «Zstąpił do piekieł» u pierwszych Ojców*, w: *Ewangelizacja w epoce patrystycznej. Zagadnienia wybrane*, praca zb. pod red. ks. F. Drączkowskiego i ks. J. Pałuckiego, Lublin 1994, s. 103-123.
85. *Utracona nagość. Grzech pierworodny w «Liście do Gobara Orygenesasa»*, «Collectanea Theologica», 64, 1994, z. 3, 27-37.
86. *Medytacja jako wznoszenie umysłu do Boga według Ojców Kościoła*, «Życie Duchowe», 2, 1995 s. 93 - 112.
87. *Seria Pism Starochrześcijańskich Pisarzy w ocenie patrologa*, «Studia Antiquitatis Christianae» 11, Warszawa 1995, s. 31-34.
88. Wprowadzenie w: *Orygenes, O zasadach*, seria: Źródła Myśli Teologicznej 1, Kraków 1996, s. 5-43.
89. *Wartość prostej wiary w oczach Orygenesasa według Listu do Firmiliana*, w: *Godność chrześcijanina w nauczaniu Ojców Kościoła*, praca zb. pod red. ks. F. Drączkowskiego i ks. J. Pałuckiego, Lublin 1996, s. 69-73.
90. *Początki teologii Ducha Świętego*, wprowadzenie do: *Św. Atanazy Wielki, Listy do Serapiona*, seria: Źródła Myśli Teologicznej 1, Kraków 1996, s. 5-67.
91. *Pneumatikoi według gnostyków i Orygenesasa*, «Studia Antiquitatis Christianae» 12, Warszawa 1996, s. 30-36.
92. *Początki sporów o Trójcę Świętą*, wprowadzenie do: *Trójca Święta. Tertulian, Przeciw Prakseaszowi, Hipolit, Przeciw Noetosowi*, seria: Źródła Myśli Teologicznej 4, Kraków 1997, s. 5-32.
93. *Rozchodzenie się tradycji chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu*, «Przegląd Powszechny», 5: 1997, s. 154-159; 6:1997, s. 300-308.
94. *Orygenes. Korespondencja*, seria: Źródła Myśli Teologicznej 6, Kraków 1997.
95. *Rola Ducha Świętego w rozwoju ku pełni człowieczeństwa według św. Ireneusza i Orygenesasa*, w: *Droga doskonalenia chrześcijańskiego w epoce patrystycznej*, red. F. Drączkowski, J. Pałucki, M. Szram, Lublin 1997, s. 115-135.

96. *Chrześcijańskie interpretacje «Odysei»*, «Przegląd Powszechny», 12:1997, s. 267-277.
97. *Geneza Symbolu Apostolskiego*, w: *Symbol Apostolski w nauczaniu i sztuce Kościoła*, red. R. KNAPIŃSKI, Lublin 1997, s. 62-76.
98. *Encyklopedia Katolicka VII*, Lublin 1997; tu hasła:
99. *Jan Bar Kursos*, tamże, s. 806.
100. *Jan IV, patriarcha Jerozolimy*, tamże, s. 863.
101. *Jan bar Afsonia*, tamże, s. 880.
102. *Jan z Bictar*, tamże, s. 882.
103. *Pośmiertna kariera św. Hipolita*, «Vox Patrum» 17, 1997, z. 32-33, s. 61-75.
104. *Starożytne spory wokół Apokalipsy*, «Studia Antiquitatis Christianae», 13, Warszawa 1998, s. 36-41.
105. *Rdz 1 u Ojców Kościoła*, w: *Początek świata - Biblia a nauka*, red.: M. Heller i M. Drożdż, seria Universum, Tarnów 1998, s. 83-100.
106. *Starożytne tłumaczenia Biblii i ich wpływ na tradycję chrześcijańską*, «Horyzonty Wiary», 9, 1998, z. 3, s. 27-36.
107. *Argumentacja filozoficzna za wiecznością Syna Bożego u Orygenesesa*, w: *Ojcowie Kościoła wobec filozofii i kultury klasycznej. Zagadnienia wybrane*, red. F. Drączkowski, J. Pałucki, M. Szram, Lublin 1998, s. 89-97.
108. *Droga na zesłanie Dionizego Aleksandryjskiego w roku 257* w: *Symposium Kazimierskie poświęcone kulturze świata późnego antyku i wczesnego chrześcijaństwa*, Lublin 1998, s. 313-321.
109. *Pierwszy grzech ludzi według św. Ireneusza (Adv Haer V, 23, 1-2)*, w: *Grzech pierworodny*, seria: Źródła Myśli Teologicznej 12, Kraków 1999, s. 25-39.

W druku:

Szatan jako początek świata materialnego w koncepcji Orygenesesa
Początki teologii chrześcijańskiej (nowe, poprawione i znacznie poszerzone
 wydanie starej książki *By nie milczeć o Bogu*)
Miejsce aniołów w teologii Ireneusza z Lyonu

Dr Andrzej Porębski

1. *Katolicka nauka społeczna wobec wybranych problemów współczesnego świata*. red. Tomasz Homa SJ, Marek Majczyna SJ, Andrzej Porębski, Kraków 1995.

2. *Pomiędzy tradycją a nowoczesnością: Sytuacja życiowa młodzieży w Polsce. Kościelna praca z młodzieżą*, «Nadzieja. Biuletyn informacyjny Stowarzyszenia Chrześcijańskich Dzieł Wychowania», 1:98, s. 26.
3. *Informator o polskich domach rekolekcyjnych, domach spotkań, miejscach formacji religijnej i intelektualnej młodzieży*. red. Tomasz Homa i Andrzej Porębski, Kraków 1995.
4. *Informator o polskich domach spotkań oraz ośrodkach formacji religijnej i intelektualnej młodzieży i dorosłych. Polnische Begegnungshäuser, Stätten der religiösen und intellektuellen Bildung für Jugendliche und Erwachsene*. red. Tomasz Homa i Andrzej Porębski, Kraków 1998.
5. *Szkolnictwo katolickie w Polsce. Materiały z podróży studyjnej niemieckich i polskich nauczycieli szkół katolickich Wrocław-Brenna 7-12.04.1997. Das katholische Bildungswesen in Polen. Materialien von der Studienreise der deutschen und polnischen Lehrer aus katholischen Schulen, Wrocław-Brenna 7-12.04.1997*), red. Andrzej Porębski, Kraków 1999.

Ks. dr Stanisław Pyszka SJ

190. *Środa Popielcowa. Wszystko ma swój czas*, «Posłaniec Serca Jezusowego», 123, 1994, nr 2, s. 24.
191. *Kościół katolicki a sekty*, Kraków 1994, s. 84.
192. *Na marginesie nauczania katolickiej nauki społecznej w uczelniach katolickich w Polsce* (referat wygłoszony w dniu 16 czerwca 1993 r. w WSM we Wrocławiu), «Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie», 1993-1994, Kraków 1994, s. 36-52.
193. *Księża Jana Chądzyńskiego SJ (1600-1660) trzy koncepcje reformy państwa*, «Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie», 1993-1994, Kraków 1994, s. 221-237.
194. *Kara śmierci, aborcja, eutanazja*, «Posłaniec Serca Jezusowego», 123, 1994, nr 7-8, s. 24-25.
195. *[Wypowiedź bez tytułu, pod nazwiskiem: Stanisław Pyszka SJ]*, w: *Jak dzisiejszemu człowiekowi mówić o Bogu*, t. 1, pr. zbior. pod red. bpa B. Bejze, wyd. 2 poprawione i poszerzone, Warszawa 1994, s. 209-213.
196. *Sytuacja katolickiej nauki społecznej w Polsce do 1993 roku*, «Nadzieja», 4:1994, Kraków 1994, s. 1-6.
197. *Zaangażowanie chrześcijanina w politykę dzisiaj*, w serii: *Ordo socialis*, t. 3: *Katolicka nauka społeczna wobec wybranych problemów współcze-*

- snego świata*, pr. zbior. pod red. Krzysztofa Homy SJ i Tomasza Homy SJ, Kraków 1995, s. 77-97.
198. *Nauka społeczna Kościoła na temat chrześcijańskiej przedsiębiorczości*, w serii: *Ordo socialis*, t. 3: *Katolicka nauka społeczna wobec wybranych problemów współczesnego świata*, pr. zbior. pod red. Krzysztofa Homy SJ i Tomasza Homy SJ, Kraków 1995, s. 98-105.
 199. *Sytuacja katolickiej nauki społecznej w Polsce do 1993 roku*, «Nadzieja», numer specjalny: *Raport o działalności SChDWM marzec 1993-grudzień 1994*, 3:1995 (15), Kraków 1995, s. 7-11.
 200. *Etos pracy we współczesnej sytuacji polskiej*, «Posłaniec Serca Jezusowego», 124, 1995, nr 7-8, s. 44-46.
 201. *Rola Kościoła katolickiego w trakcie przemian w powojennej Polsce*, «Problemy», II, 1995, nr 3, s. 3-28.
 202. *Sytuacja katolickiej nauki społecznej w Polsce dzisiaj*, «Problemy», II, 1995, nr 3, s. 29-31.
 203. Rec.: Stanisław Obirek SJ, *Wizja Kościoła i państwa w kazaniach ks. Piotra Skargi SJ* [La visione dello Stato e della Chiesa nelle prediche di corte del padre Piotr Skarga SJ] Kraków 1994, 8°, s. 224, «Archivum Historicum S. I.», Romae 1995, vol. 64, s. 213-214.
 204. *Zaangażowanie katolików w politykę dzisiaj. Polityczna odpowiedzialność Kościoła*, «Materiały», II, 1995, nr 9, s. 14-24.
 205. *Dobro wspólne a wolność osoby ludzkiej*, «Materiały», II, 1995, nr 10, s. 16-35.
 206. Tłum., red.: Pierre Descouvemont, *Dlaczego mam się spowiadać?*, Kraków 1995, s. 40.
 207. *Praca, kapitał, problem zysku, słuszną płacą. Katolicka nauka społeczna na temat chrześcijańskiej przedsiębiorczości*, «Materiały», III, 1996, nr 11, s. 23-39.
 208. *Zadania i rola encyklik papieskich*, «Materiały», III, 1996, nr 12, s. 19-36.
 209. *Zasady porządkujące społeczeństwo – zasada dobra wspólnego*, «Nadzieja», 1:1996 (18), s. 3-5.
 210. *Polska - aktualna sytuacja*, «Nasze Sprawy», 3:1996, nr 147, s. 15-17. (Referat ten został napisany dla potrzeb Spotkania Europejskiej Grupy Roboczej Apostolatu Społecznego Towarzystwa Jezusowego (25-28 stycznia 1996) w Pradze Czeskiej i tam odczytany).
 211. *Elementy chrześcijańskiej nauki społecznej w książce Jana Pawła II «Przekroczyć próg nadziei»*, «Forum Philosophicum», t. 1, 1996, s. 125-134.

212. *Sylwetki jezuickich publicystów i działaczy społecznych 1872-1918*, Kraków 1996, ss. 120 (*Sommario*, s. 117-118).
213. «Jedność», Kraków 1996, s. 72 (*Sommario*, s. 65-66).
214. *Dlaczego Kościół wypowiada się na temat własności?*, «Nadzieja», 3:1996 (20), s. 51-54.
215. *Prawo naturalne a prawo pozytywne*, «Problemy», III, 1996, nr 4, s. 8-27.
216. Tłum. i red.: Pierre Descouvemont, *Dlaczego mam się spowiadać?*, Kraków 1996, s. 40.
217. *Spoleczny wymiar papieskiego nauczania*, «Materiały», III, 1996, nr 15, zeszyt specjalny, s. 5-22.
218. *Jan Paweł II a chrześcijański obraz człowieka*, «Materiały», III, 1996, nr 15, zeszyt specjalny, s. 23-37.
219. Rec.: Stanisław Obirek SJ, *Wizja państwa w nauczaniu jezuitów polskich w latach 1564-1668* [The Vision of the State in the Teaching of the Polish Jesuits in 1564-1668], Kraków 1995, «Forum Philosophicum», t. 2, 1997, s. 290-291.
220. *Odpowiedzialność Kościoła za zaangażowanie katolików w życiu publicznym*, w: *Kształtowanie postawy obywatelskiej*, zbiór tekstów pod red. ks. Piotra Lenartowicza SJ, Kraków 1997, s. 93-112.
221. *Katolik wobec sekt*, (wspólnie z Wiesławą Dzieżą i ks. Aleksandrem Posackim SJ), Kraków 1997, s. 88.
222. Tłum. i red.: Pierre Descouvemont, *Dlaczego mam się spowiadać?*, Kraków 1997, s. 40.
223. Rec.: *Seria, na którą czekaliśmy od dawna* (o serii wydawniczej WOKÓŁ WSPÓŁCZESNOŚCI), «Źródło», nr 6 (319) z dn. 8 II 1998, s. 29.
224. *L'attività pratica dei gesuiti polacchi e lituani in favore dei contadini durante il primo secolo della presenza dell'ordine in Polonia*, «Forum Philosophicum», t. 3, 1998, s. 247-273.
225. Rec.: *Seria, na którą czekaliśmy* (o serii wydawniczej WOKÓŁ WSPÓŁCZESNOŚCI), «Biuletyn OCYPE», nr 2(13) z dn. 20 lutego 1998 r., s. 10-12.
226. Tłum.: *Indeks podstawowych pojęć użytych w "Twierdzy"* [Antoine de Saint-Exupéry'ego], w: Antoine de Saint-Exupéry, *Twierdza*, Warszawa 1998, wyd. III, s. 543-568.
227. Tłum. i red.: *Nauka społeczna Kościoła*, pr. zbior., Kraków 1998, s. 384.
228. Tłum. i red.: Pierre Descouvemont, *Dlaczego dzisiaj sekty cieszą się tak wielkim powodzeniem?*, Kraków 1998, s. 40.
229. Tłum. i red.: *Dlaczego mam się spowiadać?*, ks. Pierre Descouvemont, Kraków 1998, s. 40.

230. *Prawda w polityce*, w: *Wobec socjotechniki*, praca zb. pod red. Marii Renkielskiej, Kielce 1998, z 5, s. 51-102.
231. Red. i rewizja przekładu: Theodor Herr, *Wprowadzenie do katolickiej nauki społecznej*, przeł. Agnieszka Mosurek, Kraków 1999, s. 376.
232. Rec.: *Wobec współczesności* (rec. książki: Theodor Herr, *Wprowadzenie do katolickiej nauki społecznej*, seria: WOKÓŁ WSPÓŁCZESNOŚCI, Kraków 1999, s. 376), «Gość Niedzielny», 16, LXXVI, Kraków, 16:272, z dn. 18 IV 1999, s. 22.
233. *Zadania państwa*, «Posłaniec Serca Jezusowego», 128, 1999, nr 5, s. 8-10.

Ks. prof. dr hab. Jan Sieg SJ

1. *Boże prawo miłości darzącej w małżeństwie, rodzinie i społeczeństwie*, w: *Małżeństwo w prawie świeckim i w prawie kanonicznym. Materiały Ogólnopolskiej Konferencji Naukowej zorganizowanej w dniach 12 i 13 maja 1994 r. w Katowicach*, red. Bronisław Czech, s. 557-574.
2. *Die Werte der polnischen Kultur im Hinblick auf die europäische Völkergemeinschaft, Theologie im Kontakt Krakau-Bochum*. Gastvorlesungen von Krakauer der Päpstlichen Theologischen Akademie Krakau und der Ruhr-Universität Bochum 1988-1996. Herausgegeben im Auftrag der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum von Günter Lange, Bochum 1997.
3. *Nauka społeczna Kościoła a «cywilizacja miłości»*, w: *Ewolucja nauki społecznej Kościoła. Od «Rerum novarum» do «Centesimus annus»*. Łódź 1997, s. 84-103.
4. *Filozoficzne zasady polityki rodzinnej*. W: *Czy potrzebna jest w Polsce zmiana prawa rodzinnego i opiekuńczego. Materiały z Ogólnopolskiej Konferencji Naukowej zorganizowanej w dniach 21 i 22 września 1995 r. w Katowicach*, red. Bronisław Czech, Katowice 1997, s. 101-121.
5. *Rekolekcje ignacjańskie szkołą duchowości ekologicznej*. W: *Franciszkańska Wspólnota Ekologiczna. Chryścjanin a świat stworzeń. Etyka – ekologia – ekonomia. Ekologia Dnia Powszedniego. VI Ogólnopolskie Sympozjum Katolików Świeckich*, Kraków, 17 maja 1997, Kraków 1997, s. 19-42.
6. *La loi de Dieu et la liberté des nations dans la culture chrétienne*. W: *Freedom in Contemporary Culture. Acts of the V World Congress of Christian Philosophy. Catholic University of Lublin, 20-25 August 1996*, vol. II, Lublin 1999, s. 707-717.

Ks. prof. dr hab. Stanisław Ziemiański SJ

83. *Jak dzisiejszemu człowiekowi mówić o Bogu* [odpowiedź na ankietę], Wyd. 2 poprawione i poszerz., «Dialogi o kulturze», t. 1, red. Bp Bohdan Bejze, Warszawa 1994.
84. *Bóg nas kocha. Zbiór wierszy religijnych dla dzieci*, wyd. II z melodiami, Kraków 1994.
85. *Wprowadzenie do filozofii przyrody nieożywionej*, «Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie», 1993-1994, s. 149-189.
86. *Teologia naturalna. Filozoficzna problematyka Boga*. Kraków 1995, s. 400.
87. *Śpiewam i gram Bogu*, z. 5, Kraków 1995, s. 134.
88. *Ruch przestrzenny jako stan*, «Forum Philosophicum» t. 1, 1996, s. 95-104.
89. *Uwagi na temat krytyki dowodów za istnieniem Boga w książce L. Kołakowskiego «Jeśli Boga nie ma»*, «Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie», 1995-1996, s. 173-185.
90. *W kierunku pastoralnej troski o kulturę*, w: *Dialogi o Bogu i kulturze*, t. 3, *W trosce o kulturę*, red. bp Bohdan Bejze, Warszawa 1996, s. 381-384.
91. 16 pieśni, w: H. Chamski, *Abba - Ojciec. Pieśni i piosenki religijne*, Płock 1997.
92. *Some Remarks on the Criticism of the Proofs for the Existence of God Presented in «Religion. If There Is no God...» by L. Kołakowski*, «Forum Philosophicum» t. 2, 1997, s. 117-128.
93. *Spór o przygodność*, «Forum Philosophicum», t. 2, 1997, s. 255-261.
94. Rec.: Mirosław Szczyrba, *Afirmacja Boga i życie moralne w ujęciu Jerzego Mirowicza SJ*, Łódź 1994, «Forum Philosophicum» t. 2, 1997, s. 281-284.
95. 5 pieśni, w: *Do miłosierdzia twego*, Kraków 1998.
96. *Filozoficzne implikacje ortodoksyjnej interpretacji teorii kwantów*, «Forum Philosophicum», t. 3, 1998, s. 77-93.
97. Rec.: Ks. Andrzej Franciszek Dziuba, *Orędzie moralne Jezusa Chrystusa*, Warszawa 1996, «Horyzonty Wiary», n 2, 1998, s. 87-90.
98. *Spór o argumenty na istnienie Boga*, «Forum Philosophicum», t. 4, 1999, s. 266-278.
99. *Między nadprzyrodzonym a filozoficznym obrazem Boga*, w: *Rozum i wiara mówią do mnie. Najnowszą encyklikę Jana Pawła II «Fides et ratio»*

komentują filozofowie i teologowie z krakowskiego Kolegium Jezuitów, Kraków 1999, s. 55-71.

100. *Ontological Fundaments of Responsibility for Human Actions*, «Forum Philosophicum», t. 4, 1999, s. 91-105.

Ks. dr Adam Żak SJ

101. *Polska: «wyobrażenie miejsca»*, «Nasze Sprawy», Numer Specjalny 2/3:1994, s. 18-21.
102. *Zur Aktualität der ethischen Grundlagen der Arbeit des Kreisauer Kreises*, w: *Der Widerstand des Kreisauer-Kreises. Moralische Bedeutung und politische Relevanz nach fünfzig Jahren. Herausgegeben von der Evangelischen Akademie Berlin-Brandenburg in Zusammenarbeit mit der Stiftung Kreisau für Europäische Verständigung und der Kreisau-Initiative*, Berlin, Februar 1994, s. 23-26.
103. *Człowiek istotą dialogiczną*, w: *W kręgu kierownictwa duchowego*, t. 1, Kraków 1994, s. 13-21. (wyd. II, Kraków 1997, s. 7-15).
104. *Rola indywidualnej pomocy człowiekowi w obecnej sytuacji społecznej*, w: *W kręgu kierownictwa duchowego*, t. 2., Kraków 1994, s. 137-149. (wyd. II, Kraków 1997, s. 142-154).
105. *Chrétiens d'Est et d'Ouest, d'une même voix*, «Objectif Europe», 31-32:1994, s. 42-49. (Ten sam artykuł ukazał się w wersji niemieckiej: *Christen in Ost und West: gemeinsame Antworten gefragt*, w: «Projekt Europa», s. 41-48 i angielskiej tego samego numeru pisma: *Inheritance and Mission*, «European Vision», s. 41-47).
106. *Być narzędziem łaski*, «Tygodnik Powszechny», nr 49, 4 grudnia 1994, s. 10.
107. *Nasledstvo i poručenie ili ima li nešto obšto između novoto evangelizirane i Prosveštenieto [Heritage and Mission or Does New Evangelization have something to do with the Enlightenment?]*, «VSELENA/OIKOY-MENH», II, 1994, 1, s. 49-63.
108. *Mniejszości narodowe w nauczaniu społecznym Kościoła*, «Przegląd Powszechny», 2:1995, s. 174-184.
109. *Dwoistość bycia - dwoistość wiary*, przedmowa do: Martin Buber, *Dwa typy wiary*, Kraków 1995, s. 7-15.
110. *Przyczynki w dyskusji redakcyjnej mies. Znak: Wiara czasów końca Oświecenia. Wokół tekstu Sergiusza Awierincewa*, Dyskusja z udziałem A. Gałdowej, W. Stróżewskiego, K. Tarnowskiego, J. Tischnera, S. Wilkanowicza i A. Żaka, w: *Znak* 478, 1995, 3, s. 15-27.

111. «*Oto Baranek Boży*», z cyklu: Szkoła modlitwy, «Gość Niedzielny», nr 14, 2. 04. 1995, s. 6-7.
112. *Co chcesz, abym ci uczynił?*, z cyklu: Szkoła modlitwy, «Gość Niedzielny», nr 16, 16. 04. 1995.
113. *Rok 2000 - próg nawrócenia*, «Życie Duchowe», 2(2)1995, s. 155-162.
114. Rec.: Władysław Bartoszewski, *Es lohnt sich anständig zu sein. Meine Erinnerungen. Mit der Rede zum 8. Mai. Mit einem Nachwort herausgegeben von Reihhold Lehmann*, Freiburg u. a., Herder 1995, 146 S. (Herder Spektrum 4449) Kart. Preis DM 14.80, «Stimmen der Zeit», 9:1995, s. 645-646.
115. *Miałem szczęście ratować innych*, rec. z W. Bartoszewski, *Warto być przyzwoitym. Teksty osobiste i nieosobiste*, Poznań 1990, «Życie Duchowe», 5 (3) 1996, s. 167-170.
116. *Kim jest twój Bóg?*, «Tygodnik Powszechny», nr 8, 25. 02. 1996, s. 11.
117. *Zrozumieć siebie*, «Tygodnik Powszechny», nr 9, 3. 03. 1996, s. 11.
118. *Zrozumieć bliźnich*, «Tygodnik Powszechny», nr 10, 10. 03. 1996, s. 11.
119. *Wyznać swój grzech*, «Tygodnik Powszechny», nr 11, 17. 03. 1996, s. 11.
120. *Odnówić więzi*, «Tygodnik Powszechny», nr 12, 24. 03. 1996, s. 11.
121. *Bóg Jezusa*, «Tygodnik Powszechny», nr 13, 31. 03. 1996, s. 11.
122. *Stört die Kirche in Polen den sozialen Frieden?*, in: 45. Internationaler Kongreß «Kirche in Not». Osteuropa – die Christen und der Friede in der Gesellschaft, Bd. 43/1995, Königstein, s. 93-104.
123. [Głos w dyskusji panelowej podczas konferencji «Chrześcijaństwo przyszłości» zorganizowanej na 50-lecie miesięcznika «Znak» w Krakowie od 18 do 20 kwietnia 1996 r.], «Znak», 493, 1996, s. 74-76.
124. *Przyszłość wiary*, wstęp w: Józef Augustyn, *Adamie, gdzie jesteś?* Kraków 1996, s. 7-14. (tłum. na czeski: Úvod, w: Józef Augustyn, *Kde jsi, Adame?. Rozjímání na základě Duhovní cvičení svatého Ignáce z Loyoly. První týden*, Kostelní Vydří 1998, s. 5-10).
125. *Samoświadomość Kościoła w Niemczech i Polsce*, rec.: Spieker Manfred (Hrsg.), *Nach der Wende: Kirche und Gesellschaft in Polen und in Ostdeutschland. Sozialethische Probleme der Transformationsprozesse*, Verl. F. Schöningh, Paderborn-München-Wien-Zürich 1995, s. 430, «Przegląd Powszechny», 9:1996, s. 261-265.
126. *Dwa sposoby myślenia*, wstęp do: Claude Tresmontant, *Esej o myśli hebrajskiej*, Kraków 1996. s. 7-11.
127. *Żyd, któż to jest? O żydowskim samorozumieniu Friedricha Georga Friedmanna*, «Przegląd Powszechny», 4:1997, s. 30-45.

128. Tłum.: J. C. Nyíri, *Indywidualizm i elita w epoce informacji*, «Forum Philosophicum», t. 2, 1997, s. 21-30.
129. Aktualność «Ćwiczeń duchownych» św. Ignacego Loyoli, «Życie Duchowe», 10 (4) 1997, s. 101-108.
130. *Służba Kościołowi, który jest w Polsce. Refleksje po V pielgrzymce Jana Pawła II do ojczyzny na tle papieskiego przesłania do biskupów polskich z okazji wizyty ad limina 1998*, «Biuletyn OCIPE», 3(14), 28 marca 1998.
131. *Współczesność – szansa czy dopust Boży?*, «Tygodnik Powszechny», nr 16 z 19. 04. 1998.
132. «*Ein Jude, wer ist das?*» *Vom jüdischen Selbstverständnis Friedrich Georg Friedmanns*, w: «Augsburger Universitätsreden», Heft 30, Leben und Werk von F. G. Friedmann, Augsburg 1997, s. 564-574 (niemiecki oryginał artykułu poz. 74).
133. *Rosenzweig, Franz (1986-1929)*, «Theologische Realenzyklopädie», Verl. W. de Gruyter, Berlin, Bd. XXIX, s. 418-424.
134. *Jaką wizję człowieka zakładają Ćwiczenia duchowe? (Wokół pytania o filozoficzny światopogląd św. Ignacego)*, w: *Droga wyzwolenia. Dynamika Pierwszego tygodnia Ćwiczeń Duchowych Św. Ignacego Loyoli*, Kraków 1998, s. 11-18 (zmieniona wersja art. z «Przeglądu Powszechnego», 3:1989, s. 374-379).
135. Wypowiedź w ankiecie mies. «Znak» nt. *Co Sobór zmienił w Polsce?*, tamże, 5:1999, s. 133-134.

**PUBLIKACJE WYDZIAŁU FILOZOFICZNEGO
TOWARZYSTWA JEZUSOWEGO W KRAKOWIE
1998 – 1999**

PUBLICATIONS OF THE JESUIT FACULTY OF PHILOSOPHY
IN CRACOW

31-501 KRAKÓW, ul. Kopernika 26
Tel. (012) 4294416; Fax (012) 4292095
E-mail: darowski@jezuici.krakow.pl
www.jezuici.krakow.pl/uczelnia

— R. Darowski SJ, *Studies in the Philosophy of the Jesuits in Poland in the 16th to 18th Centuries*, Kraków 1999, B5, ss. 266.

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

— J. Niemiec, *Zakład naukowo-wychowawczy Ojców Jezuitów w Chyrowie, 1886-1939*, Rzeszów-Kraków 1998, B5, ss. 486 (koedycja z Instytutem Europejskich Studiów Społecznych w Rzeszowie).

— J. Paszenda SJ, *Budowle jezuickie w Polsce, XVI-XVIII w.*, t. 1, Kraków 1999, B5, ss. 464 (koedycja z Wyd. WAM, Kraków).

— J. Wielewicki SJ, *Dziennik spraw domu zakonnego OO. Jezuitów u św. Barbary w Krakowie, 1600-1639*, t. 5. Z maszynopisu Jana Poplatka SJ przygotował do druku oraz uzupełnił przypisami i indeksami L. Grzebień SJ, Kraków 1999, B5, ss. 597 (tekst łaciński; koedycja z Wyd. WAM, Kraków).

SERIA: BIBLIOTEKA PEDAGOGIKI RELIGIJNEJ

(w Wydawnictwie WAM, Kraków)

— *Ku pełni człowieczeństwa*. Praca zbiorowa pod red. W. Kubika SJ, Kraków 1997, C5, ss. 88.

— *Jednostka a rodzina*, praca zbiorowa, Kraków 1998.

— Stanisław Głaz SJ, *Sens życia*, Kraków 1998, ss. 88.

— Tomasz Jelonek, *Nowy Testament dla Ciebie*, Kraków 1998, ss. 196.

— *Jaka jesteś, rodzino?* Praca zbiorowa. Pod red. Władysława Kubika SJ, Kraków 1999, ss. 168.

CZASOPISMA / REVIEWS

FORUM PHILOSOPHICUM. Studia a Facultate Philosophica Societatis Jesu Cracoviae edita – Studies Published by the Jesuit Faculty of Philosophy in Cracow - Wydawca: Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego w Krakowie (rocznik wielojęzyczny).

Redaktor: Roman DAROWSKI SJ.

T. 4: 1999, ss. 300.

HORYZONTY WIARY / HORIZONS OF FAITH – Dwumiesięcznik, a następnie kwartalnik, wydawany od 1990 r. przez Sekcję Pedagogiki Religijnej Wydziału Filozoficznego TJ.

Redaktor: Zbigniew MAREK SJ.

Do końca 1999 r. ukazały się 42 numery po 88-96 stron formatu A5.

INFORMATOR AKADEMICKI [Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie]

[1] 1998/1999, A5, ss. 74.

[2] 1999/2000, A5, ss. 80.

ROCZNIK SEKCJI PEDAGOGIKI RELIGIJNEJ / ANNUARIUM SECTIONIS PAEDAGOGIAE RELIGIOSAE

Redaktor: Władysław KUBIK SJ

T. 2: Kraków 1999, B5, ss. 156.