

**ROCZNIK**  
**WYDZIAŁU FILOZOFICZNEGO**  
*IGNATIANUM W KRAKOWIE*  
**2000-2001**

**ANNUARIUM  
FACULTATIS PHILOSOPHICAE  
SCHOLAE UNIVERSITARIAE  
PHILOSOPHICO-PAEDAGOGICAE  
*IGNATIANUM* CRACOVIAE  
2000-2001**

Cracoviae 2001  
Editiones *IGNATIANUM* • Editiones WAM

**ROCZNIK  
WYDZIAŁU FILOZOFICZNEGO  
WYŻSZEJ SZKOŁY  
FILOZOFICZNO-PEDAGOGICZNEJ  
*IGNATIANUM* W KRAKOWIE  
2000-2001**

W latach 1988-1999  
ROCZNIK WYDZIAŁU FILOZOFICZNEGO  
TOWARZYSTWA JEZUSOWEGO W KRAKOWIE

Kraków 2001  
Wydawnictwo *IGNATIANUM* • Wydawnictwo WAM

**WYŻSZA SZKOŁA FILOZOFICZNO-PEDAGOGICZNA „IGNATIANUM”**

ul. Kopernika 26, 31-501 KRAKÓW  
tel: 012/4294416; fax: 012/4230038  
e-mail: [ignatianum@jezuici.krakow.pl](mailto:ignatianum@jezuici.krakow.pl)  
[www.jezuici.krakow.pl/ignatianum/](http://www.jezuici.krakow.pl/ignatianum/)

Konto Bankowe:  
BPH SA IV O/Kraków Nr 10601389-320000474367

Redaktor  
Jakub Kołacz SJ

ISSN PL 0860-9675

---

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

## SPIS TREŚCI

WYBORY WŁADZ UCZELNI .....	7
----------------------------	---

### SESJE I SYMPOZJA

Interdyscyplinarna Sesja Naukowa połączona z inauguracją Roku Akademickiego 1999/2000: <i>Aniołowie.</i> <i>Duchowa osnowa Świata</i> .....	11
Konferencja Międzynarodowa pt.: <i>400-lecie Ratio Studiorum – przeszłość, teraźniejszość i przyszłość</i> .....	17
Ojciec General Peter-Hans Kolvenbach SJ: <i>Przesłanie do uczestników Konferencji</i> .....	18
Wykład prof. Alaina Besançon pt.: <i>Art et christianisme</i> .....	22
Sesja naukowa pt.: <i>Ku lepszemu poznaniu, czyli o stosunkach polsko-izraelskich</i> .....	23
Konferencja naukowa: <i>Jan Paweł II pielgrzym solidarności</i> .....	24
Symposium połączone z uroczystością otwarcia nowych pomieszczeń <i>Ignatianum</i> pt.: <i>Uczelnia jezuicka wobec współczesności</i> .....	26
Cykl wykładów wygłoszonych przez prof. Abrahama Cykierta pt.: <i>Żydowskie rozumienie Pięcioksięgu Mojżesza</i> .....	27

<b>Symposium filozoficzne pt.: <i>Przedmiot metafizyki i sposób jego wyodrębniania</i></b> .....	28
Sprawozdanie .....	28
<i>Referaty:</i>	
Ks. Andrzej Maryniarczyk SDB: <i>Spór o przedmiot filozofii: byt czy pojęcie bytu</i> .....	30
Ks. Dariusz Oko: <i>Przedmiot metafizyki jako korelat świadomości intencjonalnej</i> .....	51
Ks. Stanisław Ziemiański SJ: <i>Abstrakcja czy separacja?</i> .....	61

<b>PRACE PRZEDSTAWIONE W ROKU 2000 NA WYDZIALE FILOZOFICZNYM WSF-P IGNATIANUM</b> .....	67
---------------------------------------------------------------------------------------------	----

## SYLWETKI PRACOWNIKÓW WSF-P IGNATIANUM

Ks. Ludwik Grzebień SJ: <i>Naukowa sylwetka ks. profesora Ludwika Piechnika SJ</i> .....	71
Ks. Stanisław Ziemiański SJ: <i>Jan Dorda jako filozof</i> .....	91
Ks. Roman Darowski SJ: <i>Śp. O. Stanisław Kuczkowski SJ</i> .....	100

## ARTYKUŁY

Ks. Robert Janusz SJ: <i>Internetowy serwis Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej Ignatianum w Krakowie</i> .....	103
Ks. Stanisław Pyszka SJ: <i>Problem więzi społecznej. Przyczyny dezintegracji społeczeństwa polskiego po 1989 roku</i> ...	106
Ks. Tomasz Homa SJ: <i>Rozum i wiara w egzystencji jednostki według Bojaźni i drżenia Sorena Kierkegarda</i> .....	127
Jacek Poznański SJ: <i>Wybrane aspekty metaprzmiotowe nieliniowej termodynamiki procesów nieodwracalnych</i> .....	141
Eugeniusz Bobula: <i>Mechanika kwantowa i jej miejsce w historii poznania</i> .....	152
Eugeniusz Bobula: <i>Dedukowane universum materialne</i> .....	157
Jan Czerniawski: <i>Bobula obala teorię względności</i> .....	161
Dariusz Kostrz: <i>Józefa Tischnera Spór o istnienie człowieka</i> .....	167
<b>PUBLIKACJE IGNATIANUM</b> .....	171

## INSTRUMENTA LABORIS

Ks. Robert Janusz SJ: <i>CDS-ISIS. Procedury dostępu do zbioru głównego w języku C</i> .....	1-39
--------------------------------------------------------------------------------------------------	------

## WYBORY WŁADZ UCZELNI – 2001

Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego w Krakowie posiadał prawa kościelne od 1932 r. Na mocy zaś ustawy Sejmu z dnia 17 V 1989 r. Wydział uzyskał osobowość prawną wraz z odpowiednimi uprawnieniami, m.in. z prawem nadawania stopni naukowych, które są uznawane przez władze państwowe. Dzięki temu mogą na nim studiować i uzyskiwać stopnie także osoby świeckie. Zarządzeniem z dnia 31 I 1996 r. Ministerstwo Edukacji Narodowej potwierdziło prawo nadawania przez Wydział stopnia doktora nauk humanistycznych w zakresie filozofii.

Rok 1999 był czasem przełomowym dla Wydziału Filozoficznego TJ. W tym roku mianowicie, po 10 latach od otwarcia studiów dla świeckich, nastąpiła formalna zmiana struktury i nazwy Uczelni. Dotychczasowa bowiem jej nazwa nie odpowiadała stanowi faktycznemu, gdyż ponad 90 procent studentek i studentów w tym dziesięcioleciu studiowało pedagogikę.

Podjęmowane od dłuższego czasu starania o dostosowanie formalnej struktury i nazwy do zmieniającego się profilu Uczelni zostały uwieńczone powodzeniem. Dnia 7 VI 1999 r. działająca przy Stolicy Apostolskiej Kongregacja ds. Wychowania Katolickiego – *Congregatio de Institutione Catholica* – zatwierdziła jezuicką uczelnię o nazwie *Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna „Ignatianum” w Krakowie*. Ta Wyższa Szkoła – jako kontynuacja Wydziału Filozoficznego TJ – została uznana również przez polskie władze państwowe w *Umowie między Rządem Rzeczypospolitej Polskiej a Konferencją Episkopatu Polski* z 1 VII 1999 r. *Decyzją* z dnia 18 I 2000 r. Minister Edukacji Narodowej Mirosław Handke stwierdził „spełnienie przez Wyższą Szkołę Filozoficzno-Pedagogiczną *IGNATIANUM* w Krakowie warunków do prowadzenia studiów magisterskich na kierunkach *filozofia i pedagogika*”. Przy-

sługujące od dawna Wydziałowi Filozoficznemu prawo nadawania stopnia doktora filozofii nadal zachowuje swą moc. Starania o takie samo prawo dla kierunku pedagogiki są w toku.

Dnia 8 XII 2000 r. Kongregacja ds. Wychowania Katolickiego erygowała w *Ignatianum* Wydział Pedagogiczny oraz zatwierdziła nowy statut całej Uczelni. Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna *Ignatianum* w Krakowie jest więc uczelnią katolicką, kościelną i papieską, złożoną z dwu wydziałów (filozofia i pedagogika), z prawami kościelnymi nadawania stopni i tytułów naukowych na obu wydziałach.

Studia na Wydziale Filozoficznym trwają od 4 do 5 lat: 3 pierwsze lata to studia podstawowe, po czym następuje specjalizacja.

W 1990/91 r. na Wydziale Filozoficznym rozpoczęła działalność *Sekcja Pedagogiki Religijnej*, która w 1999 r. przekształciła się w kierunek: pedagogika. Studia na nim trwają 5 lat: 2 pierwsze lata to studia podstawowe, 3 pozostałe to specjalizacja. Jako specjalność można wybrać: pedagogikę rodziny, pedagogikę społeczno-opiekuńczą, pedagogikę religijną (katechetykę) lub pedagogikę resocjalizacyjną. Od 1996 r. obok studiów stacjonarnych prowadzone są również zaoczne studia pedagogiki, trwające 6 lat, a od 2000 r. – studia podyplomowe.

W roku akademickim 2000/2001 r. stan osobowy Uczelni jest następujący:

Liczba samodzielnych pracowników naukowych: 34

Liczba innych pracowników dydaktyczno-naukowych (adiunkci, asystenci, zajęcia zleczone, lektorzy): 86

Razem pracowników dydaktyczno-naukowych: 120, w tym 44 jezuitów.

Liczba studentów na studiach stacjonarnych: 691

w tym na Wydziale Filozoficznym: 108 (w tym klerycy SJ: 38)

na Wydziale Pedagogicznym: 583

Liczba studentów na studiach zaocznych (wyłącznie pedagogika): 1378

Ogólna liczba studentów: 2069, w tym 22 obcokrajowców.

Liczba doktorantów – 50.

W dniach 16 i 17 I 2001 r. odbyła się pierwsza część procesu powoływania nowych władz Uczelni, tj. wybór kandydatów na rektora i dziekanów.

Ukonstytuowany po raz pierwszy Senat wybrał 3 kandydatów na rektora; zostali nimi: OO. Władysław Kubik, Stanisław Obirek i Stanisław Ziemiański.

Rada Wydziału Filozoficznego jako kandydatów na dziekana wybrała OO. Józefa Bremera i Romana Darowskiego. Nowo ukonstytuowana Rada Wy-



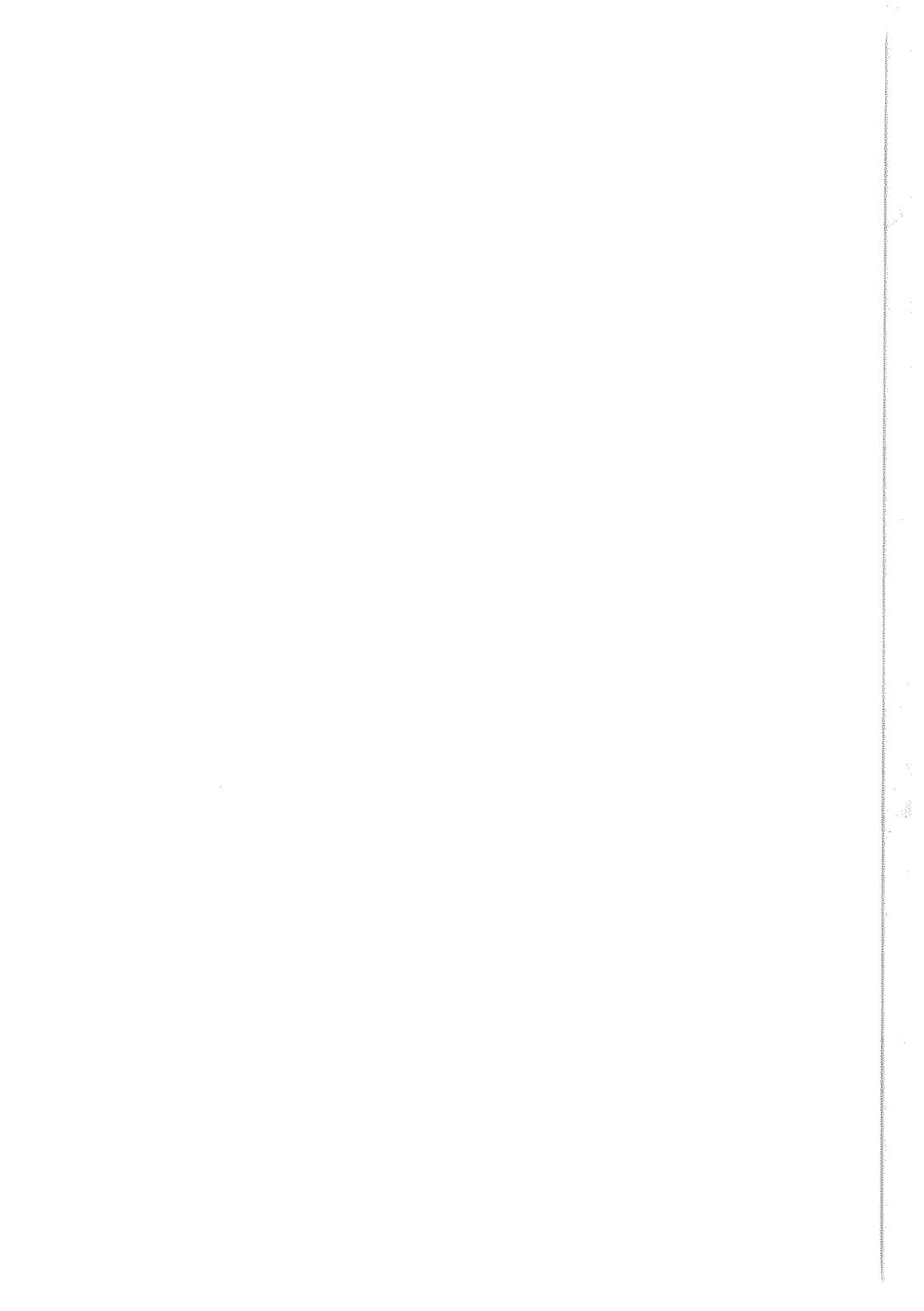
działu Pedagogicznego jako kandydatów na dziekana wybrała: OO. Zbigniewa Marka i Andrzeja Hajduka.

Nazwiska kandydatów wraz z dokumentacją otrzymuje Delegat Wielkiego Kanclerza naszej Uczelni, którym jest każdorazowy Przełożony Prowincji Polski Południowej TJ, obecnie – O. Adam Żak. On przekazuje swoją opinię Wielkiemu Kanclerzowi Uczelni, którym jest każdorazowy Generał TJ, aktualnie – O. Peter-Hans Kolvenbach. O. Generał po zasięgnięciu rady swych współpracowników dokonuje wyboru kandydata, zwykle tego, którego zarekomendował Prowincjał, ale niekoniecznie tego. Zwraca się następnie o *nihil obstat* do Kongregacji do Spraw Wychowania Katolickiego, która go udziela (lub nie) po konsultacji z miejscowym biskupem diecezjalnym, w naszym przypadku z kard. Franciszkiem Macharskim. Dopiero wówczas O. Generał mianuje rektora i dziekanów.

Dnia 21 III 2001 r. O. Generał Peter-Hans Kolvenbach mianował Rektorem „Ignatianum” – O. Władysława Kubika, Dziekanem Wydziału Filozoficznego – O. Romana Darowskiego, a Dziekanem Wydziału Pedagogicznego – O. Zbigniewa Marka.

Dnia 30 III 2001 r. O. Prowincjał Adam Żak ogłosił powyższe nominacje, inaugurując kadencję nowych władz, która potrwa do września 2004 r.

Roman Darowski SJ



Rocznik Wydziału Filozoficznego  
Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej  
*IGNATIANUM* w Krakowie  
2000-2001

## SESJE I SYMPOZJA \*

INTERDYSCYPLINARNA SESJA NAUKOWA  
POŁĄCZONA Z INAUGURACJĄ  
ROKU AKADEMICKIEGO 1999/2000

### ANIOŁOWIE Duchowa osnowa Świata

8-10 października 1999 r.

*Organizator:*

Centrum Kultury i Dialogu przy WSF-P „Ignatianum”  
ul. Kopernika 26  
31-501 Kraków

#### **Tematy referatów:**

### BIBLISTYKA I ARCHEOLOGIA

**Prof. dr hab. Anna Świderkówna:** Aniołowie Starego Testamentu. Dyskusje wokół postaci Anioła Pańskiego w Starym Testamencie. Sylwetki sera-

---

<sup>1</sup> Dział ten został opracowany na podst. danych zamieszczonych na stronach internetowych: [www.jezuici.krakow.pl](http://www.jezuici.krakow.pl).

finów u Izajasza 6,2-6,6 i korelacja z wizją Ezechiela; Michał, Rafał, Gabriel – biblijne imiona własne dobrych duchów

**Ks. prof. dr hab. Jan Łach:** Aniołowie Nowego Testamentu. Fenomenologiczna koncepcja dobrych i złych duchów w pismach św. Pawła. Anioł-Niszczyciel oraz aniołowie Sądu Ostatecznego w Apokalipsie św. Jana

**Ks. Henryk Skoczylas CSMA:** Rola aniołów w Dziele Łukasza

**R. de Vaux OP:** *Cherubini, Arka Przymierza*. Tekst w przekładzie I. Borkowskiej i H. Oleschko

**Dr Bogdan Żurawski:** Tematyka anielska w archeologii biblijnej i egipskiej

**Prof. dr hab. Ewdoksja Papuci-Władyka:** Grecka Nike jako prefiguracja aniołów w sztuce wczesnochrześcijańskiej

**Prof. Jan K. Ostrowski:** Rzymska Wiktoria a sztuka etruska i wczesnochrześcijańska

## PATROLOGIA

**O. prof. dr hab. Henryk Pietras SJ, ks. dr Stanisław Longosz:** Aniołowie w nauczaniu Ojców Kościoła

**Prof. dr hab. Maria Dzielska:** Porządek anielski w Hierarchii niebiańskiej Pseudo-Dionizego Areopagity

## DOGMATYKA I LITURGIA

**O. prof. dr hab. Zdzisław Kijas:** Dogmaty o aniołach. Upadek i natura grzechu anielskiego. Wątki anielskie w nauczaniu Pawła VI i Jana Pawła II

**Ks. prof. dr hab. Stefan Koperek:** Anioł w liturgii dawnej i współczesnej. Modlitwy i nabożeństwa anielskie. Dzieje kultu anielskiego

**Ks. Marian Polak CSMA:** Zakony anielskie w Polsce i świecie. Dzieje Bractw Anielskich w Polsce

## FILOZOFIA

**Ks. prof. dr hab. Antoni Siemianowski:** Semiologia posłannictwa

**Ks. dr Tomasz Stępień:** Neoplatońska koncepcja emanacji a hierarchiczność społeczności anielskiej

**Herbert Oleschko:** Św. Augustyn – twórca pierwszej zwartej angelologii chrześcijańskiej

**Ks. prof. dr hab. Mieczysław Gogacz:** Miejsce aniołów w średniowiecznej kosmologii

**O. prof. dr hab. Jacek Salij OP:** Angelologia św. Tomasza z Akwinu. Franciszek Suarez – odnowiciel angelologii tomistycznej

## HAGIOGRAFIA I HISTORIA

**Ks. prof. Henryk Misztal:** Aspekty anielskie w hagiografii (polskiej i zagranicznej)

**O. dr hab. Stanisław Obirek SJ:** Problematyka anielska w „Ciemnej nocy duszy” św. Jana od Krzyża. Posłannictwo anielskie w *Exercitia spiritualia* św. Ignacego Loyoli

**Herbert Oleschko:** Św. Alojzy Gonzaga – młodzieniec anielski i wzór młodzieńca idealnego

**Prof. dr hab. Antoni Jackowski:** O miastach, miejscach świętych i ich aniołach (np. Lyon, Lwów)

## ANGELOLOGIA INNYCH WYZNAŃ I RELIGII

**Prof. dr hab. Aleksander Naumow:** Aniołowie w prawosławiu

**Prof. Jerzy Nowosielski, Elżbieta Lisowska:** Anielska funkcja ikony

**Jolanta Bubka:** Aniołowie w zaratustranizmie. Aniołowie w islamie

**Rabin Sasza Pecaric:** Język i aniołowie w judaizmie

## ANGELOLOGIA EZOTERYCZNA

**Jerzy Prokopiuk:** Aniołowie w antropozofii Rudolfa Steinera

**Ks. prof. dr hab. Henryk Zimoń, prof. dr hab. Beata Szymańska-Aleksandrowicz:** Dobre duchy w religiach i filozofiach Dalekiego Wschodu

**Dr hab. Bartłomiej Dobroczyński:** Psychologiczne aspekty angelofanii. Anielskie koncepcje ezoteryczne (Swedenborg, spirytyzm, Blake)

**Ks. prof. dr hab. Ryszard Rubinkiewicz:** O duchach dobrych i złych w apokryfach

**Ks. prof. dr hab. Wincenty Myszor:** Aniołowie w tekstach gnostycznych

**Paweł Zdun:** Byty duchowe w tekstach z Qumran

**Witold Suliga:** Tarot – zwierciadło bytów Światła i Mroku

**Marta Miskowicz:** Związek aniołów z magicznym znaczeniem kryształu

## ANIOŁOWIE W SZTUCE

**Piotr Oczko:** Wizerunek anioła w literaturze staropolskiej i staroangielskiej

**Dr Olga Fendrych:** Świat aniołów w twórczości poetyckiej, plastycznej i muzycznej św. Hildegardy z Bingen: w kręgu nadreńskiej szkoły mistycznej

**Piotr W. Lorkowski:** Cherubiński wędrowiec Anioła Ślązaka jako przykład mistycznej poezji barokowej

**Irena Trzcńska-Frohlingowa:** Ewolucja ikonografii anielskiej w dziejach malarstwa europejskiego

**Prof. dr hab. Aleksander Jackowski:** Wyobrażenie aniołów w polskiej sztuce ludowej. Obyczaje i wierzenia

**Alfons Rosenberg:** *Symbolika barw w ikonografii anielskiej.* Tekst w przedkładzie Piotra W. Lorkowskiego

**Anna Maria Szczepan:** Anioły i demony w poezji Jerzego Lieberta. Ślady duchowych obecności

**Herbert Oleschko:** Boska komedia Dantego czyli summa angelologiczna wieków średnich

**Brat dr hab. Andrzej Potocki OP:** Aniołowie dobrzy i źli w doświadczeniu społecznym

**Rafał Krzysztof Prokop:** O muzyce anielskiej czyli soteriologiczne znaczenie instrumentów muzycznych w Biblii i kulturze chrześcijańskiej

**Dr Rafał Kawa:** Prezentacja projektu CD-ROM Wirtualne muzeum aniołów

\* \* \* \* \*

U podstaw projektowanej sesji „Aniołowie – duchowa osnowa świata” leżało pragnienie propagowania i realizacji w możliwie najlepszym kształcie idei anielskich. Proponowana impreza poza walorami naukowymi i poznawczymi była okazją i niebanalnym bodźcem do przemyśleń osobistych oraz wzruszeń artystycznych. Nikt dotąd w Polsce nie zorganizował poważnej sesji naukowej poświęconej tej tematyce. Wydaje się, że Kraków jest miejscem bardzo ku temu przedsięwzięciu adekwatnym. Pierwszą monograficzną „imprezę anielską” w Polsce zorganizował Urząd Miejski w Czarnej Wodzie („Anioły. Wystawa malarstwa, rzeźby i grafiki”) w listopadzie 1997 r. W październiku 1998 r. został zorganizowany Festiwal „Anioły '98” przez Myślenicki Ośrodek Kultury. W ramach Festiwalu odbyło się 55 imprez artystycznych, w tym cykl czterech wykładów o charakterze popularnonaukowym. W Muzeum Etnograficznym w Warszawie w drugim półroczu 1998 r. czynna była wystawa „Krocząc drogami aniołów. Aniołowie w sztuce i tradycji judeochrześcijańskiej”.

Ten widoczny wzrost zainteresowań tematyką anielską w ostatnich latach jest tendencją ogólnoświatową, sesja zorganizowana przez Centrum Kultury i Dialogu była zatem odpowiedzią na to zapotrzebowanie.

Centrum Kultury i Dialogu przygotowuje publikację wykładów i referatów wygłoszonych podczas sesji.



# KONFERENCJA MIĘDZYNARODOWA

## 400-LECIE *RATIO STUDIORUM* – PRZESZŁOŚĆ, TERAŹNIEJSZOŚĆ I PRZYSZŁOŚĆ

22 listopada 1999 r.

*Organizatorzy:*

– Centrum Kultury i Dialogu

– Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna *Ignatianum*

ul. Kopernika 26

Kraków

Większość referatów wygłoszono w języku angielskim.

### PROGRAM

**Fr. Henryk Pietras SJ:** Welcome to the Participants

Fr. General's Message to the Participants in the Conference „*Ratio Studiorum* 400: The Past, the Present, and the Future”

**Doris Donnelly, John Carroll University, Cleveland, Ohio, USA:** The *Ratio Studiorum* in Conversation with Contemporary Students

**Jerzy Axer, Director of OBTA, University of Warsaw:** A New Way to Implement the *Ratio Studiorum* in Eastern Europe

**Denis Smolarski SJ, Santa Clara University, California, USA:** *Ratio Studiorum* and the New Technology: Opportunities and Challenges

**Fr. Ludwik Piechnik SJ, Cracow:** Jesuits of the Polish Province in the Face of *Ratio Studiorum*

**Mark A. Lewis SJ, Director of *Institutum Historicum Societatis Iesu*, Rome, Italy:** Jesuit Education in the Sixteenth Century as the Base for Other Apostolic Initiatives

**Fr. Ludwik Grzebień SJ, Cracow:** Historiography of Jesuit Education in Central and Eastern Europe

**Fr. Marek Ingłot SJ, *Institutum Historicum Societatis Iesu*, Rome, Italy:** *Ratio Studiorum* in Belarus

**Fr. Andrzej Paweł Bieś SJ, Cracow:** *Ratio Studiorum* after the Restoration of the Society of Jesus

**Discussion:** *Ratio Studiorum*: Tradition, Present and Future

Przesłanie Ojca Generała Petera-Hansa Kolvenbacha SJ  
do Uczestników Konferencji  
„400-lecie *Ratio studiorum* –  
przeszość, terażniejszość i przyszłość”

Z wielką satysfakcją dowiedziałem się o waszej Konferencji na temat przeszłości, terażniejszości i przyszłości jezuickiej tradycji edukacyjnej dla upamiętnienia 400-lecia *Ratio studiorum*. Pragnę przy tej okazji pozdrowić bardzo serdecznie organizatorów i uczestników tego wydarzenia i skierować do wszystkich kilka słów zachęty.

*Ratio studiorum* dała początek temu, co uznaje się za pierwszy system edukacyjny o światowym zasięgu. Jego początków należy szukać w Konstytucjach Towarzystwa Jezusowego, w których Ignacy Loyola, po określeniu norm dotyczących studiów obiecuje specjalny traktat na temat konkretnego „sposobu i porządku”, który miałby obowiązywać w tych studiach.

Po wielu pracach redakcyjnych i poprawkach pojawiła się w 1599 r. ostateczna wersja *Ratio studiorum*, która miała nieporównywalny z niczym wpływ

na formowanie się sposobu myślenia i świadomości niezliczonych pokoleń. Nie bez powodu określono ówczesnych jezuitów jako „mistrzów Europy”.

Zasluga jezuitów, którzy stworzyli *Ratio studiorum*, była podwójna. Z jednej strony potrafili oni przyswoić sobie najlepsze metody pedagogiczne ówczesnej epoki i ukształtować praktykę nauczania, którą rozwijali przez około 50 lat. Z drugiej strony, wychodząc od tych elementów, stworzyli własny system edukacyjny, na którym odcisnęli własne znamię.

Rzeczywiście, tym co odróżnia *Ratio studiorum* od jakiegokolwiek innego systemu pedagogicznego, jest leżąca u jej podstaw inspiracja ignacjańska, dzięki której pedagogia Towarzystwa Jezusowego nabiera szczególnego charakteru. Pedagogia jezuitów w wielu punktach zgadzała się z innymi prądami pedagogiki ówczesnych czasów, ale praktyka jezuicka była inna, a inspiracja całkowicie oryginalna. Jest to inspiracja, która wypływa z Ćwiczeń duchowych Ignacego z Loyoli oraz z IV części Konstytucji. Używając wyrażenia samego Ignacego, moglibyśmy zdefiniować tę cechę wyróżniającą jako „nasz sposób postępowania” w procesie wychowania. To właśnie ten duch i zastosowanie wspólnej pedagogii dało zadziwiające poczucie pewnej tożsamości, jedności i skuteczności wychowania jezuickiego przez blisko dwa wieki, aż do zniesienia Towarzystwa w 1773 r. Jezuici ze wszystkich stron - zwłaszcza profesorowie Kolegium Rzymskiego, ale także nauczyciele ze wszystkich kolegiów jezuickich w Europie - przyczynili się do zredagowania *Ratio studiorum*. *Ratio* nie jest dziełem jednej osoby, ani jakiejś grupy, lecz jest owocem organicznej pracy wielu jezuitów, których ożywiał ten sam duch i którzy potrafili zjednoczyć swoje wysiłki. Towarzystwo Jezusowe pojmowane jako „organizm”, to także jedno z ulubionych wyrażeń Ignacego Loyoli.

Osobiście byłem mile zaskoczony, gdy dowiedziałem się, że w ostatecznej wersji dokumentu mieli udział również jezuici działający wówczas w Akademii Wileńskiej. Cieszy mnie również, że idąc w ich ślady zastanawiaie się nad tym dokumentem czterysta lat później. Obchody 400-lecia są dla nas okazją, by nie tylko poznawać korzenie naszej pedagogii, ale także by wrócić do źródeł duchowych, z których bierze początek charyzmat wychowawczy Towarzystwa Jezusowego. Ta rocznica ukazuje nam także bardzo dziś aktualny sens wspólnej pracy wszystkich jezuitów, postrzeganych jako „organizm apostołski” do podejmowania misji.

Konferencja jest dla was nie tylko okazją do refleksji nad przeszłością jezuickiego wychowania, ale również nad jego teraźniejszością i przyszłym kształtem. Rzeczywistość, którą od dziesięciu lat przeżywa Polska i inne kraje Europy

Wschodniej, wyznacza bardzo konkretny kontekst, w którym powinna znaleźć miejsce pedagogia Towarzystwa. Wyzwania nowoczesnej technologii, zjawisko globalizacji, społeczeństwo informatyczne, wyłaniająca się nowa kultura – to powody do nieuniknionej refleksji dla jezuickiego pedagoga. Cieszy mnie bardzo, że w waszym programie zawarliście właśnie te ważne tematy.

Sposób, w jaki Ignacy i pierwsi jezuici potrafili odpowiedzieć na potrzeby epoki zmian, w dalszym ciągu jest aktualny. W ten sam sposób, w jaki oni potrafili odpowiedzieć na wyzwania humanizmu epoki Odrodzenia, dziś także w ten sam sposób pedagogzy są wezwani by znajdować twórcze i nowatorskie rozwiązania wobec wyzwań współczesnego świata oraz nakreślić nowy rodzaj humanizmu chrześcijańskiego zgodnie z nowymi czasami.

Dziś nie dałoby się zastosować *Ratio studiorum* we wszystkich szczegółach. Wysiłki, które czyniono na początku XIX wieku, by stworzyć plan studiów obowiązujący dla całego Towarzystwa Jezusowego, okazały się mało skuteczne. Świat zbyt szybko się zmienił. Zmiany, które przewidujemy w przyszłym tysiącleciu przyprowadzą jeszcze bardziej o zawrót głowy. Niemniej jednak zasady i główna inspiracja, która dała początek *Ratio studiorum*, wciąż są aktualne.

Zadziwiające zainteresowanie, jakie wzbudziła *Ratio studiorum*, pomiędzy uczonymi w ostatnich latach, nowe wydania i przekłady na różne języki nowożytne, m.in. na język polski, pokazują jasno ponadczasowość *Ratio*. Różne seminaria, warsztaty i konferencje takie jak wasza, które odbywały się w ciągu roku 1999 na całym świecie, podkreśliły wyjątkowo ważną rolę, którą odegrała *Ratio studiorum* w historii pedagogii światowej.

Jednocześnie nie przestaje zwracać uwagi wzrastająca liczba instytucji wychowawczych, które czynią z inspiracji ignacjańskiej podstawę swojego systemu edukacyjnego. Dziś jest co najmniej 2000 instytucji, które przyznają się do ignacjańskiego charakteru i które odnoszą się już nie do *Ratio studiorum*, lecz do całej tradycji pedagogicznej Towarzystwa. Z dumą, a jednocześnie ze skromnością dzielimy z nimi to chwalebne dziedzictwo, które z jednej strony nas zobowiązuje, a z drugiej przerasta.

Mam nadzieję, że to spotkanie pozwoli także dać nowy impuls zamierzeniom edukacyjnym, które jezuici z Polski, Litwy i innych krajów Europy Środkowo-wschodniej starają się wypracować. Uważam za bardzo ważne, że ta Konferencja da także amerykańskim i europejskim uczonym okazję do spo-

tkania i do dzielenia się wspólnym zainteresowaniem *Ratio studiorum* i stanie się też punktem wyjścia do dalszej wymiany.

Mam również nadzieję, że Konferencja odbywająca się w pierwszym roku działalności Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej *Ignatianum* w Krakowie stanie się okazją do pogłębienia bogatego dziedzictwa pedagogicznego Towarzystwa Jezusowego. Oby odkrycia, jakich tutaj dokonacie, stały się natchnieniem do waszych osobistych zaangażowań, jak też źródłem nowej nadziei w procesach zmian dokonujących się w waszym krajach. Towarzyszą wam moje modlitwy.

Oddany w Panu

*Peter-Hans Kolvenbach SJ*  
Przełożony Generalny  
Towarzystwa Jezusowego

Rzym, 22 listopada 1999 r.

# WYKŁAD

**PROF. ALAINA BESANÇON  
ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES EN SCIENCES  
SOCIALES, PARIS**

**ART ET CHRISTIANISME**

22 listopada 1999 r.

*Organizatorzy:*

- Centrum im. Mirosława Dzielskiego  
ul. Grodzka 54,
- Centrum Kultury i Dialogu,
- Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna *Ignatianum*  
ul. Kopernika 26  
Kraków

## SESJA NAUKOWA

### „KU LEPSZEMU POZNANIU” CZYLI O STOSUNKACH POLSKO-IZRAELSKICH

6 kwietnia 2000 r.

*Organizatorzy:*

- Centrum Kultury i Dialogu,
  - Wydawnictwo WAM
- ul. Kopernika 26  
Kraków

Spotkanie rozpoczął koncert muzyki klezmerskiej w wykonaniu Leopolda Kozłowskiego (organy elektryczne) i Marty Bizoń (śpiew).

Następnie głos zabrali:

- **O. Stanisław Obirek SJ, Dyrektor CKD:** Sztokholm i co dalej?
- **Yigal Antebi, Ambasador Izraela w Polsce:** Stosunki izraelsko-polskie
- **Andrzej Folwarczny, przewodniczący polsko-izraelskiej grupy parlamentarnej:** Stosunki polsko-izraelskie
- **Prof. dr hab. Andrzej Borowski** (tłumacz „Obrzędów i zwyczajów żydowskich” autorstwa rabina de Vriesa): Czego chrześcijanin może się dowiedzieć z nauk rabina?

# KONFERENCJA NAUKOWA

## JAN PAWEŁ II PIELGRZYM SOLIDARNOŚCI

12 kwietnia 2000 r.

### *Organizatorzy:*

- Centrum im. Mirosława Dzielskiego  
ul. Grodzka 54,
- Centrum Kultury i Dialogu,
- Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna *Ignatianum*  
ul. Kopernika 26  
Kraków

Celem konferencji było podjęcie refleksji nad duchowym dziedzictwem solidarności, które w ogromnym stopniu jest dziełem Papieża-Polaka. Patronat nad konferencją objął kard. Franciszek Macharski.

Zgodnie z zamysłem organizatorów spotkanie miało charakter kolokwium międzypokoleniowego, które pozwoliło jej uczestnikom, w tym zwłaszcza najmłodszej generacji Polaków, zapoznać się bliżej z nauczaniem społecznym Ojca Świętego, rozpoznać kulturowe i teologiczne źródła fenomenu polskiej solidarności i adekwatnie je opisać, a następnie sformułować wnioski na przyszłość, przede wszystkim z myślą o dobru obywatelności publicznej.

W konferencji wzięli udział:

**Ks. prof. dr hab. Franciszek Kampka**, prorektor KUL, który mówił o solidarności jako podstawowej zasadzie życia społecznego.

**O. Krzysztof Mądel SJ**, który przedstawił papieską doktrynę solidarności.



**Prof. Ryszard Legutko, UJ**, który przybliżył ideę solidarności w jej wykładni politycznej.

**Dr Andrzej Nowak**, redaktor dwumiesięcznika „Arcana”, który przedstawił historyczny rys polskiej idei solidarności w czasach najnowszych (1920-1980-2000).

**Dr Elżbieta Hibner**, polityk, przedstawiła problem ustawowej regulacji zasady solidarności.

Zgodnie z zamysłem organizatorów konferencji towarzyszyło podanie do publicznej wiadomości „Deklaracji-memorandum”, przyjętej przez uczestników spotkania, której istotne przesłanie dotyczyło potrzeby powrotu do duchowego i moralnego dziedzictwa solidarności oraz odnowy polskiego życia publicznego i obywatelskiego w myśl jej zasad.

## SYMPOZJUM POŁĄCZONE Z UROCZYŚCIĄ OTWARCIA NOWYCH POMIESZCZEŃ *IGNATIANUM*

### UCZELNIA JEZUICKA WOBEC WSPÓŁCZESNOŚCI

27 października 2000 r.

*Organizator:*

Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna *Ignatianum*  
ul. Kopernika 26  
Kraków

PROGRAM:

– *Gaude Mater Polonia* w wykonaniu Chóru WSFP *Ignatianum*

– Powitanie uczestników przez **p.o. Rektora Uczelni ks. prof. dr hab. Henryka Pietrasa SJ**

– Zagajenie **Przełożonego Prowincji Polski Południowej Twarzystwa Jezusowego ks. dra Adama Żaka SJ, Delegata Wielkiego Kanclerza**

– **Prof. dr hab. Mirosław Handke, Minister Edukacji Narodowej**: Oczekiwania państwa wobec katolickich ośrodków edukacyjnych

– **Ks. bp dr Kazimierz Nycz**: Odpowiedzialność Kościoła za wychowanie „nowego człowieka”

– **Waltraud Boelte, Deutscher Katolischer Frauenbund**: Wkład organizacji kobiecych w tworzenie kultury europejskiej na przykładzie Katolickiego Niemieckiego Związku Kobiet

– Pieśń na zakończenie

## CYKL WYKŁADÓW WYGŁOSZONYCH PRZEZ PROF. ABRAHAMA CYKIERTA

(Melbourne, Australia)

### ŻYDOWSKIE ROZUMIENIE PIĘCIOKSIĘGU MOJŻESZA

7-29 listopada 2000  
(poniedziałki i środy)

*Organizatorzy:*

- Centrum Kultury i Dialogu,
- Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna *Ignatianum*  
ul. Kopernika 26  
Kraków

## SYMPOZJUM FILOZOFICZNE

### PRZEDMIOT METAFIZYKI I SPOSÓB JEGO WYODRĘBNIANIA

11 stycznia 2001 r. Koło Filozoficzne Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej *Ignatianum* zorganizowało sympozjum filozoficzne na temat: *Przedmiot metafizyki i sposób jego wyodrębniania*. Problem ten, chociaż w całej tradycji filozoficznej był dyskutowany, to jednak wciąż okazuje się aktualny. Rozstrzygnięcia bowiem dotyczące podstawowych zagadnień filozoficznych mają swoje konsekwencje w rozumieniu rzeczywistości, a przede wszystkim człowieka i tworzonej przez niego kultury, która wyraża się w nauce, moralności, sztuce i religii. Przemyslenie fundamentów filozofii jest szczególnie ważne we współczesnym klimacie intelektualnym, zdominowanym przez relatywizm i nihilizm. Ukazuje to Ojciec Święty w encyklice *Fides et Ratio*, w której również wskazuje drogę przezwyciężenia tego kryzysu poprzez powrót do filozofii bytu, czyli metafizyki. W nurcie tak rozumianej filozofii można umieścić zaproszonych na sympozjum gości.

W sesji wzięło udział trzech filozofów reprezentujących trzy środowiska akademickie katolickich uczelni. Katolicki Uniwersytet Lubelski reprezentował ks. prof. dr hab. Andrzej Maryniarczyk SDB, uczeń i kontynuator myśli o. prof. hab. dr Mieczysława A. Krąpca OP, jednego z założycieli Lubelskiej Szkoły Filozoficznej. Obecnie ks. Profesor jest wykładowcą metafizyki na KUL, rozwijając myśl filozoficzną w nurcie tomizmu egzystencjalnego. Przedstawicielem Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie był ks. dr Dariusz Oko. Zajmuje się on myślą metafizyczną tomizmu transcendentnego, a w szczególności filozofią oraz teologią Lonergana i Coretha. W nurcie tomizmu otwartego na nauki przyrodnicze uprawia filozofię o. prof. dr hab. Stanisław Ziemiański SJ, trzeci uczestnik sympozjum, wykładowca metafizyki w Wyższej Szkole Filozoficzno-Pedagogicznej *Ignatianum*. Sympozjum otwarł Delegat Wielkiego Kanclerza WSF-P *Ignatianum*, ojciec prowincjał dr Adam Żak SJ.

Następnie wygłoszono referaty:

- ks. prof. dr hab. Andrzej Maryniarczyk SDB: *Byt czy pojęcie bytu przedmiotem metafizyki?*
- ks. dr Dariusz Oko: *Przedmiot metafizyki jako korelat świadomości intencjonalnej,*

– ks. prof. dr hab. Stanisław Ziemiański SJ: *Abstrakcja czy separacja?*

Potem odbyła się prawie dwugodzinna dyskusja panelowa, najpierw między prelegentami, a następnie z udziałem pozostałych uczestników sympozjum. Całość sesji prowadził prezes Koła Filozoficznego WSF-P *Ignatianum* ks. mgr Jacek Poznański SJ, a dyskusji panelowej przewodniczył ks. dr Jarosław Paszyński SJ. Sympozjum towarzyszyła ekspozycja publikacji prelegentów oraz pracowników Wydziału Filozoficznego WSF-P *Ignatianum*, którą przygotował ks. Jacek Drabik SJ.

Zorganizowane przez Koło Filozoficzne WSF-P *Ignatianum* sympozjum miało na celu kilka spraw, a wśród nich:

1. Rozwijanie współpracy naukowej Wydziału Filozoficznego WSF-P *Ignatianum* z innymi ośrodkami akademickimi poprzez dyskusję dotyczącą ważnych zagadnień filozoficznych.

2. Rzeczową dyskusję filozoficzną, która służyłaby z jednej strony wglębianiu się w podstawowe zagadnienia metafizyki, z drugiej zaś promowaniu metafizyki klasycznej w środowisku krakowskim.

3. Rozbudzanie filozoficznych zainteresowań studentów – w tym kleryków – oraz pogłębianie ich filozoficznej formacji. Stąd zaproszenia skierowane zostały do środowisk akademickich PAT i UJ oraz do krakowskich seminariów duchownych.

Podjęta na sympozjum problematyka cieszyła się dużym zainteresowaniem. Z tej racji Koło Filozoficzne zamierza organizować w przyszłości podobne spotkania w celu dyskusji nad podstawowymi założeniami różnych orientacji filozoficznych, tak by dociekając prawdy, twórczo rozwijać myśl filozoficzną, co oczywiście ma swój wpływ na rozumienie kultury, w szczególności problemów społecznych i teologicznych.

Jarosław Paszyński SJ  
Jacek Poznański SJ

## REFERATY

Ks. prof. dr hab. Andrzej Maryniarczyk SDB

### SPÓR O PRZEDMIOT FILOZOFII: BYT CZY POJĘCIE BYTU

Spór o przedmiot badań filozoficznych, czyli o to czym ma się zajmować filozofia jest tak stary jak stara jest sama filozofia. Należy jednak odnotować fakt, że filozofia dość wcześnie uświadomiła sobie, że ma swój odrębny przedmiot, który nie utożsamia się ani z przedmiotem filozofujących fizyków (tzw. φιλοσοφούντες), ani z przedmiotem matematyków, ani z przedmiotem tych których określano jako ποιηταί, czyli wytwórców. Świadcetwo temu daje Arystoteles w czwartej księdze metafizyki, którą zaczyna tymi słowami: ἔστιν ἐπιστήμη τις ἣ θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ ὅν καὶ τὰ τοῦτω ὑπάρχοντα καθ' αὐτό – „jest taka nauka (wiedza), która rozważa byt jako byt oraz to, co przysługuje mu w sposób istotny. I nie utożsamia się ona z żadną z tak zwanych nauk szczegółowych. Żadna inna bowiem poza nią nie rozpatruje w ogólności bytu jako bytu, lecz wyodrębniając jakąś jego dziedzinę, rozważa to, co przysługuje mu w danym aspekcie, jak to jest na przykład w naukach matematycznych”<sup>1</sup>.

Dalej objaśnia Arystoteles, że zadaniem tak pojętej filozofii (metafizyki) jest poszukiwanie „zasad i przyczyn ostatecznych”, oraz że muszą to być za-

<sup>1</sup> Arystoteles, *Metafizyka*. Tekst polski opracowali M.A. Krąpiec i A. Maryniarczyk na podstawie tłumaczenia T. Żeleźnika, Lublin 1996 (dalej skr. *Met*) 1003 a 20-1003 b 18.

sady i przyczyny „rzeczywistości jako takiej”. Ponadto w poszukiwaniu zasad i przyczyn należy zwrócić uwagę na to, by nie były to zasady i przyczyny konstytuujące byt „w sensie przypadłościowym, lecz [by były] elementami bytu jako takiego”<sup>2</sup>. Byt natomiast należy pojmować „różnorodnie, w relacji wszakże do czegoś jednego, ze względu na jakąś jedną naturę, a nie całkiem różnoczynnie”<sup>3</sup>.

Arystoteles zwrócił uwagę na kilka ważnych cech charakteryzujących przedmiot filozofii. I tak po pierwsze, przedmiotem filozofii jest „byt jako byt” czyli coś, co bytuje realnie i niezależnie od naszej świadomości; po drugie, przedmiotem filozofii jest też i to, co przynależy do bytu w sposób istotny a czymś takim są ostateczne zasady i przyczyny bytu jak i jego konstytutywne elementy; po trzecie przedmiotem filozofii jest „substancja” (οὐσία) czyli to co bytuje w sobie (istota)<sup>4</sup>; po czwarte, byt należy rozumieć analogicznie a nie jednorodnie<sup>5</sup>.

Uwagi te odnotował Arystoteles w kontekście dyskusji, którą toczył z poprzednikami na temat przedmiotu filozofii jak i samej filozofii. Niektórzy bowiem z filozofujących fizyków, dążyli do ujednoznaczniania przedmiotu filozofii i sprowadzali go do określonej postaci φύσις (materii). Inni jak np. Parmenides pojęli przedmiot filozofii jako swoisty „korelat świadomości”, który został oderwany od tego co bytuje jako jednostkowe i jest utożsamiane z konstruktem czystej myśli. Jeszcze inni, jak np. Platon, przedmiotem dociekań filozoficznych uczynili παραδείματα, czyli modele zmiennych rzeczy, a jeszcze inni jak np. Sofiści za przedmiot filozofii obrali język.

Dla uświadomienia sobie wagi problemu warto prześledzić choćby fragment tej dyskusji, która toczona od starożytności powraca na nowo w filozofii nowożytnej i współczesnej.

## 1. Φύσις jako przedmiot filozofii

Pierwsi filozofowie utożsamiali ἀρχή wszechrzeczy z czymś z „gatunku materii” i w ten sposób zapoczątkowali **fizykalne** rozumienie bytu. Filozofo-

<sup>2</sup> *Met.*, 1003 a 20- 1003 b 18.

<sup>3</sup> Tamże.

<sup>4</sup> Należy tu zwrócić uwagę na termin „substancja” która oznacza przed wszystkim podmiot czyli istotę a nie to co jest „przede mną” czyli przedmiot. Stąd średniowieczna łacina mówi o „subiectum” a nie „obiectum” nauki.

<sup>5</sup> Warto w tym miejscu zwrócić uwagę, jak daleko od tych ustaleń co do przedmiotu filozofii odeszła nowożytna i współczesna filozofia. Jej przedmiotem nie jest już „byt jako byt”, lecz byt jako „dana świadomości”, jako „duch absolutny”, jako „językowa wypowiedź”, jako „egzystencja ludzka” itd.

wie ci, jak zauważa Arystoteles: „*uważali, że zasady wszystkich rzeczy są wyłącznie z gatunku materii. To bowiem, z czego wszystkie rzeczy są i z czego najpierw powstają i w co obracają się ostatecznie – gdyż ta natura trwa, a zmieniają się jej upostaciowienia – to, powiadają, jest tworzywem i zasadą wszystkich istniejących rzeczy*”<sup>6</sup>.

Fizykalne rozumienie bytu wyrażać się będzie między innymi w tym, że pracząstka materii zostaje podniesiona do rangi bytu i utożsamiona z tym „co rzeczywiście istnieje”. Poszczególne rzeczy (rośliny, zwierzęta czy ludzie) pojmowane są jako **agregaty** jednorodnych pracząstek. W konsekwencji tego natura (indywidualność) jednostkowych rzeczy zostanie zredukowana do jednorodnej natury ἀρχή wszechrzeczy.

W kontekście fizykalnego rozumienia bytu świat roślin, zwierząt i ludzi pojmowany jest jako zwielokrotnienie tego samego praelementu. Jednorodna natura praelementu zostaje przeciwstawiona zróżnicowanej przyrodzie. Konkretnie przedmioty świata osób, roślin i zwierząt to tylko zewnętrznie uformowana ta sama natura. Poszczególnym przedmiotom brak wewnętrznych podstaw indywidualności i odrębności. Wszystko bowiem, co bytuje, jest przejawem tej samej pracząstki. Jednostkowość i indywidualność rzeczy jest czysto zjawiskowa i pojawia się jako rezultat składania praelementów. Rzeczy wewnątrz siebie nie posiadają podstawy swej **indywidualnej** natury (istoty). Spotykamy się tylko z **ogólną** i powszechną naturą, która stanowi osnowę (ἀρχή) wszechrzeczy.

Natura, na tym etapie rozumienia rzeczywistości, zostanie utożsamiona z φύσις-materią i pojęta jako coś wspólnego i powszechnego. Rzeczy jednostkowe są tylko jej przejawem, zwielokrotnieniem i egzemplifikacją. W konsekwencji wielość i różnorodność rzeczy jest pozorna i czasowa. Jednostkowe rzeczy (ludzie, rośliny, zwierzęta) pojęte jako **agregaty** (złożenia) pracząstek nie są prawdziwymi bytami. Bytowość przysługuje temu co wieczne, niezłożone i niezmiennie – a więc pracząstce, z której wszystko powstało, która jest we wszystkim, i która po rozpadzie tego co z niej złożone pozostanie. Owa pracząstka, będąca ἀρχή wszechrzeczy, jest obdarzona życiem (hylozoizm). Jest bowiem „żywołem” rodzącym rzeczy (*naturans*) i wszystko co jest, jest dzięki niej żywe<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> *Met.* 983 b 8-12.

<sup>7</sup> Nic ma tu podstaw do odróżnienia przyrody ożywionej od nieożywionej. Wszystko jest ożywione. Wszystko bowiem ma tę samą naturę (materię), a ta jest właśnie żywa. Różnorodne byty wskazują tylko na różne formy życia.

## 2. Przedmiot jako konstrukt myśli

Parmenides, nauczony doświadczeniem „filozofujących fizyków”, którzy porzucając mitologię nie doszli jednak do filozofii na skutek złego wyboru tak przedmiotu jak i metody, opowiedział się za wyborem na początku filozofowania odpowiedniej metody<sup>8</sup>.

Kierując dociekania filozoficzne na metodę (drogę) poznawania prawdziwego bytu Parmenides przeniósł cały ciężar rozważań o bycie na płaszczyznę ἐπιστήμη, a więc na płaszczyznę analiz logicznych<sup>9</sup>. Odkrywa on poznanie czysto abstrakcyjne, jako poznanie typowo filozoficzne (droga mędrca), w którym myślenie i poznawanie naukowe może dokonywać się tylko w oderwaniu od rzeczy jednostkowych i zmiennych. Fakt ten zaważy na długo na koncepcji poznania filozoficznego (naukowego)<sup>10</sup>.

Drugim elementem bezpośrednio związanym z parmenidejskim wyborem metody filozofowania jest konstrukcja przedmiotu tego poznania. Poznanie czysto abstrakcyjne nie może mieć za przedmiot czegoś co jest „z gatunku materii” (jak woda, powietrze, ziemia czy ogień) lecz tylko to co ma naturę myśli i jest „z myśli”. Czymś takim jest właśnie wyabstrahowany przedmiot, którym jest „byt jako byt” τὸ ὄν ἢ ὄν.

Τὸ ὄν ἢ ὄν – nie jest tożsamy z przedmiotem zmysłów, czy wyobrażeń. Jest on przede wszystkim konstrukt myśli i jako taki jest tożsamy z tym, co się myśli, gdyż – jak dowodził Parmenides νοεῖν τε καὶ νόημα ταῦτο – „myśl i przedmiot myśli są tym samym”<sup>11</sup>. Przedmiot poznania abstrakcyjne konstruuje się według odpowiedniej zasady. Zasada tą jest zasada tożsamości. W ten sposób konstruujemy doskonały przedmiot filozoficznego poznania. Taki przedmiot jest niezmienny, ogólny, nie przynależy do świata zmysłów, zawsze jest tym czym jest – τὸ ὄν ἢ ὄν.

Przedmiot poznania filozoficznego – według Parmenidesa – przynależy w całości i bezwzględnie do porządku ἐπιστήμη czyli myśli a nie do porządku ἐμπειρία czyli doświadczenia. Parmenides tenże właśnie porządek ἐπιστήμη θεωρητική zabsolutyzuje i podniesie do porządku bytowania (τὸ ὄν ἢ ὄν) oraz wskaże jako ten, który rzeczywiście jest, i jest jedyny. Stąd prawda i byt stają się synonimami tego „co jest przedmiotem myśli i jest z myśli”. Prawda nie jest właściwością bytu, lecz bytem<sup>12</sup>. Naturę zaś i strukturę

<sup>8</sup> Zob. A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej. Od Talesa do Platona*, Warszawa 1971, s. 153 nn.

<sup>9</sup> Zob. A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej*, dz.cyt., s.156 nn.

<sup>10</sup> Zob. S. Kamiński, *Nauka i metoda. Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, Lublin 1992, s. 49 nn.

<sup>11</sup> E. H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker, griechisch und deutsch*, Berlin 1956 (8) (dalej cyt. Vorsokr.). B5.



tego bytu ustanawia sam rozum. Byty zatem nie tyle się poznaje co „myśli”, „ogląda”, „konstruuje”.

Parmenides, na skutek nieodróżnienia porządku bytowania rzeczy od porządku ich poznania, podnosi konstrukty poznania abstrakcyjnego do rangi „rzeczywistej rzeczywistości”. W ten sposób zostanie zapoczątkowana przez niego skrajnie abstrakcjonistyczna metoda poznania filozoficznego i uformowany (skonstruowany), zgodnie z nią, właściwy przedmiot tego poznania.

### 3. Przedmiot jako postulat myśli (παράδειγμα)

Platon obficie zaczerpnie z dziedzictwa parmenidejskiej koncepcji poznania filozoficznego, a zasadę apriorycznego determinowania przedmiotu filozofowania uczyni „zasadą zasad” swojej filozofii. Nic więc dziwnego, że zostanie on uznany za pierwszego apriorystę i ojca apriorystów<sup>13</sup>. Platon z pełną świadomością poucza, że należy wpieryw budować metodę i odpowiednio do niej formułować postulaty pod adresem tego co „rzeczywiście rzeczywiste”<sup>14</sup>.

Według Platona prawdziwy byt musi być „bez postaci”, gdyż byt, który nie ma „postaci zawsze jest taki sam, a widzialny nigdy (nie jest taki sam)”<sup>15</sup>. Taki właśnie byt może dopiero być przedmiotem filozofii. Dla Platona świat bez postaci tworzą niematerialne IDEE, liczby i zasady<sup>16</sup>. Idee są jedynie prawdziwymi bytami gdyż są wieczne, niezmiennie, niezłożone i ogólne. Są przedmiotami, które można oglądać tylko „oczami duszy”. To zaś co zmienne, materialne, upostaciowione jest tylko cieniem i odbiciem świata idei.

Pomysł „na idee”, zaczerpnął Platon od **Sokratesa**. Sokrates bowiem głosił, że tylko w definicjach i pojęciach ogólnych zawiera się pełna prawda o zmiennej i jednostkowej rzeczy. Dotarcie, na podstawie badania konkretnych faktów (np. dobrego żołnierza, polityka, dobrych czynów, dobrych rzeczy itp.) do pojęcia dobra samego w sobie, piękna samego w sobie czy cnoty samej w sobie, wieńczy proces poznania dobra, piękna czy cnoty.

Platon przejmując pomysł Sokratesa uznał, że skoro w pojęciach ogólnych zawarta jest prawdziwa wiedza o rzeczach to muszą istnieć także tego typu

<sup>12</sup> Vorsokr, B8.

<sup>13</sup> Zob. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej. II. Platon i Arystoteles*, tłum. I. Zieliński, Lublin 1996, s.110.

<sup>14</sup> Zob. *Fedon*, 99 d-100 a.

<sup>15</sup> Platon, *Parmenides*, 137 D.

<sup>16</sup> Zob. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej. II. Platon i Arystoteles*, tłum. I. Zieliński, Lublin 1996, s. 82 nn.

przedmioty. Innymi słowy, Platon **uprzedmiotowił** sensy pojęć ogólnych. I tak, z uprzedmiotowienia sensów pojęć ogólnych, narodziła się platońska koncepcja idei, jako czegoś realnie istniejącego, co jest ogólne, niezłożone, wieczne i niematerialne<sup>17</sup>. Jedynie idea jest rzeczywistym bytem. Stąd rzeczywistym światem jest świat idei, który jest oddzielony od świata rzeczy materialnych i jemu przeciwstawiony. Z tej racji tak byt-idea, jak i cała rzeczywista rzeczywistość tym się charakteryzuje, że nie ma żadnej (materialnej) postaci i nie jest „gdzieś”. Jest to najbardziej pierwotna rzeczywistość a tworzące ją byty-idee są wzorami istniejącymi same w sobie.

Platon odkrywa sferę rzeczywistości niematerialnej, którą tworzą byty-idee, liczby, prawa i zasady. Wraz z Parmenidesem i Platonem pojawi się też nowe rozumienie bytu, które zostanie związane z czymś co jest ogólne, niematerialne, wieczne i niezmienne. Równocześnie tak rozumiany byt nie znajduje swego odpowiednika wśród świata rzeczy materialnych.

Rzeczywistość poznawana w ramach apriorycznych tworzonych metod jest rzeczywistością *p o s t u l o w a n ą*. Wszystko to bowiem stanie się dziedzictwem całej późniejszej tradycji filozoficznej.

#### 4. Przedmiot jako konkret dany w ἐμπειρία (τόδε τί)

Arystoteles, mając za sobą świadomość negatywnych skutków apriorycznego wyodrębniania przedmiotu filozoficznych dociekań, co doprowadziło do tego, że „upadła cała nauka o przyrodzie”<sup>18</sup> i o świecie osób i rzeczy stawia na nowo problem przedmiotu filozofii.

Problem ten przybiera formę nowej aporii: czy przedmiot filozofii jest czymś zastanym w świecie, czy czymś wytworzonym przez nas? Rozwiązanie tej aporii legnie u podstaw sformułowania nowego programu poznania realistycznego. Arystoteles przeniesie cały ciężar poznawczego wysiłku z „dociekań o metodzie” na dociekania o przedmiocie (bycie). Wpierw trzeba jednak określić co jest przedmiotem dociekań filozoficznych. Następnie co jest celem, a dopiero odpowiednio do tego trzeba budować odpowiednią metodę. Przedmiotem tym jest – powie Arystoteles – οὐσία pojęta jako τόδε τί – ten oto konkret. Celem jest poznanie prawdy poprzez odkrycie pierwszych i ostatecznych przyczyn bytowania **bytu** – οὐσία. Ponieważ ousia jest konkretem, danym nam

<sup>17</sup> Diogenes Laërtios zauważa, że Platon używa słowa „idea” w różnych znaczeniach i „tak np. ideę nazywa raz formą (εἶδος), innym razem rodzajem (γένος), wzorcem (παράδειγμα), pierwszą zasadą (ἀρχή) i przyczyną (αἰτίον)” itd. Diogenes Laërtios: *Żywoty i poglądy sławnych filozofów*, dz.cyt., s. 192.

<sup>18</sup> Met. 992 b 8.

w doświadczeniu empirycznym, który jest złożony z różnorodnych elementów, stąd i metoda poznawania tak pojętej οὐσία musi być odpowiednio do tego przyporządkowana.

Arystoteles w pierwszym rzędzie każe rozróżnić pomiędzy porządkiem poznania a porządkiem bytowania rzeczy. Rozróżnienie to zaowocuje wyodrębnieniem substancji w rozumieniu pierwotnym, tzw. πρώτη οὐσία czyli substancji jako konkretnego (τόδε τί) od substancji w rozumieniu wtórnym, tzw. δευτέρα οὐσία czyli substancji jako przedmiotu poznania naukowego (τὸ τι ἦν εἶναι). Rozróżnienie to legnie u podstaw wyodrębniania tzw. przedmiotu materialnego i formalnego dla danej nauki.

Problem jednak, przed którym stanie Arystoteles, to sprawa determinacji przedmiotu poznawania filozoficznego (naukowego). Arystoteles jest bowiem przekonany, że o tym co jednostkowe i indywidualne nie może być wiedzy naukowej, która musi być zawsze ogólna, gdyż odnosi się do wielu rzeczy. To co jednostkowe może być tylko przedmiotem doświadczenia, gdyż to „to co indywidualne i jednostkowe, nie może być orzekane o żadnym przedmiocie”<sup>19</sup>. Z tej racji przedmiot właściwy poznania naukowego musi być także czymś ogólnym, gdyż tylko w ten sposób może zostać zagwarantowana ogólność poznania naukowego. Arystoteles przejął bowiem w dziedzictwie po poprzednikach przekonanie, że wiedza naukowa musi być ogólna a przedmiot prosty, ogólny i niezmienny. Koncepcja abstrakcji metafizycznej (ἀφαίρησις), dzięki której zostanie uformowany przedmiot poznania naukowego, miała sprostać temu zadaniu. Głównym zadaniem abstrakcji metafizycznej jest więc wyodrębnienie właściwego przedmiotu poznania metafizycznego, który będzie spełniał warunki przedmiotu poznania naukowego. Przedmiot naukowego poznania musi być ogólnym, prostym i oderwanym od tego co jednostkowe i zmienne. Takim właśnie przedmiotem jest wyabstrahowana forma gatunkowa (ujęta w pojęciach istotowych), która jest ogólna, prosta i oderwana od tego co jednostkowe i zmienne, a w której jednostka tylko uczestniczy (np. w gatunku człowiek uczestniczy ten oto Jan, w gatunku zwierzę uczestniczy ten oto pies itd).

Tak pojęty przedmiot poznania naukowego zostanie nazwany przez Arystotelesa δευτέρα οὐσία (substancja druga)<sup>20</sup>. Należy jednak zauważyć, że wyodrębniony przedmiot będzie stanowił dopiero wstępny „warunek” poznania naukowego (filozoficznego). Sam bowiem proces formowania przedmiotu właściwego dla metafizyki nie jest jeszcze równoważny z poznawaniem rzeczy<sup>21</sup>. Prawdziwościowe poznanie, a więc poznanie w sensie ścisłym, dokonywać się będzie dopiero na drugim etapie: mianowicie na etapie sądzenia

<sup>19</sup> Arystoteles, *Kategorie*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1990, I b.

<sup>20</sup> *Kategorie*, 2 a-3 a.

orzecznikowego, w którym uformowany w ramach abstrakcji ogólny przedmiot jest podmiotem orzekania definicyjnego. Poznanie zatem dokonuje się „poza” jednostkową rzeczą.

Bytujący konkret nie może być, jako taki, właściwym przedmiotem naukowego poznania. Widzimy, że przedmiot właściwy poznania filozoficznego (tzw. δευτέρα οὐσία) nie jest tożsamy z przedmiotem bytowania, a więc z konkretem (τόδε τί – πρώτη οὐσία). Konkret bowiem jest czymś jednostkowym, a o tym co jednostkowe nie ma poznania ogólnego. Nie istnieją też istoty (formy) jednostkowe, gdyż przyczyną jednostkowania jest materia. Zatem przedmiotem właściwym poznania może być ujęcie gatunkowe jednostki, czyli forma gatunkowa (lub rodzajowa), a więc w przypadku Jana jest nią „człowiek” lub „zwierzę”<sup>22</sup>.

W ramach zatem abstrakcji metafizycznej zostaje uformowany przedmiot poznania filozoficznego, którym jest gatunkowe ujęcie konkretnego. Owo gatunkowe ujęcie, a nie konkretna jednostka, staje się przedmiotem właściwym poznania metafizycznego. Jednak sam gatunek (np: człowiek), jako taki, nie jest czymś konkretnym w Janie jako jego element. Jest „jakością formy” – jak powie Arystoteles<sup>23</sup>. Jest on „abstraktem” utworzonym przez intelekt, i jako coś odrębnego znajduje się tylko w intelekcie<sup>24</sup>. Tak uformowany przedmiot staje się przedmiotem orzekania definicyjnego. Filozofia zamiast zająć się poznawaniem bytu będzie zmierzała w kierunku **analizy** pojęcia bytu. Poznanie zatem dokonuje się wówczas, gdy intelekt zaczyna łączyć lub rozdzielać wyabstrahowane orzeczniki. Podmiotem zaś, który jest „tym o czym się orzeka”, nie jest konkret, lecz wyabstrahowane wprawdzie istotowe ujęcie (pojęcie) konkretnego, ale zawsze jest to tylko pojęcie (a nie konkret).

W tym właśnie miejscu spotykamy się z pierwszą najpoważniejszą przeszkodą, na którą natrafił Arystoteles przy realizacji swego programu poznania realistycznego. Prawda, która miała być oglądana i kontemplowana przez intelekt w rzeczy, jest oglądana i kontemplowana w jej ujęciach (pojęciach) gatunkowych, które bytują tylko w intelekcie. Wskutek tego poznanie konkret-

---

<sup>22</sup> „Intelekt forujący istoty zawiera tylko podobiznę rzeczy istniejącej poza duszą, podobnie jak zmysł, o ile przyjmuje obraz rzeczy zmysłowej. Lecz kiedy intelekt zaczyna wydawać sądy o ujętej rzeczy, wtedy ów sąd intelektu jest czymś jemu tylko właściwym, czego nie ma na zewnątrz w rzeczy”, Tomasz z Akwinu, *De Veritate. O prawdzie*. Tłum. A. Białek. Tekst sprawdzili i poprawili M.A. Krąpiec OP, A. Maryniarczyk SDB. Red. naukowa A. Maryniarczyk SDB. Lublin 1999, (cyt. dalej jako *De Ver.*) q.1, a. 3. resp.

<sup>23</sup> *Kategorie*, 3 b-4 a.

<sup>24</sup> *Kategorie*, 3 b.

<sup>25</sup> „Co się tyczy drugich substancji, to jest jasne od razu, że nie znajdują się w podmiocie. „Człowiek” jest orzekany o poszczególnym człowieku jako podmiocie, ale nie znajduje się w podmiocie; bo nie znajduje się w poszczególnym człowieku”, Arystoteles, *Kategorie*, 3 a.

nego bytu zaczyna się dokonywać w oderwaniu od niego i poza nim, a mianowicie na wyabstrahowanych formach gatunkowych i rodzajowych. Miejsce poznania bytu zajmuje analiza p o j ę c i a bytu. Stało się tak dlatego, że przejęte po poprzednikach warunki, jakie winien spełniać przedmiot poznania naukowego, sprawiły, iż Arystoteles musiał rezygnować z konkretnego na rzecz ogółu jako właściwego przedmiotu poznania metafizycznego. Ogółem zaś jest „człowiek”. Ale poznanie „człowieka” jako takiego a poznanie Jana to dwie różne „rzeczy”. Człowiek to tylko „abstrakt”, „konstrukt”, który bytuje w intelekcie poznającego a nie w rzeczywistości.

Wszystko to jednak sprawia, że po pierwsze całe poznanie, które miało być poznaniem konkretnie istniejącej rzeczy, oddala się od rzeczy. Po drugie, jest to poznanie ogólnej i wspólnej dla wielu jednostek istoty. Po trzecie, cały proces poznania skazany jest na esencjalizm czyli zamknięcie poznania w ramach analiz ogólnych istot rzeczy<sup>25</sup>. W ostateczności był to skutek przejęcia przez Arystotelesa parmenidejsko-platońskiej koncepcji przedmiotu poznania naukowego, który musi być czymś ogólnym, prostym i niezmiennym.

## 5. Byt jako „res inter duos intellectus constituta”

Problemy związane z możliwością zrealizowania programu poznania realistycznego w ramach metafizyki Arystotelesa zmusiły Tomasza do postawienie na nowo sprawy przedmiotu właściwego poznania metafizycznego, sposobu jego wyodrębnienia jak i samej koncepcji poznania. W celu zaś przezwyciężenia ograniczeń przedmiotu właściwego metafizyki, który u Arystotelesa był ujęciem gatunkowym (czyli ogólnym) jednostki, w metafizyce realistycznej wskaże się na ujęcie jednostki w tych wewnętrznych czynnikach, które są dla niej konieczne a zarazem, które są powszechne, gdyż występują w każdym realnym konkretnie. Będzie to ujęcie jednostki w tzw. transcendentálnych czynnikach. Nie będzie to jednak ujęcie jednostki w tym co dla niej ogólne, lecz w tym, co dla niej, jaki i dla każdej innej rzeczy, konieczne. W ten sposób zostanie przedstawiona nowa koncepcja przedmiotu właściwego dla metafizyki.

<sup>25</sup> Warto zwrócić uwagę na następujący tekst wzięty z *Kategorii*: „Wydaje się – pisze Arystoteles – że wszelka substancja oznacza pewne „to”. Co się tyczy substancji pierwszych, to jest niezaprzeczalną prawdą, że oznacza pewne „to”; bo rzecz wskazana jest niepodzielna i numerycznie jedna. Co się zaś tyczy substancji drugich, to chociaż wydaje się z formy nazwy – gdy się mówi o człowieku czy zwierzęciu – że tak samo oznacza pewne „to”, w rzeczywistości nie jest tak; substancja druga oznacza raczej pewną j a k o ś ć, bo przedmiot nie jest – jak w substancji pierwszej – jeden, lecz „człowieka” i „zwierzę” orzeka się o wielu podmiotach. Ale jednak nie oznacza jakości po prostu, tak jak „biel”. Niczego bowiem innego nie oznacza „biel”, jak tylko jakość, podczas gdy gatunek i rodzaj, oddzielając jakość do substancji, oznaczają substancję o pewnej jakości. To określenie jakości jest w wypadku rodzaju szersze niż w wypadku gatunku. Bo mówić „zwierzę” obejmuje się więcej niż mówić „człowiek”, *Kategorie*, 3 b.

Tomasz w formułowaniu zrębów nowej koncepcji przedmiotu poznania metafizycznego nawiąże do arystotelesowskiej koncepcji bytu substancji. Stawia jednak na nowo problem właściwego rozumienia przedmiotu poznania metafizycznego. Tomasz odkrywa, że bytem realnym nie jest to co jest ujednostkowioną, dzięki materii, formą gatunkową<sup>26</sup> lecz to co dzięki jednostkowemu aktowi istnienia jest tym czym jest (Janem, jabłonią itd). Zatem byty realne to nie „reprezentacje” jakiegoś gatunku, lecz konkrety reprezentujące same siebie. Akt istnienia jest zawsze czymś jednostkowym i reprezentuje tylko to co jest jednostkowe.

### 5.1. Nowe rozumie przedmiotu metafizyki

Tomasz dostrzegł też, że wyodrębniony w ramach abstrakcji przedmiot właściwy poznania metafizycznego (tzw. δευτέρα οὐσία), będący formą gatunkową konkretnego (τὸ τι ἦν εἶναι) (jest daleki od „tego oto konkretnego” – τὸδε τί (tzw. πρώτη οὐσία). Stąd całe poznanie metafizyczne, które spełnia się w ramach operacji na pojęciach (składaniu i rozkładaniu ich) nie jest poznanie konkretnych bytów, lecz a n a l i z a pojęć istotowych, wprawdzie wyabstrahowanych z konkretnej rzeczy, ale jako ogóły (typu „człowiek”, „byt”) nie znajdujących się już w rzeczy a tylko w intelekcie. A zatem, podmiotem orzekania (poznania) nie jest więc ten oto konkretny ale wyabstrahowany ogół<sup>27</sup>. Tenże wyabstrahowany ogół (τὸ τι ἦν εἶναι – δευτέρα οὐσία) – czyli w przypadku Jana jego istota a zatem „człowiek” – był właściwym podmiotem (przedmiotem) orzekania a nie ten oto konkretny (np. Jan)<sup>28</sup>.

Tomasz dostrzegł, że wszystko to stanowi główną i podstawową przeszkodę w realizacji programu poznania realistycznego. Pierwszym zatem zadaniem

<sup>26</sup> Przypomnijmy, że forma jest zawsze czymś ogólnym. Zaś zasadą jednostkowania jest materia. Stąd nie ma formy jednostkowej. Forma bowiem z natury jest ogólna.

<sup>27</sup> Sam Arystoteles tak to ujmując: „Co się tyczy drugich substancji, to jest jasne od razu, że nie znajdują się w podmiocie. „Człowiek” jest orzekany o poszczególnym człowieku jako podmiocie, ale nie znajduje się w podmiocie, bo nie znajduje się w poszczególnym człowieku”. Substancje drugie znajdują się w intelekcie, *Kategorie*, 3 a.

<sup>28</sup> „Sunt duae abstractiones intellectus: una quae respondet uniioni formae et materiae vel accidentis et subiecti, et haec est abstractio formae a materia sensibili; alia quae respondet uniioni totius et partis, et huic respondet abstractio universalis a particulari, quae est abstractio totius in qua consideratur absolute natura aliqua secundum suam rationem essentialem ab omnibus partibus (...). Non autem inveniuntur abstractiones eis oppositae, quibus pars abstrahatur a toto vel materia a forma, quia pars vel non potest abstrahi a toto per intellectum, si sit de partibus materiae, in quarum definitione ponitur totum (...) In his autem quae secundum esse possunt esse divisa, magis habet locum separatio quam abstractio”, In librum Boetii de Trinitate, q. 5, a.3 resp.

Tomasza będzie w oparciu o nowe rozumienie bytu przedstawić nowe rozumienie przedmiotu poznania metafizycznego. Tomasz pojmie przedmiot materialny (πρώτη οὐσία) nie tyle jako τὸδε τί „ten oto konkret” co przede wszystkim jako τὰ ὄντα τὸδε τί czyli jako „istniejący ten oto konkret”. Akt istnienia jest też ostateczną racją jednostkowości tego oto konkretnego (a nie materia jak to było u Arystotelesa). Ten też jednostkowy akt istnienia reprezentuje istotę konkretnego. Nie jest to jednak istota gatunkowa (ogólna) gdyż nie ma aktu istnienia gatunkowego (czyli ogólnego). Jest to jednak przedmiot materialny (πρώτη οὐσία).

Przedmiot formalny (tzw. przedmiot właściwy) czyli – δευτέρα οὐσία – nie może być – zdaniem Tomasza – ujęciem gatunkowym jednostki, czyli jej substratem. Akt istnienia, stanowiący o istocie rzeczy, nie jest aktem gatunkowym. A zatem i przedmiot właściwy (czyli formalny) nie może być ujęciem jednostki w tym co dla wielu jednostek ogólne i wspólne. Przedmiot właściwy będzie więc ujęciem jednostki w jej elementach wewnętrznych konstytutywnych, czyli w tym co dla niej niezbędne i konieczne (a nie ogólne!). Tomasz nazwie to „intelligentia indivisibilium” czyli ujęciem konkretnego w tym co jest dla niego nierozdzielne<sup>29</sup>. Tym zaś co jest dla każdego konkretnego (bytu) nierozdzielne to właśnie jego „treść i proporcjonalny do niej akt istnienia”. Odnotujemy to jako bardzo ważną innowację wprowadzoną przez Tomasza do rozumienia przedmiotu poznania metafizycznego.

Przedmiot formalny (tzw. właściwy) metafizyki jest zatem ujęciem konkretnego w jego wewnętrznych, koniecznych relacjach, które zachodzą pomiędzy określonymi czynnikami, a których w żaden sposób nie można oddzielić ani pominąć. Relacje te mogą dotyczyć czynników koniecznych kategorialnych (istotnych dla Jana jako Jana) oraz transcendentalnych (koniecznych dla Jana jako istoty realnej). Tego typu przedmiot formalny (właściwy) n i e może być jednak czymś p r o s t y m, ani też czymś ogólnym, ani czymś oderwanym od konkretnego. Przedmiot formalny jest więc ujęciem konkretnego w tym co dla niego, jak i dla każdego innego konkretnego, jest konieczne i nierozdzielalne. Będzie to więc ujęcie w konkretności tych czynników, które wiążą transcendentalne relacje czyli takie, które występują nie tylko w tym oto konkretności, a w każdym innym bycie.

Tak pojęty przedmiot właściwy metafizyki, który nie jest ani prosty, ani też czymś ogólnym, nie może być wyodrębniony w aktach abstrakcji, gdyż ta wydobycza tylko jeden aspekt bytu, lecz w aktach separacji, w których wyróżnia

---

<sup>29</sup> „Duplex est operatio intellectus: una quae dicitur intelligentia indivisibilium, qua cognoscit de unoquoque quid est; alia vero, qua componit et dividit, scilicet enuntiationem affirmativam vel negativam formando, et hac quidem duae operationes duobus, quae sunt in rebus, respondent”. In librum Boethii de Trinitate, q. 5 a.3 resp.

się (separuje) czynniki złożeniowe jako konieczne i transcendentalne (powszechne), dzięki którym byt istnieje. A zatem separuje nie po to by coś oderwać z całości, lecz przeciwnie, by na skutek wyróżnienia koniecznych czynników bytowania rzeczy, lepiej całość pojąć i zrozumieć. Akty tej pierwotnej separacji będą aktami sądenia egzystencjalnego, gdyż tylko akty sądowe mogą ujmować relacje dotyczące konstytutywnych czynników bytowania konkretnego. Będzie to jednak ujęcie „niewyraźne” konkretnego (ale nie ogólne). Stąd w dalszym toku poznania metafizycznego ów przedmiot będzie nieustannie uwyrażniany (odpoznawany). Uwyrażnienie to nie przypomina jednak w niczym czynności definiowania czyli sądenia orzecznikowego, jak to było u Arystotelesa. Uwyrażnianie będzie dokonywać w ramach sądenia egzystencjalnego, którego rezultaty będą w pierwszym rzędzie formułowane w transcendentaliach (typu: rzecz, jedno, prawda, dobro, piękno itd.) a także w tzw. pojęciach metafizycznych (typu: osoba, dusza, materia, forma, substancja, przypadłość itd.).

Zaproponowane przez Tomasza rozwiązanie problemu przedmiotu właściwego metafizyki jako i samej metody jego wyodrębniania stanowić będzie gwarancję zrealizowania do końca, zapoczątkowanego przez Arystotelesa, programu poznania realistycznego. Poznanie realistyczne to takie, które dotyczy rzeczy realnych oraz jednostkowych. Rozpoczyna się bowiem od konkretnej rzeczy i na tej konkretnej rzeczy ostatecznie się ogniskuje. Powszechność zaś (ale nie ogólność) uzyskuje się w oparciu o przeniesienie wiedzy o konkretnym na inne rzeczy na podstawie analogii w bytowaniu rzeczy.

## 5.2. Byt jako źródło prawdy

Pytanie o przedmiot dociekań filozoficznych wiąże się też z pytaniem o źródło prawdy. Z tej racji tak jak badanie bytu było pierwszorzędnym zadaniem metafizyki tak i prawdy<sup>30</sup>. Prawda bowiem oznaczała to, co jest „rzeczywiście rzeczywiste”, a takim jest tylko to „co zawsze jest i nie zna narodzin ani śmierci”. Grecy tego typu dociekania nazywali *gigantomachią*, a więc przedsięwzięciem trudnym i wielkim. Z czasem badania te przybrały postać sporu, który w głównej mierze polegał na związywaniu lub odwiązywaniu prawdy od bytu. Spór ten dotyczył tego czy ostatecznym źródłem prawdy jest byt czy rozum. Opowiedzenie się po którejś ze stron pociągało zawsze za sobą nie tylko teoretyczne ale i praktyczne konsekwencje.

Filozofia realistyczna w poszukiwaniu źródeł prawdy wyprowadza nas na „równinę” istniejących bytów<sup>31</sup>. Byty te są czymś jednostkowym i konkret-

<sup>30</sup> Zagadnieniem tym dopiero później zainteresowała się logika i gnozeologia.

<sup>31</sup> Wyrażenie „równina prawdy” pochodzi od Platona, zob. *Fajdros*, 247, c-c.



nym. O ich jednostkowości i konkretności rozstrzyga jednostkowy akt istnienia. Z tej racji poszczególne rzeczy reprezentują same siebie a nie jakieś gatunki czy rodzaje. Wraz z istnieniem w jednostkowych rzeczach złożona jest forma (istota) i treść (materia) ich istnienia.

Na „równinie” tej spotykamy poszczególne rzeczy jako „*inter duos intellectus constitutae*” (postawione pomiędzy dwoma intelektami)<sup>32</sup>. Jednym z nich jest intelekt Stwórcy (lub twórcy dla rzeczy wytworzonych) drugim zaś tego kto poznaje. Pierwszy z intelektów (Stwórcy lub twórcy) jest w stosunku do rzeczy „mierzącym” (*mensurans*); a więc określającym i ustalającym prawdę. Sam zaś nie jest przez nic „mierzony” (*non mensuratum*) i determinowany. On będąc źródłem istnienia każdej rzeczy jest też źródłem wszelkiej prawdy i tym, który określa i nadaje prawdę rzeczom (podobnie jak artysta swoim dziełom). Każda więc rzecz powołana do istnienia realizuje w sobie określoną prawdę, która wyraża zamysł (myśl, ideę) Stwórcy (lub twórcy).

Z kolei sama rzecz naturalna jest „mierzona i mierząca” (*mensurata et mensurans*) a więc określona co do prawdy i prawdę określająca. Znaczy to, że w rzeczach została złożona wraz z ich istnieniem myśl (idea), którą dana rzecz realizuje w sobie. Drugi zaś intelekt (człowieka) jest tylko tym, który jest „mierzony” sam zaś nie jest „mierzącym” w odniesieniu do rzeczy naturalnych” (*mensuratus non mensurans*)<sup>33</sup> i w nim znajduje się prawda w sposób wtórny<sup>34</sup>.

Czym zatem jest prawda i gdzie jest jej źródło? Prawda jest MIARĄ złożoną przez Stwórcę (lub twórcę) w rzeczy i tym czym MIERZONY jest intelekt poznającego, i jako taka jest dla poznającego w rzeczy. To pierwsze podstawowe odkrycie specyfiki przedmiotu filozofii będzie miało kluczowe znaczenie do rozumienia samej filozofii pojętej jako posługa prawdzie. Zauważmy przy tym, że nie wystarczy tylko odróżnić porządek istnienia bytu od porządku jego poznania, lecz trzeba zauważyć, że ta sama i taka sama jest MIA-RA, którą rzecz jednostkowa została ZMIERZONA przez Stwórcę (lub twórcę), a która MIERZY nasz INTELEKT. Stwórca bowiem powołuje do bytu rzeczy jednostkowe według jednostkowych (a nie ogólnych) idei. Z tej racji tą samą jest prawda bytowania rzeczy co i jej poznania. Co więcej, sposób istnienia rzeczy i sposób ich poznania nie przeciwstawiają się sobie, lecz nawza-

<sup>32</sup> Św. Tomasz z Akwinu. *De Ver.*, q. 1, a. 2, resp.

<sup>33</sup> „*Intellectus divinus est mensurans non mensuratus; res autem naturalis mensurans et mensurata; sed intellectus noster est mensuratus, non mensurans quidem res naturales, sed artificiales tantum*”, *De Ver.*, q. 1, a. 2, resp.

<sup>34</sup> „*In intellectu divino quidem veritas proprie et primo; in intellectu vero humano proprie quidem et secundo; in rebus autem improprie et secundo, quia non nisi in respectu ad alterutram duarum veritatem*”, *De Ver.*, q. 1, a. 4, resp.

jem warunkują. Prawda bowiem złożona w rzeczy wraz z jej istnieniem jest tym co przyczynuje poznanie, stąd poznanie jest skutkiem prawdy złożonej w rzeczach (*veritas sequitur esse rei*).

Aby dojść do takiego przekonania, należało wpieryw wykazać, że świat nie ma w sobie ostatecznej racji istnienia (a co zasadnie uczynił po raz pierwszy Tomasz z Akwinu). Skoro jednak jest, to musiał zostać powołany do istnienia przez STWÓRCĘ wraz ze wszystkim co w świecie tym się znajduje. Należało także wykazać, że stwarzanie jest aktem INTELEKTU I WOLI Stwórcy, poprzez który powołuje On rzeczy do istnienia. Ponadto stworzenie dotyczy nie tylko tego, że rzeczy są, ale i tego czym te rzeczy są i w jaki sposób są. Z tej racji Dawca istnienia bytu – jak napisze Tomasz – „*jest przyczyną bytów jednostkowych i pod względem formy, i pod względem materii, i z góry określa wszystkie byty jednostkowe*”<sup>35</sup>. Rzeczy indywidualne zostały powołane do istnienia nie według jakichś idei OGÓLNYCH, ale właśnie według idei JEDNOSTKOWYCH. Powoływania bowiem bytów do istnienia, dokonuje się w myśli i poprzez myśl STWÓRCY. Równocześnie myśl ta dotyczy tego, że rzecz jest i tego czym ona jest oraz z czego i jaka jest. Myśl Stwórcy przenika całość powstającego bytu. Stwórca bowiem „*myśli rzeczami (bytami)*”.

Temu zagadnieniu poświęca Tomasz swoje najbardziej dojrzałe dzieło *De Ideis*<sup>36</sup>. W pracy tej przedstawia całą specyfikę własnego rozumienia IDEI oraz aktu powoływania rzeczy do istnienia według IDEI jednostkowych. W traktacie tym uzasadnia on, dlaczego tak Platon jak i Arystoteles nie przyjmowali IDEI rzeczy jednostkowych a tylko idee gatunków i rodzajów. Nie przyjmowali oni idei jednostkowych między innymi dlatego, że po pierwsze według Platona i Arystotelesa idee nie mają mocy wytwarzania w bytach niższych materii a tylko formy. Po drugie, idee odnoszą się do tego co „*bytuje samo przez się*”. A tak właśnie bytują gatunki (jako stałe, wieczne, i same w sobie) a nie rzeczy jednostkowe.

Tomasz porzuca tego typu rozumienie idei jako aprioryczne i wynikałe z przyjętej a priori teorii poznania. Wskaże on na idee rzeczy jednostkowych, które są przyczynami istnienia rzeczy materialnych i konkretnych, a co wynika z odkrycia przez niego nowej przyczyny powstawania rzeczy, która jest przyczyną sprawczą STWÓRCZĄ<sup>37</sup>. Stwórca „*jest przyczyną bytów jednostkowych i pod względem formy, i pod względem materii. Dlatego jest konieczne* – wyjaśnia Tomasz – *abyśmy przyjmowali idee bytów jednostkowych*”<sup>38</sup>.

---

<sup>35</sup> *De ideis*, w: *De Ver.*, q. 3, a.1, resp.

<sup>36</sup> Traktat ten został zamieszczony jako III kwestia w zbiorze *Questiones disputate. De Veritate*.

<sup>37</sup> *De Ideis*, w: *De Ver.*, q. 3, a.8, resp.

<sup>38</sup> Tamże, q.3, a. 3, resp.

Z tej racji wraz z istnieniem ustalane są wszelkie miary rzeczy według idei (zamysłu) Stwórcy. Nie ma więc nic w rzeczy, co nie byłoby zmierzone myślą Stwórcy i nią przeniknięte.

Fakt ten zadecyduje o tym, że zostaną odkryte podstawy całkowitej inteligibilności świata osób i rzeczy oraz racje poznawalności tak istoty rzeczy jak i jej elementów, materii jak formy, a czego do tego czasu nie było. W myśleniu bowiem o bycie materia z natury swej była niepoznawalna i w konsekwencji cały świat materialny. Poznawalny był tylko ten aspekt, który dotyczy form i układu struktury rzeczy. Tomasz będzie mógł po raz pierwszy w dziejach filozofii wskazać na całkowitą inteligibilność (racjonalność) świata, która wynika stąd, że *„wszystkie skutki (tak pierwotne jak i wtóre) wywodzą się z uprzedniego określenia (ich w umyśle stwórcy) – dlatego przyjmujemy idee nie tylko bytów pierwszych, ale i wtórnych, a tym samym substancji i przypadłości, lecz różnych przypadłości różnorodnie (...) Przypadłością takiego rodzaju jest jego kwadratowość i inne jej podobne”*<sup>39</sup>.

Odkrycie bytu jako całościowo zdeterminowanego (zmierzonego) idea JEDNOSTKOWĄ przez intelekt Stwórcy, wraz z udzieleniem mu aktu istnienia, legnie u podstaw znoszenia hiatusu, jaki powstał w arystotelesowskiej teorii poznania pomiędzy bytem jednostkowym a jego poznawczym ujęciem. Jednostkowość, według Arystotelesa, nie konstituowała „prawdy rzeczy” gdyż jej podstawą była materia, ta zaś jest niepoznawalna i z tej racji „jednostkowość” (a zatem i materia) nie wchodziła w poznanie rzeczy, poznawalne bowiem jest tylko to co ogólne i niematerialne.

Widzimy więc, że w każdym bycie została złożona PRAWDA (myśl), która przenika wszystko czym byt jest i z czego jest. A więc także i materię. Z tej racji możemy powiedzieć za Tomaszem, że *„materia jest sprawiona przez Boga (...). Jednakże nie można przyjmować, że materia pierwsza sama przez się ma w Bogu ideę odrębną od idei formy lub bytu złożonego, ponieważ idea w sensie ścisłym odnosi się do rzeczy, o ile ta może zaistnieć: materia zaś nie może zaistnieć bez formy ani na odwrót. Dlatego idea w sensie ścisłym nie może odpowiadać tylko materii ani tylko formie, ale całemu bytowi złożonemu odpowiada jedna idea, która ma moc uczynienia całości i pod względem formy, i pod względem materii”*<sup>40</sup>.

Problem poznania materii stawia jednak Tomasz inaczej niż Platon czy Arystoteles. Dla Platona materia to wieczne miejsce, gdzie odbija się idea, dla Arystotelesa materia jako wieczne prątworko jest czymś nieokreślonym. Swe określenie otrzymuje dopiero od formy. Tomasz natomiast wskazuje na

<sup>39</sup> Tamże, q.3, a.7, resp.

<sup>40</sup> Tamże, q.3, a. 5, resp.

materię jako pochodną od Stwórcy, która pojawia się wraz z powołaniem do istnienia konkretnych bytów. Stąd tak rodzaj materii jak i jej struktura i jakość nie są czymś przypadkowym dla danego bytu, lecz materia jest powoływana do istnienia wraz z bytem. Nie jest bowiem czymś przypadkowym, że człowiek ma ciało i to takie właśnie ciało, tak jak nie jest obojętne, że dom jest z cegły a nie z papieru czy z mąki, i że jest taka a nie inna jakość i struktura materii występującej w poszczególnych rzeczach. Tak jak artysta tworzy dzieło w odpowiedniej materii i niejako „wraz z materia” (której jednak nie powołuje do istnienia, tylko przetwarza), tak Stwórca powołując do istnienia świat jak i poszczególne byty stwarza (ustanawia) wraz z nimi odpowiednią dla nich i materię. Ponadto materia nie jest sama z siebie bytem, czy przyczyną bytu – jak utrzymują zwolennicy ewolucji świata. Materia została przyporządkowana określonym bytom wraz z powołaniem ich do istnienia. Również i forma jest podporządkowana intelektowi stwórczemu, który jest intelektem „mierzącym” czyli ustalającym prawdę dla danego bytu<sup>41</sup>.

Rozwiązanie, które zostało zaproponowane przez Tomasza, okazało się rewolucyjne tak dla rozumienia bytu jak i możliwości jego poznania. Rzeczy jednostkowe powstają według idei JEDNOSTKOWYCH i jako takie mogą być poznawane. Wynika to stąd, że akt istnienia jest zawsze aktem bytu jednostkowego. Stwarzanie, jako powoływanie rzeczy do istnienia, jest więc konstituowaniem jednostkowych bytów według jednostkowych idei. Sam zaś akt stwarzania możemy pojąć jako „myślenie rzeczami” a nie ogółami, jak to przyjmowali Platon, Arystoteles czy Augustyn.

Prawda jednostkowej rzeczy nie może zatem być zasadniczo różna od jej poznawczego ujęcia. Prawda bowiem, którą intelekt ludzki ma w udziale, nie jest skutkiem poznania, jak to utrzymywał Arystoteles i inni – lecz odwrotnie, poznanie jest SKUTKIEM jakiejś prawdy – „cognitio est quidam veritatis effectus”<sup>42</sup>. Takie postawienie sprawy jest zupełnie czymś nowym. Intelekt „jest MIERZONY prawdą rzeczy” ta zaś jest konkretnym czyli jednostkowym zamysłem (idea) złożonym w rzeczy wraz powołaniem jej do istnienia.

### 5.3. Prawdy jako „miara” rzeczy

Sięgając po określenie prawdy jako MIARY rzeczy (mensuratio rei) chce się na terenie filozofii realistycznej zerwać z rozumieniem prawdy czy to jako bytu, czy jako idealnej wartości, czy jako skutku poznania. Prawda będąc miarą rzeczy jest związana z jednostkowym aktem bytowania tejże rzeczy.

---

<sup>41</sup> Tamże, q. 1, a. 2, resp.

<sup>42</sup> Tamże, q. 1, a. 1, resp.

Słowo „mensura” (miara) czy „mensuratio” (mierzenie, określenie, determinacja) doprowadza nas do pojmowania prawdy jako indywidualnej determinacji bytu. Z tej racji prawdę stanowi nie tyle akt intelektu uzgodniony z formą (gatunkową) bytu, jak chciał Arystoteles, czy akt oglądu jakiegoś idealnego wzoru, jak chciał Platon, lecz jest odczytaną przez intelekt miarą rzeczy, dzięki której sam intelekt został udoskonalony (zmierzony). Prawda przenika całość bytu; tak formę jak i materię, tak istotę jak i jej istnienie. Widzimy to na przykładzie wytwarzania rzeczy przez sztukę. Artysta ustala nie tylko ogólne idee rzeczy, lecz także wybiera (choć nie stwarza) rodzaj materiału, jego kolor, wielkość itd. W ten sposób w wytworzonej rzeczy (obrazie, krześle, stoliku) twórca zakłada jej miarę (prawdę) wraz z całym wyposażeniem treściowym.

Fakt ten wskazuje na oryginalność podejścia do problemu prawdy, z jakim spotykamy się na terenie filozofii realistycznej. PRAWDA jako MIARA realnie istniejącej rzeczy zostaje związana z jednostkowym bytem. Miarę tę zakłada (ustanawia) w rzeczy jej Stwórca (lub twórcą). Jest to tzw. prawda ontyczna, a więc prawda „stworzona” przez intelekt. Pociągnie to za sobą bardzo poważną zmianę rozumienia rzeczy jednostkowych. Rzeczy jednostkowe (a tylko takie są realne) niosą w sobie i realizują w swym istnieniu zamysł (a więc prawdę) Stwórcy lub twórcy. Z kolei prawda złożona w rzeczy, zwana prawdą metafizyczną, jest tą, według której rzecz została „zmierzona” i która „mierzy” intelekt poznający. Intelekt zaś poznający nie ustala prawdy, gdyż jest tylko tym, który jest „mierzony” prawdą rzeczy i z którą się uzgadnia. Jest to tzw. prawda logiczna. Tak rozumiana prawda przenika i determinuje całość bytu i całość poznania. Zostanie to wyrażone w metafizycznych zasadach głoszących, że „ens et verum convertuntur” (byt i prawda są ze sobą zamienne), oraz że „veritas sequitur esse rei”. Stąd wszystko co jest bytem jest na wskroś przeniknięte myślą Stwórcy (lub twórcy), którą filozof powinien odczytać i pomóc innym odczytywać, by rozumieć rzeczywiście.

#### 5.4. Osobowy wymiar prawdy

Wraz z nowym rozumieniem prawdy bytu pojawia się też specyficzne rozumienie samego poznania filozoficznego. Poznanie to nie tylko uzgodnienie (adaequatio) intelektu z rzeczą, lecz coś więcej, to doskonalenie (perfectio) bytu osobowego. Dzieje się tak dlatego, że prawda nie jest tylko skutkiem poznania, jak to zwykle się twierdzić, lecz odwrotnie, poznanie jest SKUTKIEM jakiejś prawdy (cognitio es quidam veritatis effectus)<sup>43</sup>. Gdyby nie było prawdy w rzeczach, nie byłoby poznania.

<sup>43</sup> Tamże, q.1. a.1. resp.

W poznaniu filozoficznym odcinamy się zatem tak od „reizacji prawdy” (prawda jest bytem) jak i od jej „absolutyzacji” (prawda jest przed bytem), „instrumentalizacji” (prawda jest drogą do wyzwolenia) czy logicyzacji (prawda jest skutkiem poznania). Z tej racji sięgamy na terenie filozofii realistycznej po to specyficzne Tomaszowe określenie prawdy jako MIARY, dzięki której rzecz naturalna jest „mierzona i mierząca” (mensurata i mensurans). Prawda, którą poznajemy, jest miarą, jaką został zmierzony i udoskonalony nasz intelekt skierowany na poznanie bytu. Poznana przez człowieka prawda bytu jest następstwem miary istnienia bytu (*veritas sequitur esse rei*), która dana jest człowiekowi wraz z rzeczami. W związku z tym – wyjaśniał Tomasz – że „*poznanie dokonuje się przez upodobnienie poznającego do rzeczy poznawanej, tak, że wspomniane upodobnienie jest przyczyną poznania. Jak na przykład wtedy, gdy wzrok dzięki temu, że zostaje dysponowany przez formę poznawczą barwy, poznaje barwę*”<sup>44</sup>. W tym właśnie – zdaniem Tomasza – „*formalnie urzeczywistnia się istota prawdy. A zatem to właśnie prawda nadaje bytowi, mianowicie współmierność czy też zgodność rzeczy i intelektu, z której to współmierności wynika – jak powiedziano – poznanie rzeczy. W ten więc sposób bytowość rzeczy wyprzedza pojęcie prawdy. Poznanie zaś jest jakiejś prawdy skutkiem (quidam veritatis effectus)*”<sup>45</sup>.

Aby więc rozwiązać wątpliwości tych, którzy tak, jak np. Kartezjusz, źródeł prawdy szukali w bytowaniu idei jasnej i wyraźnej, czy jak Kant w strukturze samego intelektu, czy jeszcze inni w wypowiedziach językowych, musimy wiedzieć, że „*byt nie może być pojęty bez prawdy, ponieważ byt nie może być pojęty bez tego, że odpowiada intelektowi lub uzgadnia się z nim*”<sup>46</sup>. Zauważmy przy tym, że prawda, która ujmowana jest w akcie poznania (jako efekt uzgadniania się) jest czymś przypadłościowym w stosunku do PRAWDY RZECZY. Gdyż jak objaśniał Tomasz – „*prawda, którą mówimy o rzeczach w przyporządkowaniu do intelektu ludzkiego, jest w odniesieniu do rzeczy jakoby przypadłościowa, ponieważ założywszy, że intelekt ludzki nie istniałby ani nie mógł istnieć, nadal trwałaby rzecz w swojej istocie*”<sup>47</sup>. Co więcej, zauważmy i to, że nie ma prawd wiecznych, pojętych jako wzory rzeczy, które istniałyby same dla siebie poza rzeczami. Wszystkie zatem prawdy są zapodmiotowane w bytach.

Takie postawienie problemu prawdy zadecyduje o przeformułowaniu całej koncepcji poznania filozoficznego a także i filozofii. Poznanie nie doko-

<sup>44</sup> Tamże.

<sup>45</sup> Tamże, q. 1, a. 1 resp.

<sup>46</sup> Tamże., q. 1, a. 1, ad 3.

<sup>47</sup> Tamże, q. 1, a. 4, resp.

nuje się bowiem poprzez analizę pojęć (od ogółu do szczegółu). Nie ma bowiem przejścia od idei ogólnych do idei jednostkowych. Poznanie realistyczne dokonuje się przez **intelektualny ogląd** idei jednostkowych rzeczy. W aktach afirmacji ujmujemy jednostkową rzecz w jej jednostkowej idei (nie ogólnej). Treść tej jednostkowo istniejącej rzeczy ubogacamy poprzez nieustanny nawrót do poznawanej rzeczy a nie przez nieustanną eksplikację pojęć ogólnych. Z tej racji w poznawaniu realistycznym, w miejsce przechodzenia od ogółu do szczegółu mamy UWYRAŹNIANIE i dookreślanie tego co jednostkowe a co zostało ujęte niewyraźnie. Następuje też dzięki temu doskonalenie człowieka, który w obcowaniu z prawdą bytu i dzięki odpowiedniej metodzie, aktualizuje swoje osobowe życie poznawcze.

### 5.5. Analogia bytu i prawdy

Prawda, która jest związana z bytem, odpowiada też każdemu bytowi. Byty zaś są jednostkowe, konkretne i zróżnicowane. Z tej racji jest tyle prawd, ile jest bytów. Nie jest tak jak to było u Platona czy Arystotelesa, że dla mnogich jednostek jest jakaś jedna powszechna prawda. Stąd – jak objaśniał Tomasz – „*prawdy, które są w rzeczach są liczne, jak i bytowość rzeczy*”<sup>48</sup>. Daremnymi są więc różnego rodzaju zabiegi mające na celu jednoznaczną definicję prawdy, jak i próżne jest zabieganie o jednoznaczną definicję bytu. I prawda i byt muszą być pojmowane analogicznie. Jednostkowość bytu wyraża tak jednostkowy akt istnienia jak i jednostkowa prawda. Dzięki takiemu postawieniu sprawy może zostać zniesiony rozróżnienie pomiędzy „prawdą – miarą” bytowania jednostkowej rzeczy a „prawdą-miarą” jej poznania. Możemy zatem prawdę bytowania określać jako to, „*co wyprzedza pojęcie prawdy i co jest podstawą prawdy*”. W określeniu tym filozofia realistyczna nawiązuje do definicji Augustyna, który mówi, że „*prawdą jest to, co jest*”<sup>49</sup> oraz Awicenny, który w I księdze Metafizyki pisze, że „*prawda jakiegokolwiek rzeczy jest odpowiednością istnienia, które jej przynależy*”<sup>50</sup> czy do innego określenia, które głosi, że „*prawda jest nierozdzieleniem tego, że jest i czym jest*”. Tomasz powołuje się także na św. Anzelma, który pisze, że „*prawda jest to prawidłowość [rzeczy] ujmowana jedynie umysłem*”<sup>51</sup>. Prawdę można też definiować ze względu na wynikający z niej skutek. W ten sposób definiuje ją Hilary, kiedy mówi, że prawda jest „*ujaw-*

<sup>48</sup> „Veritates autem quae sunt in rebus, sunt plures, sicut et rerum entitates”, *De Ver.*, q. 1, a. 4, resp.

<sup>49</sup> Augustyn, *Soliloquia*. ks. II, rdz. V.

<sup>50</sup> Awicenna, *Metafizyka*, w: *Księga wiedzy*, tłum. B. Składanek, Warszawa 1974, rdz. II.

<sup>51</sup> Św. Anzelm, *De Veritate*, PL 158, 467-86, c.XII.

niającym się i ukazującym istnieniem” czy jak mówi też Augustyn, że „prawdą jest to, co ukazuje to, co jest”<sup>52</sup>.

Toczony przez wieki spór o rozumienie przedmiotu filozofii jest równocześnie sporem o sens i cel filozofii. W sporze tym ciągle chodzi o to, czy filozofia pozostanie nauką autonomiczną, która ma swój przedmiot, metodę i cel, czy pozwoli się wydziedziczyć z tej autonomii i odda w niewolę innych nauk? Czy porzuci badanie bytu jako bytu na rzecz uogólniania wyników nauk szczegółowych, badania danych świadomości, ustalania warunków poznawania lub analiz języka itp? Czy stanie się miejscem oglądania prawdy (θεωρία) czy drogą prowadzącą do nihilizmu i „wyprzedają prawdy za bezcen” (M. Heidegger). Wszystko to zależy od tego początkowego rozstrzygnięcia, które dotyczy rozumienia przedmiotu filozofii. Popołniony zaś „mały błąd na początku – jak ostrzegał Arystoteles, a poświadcza o tym kryzys współczesnej filozofii – wielkim staje się na końcu”<sup>53</sup>.

## Streszczenie

W artykule zostały przedstawione główne kierunki sporu o przedmiot filozofii, z którymi spotykamy się już w starożytności. I tak niektórzy z filozofujących fizyków, dążyli do ujednoznaczniania przedmiotu filozofii i sprowadzali go do określonej postaci φύσις (materii). Inni, jak np. Parmenides, pojęli przedmiot filozofii jako swoisty „korelat świadomości”, który został odezwany od tego co bytuje jako upostaciowione i utożsamiali go z konstruktem czystej myśli. Jeszcze inni, jak np. Platon, przedmiotem dociekań filozoficznych uczynili παράδειγμα czyli modele zmiennych rzeczy, a jeszcze inni, jak np. Sofiści, za przedmiot filozofii obrali język.

Autor artykułu zwraca uwagę na fakt, że filozofia, za sprawą Arystotelesa, dość wcześnie uświadomiła sobie, że ma swój odrębny przedmiot, który nie utożsamia się ani z przedmiotem filozofujących fizyków (tzw. φιλοσοφούντες), ani z przedmiotem matematyków, ani z przedmiotem tych, których określano jako ποιηταί, czyli wytwórców. Arystoteles jako pierwszy zwrócił uwagę na kilka ważnych cech charakteryzujących przedmiot filozofii. I tak; po pierwsze przedmiot filozofii jest „byt jako byt”, czyli coś co bytuje niezależnie od naszej świadomości; po drugie, przedmiotem filozofii jest też i to co przynależy do bytu w sposób istotny, a czymś takim są ostateczne zasady i przyczyny bytu jak i jego konstytutywne elementy; po trzecie przedmiotem filozofii jest „substancja” (οὐσία) czyli istota; po czwarte, sam byt należy rozumieć analogicznie.

<sup>52</sup> *De Ver.*, q.1, a.1, resp.

<sup>53</sup> Arystoteles, *O niebie*, tłum. P. Siwek, Warszawa 1990, 271 b 8-13.



gicznie a nie jednoznacznie. Za sprawą też Arystotelesa doszło do ustalenia podstawowych właściwości przedmiotu filozofii. Są nimi realizm, uniwersalizm i neutralizm.

Dyskusja na temat przedmiotu filozofii jest ściśle związana z determinacją samej filozofii. O tym bowiem, jaka będzie filozofia, rozstrzygnie wyodrębniony przedmiot dociekań filozoficznych. Należy to odnotować, jako arystotelesowską „zasadę zasad” wszelkiego racjonalnego filozofowania. Stąd rzeczą ważną jest by na początku ustalić: czy przedmiotem filozofii jest coś zastane, czy przez nas wytworzone; czy to co jawi się przede mną, czy to co ukryte pod przypadłościami; czy dana świadomości (korelat myśli), czy to co zostało ujęte w języku itd. Pytania te zostały wprawdzie sformułowane w kontekście filozofujących fizyków a także Parmenidesa i Platona oraz Sofistów, to jednak są ciągle żywe i obecne także we współczesnej filozofii. Dla uświadomienia sobie wagi problemu warto prześledzić choćby fragmenty tej dyskusji, toczony wprawdzie w starożytności i przeanalizowanie proponowanych rozwiązań, by w sporze, do którego powraca filozofia nowożytna i współczesna, ustrzec się popełnionych już błędów.



Ks. dr Dariusz Oko

## PRZEDMIOT METAFIZYKI JAKO KORELAT ŚWIADOMOŚCI INTENCJONALNEJ

Dla metafizyki sposób wyodrębniania jej przedmiotu jest jednym z tych zagadnień, których rozstrzygnięcie decyduje o samej jej możliwości, o jej być lub nie być i dlatego jest jednym z kluczowych problemów również dla filozofów ze szkoły Meréchała zwanej też katolicką szkołą Heideggera albo (niecałkiem słusznie) tomizmem transcendentalem. Znaczenie tego nurtu uzasadnia sens studiowania prac jego przedstawicieli, a zwłaszcza rozwiniętej teorii Bernarda Lonergana SJ (1904-1984)<sup>1</sup>. Do głównych założeń myśli Lonergana należy akceptacja zwrotu antropologiczno-transcendentalnego, który dokonał się w filozofii nowożytnej i którego konsekwencją jest szerokie stosowanie metody transcendentalnej i fenomenologicznej. Posługując się nimi Lonergan rozwija oryginalną koncepcję tak zwanego „ujęcia transcendentalnego”, które według niego odgrywa decydującą rolę w określeniu bytu, jaki może być uznany za przedmiot metafizyki. Od jego wyjaśnienia trzeba więc zacząć.

---

<sup>1</sup> Podstawowe dane biograficzne i bibliograficzne na temat Lonergana można znaleźć w moim artykule *Struktura ducha ludzkiego według Bernarda Lonergana*, „*Analecta Cracoviensia*” 29 (1997), s. 334-335, 334n.

## 1. Ujęcie transcendentálne

Lonergan mówiąc o bycie, rozróżnia pomiędzy poznaniem, ideą, pojęciami (*concepts*) i transcendentálnym ujęciem (*notion*) bytu<sup>2</sup>. *Poznanie bytu* jest stwierdzeniem istnienia poszczególnego, partykularnego istniejącego, które dokonuje się w prawdziwym sądzie. W przypadku skończonego intelektu sąd taki może zawierać jedynie częściową wiedzę o bycie. *Idea bytu* jest całkowitym poznaniem bytu, jest zawartością aktu zrozumienia, który rozumie wszystko o wszystkim. (Ta idea odgrywa centralną rolę w poznaniu Boga, Lonergan stara się później wykazać, że jest to ostatecznie sam Bóg.) *Pojęcia bytu* są obiektywizacjami transcendentálnego ujęcia bytu dotyczącymi poszczególnych bytów albo obszarów bytu (a więc są tym, co można nazwać *intentio intenta*). Natomiast *transcendentálne ujęcie bytu* (albo krótko: *ujęcie bytu*) jest naszą zdolnością i dążeniem do stawiania pytań na drugim i trzecim poziomie struktury duchowej, to znaczy na poziomie intelektualnym zrozumienia i racjonalnym sądu (a więc jest tym, co można nazwać *intentio intendens*). Lonergan świadomie i konsekwentnie zamiast o *pojęciu* bytu mówi zawsze o *ujęciu* bytu i tak tłumaczy, co przez to rozumie:

„Ujęcie nie jest żadną wrodzoną ideą, ani pojęciem, ani poznaniem. To jest pragnienie idei, pojęć, poznania, które samo z siebie jest zaledwie niezadowoloną niewiedzą pozbawioną idei, pojęć i poznania. Nie jest to również postulat. Postulaty są częścią hipotetycznych odpowiedzi, ale pragnienie poznania jest podstawą pytań. A nie ma potrzeby postulowania pytań. One są faktami”<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Por. B. Lonergan, *Insight Revisited*, w: *A Second Collection by Bernard Lonergan S.J.*, wyd. W. F. Ryan i B. J. Tyrrell, Philadelphia 1974, s. 263-278, 273 oraz tenże, *Method in Theology*, London 1975<sup>2</sup>, s. 34n i *Insight: A Study of Human Understanding*, Toronto 1992<sup>3</sup>, s. 665 (to ostatecznie, podstawowe dzieło Lonergana jest też dostępne również w języku niemieckim, francuskim i hiszpańskim). Trudno jest znaleźć odpowiednie tłumaczenie dla określenia *notion*. Narzucałoby się tu *pojęcie*, ale trzeba je zarezerwować dla tłumaczenia *concept*. Z pozostałych polskich odpowiedników *notion*: *fantazja*, *mniemanie*, *myśl*, *wyobrażenie*, *wrażenie*, *zamiar*, *zapratrywanie* jeszcze najbardziej odpowiednia wydaje się *myśl*. Najlepiej odpowiada ono znaczeniu, jakie transcendentálnemu *notion* bytu nadaje Lonergan – dążenie do poznania bytu, zawierające w sobie pragnienie tego poznania, oczekiwanie, wyprzedzenie go. W grę wchodziłoby jeszcze *pytanie* (*question*), ale sam Lonergan używa go dla bliższego określenia *notion*. Poniważ nie ma jednoznacznych racji dla przyjęcia któregoś z tych tłumaczeń, a zarazem należy unikać dodatkowych komplikacji, zachowuję tłumaczenie, które przyjmuję ks. prof. Andrzej Bronk: *ujęcie*. Por. B. Lonergan, *Metoda w teologii*, tłum. A. Bronk, Warszawa 1976, s. 43.

<sup>3</sup> B. Lonergan, *Insight, Preface to a Discussion*, w: *Collection: Papers by Bernard Lonergan*, wyd. F. E. Crowe i R. M. Doran, Toronto 1988<sup>2</sup>, s. 142-152, 147, tłumaczenie moje. Także pozostałe tłumaczenia tego artykułu, jeżeli nie jest przy nich podane odniesienie do polskiego przekładu, są moimi. Na temat ujęcia transcendentálnego por. również tamże, s. 286 oraz B. Lonergan, *Metoda w teologii*, tłum. A. Bronk, Warszawa 1976, s. 43, 80 i 109.

Dla Lonergana ujęcia transcendentalne są głębokim, centralnym dynamizmem naszego świadomego dążenia, są głównymi formami czystego pragnienia poznania. Są aktywnymi uzdolnieniami, które zmierzają do rozpoznania w danych tego, co poznawalne i wartościowe. Ujęcia nie są gotowymi pojęciami, ale radykalnym dążeniem do poznania czyli również do pojęć. Zawierają pytania uprzednie do odpowiedzi, zmierzają do wszystkiego, co można jeszcze poznać i czego można się jeszcze nauczyć, do wszystkiego, co jeszcze nieznanne. Są najbardziej fundamentalnymi pytaniami naszej intencjonalności, a skoro każde pytanie powstaje z jakiejś wiedzy, zawierają pewną przedwiedzę o rzeczywistości<sup>4</sup>.

Odpowiednio do swojej roli w procesie poznania, ujęcia transcendentalne są warunkami możliwości powstania pytań i odpowiedzi, są podstawą wszelkiego pojmowania i afirmowania. Są transcendentalnymi warunkami możliwości czynności umysłowych na wszystkich poziomach świadomości<sup>5</sup>. Poznawalność, prawda, byt i wartość w swoim podstawowym znaczeniu to ujęcia transcendentalne. Poznawalność jest tym, do czego zmierzamy zadając pytania na poziomie intelektualnym, czyli poziomie rozumienia. Prawda i byt są tym, do czego zmierzamy zadając pytania na poziomie racjonalnym, czyli poziomie sądu. Wartość jest tym, do czego zmierzamy zadając pytania na egzystencjalnym poziomie odpowiedzialności, czyli poziomie decyzji. Ujęcia te są przed-określeniem przedmiotu naszych czynności na każdym z poziomów świadomości, a zarazem czynią możliwym przejście z jednego poziomu na drugi i w ten sposób „stanowią o ruchu świadomej intencjonalności. Podnoszą podmiot z niższego na wyższy poziom świadomości, z poziomu doświadczenia na intelektualny, z poziomu racjonalnego na egzystencjalny. Ponadto w odniesieniu do przedmiotów są one pośrednikami między ignorancją a wiedzą”.

Ujęcia transcendentalne nie tylko wynoszą podmiot do pełnej świadomości i kierują go do jego celów. Dostarczają także kryteriów wskazujących, czy cele zostały osiągnięte. Dążenie do zrozumienia zostaje zaspokojone, gdy zostaje osiągnięte zrozumienie, nie zadowala go natomiast żaden połowiczny wynik, co staje się źródłem wszystkich następnych pytań. Dążenie do prawdy

---

<sup>4</sup> Na przedwiedzy obecnej w pytaniu opiera swoje rozumienie bytu także inny wielki transcendentalista, ks. prof. Emerich Coreth SJ. Por. tenże, *Metaphysik. Eine methodisch-systematische Grundlegung*, Innsbruck / Wien / München 1980<sup>3</sup>, s. 101-119 oraz tenże, *Grundriss der Metaphysik*, Innsbruck / Wien 1994, s. 43-63.

<sup>5</sup> Na temat różnych poziomów świadomości por. moje artykuły: *Struktura ducha ludzkiego*, dz. cyt., s. 286-292 oraz *Struktura poznania według Bernarda Lonergana*, „Logos i Ethos” 6 (1998), s. 29-45.

zmusza rozum do zgody, gdy istnieją wystarczające świadectwa, a do odmowy zgody i do wątpienia, gdy świadectwa są niewystarczające. Dążenie do wartości nagradza osiągnięcie samotranscendencji spokojnym sumieniem, a niepowodzenie trapi sumieniem niespokojnym<sup>6</sup>.

Ujęcia transcendentalne, jako podstawowe formy naszego czystego pragnienia poznania, naszej intencjonalności, są nieograniczone, są szersze, niż jakiegokolwiek kategorie, są wszystko-obejmujące w konotacji. Nie oznacza to jednak, że są abstrakcyjne. Przeciwnie, w istocie są całkowicie konkretne. To, co realne jest konkretne nie tylko w tym lub tamtym aspekcie, ale w każdym aspekcie i w każdym przypadku. Ujęcia transcendentalne zmierzają do kompletnej wiedzy o każdym konkretnym bycie, do wszystkiego, co można o czymkolwiek poznać (oczywiście proporcjonalnie do znaczenia bytu i doniosłości jego poznania). Dlatego są nie tylko wszystko-obejmujące w konotacji, ale także nieograniczone w denotacji. Są więc konkretne.

Ujęcia transcendentalne pierwotnie są więc pytaniami, są zmierzaniem do poznania, są jego czystym pragnieniem. Tylko kiedy je tematyzujemy, obiektywizujemy, otrzymujemy pojęcia transcendentalne. Obiektywizacja zawartości dążenia intelektualnego dostarcza transcendentalnego pojęcia poznawalności, obiektywizacja dążenia racjonalnego dostarcza transcendentalnych pojęć prawdy i rzeczywistości, obiektywizacja zawartości dążenia do odpowiedzialności dostarcza transcendentalnego pojęcia wartości.

## 2. Byt jako ujęcie transcendentalne

Natomiast sam byt jako ujęcie transcendentalne Lonergan definiuje następująco:

„Byt jest (...) celem czystego pragnienia poznania”<sup>7</sup>.

To znaczenie słowa „byt” jest najważniejsze i najbardziej fundamentalne spośród wszystkich, które pojawiają się w procesie poznawczym. Tylko poprzez rozumienie ujęcia transcendentalnego można uchwycić znaczenie pojęcia, idei i poznania bytu, można rozumieć pojęcia kategoriałne. Dlatego to ujęcie wymaga teraz analizy i wyjaśnienia.

W definicji poprzez „czyste pragnienie poznania” (którego celem formalnym jest byt) rozumiana jest intencjonalność naszego umysłu, jego skierowanie na poznanie, jego świadome dążenie do przedmiotu, zdolność do szukania i rozpoznawania odpowiedzi. Lonergan pisze: „Poprzez pragnienie poznania

<sup>6</sup> *Method in Theology*, dz. cyt., s. 34 n. Brak nazwiska autora w cytowanym dziele oznacza oczywiście zawsze, że jego autorem jest Lonergan.

<sup>7</sup> *Insight*, dz. cyt., s. 372.

rozumiem dynamiczną orientację manifestującą się w pytaniach dla rozumienia i refleksji. To nie jest werbalne wyrażenie pytań. To nie jest pojęciowe sformułowanie pytań. To nie jest jakikolwiek akt zrozumienia albo myśli. To nie jest jakiegokolwiek refleksyjne uchwycenie albo sąd. To jest uprzednie i obejmujące dążenie, które niesie proces poznawczy od zmysłu i wyobrażenia do zrozumienia, od zrozumienia do sądu, od sądu do kompletnego kontekstu prawnych sądów, które nazywają się wiedzą. Pragnienie poznania jest więc po prostu poszukującym i krytycznym duchem człowieka”<sup>8</sup>.

Jest to usilne pragnienie, które stanowi decydujący motyw, decydującą siłę całego procesu poznawczego. To pragnienie jest „czyste” w tym sensie, że nie ma żadnego innego celu poza poznaniem. Nie powinno się go rozumieć poprzez mylącą analogię do innych pragnień, które są mniej lub bardziej interesowne. Czyste pragnienie poznania jest bezinteresowne czyli obiektywne, bezstronne. Poprzez jego „cel” rozumie się wszystko co początkowo nieznanne, a co krok po kroku staje się bardziej i bardziej znane. Na każdym poziomie rozwoju wiedzy ten cel jest sumą tego, co już znane i tego, co jeszcze czeka na odkrycie.

To oczywiście nie jest klasyczna definicja. Nie określa ściśle znaczenia pojęcia, ale pokazuje, jak jego znaczenie powinno być określone, uprzednio do wszelkiej kategoryjnej zawartości określa to, co ma być poznane. Jest to definicja drugiego poziomu, definicja heurystyczna, operacyjna<sup>9</sup>. Wiadomo, że definicja bytu w klasycznym sensie jest niemożliwa, ponieważ byt przekracza zawartość i zakres każdej definicji, ponieważ niemożliwe jest wskazanie różnicy gatunkowej, która byłaby różna od jakiegoś rodzaju<sup>10</sup>. Według definicji heurystycznej byt jest tym, co powinno zostać poznane, jest tym, co już jest określone w takim stopniu, w jakim dynamiczna struktura poznawcza i jej intencjonalność są określone. Byt został zdefiniowany jako cel czystego pragnienia poznania, a „poznać” oznacza (według Ilonganowskiej teorii poznania) zrozumieć i zaafirmować. Dlatego byt może zostać zre-definiowany jako to, co może zostać uchwycone w akcie zrozumienia, akcie intelektualnego wglądu i racjonalnie zaafirmowane w sądzie<sup>11</sup>. W ten sposób nie rozstrzyga się jeszcze, jaka jest natura bytu, jaki byt jest pierwotny, a jaki pochodny.

Tak więc transcendentálne ujęcie bytu nie jest klasycznym pojęciem, bo nie jest rezultatem aktu zrozumienia, nie jest rezultatem uchwycenia istoty, bo

<sup>8</sup> *Insight*, dz. cyt., s. 375.

<sup>9</sup> Por. Otto Muck SJ, *Die transzendente Methode in der scholastischen Philosophie der Gegenwart*, Innsbruck 1964, s. 252.

<sup>10</sup> Por. *De Constitutione Christi ontologica et psychologica*, Roma 1956, s. 12.

<sup>11</sup> Por. *The General Character of the Natural Theology of Insight*, Chicago 1973, s. 5.

taki intelektualny wgląd byłby równoważny ze zrozumieniem wszystkiego o wszystkim. To byłaby idea bytu, a skończony intelekt oczywiście nie może osiągnąć takiego rozumienia<sup>12</sup>. Nasze rozumienie bytu nie jest wiedzą o jego istocie, ale jedynie wiedzą o tym lub o innym bycie. Byt zatem zostaje tu określony jedynie pośrednio jako cel, przedmiot naszej intencjonalności, ale nie może zostać zdefiniowany bezpośrednio poprzez swoją istotę. Jego bliższe określenie pojawia się dopiero stopniowo, razem z poprawnymi sądami dotyczącymi konkretnych bytów i ich właściwości.

### **3. Równoważność bytu jako ujęcia i bytu jako całości horyzontu istnienia**

Takie określenie bytu nie jest przypadkiem. Jest konsekwencją antropologicznego zwrotu dokonanego przez Lonergana, który polegał na uczynieniu intencjonalnych badań świadomości początkiem filozofii. To określenie odróżnia się od arystotelesowskiego określeniem bytu. Dla Arystotelesa byt oznacza to, co jest określoną treścią faktycznie istniejącą, oznacza przede wszystkim substancje wraz z ich przypadłościami i przypadkowymi modyfikacjami. Jednak określenie Lonergana – byt jako korelat intencjonalnej, poszukującej świadomości – wydaje się nic nie tracić z klasycznego znaczenia bytu, ale jest zarazem szersze, bardziej otwarte na wszelkie możliwe sposoby istnienia (zwłaszcza intencjonalnego) i dlatego otwiera nowe perspektywy, pomaga w rozwiązywaniu najważniejszych epistemologicznych i metafizycznych problemów.

Według Lonergana to transcendentalne ujęcie, jako orientacja inteligentnej i racjonalnej świadomości w kierunku swojego przedmiotu, jest ujęciem obecnym i spontanicznie aktywnym w świadomości wszystkich ludzi, jest wyjaśnieniem, teoretycznym zdaniem sprawy z pierwotnego i podstawowego rozumienia bytu, które jest obecne w każdym człowieku<sup>13</sup>. Jest to immanentna, dynamiczna orientacja procesu poznawczego, ponieważ celem każdej osoby jest byt jako przedmiot poznania. Jest ona obecna w każdym procesie poznawczym i pojawia się uprzednio do myślenia i sądzenia. Jeśli tak nie było, myślenie i sądzenie nie miałyby przedmiotu, nie byłyby możliwe. Lonergan stwierdza:

„Ujęcie bytu pojawia się najpierw w zadawaniu pytań. Byt jest nieznanym, do którego poznania zmierza pytanie, nieznanym, którego odpowiedzi częściowo objawiają, a które następne pytania prowadzą do poznania bardziej pełnego. Ujęcie bytu jest zatem istotowo dynamiczne, projektujące, jest anty-

---

<sup>12</sup> Por. *Insight, Preface to a Discussion*, dz. cyt., s. 146.

<sup>13</sup> Por. *Insight*, dz. cyt., s. 377.



cypacją całości, konkretności, totalności, do której zawsze zmierzamy, ale których, z powodu skończoności naszego poznania, nigdy nie osiągamy”<sup>14</sup>.

Dążenie do bytu jest wspólnym i dynamicznym czynnikiem we wszystkich czynnościach umysłowych, w zawartości wszystkich pojęć. Podbudowuje, penetruje i konstytuuje każdą treść poznawczą. Transcendentalne ujęcie bytu jest zatem uprzednie do pojęcia i przekracza je. Dopiero później, stopniowo, poprzez pojęcia, myślenie i sądzenie określają byt.

Trzeba zapytać, czy takie ujęcie bytu jest uniwersalne, czy obejmuje wszystko to, co w jakikolwiek sposób istnieje, cały nieograniczony i (wirtualnie przynajmniej) nieuwarunkowany horyzont istnienia? Odpowiedź na tę wątpliwość jest jednoznaczna. Każda wątpliwość, czy takie rozumienie bytu jest nieograniczone, dowodzi właśnie, że jest nieograniczone. Jeśli zadaje się pytanie, czy coś przypadkiem nie znajduje się poza jego zasięgiem, sam fakt zadania pytania dowodzi, że to coś właśnie znajduje się w tym zasięgu. Jeśli ktoś pyta, czy jakiś przedmiot znajduje się w obszarze ujęcia, oznacza to, że interesuje się tym przedmiotem, że chce go jakoś poznać. Ten przedmiot jest celem jego czystego pragnienia poznania i dlatego, zgodnie z definicją, jest bytem<sup>15</sup>. Jedynie nicłość, jako pojęcie graniczne „znajduje się” poza zasięgiem czystego pragnienia poznania, bo nicłość nie może być celem żadnej aktywności, żadnej intencjonalności, w tym również czystego pragnienia poznania. Poza tak zdefiniowanym bytem nie istnieje nic. Transcendentalne ujęcie bytu jest wszechogarniające. Jest tak pomimo nieskończoności naszej ignorancji. Byt jednak został zdefiniowany nie poprzez odpowiedzi, których już udzieliliśmy, ale poprzez czyste pragnienie poznania, które wyraża samo siebie w pytaniach, jakie zadajemy. Transcendentalne ujęcie obejmuje zatem wszystko, również to, co jeszcze pozostaje najbardziej nawet nieznanne.

Jak wiemy, właśnie dlatego, iż ujęcie to obejmuje wszystko, co istnieje, nie jest, jako pojęcie, abstrakcyjne, ale konkretne. Ono przecież nie abstrahuje od niczego, co istnieje, nie popada w esencjalizm. Czyste pragnienie poznania zmierza do wszystkiego. Byt jako ujęcie transcendentalne jest pojęciem nie tylko z jak najbardziej wszystko-ogarniającą denotacją, ale także ze wszystko-ogarniającą konotacją. Ale wszystko-ogarniająca konotacja oznacza to, co może być poznane o przedmiocie, oznacza konkret w całej jego konkretności. Dlatego byt i konkret są tożsame<sup>16</sup>. Jednak pomimo, że to pojęcie jest konkretne, jest zarazem analogiczne, ale analogiczne w zmodyfikowanym sensie. Lonergan pisze:

<sup>14</sup> *The Subject*, w: *A Second Collection*, dz. cyt., s. 69-86, 75.

<sup>15</sup> Por. *De Constitutione Christi*, dz. cyt., s. 11.

<sup>16</sup> Por. *Insight, Preface to a Discussion*, dz. cyt., s. 148.

„Można jednak zauważyć, że to, co dosyć często uważa się za analogię bytu, jest precyzyjnie tym, co mamy na myśli kiedy mówimy, że ujęcie bytu podbudowuje, przenika i przekracza inne treści”<sup>17</sup>.

Fakt, że ujęcie bytu jest analogiczne i że znamy jedynie część bytu, nie uniemożliwia rozróżnienia jego sfer. Afirmacja poszczególnego istniejącego zawarta jest sądzie, w którym zostaje uchwycone to, co wirtualnie nieuwarunkowane. Dlatego obszary bytu różnią się w ten sam sposób, jak różnią się warunki, które muszą być spełnione dla wydania poszczególnych rodzajów sądów. To pozwala Lonerganowi rozróżnić dwa główne obszary bytu.

„Mówimy przecież ‘jest’ i ‘nie jest’ na tak różne sposoby: mówimy: tam ‘jest’ księżyc; ale mówimy także, że ‘jest’ logarytm pierwiastka kwadratowego z minus jeden. Krótko mówiąc, istnieje obszar absolutnej i nieograniczonej ważności, w którym rzeczy *simpliciter* ‘są’ i istnieją inne obszary, w których one faktycznie ‘są’, ale jedynie logicznie, jedynie matematycznie, jedynie hipotetycznie, jedynie fenomenologicznie, i tak dalej”<sup>18</sup>.

Obszar absolutnej i nieograniczonej ważności może zostać osiągnięty jeżeli spełnione zostaną warunki poznania, czyli istnieją dane zmysłów albo świadomości. W tym obszarze Lonergan wyróżnia byt proporcjonalny dla naszego poznania i byt transcendentny. Egzystencję bytu transcendentnego poznajemy poprzez zapośredniczenie danych dotyczących bytu proporcjonalnego oraz jego istnienia. Drugi obszar bytu, byt w szerokim sensie, poznajemy kiedy warunki, które powinny zostać spełnione, to nie istnienie danych, ale nieco mniejsze wymagania, jak kryteria jasności, koherencji, ściśłości. Tutaj to, co realne, jest zaledwie logiczne, matematyczne, hipotetyczne, fenomenologiczne.

Transcendentalne ujęcie bytu jest jedynym, wyjątkowym pojęciem, odmiennym od innych. To ujęcie jest warunkiem możliwości innych pojęć i całego poznania, ponieważ funduje i przenika wszystkie poznawcze treści. Jest wszech-obejmujące, zarówno to, co realne, samoistne, jak i to, co idealne, intencjonalne, jest wszech-przenikające, całkowicie uniwersalne, a zarazem całkowicie konkretne<sup>19</sup>. Transcendentalne ujęcie bytu to czyste pragnienie poznania, które jest samoistnie czynne w procesie poznawczym. To jest pewne

<sup>17</sup> *Insight*, dz. cyt., s. 385. Lonergan dodaje tu jeszcze, że ujęcie to jest analogiczne, o ile przenika treść wszystkich pojęć i jest jednoznaczne, o ile one wszystkie są w nim ufundowane.

<sup>18</sup> *Metaphysics as Horizon*, w: *Collection*, dz. cyt., s. 188-204, 191.

<sup>19</sup> Szczególnie w tym ostatnim przypomina też pojęcie bytu uzyskane na drodze separacji metafizycznej (zwanej też abstrakcją transcendentalizującą) czyli „bytu jako tego, co ma określone treści i proporcjonalne do niej istnienie”, co „jednostkowo i konkretnie istnieje”. Por. ks. prof. A. Maryniarczyk SDB, *Spór o metodę poznania realistycznego: Abstrakcja czy separacja?*, w: *Zadania współczesnej metafizyki. Poznanie bytu czy ustalanie sensów?*, red. tenże i M.J. Gondek, Lublin 1999, s. 55-85, 81.

a priori ludzkiego ducha, to jest jego dążenie w kierunku całości, totalności istnienia<sup>20</sup>. Tak rozumiany byt jest właśnie przedmiotem metafizyki, który określa też jej istotę, bo „tak właśnie, jak ujęcie bytu podbudowuje, przenika i przekracza wszystkie inne ujęcia, tak metafizyka jest tym działem ludzkiego poznania, który podbudowuje, przenika, przekształca i jednoczy wszystkie inne działy”<sup>21</sup>.

Tak, dzięki swemu przedmiotowi, rozumiana metafizyka ma być poznaniem najbardziej ogólnym, a przez to najbardziej podstawowym wszystkim, co jest celem czystego pragnienia poznania, a więc wszystkiego, co istnieje. Ujęcie transcendentale zawiera pewną przedwiedzę, dzięki niemu wiemy coś, może bardzo niewiele, ale jednak o wszystkim, dzięki niemu cały horyzont istnienia jest dla nas rozświetlony, może bardzo słabą, ale jednak pewną poświatą.

Wszystko to ma oczywiście kapitalne znaczenia dla samej możliwości metafizyki. Najpierw jest to metafizyka bytu proporcjonalnego, adekwatnego wobec naszego poznania, metafizyka będąca integralną heurystyczną strukturą tego bytu określoną samą naturą naszego ducha, metafizyka jako korelat naszej intencjonalności poznawczej. Staje się ona następnie podstawą dla metafizyki bytu transcendentnego. Jak pokazuje jej rozwinięcie, jej konstrukcja – szczególnie w koncepcji Bernarda Lonergana i Emericha Coretha – w szeregu istotnych, kluczowych tezach jest ona zgodna z klasyczną metafizyką, ale antropologiczno-transcendentalny punkt wyjścia pomaga w pracy nad szeregiem problemów szczególnie ważnych na współczesnym etapie filozofowania<sup>22</sup>. Należą do nich między innymi zagadnienia krytycznego ugruntowania metafizyki, obiektywności poznania metafizycznego, odnowy języka filozofii oraz relacji pomiędzy antropologią metafizyczną a fenomenologią i filozofią człowieka. Szczególnie tutaj widać możliwości całościowego, syntetyzującego ujęcia, możliwości zapośredniczenia i uzupełnienia, które w metafizyce stwarza metoda transcendentale, a także fenomenologiczna i hermeneutyczna<sup>23</sup>. Ułatwiają one wymianę, dialektykę myśli i bytu, pojęcia i istnienia, pozwalają łatwiej przechodzić pomiędzy tymi poziomami, pozwalają lepiej docenić rolę podmiotu bez niedoceniaenia przedmiotu i na odwrót. Tutaj

<sup>20</sup> Por. G. Sala, *Seinserfahrung und Seinshorizont nach E. Coreth und B. Lonergan*, „Zeitschrift für katholische Theologie” 89 (1967), s. 294-338, 318.

<sup>21</sup> *Insight*, dz. cyt., s. 415.

<sup>22</sup> Przykłady takiej metafizyki rozwijanej konsekwentnie w perspektywie antropologiczno-transcendentalnej można znaleźć we wskazywanych już dziełach *Insight*, s. 410-751 oraz E. Coreth, *Metaphysik*, s. 133-545.

<sup>23</sup> Por. E. Coreth, *Hermeneutik und Metaphysik*, „Zeitschrift für katholische Theologie” 90 (1968), s. 422-450.

zaczyna się od podmiotu, od jego aktów, od subiektywności, aby móc być tym bardziej obiektywnym. Jest to więc pewna droga pośrednia, droga dialogu pomiędzy realizmem i idealizmem, pomiędzy tomizmem i filozofią współczesną, droga, na której wiele osiągnięto. Są to już jednak osobne, wielkie zagadnienia, które tutaj mogą jedynie zostać zasygnalizowane, a poza tym muszą stać się tematem odrębnych opracowań i dyskusji.

Ks. prof. dr hab. Stanisław Ziemiański SJ

## ABSTRAKCJA CZY SEPARACJA?

1. Podczas gdy w naukach szczegółowych wyznaczenie ich przedmiotu nie stanowi naczelnego problemu, ponieważ przedmiot ustala się i odgranicza w praktyce naukowej lub w metanauce, czy tzw. filozofii nauki, to ustalenie przedmiotu metafizyki i jego konstrukcja niesie z sobą wiele trudności. Przede wszystkim metafizyka jest nauką naczelną. Arystoteles nazywa ją niekiedy pierwszą filozofią<sup>1</sup>. Nie ma więc możliwości uciekania się w celu wyznaczenia swego przedmiotu do wyższej nad sobą nauki. Tym samym refleksja nad metafizyką będzie sama metafizyką. Jednym z problemów dotyczących przedmiotu metafizyki jest aporia przedstawiona w księdze B *Metafizyki*<sup>2</sup>: Skoro bytów jest nieskończenie wiele, jak można je ująć w jednej nauce? Stagiryta wyraża przekonanie, że jednak istnieje taka nauka, a ma ona za przedmiot byt jako byt i to, co mu przysługuje z zasady<sup>3</sup>. W tym miejscu jest dla nas sprawą uboczną, czy konkretnie tym przedmiotem ma być substancja jako główna kategoria bytu, czy Bóg jako byt naczelny, czy może tylko byty przyrodnicze, jeśli nie istnieją żadne inne poza materialnymi<sup>4</sup>. W jaki jednak sposób ująć tę mnogość bytów, aby dla nich znaleźć pierwsze zasady? Tym sposobem jest uogólnianie zwane indukcją (ἐπαγωγή). Dokonuje się ona dzięki odrywaniu

<sup>1</sup> Met. K 3, 1061<sup>b</sup>5; 4, 1061<sup>a</sup>25. Na temat problemu utożsamiania metafizyki z filozofią pierwszą zob.: P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris 1962, s. 35-44.

<sup>2</sup> B 4, 999<sup>a</sup>25-28.

<sup>3</sup> Met. Γ 1, 1003<sup>a</sup>21-22.

<sup>4</sup> Met. E 1, 1026<sup>a</sup>28-29.

jednych cech od innych (ἀφαίρησις)<sup>5</sup>. Mamy więc problem abstrakcji, która jest jednym z centralnych pojęć systemu arystotelesowsko-tomistycznego.

2. Abstrakcja jest to myślowy proces wyróżniania jednych aspektów przedmiotu z pominięciem innych. Zakłada ona dwa poziomy: poziom rzeczywistości i poziom myśli. Rzetelność poznania wymaga, by między tymi poziomami była zachowana zgodność. W związku z tym powstaje problem realizmu pojęć powszechnych, które są owocem abstrakcji. Za długo byłoby się rozwodzić nad słynnym problemem powszechników i jego rozwiązaniami. Wiadomo, że w systemie AT przyjmuje się jako najtrafniejsze rozwiązanie realizm umiarkowany (były są jednostkowe, istnieje w nich jednak podstawa do uogólniania: takie same natury).

Powoli w scholastyce kształtowała się terminologia w tej dziedzinie. Św. Tomasz używa takich terminów, jak: abstrahere, separare, distinguere, praescindere. Pouczający jest tekst *In Boëthium de Trinitate*, Opusculum LXIII, q. V, art. 3. Rozważa w nim, czy matematyka zajmuje się ruchem i materią. Przy okazji precyzuje znaczenie terminów: abstractio i separatio. Wiąże je z dwoma różnymi działaniami umysłu: 1) rozumienie istoty rzeczy, 2) zdanie przeczące lub twierdzące. Z pierwszym działaniem wiąże abstrakcję pomijającą, z drugim oddzielającą, którą następnie nazywa separatio.

W abstrakcji pomijającej można myślnie oddzielać to, co rzeczowo nie jest oddzielone, ale daje się pomyśleć bez drugiego. Jeśli jednak jedno pojęcie implikuje drugie, abstrakcja nie jest możliwa. Tak np. nie można pojąć nogi bez zwierzęcia, ani zgłoski bez liter. Natomiast możliwa jest sytuacja odwrotna. Można pojąć, czym jest zwierzę, nie myśląc o jego nogach; można pojąć, czym jest litera, nie myśląc o zgłosce.

Czymś zupełnie innym jest abstrakcja oddzielająca, czyli separacja. Jest to sąd przeczący, wyrażający odrębność istnienia dwóch rzeczywistości, np. że człowiek nie jest kamieniem lub osłem. Ten sąd jest prawdziwy, gdy oddzielane w nim rzeczywistości faktycznie nie współistnieją jedna z drugą i mogą rzeczywiście istnieć oddzielnie.

A ponieważ platończycy i pitagorejczycy nie odróżniali abstrakcji od separacji, uznali za odrębnie i realnie istniejące pojęcia ogólne (idee i liczby), zamiast traktować je jako myślnie obrazy rzeczy.

3. Już z powyższych rozważań widać, że separacja pełni w komentarzu św. Tomasza rolę podrzędną, natomiast cała uwaga skupia się na abstrakcji. Jest to abstrakcja *per modum simplicis et absolutae considerationis* – przez proste i niezależne rozumienie (S.Th. I. q 85, a. 1, ad 1). Św. Tomasz wyróżnia trzy typy tej abstrakcji, w zależności od tego, co się pomija: materię zmy-

<sup>5</sup> Por. *An. post.* A 18,81<sup>b</sup>3; *Top.* 12, 105<sup>a</sup>13; 108<sup>b</sup>10.

słową indywidualną, materię zmysłową ogólną oraz materię zrozumiałą (intelligibilis). Od tych typów abstrakcji uzależnia odrębność metafizyki, matematyki i fizyki.

Ważniejszym jednak podziałem abstrakcji jest wyróżnienie abstrakcji całościowej i częściowej. (J. Maritain nazywa je odpowiednio ekstensywna i intensywna). Owocem abstrakcji całościowej są pojęcia gatunkowe, rodzajowe i transcendentalne. W procesie abstrakcji wychodzi się z jednostek i pomijając ich cechy indywidualne (części materialne i przypadłości), otrzymuje się pojęcie ogólne (abstractio universalis a particulari). Umysł wydobywa z poszczególnych rzeczy to, co jest „jednością myślną”, to co należy do definicji rzeczy. Powszechnik jest otwarty na cechy pominięte, ale zawiera je w sobie w sposób nieokreślony, niespecyficzny, implicate<sup>6</sup>. Pojęcie gatunkowe „człowiek” oznacza któregokolwiek człowieka. Nie istnieje samo w sobie jak idea platońska, ale ma podstawę w bytach konkretnych.

Z kolei można poddać temu samemu procesowi gatunki i wydobyć takie pojęcia, jak: „zwierzę”, „rozumne”. Są to pojęcia rodzajowe. Także one oznaczają cały przedmiot, o którym się je orzeka, ale jeszcze bardziej niewyraźnie i schematycznie. Rodzaj, podobnie jak gatunek, jest także pojęciem otwartym: można je ukonkretniać przez różnice gatunkowe. Rodzaj implicate zawiera w sobie gatunek, ten zaś – indywidua. Sokrates, człowiek i zwierzę oznaczają tę samą rzecz w coraz to bardziej rozmytym ujęciu.

Najwięcej kontrowersji budzi zastosowanie zabiegu abstrakcji całościowej po raz trzeci, aby uzyskać najogólniejsze pojęcie bytu. Niektórzy filozofowie, jak L. B. Geiger<sup>7</sup>, M. V. Leroy<sup>8</sup>, E. Gilson<sup>9</sup>, M. A. Krapiec OP<sup>10</sup>, twierdzą, że byt jako byt uzyskuje się dzięki sądowi. Krapiec nazywa cały proces konstrukcji pojęcia bytu procesem separacji. Z tym stanowiskiem polemizuje G. van Riet<sup>11</sup>. Pisze on: „Te kilka uwag sugerują nam, byśmy nie uważali za płodne zasady filozoficzne lub za genialne intuicje te parę uwag fragmentarycznych św. Tomasza dotyczących *separatio*”.

G. van Riet nie widzi trudności, by pojęcie bytu nie mogło być uformowane za pomocą abstrakcji z tych samych bytów realnie istniejących, z jakich

<sup>6</sup> Por. *De ente et essentia*, 3.

<sup>7</sup> *Abstraction et séparation d'après S. Thomas*, „Revue de Sciences Philos. Théol.”, t. 31 (1947) 3-40.

<sup>8</sup> „*Abstractio*” et „*separatio*” d'après un texte controversé de saint Thomas, „Revue Thomiste”, t. 48 (1948) 328-339.

<sup>9</sup> *L'être et l'essence*, 1962, s. 151-154.

<sup>10</sup> *Metafizyka. Ogólna teoria rzeczywistości*, [w:] *Wprowadzenie do filozofii*, Lublin 1992, s. 26-31.

<sup>11</sup> *Problèmes d'épistémologie*, Louvain-Paris 1962, I. *La notion centrale du réalisme thomiste: l'abstraction*, s. 40.

abstrahuje się pojęcia gatunkowe i rodzajowe. Ono też jest otwarte na jednostki, może więc być skonkretyzowane. Nie jest ono puste, jak twierdzi M. A. Krąpiec, bo zawiera najogólniejszą charakterystykę: coś istniejącego, czyli wyraża jakąkolwiek realnie istniejącą treść. Nie jest też realizacją abstraktu, czego obawiał się M. A. Krąpiec, ponieważ jest ono tylko tworem myśli, schematycznym wprowadzie, ale otwartym na jednostki, którym w rzeczywistości odpowiada. Zauważył to już S. Majdański<sup>12</sup>, odpowiadając na zarzut, „że w przypadku konceptualizacji istnienia [...] dochodziłoby do tak zwanej realizacji abstraktu, czynności przecież skądinąd absurdalnej, nierealizowalnej i wręcz niemożliwej do urzeczywistnienia. Zdaniem S. Majdańskiego, „nie rozróżnia się tutaj należycie porządku poznawczego od porządku przedmiotowego, choć taki właśnie charakter ma sam zarzut. [...] Porządek pierwszy jest zawsze intencjonalny, chociażby dotyczył najbardziej realnych (w tym samego istnienia) elementów rzeczywistości.”

G. van Riet nazywa istnienie bytów stanowiących podstawę abstrakcji istnieniem efektywnym. Mówiąc o istnieniu efektywnym mamy na myśli indywidualia, ale bez określenia, które. Zgodnie ze stanowiskiem Arystotelesa i św. Tomasza, zanim określimy przedmiot, musimy wiedzieć, czy on istnieje. Bez tego definicja byłaby czystą konwencją<sup>13</sup>. Tylko to, co istnieje, może być poznane. Jeśli czegoś nie ma, to nie ma ono definicji<sup>14</sup>. W procesie abstrakcji przez cały czas towarzyszy nam świadomość, że operacja pomijania jednych cech, a pozostawiania innych jest dokonywana na materiale istniejącym *hinc et nunc*. Jest to więc cały czas realizm umiarkowany. Mieczysław Gogacz<sup>15</sup> słusznie pisze: „W pluralistycznej metafizyce tomistycznej pojęcie bytu oznacza konkretne byty realne, takie właśnie jak byt pierwszy, przygodne substancje nieosobowe, przygodne substancje osobowe, przypadłości. Te właśnie realne byty oznaczamy transcendentalnym pojęciem bytu.”

4. Przypatrzmy się jeszcze krótko drugiemu typowi abstrakcji, jaki wyróżnia św. Tomasz, abstrakcji zwanej formalną (u J. Maritaina intensjonalną). Używa on najczęściej tej nazwy na oznaczenie abstrakcji matematycznej, w której pomija się tzw. materię zmysłową (barwy, dźwięki itp.), a pozostawia materię inteligibilną, czyli substancję. Dochodzi do utworzenia pojęć, które się wzajemnie w sobie nie zawierają. Weźmy np. koło z brązu. Koło i brąz to dwie

<sup>12</sup> *Natura logiczna transcendentaliów w aspekcie pryncypiów ogólnej teorii bytu*, „Roczniki Filozoficzne”, t. 10 (1962) z. 1, s. 71.

<sup>13</sup> Por. Jakko Hintikka, *On Aristotle's Notion of Existence*, „The Review of Metaphysics”, LII (1999) n. 4, 777-805.

<sup>14</sup> Por. *An. post.* A 1, 71<sup>a</sup>24-29; B 7, 92<sup>a</sup>4-8; B 8, 93<sup>a</sup>27-28.

<sup>15</sup> *Istnieć i poznawać*, Warszawa 1969, s. 116.

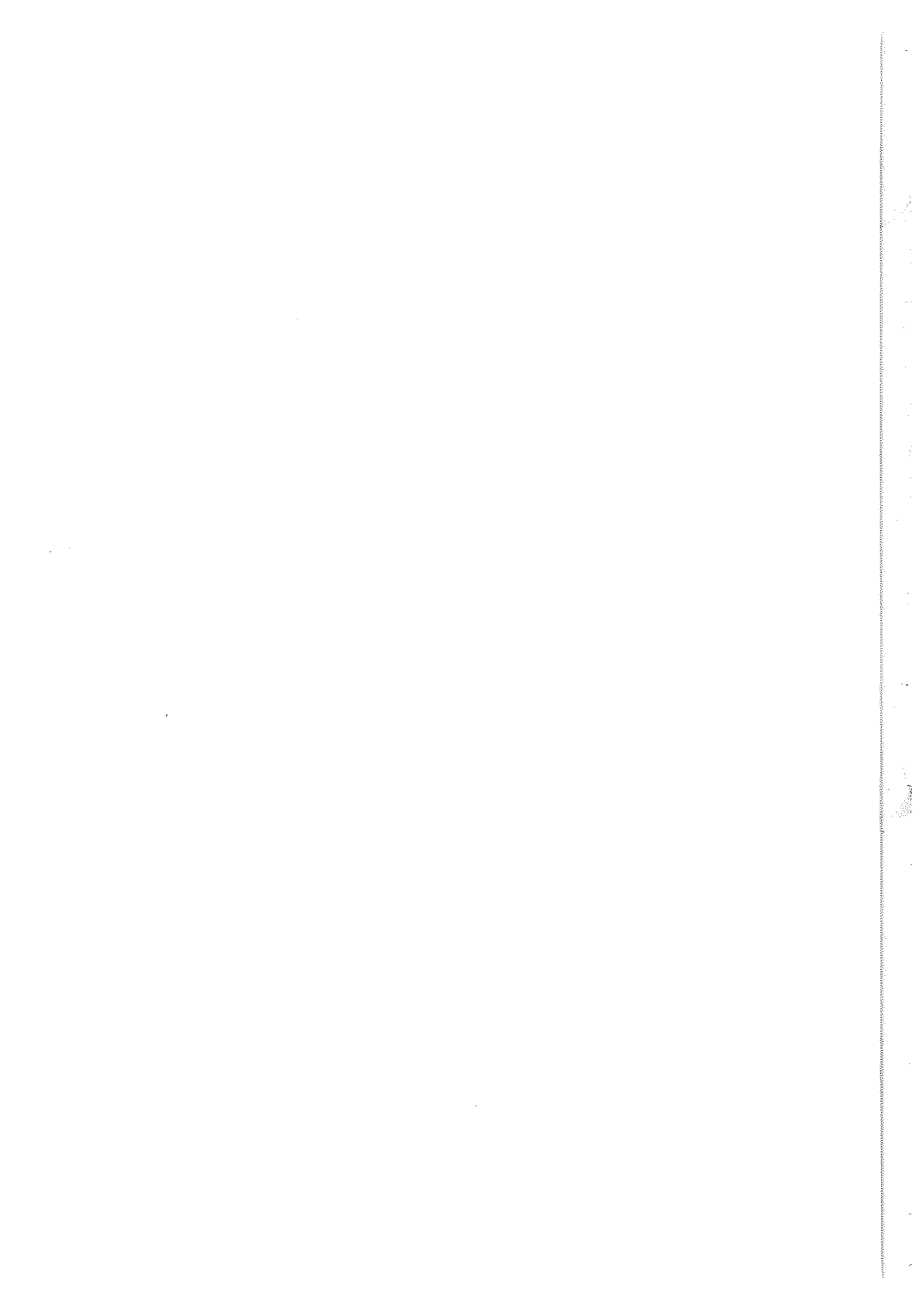


rzeczywistości, uchwytywane przez umysł niezależnie od siebie. Pojęcia te są w sobie zamknięte. Nie oznaczają jakiejś całości, konkretnie istniejącego bytu. U Tomasza występuje jeszcze jedna nazwa: abstrakcja precyzywna. Jest to jakby abstrakcja „do kwadratu”. Daje takie pojęcia jak: „człowieczeństwo”, „zwierzęcość”, „białość”. Są one całkowicie oddzielone od tego, skąd zostały wyabstrahowane. Słuszniej byłoby nazwać takie pojęcia konstruktami. Nie nadają się one na przedmiot metafizyki.

5. W związku z abstrakcją pojęcia bytu nasuwa się trudność, o której napomknąłem na początku. Mianowicie, do przeprowadzenia abstrakcji potrzebujemy szeregu bytów, aby przez ich porównanie przekonać się, co jest im wspólne, a co własne. W takim razie w pojęciu transcendentnym nie mamy niczego innego, niż to, co kryło się w bytach, z których zostało uzyskane. Czy wolno nam potem ekstrapolować to pojęcie na inne byty, których nie doświadczaliśmy w punkcie wyjścia procesu abstrakcji. Dotyczyłoby to szczególnie Bytu absolutnego. Czy wolno nam ten Byt wciągać do zakresu pojęcia bytu? Czy więc rzeczywiście metafizykę możemy nazwać filozofią pierwszą, a nawet teologią, jeśli przed dokonaniem konstrukcji pojęcia bytu jako bytu nie wiemy, jak daleko ono się rozciąga? Odpowiedź może być następująca: Dodanie Boga do innych bytów, z których abstrahujemy pojęcie bytu, nie zmienia w tym pojęciu niczego, ponieważ ono jako analogiczne odnosi się do swoich podrzędników w sposób niedoskonale jednakowy, czyli analogiczny. Dla zagwarantowania zaś analogii wystarczy, aby byty, z których je abstrahujemy, należały do różnych kategorii i stopni bytowych. A tak właśnie jest. Istnieje kategoria substancji i różnych przypadłości. Ponadto istnieją byty materialne oraz niematerialne. Niematerialność zaś można, zdaniem św. Tomasza<sup>16</sup>, rozumieć podwójnie: 1) tak, że dane byty nigdy nie mogą połączyć się z materią, i takimi są aniołowie i Bóg, choć w punkcie wyjścia abstrakcji ich nie doświadczamy; jest to tzw. niematerialność pozytywna; 2) tak, że w naturze danych bytów nie ma koniecznego odniesienia do materii, ponieważ są od materii niezależne. Jest to tzw. niematerialność negatywna. Do takich bytów lub zasad bytów należą: substancja, możliwość, akt. W takim ujęciu metafizyka nie musi się utożsamiać z filozofią przyrody, lecz może być, jak jej nazwa wskazuje, rzeczywiście nauką poza-przyrodniczą.

---

<sup>16</sup> *In Boëthium de Trinitate*, q. V, art. 5.



PRACE PRZEDSTAWIONE W ROKU 2000  
NA WYDZIALE FILOZOFICZNYM  
WSF-P IGNATIANUM

PRACE MAGISTERSKIE

1. Filip Andryszak, *Fenomen miłości w sytuacjach granicznych opisanych przez Alberta Camusa w „Pierwszym człowieku”*. Promotor: ks. dr Antoni Jarnuszkiewicz SJ.
2. Adam Baczewski SJ, *Partykularne i totalne pojęcie ideologii w „Ideologii i utopii” Karola Mannheima*. Promotor: ks. dr Antoni Jarnuszkiewicz SJ.
3. Andrzej Dąbrowski SJ, *Heideggerowski projekt myślenia bycia aletheicznego*. Promotor: ks. dr Antoni Jarnuszkiewicz SJ.
4. Rafał Huzarski SJ, *Dobro wspólne w nauczaniu Jana Pawła II jako punkt odniesienia dla polityki i kultury*. Promotor: ks. dr hab. Stanisław Obirek SJ.
5. Tadeusz Kukułka SJ, *Nieśmiertelność człowieka w „Dialogu z siostrą Makryną o duszy i zmartwychwstaniu” Grzegorza z Nyssy*. Promotor: ks. prof. dr hab. Henryk Pietras SJ.
6. Dariusz Polański SJ, *Przynależność do harcerstwa a potrzeba dominacji u młodzieży*. Promotor: prof. dr hab. Zenomena Płużek.
7. Ignacy Roguszczyk SJ, *Prawda i wolność w filozofii Isaiaha Berlina*. Promotor: ks. dr Antoni Jarnuszkiewicz SJ.

8. Jan Śliwa, *Wpływ Kościoła na przemiany społeczne wsi galicyjskiej pod koniec XIX wieku na podstawie „Kazań i przemów pasterskich do ludu wiejskiego ks. Karola Józefa Fischera*. Promotor: ks. prof. dr hab. Ludwik Grzebień SJ.

## PRACE DYPLOMOWE

1. Filip Andryszak, *Samobójstwo jako wolność absurdalna w egzystencjalnej wizji Alberta Camusa na podstawie „Mitu Syzyfa”*. Promotor: ks. dr Bogdan Lisiak SJ.

2. Grzegorz Bochenek SJ, *Kara śmierci: ochrona społeczeństwa czy uniknięcie problemu?*. Promotor: ks. dr Stanisław Pyszka SJ.

3. Bartłomiej Brząkiewicz SJ, *Zagadnienie egzystencji ludzkiej w literaturze brytyjskiej okresu powojennego na przykładzie powieści „Jim Szczęściarz” Kingsleya Amisa*. Promotor: ks. dr Bogdan Lisiak SJ.

4. Paweł Brożyniak SJ, *Stanowisko Kościoła wobec uchodźców i mniejszości (Duszpasterstwo Romów w Krakowie – Nowej Hucie)*. Promotor: ks. dr Stanisław Pyszka SJ.

5. Artur Demkowicz SJ, *Wzajemność relacji międzyosobowej a relacja symetryczna w matematyce*. Promotor: ks. dr Antoni Jarnuszkiewicz SJ.

6. Piotr Kropisz SJ, *Holizm ruchu New Age a psychologia humanistyczna Abrahama A. Masłowa*. Promotor: ks. dr hab. Stanisław Głaz SJ.

7. Tomasz Łyszczarz SJ, *Personalistyczna koncepcja człowieka w ujęciu Karola Wojtyły*. Promotor: ks. dr Stanisław Pyszka SJ.

8. Hovsep Meliksetian, *Zagadnienie dobra i zła z filozoficznego i religioznawczego punktu widzenia u Jeznika Kochbaciego*. Promotor: ks. dr Józef Bremer SJ.

9. Przemysław Miozga SJ, *Muzyka jako język komunikacji*. Promotor: ks. dr Józef Bremer SJ.

10. Remigiusz Reclaw SJ, *Manipulacja człowiekiem przez reklamę*. Promotor: ks. dr hab. Stanisław Głaz SJ.

11. Jan Regner SJ, *Consciousness and Object. Searle's Concept of Intentionality*. Promotor: ks. dr Józef Bremer SJ.

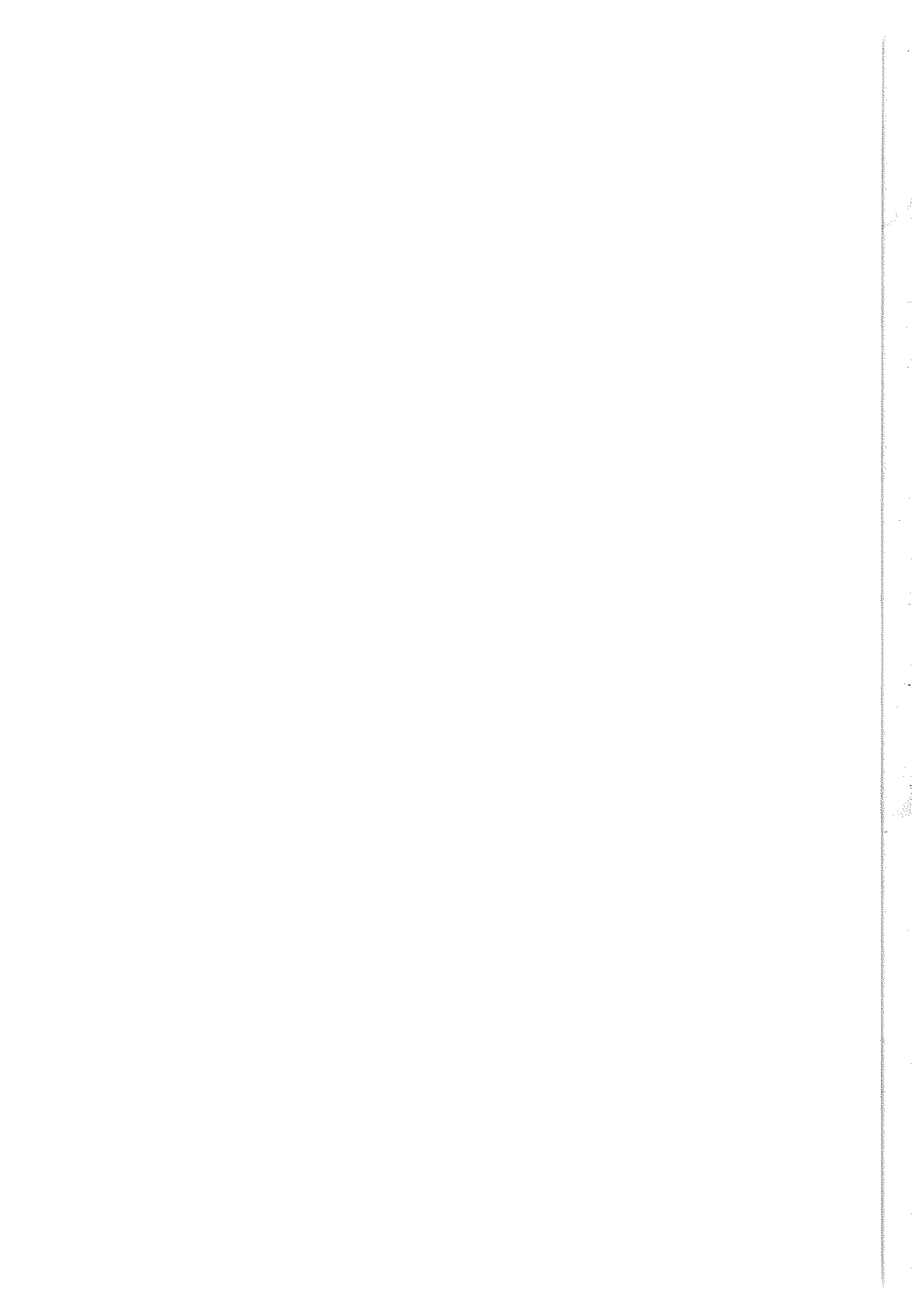
12. Mirosław Skiba SJ, *Mistyka w filozofii*. Promotor: ks. dr Antoni Jarnuszkiewicz SJ.

13. Wojciech Sulimierski SJ, *Dialog wiary i kultury w przemówieniach Jana Pawła II skierowanych do Papieskiej Rady ds. Kultury*. Promotor: ks. dr Stanisław Pyszka SJ.

14. Jan Śliwa, *Galiczyjskie czasopisma religijno-społeczne na przełomie XIX i XX w.* Promotor: ks. prof. dr hab. Ludwik Grzebień SJ.

15. Maciej Tomaszewski SJ, *Aspekt poznawczy zjawisk elektrycznych w biologii niektórych gatunków ryb.* Promotor: ks. prof. dr hab. Piotr Lenartowicz SJ.

16. Marek Tryznowski SJ, *Uzasadnienie doświadczenia przez aspekt „świadomości działania” w filozofii człowieka Karola Wojtyły na podstawie jego książki „Osoba i czyn”.* Promotor: ks. dr Józef Bremer SJ.



## SYLWETKI PRACOWNIKÓW WSF-P *IGNATIANUM*

**Ks. Ludwik Grzebień SJ**

### NAUKOWA SYLWETKA KS. PROFESORA LUDWIKA PIECHNIKA SJ

Ks. profesor Ludwik Piechnik urodził się 9 sierpnia 1920 roku w Krzesławicach koło Myślenic w rodzinie rolniczej jako syn Andrzeja i Katarzyny z d. Kurek. Do szkoły podstawowej uczęszczał w rodzinnej miejscowości i Szczyrzycu, a następnie ukończył 4 klasy gimnazjum nowego typu w Małym Seminarium OO. Jezuitów w Nowym Sączu, którym kierowali klerycy, najpierw Józef Kądziołka, a potem Julian Czyżycki.

Dnia 6 lipca 1938 roku wstąpił do zakonu jezuitów i rozpoczął nowicjat w Starej Wsi koło Brzozowa pod kierunkiem doświadczonego wychowawcy wielu pokoleń jezuitów Augustyna Dyli.

Mimo wybuchu II wojny światowej 1 września 1939 roku i chwilowego wojennego zamieszania łącznie z ucieczką w kierunku wschodnim, kontynuował bez większych zakłóceń nowicjat w Starej Wsi, który ukończył 7 lipca 1940 roku złożeniem na ręce ks. Włodzimierza Konopki pierwszych ale już wieczystych ślubów zakonnych.

W Starej Wsi pozostał jeszcze dwa lata (1940-1942), by ukończyć dwuletnie liceum. Profesorów miał wybitnych, przeważnie tych, którzy przybyli tu po wybuchu wojny ze słynnego Zakładu Naukowo-Wychowawczego w Chyrowie. Nauką kierował ks. Stefan Weidel, który równocześnie tworzył pierwszy, wielki na Podkarpaciu Tajny Ośrodek Nauczania dla okolicznych uczniów ze swoim centrum przy kolegium starowiejskich jezuitów. Do grona profesorów należeli m.in. Władysław Błaszczyk, Ignacy Turek i Józef Wrzeciono. Ludwik Piechnik maturę zdał 21 kwietnia 1942 roku.

W 1942 roku wyjechał więc na studia filozofii, jakie mieściły się w okresie wojennym w kolegium w Nowym Sączu, kierowanym od 1936 roku przez wicerektora Józefa Balcarka. Grono profesorów składało się z najlepszych sił, jakie posiadały wówczas obie jezuickie prowincje polskie. Wykładali tu m.in. księża: Bronisław Bębenek, Franciszek Górszczyk, Antoni Kuśmierz, Franciszek Kwiatkowski, Władysław Markucki, Stanisław Wawryn i Karol Wypiór.

Trzyletnie studia filozoficzne mimo wojny odbył bez większych trudności ze strony niemieckiego okupanta. Atmosferę studiów zakłócały jednak wiadomości o wielu jezuitach, w tym wychowawcach i kolegach, którzy zginęli, zostali wywiezieni do obozów, lub opuścili szeregi Towarzystwa Jezusowego. Tu w Nowym Sączu należał ks. Piechnik do organizatorów tajnego nauczania. Tu spotkał ks. Mieczysława Kuznowicza, twórcę i prezesa Związku Młodzieży Przemysłowej i Rękodzielniczej pod Wezwaniem Św. Stanisława Kostki w Krakowie, który z wygnania w Czarnym Potoku odwiedzał kleryków i ukazywał wizję jezuitów, który powinien dążyć w swoim życiu do tworzenia dzieł trwałych i wielkich. Podczas pobytu w Nowym Sączu ks. Piechnik uczestniczył też w marcu 1945 roku w pogrzebie tego wielkiego wychowawcy młodzieży. Wraz z klerykami Jerzym Deją i Józefem Świerczkiem zaangażował się w przygotowywaniu i wysyłce paczek do obozów koncentracyjnych. W roku akademickim 1944/45 został dodatkowo skierowany przez prefekta studiów Franciszka Górszczyka do pomocy w prowadzeniu dość okazałej biblioteki. Angażował się zresztą, jak i inni klerycy, w różnych akcjach duszpasterskich i charytatywnych.

W Nowym Sączu rozpoczął też w 1945 roku studia teologiczne, którymi kierował dziekan ks. Antoni Kuśmierz, od 1945 roku również rektor tegoż kolegium. Tu przyjął 28 sierpnia 1946 roku święcenia niższe z rąk biskupa tarnowskiego Jana Stepy.

Studia teologiczne kontynuował przez dwa lata (1946-1948) w bardzo przełudnionym kolegium w Starej Wsi. Historię Kościoła wykładał ks. Henryk Lubomirski. Wśród profesorów byli też księża: Józef Buchholtz, Stefan Machnicki, Franciszek Macios, Jan Rosiak i Jan Skoczeń. W czerwcu 1948 roku nadszedł czas święceń. Biskup Franciszek Barda, ordynariusz przemyski, przy-



był do Starej Wsi i udzielił klerykom, w tym ks. Piechnikowi przed obrazem Matki Bożej Miłosierdzia 27 czerwca święceń subdiakonatu, 28 czerwca święceń diakonatu i 29 czerwca 1948 roku święceń prezbiteratu.

Ostatni rok studiów teologicznych (1948/49) odbył już w Krakowie. Tu zetknął się z wybitnym historykiem zakonu ks. Janem Poplatkiem, kierującym Archiwum Prowincji. Tu rozpoczął swoje studia pedagogiczne na Uniwersytecie Jagiellońskim. Nadchodziły jednak trudne czasy stalinowskie potęgowane też dawnymi urazami profesorów Akademii Krakowskiej, a potem Uniwersytetu Jagiellońskiego do jezuitów. Ks. Piechnik jednak wytrwale zdobywał swą pedagogiczną wiedzę m.in. pod kierunkiem wybitnego psychologa prof. Stefana Szumana oraz pedagogów Zygmunta Mysłakowskiego i Henryka Smażyńskiego, marząc o przyszłej pracy wśród młodzieży.

W Krakowie złączył więc swój los ze Związkiem Młodzieży Przemysłowej i Rękodzielniczej – zwanym powszechnie Bursą O. Kuznowicza. Legendarny niemal założyciel i pierwszy prezes ks. Kuznowicz był działaczem społecznym, wychowawcą tysiąca młodych ludzi, zwłaszcza tych najbiedniejszych, gromadzonych z małopolskich wsi i miasteczek w wybudowanym dzięki zbiorowemu wysiłkowi niemal całego społeczeństwa, i to nie tylko Krakowa, potężnym gmachu przy ulicy Skarbowej. Po śmierci Kuznowicza 26 marca 1945 roku w Czarnym Potoku jego tymczasowym następcą, a później prezesem Związku został ks. Romuald Moskała, a jego pomocnikiem długoletni współpracownik Kuznowicza ks. Wiktor Macko. Ks. Piechnik widział w tym wielkim dziele swoje ważne miejsce, a przygotowanie pedagogiczne dawało mu duże możliwości działania.

W roku akademickim 1949/50 figuruje ks. Piechnik w katalogach zakonnych jako prefekt „Młodych Krakusów”, bibliotekarz i kronikarz w Bursie ks. Kuznowicza, a zarazem student Wydziału Pedagogicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego. Bursa obejmowała wówczas opieką jeszcze ponad 200 wychowanków. Był to jednak ostatni rok pełnej jej aktywności.

W 1950 roku przysłała bowiem decyzja o ostatecznej likwidacji Związku. Księża Moskała i Macko zostali aresztowani pod niesłusznym zarzutem przechowywania broni i skazani na długoletnie więzienie. Wychowanków przeniesiono gdzie indziej. Już tylko trzech jezuitów mieszkało w gmachu Bursy, ale bez wychowanków. W tej przygnębiającej atmosferze ks. Piechnik kończył studia pedagogiczne, ale bez większej perspektywy aktywnej działalności wychowawczej. W roku akademickim 1951/52 zamieszkiwał jeszcze gmach Bursy, ale poza studiami dojeżdżał jedynie do Ostrowa Szlacheckiego, gdzie w majątku Bursy Związek utworzył szkołę zawodową. Dnia 26 kwietnia 1952 roku Rezydencja Św. Stanisława Kostki została przez władze komunistyczne

Polski zamknięta, a następnie oficjalnie przez władze zakonne zawieszona. Kilku jezuitów znalazło schronienie przy ul. Zamenhoffa 1.

Ks. Piechnik w tym czasie według dyspozycji zakonnej przystępował do przygotowywania swojego doktoratu. Czasowe, jak wówczas mniemano, zawieszenie działalności wychowawczej wśród młodzieży skierowało ks. Piechnika na dziedzinę historii wychowania, tym bardziej, że znalazł w osobie prof. Jana Hulewicza, życzliwego promotora i zwolennika.

W roku akademickim 1953/54 odbył ks. Piechnik z ośmioma innymi księżmi studia duchowości i prawa zakonnego, tzw. III probację, pod kierunkiem znanego sobie ks. Augustyna Dyli w Czechowicach. Uroczystą profesję zakonną czterech ślubów złożył 15 sierpnia 1955 roku w Krakowie na ręce ks. prowincjała Wojciecha Krupy. Od 1954 do 1957 roku ks. Piechnik pozostawał jednak nadal w Czechowicach, gdzie przygotowywał swoją rozprawę doktorską, pisaną pod kierunkiem prof. Hulewicza na temat początków Akademii Wileńskiej, a więc musiał dojeżdżać do archiwum w Krakowie, opiekował się grupą ministrantów i pracował w duszpasterstwie.

W 1957 roku przeniósł się do Krakowa, gdzie został mianowany wychowawcą młodzieży zakonnej studiującej filozofię, kierował grupą opiekunów ministrantów oraz nadal pracował nad swoim doktoratem. Nie była to wprawdzie wymarzona praca wśród świeckiej młodzieży, potrzebującej duchowego i materialnego wsparcia, ale wśród młodych zakonników, posiadających zapewniony byt materialny, jednak wymagających duchowego wsparcia, pocieszenia, a nade wszystko przykłady. Ks. Piechnik przygotowując się do pracy naukowej taki przykład mógł młodzieży dawać na co dzień.

Po śmierci ks. Jana Poplatka w 1955 roku opiekę nad Archiwum Prowincji objął ks. Bronisław Natoński. On też miał się stać głównym przewodnikiem ks. Piechnika po dokumentacji zakonnej dotyczącej jezuitów, a zebranej w Krakowie w postaci fotokopii i mikrofilmów, i stałym jego współpracownikiem.

W 1962 roku ks. Piechnik obronił swoją pracę doktorską. Uzyskał doktorat 16 marca 1962 roku na podstawie rozprawy *Początki Akademii Wileńskiej*, napisanej pod kierunkiem życzliwego mu zawsze profesora i promotora Jana Hulewicza.

Po siedmiu latach opieki nad klerykami studiującymi filozofię w 1964 roku został przeniesiony na Rezydencję pod wezwaniem Chrystusa Króla w Przegorzalach. Tu znalazł sprzyjające warunki pisania swoich naukowych rozpraw. Cały czas, poza okazjnymi spotkaniami z młodymi ludźmi, głównie kandydatami do zakonu, od 1958 roku był bowiem głównym promotorem powołań w prowincji, egzaminowaniem kandydatów zgłaszających się do zakonu i kilkoma seriami rekolekcji duchownych rocznie, cały czas mógł

poświęcić studiowaniu starych dokumentów, przemyśleniu zdobytych informacji i tworzeniu syntez naukowych.

W 1965 roku objął nadto wykłady pedagogiki na Wydziale Filozoficznym Towarzystwa Jezusowego w Krakowie. W 1969 roku został profesorem nadzwyczajnym, a od 1990 profesorem zwyczajnym tego przedmiotu na Wydziale Filozoficznym. Przez wiele lat wykładał więc pedagogikę klerikom jezuickim, a następnie od 1975 roku również klerikom diecezjalnym i świeckim na Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie.

W 1966 roku został ks. Piechnik dyrektorem Wydawnictwa Apostolstwa Modlitwy w Krakowie, więc znów powrócił do kolegium przy ul. Kopernika 26. W tym czasie Wydawnictwo nie mogło jeszcze rozwijać swej działalności w takim zakresie, w jakim życzyliby sobie dyrektor i inni pracownicy tej instytucji. Rocznie wydawano zaledwie po kilka pozycji, w tym głównie modlitewników. Był to jednak ważny moment w dziejach Wydawnictwa. Obchodziło ono swój jubileusz 100-lecia działalności. Główne uroczystości odbyły się dnia 10 czerwca 1972 roku w Bazylice Serca Jezusowego. Wówczas to arcybiskup metropolita krakowski ks. kardynał Karol Wojtyła odprawił Mszę św. koncelebrowaną i wygłosił okolicznościowe kazanie. Uwypuklił w nim zasługi Wydawnictwa dla Kościoła i polskiej kultury na przestrzeni minionego stulecia. W auli kolegium jezuitów odbyło się sympozjum, które zagał dyrektor Wydawnictwa Apostolstwa Modlitwy – ks. Piechnik. Następnie ks. Natoński wygłosił wykład obrazujący rozwój, pracę, osiągnięcia i trudności na przestrzeni minionego stulecia, którego początek i chwilę bieżącą spinały klamrami dwie pozycje – pierwsza ks. Stanisława Stojalowskiego pt. *Ostatnia nadzieja Serce Pana Jezusowe* (1872) i ostatnia pozycja zbiorowa pt. *Zawierzyliśmy Miłości* (1972).

Jubileusz został zauważony w czasopismach naukowych i prasie, głównie religijnej. Podkreślano szczególnie jego bogatą historię, nie wspominano zaś o trudnych czasach prześladowań i wielorakich ograniczeniach lat stalinowskich<sup>1</sup>. Po zakończeniu obchodów jubileuszu wszystko wróciło do szarej codzienności. Nastąpiła jedynie zmiana na stanowisku dyrektora Wydawnictwa. Miejsce ks. Piechnika jako dyrektora zajął pod koniec roku ks. Eugeniusz Ożóg. Ks. Piechnik w 1971 roku zamieszkał znów w Rezydencji na Przegorzałach. Tam też 4 września tego roku został przełożonym czyli superiorem.

<sup>1</sup> Opis uroczystości przedstawiło „Słowo Powszechne” (T. G[órski]: *Uroczysty jubileusz Wydawnictwa Apostolstwa Modlitwy*, z 15 VI 1972 r.). Artykuły poświęcone dzieciom Wydawnictwa ukazały się w „Słowie Powszechnym” (*100-lecie Wydawnictwa Apostolstwa Modlitwy w Krakowie*, z 12 VI 1972), „Tygodniku Powszechnym” (Bronisław Natoński, *100 lat Wydawnictwa Apostolstwa Modlitwy*, z 11 VI 1972) oraz w „Archiwach, Bibliotekach i Muzeach Kościelnych (Ludwik Grzebień, *Stulecie wydawnictwa jezuickiego w Krakowie*, t. 25 s. 229-237).

Tu w Przegorzalach rodziły się najważniejsze dzieła historyczne ks. Piechnika. Wiadomo, że w historiografii jezuickiej w Polsce przełomowym wydarzeniem było wydanie w 1933 roku książki Stanisława Bednarskiego o szkołach jezuickich: *Upadek i odrodzenie szkół jezuickich w Polsce* (Kraków 1933), nagrodzonej przez PAU. Dzieło Bednarskiego nie straciło swej wartości do dnia dzisiejszego i stanowi nadal nie kwestionowany wzór dla historyków szkolnictwa jezuickiego. Zaslugą Bednarskiego było głównie to, że po gruntownych badaniach archiwalnych, w swoim dziele po raz pierwszy w historiografii polskiej wyszedł od analizy przepisów zakonnych zawartych w *Ratio studiorum*. On też pierwszy odkrył i upowszechnił wiedzę o polskim wkładzie w tworzenie tej zasadniczej jezuickiej ustawy szkolnej<sup>2</sup>. Jako wybitny znawca szkolnictwa i kultury jezuickiej zgromadził w Krakowie osobne archiwum fotokopii dokumentów z Archivum Romanum Societatis Iesu w Rzymie. Odchodząc przedwcześnie z tego świata pozostawił swoim następcom doskonały warsztat pracy.

Niewątpliwie najlepszym kontynuatorem tego kierunku prezentowanego przez Bednarskiego był i jest ks. Ludwik Piechnik. On to doskonale rozumiał i opisywał przede wszystkim różne kierunki nauczania i wychowania w jezuickim szkolnictwie polskim. Większość jednak historyków nadal podchodziła i podchodzi do szkolnictwa jezuickiego w Polsce z pozycji „kronikarzy” opisujących zjawiska, ich chronologię, statystykę, geografie, bez głębszej ich interpretacji. Tymczasem trzeba mieć przede wszystkim dobre wykształcenie, doświadczenie pedagogiczne oraz dostęp do wielu nieprzebadanych źródeł, aby niezwykle bogate życie szkoły jezuickiej właściwie zinterpretować. Takie przygotowanie posiadał ks. Piechnik.

Rocznie powstaje w Polsce ok. 10 publikacji książkowych i ok. 60 artykułów bezpośrednio lub pośrednio dotyczących szkół jezuickich. W większości jednak bazują one na wspomnianych już wyżej ważnych studiach Bednarskiego, Poplatka, czy Piechnika, uzupełniane tylko w części samodzielnymi badaniami. Stąd istnieje pilna potrzeba przygotowania wydawnictw źródłowych oraz studiów dotyczących różnych aspektów wychowania, które pozwoliłyby na głębszą analizę przeprowadzaną przez tych historyków świeckich, którym samo pojęcie szkoły jezuickiej, a tym bardziej *Ratio studiorum* jest ciągle mało zrozumiałe.

W 1958 roku ukazało się pierwsze obszerne studium ks. Piechnika o szkole jezuickiej w Braniewie w XVI wieku<sup>3</sup>. Ks. Piechnik odkrył w tym studium, że

---

<sup>2</sup> S. Bednarski, *Jezuici polscy wobec projektu ordynacji studiów*. „Przegląd Powszechny” 205 (1935), s. 69-84, 223-240.

<sup>3</sup> *Gimnazjum w Braniewie w XVI w. Studium o początkach szkolnictwa jezuickiego w Polsce*, „Nasza Przeszłość”, 7 (1958), s. 5-72.

okres od otwarcia pierwszej szkoły w Braniewie do wydania *Ratio studiorum* w 1599 roku był i jest szczególnie ciekawy dla historyka oświaty, ponieważ charakteryzowała go znaczna dowolność i spontaniczność w programie nauczania w poszczególnych kolegiach. Wprowadzanie nowych przedmiotów uwarunkowane było właśnie potrzebami społeczeństwa, istnieniem szkół innowierczych, a przypuszczalnie nawet faktem, że w danym kolegium przebywał jezuita znający dobrze jakiś przedmiot. Tak np. Jakub Wujek uczył w ramach szkoły średniej w Poznaniu i Wilnie języka hebrajskiego, a nauczanie tego języka było jak najbardziej zgodne z tendencjami humanizmu, dla którego szkoła trójjęzyczna – hebrajsko-grecko-łacińska była ideałem, natomiast program jej nie przewidywał nauczania języków nowożytnych. Tymczasem w Braniewie wprowadzono do programu język niemiecki. Zatrzaszczył się o to bp Stanisław Hozjusz oraz jego następca Marcin Kromer z myślą o młodzieży szlacheckiej przybywającej tu z Polski i Litwy, wśród której język ten był bardzo popularny. W Wilnie obok języka niemieckiego, który był wprawdzie wykładany ale w ograniczonym zakresie, wprowadzono nauczanie języka ruskiego: codziennie rano i po południu uczono czytać i pisać, a następnie przyswajano sobie na pamięć teksty z Pisma św. Program szkoły humanistycznej nie przewidywał nauczania historii, jako osobnego przedmiotu, tymczasem w Poznaniu Jan Laus z Flandrii przez pięć lat prowadził wykłady z historii. Podobnie było w Lublinie. W zakresie szkoły średniej wykładano dialektykę – najpierw w szkole braniewskiej na żądanie pedagogów – starszych studentów, którzy w charakterze opiekunów szlacheckich przyjechali z Polski i Litwy.

W niektórych kolegiach wprowadzono do programu pewne zagadnienia z teologii. I tak prowincjał Paweł Campano w liście do generała Aquavivy w 1585 roku donosił, że w kolegium braniewskim dwa razy tygodniowo wykładano w klasach wyższych zagadnienia z dziedziny teologii moralnej. Franciszek Sunyer, organizator pierwszych kolegiów w Polsce, pisał do generała zakonu św. Franciszka Borgiasza, że społeczeństwo polskie nie wyobraża sobie szkoły bez matematyki, a bp Hozjusz szkoły bez dialektyki. Rzym dość niechętnie ustępował tym śmiałym projektom i żądaniom jezuitów polskich. Po okresie doświadczeń w rozrzuconych po świecie szkołach Towarzystwa, jezuicki sposób nauczania został skodyfikowany w tzw. *Ratio studiorum* i od 1599 roku stał się obowiązujący dla wszystkich uczelni Towarzystwa, także w Polsce i na Litwie, gdzie przedtem wykazywano w programie nauczania sporą samodzielność.

Ks. Piechnik wykazał na przykładzie gimnazjum braniewskiego, że szkoła jezuicka była z założenia uczelnią humanistyczną; stawiała sobie za zadanie zapoznać ucznia z zasadami gramatyki łacińskiej i greckiej, teorią poezji i wymowy; zaszczerpić wytworny styl w mowie i piśmie przez lekturę autorów

klasycznych; przez ćwiczenia pisemne i ustne dać inspirację do twórczości samodzielnej; przekazać uczniowi potrzebny mu zasób wiadomości natury ogólnej. Nauka języków antycznych dawała możliwość korzystania z bogactwa duchowego kultury starożytnej oraz otwierała drzwi do poznawania myśli uczonych współczesnych. Język łaciński był wtedy językiem międzynarodowym świata intelektualistów. Aż do XVIII stulecia włącznie, wszystkie wielkie dzieła uczonych europejskich, także z dziedziny nauk ścisłych, były pisane lub tłumaczone z innych języków na język łaciński i drukowane w tymże właśnie języku.

Szkoła jezuicka była otwarta nie tylko dla katolików. Mogli w niej studiować również innowiercy. Bezpłatność, wysoki poziom nauczania oraz takie atrakcje, jak własny teatr szkolny, sprawiały, że ewangelicy, a w Polsce także prawosławni, odbierali synów ze szkół innowierczych i posyłali do jezuickich. Wysoki poziom nauczania, pomimo niesprzyjających warunków zewnętrznych, sprawił, że kolegium braniewskie umiędzynarodowiło się. Studiowali w nim, oprócz Polaków i Niemców, Węgrzy, Szwedzi, Szkoci, Duńczycy i Finowie.

Do historii szkół jezuickich w Braniewie powracał ks. Piechnik kilkakrotnie. W osobnym artykule omówił konwikt szlachecki. Generałowie zakonu bardzo niechętnie wyrażali zgodę na otwieranie takich instytucji. Chcieli, aby Towarzystwo zajmowało się przede wszystkim nauczaniem młodych. Niechętnie podejmowali dzieła, które wymagały wielkiego zaangażowania administracyjnego. W Braniewie jednak konwikt otwarto i to w tym samym roku, co i szkołę. Otwarcia konwiktu domagała się bowiem szlachta polska, widząca zagrożenie w oddawaniu swoich synów na stancje do rodzin protestanckich. Otwierając konwikt, jezuici poprzez określone praktyki religijne troszczyli się o duchowe i moralne wychowanie powierzonej im młodzieży. W instrukcji dla nauczycieli zakazano stosowania kar cielesnych oraz zwrócono uwagę, że upominanie wychowanków ma się odbywać w sposób sekretny, w cztery oczy, i bez używania słów obraźliwych. Polecono też troskę o warunki higieniczne, a także organizowanie gier i zabaw w czasie wolnym od nauki<sup>4</sup>.

Od kardynała Hozjusza po Krzysztofa Szembeka (XVIII w.) biskupi warmińscy zabiegali o przekształcenie jezuickiego kolegium w Braniewie w uniwersytet, uzasadniając, że jezuici w Braniewie prowadzą seminarium diecezjalne oraz Seminarium Papieskie, a kler katolicki posiadający stopnie akademickie miałyby w środowisku innowierczym większy autorytet. Poza tym Braniewo otoczone jest ośrodkami protestanckimi: Gdańsk, Królewiec, Elbląg

---

<sup>4</sup> L. Piechnik, *Konwikt szlachecki w Braniewie (1565-1600)*, „Studia Warmińskie”, 5 (1968), s. 89-98.

i Toruń. W pobliżu znajdują się protestanckie uniwersytety w Rostoku i Królewcu. Dla równowagi na północy kraju powinien powstać również uniwersytet katolicki. Pomimo że myśl ta nurtowała kolejnych biskupów warmińskich oraz prowincjałów jezuickich, przeszkodą w urzeczywistnieniu planu były trudności finansowe, a poza tym ustawiczne wojny i epidemie, które doświadczały kraj<sup>5</sup>. Swoimi publikacjami ks. Piechnik rzucił więc wiele światła na szkolnictwo najstarszego ośrodka jezuickiego w Polsce.

Stanisław Kot pisał 18 listopada 1958 roku do prowincjała Celestyna Szawana na temat Gimnazjum braniewskiego: „Winszuję autorowi tak starannej roboty; wyzyskał dobrze źródła podstawowe (czy to nie z kopii jeszcze najzaczniejszego ks. Bednarskiego?) i całość pięknie opracował. Z przyjemnością to przeczytałem jako pracę w duchu „staroświeckim”, a więc nietkniętą tą narzuconą metodą, jaka szpeci prace historyczne nadchodzące z kraju”<sup>6</sup>.

Ta pierwsza publikacja ks. Piechnika powiązała więc ze sobą trzy postacie: profesora Kota, który był naukowym natchnieniem drugiej postaci – ks. Stanisława Bednarskiego, zmarłego w 1942 roku w obozie koncentracyjnym w Dachau, zmieniającego punkt widzenia na szkolnictwo jezuickie tak daleko, że sam prof. Kot był gotowy zmienić swoje poglądy na temat szkolnictwa jezuickiego w kolejnym wydaniu swojej *Historii wychowania*, czego jednak nie mógł doczekać w kraju rządzonym przez komunistów, sam przebywając na emigracji. I trzecią postać ks. Piechnika, który w tych tragicznych okolicznościach okazywał się jako rzeczywisty realizator dążeń i prof. Kota i ks. Bednarskiego.

W tym miejscu trzeba podkreślić współpracę ks. Piechnika z redaktorem „Naszej Przeszłości” ks. Alfonsem Schletzem CM. Ks. redaktor wznawiając po okresie stalinowskim swoje naukowe pismo dostrzegł w ks. Piechniku nie tylko wielki talent historyczny i pisarski, ale i życzliwego współpracownika. Żażyłość obu księży dopomogła ks. Piechnikowi w publikacji swoich studiów mimo trudności wydawniczych okresu komunistycznego.

Wymieniając osoby bliskie naukowo ks. Piechnikowi nie można też pominąć ks. Bronisława Natońskiego, który doceniając zalety pracy naukowej swego zakonnego współbrata nie szczędził mu ani czasu ani trudu w przewodzeniu po archiwalnych dokumentach, ich odczytaniu i interpretacji.

Dруга poważna rozprawa ks. Piechnika opublikowana w 1959 roku dotyczyła seminariów nauczycielskich<sup>7</sup>. Autor poznawszy dobrze początki szkół

<sup>5</sup> L. Piechnik, *Starania biskupów warmińskich i jezuitów polskich o przekształcenie kolegium w Braniewie w uniwersytet*, „Studia Warmińskie”, 5 (1968), s. 67-76.

<sup>6</sup> K. Bartnicka, *Książdz Profesor Ludwik Piechnik SJ i Akademia Wileńska*, „Lithuania” 1999 nr 3 s. 59-63.

<sup>7</sup> *Początki seminariów nauczycielskich w Polsce w wieku XVI*, „Nasza Przeszłość”, 10 (1959), s. 159-175.

jezuickich w Polsce zdawał sobie sprawę, jak wiele zależało od dobrze przygotowanych nauczycieli. Stąd logicznie przystąpił do studiów nad cyklem przygotowania jezuickich nauczycieli w XVI wieku, a konsekwentnie również w okresie późniejszym.

Ks. Piechnik przedstawił, jak to jezuici od początku zatroszczyli się o należyte przygotowanie odpowiedniej kadry nauczycielskiej dla swoich szkół. W 1571 roku otwarto w Pułtusku pierwsze w Polsce seminarium nauczycielskie, cztery lata później następne, w Poznaniu. W latach dziewięćdziesiątych XVI stulecia w miejsce seminariów w Pułtusku i Poznaniu otwarto seminarium nauczycielskie w Jarosławiu. Na profesora dydaktyki sprowadzono Jana Lausa z Flandrii, człowieka o imponującym wykształceniu i dużym doświadczeniu pedagogicznym. Po jego śmierci miały już kolegia polskie we własnym gronie odpowiednich kandydatów do poprowadzenia tej odpowiedzialnej szkoły. Program nauczania zapożyczono z jezuickiej akademii w Pradze. Ponieważ dojrzewał plan podziału prowincji (w 1608 roku powstała Prowincja Litewska), wkrótce po Jarosławiu otwarto ponownie drugie seminarium nauczycielskie, tym razem w Dorpacie. Obydwa w sposób zasadniczy przyczyniły się do wykształcenia wzorowej kadry nauczycielskiej, a co za tym idzie do utrzymania odpowiedniego poziomu szkół jezuickich w Koronie i na Litwie. Odpadł trudny zawsze problem sprowadzania nauczycieli z obcych krajów.

Po obronie rozprawy doktorskiej w 1962 roku przystąpił Autor do opracowania zupełnie nieznanego zagadnienia dziejów Seminarium Duchownych prowadzonych w Polsce przez jezuitów. Owocem tych badań było opracowanie zarysu dziejów czterech Seminarium: w Kaliszu<sup>8</sup>, Sandomierzu<sup>9</sup> Poznaniu<sup>10</sup> i Wilnie<sup>11</sup> oraz ogólnego podsumowania<sup>12</sup>.

Wiadomo, że atmosfera nowo powstałych kolegiów jezuickich, przede wszystkim kolegium „Romanum” i kolegium „Germanicum”, zaowocowała

<sup>8</sup> *Jezuici a seminarium diecezjalne w Kaliszu (1593-1620)*, „Nasza Przeszłość”, 20 (1964), s. 113-147.

<sup>9</sup> *Seminarium diecezjalne w Sandomierzu (1635-1773)*, „Studia Theologica Varsaviensia”, 8 (1970), s. 159-229.

<sup>10</sup> *Seminarium diecezjalne w Poznaniu w latach 1564-1614*, „Nasza Przeszłość”, 61 (1984), s. 93-109.

<sup>11</sup> *Seminaria duchowne w (archi)diecezji wileńskiej do 1939 r.*, „Studia Teologiczne”. Białystok, Drohiczyń, Łomża, 5-6 (1987-1988), s. 201-231.

<sup>12</sup> *Jezuickie seminaria diecezjalne w Polsce (1564-1773)*, „Collectanea Theologica”, 46 (1976), s. 45-69.



u ojców Soboru Trydenckiego wytyczeniem kierunku w urabianiu przyszłych kapłanów. Wielokrotnie biskupi zwracali się w tej sprawie o pomoc do jezuitów. Ze względu na braki kadrowe, zakon niechętnie podejmował się kształcenia i duchowego formowania księży diecezjalnych. Jeżeli godzono się na to, to tylko przy kolegiach i szkołach publicznych, aby klerycy diecezjalni mogli tam słuchać wykładów z filozofii i teologii.

W Polsce udział Towarzystwa w formacji duchowieństwa świeckiego był znaczny. Pierwsze seminarium na naszych ziemiach powstało w Braniewie w 1567 roku, następne w Poznaniu, Kaliszu, Pułtusku, Wilnie, Starych Szkotach koło Gdańska, Sandomierzu i Lublinie. Gdy tylko mogli, wycofywali się jezuita z tej dziedziny oddziaływania. W chwili kasaty Towarzystwa, mieli już tylko cztery: warmińskie, żmudzkie, sandomierskie i w Starych Szkotach. Rezygnowali z ich prowadzenia z powodu zatargów pomiędzy zakonem a biskupami lub, częściej, kapitułami. Jezuita obstawali zawsze przy przekazywaniu wiedzy gruntownej i domagali się siedmiu lat studiów (trzy lata filozofii i cztery teologii). Nigdy zaś nie godzili się na studia krótsze niż pięcioletnie. Kapituły domagały się skrócenia studiów do lat dwóch.

Szczególną uwagę zwrócił ks. Piechnik słusznie na Seminarium w Sandomierzu. Stanowiło ono bowiem placówkę wychowawczą dla kleru polskiego najbardziej zbliżoną do wizji jezuickiej, wolnej od nacisków z zewnątrz. Alumni zamieszkali w osobnej wspólnotce, dochodzili na wykłady do jezuickiego kolegium i mieli kontakt z innymi uczniami jezuickiej szkoły. O programie wychowania i studiów decydowali wyłącznie jezuita. Program nauczania – pełne studium filozofii i teologii – był zdecydowanie praktyczny, nastawiony na przyszłą pracę duszpasterską. Przyjmowano młodzieńców ubogich, a kolegium miało zapewnić im nie tylko darmowe mieszkanie i wyżywienie, ale także ubranie i brewiarz. Pomimo próby podporządkowania sobie kolegium kleryckiego przez biskupów i kapituły, dotrwało ono w pierwotnej formie do kasaty jezuitów.

Studia ks. Piechnika o Seminarium Diecezjalnych zebrane razem, a uzupełnione jeszcze o kilka pozostałych, mogłyby stanowić obszerne kompendium wiedzy o przygotowywaniu duchowieństwa polskiego według wzorów jezuickich.

Innym przedmiotem dociekliwych badań ks. Piechnika były konwikty szlacheckie, zarówno te pierwsze, np. w Braniewie z lat 1565-1600<sup>13</sup>, jak

---

<sup>13</sup> *Konwikt szlachecki w Braniewie (1565-1600)*, „Studia Warmińskie”, 5 (1968), s. 89-98.

i Collegium Nobilium w Wilnie z lat 1751-1773<sup>14</sup> oraz Warszawie z lat 1752-1777<sup>15</sup>.

Collegium Nobilium w Wilnie powstało w 1751 roku i w 1765 roku zostało uniezależnione od Akademii. Regens kolegium, Antoni Skorulski, aby okiełznać pochodzącą z arystokracji, niesubordynowaną młodzież, na straży przepisów obowiązujących w uczelni postawił samorząd uczniowski z sądem koleżeńskim. W nauczaniu zwracano baczną uwagę na zastosowanie zdobytej wiedzy. Na lekcjach fizyki eksperymentalnej omawiano m.in. problemy związane z morzem: budowę okrętów, ich obciążenie i wydobywanie z wody zatopionych. Cechą znaną Collegium Nobilium w Wilnie było i to, że wychowywali się w nim i uczyli nie tylko synowie wielmożów, ale również chłopcy pochodzący z rodzin ubogich.

W 1752 roku powołano podobną placówkę w Warszawie. Była to szkoła elitarna, nastawiona na uczenie i wychowywanie tych, którzy w przyszłości mieli sprawować rządy w państwie. Oprócz łaciny i wymowy uczono geografii, historii, prawa, matematyki, fizyki doświadczalnej, języków francuskiego i niemieckiego, a jako przedmiotów fakultatywnych tańca, fechtunku, rysunku oraz architektury cywilnej i wojskowej. Dzięki swemu programowi nauczania oraz dobranemu gronu nauczycieli jezuickie Collegium Nobilium w Warszawie zyskało wielką sławę. Król Stanisław August Poniatowski nazywał je „muz siedliskiem”. Uczyli w nim ludzie dobrze zapisani w dziejach oświaty w Polsce, ówczesna elita intelektualna jezuitów polskich (Adam Naruszewicz, Jan Albertrandi, Franciszek Bohomolec, Karol Wyrwicz).

Do tej grupy artykułów można zaliczyć też rozprawę ks. Piechnika na temat studium matematycznego w Jarosławiu. Długo przed otwarciem szkoły rycerskiej przez króla Stanisława Augusta Poniatowskiego w Warszawie (1765 roku) z projektem powołania w Polsce akademii wojskowej wystąpił jezuita Bartłomiej Natanael Wąsowski. Zwiedziwszy wiele krajów zachodnich, zauważył tam, że ucząca się młodzież odbywała również ćwiczenia bronią. Gdy w 1674 roku, po śmierci Michała Korybuta Wiśniowieckiego zjechali do Jarosławia magnaci, aby radzić nad elekcją, Wąsowski przedstawił im konieczność szkoły ze względu na ciągłe zagrożenia ojczyzny. Wszyscy goście na czele z przyszłym królem Janem III Sobieskim, okazali wielkie zaintereso-

<sup>14</sup> *Rzut oka na powstanie, rozwój i likwidację jezuickiego Collegium Nobilium w Wilnie*, w: *Studia z dziejów oświaty i kultury umysłowej w Polsce XVIII-XX w.* Księga ofiarowana Janowi Hulewiczowi, Wrocław 1977, s. 81-96.

<sup>15</sup> *Jezuickie Collegium Nobilium w Warszawie (1752-1777)*, „Nasza Przyszłość”, 35 (1971), s. 115-152.

wanie projektem. Zostawszy prowincjałem prowincji polskiej, w 1680 roku utworzył studium matematyczne w Jarosławiu z zamiarem powołania szkoły wojskowej, która oprócz strategii miałaby w swoim programie ćwiczenia fizyczne, jazdę konną, władanie bronią i musztrę wojskową. Do pełnej fundacji nigdy jednak nie doszło<sup>16</sup>.

Przedmiotem osobnych studów ks. Piechnika stały się też inne szkoły i uczelnie jezuickie. Poświęcił je Autor wspomnianym już staraniom biskupów warmińskich i jezuitów polskich o stworzenie w Braniewie godnego Warmii uniwersytetu oraz działalności szkolnej jezuitów w Poznaniu<sup>17</sup> i Łomży<sup>18</sup>.

W latach siedemdziesiątych był już ks. Piechnik przygotowany do zrobienia pierwszych podsumowań w zakresie swoich badań nad dziejami szkolnictwa jezuickiego. Znalazły one swoje odbicie w kilku cennych odrębnych opracowaniach syntetycznych<sup>19</sup>. Przemyslenia na temat szkolnictwa jezuickiego znalazły też odbicie w popularnych szkicach Autora<sup>20</sup>.

Ale najwięcej i czasu i energii poświęcił ks. Piechnik Akademii Wileńskiej. Wprawdzie jego rozprawa doktorska mogła się ukazać drukiem w 1973 roku, to właśnie od tego czasu zaczął badać i publikować monografie o dalszych dziejach tej uczelni<sup>21</sup>. Na marginesie obszernej monografii powstawały

---

<sup>16</sup> L. Piechnik, *Studium matematyczne i projekt Akademii Wojskowej Bartłomieja Wąsowskiego*, „Nasza Przeszłość”, 36 (1971), s. 175-187.

<sup>17</sup> *Działalność jezuitów na polu szkolnictwa w Poznaniu*, „Nasza Przeszłość”, 30 (1969), s. 171-210.

<sup>18</sup> *Jezuickie kolegium w Łomży (1614-1773)*, w: *380 lat szkoły średniej ogólnokształcącej w Łomży 1614-1994*, Łomża 1994, s. 9-36.

<sup>19</sup> *Akademie i uczelnie jezuickie*, w: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, t. 2, cz. 2, Lublin 1975, s. 51-101; *Nowe elementy wniesione przez jezuitów do szkolnictwa polskiego w XVI wieku*, „Collectanea Theologica”, 1 (1976), s. 67-77; *Przemiany w szkolnictwie jezuickim w Polsce XVIII wieku*, „Roczniki Humanistyczne”, 2 (1977), s. 31-61; *Działalność jezuitów polskich na polu szkolnictwa (1565-1773)*, w: *Jezuici a kultura polska*, Kraków 1993, s. 243-259; *Model średniej szkoły jezuickiej w Polsce i na Litwie przed wydaniem „Ratio studiorum”*, „Nasza Przeszłość”, 94 (2000) s. 299-332.

<sup>20</sup> Należą do nich m.in.: *Szkoły jezuickie w Polsce w latach 1564-1773*, „Horyzonty Wiary”, 3 (1990), s. 69-80; *Trójgłos o jezuickim wychowaniu*, „Kalendarz Serca Jezusowego”, (1991), s. 88-97; *Podstawy pedagogiki chrześcijańskiej*, „Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie 1991-1992”, s. 72-74.

<sup>21</sup> *Początki Akademii Wileńskiej (1569-1600)*, „Nasza Przeszłość”, 40 (1973), s. 5-173. – Toż. Rzym 1984, s. 263 (*Dzieje Akademii Wileńskiej*, t. 1); *Rozkwit Akademii Wileńskiej w latach 160-1655*, Rzym 1983, s. 313 (*Dzieje Akademii Wileńskiej*, t. 2); *Próby odnowy Akademii Wileńskiej po klęskach Potopu i okres kryzysu 1655-1730*, Rzym 1987, s. 261 (*Dzieje Akademii Wileńskiej*, t. 3); *Odrodzenie Akademii Wileńskiej 1730-1773*, Rzym 1990, s. 307 (*Dzieje Akademii Wileńskiej*, t. 4).

studia o związkach kulturalnych Akademii Wileńskiej z Zachodem<sup>22</sup>, omówienie wykładów Jana Kormana z zakresu polityki<sup>23</sup> oraz dwa biogramy profesorów Aleksandra Arona Olizarowskiego<sup>24</sup> oraz Jakuba Olszewskiego<sup>25</sup>, zamieszczone w *Polskim Słowniku Biograficznym*. Dopelnieniem dziejów Akademii Wileńskiej była *Księga pamiątkowa ku czci 400-lecia założenia i 75-lecia wskrzeszenia Uniwersytetu Wileńskiego*, złożona z różnych referatów, w tym własnego pt. *Akademia Universitas Societatis Jesu, najstarsza uczelnia wileńska*, opracowanych i wygłoszonych w 1978 roku w Warszawie, a wydana dopiero po wielu latach, bo w 1996 roku w Krakowie<sup>26</sup>. Praca nad wydaniem *Księgi pamiątkowej* była żmudna i czasochłonna. Na szczęście z życzliwą pomocą pospieszył wybitny historyk Kazimierz Puchowski z Gdańska oraz doskonały znawca zagadnienia i spraw wydawniczych pani profesor Irena Stasiewicz-Jasiukowa.

Obszerne dzieło Piechnika o dziejach Akademii Wileńskiej jest monografią niezwykłą – pisała o tej monografii Kalina Bartnicka. Mówi o okresie, o którym – na dobrą sprawę – do tej pory historiografia milczała. Autorzy poważnych opracowań dziejów Uniwersytetu Wileńskiego – Michał Baliński i Józef Bieliński – uskarżali się na brak materiałów źródłowych do historii pierwszych dwustu lat działalności uczelni i niemożność wyjścia w ich opisie poza ogólniki. Rezultat zaskakuje świeżością spojrzenia, nieoczekiwanie pełnym i jasnym wglądem w sprawy i wydarzenia wydawałoby się całkiem niemożliwe już do odtworzenia. Autor – historyk i pedagog, znawca dziejów szkolnictwa jezuickiego w Polsce, sam będący jezuitą, pisze o swoich braciach zakonnych sprzed wieków z dającym się odczytać zaangażowaniem, ale też ze zrozumieniem i krytycznie.

Ks. Piechnik dotarł do najstarszych dokumentów. Myśl o założeniu kolegium jezuitów w Wilnie zrodziła się bowiem już w 1553 roku, w czasie podróży św. Piotra Kanizyego po Polsce. Jednak dopiero w październiku 1568 roku

---

<sup>22</sup> Związki kulturalne dawnej Akademii Wileńskiej z Zachodem w latach 1570-1773, „*Analecta Cracoviensia*”, 19 (1987), s. 343-362.

<sup>23</sup> Wykłady Jana Kormana na Katedrze Polityki Uniwersytetu Wileńskiego, „*Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie 1991-1992*”, s. 267-275; *Zapis wykładów na katedrze polityki profesora Akademii Wileńskiej Jana Kormana*, „*Horyzonty Wiary*”, 16 (1993), s. 70-77.

<sup>24</sup> Olizarowski Aron Aleksander, w: *PSB*, 23 (1978), s. 822-823.

<sup>25</sup> Olszewski Jakub, w: *PSB*, 24 (1979), s. 21-22.

<sup>26</sup> *Z dziejów Almae Matris Vilnensis. Księga pamiątkowa ku czci 400-lecia założenia i 75-lecia wskrzeszenia Uniwersytetu Wileńskiego*. Red. naukowa: Ludwik Piechnik SJ, Kazimierz Puchowski. Kraków 1996.

jezuici zaczęli w Wilnie udzielać prywatnych lekcji młodzieńcom poleconym przez biskupa, a pod koniec miesiąca otworzyli dwie najniższe klasy, w których mieli 60 uczniów. Pierwszym rektorem został Stanisław Warszawicki, który postawił szkołę na wysokim poziomie. W lutym 1572 roku do programu studiów włączono najpierw filozofię, a następnie zaczęto wykładać też niektóre traktaty teologiczne. Z myślą o uniwersytecie zaczął Warszawicki rozbudowę kolegium. Oficjalną prośbę o podniesienie kolegium wileńskiego do rangi uniwersytetu wystosował bp Walerian Protaszewicz w czerwcu 1576 roku. Napisał w tej sprawie do papieża Grzegorza XIII, do generała zakonu Ewerrarda Merkuriana oraz przebywającego wówczas w Rzymie bpa Jerzego Radziwiłła, ówczesnego sufragana wileńskiego z prawem następstwa.

Grzegorz XIII uzależnił wydanie przywileju na założenie uniwersytetu od zgody króla Polski. Dnia 7 lipca 1578 roku Stefan Batory wystawił dyplom erekcyjny dla powstającej w Wilnie akademii, 1 kwietnia 1579 roku wydał drugi, ponieważ na pierwszym brakowało pieczęci Wielkiego Księstwa Litewskiego. Wreszcie 29 października 1579 roku Grzegorz XIII wydał bulle podnoszącą kolegium jezuickie w Wilnie do rangi uniwersytetu. Dnia 1 sierpnia 1579 roku rektorem uczelni został Piotr Skarga.

Uniwersytet Wileński, podobnie jak inne wyższe uczelnie Towarzystwa, początkowo miał tylko trzy wydziały: humanistykę, filozofię z matematyką oraz teologię. W pierwszych latach najbardziej rozwinęła się teologia. Materialnym tego dowodem są liczne dzieła teologiczne ogłoszone drukiem. Za czasów Władysława IV wysoki poziom osiągnęły nauki humanistyczne reprezentowane przez Macieja Kazimierza Sarbiewskiego i jego szkołę oraz matematyka wykładana przez Oswalda Krügera. Potem na czoło wysunęły się nauki prawnicze dzięki Aronowi Aleksandrowi Olizarowskiemu, a w XVIII wieku także astronomia, którą wydzwignęli Tomasz Żebrowski z Marcinem Poczobutem Odlanickim.

U zarania uniwersytetu zaznaczyły się silnie związki uczelni z Zachodem. Pierwsi profesorowie to ludzie przysłani przez generała zakonu, reprezentujący rozmaite środowiska kultury europejskiej. Universitas Academia Societatis Jesu w Wilnie nie tylko czerpała z Zachodu, ale także miała Zachodowi coś do zaoferowania. Przykładem tutaj może być Sarbiewski, którego na uniwersytecie w Oksfordzie wprowadzono do lektury zamiast Horacego. Daleko na Zachód sięgały także pisma Zygmunta Lauksmina. Jego *Praxis oratoria* została opublikowana w Monachium, Frankfurtu n. Menem (2 wydania), Kolonii (4 wydania), Würzburgu, Pradze, Wiedniu i Koszycach. Marcin Poczobut nawiązał kontakty naukowe z astronomami angielskimi, francuskimi, niemieckimi i holenderskimi, a obserwatorium wileńskie urządził na wzór oksfordzkiego. Powołanie Poczobuta na członka

Królewskiej Akademii Nauk w Londynie było świadectwem szacunku dla ówczesnej polskiej wiedzy astronomicznej.

Dnia 23 września 1999 roku ks. Piechnik otrzymał za to wielkie dzieło o Akademii Wileńskiej doktorat *Honoris Causa* Uniwersytetu Wileńskiego połączone z uroczystymi obchodami 420 lecia założenia Uniwersytetu Wileńskiego. W kościele akademickim Św. Jana o godz. 15 urządzono ostatnie w tym stuleciu uroczyste zebranie Senatu Uniwersytetu dla uczczenia fundatorów Uczelni oraz wielu zasłużonych jej profesorów. Rektor Uniwersytetu Rolandas Pavilionis powitał licznie zebranych gości, podkreślając szczególnie międzynarodowy charakter Uczelni, w której za czasów jezuickich naučili przedstawiciele wielu narodowości Europy. Doktoraty honorowe otrzymały trzy osoby.

Doktorat honorowy przyznano ks. Ludwikowi Piechnikowi za jego wybitny dorobek naukowy. Zaznaczył to wyraźnie prof. Romanas Plečkaitis w uroczystej „Laudacji” wygłoszonej na cześć ks. Piechnika. Podkreślił on z naciskiem olbrzymią erudycję nowego Doktora oraz szczególne zasługi dla Uniwersytetu Wileńskiego poprzez gruntowne opracowanie czterotomowego dzieła *Dzieje Akademii Wileńskiej*. W mowie widoczna była sylwetka ks. Piechnika jako wyjątkowego historyka wychowania, autora wielu rozpraw naukowych, głównie z zakresu historii szkolnictwa jezuickiego, seminariów diecezjalnych i konwiktów. Zaplanowane przez władze Uniwersytetu Wileńskiego wystąpienia ks. Piechnika i to z referatami wprowadzającymi w następnych dniach dowodziły, że właśnie ten doktorat był najściślej związany z całym dziejami wileńskiej Uczelni. Po otrzymaniu dyplomu ks. Piechnik wyraził swoją wdzięczność w pięknej łacińskiej mowie, co spotkało się z bardzo miłym przyjęciem publiczności. Polacy otrzymali wśród honorowych doktorów Uniwersytetu Wileńskiego nowego przedstawiciela. A jest wśród dotychczasowych Doktorów honorowych m.in. Czesław Miłosz i Zbigniew Brzeziński.

Dnia 24 września rozpoczęła się o godz. 10 w głównej sali uniwersyteckiej w obecności władz uczelni i dwu prezydentów: Adamkusa i Brazauskasa uroczysta sesja naukowa, podczas której po przemówieniu rektora Uniwersytetu Pavilionisa ks. Piechnik wystąpił z pierwszym referatem pt. *Geneza Uniwersytetu Wileńskiego i jego rola w dziejach Litwy*. Referat wygłoszony w języku polskim, z litewskim jedynie podziękowaniem, okazał się zrozumiały niemal dla wszystkich słuchaczy, jako że nie można zrozumieć, a tym bardziej pisać o dziejach Litwy nie znając języka polskiego i polskiej literatury.

Dnia 25 września odbyła się w sali senatu całodzienna sesja robocza przedstawicieli wszystkich wydziałów uniwersyteckich na temat sytuacji uczelni i perspektyw naukowych w poszczególnych jej Wydziałach. Tu znów z pierwszym referatem na temat historiografii Uniwersytetu Wileńskiego, jej stanu i perspektyw, wystąpił ks. Piechnik. Liczne spotkania jezuickich pracowników

naukowych jezuickiej Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej w Krakowie z profesorami Uniwersytetu Wileńskiego stały się doskonałą okazją do zbliżenia i pogłębienia współpracy zarówno między uczelniami jak i oboma narodami.

Romanas Plečkaitis, Litwin, profesor Uniwersytetu Wileńskiego, napisał: „Wnikliwie studiowałem rozprawę ks. Piechnika i wyciągnąłem z niej oczywisty wniosek: w tym studium jest to, co mi potrzebne dla własnych badań, a wcześniejsze prace historyków nad początkami Uniwersytetu Wileńskiego są niedokładne i przygotowane powierzchownie. «Studium Piechnika jest przykładem, jak wiele może osiągnąć historyk oświaty mający dobre przygotowanie do badań». Praca Piechnika jest oparta na solidnym fundamencie empirycznym»<sup>27</sup>.

Mając tak bogate doświadczenia z badań nad szkolnictwem jezuickim w Polsce Autor doskonale zdawał sobie sprawę, czego nie dostrzegają inni badacze, mianowicie roli jezuickiej *Ratio studiorum* w organizacji i modelu szkoły, zarówno tej dawnej, jak i szkoły XIX wieku. Stąd powstały jego kolejne opracowania na temat udziału Polaków w obradach nad redakcją tej konstytucji szkolnej jezuitów<sup>28</sup>, a następnie o wpływie jezuitów na przełamanie oporu józefinizmu i nawrót do *Ratio studiorum* w XIX wieku. W naukowym dorobku ks. Piechnika nie można też pominąć kilku innych przyczynków na temat różnych aspektów kulturalnej działalności jezuitów polskich<sup>29</sup> oraz kilkudziesięciu haseł zamieszczonych w *Encyklopedii katolickiej* (t. 1-5, Lublin 1973-1989) oraz w *Słowniku polskich teologów katolickich* (t. 1-4, Warszawa 1981-1983).

Obok pracy naukowej przez cały czas podtrzymywał więzi z wychowanymi Bursy ks. Kuznowicza. Każdego roku, przeważnie w maju, zbierali się oni pod opieką ks. Piechnika i ostatniego najbliższego współpracownika założyciela Bursy pana Tadeusza Dalewskiego (zm. 1979 roku w Warszawie), by podtrzymać dawne przyjaźnie i pomodlić się za swego mistrza. Oni też w 1963 roku sprowadzili zwłoki twórcy Związku z Nowego Sącza do Krakowa, miasta, w którym żył i działał.

<sup>27</sup> R. Plečkaitis, *Opracowanie dziejów dawnego Uniwersytetu Wileńskiego*, „Nasza Przyszłość”, 79 (1993), s. 373-378.

<sup>28</sup> *Jezuici Prowincji Polskiej wobec projektu Ratio studiorum w 1586 roku*. „Analecta. Studia i Materiały z Dziejów Nauki”, 9 (2000) nr 1 s. 7-19.

<sup>29</sup> *L'attività di Lorenzo Maggio nell'ambito dell'istruzione pubblica in Polonia*, w: *Studi offerti a Jan Władysław Woś*, Firenze 1989, s. 45-60; *Działalność kulturalna Towarzystwa Jezusowego na północnych i wschodnich ziemiach Polski w XVI-XVIII wieku*, „Dzieje Lubelszczyzny”, 6 (1989), s. 75-96.

W latach 1971-1973 ks. Piechnik kierował na swoich seminariach grupą jezuickich kleryków, którzy poświęcili się studiom nad życiem i dziełem ks. Kuznowicza. Owocem badań było 7 prac w maszynopisie, które stały się podstawą do wydania książki *Ks. Mieczysław Kuznowicz TJ i jego dzieło* (Kraków 1980).

Zwolniony we wrześniu 1984 roku z urzędu superiora Rezydencji na Przegorzałach, oprócz pracy naukowej, poświęcił się bez reszty swoim dziełom społecznym.

Nadszedł rok 1989, rok wielkich przemian, które miały decydujący wpływ na zmianę głównej aktywności historyka-pedagoga. Znowu wszystko stało się wówczas możliwe. Ówczesny prowincjał ks. Bogusław Steczek dokonał 8 grudnia 1989 roku reerygowania Związku, a później rozporządzenie Ministra z dnia 23 kwietnia 1990 roku przywróciło również jego status prawny, uznając za niebyłą decyzję komunistów z 1950 roku. Prezesem wskrzeszonego Związku został ks. Piechnik.

Rozpoczął się mozolny, najeżony trudnościami i nagonką niektórych mediów, proces odzyskiwania zagrabionej bezprawnie własności. Mury pamiętające entuzjazm założyciela i pierwszych wychowanków powoli wracały do swej pierwotnej funkcji – wychowywania i kształtowania charakterów młodzieży, zwłaszcza tej najbardziej potrzebującej. Od 1990 roku kierował ks. Piechnik reaktywowanym Związkiem Młodzieży Przemysłowej i Rękodzielniczej w Krakowie. Dnia 8 września 1992 roku objął stanowisko superiora wskrzeszonej Rezydencji Św. Stanisława Kostki oraz prezesa konwiktu i kuratora. Pełnił go do kwietnia 1998 roku, kiedy znów powrócił na Przegorzały.

Oprócz pracy naukowej i dydaktycznej zaangażował się również w działalność społeczno-wychowawczą innego rodzaju. W 1980 roku powołał do życia ośrodek adopcyjno-wychowawczy w Żmiącej. Żmiąca miała początki skromne i raczej nie zapowiadające kwitnącego rozwoju. Wałące się gospodarstwo, trochę po kryjomu wykupione w 1980 roku w odległej od uczęszczanych dróg wsi. Tam właśnie spędzali wakacje studenci różnych krakowskich uczelni, zabierając ze sobą kilkoro do kilkunaściorga dzieciaków z domów dziecka.

Przedsięwzięciu patronował ks. Piechnik. Powoli akcją obejmowano coraz więcej dzieci. O Żmiącej zaczynało być głośno nie tylko w Polsce. Pojawili się sponsorzy z Holandii, Niemiec, Francji. Wałące się gospodarstwo zastąpiły najpierw dwa, w stylu góralskim wybudowane domki, a od 1993 roku już z daleka można podziwiać wspinały, rozległy dom harmonijnie wpisany w pełen uroku Beskid Sądecki. Przybysza uderza schludność, dobra organizacja, a nade wszystko rozszczebiotana dzieciarnia. W czasie wa-



kacji przebywa tu ponad sto osób. Z jego inspiracji powstał też Ośrodek Adopcyjno-Wychowawczy, który działa w Krakowie przy ul. Rajskiej. Od 1993 roku jest też ks. Piechnik prezesem Fundacji „Dzieło Pomocy Dzieciom – Fundacja Ruperta Mayera”. Wszystkie przedsięwzięcia ks. Piechnika mają nie tylko wychowywać najmłodszych, mają przygotowywać starszych do pracy wśród najmłodszych.

Za aktywny i twórczy udział w życiu społeczno-wychowawczym został odznaczony srebrnym medalem „Cracoviae Merenti” w dniu 8 stycznia 1997 roku. Podczas zaś uroczystej sesji Rady Miasta Krakowa 8 marca 1997 roku srebrne medale „Cracoviae Merenti” wręczył dr. Janowi Deszczowi i ks. prof. Ludwikowi Piechnikowi prezydent Miasta Krakowa Józef Lassota.

Dorobek naukowy Piechnika oparty jest na nie opublikowanych, rękopiśmiennych materiałach archiwalnych. Są to zawsze nowatorskie opracowania tematów, których daremnie szukać w innej literaturze.

Spełniły się więc w osobie ks. Piechnika ideały ks. Kuznowicza – tworzenie dzieł trwałych i wielkich, motywowanych jezuickim *Ad maiorem Dei gloriam* – które trwają dłużej niż życie jednego człowieka.

### O ks. Ludwiku Piechniku

G. Polak, *Kto jest kim w Kościele katolickim?* Warszawa 1996 s. 285; Toż. Wyd. 2, Warszawa 1999 s. 283; *Współcześni uczeni polscy. Słownik biograficzny*. T. 3, Warszawa 2000, s. 480; *Informator filozofii polskiej*. Kraków 1995 s. 185–186; *Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy 1564-1995*. Kraków 1996, s. 504, 800; *Jezuicka ars educandi. Prace ofiarowane Księdzu Profesorowi Ludwikowi Piechnikowi SJ*. Kraków 1995. Zawiera: S. Obirek, *Księdza Profesora Ludwika Piechnika SJ portret nie tylko naukowy*, s. 9-12; *Bibliografia prac Księdza Profesora Ludwika Piechnika SJ*, s. 15-18; Paluszkiewicz Felicjan SJ, *Dzieje szkolnictwa jezuickiego w publikacjach O. Ludwika Piechnika SJ*, s. 155-167; K. Bartnicka, *Ksiądz Profesor Ludwik Piechnik SJ i Akademia Wileńska*. „Lithuania” 1999 nr 3 s. 59-63; J. Mółka, *Ksiądz Prof. Ludwik Piechnik SJ Doktorem Honoris Causa Uniwersytetu Wileńskiego*. „Rocznik Sekcji Pedagogiki Religijnej Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej „Ignatianum” w Krakowie”, 2000, s. 11-15; S. Obirek, *Jubileusz Księdza Profesora Ludwika Piechnika*. „Biuletyn Historii Wychowania”, 1996, nr 1-2, s. 44-47; *Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy 1872-1972*. Kraków 1972, s. 100, 196; *Jezuicki Ośrodek Tajnego Nauczania w Starej Wsi*. Pod red. S. Dydka i L. Grzebienia. Przemysł 1989, s. 22, 25, 93; *Ks. Mieczysław Kuznowicz TJ i jego dzieło*. Praca

zbiorowa. Kraków [1980], s. I, II, 50; Z. Kołoszewska, *Czas mija – prace zostają*. „Gazeta Wileńska” 1999 nr 221 s. 3; S. Kozłowska, *Polak – Doktor Honoris Causa*. „Kurier Wileński” 1999 nr 185 s. 5; „Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego”, 1988, s. 173–175; 1993–1994 s. 292–293; „Nasze Sprawy” 1990, nr 5, s. 17-18; J. Preisner, *Jezuici w Nowym Sączu*. Nowy Sącz [1978], t. 2, s. 244, 263, 297, 299 [maszynopis w Bibliotece Naukowej Księży Jezuitów w Krakowie].

**Ks. Stanisław Ziemiański SJ**

## **JAN DORDA JAKO FILOZOF**

Jan Dorda urodził się 31 sierpnia 1891 r. w Leśniowie koło Brodów w wielodzietnej rodzinie (ośmioro dzieci). Uczęszczał do Gimnazjum św. Jacka w Krakowie. Prócz zwykłych studiów filozofii i teologii studiował ponadto matematykę i fizykę we Lwowie. Potem uczył tych przedmiotów w Gimnazjum Chyrowskim. Przez krótki czas był dyrektorem tego Gimnazjum i kierownikiem pracowni fizykalnej. W roku 1927 rozpoczął współpracę z „Przełgądem Powszechnym” redagowanym przez O. Jana Urbana. Zamieszczał tam artykuły o najnowszych odkryciach naukowych fizyki i astronomii. Inne drobne opracowania niestety w czasie wojny przepadły. Po wojnie uczył kleryków w Starej Wsi. Od 1947 do 50 był superiorem rezydencji św. Barbary w Krakowie. W tym czasie ks. bp Jan Piotr Stepa z Tarnowa zaprosił go opracowania referatów na temat stosunku nauki do światopoglądu katolickiego. Dorda odpowiedział pozytywnie i napisał dwie rozprawy na temat: *Granice kompetencji poznania naukowego* oraz *Fizyka wobec materializmu i spirytualizmu*, powielone w wydawnictwie „Veritas” w Tarnowie. Pierwsze z tych opracowań znajduje się też w „Przełgądzie Powszechnym” z roku 1949. Drugie istnieje w maszynopisie w Archiwum Prow. Polski Poł. T.J. w Krakowie.

Dorda był obeznany z ówczesnymi odkryciami i rozpatrywał je od strony filozoficznej. Zajmował się wszystkimi działami filozofii oprócz etyki, a więc: teorią poznania, metafizyką z filozofią Boga, antropologią i kosmologią. Jego poglądy mogą przedstawić tylko w wielkim skrócie, zwracając uwagę na to, co u Dordy jest oryginalniejsze.

## Teoria poznania

Już w pierwszym wspomnianym artykule: *Kompetencje naukowego poznania* Dorda zajął się następującymi problemami teoriopoznawczymi: 1) zasada nieoznaczoności, 2) realizm krytyczny, 3) odpowiedniość poznania i rzeczy, 4) opis jakościowy i ilościowy. Dorda podkreśla rolę analogii w nauce. Zachodzi ona między przybliżeniami i ich granicą. Im bliżej granicy ciągu, tym bardziej jednoznaczne pojęcie. Dorda daje wiele przykładów analogii: teorie geometryczne mają odpowiedniki w matematyce, funkcje w teorii zmiennych mają odpowiedniki w arytmetyce, np. liczba parzysta odpowiada sądowi prawdziwemu, liczba nieparzysta – sądowi fałszywemu. Symbolowi V odpowiada mnożenie, symbolowi równoważności ( $\equiv$ ) odpowiada dodawanie. Z przestrzeni trójwymiarowej można przejść drogą analogii do przestrzeni wielowymiarowych.

To rozumowanie przez analogię zawodzi na poziomie subatomowym. Pojawia się nieoznaczoność. Dorda pyta, czy jest ona tylko charakterystyką naszego sposobu poznawania, czy też „leży w samej naturze atomów”? Twierdzi przy tym, że gdybyśmy mieli do czynienia z jednym elektronem lub fotonem, to obraz falowy światła nie dałby się utrzymać. I tu okazało się, że Dorda nie miał racji, bo dziś jest już oczywiste, że nawet jeden elektron czy foton zachowuje się jak fala. Dorda obstaje przy tym, że nie możemy przyznać indeterminizmu samej natury cząstek elementarnych. Teoretycznie, zdaniem Dordy, można użyć pojęcia światła o krótkiej fali, nie niosącej energii. Nie jest to logicznie sprzeczne.

Analogię stosuje się też do podziału całości na części. Jak daleko sięgają te podziały? Dorda nie znał jeszcze cząstek mniejszych od elektronu. Dziś już je znamy: są to kwarki.

Ciekawe zagadnienie: Jeżeli cząstki poruszają się z prędkością światła, jak to się dzieje, że niektóre cząstki poruszają się na poziomie makroskopowym wolniej? Dorda sugeruje, że poruszają się one zrygnowato, jak w ruchach Browna i dlatego krótką drogę efektywną przebywają wolniej. Energię uważa Dorda za przypadłość substancji.

Dorda usiłuje przewyciężyć mechanistyczny obraz świata w dzisiejszej fizyce, w którym wszystko sprowadza się do ruchu cząstek. Poszukuje więc jakości, które ocalały z tej redukcji. Dostrzega je np. w różnicach między ładunkiem elektrycznym dodatnim i ujemnym, w zamianie fotonu na parę: elektron – pozyton.

Za pomocą analogii – twierdzi Dorda – rzutujemy nasze ujęcia podmiotowe na świat. Do nich należą takie pojęcia jak: rzecz, substancja, przymiot, relacja, siła, działanie, przyczyna. Nie jest to jednak kantyzm. Dorda uważa,

że najpierw poznajemy świat, a potem dopiero reflektujemy nad naszym poznaniem. Jednak treść naszej świadomości jest granicą ciągu (analogatem pierwszym), reszta jest poznawana przez analogię. Np. przyczynowanie w świecie jest analogatem naszego przyczynowania. Analogicznym pojęciem jest ary-stotelesowskie pojęcie formy.

Walcząc z mechanicyzmem, Dorda nie chce jednak sprowadzać wszystkiego do form zawartych jedne w drugich jak w pudełkach. Dziś odpowiednikiem formy jest parametr. Można je przyporządkować za pomocą funkcji. Wszędzie odgrywa rolę analogia. Przykłady analogicznego użycia słów: opieramy się o balustradę i o zasady, rozwijamy paczkę i kulturę; mamy niższe i wyższe piętra, ale też niższe i wyższe tony, są jasne dni i jasne pojęcia.

Po powrocie ze Starej Wsi do Krakowa Dorda zintensyfikował swoją pracę naukowo-filozoficzną. Znana jest jego polemika z kilkoma filozofami neopozytywistycznymi i do nich zbliżonymi, jak eks-ksiądz W. Marciszewski, A. Grzegorzczak, J. Narbutt, dyskutował też z ks. K. Kłósakiem. Polemikę rozpoczął od artykułu w „Znaku” nr 73/74 (1960) pt.: *Pewność czy ryzyko?* Marciszewski kwestionował pewność nauki w dziedzinie matematyki, w naukach przyrodniczych i w filozofii. J. Narbutt rozważa trudności katolika w uwierzenie w Chrystusa. Dorda broni pewności w nauce, przynajmniej w jej zasadniczej części (dziś nazwalibyśmy ją „hard core”), nie kwestionując niepewności na peryferiach (Dziś propozycja Lakatos’a). Daje porównanie: Jeśli kot ma parszywy ogon, czy to znaczy, że nie ma kota w ogóle? Hipotezy mogą być niepewne, ale fakty są pewne. Opowiada się za zdrowym rozsądkiem. Zdrowy rozsądek każe nam odrzucić system Kanta, jako fantazjowanie i jako metafizykę, która „całe upierzenie przedmiotu oskubała i zmagazynowała w podmiocie”.

## Metafizyka

W latach 60-tych Dorda publikował jeszcze wiele innych artykułów, z których pewne części weszły w pokażnej objętości (364 str. średnią interlinią) pracę pt. *Studium o przyczynowości sprawczej z zastosowaniem w kosmologii i w teologii naturalnej*. Maszynopis tego dzieła znajduje się w Archiwum Prowincji Poł. Tow. Jez. w Krakowie, Mały Rynek 8, pod sygnaturą nr 2536.

Studium to było gotowe do wydania w 1970 r. i przekazane do zaopiniowania do Lublina. Opinię wydał ks. Stanisław Mazierski. Była ona zasadniczo pozytywna z tym, że Mazierski radził rozprawę jeszcze przepracować uwzględniając książkę B. Gaweckiego, *Zagadnienie przyczynowości w fizyce*. Autor widocznie nie miał już sił, aby tego dokonać. Książka więc pozostała w maszynopisie. O. Jana nękały choroby. Zmarł w Kolegium Krakowskim przy

ul. Kopernika 26 po krótkim pobycie w szpitalu mieszczącym się w tym samym klasztorным budynku, dnia 14 listopada 1971 r.

Rozprawa składa się z *Wprowadzenia* i czterech części: I. *Poglądy na przyczynowość u niektórych autorów XX wieku*, II. *Założenia metodyczne i epistemologiczne dla studium o przyczynowości*, III. *Zarys teorii przyczynowości sprawczej*, IV. *Zastosowania w dziedzinie kosmologii i teodycei*.

Dorda zadaje sobie w tej rozprawie następujące pytania:

1. Czy przyczynowość dotyczy tylko działania ludzkiego, czy rozciąga się także na sferę reszty bytów, nie wyłączając świata nieorganicznego?

2. Różnica między rodzajowym a gatunkowym określeniem wpływu różnych przyczyn na powstanie, na istnienie i na jakość skutku.

3. Czemu lub komu jako podmiotowi należy przypisywać orzeczenie „przyczyna” : czy rzeczom (inaczej: substancjom), czy zdarzeniom (inaczej: procesom). Konsekwentnie powtórzyć można to samo pytanie, czy „skutek” można orzekać o rzeczach, czy o zdarzeniach, czy o jednych i drugich.

4. Definicja wpływu przyczynowego. Czy należy do stosunków niezwrótłych i przechodnich.

Czy wiąże się ze zmianami, czyli ze stawaniem się lub powstawaniem bytów albo nowych w nich modyfikacji.

5. Związek wpływu przyczynowego z zasadą racji dostatecznej: czy te pojęcia się pokrywają, czy nie?

6. Inny problem definicyjny dotyczy rozpoznania skutku z jego struktury.

Zagadnienia epistemologiczne dotyczące przyczynowości obejmują szereg pytań co do istnienia i istoty przyczynowości, (a tym samym działania). Trzeba przedyskutować asocjacyjną teorię Hume'a i subiektywistyczną kategorię przyczynowości u Kanta, ustosunkować się do stanowiska kondycjonalistów i funkcjonalistów, przeciwstawiających kauzalistom (i pojęciu przyczynny) pojęcie warunku i funkcji. Do zagadnień epistemologicznych przyczynowości należy dziwny pomysł „stawania się bezprzyczynowego”. Dalej: czy i w jakim rozumieniu zasada przyczynowości jest zdaniem analitycznym i powszechnie obowiązującym prawem bytu w ogóle, czy też jest tylko postulatem metodologicznym, nieodzownym do uprawiania naukowych badań przyrody i wciąż się potwierdzającym w każdym doświadczeniu?

Pominiemy przedstawienie części I., omawiającej dziesięciu autorów dwudziestowiecznych wypowiedziających się na temat przyczynowości (J. Geysler, Th. de Régnon, M. Jaworski, M.A. Krąpiec, Fr. Sawicki, J. Metallmann, J. Łukasiewicz, Wł. M. Kozłowski, St. Kobylecki, H. Greniewski). Z części II., III. i IV. wybierzemy tylko najważniejsze sprawy.

W cz. II. Dorda opowiada się za tzw. realizmem interpretacyjnym, według którego jakości zmysłowe, pojęte jako właściwość materialna receptora zmysłowego, stanowią bezpośredni przedmiot poznania zmysłowego i nie różnią się co do treści z jakością w materii nieożywionej, a różnią się modalnością świadomości. Ruch przestrzenny jednostajny uważa za identyczny z niezmienną energią kinetyczną, czyli jakością modyfikującą jako stan substancję ciała materialnego.

Reinterpretuje arystotelesowskie pojęcia formy i materii. Odpowiednikiem arystotelesowskiej formy są prawa fizyczne. Potencja jest równoległa ze zbiorem, akt zaś – z elementem zbioru. Arystotelesowskie pojęcia możliwości i aktu Dorda reinterpretuje w ten sposób, że możliwość określa jako przyporządkowanie podmiotu zbiorowi elementów, a aktualność jako przyporządkowanie podmiotu jednemu elementowi zbioru. Za pomocą tych ujęć definiuje takie pojęcia modalne, jak: możliwość, aktualność, przygodność i konieczność. W tym kontekście określa działanie przyczyny sprawczej jako „uszczególnienie parametrów ogólnych i stałych dowolnych, co zwyczajnie wyrażamy terminem: nadać wartości «początkowe», gdy chodzi o proces fizyczny”.

W polemice z ks. K. Klósakiem dowodzi, że nie można traktować sił jako przyczyny, ponieważ są one bierne i ulegają zmianom dopiero po wprowadzeniu ruchu w układ ciał. Wykorzystuje tu wyniki artykułu pt.: *Błędy w krytyce dowodu kinetycznego w teodicei*, zamieszczonego w „Homo Dei” (1960).

W części III: *Zarys teorii przyczynowości sprawczej* Autor przechodzi do sedna sprawy. Stosując analogię pokazuje, że stosunek przyczynowy to nie tylko styk czasowo-przestrzenny dwóch zdarzeń, ale że przyczynowanie jest prawdziwym wpływem jednej substancji na drugą. W rozdziale 5 pt.: *Aksjomaty przyczynowości sprawczej* ujmuje w nowej szacie cztery aksjomaty scholastyczne: Ab esse ad posse valet illatio. A non posse ad non esse valet illatio. A posse ad esse non valet illatio. A non esse ad non posse non valet illatio, które przybierają postać następującą:

1 – Jeśli podmiot jest przyporządkowany elementowi, to jest przyporządkowany zbiorowi, do którego element należy.

2 – Jeśli podmiot nie jest przyporządkowany zbiorowi, to nie jest przyporządkowany żadnemu elementowi tego zbioru.

3 – Jeśli podmiot jest przyporządkowany zbiorowi niejednostkowemu, to nie jest jeszcze przez to przyporządkowany jakimkolwiek elementowi tego zbioru.

4 – Jeśli przedmiot nie jest przyporządkowany elementowi, to nie znaczy, że nie może być przyporządkowany zbiorowi.

W rozdz. 6 formalizuje poszczególne, wcześniej wymienione aksjomaty. Następnie korzystając z funktora implikacji podaje taką definicję przyczyny:

„Przez przyczynę P rozumiemy coś, co przyporządkowuje podmiotowi S jeden element ze zbioru niejednostkowego, a tym samym powoduje brak przyporządkowania reszty elementów.”

W części IV, w rozdz. 1: *Definicja ruchu jako zmiany położenia* Dorda przeprowadza dyskusję nad arystotelesowskim pojęciem ruchu. Niezależnie od słuszności czy niesłuszności jego reinterpretacji<sup>1</sup>, proponuje takie definicje: Spoczynek to przyporządkowanie ciała punktowi. Ruch to przyporządkowanie ciała linii. Pole zaś to przyporządkowanie ciała powierzchni je otaczającej. Ostatecznie Dorda podaje taką definicję: Ruch jest to przyporządkowanie ciała linii w przestrzeni zewnętrznej, porządkujące jej punkty w sposób nieodwracalny.

Po sprecyzowaniu tych wszystkich pojęć Jan Dorda stara się pokazać, że ruch, nawet jednostajny, musi być uprzyczynowany. Na tym buduje swój dowód z ruchu na istnieniu Boga. Wychodzi w nim z faktu determinacji ruchu. Wyrażenie: „Ruch jest zdeterminowany” znaczy, że liczbowo są określone: 1) masy układu, 2) ich wzajemne przyśpieszenia, 3) położenie początkowe mas, 4) prędkości początkowe. Mimo ustalonych mas i przyśpieszeń ruch nie jest jeszcze wystarczająco zdeterminowany, póki nie nadamy wartości szczegółowych położeniom i prędkościom początkowym, wyróżnionych spośród nieskończenie wielu możliwości. Tej determinacji i wyboru dokonuje przyczyna sprawcza. Pierwszą przyczyną sprawczą jest Bóg.

Dalej podaje Dorda argument z cudów, z powstania życia, powstania świadomości zmysłowej, powstania myśli ludzkiej. Polemizuje z teorią ewolucji, twierdząc, że zbyt małe istnieje prawdopodobieństwo, by życie i myśl powstały przypadkiem. Gdy idzie o świadomość, Dorda wykazuje na podstawie twierdzenia limitacyjnego Gödela, że nie da się sformalizować poznania ludzkiego do końca, bo zawsze będą istnieć zdania intuicyjnie prawdziwe, a nie dające się wyprowadzić z danego zbioru aksjomatów. Człowiek więc nie jest myślącą materialną maszyną (Por. artykuł: *O wniosku z twierdzenia Gödela*, „Znak” nr 79). Dorda dodaje jeszcze argument eudajmonologiczny i etyczny (z pragnienia szczęścia i z poczucia obowiązku). Wreszcie omawia argument teleologiczny z instynktu zwierząt. Przemysłne urządzenia w świecie zwierząt świadczą o inteligencji ich Twórcy. Ostatnim argumentem jest argument entropologiczny, czyli ze wzrostu entropii. Dorda broni jego prawomocności przeciw krytykom.

<sup>1</sup> Odmienne ujęcie proponuje S. Ziemiański SJ w kilku artykułach, m. in w ostatnim pt.: *Ruch przestrzenny jako stan*, „Forum Philosophicum” t. 1, 1996, s. 95-104. Wg Ziemiańskiego w ruchu nie ma zdobywania nowych miejsc, jest tylko odwzorowanie struktury przestrzenno-czasowej. Nieodwracalność zachodzi tylko na poziomie makroskopowym i jest wyrazem nikłego prawdopodobieństwa odwrócenia procesu chaotyzaacji.



## Antropologia

Swoje poglądy na naturę człowieka zawarł Dorda we wspomnianej na początku rozprawce pt.: *Materia i duch*. Polemizuje w niej z tezami różnych odmian materializmu. Daje takie argumenty: Czym innym jest zależność psychiki od materii, a czym innym ich utożsamianie. Do materii nie da się sprowadzić świadomości. Cudowne uzdrowienia nie dadzą się wyjaśnić bez przyjęcia istnienia ducha. Zdarzają się fakty pojawiania się duchów. Prócz poznania zmysłowego istnieje poznanie rozumowe. Ogólność pojęć nie godzi się z konkretnością materii. Procesy fizjologiczne są jak rama dla obrazu, ale same nie stanowią treści obrazu.

Dorda analizuje zjawisko świadomości. Przeżycia świadomościowe są nieprzekazywalne, immanentne dla podmiotu i nierozciągłe, zjawiska materialne są rozciągłe, przekazywalne i przedmiotowe. Energia fizyczna daje się mierzyć, porównywać, dodawać, energii psychicznej tak traktować nie można. Np. nie da się mierzyć przeżycia dźwięku, jednakowych tonów nie można odróżnić od siebie, nie da się tonów sumować. Nie ma sensu sumowanie uczuć, np.: „żałoba po zdechłym pinczerku + smutek po zgubionej rękawiczce = żałoba po teściowej”.

Dłużej zatrzymuje się nad pojęciami ogólnymi. One umożliwiają nam tworzenie narzędzi i języka. Dzięki nim człowiek jest zdolny do postępu i do przechodzenia drogą analogii od rzeczywistości dostrzegalnych do niewyobrażalnych. Także wolna wola wyróżnia człowieka od świata zwierząt. Mamy poczucie wolności i odpowiedzialności za czyny, odróżniamy świadomość następstw od poczucia winy, toczyliśmy walki wewnętrzne ze skłonnościami.

Istnieje przepaść między zwierzętami a człowiekiem. Zwierzęta kierują się uczuciem, człowiek ujmuje stosunki, stawia sobie cele.

Dorda podaje argumenty na substancjalność duszy ludzkiej. Stanowi ona podstawę jedności życia psychicznego człowieka. Dowodzi także nieśmiertelności duszy. Jako element prosty, nie może ona ulec degradacji. Jako wewnętrznie niezawisła od materii w swoim działaniu jest też niezawisła w istnieniu, nie podlega więc przemianom materialnym. Ponieważ dusza zwraca się do tego, co trwałe, niezmienne, wieczne, widocznie do jej natury należy niezniszczalność. Dalszy dowód wychodzi z pragnienia szczęścia doskonałego, które nie byłoby takim, gdyby było czasowo ograniczone. Dusza więc musi też trwać wiecznie, aby być szczęśliwą. Wreszcie wychodząc z porządku moralnego, wskazuje na to, że bez nieśmiertelności odróżnienie dobra i zła okazałoby się bezsensowne.

Interesujący jest pogląd Dordy na wolność człowieka w konfrontacji z problemem predestynacji. Dorda opracował ten problem dla potrzeb katechiza-

cji. Z powodu zarzutów cenzora artykuł pt.: *Pomoc w katechezie o predestynacji* nie został opublikowany. Istnieje tylko maszynopis w Archiwum Prow. Polski Połudn. T.J. Ponadto znajdują się tam z tym związane krótkie teksty: *Odpowiedzi na zarzuty cenzora*, *Przypis o powodach sprzeczności futuribile*, *Trudności z przeznaczeniem i teoria planu elastycznego*. Dorda nie idzie za rozwiązaniem L. Moliny, uważając, że tzw. futuribilia nie mają realności, bo człowiek możliwy nie może wybierać. Sam proponuje tzw. plan elastyczny. Mianowicie Bóg w zależności od działania człowieka, naprawia to, co człowiek ewentualnie zepsuje.

## Kosmologia

Poza wspomnianymi artykułami zamieszczanymi przed wojną w „Przeglądzie Powszechnym”, Dorda napisał kilka prac, które pozostały w maszynopisach, jak: *Budowa świata a Absolut: Dowody przeciw nieskończoności świata*; *Pogląd Czesława Białobrzeskiego na falową naturę materii*; *Zagadnienie początku i końca świata w świetle nauk fizycznych*. Najciekawszym jednak wydaje się artykuł opublikowany pośmiertnie pt.: *Krytyka tłumaczenia efektów ruchowych za pomocą specjalnej teorii względności*, w „Roczniku Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie, 1989”, Kraków 1989, str. 69-106. Krytyka Dordy dotyczy dwóch sprzężonych ze sobą zjawisk opisywanych przez wiele popularnych ujęć teorii względności, a mianowicie skrócenia Lorentza-Fitzgeralda oraz dylatacji czasu. Dorda kwestionuje twierdzenie Cz. Białobrzeskiego, jakoby skrócenie się długości poruszających się prętów, a konsekwentnie wydłużanie się czasu procesów w nich zachodzących było rzeczywiste. Pozór skrócenia, zdaniem Dordy, stanowi najprawdopodobniej rodzaj złudzenia perspektywicznego. „Antynomie pochodzą stąd, że nie rezygnujemy z intuicyjnego pojęcia ruchu i prędkości, zatrzymując przestrzeń trójwymiarową i czas. Gdy [...] zbudujemy rozciągłość czterowymiarową, dołączając do trzech wymiarów przestrzennych czwarty, prostopadły, prędkość otrzymuje w niej znaczenie współczynnika kierunkowego.” Dorda pokazuje pogładowo, co się dzieje z poruszającym się prętem, umieszczając go na kliszy fotograficznej, która zastępuje obserwatora. Współczynnik kierunkowy, o którym wyżej była mowa, wyraża postulat, by pręt i klisza leżały na dwóch różnych nachylonych do siebie płaszczyznach. Ale przecież w rzeczywistości klisza i pręt nie są nachylone wobec siebie, lecz równoległe, więc równoważność współczynnika kierunkowego z prędkością nie może być brana za równoznaczność. Z wyliczeń matematycznych Dorda otrzymuje wynik odwrotny: „Jeśli wyznaczenie prędkości względnej ma być jednoznaczne, efekt czasowy nie może polegać na przedłużeniu, lecz na skróceniu czasu.”

Dorda uznaje einsteinowski postulat maksymalnej i stałej prędkości światła niezależnie od ruchu jego źródła, ale dopuszcza odchylenie od tej prędkości w wypadku odbicia lub przejścia światła przez ciała nieświejące. Dorda opowiada się za odrzuceniem transformacji Lorentza, a konsekwentnie za odrzuceniem względności długości i czasu. Dla negatywnego wyniku doświadczenia Michelsona-Morleya proponuje więc szukać innego wyjaśnienia niż transformacja Lorentza.

Pod koniec artykułu Dorda omawia różnicę między zwykłymi trzema wymiarami czteroprzestrzeni, a czasem. Mianowicie tamte wymiary nie posiadają wyróżnionego kierunku, a istotną cechą czasu jest jego nieodwracalność, tzn. na osi czasowej nie jest rzeczą obojętną, gdzie położymy +, a gdzie -. W tym „fakcie” widzi niemożliwość obracania przestrzeni czterowymiarowej o  $180^{\circ}$ , bo tak obracać można tylko trzy osie, a dla osi czasowej obrót traci sens. A więc odróżnienie wymiaru czasowego od zwykłych trzech wymiarów nie jest sprawą jakiejś kategorii subiektywnej. Wydaje się, że tu Dorda nie ma racji, bo tylko czas trwania makroskopowych systemów jest nieodwracalny. Czas indywidualnych cząstek nie ma kierunku. Procesy indywidualne mogą się odbywać w przeciwnych kierunkach. Czas więc nie płynie i zachowuje się podobnie do trzech zwykłych parametrów. W rozważaniach Dordy ten aspekt nie jest zbyt istotny. Jego zasługi w krytycznym spojrzeniu na teorię względności są niezaprzeczone.

Podsumowując to omówienie, trzeba stwierdzić, że Jan Dorda jako fizyk filozofujący niezależnie od doktryny panujących szkół filozoficznych, a czasem wbrew nim, doszedł do interesujących wyników, takich jak: dowartościowanie roli analogii, pewności ludzkiego naukowego poznania, uwspółcześnienie teorii możliwości i aktu, nowa definicja przyczyny sprawczej, ustatycznienie ruchu lokalnego, nowe zdefiniowanie aktualności, możliwości, przygodności i konieczności, podważenie utartych interpretacji teorii względności. Iniquitas temporum sprawiła, że ten bardzo zdolny człowiek, nie mógł w pełni rozwinąć talentów, jakie posiadał, a jego dokonania są wciąż mało znane.

**Ks. Roman Darowski SJ**

## **ŚP. O. STANISŁAW KUCZKOWSKI SJ**

Stanisław Andrzej Kuczowski, syn Józefa i Marii z domu Górowskiej, urodził się dnia 5 XI 1939 r. w Nowym Sączu. Do zakonu jezuitów wstąpił 19 VIII 1957 r. i w Starej Wsi k. Krosna odbył dwuletni nowicjat. Świecenia kapłańskie przyjął 25 VI 1965 r. w Warszawie. Zmarł dnia 19 I 2001 r. w Krakowie i został pochowany na cmentarzu Rakowickim w grobowcu Jezuitów przy alei głównej.

Filozofię studiował na Wydziale Filozoficznym TJ w Krakowie (1959–1962) i teologię na Wydziale Teologicznym *Bobolanum* w Warszawie (1962–1966); z obu dziedzin uzyskał licencjat kościelny, równoważny magisterium państwowemu. Następnie odbył studia specjalistyczne z psychologii religii na Katolickim Uniwersytecie w Lublinie, gdzie w 1970 r. uzyskał magisterium, a w 1974 r. doktorat na podstawie rozprawy *Dyspozycja do reagowania poczuciem winy u katolików i ateistów*. Od 1971 r. wykładał najpierw psychologię filozoficzną (racjonalną), a następnie psychologię eksperymentalną oraz psychologię religii i ateizmu na Wydziale Filozoficznym Tow. Jez. w Krakowie. Okresowo wykładał te przedmioty także w Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie oraz w seminariach: Częstochowskim, Paulinów i Dominikanów. W latach 1976–1982 pracował nadto na Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie, prowadząc zajęcia z psychologii religii i psychologii wychowawczej. W latach 1990–1991 pracował jako adiunkt również w Instytucie Religioznawstwa Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie.

Ks. Kuczowski zajmował się głównie psychologią, zwłaszcza psychologią religii.

Opublikował następujące książki:

1. *Psychologia kształtowania się obrazu Boga*, Kraków 1982, ss. 167.
2. *Strategie wychowawcze*, Kraków 1985, ss. 276.
3. *Przyjacielskie spotkania wychowawcze*, Kraków 1991, ss. 290.
4. *Psychologia religii*, Kraków 1991, ss. 398; wyd. 2: 1993; wznowienie wyd. 2: 1998.
5. *Psychologia poczucia winy*, Kraków 2000, ss. 193.

Oprócz tego ogłosił ponad 30 artykułów, głównie z psychologii religii, m.in.:

1. *Analiza stanu patologicznego poczucia winy*. Lublin, 1969, Arch. KUL.
2. *Dyspozycja do reagowania poczuciem winy u katolików i ateistów*. Lublin 1973, rozprawa doktorska, Arch. KUL oraz Biblioteka „Ignatianum” w Krakowie.
3. *Poczucie winy w świetle praktyki klinicznej*, *Znak*, 25: 1973, s. 1013-1030.
4. *Geneza patologicznego poczucia winy*, *Collectanea Theologica*, 44: 1974, f. II, s. 61-76.
5. *Niektóre sugestie współczesnej psychologii pastoralnej dla duszpasterstwa*, *Homo Dei*, 1974, nr 2, s. 123-130.
6. *Poczucie winy w literaturze psychologicznej*, *Collectanea Theologica*, 44: 1974, f. I, s. 67-75.
7. *Program psychologicznej selekcji kandydatów do kapłaństwa i życia zakonnego*, *Homo Dei*, 1974, nr 4, s. 270-276.
8. *Psychoterapia patologicznego poczucia winy*, *Collectanea Theologica*, 44: 1974, f. IV., s. 55-63.
9. *Struktura i dynamika poczucia winy*, *Collectanea Theologica*, 44: 1974, f. III, s. 41-52.
10. *Psychologiczne motywy w kształtowaniu się postawy ateistycznej*, w: *Teologia nauką o Bogu*. Kongres Teologów Polskich, 1976. Red. M. Jaworski, A. Kubiś, Kraków 1977, Polskie Towarzystwo Teologiczne, 207-211.
11. *Autorytaryzm: empiryczna zmienna w badaniach nad osobowością i procesem wychowania*, *Studia Philosophiae Christianae*, 16: 1980, f. 1, s. 85-101.
12. *Niektóre problemy psychopatologii w zakresie doświadczeń, postaw i zachowań religijnych*, w: *Psychologia religii*. Pod red. Z. Chlewińskiego, Lublin 1982, KUL, s. 225-267.
13. *Psychologiczne uwarunkowania obrazu Boga*, w: *W kierunku Boga*. Red. B. Bejze, Warszawa 1982, ATK, s. 387-389.

14. *Motywy niewiary. Studium z zakresu psychologii religii*, w: *W służbie Ludowi Bożemu*. Red. B. Bejze. Seria: *Powołanie człowieka*, Poznań 1983, Pallottinum, s. 152-165.

15. *Rola poczucia winy w tworzeniu się postawy moralnej*, w: *W służbie Ludowi Bożemu*. Red. bp B. Bejze. Seria: *Powołanie człowieka*, Poznań 1983, Pallottinum, s. 260-275 (wraz z. A. Jarnuszkiewiczem).

16. *Bóg rodziców – Bóg dzieci. Uwarunkowania obrazu Boga u dzieci*, *Horyzonty Wiary*, 1990, z. 2, s. 41-50.

17. *Psychologiczna moc religii* (I), *Horyzonty Wiary*, 5: 1994, nr 1 (19), s. 35-42; (II), nr 2 (20), s. 35-43; (III), nr 3 (21), s. 33-40; (IV), nr 4 (22), s. 29-40; 6: 1995, (V), nr 1 (23), s. 51-62; (VI), nr 2 (24), s. 65-77; (VII), nr 3 (25), s. 65-79.

18. *Przekonania dotyczące Boga a postawy moralne*, w: *Wobec Boga i moralności*. Red. bp B. Bejze, Warszawa 1996, Civitas Christiana, s. 116-139.

19. *Wizerunki Boga w ujęciu psychologii pastoralnej*, *Życie Duchowe*, 5: 1998, nr 14, s. 79-94.

Nadto przełożył z języka angielskiego 2 książki: Richard Vaughan SJ, *Poradnictwo pastoralne a zaburzenia osobowości*, Kraków 1999, ss. 190; D. Montgomery, *Bóg i twoja osobowość*, Kraków 2000, WAM, ss. 188. Przygotował też nowy przekład dziełka Tomasza a Kempis *De imitatione Christi*, dając mu tytuł: *Naśladowanie Chrystusa*, Kraków 1995, ss. 330; 2. wyd.: 1997; 3. wyd.: 1999.

• Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie, 1988, s. 195-196 (bibl.); 1991-1992, s. 55-57; *Informator filozofii polskiej*, Kraków 1995, s. 144; *Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy, 1564-1995*, Kraków 1996, s. 341-342.

## ARTYKUŁY

**Ks. Robert Janusz SJ**

### **INTERNETOWY SERWIS WYŻSZEJ SZKOŁY FILOZOFICZNO-PEDAGOGICZNEJ *IGNATIANUM* W KRAKOWIE**

Na przestrzeni ponad roku powstawał serwis Internetowy naszej Uczelni. Pod adresem <http://www.jezuici.krakow.pl/uczelnia/> znajduje się tzw. strona główna, która wprowadza do różnych zagadnień szczegółowych. Poza ogólnymi informacjami i krótką historią Uczelni można tu znaleźć bieżące informacje na temat struktury obu kierunków: filozoficznego i pedagogicznego i zapoznać się z tezami do egzaminów. Na osobnej stronie przedstawiono także publikacje Uczelni w kolejności chronologicznej, a także informacje o korespondencyjnym kursie biblijnym.

Wydział Filozoficzny *Ignatianum* wydaje czasopismo pt. „Forum Philosophicum”, które również prezentuje swoją stronę w Internecie. Oprócz ogólnej informacji można znaleźć na stronach *Forum* także uwagi i wymagania stawiane przez redakcję przy składaniu artykułów do publikacji. Można także przeglądać spisy treści wszystkich wydanych tomów pisma.

Osobnym serwisem Internetowym, który wspomaga Uczelnię, są bazy danych umieszczone na stronie „Biblioteki i Archiwa u Jezuitów PME” pod adresem <http://www.jezuici.krakow.pl/bibl/>. Zgromadzone zostały tam katalogi Biblioteki Pisarzy, Biblioteki Filozoficznej, baza danych „Dicta” będąca zbiorem ponad 7500 łacińskich sentencji opracowywanych przez Czesława Michalunio SJ. Prezentowany jest także podstawowy korpus *Encyklopedii wiedzy o jezuitach*, opracowanej przez Ludwika Grzebienia SJ.

Kolejną bazą danych jest pełnotekstowy zestaw artykułów pierwszych zeszytów redagowanego przez Ośrodek Badań Interdyscyplinarnych pisma „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce”.

Otwarcie opisanego serwisu było możliwe po zainstalowaniu dostępu do serwera Internetowego i opracowaniu odpowiedniego oprogramowania. Najtrudniejszą sprawą było przeniesienie katalogów tworzonych nieco domowym sposobem od lat osiemdziesiątych. Katalogi te noszą na sobie piętno kartkowego katalogu, którego są one niemalże zwierciadlanym odbiciem. Nie ma w nich jeszcze, niestety, nowoczesnych, relacyjnych tabel, niemniej zawierają one prawie całość stanu zasobów książkowych bibliotek. Do sporządzania katalogów próbowano wcześniej wielu programów. Niektóre sprawiały znaczne kłopoty, gdy tylko bazy przekroczyły w sumie 90000 rekordów. „Na placu boju” pozostały właściwie dwa systemy: MAK (Biblioteki Narodowej) i CDS-ISIS (UNESCO).

Katalogi naszych bibliotek są dostępne dla czytelników w sieci lokalnej. Jest to bardzo wygodne rozwiązanie techniczne, gdyż wykorzystuje serwer katalogów, do którego można bezpośrednio wprowadzić najświeższą bazę danych i będzie ona natychmiast dostępna. Niestety, cała wygoda pracy w trybie serwera plików z aktywnymi klientami baz nie pozwala przenieść tego rozwiązania na serwer Internetowy rządzący się zupełnie innym trybem pracy. Istniejące oprogramowanie Internetowe wspomagające używane przez nas systemy jest niestety komercyjne i działa na niezbyt stabilnych systemach komputerowych.

W celu otwartej kontroli nad bazami danych, jak i sposobem ich prezentacji, należało samemu stworzyć otwarte oprogramowanie i jawne formaty przechowywanych rekordów nie rezygnując z dobrych cech tak MAKa jak i ISIS. W chwili obecnej nasz system charakteryzuje się następującymi cechami: bazy danych mają strukturę tekstową podzieloną na rekordy (niezależne „porcje” informacji) składające się z dowolnej liczby pól. Pola mogą się powtarzać i zawierać w sobie podpola. Nie ma ograniczeń na ilość re-



kordów w bazie ani na ich długość (limit wyznaczają jedynie zasoby serwera). W celu przyspieszenia dostępu do danych rekordy podlegają indeksowaniu. W ten sposób można przeglądać np. katalogi wg hasła, tytułu i innych indeksów. W czasie tworzenia indeksów nie ma obcinania ich długości. Terminy wchodzące do indeksów zawierają tyle miejsca ile im potrzeba z niewielkim narzutem systemowym. Dzięki temu baza danych może być zwarta. Aby ułatwić dostęp do danych z Internetu indeksy nie zawierają znaków diakrytycznych (np. Łódź - lodz).

Powstały serwis bazodanowy charakteryzuje się jednolitym interfejsem użytkownika. Są możliwe dwa rodzaje poszukiwań: w indeksach oraz w terminach. Oprócz „normalnych” indeksów wprowadzony jest także „indeks zbiorczy”, który zachowuje się tak, jakby wszystkie indeksy „normalne” były ze sobą zlane. Jest to bardzo wygodne w przypadkach struktur słabo związanych z polami bazy. Poszukiwanie w „indeksach” polega na wybraniu nazwy indeksu oraz wpisaniu początkowych liter szukanego terminu. Po wykonaniu komendy zostanie wyprowadzona lista kolejnych terminów danego indeksu. Następnym krokiem jest wybór interesującego nas terminu i dopiero po nim następuje poszukiwanie rekordów zawierających go. To poszukiwanie cechuje się jawnym wskazaniem terminu indeksowanego i jest „klasycznym” przeszukiwaniem, do jakiego przywykliśmy w katalogach kartkowych, z tym może rozszerzeniem, że bazy mają więcej indeksów niż dwa (autorski i tematyczny).

Często jednak zachodzi potrzeba bardziej precyzyjnych przeszukiwań bazy. Można pamiętać np. dwa wyrazy z tytułu książki i to jeszcze z niedokładną końcówką. Wtedy pomocnym okaże się drugi typ poszukiwania. Po wybraniu indeksu (np. na „Tytuł-wyrazy”) można wpisać poszczególne terminy. Jeśli na końcu dopisze się znak dolara, wtedy dopasowywane będą wszystkie terminy z podanym rdzeniem a różniące się jedynie końcówką; jeśli termin nie będzie zakończony dolarem, to poszukiwanie będzie dokładne. Interfejs obejmuje do trzech terminów jednocześnie poszukiwanych w rekordzie. Ponieważ bazy tekstowe Encyklopedii lub Zagadnień mają indeksowane wszystkie wyrazy z artykułów, serwis baz danych stanowi bardzo silne narzędzie naukowe do poszukiwań nietrywialnych.

W przyszłości planowane jest poszerzenie *Encyklopedii* o fotografie oraz dodanie kolejnych numerów „Zagadnień Filozoficznych w Nauce”. W przygotowaniu są także inne tekstowe bazy danych.

Ks. Stanisław Pyszka SJ

## PROBLEM WIĘZI SPOŁECZNEJ. PRZYCZYNY DEZINTEGRACJI SPOŁECZEŃSTWA POLSKIEGO PO 1989 ROKU<sup>1</sup>

*Nie lubię być poetą szczególnie teraz, kiedy najłatwiej wyrazić tylko bezradność, oszołomienie, brak przystosowania (...). Są przykłady na to, że w Polsce wszystko idzie dobrze gospodarczo, ale mam poczucie, że coś się dzieje niedobrego, chociaż nie mogę tego udokumentować i dlatego mówię niezbornie. Czuję, że gdzieś w środku jest tykająca bomba z powodu niezadania sobie zasadniczego pytania o istotę nowej solidarności ludzi.*

Ernest Bryll<sup>2</sup>

### Kilka słów wprowadzenia

Problem więzi społecznej czy przyczyn jej braku jest z pewnością interesujący. Co ciekawe, w indeksie rzeczowym dokumentów społecznych Kościoła nie występuje hasło „więź społeczna”, ani nawet hasło „społeczeństwo”, choć te tematy są oczywiście w nim obecne. Warto więc osobno się nimi zająć.

---

<sup>1</sup> Na artykuł ten składa się tekst nigdzie dotąd nie publikowany, wygłoszony w dniu 18 maja 1996 roku w krakowskiej siedzibie Polskiej Akademii Umiejętności przy ul. Sławkowskiej 17. Tekst ten nosi jednak na sobie liczne poprawki, zrozumiałe po 5 latach od jego wygłoszenia.

<sup>2</sup> *Można pokazać w hustrze wielkie, można też i co małe* (z Ernestem Bryllem [w lutym 1996] rozmawia Jerzy Gaul), „Przegląd Powszechny” 5/897 (1996), s. 160.

O tym, że człowiek jest z natury bytem społecznym, czyli, że z natury dąży do nawiązania więzi z innymi osobami, nauka społeczna Kościoła wnioskuje nie z faktu jego zależności od innych, czy też z faktu jego „społecznych potrzeb”, lecz z samej jego metafizycznej istoty. Z tej samej metafizycznej istoty człowieka wywodzi ona podstawy czegoś, co nazywamy *prawem naturalnym* i co dotyczy wszystkich osób ludzkich w każdym kręgu kulturowym i w każdym czasie.

Człowiek z natury dąży do tworzenia społeczności. Społecznością jest każda forma trwałego stowarzyszenia się jednostek, zmierzających wspólnie do realizacji jakiejś wartości lub celu<sup>3</sup>.

Czasem rozróżnia się pomiędzy wspólnotą (*communitas*) jako wewnętrznym i głębokim stowarzyszeniem osobowym, a społecznością (*societas*) jako organizmem ukierunkowanym na osiągnięcie jakiegoś celu<sup>4</sup>.

Pierwszym, który naukowo rozróżnił pojęcie *wspólnoty* od pojęcia *społeczności*, był Ferdinand Tönnies († 1936) w swoim dziele *Gemeinschaft und Gesellschaft*<sup>5</sup>.

Istotna różnica pomiędzy pojęciem *wspólnoty*, a pojęciem *społeczności* polega na tym, iż wspólnota jest stowarzyszeniem typu osobistego, w którym tworzący ją zazwyczaj znają się osobiście, bez występującego w niej wyraźnego elementu władzy, natomiast społeczność jest stowarzyszeniem większym, bardziej anonimowym i bardziej sformalizowanym, z dostrzegalnym elementem niezbędnej w nim władzy.

## 1. Co powoduje zaistnienie więzi społecznej?

Domyślamy się co najmniej dwóch czynników więzi: wewnętrznego i głębokiego stowarzyszenia się osób oraz ukierunkowania na osiągnięcie jakiegoś wspólnego celu. Oba te czynniki są niewątpliwie silnie więziotwórcze. Istnieją jednak trzy naczelną zasady więziotwórcze kierujące każdym dojrzałym społeczeństwem. Są nimi: zasada solidarności, zasada pomocniczości i zasada dobra wspólnego.

<sup>3</sup> Joseph kard. Höffner, *Chrześcijańska nauka społeczna*, Wydawnictwo WAM, Kraków 1993<sup>2</sup>, s. 23.

<sup>4</sup> *Tamże*.

<sup>5</sup> Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft* (1887<sup>1</sup>, 1912<sup>2</sup>, 1935<sup>3</sup>). Kilka lat temu ukazało się pierwsze polskie wydanie tej klasycznej pozycji, z błędnym, niestety, tytułem *Wspólnota i stowarzyszenie* zamiast *Wspólnota i społeczność*.

## Zasada solidarności

Zgodnie z tą zasadą, poszczególne osoby są powiązane z całością (społecznością) z motywu ich wewnętrznej pełni wartości w taki sposób, że całość (społeczność) posiada własną pełnię wartości jedynie dzięki swej więzi z osobistą pełnią wartości jej członków<sup>6</sup>. Obraz człowieka nie jest obrazem odizolowanej, samowystarczalnej jednostki (...). Istnieje napięcie pomiędzy jednostką i społecznością w sensie relacji i związku z nią, bez ujmowania tym samym czegokolwiek z jej szczególnej wartości<sup>7</sup>. Solidarność poszczególnych osób powstaje dla jakiegoś celu i trwa dopóty, dopóki trwa cel i zmierzanie do tego celu. Może też osiągnąć wymiar sformalizowany np. w zapisach *Konstytucji*, ale może także zaniknąć. Dojrzała społeczność to taka, która miewa często i wiele takich celów, do których solidarnie zmierza. Niedojrzała społeczność to taka, która wszystko robi na zasadzie przypadku i *niech każdy robi swoje*.

Przykładem na zasadniczą niesolidarność w szukaniu i realizowaniu ważnych celów wspólnych jest społeczność I Rzeczypospolitej w latach 1772-1795, która doprowadziła wręcz do zniknięcia państwa. Przykładami na zasadniczą solidarność w szukaniu i realizowaniu ważnych celów wspólnych jest społeczność II Rzeczypospolitej w latach 1918-1939, która doprowadziła do odbudowy państwowości polskiej po 123 latach jej zupełnego nieistnienia oraz ruch *Solidarności* z lat 1980-1981, który doprowadził do upodmiotowienia społeczeństwa polskiego i zapoczątkowania III Rzeczypospolitej. Nikt nie odmówi słuszności zdaniu, że zasada solidarności jest potężnym czynnikiem więziotwórczym a jej występowanie – kryterium dojrzałości danego społeczeństwa.

## Zasada pomocniczości

Zgodnie z tą zasadą, jednostka i mniejsze społeczności mogą dokonywać własnymi siłami i własnym pomysłem tego, czego zdolne są dokonać własnymi siłami, natomiast społeczności większe i wyższego rzędu mogą dokonywać tego, co nie może być dokonane przez społeczności mniejsze i niższego

<sup>6</sup> Gustav Gundlach, *Solidarismus*, w: *Staatslexikon*, IV, 1931, kol. 1614.

<sup>7</sup> Por. *Sentencje Federalnego Trybunału Konstytucyjnego Niemiec* z Karlsruhe, 4, 120: sentencja z dnia 20 lipca 1954 roku. Por. także: *Republika uznaje i gwarantuje niezbywalne prawa człowieka, bądź jako jednostki, bądź w formacjach społecznych, gdzie wyraża się jego osobowość i wymaga dopełnienia nieodwołalnych obowiązków solidarności politycznej, gospodarczej i społecznej*, w: *Konstytucja Republiki Włoskiej*, art. 2.

<sup>8</sup> Klasyczna definicja zasady pomocniczości pojawia się w encyklice Piusa XI *Quadragesimo anno* z 15 maja 1931 roku, nn. 79-80.

rzędu i pomagać im w tym, co je przerasta<sup>8</sup>. Pomocniczość pomaga do jakiegoś celu i trwa dopóty, dopóki trwa cel i dany sposób zmierzania do tego celu (po zmianie układu czy celu, zmienia się także podział ról zmierzania do niego). Jej zadaniem jest podział, określenie granic i ściśle zakreślenie kompetencji działania poszczególnych społeczności większych i mniejszych oraz pojedynczych osób. Dojrzała społeczność to taka, która wytycza sobie dobre i rozsądne cele i posiada ściśle określone sposoby zmierzania do tych celów przy zachowaniu elastyczności, gdy po zmianie układu czy celu zmienia się także podział ról zmierzania do niego. Niedojrzała społeczność to taka, która nie posiada jasnego podziału, określenia granic i ściślego zakreślenia kompetencji działania poszczególnych społeczności większych i mniejszych oraz pojedynczych osób i wszystko robi na zasadzie przypadku, kompetencyjnego chaosu i odpowiadania przez wszystkich za wszystko i przez nikogo za nic. Przykładem na zasadniczą niepomocniczość w realizowaniu ważnych celów wspólnych jest społeczność PRL-u, której mentalność trwa zresztą z powodzeniem do dzisiaj. Działanie z wyłączeniem zasady pomocniczości mści się skupianiem decyzji w ręku nadmiernie scentralizowanej władzy i wyłączeniem społeczeństwa od jakiegokolwiek odpowiedzialności<sup>9</sup>. Tu również nikt nie odmówi słuszności zdaniu, że zasada pomocniczości jest potężnym czynnikiem więziotwórczym poprzez roztropny podział ról i odpowiedzialności w urzeczywistnianiu wspólnego celu. Ponadto warto wiedzieć, że zasada pomocniczości jest konstytutywną zasadą działania wszystkich organów Unii Europejskiej, do której zmierzamy.

### **Zasada dobra wspólnego**

Dobro wspólne jest zbiorem instytucji i warunków, umożliwiających jednostce i mniejszym społecznościom zmierzanie do celu, jakim jest rozwój osobowości i budowa poszczególnych sektorów kulturalnych, współpracując ze sobą w sposób uporządkowany<sup>10</sup>. Zasada dobra wspólnego jest jedną z trzech zasad, której zakres w świadomości ludzkości nieustannie się poszerza i pogłębia (od dobra wspólnego rodziny po dobro wspólne ludzkości, całej Ziemi czy wręcz całego Kosmosu). Zasady solidarności i pomoc-

---

<sup>8</sup> Już św. Tomasz z Akwinu twierdził za Arystotelesem, iż *przesadne zjednoczenie i ujednolicenie zagrażają istnieniu państwa, składającego się z różnych części, podobnie jak znikają symfonia i harmonia głosów, kiedy wszystkie śpiewają na jedną nutę* (*In Polit.*, II, 5).

<sup>10</sup> Por. Joseph kard. Höffner, *Chrześcijańska nauka społeczna...*, dz. cyt., s. 34; por. także we wszystkich ważniejszych encyklikach papieskich od *RN* po *CA* oraz w konstytucji soborowej *GS*, nn. 26, 74.

niczości zasadniczo obejmują tylko stosunki między dobrem jednostki a dobrem wspólnym i wymyka im się spod kontroli cała sfera dóbr niczych (typu ciepło Słońca, stan atmosfery Ziemi czy stan osłony ozonowej). Tą sferą gospodaruje zasada dobra wspólnego. Dobro wspólne jest również jedną z trzech zasad, która postuluje istnienie wyższych wartości u jej podstaw (np. trudno sobie wyobrazić pełne dobro wspólne z zupełnie nieobecnym elementem moralności, ale można sobie wyobrazić sprawne funkcjonowanie zasady solidarności i pomocniczości w gangu przestępczym, mafii czy partii ateistycznej). Prawdziwe dobro wspólne to wyłącznie dobre moralnie dobro wspólne. Prawdziwe dobro wspólne musi służyć całej, dobrze pojętej osobie a nie tylko np. jej dobrobytowi materialnemu z pominięciem wymiaru duchowego czy religijnego. Dobro wspólne nie może być pojmowane inaczej, jak poprzez wzięcie pod uwagę każdego człowieka i całego człowieka. Dobro wspólne nie jest ideologią ani teorią, ale zobowiązaniem do tworzenia warunków pełnego rozwoju wszystkim tym, którzy uczestniczą w danym systemie społecznym<sup>11</sup>. Dojrzała społeczność to taka, która realizuje pełne, tj. prawdziwe i dobre moralnie dobro wspólne, biorąc na siebie podmiotowo wszystkie prawa i obowiązki. Niedojrzała społeczność to taka, która realizuje dobro wspólne niepełne, nieprawdziwe, niedobre moralne, nie angażując w to całego człowieka czy całych społeczności i nie pozwalając im poznać ich pełnych praw i obowiązków. I tu również nikt nie odmówi słuszności zdaniu, że zasada dobra wspólnego jest podstawowym czynnikiem więziotwórczym poprzez harmonijny i pełny rozwój osobowości każdej jednostki i społeczności i współpracę wszystkich ze sobą w sposób uporządkowany w urzeczywistnianiu wspólnego celu, a postępowanie według jej wymogów – jest kryterium dojrzałości danego społeczeństwa.

### **Jak przyczynia się do tworzenia (lub nietworzenia) więzi społecznych ewolucja stosunków Kościół-społeczeństwo-państwo w Polsce?**

W 1996 roku ewolucja ta przebiegała ogólnie rzecz biorąc źle i zmierzała raczej do konfrontacji niż do rozsądnego kompromisu. Wynik wyborów z 1993 roku – przegranych dotkliwie przez obóz prawicowy na własne życzenie i głosami wielu antyklerykalnie nastawionych wierzących – spolaryzował i upolitycznił nawet przekonania religijne. Można tu było strawestować zdanie niemieckiego filozofa społecznego Theodora Herra: Krytykujący Kościół i dotychczasowe poczynania prawicowych rządów *mają już swoje zdecydowanie*

<sup>11</sup> Jan Paweł II, *Przemówienie z okazji XXX rocznicy Europejskiej Konwencji Praw Człowieka*, Rzym, 9 XI 1980 roku; por. także: *MM*, n. 65; *GS*, n. 74.

określone stanowisko polityczne, które często nie pokrywa się ze stanowiskiem kościelnym. Skoro większość ludzi jest skłonna do przeceniania zagadnień politycznych, podnosząc je do poziomu najważniejszych decyzji życiowych, równych niemal wyznaniu wiary, nic dziwnego, że stają się one uprzywilejowanym polem działania dla fanatyków politycznych i religijnych<sup>12</sup>. Wówczas wydawało się, iż Kościół niepotrzebnie utwardził swoje stanowisko wokół Konkordatu, pomimo iż nieprzyjęcie go było na pewno fałszywym krokiem lewicowej koalicji. Kościół mógł działać i wygrywać kolejne punkty i bez konkordatu, przenosząc swoje zainteresowanie na szybkie wychowanie kadr zdolnych pracować społecznie i znających katolicką naukę społeczną w teorii i praktyce. Dziś już tak nie moglibyśmy stwierdzić. Ówczesne twarde stanowisko Kościoła w sprawie Konkordatu było słuszne. Od 1996 roku do dziś ewolucja stosunków Kościół-państwo przechyla się powoli, ale stale na korzyść, powiedzmy raczej, nielewicowości. Potwierdzeniem tej tendencji było przekonujące zwycięstwo zjednoczonej prawicy w wyborach parlamentarnych 1997 roku. Dołączyły do tego i inne fakty: został podpisany Konkordat, została uchwalona Konstytucja III RP. Także dotychczas jedyne na scenie i niezwykle nagłośnione w TV sukcesy kolejnych wydań Wielkiej Orkiestry Świątecznej Pomocy Jerzego Owsiaka zostały dopędzone dobrze trafionymi społecznie akcjami *Caritas Polskiej*. Jedna i druga akcja były udane, ale obie stanowią dobrą ilustrację wpływów i umiejętności przełożenia na język społeczny tego, co się ma społeczeństwu do zaproponowania. *Caritas Polska* ma tę przewagę nad Orkiestrą, że wykracza swoimi działaniami poza Kraj i pomaga w wielu krajach i nie tylko Polakom. W styczniu 1996 roku znakomitym katalogiem tego, co powinien uczynić teraz Kościół, był na przykład wywiad red. Doroty Terakowskiej z ks. Stanisławem Musiałem SJ<sup>13</sup>. Obecnie katalogów takich i dokonania Kościoła i wierzącego społeczeństwa jest wiele. Ogromne zasługi w przełamaniu tej niedobrej sytuacji położył sam Jan Paweł II w swoich dwóch ostatnich pielgrzymkach do Polski w 1997 i 1999 roku. Pielgrzymki te odbyły się w zupełnie innej atmosferze niż np. w 1991 i 1995 roku. Kościół nie tylko przestał się bronić, ale w wielu dziedzinach przeszedł do duchowej i kulturowej ofensywy. W międzyczasie swoje skutki – w większości pozytywne – przyniósł powrót religii do szkół, w zasadzie bezbolesne funkcjonowanie Konkordatu i rozproszenie wielu (na pewno nie wszystkich) lęków lewicy przed klerikalizacją życia społecznego.

<sup>12</sup> Por. Theodor Herr, *La dottrina sociale della Chiesa. Manuale di base*, Paderborn 1987<sup>1</sup>, Casale Monferrato 1988<sup>2</sup>, s. 138. [W tym czasie ukazało się polskie wydanie tego podręcznika, por. Theodor Herr, *Wprowadzenie do katolickiej nauki społecznej*, Wydawnictwo WAM, Kraków 1999].

<sup>13</sup> Por. *Jezuickie impresje (2)* na łamach *Gazety Krakowskiej* z dnia 8 stycznia 1996 roku.

## **Jak do nawiązania więzi społecznych przyczyniła się aktywność Kościoła wobec nowych potrzeb apostołstwa, zwłaszcza na polu społecznym i kulturowym?**

W 1996 roku i nawet jeszcze obecnie wygląda to raczej niezadowolająco. Kościół powinien nastawić się na szybkie wychowanie kadr zdolnych pracować społecznie i znających katolicką naukę społeczną w teorii i praktyce, zwłaszcza na terenie samorządów lokalnych, gdzie bywa ceniony i znany, oraz w stowarzyszeniach, które powinien umiejętnie zakładać i wskrzeszać. Mieliśmy wówczas z jednej strony fenomen *Radia Maryja* i biskupa Życińskiego w piątkowym Programie I PR o 6.55 oraz niezłe kazania podczas Mszy św. dla Chorych w niedzielę o 9.00, zaś z drugiej enigmatyczne wypowiedzi Episkopatu w kluczowych sprawach, na pograniczu nieznanomości katolickiej nauki społecznej. O ile pozostały wspomniane „zdobycze” radiowe, o tyle doszły do nich pozytywnie ocenione przez polskie społeczeństwo zdobycze telewizyjne (relacje księży i katolickich redaktorów w czasie ostatnich dwóch wizyt papieskich). Ukazało się także kilka (ciągle zbyt mało i pisanych zbyt trudnym językiem!) dobrych listów Episkopatu o tematyce politycznej i społecznej. Jednakże ciągle brak jest – obiecywanej – jasnej i przejrzystej polityki finansowej Kościoła w Polsce, brak konkretniejszego planu włączenia świeckich do współpracy w ramach ogólnokrajowego planu pracy duszpasterskiej, nie widać było w latach 1996-2000 przełomowych zmian mentalności Episkopatu co do realnego zakresu wpływu Kościoła na obecne społeczeństwo polskie. Wyrazem zatroskania Papieża o ten właśnie stan rzeczy był na pewno *Program dla Kościoła w Polsce*, wręczony Biskupom polskim w trakcie III grup *ad limina*. Nie brak było niestety także np. przykładów piractwa wydawniczego (drukowania katechizmów bez pozwolenia ich autorów) przez poszczególne Wydawnictwa Diecezjalne, kościelnego piractwa kasetowego i wszelkiej produkcji religijnej czy niejasnych afer finansowych z udziałem ludzi polskiego Kościoła. Od 1968 roku (od znanej mszy big beatowej Katarzyny Gärtner) Kościół ani razu nie był mecenasem np. nowych form muzycznych w liturgii, np. mszy w muzyce bliższej aktualnej wrażliwości młodzieży. Włączył się natomiast w ruch odrodzonych *Caritas* diecezjalnych, w nowe stowarzyszenia czy nowe formy duszpasterstwa, niepotrzebnie może jednak forsując stare wzorce (np. niezliczone pielgrzymki, próby wskrzeszenia Akcji Katolickiej) i jednocześnie zarzucając stare wypróbowane wzorce, np. dawne Oazy czy Duszpasterstwa Akademickie, które nie zaczęły jednak obejmować po 1989 roku więcej niż dawne 3-5 procent wszystkich studentów. To dowodzi ruchów nieskoordynowanych i w sumie dość chaotycznych. Wszystko opiera się na osobach i grupach, które nadal napotykają bardziej na bierny opór Kościoła niż jego wdzięczną strukturalną pomoc.



Ilustracją, że i w grupach „nieformalnych” (oczywiście patrząc tak na nie tylko z punktu widzenia standardowej pracy parafialnej), to jest charyzmatycznych czy neokatechumentalnych, nie ma zasadniczo przełożenia na bieżącą rzeczywistość polityczną, okazały się wybory prezydenckie z 8 X 2000 roku. Grupy te liczą w Polsce około 2 milionów dorosłych osób. W niczym nie odzwierciedliło się to w trakcie wyborów. W połączeniu z wielką rzeszą słuchaczy *Radia Maryja* mogłyby stanowić wspólnie groźny elektorat potencjalnie prawicowy, ale albo niemal całkowicie zbojkotowały te wybory (z braku wiarygodnych kandydatów własnych bądź z prawicy), albo właśnie z tych powodów w jakiejś części wręcz zagłosowały na kandydata lewicy...

### **Co Kościół może i powinien uczynić dla tworzenia więzi społecznych?**

Jak wiemy, katolicka nauka społeczna nie ma na celu doprowadzenia ludzkości do doczesnego dobrobytu, harmonii międzyludzkiej oraz do pokoju i powszechnych cnót społecznych, lecz stawia sobie za cel taki porządek społeczny, który pozwoliłby człowiekowi wypełnić wolę Bożą i prowadzić życie chrześcijańskie, unikając utopii, getta i izolacji od świata.

Oto jak zadania katolickiej nauki społecznej w tej mierze określa sam Jan Paweł II<sup>14</sup>:

Niewiele jest rzeczy równie ważnych w życiu ludzkości jak posługa myślenia. Mówię o «posłudze» w najwznioślejszym sensie tego słowa, zdając sobie zarazem sprawę, jak często w historii władza próbowała «wysługiwać się» intelektualistami i jak silna była dla nich pokusa wygodnego serwilizmu. «Posługa myślenia», o której mówię, to w swej istocie służba prawdzie. Prawdziwy intelektualista, który kieruje się tym wzniosłym i trudnym ideałem, jest pielgrzymem prawdy, powołanym, by spełniać funkcję sumienia krytycznego wobec wszelkiego totalitaryzmu czy konformizmu (n. 1). To wołanie do krytycznej oceny nie wyklucza oczywiście serdecznej więzi ze społeczeństwem i wrażliwości na jego potrzeby. Ta wrażliwość jest wręcz niezbędna, chroni bowiem myśl przed narcyzmem, który łatwo prowadzić może do ideologicznej ciasnoty i nietolerancji. Ileż stoczono wojen, ile krwi przelano w imię ideologii będących czystą teorią, nie dość głęboko «zhumanizowaną» przez żywy kontakt z ludźmi, z ich dramatami i prawdziwymi potrzebami. Myśl jest najcenniejszym skarbem ludzkości, ale także największym dla niej zagrożeniem.

---

<sup>14</sup> *Człowiek w centrum społecznej nauki Kościoła. Spotkanie z przedstawicielami świata nauki i kultury* (tekst przemówienia przekazanego uczestnikom spotkania w auli wielkiej Uniwersytetu Ryskiego w dniu 9 września 1993 roku), Ryga, Łotwa.

Należy ją kultywować w postawie, której nie waham się nazwać «religijną»: poszukiwanie bowiem prawdy, nawet wówczas, gdy dotyczy ograniczonej rzeczywistości świata i historii, odsyła zawsze ku czemuś, co jest «ponad» nią, co graniczy z transcendencją i jest przez to jakby przedśmionkiem otwierającym dostęp do Tajemnicy.

Pozwolę sobie skierować dziś waszą uwagę ku temu obszarowi myśli chrześcijańskiej, który obejmuje bezpośrednio problematykę społeczną i który z tego względu określany jest jako «nauka społeczna». (...) Na początek muszę wyjaśnić, czym nauka społeczna nie jest i być nie chce. Przede wszystkim nie jest doktryną polityczną ani tym mniej ekonomiczną. (...) Nie jest także surrogatem ideologii kapitalizmu. W rzeczywistości Kościół, choć zdecydowanie potępia «socjalizm», już od czasu ogłoszenia przez Leona XIII encykliki *Rerum novarum* dystansuje się od ideologii kapitalistycznej, przypisując jej odpowiedzialność za przejawy jaskrawej niesprawiedliwości społecznej (por. *RN*, 2). (...) Nauka społeczna Kościoła nie jest także trzecią drogą między kapitalizmem a komunizmem. Jest bowiem zasadniczo «teologią» (por. *SRS*, 41), a więc refleksją nad Bożym zamysłem wobec człowieka, i dlatego podejmuje problemy ekonomii i polityki nie po to, by analizować jej aspekty techniczne i organizacyjne, ale by ukazywać ich nieuniknione konsekwencje etyczne. Jej zadaniem nie jest tworzenie «systemu», ale wyznaczanie nieprzekraczalnych granic i wskazywanie, jak należy postępować, aby różne projekty polityczne i ekonomiczne, sformułowane w konkretnej historii narodów na podstawie nieskończonej liczby zmiennych danych, były godne człowieka i zgodne z prawem moralnym.

Podsumowując<sup>15</sup>, nauczanie społeczne stanowiłoby doktrynalny trzon porządku moralnego, którego Kościół naucza w dziedzinie społecznej i gospodarczej angażując własny autorytet nauczycielski, natomiast nauka społeczna byłaby zespołem ocen i refleksji nad konkretną sytuacją historyczną, dokonywanych w świetle nauczania społecznego, oraz wytycznych i ukierunkowań praktycznego działania.

Jak widać z tego, co dotąd powiedziano, katolickie zainteresowanie problematyką społeczną nie zajmuje się niczym innym tak bardzo, jak tworzeniem różnorodnych więzi społecznych.

---

<sup>15</sup> *Nauka społeczna Kościoła dzisiaj*, tłum. Maria Magdalena Matusiak, „Przegląd Powszechny”, 10/806 październik 1988, s. 24-39, [za: *La dottrina sociale della Chiesa oggi*, artykuł wstępny włoskiego kwartalnika jezuitów „La Civiltà Cattolica”, z. 3306 z 19 marca 1988 roku, s. 521-534].

## Kościół powinien czuwać nad językiem, którym mówi do ludzi

Przytaczam dwa zbieżne świadectwa na temat języka Kościoła, kierowanego zwykle do ludzi świeckich. Jedno wyszło spod pióra dr psycholog resocjalizacyjnej Elżbiety Sujak z 1978 roku, drugie zaś z książki *Jak dzisiajszemu człowiekowi mówić o Bogu?*, z 1994 roku:

A dziś ksiądz rekolekcionista znęca się nad nami: stawia precyzyjne diagnozy zagrożenia współczesnego świata, zmiany w ludzkiej mentalności. Rozwija to tak obszernie, że aż budzą się we mnie odruchy obronne. Przecież ja to wiem, gorzej, nie mam na to wcale wpływu, no więc wobec tego – co z tego? Gdzie Chrystusowa Dobra Nowina? Na razie wyliczył trzy z zapowiedzianych ośmiu „ciężkich grzechów współczesności” wedle profesora Lorentza – a ja tęsknię do Dobrej Nowiny świętego Jana!

Jak to jest: tak precyzyjnie analizujemy zło, a tak nam brak słów dla dobra. Gdy tylko usiłujemy coś o nim powiedzieć, robimy się cikliwi, sentymentalni, ciągnie się pobożny klajster – wreszcie uciekamy w milczenie. A milczenie jest sposobem przekazu tylko dla wtajemniczonych (...), a ludzie (...) czekają na dobre słowo<sup>16</sup>.

Zastanawiam się nad duchowością współczesnego człowieka dorosłego. Najważniejsze są pytania, które trzeba postawić. Z czym związany jest kształt duchowości i życia wewnętrznego człowieka – czy z jego sferą biologiczną czy społeczną, cywilizacyjną czy kulturową. I zresztą (wreszcie!) co to jest duchowość? (...). Chyba przede wszystkim to świat wartości i sensu, dążeń i wyznaczanych sobie celów. Na tym zaś tle etyczny wymiar duchowości człowieka, np. religijność przeżywana, czy praktykowana. I wreszcie zdolność do świadczenia (...). Współczesny dorosły akceptuje spokojnie istnienie Boga, odkładając na starość bliższe zajmowanie się Nim, a przynajmniej na czas, kiedy już nie będzie „musiał” tak bardzo troszczyć się o swój awans, względnie awans swoich dzieci – awans naturalnie społeczny i materialny, bo niestety nie duchowy. Religia w oczach rodziców jest czynnikiem podnoszącym ich autorytet rodzicielski i elementem wychowania moralnego, jedynym gwarantem tego, że dzieci będą rodziców szanowały, otoczą ich na starość opieką, a także nie przyniosą im wstydu (...). Brak jest natomiast elementu świadectwa religijnego rodziców wobec dzieci i sądzić można, że tam, gdzie go nie ma, również tzw. nauka religii, katechizacja pozostanie bezskuteczna wobec

---

<sup>16</sup> Elżbieta Sujak, *Własną ścieżką. Zapiski na marginesach rekolekcji* (notatka z: Święta Góra Gostyń, wrzesień 1978), Wydawnictwo WAM, Kraków 1996, s. 117-118.

braku potwierdzenia wartości religijnych ze strony osób znaczących w rozwoju młodego pokolenia. Brak jest zaś tego świadectwa w życiu codziennym, rozbitym przez pracę zawodową obojga rodziców, „publikatory” i wychowanie „pozadomowe”<sup>17</sup>.

### **Jak dzisiejszemu człowiekowi mówić o Bogu?**

Współczesny dorosły świadek Boga musi znaleźć rozsądny środek pomiędzy prywatnością religii, a koniecznością jej społecznego oddziaływania. Pomędzy osobistym zażenowaniem mówienia o Bogu, a troską o zbawienie osób niepotrzebnie żyjących bez Boga. Pomędzy wolnością innych osób a dostarczeniem im jak najszerszej palety wartości, spośród których mogliby wybrać, nie tracąc swej ludzkiej wolności. Pomędzy naiwnością prostaczka, który myśli, że dokoła niego są wyłącznie ludzie dobrej woli, bez inteligentnego Zła i Szatana, a sekciarskim podejrzywaniem całego świata o totalne zepsucie i wietrzeniem bliskiego końca świata.

W czasie pracy redakcyjnej w jednym z polskich miesięczników, wielu Czytelników prosiło w listach, by nie tracić czasu wyłącznie na zwalczanie tego co w Kościele, w narodzie, w naszej wierze jest złe, ale by mówić ludziom o Bogu pozytywnie, by przedstawiać ludziom pozytywne przykłady czynienia dobra, a nie tylko zwalczania zła. Tu dotykamy drugiej istotnej cechy dzisiejszego mówienia o Bogu: cechą wręcz ewangeliczną jest wiara w przewagę Dobra, w większe znaczenie Dobra. Wiara zdominowana trwogą przed Złem nie jest wiarą ewangeliczną, ale jakąś pesymistyczną herezją albo pseudo-inteligenckim złośliwym czepianiem się. Chyba każdy, nie tylko dzisiejszy czas, wymaga pozytywnego języka w mówieniu o Bogu i o wierze. Moralność jest skutkiem Ewangelii i wiary, nie ich przyczyną, ani najważniejszym z elementów.

Wydaje się, iż dzisiaj ludzi najbardziej gorszy „mówienie o Bogu” przez kapłanów w sposób pesymistyczny, napastliwy, zaśpieszony, niecierpliwy, upolityczniony, niechłujny, niedbały i nieosobisty. Kiedy widać, że dany kapłan sam nie jest „mężem modlitwy”, a jakimś „zgorzkniałym prorokiem czasów ostatecznych”, a podczas Mszy św. czy sprawowania innych sakramentów porusza się w sposób rutynowy, przykry w odbiorze, nieestetyczny i wręcz „niegrzeczny w stosunku do Boga”, którego gości na ołtarzu czy przekazuje w danym sakramencie. Kiedy używa w tym, co mówi, topornych i nieprzygotowanych argumentów. Kiedy jest na oczach swoich wiernych partaczem „zawodu”, który wykonuje. Łatwo sobie wyobrazić odbiór słowa Bożego z ust

---

<sup>17</sup> *Tamże*, s. 124-126.

człowieka, którego wierny zna ze zgorzknienia, z niesłowności, nielojalności, niedyskrecji, lenistwa, chamstwa, skąpstwa czy umysłowej ciasnoty. Słowo to napotyka na istotną przeszkodę w osobie samego głosiciela... Ludzie świeccy dobrze odróżniają profesjonalistów od nieprofesjonalistów w swoich doczesnych zawodach. Potrafią to odróżniać także u duchownych. Potrafią nawet wyczuć pustkę głębszego życia wewnętrznego w grzecznym, estetycznie ubranym, nienagannie zachowującym się i pachnącym „aktorze liturgicznym”, a coś dopiero w kimś, kto wcale się nie maskuje!

Poszukując jakichś wzorców do naśladowania w bliższej nam przestrzeni, wypada pozazdrościć osobowości świadka na przykład profesorowi Miodkowi z programu *Ojczyzna – polszczyzna*. Ten człowiek stanowi warsztatowy wzór przekazywania tego, co ma do powiedzenia. W momencie nadawania programu cały staje się przekąźnikiem. Można się domyślać, że nie drapuje się w szaty mistrza w swojej dziedzinie tylko na 15 minut programu, ale że jest nim także poza programem<sup>18</sup>.

## II. Co powoduje dezintegrację więzi społecznych?

Fakt, że wiele osób na ziemi przeżywa jednocześnie te same sprawy dzięki technice, dzięki szerokiemu upowszechnieniu się tych samych wzorców kulturowych, idei i standardów życia, nie musi koniecznie prowadzić do wystąpienia zjawiska masyfikacji, czyli wypłaszczenia przeżyć i więzi międzyludzkich, oderwania się osób i społeczności od własnych korzeni na rzecz jakiejś kulturowej globalizacji, ale może je powodować.

### Efekt zjawiska masyfikacji

Wskutek „masyfikacji” może dojść do ucieczki w anonimowość, w niezangażowanie, w bierność, w źle rozumianą rodzinność, ograniczoną wyłącznie do najbliższych, w znane u Isaiaha Berlina: „staraj się nigdy nie mieć przekonań, czasem tylko miewaj poglądy”, w powszechny relatywizm, w życie „jak wszyscy”, w myślenie „jak wszyscy” i w ucieczkę od wszelkiej odpowiedzialności.

Wskutek szerokiego upowszechnienia się tych samych wzorców kulturowych, idei i standardów życia może też dojść (i dochodzi) do uczynienia mitu i absolutu z czysto materialnego standardu życia (amerykańskiego czy zachod-

---

<sup>18</sup> [Wypowiedź bez tytułu, pod nazwiskiem: Stanisław Pyska SJ]. w: *Jak dzisiejszemu człowiekowi mówić o Bogu*, T. 1, pr. zbior. pod red. bpa B. Bejze, wyd. 2 poprawione i poszerzone, Wydawnictwo CIVITAS CHRISTIANA, Warszawa 1994, s. 211-212.

niego). Świętą – i karykaturalną – ilustracją takiego mitu jest np. film *Szczęśliwego Nowego Jorku* oparty na motywach powieści Redlińskiego *Szczuro-polacy*. To przykład na minus, a na plus (czy doprawdy?) – wszystkie macdonaldyzacje i amerykanizacje kulturalne i gastronomiczne na całym świecie.

Innym ze skutków masyfikacji jest bez wątpienia wykorzenienie religijne i rodzinno-obyczajowe, które obserwujemy po 1989 roku, równoległe z wielką odnową np. życia religijnego w innych środowiskach i na innych zasadach.

Wszystkie te trzy zakresy mogą (choć nie muszą) skutkować zanikiem tradycyjnych więzi i stawaniem się zatomizowaną, pozbawioną więzi społecznych „publicznością”, zamiast społeczeństwem solidarnym, walczącym, heroicznym, modlącym się, wierzącym, patriotycznym czy obywatelskim.

Wspaniale ujął zagrożenie przemiany społeczności w zatomizowaną „publiczność” bez więzi już w połowie XIX wieku Søren Kierkegaard, a w latach pięćdziesiątych XX wieku rozwinął je Thomas Merton<sup>19</sup>:

Publiczność powstaje z istot indywidualnych w chwili, kiedy one stają się niczym: to znaczy, kiedy one wyzbyły się sumienia, zrzekły się prawa do osobistej decyzji, wyboru i odpowiedzialności i dały się pochłonąć pseudoradoci płynącej z partycypowania w czystym micie. (...) Publiczność to ani naród, ani generacja, ani społeczność, ani stowarzyszenie, ani składający się na nie poszczególni ludzie, ponieważ wszystkie te pojęcia są tym, czym są, w określonych warunkach. Żadna z osób tworzących publiczność nie jest w coś naprawdę zaangażowana, może ona należeć do publiczności przez kilka godzin w ciągu dnia – wtedy kiedy nie jest niczym innym, gdyż w chwili, kiedy naprawdę jest sama sobą, przestaje być częścią publiczności. Składająca się z tego rodzaju indywidualnych osób w chwilach, kiedy są niczym, publiczność stanowi jakiś olbrzymi twór, jakąś abstrakcyjną i pustą nicłość, która jest wszystkim i niczym. Mityczny twór (publika), który myśli, działa za każdego, który popełnia haniebne czyny bez chwili wahania czy poczucia wstydu, nie jest w istocie rzeczy żadnym bytem. Ci, którzy partycypują w nim, mogą to uczynić jedynie wyzbywając się na drodze abstrakcji własnej tożsamości i pozwalając się wessać w publiczną próżnię... Coraz więcej i więcej istot indywidualnych, z uwagi na ich bezkrwistą indolencję, będzie aspirować ku temu, ażeby być niczym, po to tylko, aby stać się publiką! I dlatego publiczność stanowi abstrakcyjną całość uformowaną w żałosny i śmieszny zarazem sposób drogą zamiany wszystkich uczestniczących w tym procesie na osoby postronne. Ten proces równania w dół, wy-

<sup>19</sup> Søren Kierkegaard, *Bieżący Wiek*, cyt. i interpretowany przez Zygmunta Ławrynowicza w *Słowie wstępny* (s. 9-10) do Thomasa Mertona, *Domysłów współwinnego widza*, wyd. przez Więź, Warszawa 1972.

rzekania się własnej tożsamości po to, aby odważyć się na coś, na co nikt pojedynczo nie ma odwagi i aby brać udział w rzeczach nie do pomyślenia, tak jak by się było tylko niewinnym obserwatorem szerzy się w świecie jak beznadziejny pożar abstrakcji dewastujący ludzkie losy.

### **Co powoduje zanik więzi społecznej w sytuacji po 1989 roku?**

Ważność i pierwszorzędność lub dalszorzędność problemów w Polsce dzisiaj wyznaczają rozmiary i uciążliwość tego, co społeczeństwo jest zmuszone znosić w trakcie obecnych przemian<sup>20</sup>.

Na pierwsze miejsce w niezwykle silnym faktycznie i emocjonalnie różnicowaniu ludzi między sobą wysuwa się cały blok problemów o wspólnym mianowniku społeczno-gospodarczym: niski poziom życia około 1/3 społeczeństwa, zaledwie średni poziom życia następnej transzy 1/3 społeczeństwa, wysoki poziom życia zaledwie 1/5 do 1/4 społeczeństwa, utrzymujące się przez cały czas stosunkowo wysokie bezrobocie, rozsypanie się w praktyce jakiegokolwiek polityki mieszkaniowej i opieki społecznej oraz zdrowotnej, deficytowość całego sektora szkolnictwa od poziomu żłobka do poziomu profesora zwyczajnego.

Na drugim miejscu należałoby postawić stosunkowo niski i ciągle jeszcze mało profesjonalny, a przy tym niesłuchanie upolityczniony proces wytwarzania norm prawnych, które mogłyby uporządkować istniejący stan prawny i na bieżąco wypełniać luki prawne. Ułomność porządku prawnego przy dużym profesjonalizmie poszczególnych ekspertów na służbie obcych i rodzimych biznesmenów stoi u źródła dotychczasowych afer gospodarczych. Ulepszenie porządku prawnego mogłoby wydatnie ułatwić rozwiązywanie problemów o wspólnym mianowniku społeczno-gospodarczym.

Na trzecim miejscu należałoby umieścić nadmierny fiskalizm naszego państwa i nadmiernie ostrożny (lub wyrafinowane nieostrożny!) kredytowo-system bankowy. W państwie, w którym ogromnej większości osób brak kapitału wyjściowego, nie jest najlepszym pomysłem obłożenie wszystkich podatkiem proporcjonalnie takim samym, jakim powinni być obłożeni wyłącznie ci, którzy osiągają najwyższe zyski. W ogóle – nawet przy trzystopniowej skali podatkowej, a niedawno upadła w zamierzeniu jeszcze bardziej drenująca skala

---

<sup>20</sup> Próbując odpowiedzieć na to pytanie niektórymi wnioskami z tekstu referatu napisanego dla potrzeb Spotkania Europejskiej Grupy Roboczej Apostolatu Społecznego Towarzystwa Jezusowego (25-28 stycznia 1996 roku) w Pradze Czeskiej i tam odczytanego. Został on opublikowany w: Stanisław Pyszka SJ, *Polska – aktualna sytuacja*, „Nasze Sprawy”. Pismo Prowincji Polski Południowej Towarzystwa Jezusowego, nr 147, marzec 1996, s. 15-17.

sześcioletnia – podatki i świadczenia społeczne (ZUS) są zbyt wysokie i powodują zadłużenie społeczeństwa w Skarbie Państwa i firmach ubezpieczeniowych oraz demoralizującą wszystkich fikcję podatkową.

Na czwartym miejscu znalazłaby się ogólna sytuacja polityczna w Polsce, nadmierne upolitycznienie i ideologizacja wielu najważniejszych instytucji życia państwowego i społecznego, co prowadzi do dzielenia społeczeństwa w sprawach, w których – gdyby nie było w nich elementu upolitycznienia i ideologizacji – dochodziłoby łatwiej do rozwiązań merytorycznych. Rozwiązaniem byłoby wyłonienie apolitycznych kadr urzędniczych, które – na bazie dobrego prawa – robiłyby swoje nawet przy kolejno zmieniających się koalicjach i rządach. Takie idealne rozwiązanie nie wydaje się jednak jak dotąd w pełni osiągalne, ponieważ jest najzupełniej obce polskiej mentalności i to od wieków. Zakłada to prawną i polityczną dojrzałość społeczeństwa, a do tego jeszcze bardzo daleko.

### III. Spojrzenie na ten problem jeszcze z innej strony<sup>21</sup>

*J. G. Co się właściwie w Polsce stało? Jeszcze do niedawna trwała euforia 1989 roku, a nagle byli komuniści powrócili do władzy za przyzwoleniem społecznym (...). Przyczyny muszą być znacznie głębsze, tkwić w społeczeństwie i jego przewodnikach duchowych: elitach i Kościele katolickim (...).*

E. B. (...) Nam się wydawało, że jesteśmy wyjątkowi. Okazało się, że nie jesteśmy. Nam się wydawało, że zrodziła nas walka, a nie zawsze tak było. Nam się wydawało, że suma wysiłków włożona przez nas w walkę jest większa niż w innych krajach obozu komunistycznego i zaowocuje specjalnymi korzyściami. To wszystko wyglądało niby logicznie, ale to była nasza zarozumiała logika.

W sferze religijnej nam się wydawało, że przeżyliśmy zstąpienie Ducha Świętego. Rzeczywiście, coś się w nas działo, wszyscy czuli te płomienne skrzydła, które nagle nas unosiły i czyniły lepszymi niż jesteśmy. Realizował się nasz sen o Polsce. W jednym z wierszy napisałem, że „Duch Święty zstępuje, ale potem odchodzi” i ludzie zostają sami, a jednocześnie spodziewają się, że ma być coś niezwykłego (...). A co miało być niezwykłego poza ciężką sytuacją? Ludzie spodziewali się wiele, ale byli zupełnie nieprzygotowani na real-

<sup>21</sup> Można pokazać w lustrze wielkie, można też i co małe (z Ernestem Bryllem [w lutym 1996] rozmawia Jerzy Gaul), „Przegląd Powszechny” 5/897(1996), s. 149-160. Ernest Bryll był przez kilka lat po 1989 roku ambasadorem III RP w Irlandii.



ności wolnego rynku. Szybko więc zrezygnowali z pięknego snu o sobie – o solidarności. Zaczęli realizować osobność, niesolidarność<sup>22</sup> (...).

### **Nie wolno niczego budować bez własnych wartości i własnych przekonań**

Zresztą my, niby tacy piękni i szlachetni w oporze, lekko zaakceptowaliśmy tę niby-prawdę, że wolny rynek i sukces musi się łączyć z nieuczciwością, z korupcją... Bo ponoć taka jest zasada pierwszej akumulacji kapitału<sup>23</sup>. Zastanawiające, że myśląc o wolnorynkowej normalności, nie chcieliśmy nawet walczyć o etos, tak, etos uczciwości kupieckiej. O prawdziwą wolność wolnego rynku, który zakłada etos purytański<sup>24</sup> (...). Niemodne dla nas słowo etos wyrzucimy lepiej na śmietnik, bo niepraktyczne<sup>25</sup>.

Patrząc na (...) nasze elity i widzę, że ludzie nie mogą nic z siebie wysnuć. Zajmują się tylko mniemaną obroną przed „komunistami” i kłótniami między sobą. Ale tak jest, gdy nie ma ważnych pytań<sup>26</sup>.

To społeczeństwo nie zdefiniowało siebie, nie określiło, co to znaczy być katolickim. Ono było katolickie, kiedy mu coś odbierano. Ale nie określiło, jak być pozytywnie katolickie w nowej sytuacji wolnego rynku. Uważam, że wolny rynek jest wielkim dziełem idei protestanckiej<sup>27</sup>. Jest dziełem szczególnie idei purytańskiej, gdzie poszukiwało się związku z Bogiem, zbawienia, w kreowaniu rzeczywistości, w zdobywaniu pieniądza nie dla pieniądza [nie jako celu], tylko jako środka, który kreuje coś nowego, w wykorzystywaniu bogactwa nie dla przyjemności, tylko jako środka do budowania czegoś innego. Purytanie wierzyli, że sukces zbliża do Boga. Budowali swoje banki i fabryki tak, jak kiedyś budowano katedry. Oczywiście to był etos purytański. Prawda była o wiele bardziej mizerna (...). Purytanin nie przyznawał się, że bogactwo sprawia mu przyjemność. Twierdził, że służy ono czemuś ważniejszemu, jest ku chwale czegoś [innego]. To zbudowało zupełnie inne podstawy, po pierwsze solidność firmy i nazwiska, poczucie ważności tego, kto produkuje, odrzucenie – przynajmniej formalne – ludzi, którzy oszukiwali w bizne-

<sup>22</sup> *Tamże*, s. 149-150.

<sup>23</sup> *Tamże*, s. 150.

<sup>24</sup> *Tamże*.

<sup>25</sup> *Tamże*.

<sup>26</sup> *Tamże*.

<sup>27</sup> *Tamże*.

się, aby się wzbogacić. W tej chwili wszystko na świecie wygląda inaczej, wiele dawnych idei jest też w stanie rozkładu, ale ten etos jest ciągle przywoływany<sup>28</sup>.

*J. G. Jak w Polsce jest budowany wolny rynek?*

E. B. Mamy sytuację horrendalną. Budujemy wolny rynek, ale nie dajemy sobie odpowiedzi na pytanie, po co go budujemy. Purytanin odpowiada: na chwałę Bożą, dla zmiany świata, dla szczęścia ludzkości. My odpowiadamy, że musimy budować, bo (...) chcemy mieć sukces. Co to znaczy sukces? Nasze elity przemysłowe na takie pytanie nie odpowiadają. Zachowują się jak typowi katolicy, którzy są nieprzystosowani do stanięcia wobec pieniądza, wobec wolnego rynku. To widać również w innych krajach katolickich<sup>29</sup>. W Irlandii (...) w gruncie rzeczy bogacenie się jest [zawieraniem] paktu z diabłem: obracanie pieniędzmi, robienie biznesu jest czymś niejasnym, nieszlachetnym i w związku z tym, jeśli się [już] podpisuje cyrograf z diabłem, to oczywiście żeby go oszukać. W Polsce również podpisuje się cyrografy, ale (...) w ogóle nie zwraca się uwagi na takie drobiazgi jak nazwisko firmy, solidność kupiecka czy produkcja<sup>30</sup>.

Mamy slogany reklamowe zamiast przekonań. Słuszne idee wejścia do Europy też zamieniamy w bezmyślny slogan. Chcemy wejść do Europy, ale po co i w jakiej sprawie? Chcemy mieć Polskę wolnorynkową i pełną sukcesu? Ale kto chce płacić bolesną cenę? Nikt na te pytania nie odpowiada. W tym kryje się straszliwe niebezpieczeństwo<sup>31</sup>. Tego typu myślenie o bogactwie i sukcesie skłania ludzi w stronę tych grup, które mówią: mamy władzę polityczną, mamy pieniądze, umiemy promować siebie, w związku z tym podpisuj z nami pakt, będziesz robił pieniądze; nie mówmy o żadnych ideach, to jest dla głupich. Ja uważam, że Polacy zachowują się w tej chwili – może im to przejść – w sposób jak najbardziej naiwny, dopuszczając myśl, że można osiągnąć sukces nieuczciwymi środkami. Otóż wydaje mi się, że nie można. Dopóki nie zastanowimy się, co to jest właściwie wolny rynek, jak go budować, co to jest moralność wolnego rynku, jaka jest potrzeba wolności i godności ludzkiej, jak się powinno płacić w tym wolnym rynkowym świecie za utratę dobrego

---

<sup>28</sup> *Tamże*, s. 150-151.

<sup>29</sup> *Tamże*, s. 151.

<sup>30</sup> *Tamże*.

<sup>31</sup> *Tamże*.

imienia, za nierzetelność – będziemy grać ten na wpol prawdziwy teatr, gdzie próbujemy robić europejskie miny<sup>32</sup>.

Irlandia jest krajem katolickim, który osiągnął pewien sukces (...). Irlandczycy pochodzą przeważnie z rodzin wielodzietnych, pamiętają straszliwą biedę, nędzę, głód (...). U nich jest bardzo silne poczucie solidarności. Tam łatwo być średniozamożnym. Ludzie bogaci poczuwają się do pewnych zobowiązań, które u nas zaginęły. Irlandzki sukces gospodarczy wiąże się też, na co trudno nam liczyć, z wielkim wspomaganiami ze środków Wspólnoty Europejskiej. Irlandczycy ze swej strony stwarzają możliwości dla obcego kapitału, starają się też wprowadzić do świata swoje wartości – irlandzkość, z której zrobili swego rodzaju przemysł, nie tylko turystyczny<sup>33</sup>.

*J. G. Dlaczego to, co udaje się w katolickiej Irlandii, nie wychodzi w Polsce, która też jest katolicka? Jaki jest tego mechanizm?*

E. B. Nam wydaje się, że jesteśmy spadkobiercami wielkich szlacheckich, honorowych tradycji. A chyba dziś nie jesteśmy. Im bardziej się tym szczycimy, tym bardziej nie jest to prawdą. Nam się wydaje, że jesteśmy narodem katolickim. Ja nie wiem, co to jest naród katolicki, a szczególnie nie wiem, gdy patrzę na Polskę (...). My w ogóle nie wiemy, czym chcemy być jako każdy z nas, a nie tylko gromada leniwie niechętniej owczarni<sup>34</sup>. U nas katolicy dzielą się na elity i lud, co z istoty swej jest straszne<sup>35</sup>. Trochę się nawet wstydzimy przed wielkim światem tej „ludowej maryjności”. Prostacka i serdeczna ona. A może warto, żeby teologowie i intelektualiści zastanowili się, co znaczy tak silny kult Matki Bożej wśród Polaków? Co znaczy, że w naszym folklorze religijnym Bóg Ojciec i Duch Święty są dla przeciętnego katolika mało wyobraźni? Wyobraźalna jest Maryja i Jezus. Czy nie tkwi w tym głębokie poczucie, że z doświadczenia Boga i człowieka ważne jest przede wszystkim to, co jest autentycznie przeżyte? Może ludzie wybierają z Trójcy Świętej Tego, który nie w sposób „teoretyczny”, lecz „praktyczny” przeżył pewne sprawy ludzkie? To pachnie herezją, ale warto się zastanowić nad kultem Świętej Rodziny, nad kultem człowieczeństwa i wydestylować z tego coś ciekawego. Patrzę na poezję religijną. Mamy poezję religijną dobrą, ale bardzo rzadko jest to poezja napięcia, prawdziwej dyskusji z Bogiem (...). Poezja księdza Jana Twardowskiego jest nieby-

<sup>32</sup> *Tamże*, s. 152.

<sup>33</sup> *Tamże*.

<sup>34</sup> *Tamże*, s. 153.

<sup>35</sup> *Tamże*.

wale ciekawa, ale jako poeta mam inną drogę. Dla mnie porażające jest to, co czasami jest w poezji hebrajskiej z okresu Biblii, czyli zasada stosunku do Boga: Bóg był Kimś niewyobrażalnie wielkim, lecz gdy przychodziło do konkretnej sprawy, np. Sodomy i Gomory, to był targ kupca z kupcem<sup>36</sup>. We mnie buduje wiarę poczucie, że człowiek idzie do zwania z czymś olbrzymim, tak jak Jakub walczył z Aniołem w całej cielesności tego zwania. To była walka, w której obydwaj byli godnymi siebie przeciwnikami<sup>37</sup>.

Dla mnie jest również ważne to, iż nie wiemy, czy walka Boga ze Złem o nas, o nasz świat, zakończy się wygraną Boga (...). To, w czym żyjemy, nie jest filmem z obowiązkowym *happy endem* (...). A tak na ogół uważamy, tak zakładamy, by nie powiedzieć: wierzymy. Nie zdajemy sobie sprawy, że to odbiera nam siłę wolności, czyli podmiotowości w tej walce. Bo jeśli nie chodzi o realną walkę, w której byłibyśmy podmiotami, to chodzi tylko o teatrzyk, w którym jesteśmy lalkami (...). Jeśli wyobrazimy sobie możliwość przegrania Boga, inaczej wyobrazimy sobie siebie samych (...). Brak mi tego w polskim rozumieniu Boga. Jeśli mamy bardzo silne poczucie ludzkości Boga, macierzyństwa Maryi, Świętej Rodziny, to znaczy, że uciekamy chyłkiem od ważnych zagadnień. Naszą polską zasadą jest ukłęknać jak pastuszek przy żłóbku, ewentualnie zanucić kolędę, potem wstać, pójść do domu i zapomnieć<sup>38</sup>. Oswajamy Boga na nasz wizerunek, co jest normalne, ale jednocześnie nie próbujemy oswajać naszego wizerunku na wymiar Boga. Myśmy nigdy naszego katolicyzmu do końca nie przemyśleli, bo nikt tego od nas nie żądał w historii. Co najwyżej odbierali nam katolicyzm razem z wolnością narodową<sup>39</sup>.

Mamy katolicyzm jak wolność, ale wolność nie jest wartością absolutną, ale jedną z tych danych, które są po coś, nie dla samych siebie. Stara panna jest absolutnie wolna, ale nieraz przeklina tę swoją bezużyteczną wolność od wszystkiego i zamieniłaby ją chętnie na niewolę w służbie mężowi, dzieciom, czemuś użytecznemu w życiu. Wolność dla wolności jest czymś egoistycznym.

Nie jesteśmy narodem szczególnie wybranym przez Boga. Żaden katolik nie może tak powiedzieć, bo jest to najzwyczajsza herezja. Jeśli stracimy wszystko (katolicyzm, wolność), to upadek tego narodu (utrata przez niego katolicyzmu czy wolności) będzie wielką tragedią, ale dla rozwoju katolicyzmu w świecie czy ogólnoswiatowej wolności będzie to epizod<sup>40</sup>.

<sup>36</sup> *Tamże*.

<sup>37</sup> *Tamże*, s. 154.

<sup>38</sup> *Tamże*.

<sup>39</sup> *Tamże*.

<sup>40</sup> *Tamże*, s. 155.

Zadajmy sobie pytanie, dlaczego Polacy tak strasznie lubią niszczyć autorytety. To jest mechanizm obronny. Autorytet przyjmujemy zawsze trochę na wiarę, z wartościami. Wtedy patrzymy na niego jak na wyrzut sumienia, bo nam się nie udaje być równie wspaniałymi. Polacy mają specyficzny stosunek do powodzenia bliźnich. U innych narodów (...) jeśli ktoś osiągnął powodzenie, to inny stara się pokazać, że osiągnie jeszcze większe. U nas (...) ludzie starają się z wściekłością zniszczyć powodzenie innych, nawet razem z samymi sobą. Jeśli więc stajemy wobec autorytetu, a bardzo łatwo go kreujemy, bo chcemy mieć autorytety, ale potem czujemy się wobec nich niepewni, szukamy więc słabego miejsca. Z lubością brniemy w tym kierunku. Po co? Żeby samych siebie uspokoić, że wcale nie trzeba się tak starać, że ten autorytet nie jest prawdziwy. Właściwie w Polsce nie ma autorytetów. Ludzie w Polsce lubią, jak się autorytety niszczą. Może właśnie po to je tworzą? Jedne autorytety niszczą inne autorytety. W Irlandii są szczęśliwi, że ich rodak otrzymał Literacką Nagrodę Nobla, ale wszyscy w Irlandii wiedzą, że podobnej klasy poetów jest w tym kraju kilkunastu. Nikt tam nie zadaje sobie pytania, który z nich jest najlepszy. U nas tylko jeden może być najlepszy. Albo Mickiewicz, albo Słowacki. I to się dzieje w literaturze, gdzie, wydawałoby się, jest bardzo dużo miejsca. Lubimy siebie niszczyć. Z czego to płynie? Myślę, że z poczucia niepewności siebie. Człowiek ma poczucie swojej marności i przychodzi moment spojrzenia w lustro. Można wybrać lustro powiększające, które stawia wymagania, bo tam wyglądasz taki, jaki mógłbyś być (patrzeć na ideał, który mnie przerasta i wymaga wysiłku dorównania mu), lub lustro pomniejszające, w którym czujesz się wielki. Mamy teraz czas pomniejszających luster. Sami z siebie nie chcemy niczego wykrzesać, choć niby krząmy się z zapałem. A sukcesy marne<sup>41</sup>.

Sukcesu się nie osiągnie, kopiując nieudolnie inne wzory. Trzeba to robić jak Japończycy, ucząc się i przetwarzając, dając własną odpowiedź. To, co my naśladujemy, jest kapitalizmem, którego już nie ma. Naśladujemy nasze wyobrażenie o kapitalizmie<sup>42</sup>.

Trzeba sobie zadać pytanie, po co to wszystko robimy (...), co ma z tego wynikać (...). Duch Święty ma taką metodę na Polskę: czasami zstępuje i daje nam nadzieję, pokazuje, jacy moglibyśmy być. Taki moment już przeżyliśmy, tkwi on wyraźnie w ludziach, że było coś takiego wielkiego, czego się dziś wstydzą, unikają, a po cichu wspominają. Jest też druga metoda Ducha

<sup>41</sup> *Tamże*, s. 155-156.

<sup>42</sup> *Tamże*, s. 156.

Świętego: podnoszenia w górę za pomocą bardzo silnego kopniaka. Może się w Polsce zdarzyć kompletny krach ekonomiczny, ponieważ nasz sukces jest nieugruntowany, żywiołowy i chaotyczny. Najważniejsza jest jednak bardziej ogólna sprawa: Kościół katolicki w Polsce nie odpowiedział do końca na wyzwanie protestantyzmu (purytanizmu), które dało nową wizję świata przemysłowego<sup>43</sup>.

Kościół katolicki nie dał przemawiającej do ludzi koncepcji społeczeństwa w świecie przemysłowym, w świecie wolnego rynku. Kościół próbował przez cały czas ominąć ten problem, oswoić go bez rozwiązywania go. Nie odpowiedział na pytanie: jak żyć w wolnym rynku, który wymaga głęboko indywidualistycznej postawy.

---

<sup>43</sup> *Tamże*, s. 157.

Ks. Tomasz Homa SJ

## ROZUM I WIARA W EGZYSTENCJI JEDNOSTKI WEDŁUG „BOJAŹNI I DRŻENIA” SØRENA KIERKEGAARDA

### Refleksja wprowadzająca

Zagadnienie miejsca i roli rozumu oraz wiary w egzystencji Jednostki i ich wzajemnych relacji wewnątrz tejże egzystencji, zdaje się stanowić motyw, który pojawia się nie tylko w określonych analizach „Bojaźni i drżenia”, lecz przeciwnie, stanowi wręcz strukturę wewnętrzną rozważanego przez nas dzieła.

Zrodziło się ono, między innymi, jako próba podjęcia wyzwania, które pewne kierunki filozoficzne – związane z myślą Hegla, czy też inspirujące się tym filozofem niemieckim – rzuciły wierze, próbując wprowadzić ją w system, czyniąc z niej w ten sposób równocześnie jeden z koniecznych momentów dialektycznych, obecnych w procesie dążenia do samoświadomości i samoposiadania się *Idei* jako *Duch Absolutny*, który w Filozofii i w *Pojęciu*, będącym jej *medium*, osiągnąłby swoją samoświadomość absolutną, i tym samym, posiadłby się w pełni.

Nie wnikając głębiej w heglowską koncepcję *Ducha* i jego *dziejowości* – w ramach której nieodzownie znajdzie się wiara, co nierozzerwalnie łączy się z *Jednostką* będącą jej nosicielem i wyrazicielem – pragniemy ją tylko zasygnalizować. Refleksja bowiem nad istniejącą we współczesnej omawianemu Autorowi filozofii *tendencją* do tego, aby „pójść dalej”, nie zatrzymując się

przy wierze<sup>1</sup>, obecna tak w *Przedmowie*, i pośrednio wskazująca na heglowskie jej pochodzenie, oraz jej bezpośrednie potwierdzenie w *Tymczasowej ekspektoracji* otwierającej tryptyk problematów, który będzie stanowić trzon rozważań, w stwierdzeniu, że „Filozofia idzie dalej”<sup>2</sup>, a o wierze nie słyszemy ani słowa, gdyż ktoś by się odezwał ku pochvale tej namiętności, jak wreszcie powrót i ustosunkowanie się do tejże tendencji w *Epilogu*<sup>3</sup>, to wszystko pozwala snuć hipotezę, iż konfrontacja z owym heglowskim żądaniem, aby „pójść dalej”, stanowi nie tylko punkt wyjścia do rozważań nad naturą wiary i jej relacją do rozumu, lecz że tworzy kontekst i jednocześnie zagadnienie kluczowe całego dzieła. Takie podejście do problemu posiada swoje głębokie uzasadnienie, ponieważ kwestia związana z możliwością *przekroczenia wiary na rzecz rozumu*. dotyczy problemu zasadniczego, tzn., określenia *ostatecznego horyzontu ludzkiej egzystencji* i związanego z nim *rozumienia siebie*, jakie może stać się udziałem Jednostki znajdującej się w jego przestrzeni.

„Pójść dalej”, poza wiarę, ku filozofii, oznaczałoby usytuowanie tejże wiary w przestrzeni rozumu. Fakt ten niósłby ze sobą również konieczność podporządkowania jej dialektyce właściwej temu rozumowi, która do niego konstytutywnie przynależy. Warto może mieć na uwadze tę heglowską propozycję interpretacji wiary i rozumu.

W tak zarysowanym horyzoncie, Johannes de Silentio, autor „Bojaźni i drżenia”, podejmie trud konfrontacji z powyższą tendencją, analizując problem rozumu i wiary, oraz ich wzajemnych relacji, lecz nie przez pryzmat procesów *idealnie dialektycznych* właściwych rozwojowi *Ducha* ku jego absolutnej samoświadomości i samoposiadaniu. Stanie się to natomiast w oparciu o tzw. *egzystencjalnie dialektyczne bycie i stawanie się Jednostką*, charakteryzujące ludzką egzystencję w sposób zróżnicowany, w zależności od stopnia *uduchowienia* tejże Jednostki, która tym samym określa pewien możliwy sposób realizacji własnej egzystencji.

Ta perspektywa stanie się również podstawą tak do naszych rozważań nad zagadnieniem relacji między rozumem i wiarą w egzystencji Jednostki, jak i do próby ich interpretacji.

## Rozum i wiara w egzystencji Jednostki

Współobecność tak *rozumu* jaki i *wiary* w wizji egzystencji Jednostki, jaką proponuje na kartach „Bojaźni i drżenia” Johannes de Silentio, zdaje się być

<sup>1</sup> Por. S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie, Liryka dialektyczna*, napisał Johannes de Silentio, w: *Bojaźń i drżenie, Choroba na śmierć*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1982, s. 5.

<sup>2</sup> Tamże, s. 30.

<sup>3</sup> Por. tamże, s. 135-137.



kwestią bezdyskusyjną. Niemniej jednak już tylko bliższe zaznajomienie się z myślą Autora poruszającego powyższe zagadnienie zaczyna stawiać ową bezdyskusyjność pod znakiem zapytania. Dzieje się to w momencie, gdy uświadamimy sobie, że bardziej niż o *współobecności* należałoby mówić o pewnej swoistej *konstelacji obecności* rozumu lub/i wiary, w sposób istotny związanej z realizowaną przez daną Jednostkę *możliwością egzystencjalną*. Obecność ta będzie się kształtowała w sposób zdecydowanie różny w zależności od tego czy mamy do czynienia z Jednostką określoną *bezpośrednio* czyli *estetycznie*, czy też z Jednostką, która wybrała siebie w sposób *absolutny*, odkrywając jednocześnie w procesie tegoż wyboru *wieczną wartość siebie samej*, z właściwym jej *etycznym* sposobem przeżywania egzystencji w horyzoncie absolutu, którym jest ona sama; czy też wreszcie znajdziemy się w obecności Jednostki, która w *skoku wiary* w sposób absolutny staje przed Absolutem, jakościowo od niej różnym i w tej inności przekraczającym a jednocześnie konstytuującym ją jako *Jednostkę wierzącą*.

Rozróżnienie, dopiero co dokonane, jeśli z jednej strony zdaje się komplikować rozważane przez nas zagadnienie, z drugiej strony niemniej jednak jest koniecznym dla właściwego ustawienia interesującego nas problemu i związanego z nim pola analizy.

W obecnych refleksjach pragniemy zaproponować nie tyle analizę każdego z wyżej wspomnianych stadiów, pod kątem rozumu i wiary oraz znaczenia, jakie jest im przyznawane w ramach poszczególnych form egzystencji Jednostki, ile raczej chcielibyśmy się nad nimi zastanowić w kontekście pewnej *sytuacji granicznej* jaką zdaje się być *stawanie się i bycie wierzącym*, z towarzyszącym jej *zawieszeniem rozumu* czy wręcz jego *utrata* na rzecz *paradoksu wiary*.

### **Związek między rozumem i wiarą – pojawienie się problemu**

Wyżej wspomniana kwestia zaczyna zarysowywać się w momencie, w którym rozważając dzieje Abrahama, dla Johannes de Silentio źródło inspiracji prowadzące do odkrycia prawdziwego oblicza wiary, stwierdzi on, że to dzięki wierze i jej mocą Abraham porzucił ziemię swych ojców<sup>4</sup>. Z egzegetycznego punktu widzenia, twierdzenie to nie zdaje się stwarzać większych trudności w jego przyjęciu. Problem natomiast zaczyna pojawiać się w chwili, gdy zapytamy o *wewnętrzną strukturę* owego *porzucenia ziemi swych ojców* mocą wiary. Według Johannes de Silentio cechować ją będzie swoistego rodzaju podwójna dynamika: porzucenia i zabrania. *Jedno pozostawił, jedno zabrał*

<sup>4</sup> Por. tamże, s. 15.

ze sobą; zostawił za sobą swoje ziemskie rozumowanie, a wiarę z sobą zabrał; wolałby nie porzucić swej ziemi, ale rozumiał, że tego się nie da uniknąć<sup>5</sup>. To stwierdzenie o konieczności porzucenia duchowej ziemi ojców, rozumianej jako *przestrzeń ziemskiego rozumowania*, królestwo Rozumu będącego w mocy człowieka, na rzecz nowej egzystencji zdaje się być swoistym preludeum zawierającym w sobie zapowiedź problematyki będącej przedmiotem naszych refleksji.

Faktycznie, jeśli we wspomnianym wyżej fragmencie *Pochwały Abrahama*, problematyczność relacji między rozumem i wiarą zaczyna się dopiero zarysowywać, to w *Tymczasowej ekspektoracji* wyłoni się ona w sposób zdecydowanie jednoznaczny. Stanie się to w kontekście celu, jaki Autor sobie postawi do osiągnięcia, odwołując się do historii Abrahama. „Zamierzam wyciągnąć z opowieści o Abrahamie wszystkie dialektyczne konsekwencje w nim zawarte i wyrazić je w formie *problematów*, aby okazać, jak wielkim paradoksem jest wiara; paradoks ten pozwala z morderstwa uczynić święty i miły Bogu czyn, paradoks ten powrócił Abrahamowi Izaaka i nie daje ogarnąć się myślą, ponieważ wiara tam właśnie się zaczyna, gdzie myślenie się kończy”<sup>6</sup>.

Wreszcie twierdzenie o swoistej wręcz *utracie rozumu* z przynależną doń logiką ludzkiego wyrachowania, na rzecz *absurdu wiary*, stawiające Autora niejako na antypodach heglowskiego żądania, aby pójść dalej, poza wiarę, ku filozofii czyli ku królestwu rozumowania ludzkiego, zdaje się kompletować wstępnie obraz zagadnienia związanego z obecnością rozumu i wiary w egzystencji *Jednostki wierzącej* oraz relacji, która by występowała między nimi.

Problem, który został dopiero co zasygnalizowany jako obecny w różnym natężeniu w horyzoncie egzystencji *Jednostki*, można by nazwać problemem *wewnętrznie przynależnym* do *Jednostki*. Innymi słowy, to konkretna *Jednostka*<sup>7</sup> podejmuje tę swoistą podróż duchową naznaczoną dialektyką „pozostawiania i zabierania”.

Okazuje się jednak, że wg Johanna de Silentio, owa dialektyka przynależąca, jak się okazuje, konstytutywnie do *Rycerza wiary*, w swoich konsekwencjach nie zamyka się tylko w granicach tejże egzystencji, lecz rozciąga się również na tego, kto chciałby zgłębić tajemnicę tak rozumianej *Jednostki*. Idee

<sup>5</sup> Tamże, s. 15.

<sup>6</sup> Tamże, s. 55.

<sup>7</sup> *Jednostka „jako taka”*, czyli abstrakcyjna, zdaje się, nie istnieje. Ta, z którą ma do czynienia Johannes de Silentio jest zawsze *Jednostką w sytuacji*. „Bycie w sytuacji” jest tu kategorią o zasadniczym znaczeniu, ponieważ pozostaje ono w ścisłej relacji z formą egzystencji realizowaną przez daną *Jednostkę*.

tę można odnaleźć w stwierdzeniu: „Potrafię wmyśleć się w bohatera, nie potrafię wmyśleć się w Abrahama, gdy się zbliżam do szczytu, spadam na dół, gdyż to co tam spotykam, jest paradoksem”<sup>8</sup>. Tym razem jednak, i na to należy zwrócić uwagę, podobna trudność nie dotyczy Jednostki uczestniczącej w dialektyce stawania czy też bycia w sposób absolutny przed Absolutem, ale odnosi się do *drugiego*, który pragnąłby *wniknąć, w-mysleć się* w egzystencję przeżywaną w horyzoncie wiary.

Przedstawienie powyższych stwierdzeń, nie problematycznych dla Johanna de Silentio, u czytelnika rodzi szereg pytań o ich prawdziwość i możliwe ich znaczenie. Innymi słowy, jaka koncepcja rozumu i wiary zawarta jest w tych stwierdzeniach, i czym jest owa *kontrpropozycja* zrodzona w odpowiedzi na tendencję, aby pójść dalej, a dotycząca wprost pozycji rozumu i wiary w egzystencji Jednostki. Czy jest jeszcze jedną formą *irracionalizmu* jako wyraz sprzeciwu wobec próby absolutnej dominacji rozumu? I czy nie znajdujemy się tutaj wobec *degradacji rozumu* prowadzącej Jednostkę ku skrajnemu *fideizmowi*, który przejawiałby się w sposób najbardziej jaskrawy w tzw. *utracie tegoż rozumu na rzecz wiary*? A może, wręcz przeciwnie, mamy do czynienia z prawomocnym, chociaż być może bolesnym dla rozumu, poszukiwaniem nowych horyzontów poza granicami jego królestwa?

Aby móc podjąć próbę odpowiedzi na te i im podobne pytania, rzeczą istotną będzie zastanowienie się, w sposób bardzo ogólny, nad specyfiką tak rozumu jak i wiary i ich wzajemnych relacji w odniesieniu do Jednostki, w ujęciu Johanna de Silentio.

### Rozum i jego przestrzeń działania w egzystencji Jednostki

Jakkolwiek zagadnienie *rozumu* i jego specyfiki, w kontekście refleksji nad egzystencją Jednostki wierzącej, nie zdaje się być bezpośrednio przedmiotem analiz, niemniej jednak, pośrednio jest ono tam obecne.

Dla Johanna de Silentio, *rozum porzucany*, interpretowany jako *władza poznawcza* Jednostki, zdaje się być *funkcją Ducha*, czyli *Jednostki, która wybrała i pojęła się absolutnie w dialektyce wyboru absolutnego (etycznego), konstytuującego ją jako „konkretność”, w wolności i w zrodzonej w niej „świadomości swojej wiecznej wartości”*<sup>9</sup>.

Polem działania tak określonego rozumu, byłby *świat Skończoności*, czy też sfera skończoności, której on jest „maklerem”<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> Kierkegaard S., *Bojaźń i drżenie*, s. 31.

<sup>9</sup> Por. tamże, s. 46.

<sup>10</sup> Por. tamże, s. 34.

Skończoności tej jednak nie można interpretować w sposób reduktywny, zawężając ją do świata materialnego. W jej sferę wejdzie cała rzeczywistość w którą rozum jest w stanie się wmyśleć, którą może przeniknąć i w ten również sposób mieć w swojej mocy<sup>11</sup>. Przykładem tego będzie mogło być *doświadczenie i uświadomienie sobie wiecznej wartości swojej własnej istoty*, czyli uzyskanie owej *wieszczey świadomości, świadomości wieczności*<sup>12</sup>, i w tym znaczeniu zdobycie siebie jako *Ducha* tworzącego własną egzystencję.

Można by więc powiedzieć, że swoistą *przestrzenią rozumu*, przestrzenią jego działania, jest *Skończoność*, którą nazwalibyśmy *Skończonością pierwszą*, aby ją odróżnić od *Skończoności drugiej* właściwej egzystencji wiary.

Osiągnięcie świadomości wieczności, będąc jednym z punktów dojścia dialektyki tzw., *nieskończonej rezygnacji*, prowadzącej do *pogodzenia się z rzeczywistością – Skończonością pierwszą* w sensie *wyrzeczenia się jej i odzyskania jej duchowo w pamięci o niej*, to zdobycie wieszczey świadomości, leży w horyzoncie tejże *Skończoności*. I jakkolwiek dokonane zostanie mocą *namiętności* a nie *refleksji*<sup>13</sup>, ponieważ, wg Johanna de Silentio, tylko mocą *namiętności* można wejść w egzystencję, to niemniej jednak rozum jest w stanie zrozumieć tę nową formę egzystencji. Teza ta zostanie przedstawiona przez Autora w lakonicznym stwierdzeniu: „W momencie, kiedy rycerz rezygnował, przekonał się o niemożliwości, mówiąc po ludzku: był to rezultat rozumowania na które potrafił się zdobyć”<sup>14</sup>. (Aspekt poznawczy, owo rozumienie należy tutaj do elementów fundamentalnych i w tym sensie koniecznych, chociaż nie wystarczy aby ten specyficzny *skok w egzystencję*, jakim jest nieskończone wyrzeczenie się *Skończoności*, mógł nastąpić.)

W tak określonej sferze *skończoności*, w którą wpisany jest również pewien rodzaj egzystencji, panowanie rozumu dokonuje się przez *ogarnięcie* rzeczywistości poznawanej *za pomocą myśli*<sup>16</sup>, oraz przez *wmyślenie się*<sup>15</sup>. Tych dwóch pojęć nie należy utożsamiać, jakkolwiek będą miały za przedmiot ich działania tę samą rzeczywistość. Wskazują one raczej na pewnego rodzaju *bycie* tejże rzeczywistości, *w mocy rozumu*. Mocy, charakteryzującej się swoistą dynamiką tak *podporządkowania* (ogarnięcia myślą) jak i *przeniknięcia* rzeczywistości poznawanej, a to wszystko w celu *wyjawienia* jej istoty i uchwycenia.

<sup>11</sup> W tak rozumianej rzeczywistości rozróżnienie na to co materialne czy duchowe, przemijalne lub wieczne, zdaje się nie posiadać większego znaczenia, gdyż cechą wyróżniającą ją nie jest duchowość czy też materialność lecz bycie w mocy rozumu.

<sup>12</sup> Por. tamże, s. 48.

<sup>13</sup> Por. tamże, s. 42.

<sup>14</sup> Tamże, s. 47.

<sup>15</sup> Por. tamże, s. 55.

<sup>16</sup> Por. tamże, s. 31.

cenia jej w *pojęciu*, za pomocą *rozumowania*<sup>17</sup>, i *rozumienia*<sup>18</sup>, określanych mianem *ziemskiego*.

Próba przybliżenia myśli Autora dotyczącej zagadnienia rozumu, pomimo wstępnego zdefiniowania przestrzeni jego panowania i dynamiki jego działania, zdaje się dotąd nie wydobywać do końca jego specyfiki, tak jak ona przedstawiona została na kartach *Bojaźni i drżenia*, dopóki nie osadzi się jej powtórnie w kontekście egzystencji Jednostki, z którego została ona przez nas wydobyta. Bowiem nie o rozum abstrakcyjnie pojęty, lecz o rozum wpisany zawsze w ludzką egzystencję zdaje się chodzić Autorowi. To zaś stwierdzenie, pomimo pozoru banalności, nie jest do pominięcia, jako że wg Autora, nie mamy do czynienia z jednym rodzajem egzystencji, lecz z całym jej wachlarzem: estetycznie, etycznie czy też religijnie możliwym do przeżywania. W tych możliwościach, tak wspomniane egzystencje jak i rola i miejsce rozumu im przynależnego, nie zdają się być sprowadzalne do siebie ze względu na *namiętność* tworzącą owe możliwe rzeczywistości; *namiętność pragnienia, wolności lub wiary*.

Może nie bez znaczenia jest więc stwierdzenie pojawiające się w optyce wyrzeczenia nieskończonego, że „każdy wysiłek nieskończoności może zrodzić się tylko z *namiętności* i żadna refleksja nie może spowodować tego odruchu. Na tym polega wieczny (ciągły) skok w egzystencję i tylko on tłumaczy ten wysiłek”<sup>19</sup>, a nie *mediacja*, właściwa heglowskiej idei, poznającej i pojmującej się. Myślenie bowiem jest *beznamiętne*, a do skoku w egzystencję potrzebna jest moc, gdyż dokonuje się on w *wolności* a nie z zimnej *konieczności*.

Owoce podobnego skoku w egzystencję będzie rzeczywistość jakościowo nowa; nowa egzystencja ze świadomością, a co za tym idzie, refleksją nową. Idea ta zdaje się być obecna, między innymi, w następującym stwierdzeniu: „Nieskończona rezygnacja jest ostatnim stadium poprzedzającym wiarę; kto nie przeszedł przez ten wysiłek, nie może osiąść wiary; dopiero w nieskończonej rezygnacji staje się dla mnie jasna wieczna wartość mojej istoty i wtedy dopiero może być mowa o ogarnięciu egzystencji świata siłą wiary”<sup>20</sup>.

Stąd również rozróżnienie między *rozumem* a *rozumem nieskończoności*, pojawiające się w refleksji nad *Rycerzem nieskończonego wyrzeczenia*, być może, trzeba by było interpretować jako swoistego rodzaju jakościową grada-

<sup>17</sup> Por. tamże, s. 47.

<sup>18</sup> Por. tamże, s. 15.

<sup>19</sup> Tamże, s. 42.

<sup>20</sup> Tamże, s. 46.

cję rozumu, aż ku szczególnej jego afirmacji w świadomości wiecznej wartości Jednostki poznającej.

W oparciu o powyższe stwierdzenia – a szczególnie w optyce pewnego związku istniejącego między nieskończoną rezygnacją będącą owocem wysiłku namietności jako nowa jakościowo forma egzystencji, a świadomością rodzącą się w jej horyzoncie, ponieważ to nie świadomość wiecznej wartości swojej istoty rodzi wysiłek nieskończoności lecz odwrotnie – dałoby się może wbrew Hegłowi postawić tezę, że to nie myśl zdradza rzeczywistość i w tym egzystencję Jednostki, lecz *istnienie*, mocą namietności przekute w egzystencję, wchodzi w posiadanie nowej świadomości siebie i w tym sensie zdradza *nowe rozumienie*. To zaś będzie niosło ze sobą nowe *ogarnięcie i wmyślenie się*, właściwe rozumowi tejże egzystencji, niesprowadzalne do poprzedniego, a co za tym idzie, również nową przestrzeń jego działania, nie wykraczającą jednak poza granice *Skończoności pierwszej*. Pojednanie z rzeczywistością dokonuje się bowiem w tak rozumianej Skończoności, i stanowi ono pewnego rodzaju *apogeum mocy* Jednostki jako Ducha i wzniosłości jej rozumu, określając równocześnie, niejako od wewnątrz jej horyzont.

Czy jest *coś* w stanie przekroczyć tak zakreślona linia horyzontu ludzkiego istnienia i poznania, która w *Rycerzu nieskończonego wyrzeczenia* i w towarzyszącej mu świadomości wiecznej wartości swojej istoty, zdaje się być świadkiem mocy ludzkiego ducha i kresu jego możliwości? Według Johanna de Silentio rzeczywistość taka istnieje i jest nią *wiara*.

### Wiara jako paradoks istnienia

Podobnie jak rozum nieskończoności, również *wiara*, wg Johanna de Silentio, jest rzeczywistością mogącą pojawić się w horyzoncie Jednostki tylko w ściśle określonych warunkach. Nie jest ona bowiem dana *bezpośrednio* jako *wzruszenie estetyczne* czyli bezpośredni popęd serca<sup>21</sup>, lecz przeciwnie, poprzedza ją wysiłek nieskończonego wyrzeczenia określany mianem *wysiłku filozoficznego*, mocą którego Jednostka staje się *obcą na tym świecie*<sup>22</sup>. Sama zaś wiara, w odróżnieniu od rozumu będącego funkcją Ducha, zdaje się być *formą egzystencji tegoż Ducha*, formą określoną jako *paradoks istnienia*<sup>23</sup>.

<sup>21</sup> Por. tamże, s. 47.

<sup>22</sup> Por. tamże, s. 40. Co do wysiłku filozoficznego: por., *tamże* 49; co do tego, że rycerz nieskończonego wyrzeczenia nie postradał rozumu: por., *tamże* 41.

<sup>23</sup> Por. tamże, s. 47.

Pojęcie wiary jako *paradoksu* czy też *absurdu*, ponieważ te dwa terminy zdają się być używane zamiennie, wymaga istotnego doprecyzowania, aby móc uchwycić jej specyfikę. Ten rodzaj absurdu bowiem, „nie stanowi oznacznika, który leży w obrębie naszego rozumu” – stwierdzi wprost Johannes de Silentio – „Nie jest identyczny z nieprawdopodobnym, nieoczekiwanym, nieprzewidywanym”<sup>24</sup>. Nie jest więc także definiowalny jako niedorzeczność, wewnętrzna sprzeczność czy też nonsens; gdyż tak rozumiane paradoksy, które nazwalibyśmy *logicznymi*, znajdują się w mocy rozumu. Tak więc mówiąc o wierze jako paradoksie /absurdzie, będziemy mieli do czynienia z rzeczywistością nie należącą do przestrzeni rozumu, której rozum, jak się okaże, nie będzie w stanie ogarnąć i przeniknąć.

Wobec tego szczególnego paradoksu istnienia, określimy go, *paradoksem wiary* rozum doświadcza swoistej *nie-mocy*, nie jest w stanie ani go *ogarnąć myślą*, ani się w niego *wmyśleć*, lecz *upada*<sup>25</sup>. Przyczyną tego nie jest szczególna egzystencjalnie rozumiana *nicość*, która mogłaby stanowić treść absurdu, z niej bowiem Jednostka wyszła, zdradzając się w wyborze siebie samej w obrębie tego co *ogólne*. Nie jest *nonsens*, gdyż i z niego wyzwoliła się wchodząc w *powszechność* – królestwo sensu. Przeciwnie, powodem owego *zawrotu głowy* zdaje się być *nowość jakościowa rzeczywistości i nadmiar Sensu*, spowodowany wkroczeniem *Nieskończoności Nieskończonej* – czyli Absolutu w egzystencję *Nieskończoności Skończonej* jaką jest człowiek pojmujący się jako *Duch*. Innymi słowy, jest nią wkroczenie w Skończoność Rzeczywistości nie należącej do Skończoności, lecz ją fundującej. To zaś będzie oznaczało wprowadzenie do egzystencji Jednostki nowej, *boskiej* jakości, niewspółmiernej z jakąkolwiek rzeczywistością należącą do Skończoności<sup>26</sup>, a co za tym idzie, nie należącej również do przestrzeni panowania rozumu, ponieważ jakościowo ją przekraczającej.

W egzystencji Jednostki przyjmującej obecność Absolutu, wydarzenie to spowoduje zaistnienie *nowej rzeczywistości*. Rzeczywistości, w której ta Jednostka będąc *sobą*, ale jako *bezdomna* – ponieważ w nieskończonym wyrzeczeniu stała się obcą na tym świecie – teraz, w obecności Nieskończoności Nieskończonej, przed którą staje w relacji absolutnej i niepowtarzalnej, wejdzie ponownie w posiadanie siebie, ale tym razem jako *Jednostka będąca sobą i u siebie*.

<sup>24</sup> Tamże, s. 47.

<sup>25</sup> Por. tamże, s. 31.

<sup>26</sup> Por. Velocci G., *Filosofia e fede in Kierkegaard*, Città Nuova Editrice, Roma 1976, s. 59.

To *u siebie*..., należałoby rozumieć, prawdopodobnie, w dwojaki sposób. Z jednej strony, *być u siebie*, to być w horyzoncie Nieskończoności Nieskończonoj i Wolnej, czyli Absolutu, jako Jednostka będąca w relacji równie absolutnej do Niego, nadając tym samym ostateczny kształt swej egzystencji. Tylko w tej relacji Jednostka jest *sobą i u siebie*, będąc przed Nim i przy Nim.

Bycie to jednak, jeśli miałoby charakteryzować się jedynie owym *przebywaniem w horyzoncie Absolutu* byłoby naznaczone brakiem egzystencjalnej pełni. Działoby się tak, ponieważ spotkanie to, aby było właściwie dokonane, musi nastąpić pośród Skończoności. W przeciwnym razie, wg Autora, mielibyśmy do czynienia z możliwością wiary, ale nie z wiarą. Ideę tę, Johannes de Silentio, w sposób bardzo jasny wyraził w stwierdzeniu, że: „Abraham wierzył i wierzył w życie doczesne. Gdyby wierzył tylko w życie przyszłe, byłby raczej odrzucił wszystko, aby pośpiesznie opuścić ten świat, do którego nie należał. Ale wiara Abrahama nie była taką wiarą, o ile w ogóle można to nazwać wiarą. Ściśle bowiem rzecz biorąc, nie jest to wiara, ale najdalsza możliwość wiary, która przeczuwa swój przedmiot na najdalszym horyzoncie, ale oddzielona jest od niego jeszcze głębiną, w której rozpacz panuje całkowicie. Wiara Abrahama była właśnie dla tego życia, w którym miał się zestarzeć”<sup>27</sup>.

Stąd też, z drugiej strony, nierozzerwalnie związanej z pierwszą, *być u siebie*, będzie oznaczało wejście, w sposób równie absolutny, w posiadanie Skończoności, w którą wkroczyła Nieskończoność Nieskończonoj, i odzyskanie tejże Skończoności mocą wiary, wbrew temu co twierdził rozum nieskończoności.

Gdyby tak rozumianą wiarę chciano ująć przez kategorię *bezpośredniości*, dzięki której Jednostka może być określana w relacji do Skończoności, to trzeba by było mówić o tzw. *drugiej bezpośredniości*, czy też raczej *bezpośredniości wtórnej*, właściwej wierze, dzięki której cała Skończoność, utracona mocą nieskończonego wyrzeczenia, a nazwana przez nas *Skończonością pierwszą*, zostaje mocą wiary odzyskana jako *nowy twór, nowe stworzenie*, powstałe siłą absurdu istnienia<sup>28</sup>, i w tym sensie nazwana *Skończonością drugą*. Siłą tego „powrotu” również Jednostka uczestnicząca w podobnej *dialektyce egzystencji*, będzie mogła wyjść z *obcości i bezdomności*, aby być teraz już w sposób egzystencjalnie pełny *sobą i u siebie*, będąc pośród *Skończoności drugiej* w relacji absolutnej do Absolutu.

Wobec tak rozumianego *paradoksu istnienia*, rozum zatrzymuje się jako *nie-mocny*, gdyż rzeczywistość, którą chciałby posiadać i dominować, przekracza go.

<sup>27</sup> Kierkegaard S., dz. cyt., s. 19.

<sup>28</sup> Por. tamże, s. 39.



*Paradoks wiary*, nie stanowiąc oznacznika, który leży w ramach naszego rozumu, a jednocześnie pozostawiając za sobą wysiłek nieskończonego wyzuczenia – jako ostatni etap poprzedzający wiarę, a z nim całą jego Skończoność, królestwo rozumu – zdaje się więc być rozumiany przez Johanna de Silentio, jako *rzeczywistość metaracjonalna*. Rzeczywistość zaistniała przez wkroczenie Absolutu w Skończoność, swą jakością i nowością przekraczająca wszystkie dotychczasowe kategorie tak istnienia jak i poznania i charakteryzująca się, jak stwierdzi Autor, najwznioślejszą i najdelikatniejszą dialektyką namiętności<sup>29</sup>, ponieważ wiara jest *namiętnością*<sup>30</sup>.

W taką rzeczywistość, naznaczoną obecnością Absolutu *wchodzi* Jednostka, nawiązując z Nim równocześnie absolutną relację, która będzie konstytuowała ją odtąd jako *Jednostkę wierzącą*. *Wejście* to jednak, nie leży w mocy samego człowieka, ponieważ wg Autora „dzięki własnym siłom człowiek może zostać tragicznym bohaterem ale nie rycerzem wiary”<sup>31</sup>.

Wkroczenie Absolutu w Skończoność otwiera przed *Nieskończonością Skończoną* czyli człowiekiem możliwość *zanurzenia się w Nim*, lecz moc tejże Nieskończoności nie jest w stanie sama tego dokonać, potrzeba czegoś więcej – *mocy Absolutu*, bowiem wobec *Nieskończoności Nieskończonej* doświadcza ona swojej *nie-mocy*. Stąd też *ziemskie rozumowanie*, właściwe formom egzystencji przeżywanym w horyzoncie *Skończoności pierwszej*, teraz w przestrzeni ukonstytuowanej przez Absolut, zostaje pozostawione, bowiem rzeczywistość ta niewspółmiernie je przewyższa. Prawdopodobnie, między innymi właśnie dlatego powie Johannes de Silentio, że wiara tam się zaczyna, gdzie myślenie się kończy<sup>32</sup>.

Wiara zaczyna się tam, gdzie pozostawiwszy za sobą brzeg Skończoności, *ziemię swoich ojców*, jako ostatni etap na drodze ku rzeczywistości metaracjonalnej, Jednostka uczyni krok naprzód. Umocniona mocą Absolutu, zamknąwszy oczy rozumowania ziemskiego, rzuci się w objęcia Paradoksu. W tej nowej przestrzeni odnajdzie utraconą Skończoność jako nowy twór, i wejdzie w jej posiadanie. Do tej nowej Skończoności *rozum Skończoności pierwszej, nie przemienionej*, nie ma dostępu. Ona dla niego pozostanie paradoksem istnienia lub *absurdem logicznym*, znacząc tym samym dramat egzystencji w jego apogeum.

<sup>29</sup> Por. tamże, s. 34.

<sup>30</sup> Por. tamże, s. 71.

<sup>31</sup> Tamże, s. 71.

<sup>32</sup> Por. tamże, s. 55.

## Rozum wobec paradoksu wiary

Pojawienie się *paradoksu istnienia* w horyzoncie egzystencji Jednostki, powodując swoistą *nie-moc* rozumu i wreszcie jego *utrata* dokonującą się w *skoku wiary*, zdaje się zakreślać od zewnątrz, jakby z drugiego brzegu, przestrzeń rozumu i związanej z nim Skończoności, która od wewnątrz została określona przez *świadomość wiecznej wartości istoty Jednostki*, rozumianą jako *apogeum* mocy ducha i wzniosłości jego rozumu, otwierając jednak tym samym, nową, metaracjonalną przestrzeń egzystencji – przestrzeń wiary.

W obliczu tej nowej rzeczywistości, wobec której staje rozum, jego *nie-moc*, i *utrata*, niesprowadzalne do siebie, ponieważ dotyczące dwóch różnych momentów związanych z wkroczeniem Paradoksu w Skończoność, zdają się jednak nie wykluczać pewnego rodzaju poznania, charakterystycznego dla rozumu w sytuacji dla niego granicznej.

Kontemplując z brzegu Skończoności nową rzeczywistość, Jednostka wg Johanna de Silentio doświadcza niemożności ogarnięcia jej myślą i wmyślenia się w nią<sup>33</sup>, z towarzyszącym temu faktowi *nie-przeniknięciem myślą*, czyli *nie-zrozumieniem* tejże rzeczywistości. „Nie mogę zrozumieć Abrahama (...), zdumiewam się tylko”<sup>34</sup>, powie Autor *Bojaźni i drżenia*.

*Zdumienie* owo, rodząc się w tej specyficznej dla rozumu sytuacji, zdaje się być jednak – jako możliwość – początkiem nowego rodzaju poznania. Poznania, które nie posiadając mocy, aby przeniknąć w królestwo wiary, które dla niego pozostanie nadal niedostępne, jednocześnie, w *niemożności ogarnięcia go, poznaje i rozumie*, że rzeczywistość z którą pragnie się zmierzyć, *przekracza go*, i to przekroczenie go *uznaje*. W ten sposób *uznanie nie-mocy rozumu* i związanego z tym *nie-poznania* świata wiary – dla Jednostki, która nie dokonała jeszcze skoku wiary – nie byłoby niczym innym jak najwyższym przejawem mocy ludzkiego ducha i jego zdolności poznawczych, a równocześnie najbardziej subtelną formą poznania, które w ten sposób osiągnęłoby swoje *apogeum*. Dokonałoby się to nie tyle w *świadomości wiecznej wartości* swojej istoty, ile raczej w *uznaniu niepojętości paradoksu istnienia* i, konsekwentnie, w *zatrzymaniu się przed nim w postawie zdumienia*. O utracie rozumu nie byłoby tutaj mowy, lecz przeciwnie, trzeba by było mówić o maksymalnej jego realizacji, a sam ów wysiłek poznania należałoby nazwać *filozoficznym*.

Stwierdzenie, że „oto okazuje się znowu, że Abrahama można pojąć, ale tylko tak jak się pojmuje paradoks”<sup>35</sup>, zdaje się zawierać tę właśnie ideę.

<sup>33</sup> Por. tamże, s. 31.

<sup>34</sup> Tamże, s. 35.

<sup>35</sup> Tamże, s. 133.

Egzystencję wiary można więc zrozumieć, ale tylko w ściśle określony sposób, w którym Jednostka próbując pojąć, nie pojmuje, i w tej niepojętości dochodzi do zrozumienia, iż nie jest w stanie pojąć, gdyż stoi wobec paradoksu, który ją przekracza. W ten sposób, rozum pojmowałby nie tyle istotę wiary ile raczej właściwą jej niepoznawalność.

Również tzw. *utrata rozumu* dokonująca się w skoku wiary, wyprowadzającym Jednostkę z tak rozumianego królestwa skończoności, nie byłaby *zapoznaniem rozumu*, lecz jego *przekroczeniem* ku nowej, właściwej paradoksowi istnienia formie poznania, niedostępnej jednak rozumowi *Skończoności pierwszej*. W przestrzeni wiary bowiem Jednostka siłą tego paradoksu istnienia zdobywa tę Skończoność, którą utraciła, lecz nie rozum, któremu ona przynależała<sup>36</sup>. Niemniej jednak taka utrata rozumu, z właściwą jemu możliwością poznania, nie zdaje się stanowić wkroczenia w *nie-wiedzę*, bowiem wygląda na to, że dla Johanna de Silentio, również wiara, dzięki stanięciu absolutnemu przed Absolutem, posiada jej tylko właściwe poznanie stające się udziałem Jednostki wierzącej: „do wiary należy wiedzieć” – stwierdzi Autor – czy może nastąpić porozumienie między Bogiem a człowiekiem co do tego, czy człowiek ma prawo twierdzić, że może dokonać ostatniego wysiłku, wysiłku skończoności, to jest *wiary*<sup>37</sup>.

Jak owa *wiedza wiary* się zradza, Autor *Bojaźni i drżenia* nie powie. Temat ten pojawi się w *Okruchach filozoficznych*, w analizach dotyczących relacji między rozumem a wiarą w horyzoncie egzystencji wierzącej – dlatego też, i dla nas, w obecnych analizach pytanie to pozostanie otwartym.

Podsumowując powyższe rozważania, można postawić tezę, że *kontrapropozycja* Johanna de Silentio, zrodzona w odpowiedzi na tendencję, aby *iść dalej*, poza wiarę, ku królestwu rozumu *Skończoności pierwszej*, i ukazująca wiarę jako punkt dojścia, a co za tym idzie, jako najwyższą formę egzystencji Jednostki, ku osiągnięciu której przechodzi się przez nie-moc i upadek rozumu, taka kontrapropozycja zdaje się nie mieć do czynienia ani z irracjonalizmem ani z fideizmem, lecz byłaby ukazaniem nowego, metaracjonalnego horyzontu ludzkiej egzystencji.

Stwierdzenie to, przyjmując jego poprawność, pozostawia jednak szereg pytań, dotyczących procesu stawania się Jednostką wierzącą, które jako takie pozostają otwarte tak wg intencji Autora jak i powyższej interpretacji. Do nich

<sup>36</sup> Por. tamże, s. 34.

<sup>37</sup> Por. tamże, s. 53.

będą należeć, między innymi, zagadnienia związane z dialektyką tzw. *nieskończonego wyrzeczenia* oraz *pojednania z rzeczywistością*, czy też kwestie *komunikacji*, a co za tym idzie *możliwości bycia w relacji do drugiego*. Te i podobne im problemy ze względu na ich znaczenie dla filozofii S. Kierkegarda wymagają osobnego studium.

**Ks. Jacek Poznański SJ**

## **WYBRANE ASPEKTY METAPRZEDMIOTOWE NIELINIOWEJ TERMODYNAMIKI PROCESÓW NIEODWRACALNYCH**

### **Wprowadzenie**

Zarówno mechanika kwantowa, jak i teoria względności (nie wspominając mechaniki klasycznej) doczekały się obszernych analiz filozoficznych czy też, ogólnie mówiąc, metanaukowych. Również termodynamika wypracowana przez naukowców na przełomie XIX i XX wieku znalazła oddźwięk wśród filozofów zajmujących się nauką<sup>1</sup>. Jednak zagadnienia, które pojawiły się wraz z dalszym rozwojem tej gałęzi wiedzy (związane z tzw. termodynamiką nieliniową) wydają się być nie zauważane przez szersze grono filozofów.

W artykule tym skupimy się głównie na koncepcjach i badaniach, które są owocem pracy Illy'i Prigogine'a, uważanego za twórcę i czołowego specjalistę z zakresu termodynamiki nieliniowej. Rozwijane przez Prigogine'a koncepcje, związane z nieliniową termodynamiką procesów nieodwracalnych, generują nowe, swoiste problemy filozoficzne (ogólniej: metaprzmiotowe), w nowym świetle stawiają stare pytania, na niektóre próbując udzielić odpowiedzi.

Mając to na względzie, w niniejszej pracy przedstawionych zostanie kilka uwag na temat rysującej się w perspektywie osiągnięć Prigogine'a, metaprzmiotowej (filozoficznej) problematyki badawczej.

## Wstęp

Powstanie teorii naukowej często niesie ze sobą nowy punkt widzenia rzeczywistości i prowokuje do zadawania nowych pytań. Aby odpowiedzialnie odnieść się do zagadnień metanaukowych danej teorii, trzeba ją oczywiście dobrze poznać od strony zarówno zaplecza eksperymentalnego jak i formalizmów matematycznych. Drugim krokiem takiego badania winna być dobra znajomość historii danej dziedziny wiedzy oraz jej metodologii (metodologia szczegółowa). Dopiero na tym etapie można przystąpić do analiz z zakresu filozofii nauki (ogólnej metodologii nauk). Często pojawia się potrzeba kroku następnego: „tropienie i analizowanie tradycyjnie filozoficznych wątków uwikłanych w teorie nauk empirycznych”<sup>2</sup>.

Idąc za tak wyznaczonym kierunkiem badań, przede wszystkim warto się przyjrzeć, jak rodziła się termodynamika procesów nieodwracalnych, z jakich problemów wyrastała, co wyznaczało jej rozwój. Opierając się na tym materiale, można zadać pytanie o relację, w jakiej pozostają do siebie termodynamika klasyczna (równowagowa), tzw. termodynamika liniowa oraz nieliniowa. Interesujące jest także zbadanie, w ramy jakiego ze znanych w filozofii nauki schematów rozwoju wiedzy można by wpisać omawianą dyscyplinę i jej rozwój.

W dalszej części artykułu zestawimy kilka filozoficznych problemów mających związek z omawianą teorią.

Ily'a Prigogine urodził się w Moskwie w 1917 roku<sup>3</sup>. W wieku 10 lat wyemigrował wraz z rodzicami do Belgii. Studiował na Wolnym Uniwersytecie w Brukseli, gdzie uzyskał doktorat nauk fizycznych. Zajmował się mechaniką statystyczną i termodynamiką procesów nieodwracalnych. Pracuje w Wolnym Uniwersytecie w Brukseli, oraz w Uniwersytecie Stanowym w Austin (Teksas, USA). W 1977 roku otrzymał Nagrodę Nobla w dziedzinie chemii za wkład

---

<sup>1</sup> Jako przykład można tu podać tzw. hipotezę śmierci cieplnej Wszechświata swego czasu bardzo dyskutowaną w gronie naukowców i filozofów (cf. I. Szumilewicz, *Teoria śmierci cieplnej Wszechświata*, Warszawa 1961). W kontekście termodynamiki wiele dyskusji toczyło się także wokół zagadnień związanych z entropią, strzałką czasu, redukcją termodynamiki do fizyki statystycznej. Skrótowo te problemy omawia i podaje zarys bibliografii M. Heller *Materia – geometria* w: M. Heller, M. Lubański, Sz. W. Ślaga, *Zagadnienia filozoficzne współczesnej nauki. Wstęp do filozofii przyrody*, Warszawa 1997.

<sup>2</sup> Cf. M. Heller, *Nauki przyrodnicze a filozofia przyrody* w: „Roczniki Filozoficzne” XLVI(1998), z. 3, p. 7-14.

<sup>3</sup> Za: *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, praca zbior. pod red. B. Skargi, Warszawa 1994, s. 320.

w rozwój termodynamiki procesów nieodwracalnych, a szczególnie za rozwinięcie koncepcji struktur dyssypatywnych<sup>4</sup>.

### 1.1. Kontekst odkrycia

Pod koniec XIX wieku równowagową termodynamikę fenomenologiczną można było uznać za teorię całkowicie wykończoną (Duhem, Gibbs). Stworzono pełną teorię stanów równowagi, a więc stanów, w których główną rolę odgrywały procesy odwracalne. Pozwalała ona jedynie na dokonywanie obliczeń dla stanów równowagi i procesów quasi-statycznych (będących ciągiem stanów równowagi). Pomijała natomiast analizę procesów nieodwracalnych. Druga zasada termodynamiki określała tylko kierunek procesu nieodwracalnego. Termodynamika równowagowa była więc właściwie termostatyką. Niektórzy fizycy inspirując się analogią do mechaniki, w której występowała statyka i dynamika, wysunęli ideę stworzenia także termodynamiki w pełnym sensie (W. Natanson). Próbowano nawet ująć taką termodynamikę w jedno równanie (zasadę wariacyjną), jak to było w mechanice (zasada Lagrange'a czy Hamiltona). Jednak niepowodzenia zniechęciły badaczy i program ów został zaniechany. Problem polegał na tym, że dla procesu nieodwracalnego wielkości takie, jak ciśnienie, gęstość, entropia, energia swobodna i inne, są trudne do określenia.

Dopiero lata trzydzieste XX wieku przyniosły nowe propozycje, w których podjęto zagadnienie nieodwracalności procesów. Uczynił to Lars Onsager. Badał on zachowanie układów termodynamicznych w pobliżu równowagi. Zjawiska zachodzące w tym obszarze udało się ująć za pomocą liniowych, fenomenologicznych równań kinematycznych i tzw. relacji przemienności współczynników fenomenologicznych. Relacje te były nowym, fundamentalnym postulatem, gdyż nie da się ich wyprowadzić z innych założeń termodynamiki. Było to pierwsze ważne osiągnięcie termodynamiki procesów nieodwracalnych. Pokazało ono sensowność badań układów nierównowagowych, w których wbrew wyobrażeniom o chaotyczności zjawisk w tym obszarze, udało się ustalić pewne ścisłe zależności. Przystąpiono do konstrukcji całej

---

<sup>4</sup> Dla zapoznania się z przedmiotową problematyką termodynamiki nieliniowej polecamy: I. Prigogine, *Introduction to thermodynamic of irreversible process*, New York – London 1961, oraz G. Nicolis, I. Prigogine, *Self-organization in nonequilibrium systems. From dissipative structures to order through fluctuations*, New York – London – Sydney – Toronto 1977. Ogólnie mówiąc struktury dyssypatywne to układy pojawiające się w stanie dalekim od równowagi termodynamicznej, który charakteryzując się uporządkowanym, spójnym zachowaniem i budową oraz rozpraszaniem energii (dyssypacją). Struktury te to efekt termodynamicznego procesu zwanego przez Prigogine'a samoorganizacją.

teorii, opierając ją właśnie na relacjach Onsagera (oraz analogii do hydrodynamiki). W ten sposób sformułowano termodynamikę liniową, której zakres ważności ograniczał się do zbioru stanów bliskich równowagi. Dalsze badania doprowadziły do kolejnych, istotnych sukcesów. Sformułowano dalsze prawa i zależności m.in. zasadę najmniejszego tworzenia entropii (inna zasada to np. zasada procesów dyssypacyjnych Gyamartiego)<sup>5</sup>. Pokazywała ona, że poza równowagą mogą istnieć trwałe struktury utrzymujące się dzięki rozpraszaniu energii. Te wyniki zasugerowały Prigogine'owi pójście krok dalej w dziedzinę procesów dalekich od równowagi. Sugestie płynęły też z badań nad przejściami fazowymi, które pokazywały możliwość zmiany, (w pewnych warunkach) molekularnej budowy układu. Druga połowa XX wieku to rozwój matematyki nieliniowej (inne nazwy: teoria układów dynamicznych, teoria chaosu)<sup>6</sup>, która dała adekwatne narzędzia, gdyż jak się okazało, zjawiska dalekie od równowagi są w sposób istotny nieliniowe. To wszystko doprowadziło Prigogine'a i jego współpracowników z tzw. szkoły brukselskiej do stworzenia nieliniowej termodynamiki procesów nieodwracalnych. Jej najpełniejszy wykład znajdujemy w cytowanej pozycji *Self-organization in nonequilibrium systems*.

Analizując dalej historię rozwoju termodynamiki nieliniowej należałoby zbadać heurystyczną rolę tzw. hipotezy lokalnej równowagi, na której opiera się kilka ważnych wyników. Choć istnieją pewne racje przemawiające za jej słusznością, to jednak jest bardzo mocnym założeniem<sup>7</sup>.

## 1.2. Schemat teorionaukowy rozwoju termodynamiki nieliniowej

Należy zapytać o stosunek pomiędzy termodynamiką klasyczną (równowagową), liniową oraz nieliniową. Według Prigogine'a powstanie termodynamiki nieliniowej jest zasadniczym punktem zwrotnym w dziejach nie tylko nauki, ale i w stosunku człowieka do przyrody. Przekonanie to jest wyrażone w podtytule książki „Z chaosu ku porządkowi”. Brzmi on „Nowy dialog czło-

---

<sup>5</sup> W języku polskim te zagadnienia omawia np. Kazimierz Gumiński, *Termodynamika procesów nieodwracalnych*, Warszawa 1986, p. 136-161.

<sup>6</sup> Podstawowe na tym polu są prace W. J. Arnol'da, np. *Dynamical systems I: ordinary differential equations and smooth dynamical systems*, Berlin 1988. W języku polskim: H. G. Schuster, *Chaos deterministyczny*, Warszawa 1993; G. L. Baker, J. P. Gollub, *Wstęp do dynamiki układów chaotycznych*, Warszawa 1998. W tych pozycjach można także znaleźć omówienie od strony matematycznej pojęć takich jak: układ dynamiczny, bifurkacja, atraktor itd.

<sup>7</sup> Postuluje ona, ogólnie mówiąc, iż w każdym punkcie układu znajdującego się w nierównowadze, istnieje stan równowagi. Sam Prigogine ma nadzieję, że rozwój termodynamiki doprowadzi do rezygnacji z tej hipotezy.



wieka z przyrodą". Zdaniem Prigogine'a, nauka ma przeżywać dziś wielką rewolucję pojęciową obejmującą wszystkie poziomy światła fizycznego, związaną z odkrywaniem czasu, nieodwracalności, twórczości materii<sup>8</sup>. Natomiast prawo wzrostu entropii ma wyznaczać nowy, ogólny sposób postrzegania rzeczywistości: paradygmat ewolucyjny. Paradygmat ten miałby powstać w opozycji do starego, klasycznego, który charakteryzował się statyzmem i redukcjonizmem. Czy rzeczywiście to właśnie termodynamika nieliniowa dokonała przewrotu w widzeniu świata?

Trzeba jednak zauważyć pewną ważną rzecz. Jak wiadomo, każda teoria przyrodnicza, już od czasów Newtona, stara się oprzeć swoje badania na teoriach matematycznych. Mechanika klasyczna wkorzystała stworzony przez Newtona i Leibniza rachunek różniczkowy i całkowy, a w późniejszych sformułowaniach posłużono się pojęciem przestrzeni fazowej czy rachunkiem wariacyjnym. Te narzędzia matematyczne pozwoliły przełamać dużą barierę, która w znacznym stopniu hamowała rozwój nauk empirycznych. Chodzi tu oczywiście o możliwość ujmowania ruchu. Rozwiązanie tego problemu przyniosły odpowiednie narzędzia matematyczne. To głównie dzięki stałemu rozwojowi tych ostatnich można było całą mechanikę klasyczną zamknąć w jednym równaniu Hamiltona.

Jak na to wskazano przy przedstawianiu kontekstu odkrycia termodynamiki nieklasycznej, dla tej dyscypliny takim przełomem okazało się być zastosowanie aparatu matematyki nieliniowej. Chodzi tu o teorię określaną mianem teorii chaosu deterministycznego. Teoria ta bada układy dynamiczne opisane przez nieliniowe równania różniczkowe. Wyrosła z pewnych problemów, które pojawiły się w klasycznej dynamice. Jednakże później przekształciła się w samodzielną część matematyki. Chodziło tu głównie o zagadnienie stabilności ruchu orbitalnego planet, które badał Poincaré pod koniec XIX wieku. To właśnie on uważany jest za twórcę nieliniowej matematyki.

Wydaje się, że to teoria chaosu określa ten nowy sposób podejścia do rzeczywistości, nowy paradygmat<sup>9</sup>. Jest to abstrakcyjna matematyczna teoria o szerokich możliwościach zastosowania do problemów, z którymi nie potrafiły sobie poradzić inne narzędzia matematyczne i oparte na nich teorie przyrodnicze. Posiada swój własny, swoisty aparat pojęciowy (soliton, atraktor, fraktal, itp.). Aparat ten okazał się bardzo efektywny w analizach i wyjaśnianiu różnych

<sup>8</sup> Cf. I. Prigogine, I. Stengers, *Z chaosu ku porządkowi. Nowy dialog człowieka z przyrodą*, tłum. K. Lipszyc, Warszawa 1997, s. 12nn.

<sup>9</sup> Cf. M. Tempczyk, *Teoria chaosu a filozofia*, Warszawa 1998, s. 177nn. Cf. Także: M. Tempczyk, *Świat harmonii i chaosu*, Warszawa 1995. Choć nie wszyscy akceptują taki punkt widzenia: Cf. A. Lemańska, *Chaos deterministyczny – rewolucja w nauce?* w: „Studia Philosophiae Christianae”, 1, 1999, ss. 105-113.

zjawisk, nie tylko przyrodniczych. W zastosowaniu do różnych aspektów rzeczywistości wskazuje na jej fundamentalny stochastyczny charakter.

Można więc przyjąć, że współcześnie na poziomie makroskopowym (czyli tym, na którym do niedawna panowała mechanika klasyczna) teoria chaosu jest najogólniejszym, podstawowym sposobem ujmowania i opisu zjawisk.

Zastosowanie teorii chaosu w termodynamice wywarło na niej silne piętno. Badanie stabilności stanów stacjonarnych układu opiera się na teorii stabilności Lapunowa, będącej działem teorii chaosu. Utrata stabilności takiego stanu, przejawiająca się tak charakterystyczną dla dynamiki nieliniowej bifurkacją, powoduje przejście do innych stanów, które bądź są niestabilne, bądź określają je odpowiednie atraktory. Struktura dyssypatywna to właśnie taki stabilny atraktor.

Chcemy zaproponować tu opis rozwoju termodynamiki w kategoriach metodologii naukowych programów badawczych, zaproponowanej przez I. Lakatosa<sup>10</sup>. Rozwój termodynamiki, począwszy od termodynamiki równowagowej, poprzez liniową do nieliniowej charakteryzuje się pewną ciągłością. Lakatos charakteryzował programy badawcze za pomocą dwu heurystyk: negatywnej (tzw. twardego rdzenia) oraz pozytywnej (tzw. pasa ochronnego). Nieobalalnym „rdzeniem” termodynamiki wydaje się być drugie prawo. Obowiązuje ono dla całego przedziału warunków termodynamicznych i w każdej z wymienionych teorii spełnia zasadniczą rolę.

Jak wiadomo, równania termodynamiki klasycznej mogą opisać tylko układy w stanie równowagi. Jako takie nie były w stanie opisać i wyjaśnić istnienia i funkcjonowania wysoce zorganizowanych formach, jakimi są organizmy żywe – otwarte układy silnie nierównowagowe. Co ciekawsze, termodynamika klasyczna z jej drugą zasadą wydawała się przeczyć teorii Darwina, która sugerowała wzrost organizacji pewnych układów. Pojawiła się więc pewna trudność (anomalna) w uzgodnieniu zjawisk opisywanych przez te teorie<sup>11</sup>. „Pierwsza termodynamiczna próba wyjaśnienia procesów życia stała się możliwa dzięki termodynamice procesów nieodwracalnych”<sup>12</sup>. Rozwój tej dziedziny doprowadził do przezwyciężenia wspomnianej trudności. To co dawniej wydawało się być kontrprzypadkiem, obecnie jest niejako wyjaśniane przez termodynamikę. Nastąpiło więc wyraźne postępowe przesunięcie problemowe, tak ważne dla metodologii programów badawczych.

<sup>10</sup> Cf. I. Lakatos, *Pisma z filozofii nauk empirycznych*, tłum. W. Sady, Warszawa 1995, s. 71nn.

<sup>11</sup> Cf., Op. cit., *Z chaosu ku porządkowi...*, p. 140-142., także, cf. op. cit., *Zagadnienia filozoficzne...*, p. 200.

<sup>12</sup> Szerzej na ten temat: cf., op. cit., *Termodynamika procesów...*, p. 173-179.

Natomiast heurystyką pozytywną można by określić np. sformułowanie relacji wzajemności Onsagera czy też zasady najmniejszej produkcji entropii. Odkrycie tych zależności pokazało, iż poza stanem równowagi mogą istnieć pewne stabilne stany, charakteryzujące się regularnością. To zasugerowało kierunek rozwoju termodynamiki.

Trzeba też zaznaczyć, że termodynamika nieliniowa nie obaliła praw ani zasad klasycznej czy liniowej termodynamiki. Stosunek pomiędzy nimi można określić za pomocą fizycznej zasady korespondencji<sup>13</sup>, tzn. przy dążeniu wartości pewnego parametru (np. gradientu stężeń) do zera, opis nieliniowy przechodzi w liniowy, a ten z kolei (dla wartości parametru równej zeru) sprawia, że można zastosować opis za pomocą równań termodynamiki równowagowej. Chodzi więc tutaj o większą ogólność praw termodynamiki nieliniowej.

### **1.3. Niektóre wątki filozoficzne uwikłane w zagadnienia i wyniki termodynamiki nieliniowej**

W tej części artykułu wyodrębnimy kilka zagadnień, które bądź inspirują do filozoficznej refleksji nad nowymi problemami (1.3.1), bądź stawiają stare zagadnienia w nowym świetle (1.3.2.). Zestawienie to nie pretenduje do całościowości, lecz chce ukazać bogactwo problematyki i wytyczyć pewien kierunek dalszych badań.

**1.3.1.** Na bazie pojęć, technik i zjawisk eksploatowanych w termodynamice nieliniowej próbuje się tworzyć pewne ogólne schematy interpretujące np. rozwój nauki czy kultury. W tym nurcie należy umieścić propozycję M. Hellera<sup>14</sup>. Autor ten wyraża zdziwienie, że nie znalazła ona jeszcze oddźwięku w sporach o ewolucję nauki. Według niego „proces rozwoju nauki jest niewątpliwie związany z budowaniem struktur informacyjnych w stanach dalekich od równowagi”. Szczególną rolę w tym ujęciu odgrywają tzw. diagramy bifurkacyjne. Mają one ilustrować ciągłości i nieciągłości w rozwoju nauki. Stadia nauki normalnej (w sensie Kuhna) mają ilustrować gałęzie termodynamiczne, natomiast okresy rewolucji naukowej (w sensie Kuhna) są ilustrowane za pomocą punktów bifurkacyjnych. Przy tym całością rządzi Popperowska, swoiście pojęta „logika wewnętrzna”. Jej swoistość polegać ma na tym, że jest to logika „statystyczna” i „nieliniowa”. Zalet tej propozycji Heller dopatruje się

---

<sup>13</sup> Znanej chodźby z analiz stosunku mechaniki kwantowej czy teorii względności do fizyki klasycznej.

<sup>14</sup> Cf. M. Heller, *Kilka uwag o rozwoju nauki*, w: *Fizyka ruchu i czasoprzestrzeni*, Warszawa 1993, s. 168-180.

w możliwości ukazania za jej pomocą dynamiki procesów tworzenia informacji i nowych struktur (co dzieje się w ramach nauki); po drugie zaś, pojawia się w takim ujęciu możliwość spójnego i harmonijnego zespolenia w jeden model dwu różnych obrazów rozwoju nauki: obrazu Poppera i obrazu Kuhna.

Także Prigogine wraz z Isabelle Stengers proponują pewne spojrzenie na naukę, zwane przez nich modelem nauki otwartej<sup>15</sup>. W swojej koncepcji kładą oni nacisk na szczególną rolę „momentów bifurkacji”, kiedy to ulega dramatycznej zmianie cały obraz świata, zaś stare schematy pojęciowe doszczętnie się rozpadają. Widzą oni naukę jako ciągle odkrywanie „zaskakującego”, permanentne trwanie poczucia intelektualnego bezpieczeństwa, stałą konieczność rewizji przekonań o racjonalności świata i ludzkiego myślenia.

Również postmoderniści krytycy nauki (kultury), a zwłaszcza naukowe racjonalności, często odwołują się do pojęć i zjawisk należących do zakresu badań termodynamiki nierównowagowej, procesów samoorganizacji, bifurkacji, nieciągłości, emergencji nowych cech, czy w końcu chaosu deterministycznego<sup>16</sup>.

Powyższe uwagi obrazują przepływ idei między naukami matematyczno – przyrodniczymi a naukami humanistycznymi. Ważną rzeczą byłoby tu zbadać adekwatności transferu pojęć i zależności między tak odległymi (metodologicznie, przedmiotowo) dziedzinami wiedzy. W jakim stopniu zmieniają się w takich sytuacjach znaczenia i zakresy pojęć, ścisłość matematycznych zależności i ich interpretacja.

Ciekawym zagadnieniem jest zjawisko dużej ogólności formalizmu termodynamiki nieliniowej. Daje się on zastosować do opisu problemów z wielu dziedzin rzeczywistości<sup>17</sup>. Czy taka sytuacja mówi coś o omawianej teorii oraz o samej rzeczywistości? Co wiąże wspomniane problemy, że poddają się one opisowi za pomocą tych samych narzędzi?

Wiele rozważań Prigogine’a opiera się na konfrontacji dwu opisów świata fizycznego: tego, który proponuje dynamika (za pomocą sił i pól) i opisu termodynamicznego. Czy rzeczywiście są to dwa tak radykalnie odmienne opisy jak przedstawia je autor? Czy Boltzmanowska próba pogodzenia termodynamiki i mechaniki jest już nie do utrzymania, jak zdaje się sugerować Prigogine.

Oprócz teorii samoorganizacji stworzonej przez Prigogine’a<sup>18</sup> na gruncie termodynamiki nieliniowej istnieją jeszcze inne teorie dotyczące zjawiska samoorganizowania się struktur. Szczególnie ważna jest ta wywodząca się z cy-

<sup>15</sup> Cf., Op. Cit., *Z chaosu ...*, s. 312.

<sup>16</sup> Cf., J. Życiński, *Elementy filozofii nauki*, Tarnów 1997, s. 202nn. Także, cf. *Chaos and order: Complex Dynamics in Literature and Science*, red. N. K. Hayles, Chicago 1991.

<sup>17</sup> Cf., Op. cit., *Self-organization in nonequilibrium...*

<sup>18</sup> Tamże.

bernetyki<sup>19</sup>. Warto zbadać różnice i podobieństwa, jeśli chodzi o istotę tych dwóch podejść do zagadnienia samoorganizacji: w jednym przypadku struktur materii i energii, w drugim struktur informacyjnych. Badania M. Eigena pokazują, że podejście cybernetyczne i termodynamiczne mogłyby się wzajemnie uzupełniać<sup>20</sup>.

Także dla problematyki biologicznej termodynamika nieliniowa jest bardzo ważna. Szczególnie istotna jest tu teoria tzw. struktur dyssypatywnych. Jest to teoria, która dotyczy ewolucji układów w dużym stopniu odpowiadających układom żywym<sup>21</sup>. Czy teoria ta jest w stanie wyjaśnić i opisać przejście materii nieożywionej w materię organiczną i żywą? Na ile rozwiązuje problemy biologicznej teorii ewolucji organizmów?

Należy podkreślić znaczną odmienność współczesnej relacji pomiędzy fizyką a biologią od propozycji choćby z pierwszej połowy XX wieku. W sprawie relacji pomiędzy termodynamiką nieliniową a biologią nie można mówić o redukcji tej drugiej do fizyki. Wręcz przeciwnie, termodynamika przeczy możliwości wyjaśnienia układów biologicznych przez ich rozkład na elementarne składniki fizyczne. Na czym polega więc stosunek między fizyką a biologią, między ich pojęciami, prawami i teoriami?

Ważne wydają się też analizy terminu „samoorganizacja”, które dookreślają jego znaczenie w termodynamice nieliniowej, lub też wyznaczają adekwatność jego użycia dla oznaczenia procesu tworzenia się struktur dyssypatywnych.

**1.3.2.** Przejdziemy teraz do problematyki, która niemal od początku istnienia filozofii jest jej ważnym i ciągle dyskutowanym problemem. Mówiąc językiem Gerarda Holtona, w teorię i wyniki nieliniowej termodynamiki procesów nieodwracalnych uwikłane są co najmniej dwie wielkie filozoficzne problematyki badawcze.

Dla Prigogine'a bardzo ważna jest problematyka czasu. Proponuje on pewnego rodzaju matematyczne układy stochastyczne (przekształcenie „piekarza”, procesy Markowa)<sup>22</sup>, których przekształcanie prowadzi do zjawiska zwanego „czasem wewnętrznym”. To natomiast prowadzi Prigogine'a do „relatywnej koncepcji czasu”<sup>23</sup>. Polega ona na powiązaniu czasu z nieodwracalnym rozwojem, różnicą pomiędzy poszczególnymi stanami materii. Tę koncepcję czasu uważa on za bliską idei „czasu twórczego” czy też „czasu wewnętrznego, przeżywanego”, które propagował Bergson<sup>24</sup>. Warto przyglądnąć się tej interpreta-

<sup>19</sup> Cf., Op. cit., *Zagadnienia filozoficzne...*, s. 309.

<sup>20</sup> Cf., Op. cit., *Zagadnienia filozoficzne...*, p. 371nn.

<sup>21</sup> Cf., Op. cit., *Termodynamika procesów...*, p. 179.

<sup>22</sup> Cf. Op. cit., *Z chaosu ku porządkowi...*, p. 289-295.

<sup>23</sup> Cf., Op. cit., *Teoria chaosu ...*, s. 272.

<sup>24</sup> Cf., Op. cit., *Z chaosu ...*, s. 102nn.

cji procesów zachodzących w wymienionych układach stochastycznych. Na ile jest ona adekwatna i na ile może być odniesiona do rozważań nad czasem w innych dziedzinach wiedzy i życia.

Według Prigogine'a także materia opisana za pomocą termodynamiki nieliniowej jawi się w innym świetle. Takie koncepcje jak mikroskopowa nieodwracalność, czas wewnętrzny, porządkowanie przez fluktuacje, czy wreszcie samo zjawisko struktur dyssypatywnych dają impulsy do ponownego przyjrzenia się materialnej stronie rzeczywistości i jej własnościom. Prigogine sugeruje, że mamy do czynienia z odkrywaniem materii aktywnej. Na ile tak mocne wnioski można wyciągać z jego rozważań?

### **Zakończenie**

W pracy sformułowano kilka uwag natury metaprzmiotowej. Zarysowano kontekst, w jakim powstawała termodynamika nieliniowa oraz zaproponowano ujęcie rozwoju tej dyscypliny w schemat metodologii programów badawczych. Zaprezentowano również kilka uwag i pytań co do wpływu idei powstałych na gruncie termodynamiki nieliniowej na inne obszary wiedzy, w szczególności filozofię. Wskazano na duże znaczenie omawianej dziedziny dla szerokiego spektrum zagadnień.

Jak to starano się zasugerować, tematyka związana z badaniami Prigogine'a jest warta podjęcia gruntownych studiów i analiz. Oprócz badań przedmiotowych i metodologicznych chodzi także o refleksje ogólniejszej natury, podejmujące zagadnienia metaprzmiotowe (szczególnie filozoficzne) leżące u podstaw tej teorii, uwikłane w nią, czy też implikowane przez nią i jej rozwój.

### **Bibliografia**

#### **Literatura źródłowa**

1. G. Nicolis, I. Prigogine, *Self-organization in nonequilibrium systems. From dissipative structures to order through fluctuations*, New York – London – Sydney – Toronto 1977.
2. I. Prigogine, I. Stengers, *Z chaosu ku porządkowi. Nowy dialog człowieka z przyrodą*, tłum. K. Lipszyc, Warszawa 1997.
3. I. Prigogine, *Introduction to thermodynamic of irreversible process*, New York – London 1961.

### Literatura pomocnicza

1. M. Heller, *Kilka uwag o rozwoju nauki*, w: M. Heller, *Fizyka ruchu i czasoprzestrzeni*, Warszawa 1993.
2. M. Heller, M. Lubański, Sz. W. Ślaga, *Zagadnienia filozoficzne współczesnej nauki. Wstęp do filozofii przyrody*, Warszawa 1992.
3. I. Lakatos, *Pisma z filozofii nauk empirycznych*, tłum. W. Sady, Warszawa 1995.
4. *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, B. Skarga (red.), Warszawa 1994.
5. M. Tempczyk, *Teoria chaosu a filozofia*, Warszawa 1998.
6. M. Tempczyk, *Świat harmonii i chaosu*, Warszawa 1995.
7. J. Życiński, *Elementy filozofii nauki*, Tarnów 1997.
8. K. Gumiński, *Termodynamika procesów nieodwracalnych*, Warszawa 1986.
9. W. I. Arnold, *Dynamical systems I: ordinary differential equations and smooth dynamical systems*, Berlin 1988.
10. H. G. Schuster, *Chaos deterministyczny*, Warszawa 1993.
11. G. L. Baker, J. P. Gollub, *Wstęp do dynamiki układów chaotycznych*, Warszawa 1998.
12. *Chaos and order: Complex Dynamics in Literature and Science*, red. N. K. Hayles, Chicago 1991.
13. A. Lemańska, *Chaos deterministyczny – rewolucja w nauce?*, w: „Studia Philosophiae Christianae”, 1, 1999, ss. 105 – 113.
14. M. Heller, *Nauki przyrodnicze a filozofia przyrody* w: „Roczniki Filozoficzne” XLVI(1998), z. 3, p. 7-14.
15. I. Szumilewicz, *Teoria śmierci ciepłej Wszechświata*, Warszawa 1961.

Eugeniusz Bobuła

## MECHANIKA KWANTOWA I JEJ MIEJSCE W HISTORII POZNANIA

### 1. Wstęp

Sytuacja poznawcza nauk XX-go wieku wymaga zdecydowanego działania dla ochrony ludzkiej świadomości przed zaśmieceniem spowodowanym przez to, że człowiek opanował procesy wykorzystania energii zawartej w materii, bez zachowania warunków poprawnego myślenia.

Po ukazaniu sprzeczności wewnętrznych „teorii” względności [1] nastąpił czas na ujawnienie sytuacji poznawczej, w jakiej znajduje się druga XX-wieczna „teoria”: „mechanika” kwantowa.

### 2. Chronologia uwarunkowań

Po powstaniu teorii równań różniczkowych II-go rzędu, a zwłaszcza teorii równania parabolicznego dyfuzji ciepła:

$$(1) \quad \frac{\partial T}{\partial t} = \Delta T, \quad T - \text{temperatura,}$$

analizowano zagadnienie wartości własnych równania eliptycznego:

$$(2) \quad \Delta p = c_i p$$

czyli później określonego, jako tzw. problemu widma operatora Laplace’a.

W okolicach tego czasu okazało się właśnie, że nazwany szybko widmem, spektrum światła, np. dochodzącego ze słońca, zawiera pewne dyskretne linie



emisyjne, związane ze stanami pobudzenia impulsem zewnętrznym (np. temperatura) atomów odpowiednich pierwiastków, które emitowały charakterystyczne świecenie.

Pojawił się wtedy problem tzw. nieciągłej emisji „kwantowej”.

Wspomniane dwa fakty: dokumentację pomiarową charakterystycznego świecenia oraz powstałe opracowania równań eliptycznych pochopnie skojarzył Schrödinger, i skojarzenie swoje uznał za nieprzypadkowe.

### 3. Problematyka formalna

Równanie (2) miało uczestniczyć w tłumaczeniu zjawiska emisji kwantowej, ale równanie to nie zawiera czasu. Schrödinger postanowił więc iloczynowo związać czas z rozwiązaniem równania (2) (dla którego ciąg współczynników miał być odpowiedzialny za widmo promieniowania). Zapisał więc rozwiązanie w postaci  $\Psi(x, t) = T(t)p(x)$  tak aby po rozdzieleniu zmiennych uzyskać rozwiązanie równania typu (2), pomnożone przez jakieś sinusy czy cosinusy.

Najprostszym równaniem posiadającym własności czasowo-przestrzenne jest równanie (1). Niestety po rozdzieleniu zmiennych dla równania:

$$(3) \quad \frac{\partial \Psi}{\partial t} = \Delta \Psi$$

dostajemy równanie zwyczajne dla części czasowej w postaci

$$(4) \quad \frac{dT}{dt} = \alpha T$$

i rozwiązanie tego równania nie zawiera sinusów czy cosinusów, ale funkcję monotoniczną

Cóż więc robi Schrödinger wobec takiego dyskomfortu zapisowego? A no, mnoży lewą stronę równania (3) przez urojony współczynnik „i”, otrzymując równanie w postaci:

$$(5) \quad i \frac{\partial \Psi}{\partial t} = \Delta \Psi$$

Takie równanie po rozseparowaniu zmiennych daje dla części czasowej:

$$\frac{dT}{dt} = -i\alpha T \quad *)$$

\* Gdyby ktoś wątpił w ostatnią wypowiedź, odsyłamy go do podręcznika, D. I. Błochincew, *Podstawy mechaniki kwantowej* („Osnowy kwantowej mechaniki”), Gos. Izd. Tech.-Teor. Lit., Moskwa, Leningrad, 1949, s. 118.

a zatem ,  $T(t) = A(\sin \alpha t - i \cos \alpha t)$  czyli „falę”, jak o tym mówi Schrödinger.

I nic go nie obchodzi fakt, że rozwiązanie rzeczywistego problemu fizycznego ma w sposób nieusuwalny wbudowaną część urojoną. Że uzyskane rozwiązanie nie posiada żadnej interpretacji ideowej, że rozwiązanie to nie jest intuicyjnie penetrowalne przez umysł człowieka, z racji niemożliwości stworzenia sensownego obrazu tego co Schrödinger opisał.

Metodę tę później Salvatore Dali nazwie metodą paranoiczno-ekspansywną oraz zastosuje w działaniach okołomalarskich, choć z lepszym skutkiem.

Równanie (5) nazwano, bez specjalnego sensu, równaniem falowym, chociaż wiadomo, że równanie falowe ma postać:

$$\frac{\partial^2 \Psi}{\partial t^2} = \Delta \Psi$$

natomiast równanie (5) (po podzieleniu przez „i”) jest równaniem dyfuzji z urojonym współczynnikiem dyfuzji.

#### 4. Problemy doświadczalne

Ponieważ w analizach doświadczalnych równanie (5) nie zgadzało się z eksperymentem (poza świeceniem wodoru, dla którego zostało przysposobione), zatem dodawano do niego to, co dodać się musiało, aby wynik się zgadzał. Tym dodatkiem, sądzono, będzie iloczyn funkcji rozwiązującej przez coś. „Cos” napisze się wtedy, gdy już zmierzymy, ile powinno nam wyjść i wtedy wpisujemy „cos”. „Cos” będzie jakoś dobraną operacją nad „potencjałem”.

Częściowo zatem wiedziano już coś, niestety nie wiedziano jeszcze, czym jest niewiadoma w równaniu (5). Trzeba było to w końcu jakoś określić.

Ten kompromitujący stan rzeczy (dziesiątki lat po napisaniu równania Schrödingera) Born postanowił jakoś zakończyć. Zaproponował on, aby uznać  $\Psi\Psi^*$  za gęstość prawdopodobieństwa znalezienia cząstki w punkcie „x” w chwili „t”.

Jak widzimy więc, mamy do czynienia z przykładem spełnienia Aragona manifestu da-da: „będziemy rozwiązywać problemy przed ich postawieniem” [2].

W ten bowiem sposób rozumiano już, co to jest równanie Schrödingera. Niestety nie rozumiano wówczas, skąd się wzięło.

Poczęto gwałtownie próbować je skądś wyprowadzić, z faktów intuicyjnie zrozumiałych. Wypisano pewną liczbę postulatów, których następstwem było równanie Schrödingera. Tymczasem autor tej wypowiedzi wychodząc z owej liczby postulatów skonstruował też równanie inne niż Schrödingera.

Później dostojnie stwierdzono, że równania Schrödingera wyprowadzić się nie da. Powstało więc pytanie, co z nim zrobić się da. Formuła równania w przestrzeni zespolonej, nie penetrowalnej przez zmysły i rozum, wskazuje na „objawiony” rodowód równania. Przez kogo?

Odnosząc się do tych formuł, można za René Thomem [3] powtórzyć, „jednakże na nieszczęście próbują oni (fizycy) nadawać znaczenie ścisłemu wynikowi liczbowemu, wychodząc z teorii, które koncepcyjnie nie mają ani ogona ani głowy”.

## 5. Pewne uzupełnienia

Dla uzupełnienia informacji o stanie bałaganu poznawczego w nauce XX-go wieku należy jeszcze przypomnieć fakt urodzonego z niepewności epistemologicznych równania Schrödingera, nieporadnego usprawiedliwienia braku możliwości uzyskiwania jego zgodności z wynikami doświadczalnymi. Usprawiedliwieniem tym jest tzw. „zasada” Heisenberga.

Otóż Heisenberg objawił światu koncepcję niemożliwości dokładnego pomiaru, słowami: „iloczyn niepewności pomiaru prędkości i położenia, jest stały”. Wynika z tego, że jeśli zbudujemy urządzenie, które lepiej nam zmierzy położenie, zepsują się natychmiast urządzenia mierzące prędkość.

Uzasadniano pogląd Heisenberga (chyba nie on sam) jakąś analogią matematyczną, dotyczącą nośników funkcji i jej transformaty Fouriera. Jeśli np. transformujemy dystrybucję osobliwą Schwartza wtedy dostajemy stałą. Nośnikiem dystrybucji jest punkt (mały) a nośnikiem stałej jest cała oś (nośnik jest duży). Zatem w jakimś sensie ciągowym iloczyn takich nośników chciałby może być stały.

Opowieść ta jednak nic nie wnosi do stanu świadomości o zdarzeniach. Co gorsza, funkcjonowanie „mechaniki” kwantowej wraz z jej usprawiedliwieniem stanowi o niezwykle a całkiem niepotrzebnym obciążeniu zbytecznymi i uciążliwymi pracami ogromnych rzesz uczonych, którzy zamykają sobie w ten sposób drogę do rozwoju metod poznawczych.

Należy zauważyć, że krytyka nie oznacza pozbawienia środowisk naukowych sposobu naprawy sytuacji. Autor opublikował prace na temat układu dyfuzyjno-dynamicznego, które są dedukowanym opisem universum materialnego [4,5].

Przywołane w tekście:

- [1] E. Bobula, *O logicznych podstawach teorii względności*, „Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie”, Kraków, 1999.
- [2] L. Aragon, *Les Aventures de Télémaque*, Paris 1946.

- [3] R. Thom, *Parabole i katastrofy*, PIW, W-wa 1991.
- [4] E. Bobula, *On the reversibility of processes*, Disp. Acad. UJ. Kraków 1997.
- [5] E. Bobula, *Dedukowane uniwersum materialne* , zob. obok.

Eugeniusz Bobula

## DEDUKOWANE UNIVERSUM MATERIALNE

Po spostrzeżeniu błędu Fouriera, dotyczącego zbyt restrykcyjnych założeń o klasie funkcji spełniających równanie paraboliczne dyfuzji, i osłabieniu tego założenia, równanie Bobuli-Fouriera [1,2,3] stało się równaniem zgodnym z równaniami teorii procesów odwracalnych dynamiki Galileusza-Newtona.

Upoważniło to autora do sformułowania dyfuzyjno-dynamicznego układu równań różniczkowych cząstkowych (nazwa za Hollym [4]) i po jego opublikowaniu oraz ujawnieniu jego uniwersalnej treści przydatnej dla opisu materii, do wezwania do dalszych dyskusji [5].

Wypiszmy wspomniane równania układu dyfuzyjno-dynamicznego:

$$(1) \quad \frac{\partial v}{\partial t} + \partial^{\alpha} v = -\frac{\nabla \Pi}{p}, \quad \frac{\partial p}{\partial t} + \operatorname{div}(pv) = 0, \quad \frac{\partial \Phi}{\partial t} - \Delta p = 0, (x, t) \in \Omega \setminus \Phi, \operatorname{mes} \Phi = 0 \text{ w } \Omega.$$

gdzie  $p, \Pi, v$  znaczą odpowiednio: gęstość cieczy energetycznej (tutaj arystotelesowski eter), ciśnienie i prędkość.

Układ (1) jest tym opisem materii, o którym Heraklit mógłby powiedzieć, że „istnieje jedno prawo, które rządzi wszystkimi przemianami”.

Jednakowoż w odniesieniu do Empedoklesa, zamiast czterech żywiołów i dwu sił, będących formą egzystencji materii, czy pięciu żywiołów Arystotelesa (dodał eter), mamy do czynienia z dwoma żywiołami: materią, reprezentowaną przez gęstość cieczy energetycznej „ $p$ ” odpowiadającą trzem żywiołom Empedoklesa (poza ogniem), oraz aktem, wyrażonym polem prędkości jako stałą własnością ruchu (pneuma stoików). Natomiast działanie, wyrażone

ciśnieniem (czy gradientem ciśnienia), jako ujednoczoną już formułą dwu sił Empedoklesa może zostać wywiedzione z zasady (1), jako:

$$(2) \quad \nabla \Pi = p \frac{dv(x(t), t)}{dt} \quad v = -\nabla(\ln p) + p^{-1} \text{rot} c$$

gdzie dwa ostatnie równania w układzie (1) pozwalają wyznaczyć akt – prędkość w postaci  $v = -\nabla(\ln p) + p^{-1} \text{rot} c$ ;  $c$  – dowolny wektor.

Zauważmy – materią jest w naszym przypadku continuum, odpowiadające eterowi, arystotelesowskiemu żywiołowi, który swym działaniem przejawia się w pewnych warunkach, związanych ze spełnieniem przez pole grawitacyjne zasady wypływu Gaussa, jako masa (vide [5]), dla prawej strony równania Eulera będącej, jak wiadomo z literatury, natężeniem pola grawitacyjnego  $G$ ,  $-\frac{\nabla \Pi}{p} = G$ . Zatem z prawa Gaussa gęstość masy jest dana wyrażeniem  $\rho = \text{div} G$ . Stanowi to warunek dla kreacji i śmierci masy.

Dla prostego wyjaśnienia pewnych zależności matematycznych opartych na zasadzie Gaussa, powiemy to, co w niej jest formalnie zawarte, a mianowicie, aby pojawiła się masa, wypływ pola natężenia musi uzyskać wartość różną od zera, jeśli w „chwili” poprzedniej miał wartość zerową. Odwrotnie jest ze śmiercią masy, jeśli wypływ pola był w „chwili” poprzedzającej niezerowy a stał się zerem w „chwili” następnej, masa umiera.

Dla prostego wyjaśnienia pewnych zależności matematycznych opartych na zasadzie Gaussa, powiemy to, co w niej jest formalnie zawarte, a mianowicie, aby pojawiła się masa, wypływ pola natężenia musi uzyskać wartość różną od zera, jeśli w „chwili” poprzedniej miał wartość zerową. Odwrotnie jest ze śmiercią masy, jeśli wypływ pola był w „chwili” poprzedzającej niezerowy a stał się zerem w „chwili” następnej, masa umiera.

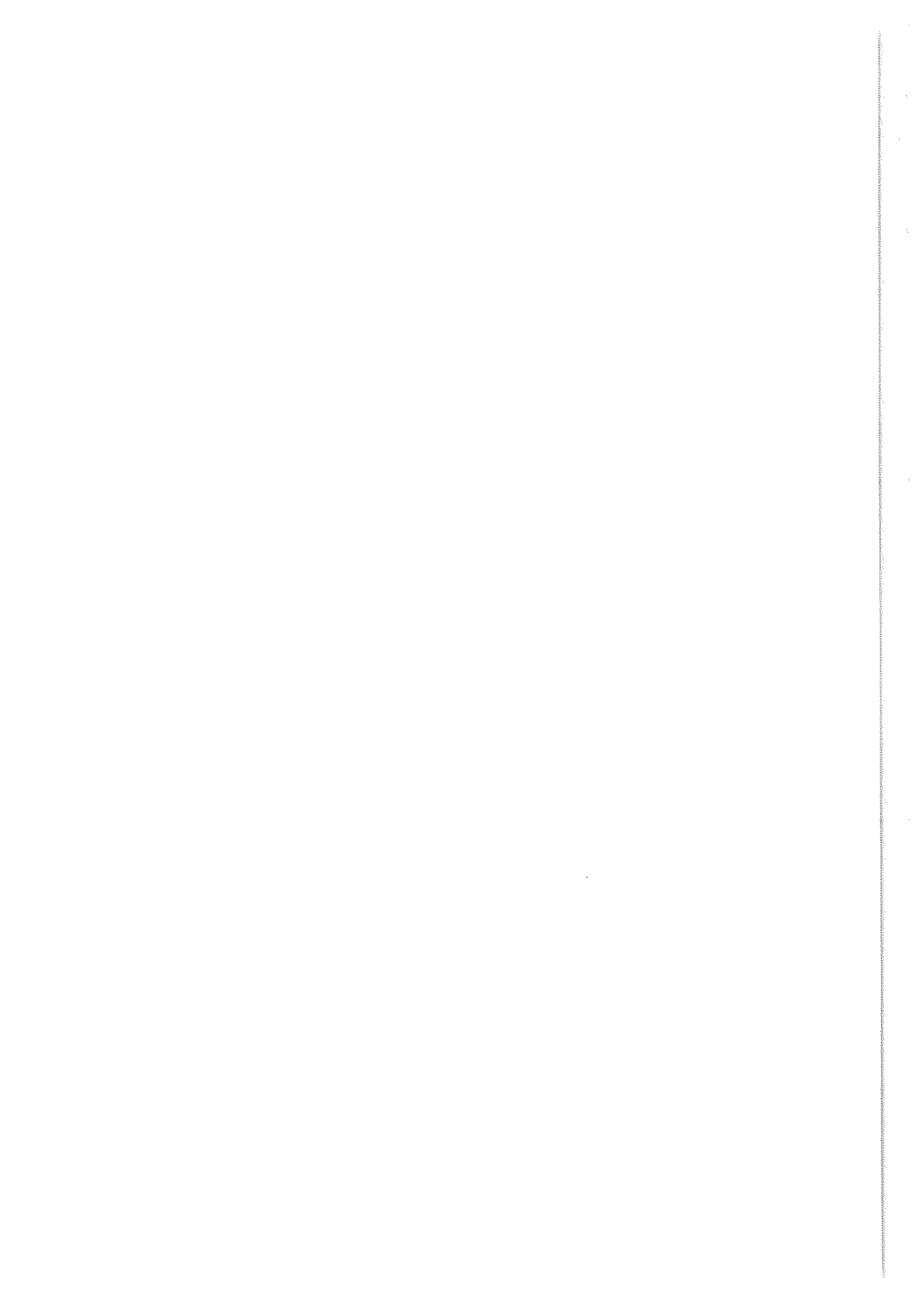
Zatem żywioły i siła Empedoklesa wyraziły się przez dwa czynniki – materię i akt, (będące też arystotelesowską substancją). Czynniki te zastąpiły cztery Heraklitowskie formy istnienia materii, jak: ogień, powietrze, woda i ziemia.

W tej sytuacji wydaje się, że powinniśmy zwrócić uwagę na doniosłość analiz przeprowadzanych przez filozofów w okresie greckim. Myślenie greckie powinno spowodować też wyraźne korekty naszych działań epistemologicznych, które kolejno muszą stanowić podstawę każdego procesu myślowego. Tak w sensie poznawczym jak i w sensie pragmatycznym, by ustrzec się przed zbyt wyczerpującym procesem naprawy istniejących wcześniej teorii, uzupełnianych w czasie fenomenologicznymi poprawkami, niekiedy niezgodnymi z głównym, prezentowanym zwłaszcza w Grecji, nurtem poznania.

Powołane w tekście

- [1] E. Bobula, *On the reversible diffusion process*, Fasc. Math. N. 26, 1996,
- [2] E. Bobula, *On the distributional diffusion, equation*. Univ. Iagell. Acta Math. XXXII, 1995,

- [3] A.L. Dawidowicz, *A note on Bobula-Fourier Equation*. T. Kościuszko Univ. Monograph, 1991,
- [4] E. Dudek. K. Holly, *The jump of laplacian*, Univ. Jagell. Acta Math. (in press),
- [5] E. Bobula, *On certain relations between Newton eq. and Maxwell equations*, Univ. Jagell. Acta Math. XXXII, 1995.





Jan Czerniawski

## BOBULA OBALA TEORIĘ WZGLĘDNOŚCI

Zobowiązany do tego osobiście przez dra Eugeniusza Bobulę, zgodziłem się zabrać głos w sprawie druzgocącej krytyki, jakiej na tych łamach [1] podał on teorię względności. Zapoznawszy się z tekstem, zacząłem żałować tej decyzji. Słowo się jednak rzekło ...

Pierwszy z zarzutów postawionych krytykowanej teorii opiera się na słusznym spostrzeżeniu, że od równania opisującego rozprzestrzenianie się światła w próżni do postaci interwału (przedziału) czasoprzestrzennego, nazywanego przez Bobulę przestarzałym terminem „odległość czasoprzestrzenna” ([1], s. 139), jako funkcji współrzędnych czasowo-przestrzennych, nie ma logicznego przejścia. Nikt rozsądny jednak nie twierdzi, jakoby było inaczej.

Przejęcie od mechaniki nierelatywistycznej do relatywistycznej, zgodnej z teorią względności, pierwotnie sprowadzało się do zastąpienia kinematyki opartej na przekształceniach Galileusza przez nową, opartą na przekształceniach Lorentza, oraz na dostosowaniu dynamiki do tej nowej kinematyki. Z czasem niezależnie od siebie H. Poincaré i H. Minkowski zauważyli, że istnieje wielkość wykazująca pewną analogię do przestrzennej odległości i stanowiąca niezmiennik wszystkich symetrii relatywistycznych, tj. zgodnych z teorią względności, praw przyrody. Do symetrii tych należą przekształcenia Lorentza, ale też obroty przestrzenne, translacje (przesunięcia równoległe) przestrzenne i translacje czasowe, które w odróżnieniu od przekształceń Lorentza nie zmieniają zwykłej odległości przestrzennej. Niezmiennik ten, którym jest właśnie interwał czasoprzestrzenny, został przez tych

dwóch wielkich matematyków nie wyprowadzony, lecz odkryty, w czym jednak nie widzę nic zdrożnego.

Podobnie jak odległość przestrzenna, interwał czasoprzestrzenny zeruje się, gdy punkty, między którymi jest określony, pokrywają się. W odróżnieniu jednak od niej, może on zerować się również w innych przypadkach. Z postaci jego zależności od współrzędnych czasoprzestrzennych w inercjalnym układzie odniesienia wynika, że jeśli jakiś obiekt w pewnym takim układzie porusza się z prędkością równą występującej w wyrażającym tę zależność wzorze stałej  $c$ , to punkty czasoprzestrzenne odpowiadające jego kolejnym położeniom będą przedzielone interwałem o wartości zerowej. Jeśli ponadto skądinąd wiadomo, iż tak właśnie porusza się promień świetlny (stwierdza to oparty na elektrodynamice Maxwella drugi postulat Einsteina), to równanie rozprzestrzeniania się światła można napisać w postaci warunku zerowania się interwału. Sam w sobie jednak warunek ten bynajmniej nie jest tożsamy z tym równaniem.

Interwał czasoprzestrzenny może też, w odróżnieniu od zwykłej odległości, przyjmować wartości urojone. W czasoprzestrzeni Minkowskiego określa on więc pseudometrykę, a nie metrykę, więc określenie „pseudoodległość” ([1], s. 141) jest tu jak najbardziej na miejscu, sama zaś ta czasoprzestrzeń jest przestrzenią pseudoeuklidesową, a nie euklidesową. To jednak jest fakt znany. Liczby zespolone, w szczególności urojone, nie sprawiają matematykom żadnych trudności; jeśli jednak ktoś ich zdecydowanie nie lubi, to może pseudometrykę czasoprzestrzeni wyrazić nie przez sam interwał, lecz przez jego kwadrat, który już przyjmuje wyłącznie wartości rzeczywiste. To zaś, że pseudometryka nie spełnia nierówności trójkąta, nie jest niczym nadzwyczajnym; przecież właśnie dlatego jest pseudometryką, a nie metryką, chociaż w większości podręczników umownie nazywa się ją „metryką czasoprzestrzeni”.

Z drugiej strony, sama czasoprzestrzeń nie jest bynajmniej przestrzenią zespoloną ([1], ss. 140 i 142), choć mimo to, jako przestrzeń pseudoeuklidesowa i w dodatku czterowymiarowa, bynajmniej nie jest łatwo uchwytna dla intuicji. Wielkości zespolone można z powodzeniem - a często również z pożytkiem - wprowadzać również w przestrzeniach rzeczywistych, w tym w przestrzeni euklidesowej. Wprawdzie we wcześniejszych ujęciach zdarzało się, że w czasoprzestrzeni Minkowskiego wprowadzano urojony wymiar czasowy, jednak obecnie już się tego nie robi. Dość dyskusyjną zaletą tego zabiegu było doprowadzenie do końca analogii między przekształceniem Lorentza a obrotem przestrzennym: przekształcenie to wyrażało się wtedy zwykłym wzorem na obrót, takim z sinusami i cosinusami, jaki znamy ze szkoły (choć osią tego obrotu nie jest bynajmniej oś czasu - por. [1], s. 143). W ten sposób jednak przekształcenie Lorentza nie staje się bynajmniej obrotem, lecz nadal jest pseu-

doobrotom, czyli przekształceniem wykazującym jedynie pewną analogię formalną do obrotu, gdyż kąt tego „obrotu” jest urojony. Dlatego dziś preferuje się postać przekształcenia wyrażoną za pomocą sinusów i cosinusów hiperbolicznych, co ma tę zaletę, że parametr przekształcenia jest rzeczywisty.

Geometryczne ujęcie teorii względności, oparte na pojęciu interwału czasoprzestrzennego, można lubić albo nie. Jeśli się go nie lubi, treść szczególnej teorii względności można z powodzeniem wyrazić bez odwoływania się do geometrii czasoprzestrzeni. Aparat geometrycznego ujęcia jest jednak bardzo użytecznym narzędziem, ułatwiającym rachunki pozwalające wyprowadzić z tej teorii różne empirycznie sprawdzalne wnioski. Wnioski te bynajmniej nie ograniczają się do wzoru na rozprzestrzenianie się światła, który wobec tego nie jest „jedynym dowiązaniem do rzeczywistości” (por. [1], s. 140) interwału czasoprzestrzennego.

Niewątpliwie „dowiązane do rzeczywistości” są wprowadzane na podstawie jednoznacznego operacyjnego przepisu współrzędne czasowo-przestrzenne w każdym układzie inercjalnym. Jako ich funkcja, „dowiązanie” takie uzyskuje więc również sam interwał, na rzecz którego świadczą wszystkie potwierdzone empirycznie przewidywania teorii względności, a jest ich wcale niemało. Relatywistyczny efekt dylatacji czasu pośrednio potwierdzają wyniki obserwacji tzw. poprzecznego zjawiska Dopplera, a bezpośrednio - przeprowadzone przez Hafele i Keatinga obserwacje zegarów na samolotach poruszających się zgodnie z ruchem wirowym Ziemi i przeciwnie doń. Z kolei pośrednim potwierdzeniem efektu skrócenia długości jest negatywny wynik eksperymentu Michelsona-Morleya, jak również jego udoskonalonej wersji, jaką jest eksperyment Kennedy'ego-Thorndike'a, który ponadto pośrednio potwierdza dylatację czasu, zaś oba te eksperymenty bezpośrednio potwierdzają zasadę względności, czyli drugi postulat Einsteina.

Takich przewidywań empirycznych o charakterze czysto kinematycznym szczególna teoria względności dostarcza znacznie więcej. O wiele większe znaczenie praktyczne mają jednak przewidywania dynamiczne. Wystarczy wspomnieć o dość już oklepanych konsekwencjach relatywistycznego związku masy i energii. Konstrukcja akceleratorów rozpędzających elektrycznie naładowane cząstki musi uwzględniać relatywistyczny przyrost masy tych cząstek. Umożliwiająca fenomenalnie precyzyjne przewidywania empiryczne elektrodynamika kwantowa, oparta na równaniu Diraca, zakłada szczególną teorię względności jako swoją podstawę. Bez uwzględnienia poprawek relatywistycznych nie sposób przewidzieć pojawienia się w widmie promieniowania wzbudzonych atomów struktury subtelnej. Takie przykłady można wymieniać długo.

Dr Bobula twierdzi, jakoby potwierdzone przewidywania można było z teorii względności wyprowadzić tylko dlatego, że „z fałszu wynika też praw-

da” ([1], ss. 138 i 144). To jednak nie jest prawdą, gdyż z fałszu prawda tylko może, a nie musi, wynikać. Fakt, że z danej teorii wynika tak wiele prawdziwych przewidywań, przy założeniu jej fałszywości musiałby być uznany za zadziwiający zbieg okoliczności. Każda prawda (i każdy fałsz) wynika natomiast z fałszu logicznego, czyli sprzeczności. Dobór zdania „Dwa razy dwa jest pięć” jako przykładu (por. [1], s. 138) sugeruje, jakoby taka sytuacja zachodziła w przypadku teorii względności.

Niezależnie jednak od tego, że ani Bobuli, ani nikomu innemu nie udało się przedstawić żadnego poprawnego logicznie dowodu sprzeczności teorii względności, argument ten jest samobójczy. Gdyby bowiem rzeczywiście było tak, jak on zakłada, to w każdej kwestii teoria ta dostarczałaby, zamiast jednego, wielu wzajemnie niezgodnych przewidywań. Niektóre z tych przewidywań były jednak opublikowane przed przeprowadzeniem odpowiednich eksperymentów; skąd więc ich jednoznaczność? A jeśli jednoznaczność miałyby być wynikiem arbitralnej decyzji, to skąd autor przewidywania wiedział, które z wielu niezgodnych przewidywań zapewni mu sławę? W jaki sposób przekonał innych, że w danym przypadku przewidywanie jest takie, a nie inne? Niewątpliwie roztrząsania takie brzmią absurdalnie; jednak, jak mówią Rosjanie, jakie mięso, taki widelec... A mówiąc serio, jeśli dr Bobula nie potrafi odróżnić wyprowadzeń logicznie poprawnych od niepoprawnych, to jest to problem raczej jego, niż teorii względności.

Założeniem szczególnej teorii względności jest jednorodność (a nawet euklidesowość; pseudoeuklidesowa jest nie przestrzeń, lecz czasoprzestrzeń) przestrzeni fizycznej. Założenie to poddane zostało miazdzącej krytyce ([1], s. 142). Nie widać jednak, w jaki sposób z niejednorodności świata miałyby wprost wynikać niejednorodność przestrzeni. Przestrzeń nie jest wszak światem, lecz tylko jego geometryczną strukturą.

Założenie jednorodności przestrzeni ma ściśle określoną treść fizyczną: znaczy ono, że jeśli w danym miejscu fizycznie (tj. w zgodzie ze wszystkimi prawami fizyki) możliwe jest pewne zjawisko fizyczne, to zjawisko przebiegające dokładnie tak samo jest fizycznie możliwe w dowolnym innym miejscu. Założenie to spełnione jest jedynie w przybliżeniu, zaś jego ściśle obowiązywanie podważa nie co innego, tylko ogólna teoria względności, którą Bobula odrzuca chyba jeszcze bardziej zdecydowanie niż szczególną (por. [1], s. 143).

Z ewentualnym stwierdzeniem, że twórca ogólnej teorii względności nie w pełni ją rozumiał, można byłoby się zgodzić, ale to nic nowego w historii fizyki. Dość wspomnieć, że pewne aspekty podstaw mechaniki Newtona rozumiano dopiero w XX wieku. Rozumienie teorii fizycznych to proces, który w momencie powstania teorii dopiero się zaczyna. Natomiast stwierdzenie,

jakoby nawet twórcy uogólnionej postaci wzoru na interwał czasoprzestrzenny, wyrażonego za pomocą tensora metrycznego, nie rozumieli go, jest zdecydowanie na wyrost. Zaryzykuję przypuszczenie, że rozumie go każdy student drugiego roku fizyki, nie mówiąc o licznej rzeszy zainteresowanych tematem amatorów. Jeśli nie rozumie go dr Bobula, to znów jest to jego problem.

Jak wspominałem, drugi postulat Einsteina jest konsekwencją elektrodynamiki Maxwella. Teza, jakoby równania Maxwella dopuszczały dowolną prędkość rozchodzenia się impulsu elektromagnetycznego ([1], s. 145), jest więc fałszywa, a jej rzekomy dowód, który miałem już kilkakrotnie okazję publicznie skrytykować, jest wadliwy z matematycznego punktu widzenia, czego jego autor wydaje się być w jakimś stopniu świadomy, skoro go nie przytoczył, nawet w zarysie. Zamiast tego podjął się podważenia stwierdzenia Poincarégo, że „dalambertian Du jest niezmiennikiem każdej zmiany zmiennych zachowujących odległość Lorentza” ([1], s. 146). Ze sposobu, w jaki się do tego zabrał, można jednak wnosić, iż nie odróżnia on zachowania rozważanej wielkości od jej zerowania się. Nie wydaje się też być świadom dość trywialnego faktu, iż „zmiana zmiennych”, o którą chodzi w cytowanym stwierdzeniu, musi być przekształceniem, a zatem nie tylko funkcją, lecz ponadto odwzorowaniem wzajemnie jednoznacznym. Tymczasem zaproponowana przez niego zmiana zmiennych nie spełnia nawet tego słabszego warunku.

Na koniec sprawa interpretacji doświadczenia Michelsona. Zaproponowana interpretacja równoważna jest przyjęciu założenia o całkowitym unoszeniu eteru przy powierzchni Ziemi. Nie jest więc prawdą, jakoby „nie przedstawiała wątpliwości” (por. [1], s. 148), gdyż nie powiodła się żadna próba stworzenia spójnej teorii elektrodynamicznej opartej o to założenie. Z drugiej strony, interpretacja oparta na zasadzie względności istnieje - i to właśnie ona „nie przedstawia wątpliwości”.

Podsumowując, czuję się zmuszony z pewnym zażenowaniem stwierdzić, co następuje. Otóż aby jakąś teorię krytykować, zwłaszcza tak pryncypialnie, trzeba ją (1) dobrze znać i (2) rozumieć. Tymczasem krytyka, jakiej teorię względności poddał dr Bobula, opiera się na strzępach informacji i trywialnych nieporozumieniach dotyczących zarówno jej treści, jak i treści innych teorii fizycznych. Błędy jego argumentacji są na tyle widoczne, że właściwie nie wymagałyby komentarza, gdyby nie zostały opublikowane w czasopiśmie naukowym, gdzie wzbudzić mogą zamieszanie w głowach mniej wyrobionych czytelników. Nawet to jednak nie skłoniłoby mnie do podjęcia polemiki, gdybym nie został do niej publicznie zobligowany.

## Literatura

- [1] Eugeniusz Bobula, *O logicznych podstawach teorii względności*, „Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie”, 1999, s. 138-144; *O błędach interpretacji własności równań falowych jako antycypacji teorii względności*, Tamże, s. 145-148.
- [2] *Encyklopedia Fizyki* (PWN, Warszawa 1972-1974).
- [3] L. D. Landau, E. M. Lifszyc, *Teoria pola* (PWN, Warszawa 1980).
- [4] T. Pniewski, *Fizyka w Szkole*, 44 (1998), z. 4, s. 209-216.
- [5] J. Czerniawski, *Struktura empirycznego testu teorii* (Universitas, Kraków 1997).

Dariusz Kostrz

## JÓZEFA TISCHNERA „SPÓR O ISTNIENIE CZŁOWIEKA”

W książce *Spór o istnienie człowieka* ks. Józef Tischner kontynuuje swoją filozofię dramatu<sup>1</sup>. Przedmiotem analiz Autora jest kilka kluczowych pojęć dramatycznej egzystencji ludzkiej: dobro, zło, osoba, pojęcie ciała, wolność. Pojawia się również znana z wcześniejszych prac Tischnera kategoria nadziei. Dzięki niej możliwe jest przewyciężenie „śmierci człowieka”. Autor *Sporu o istnienie człowieka*, mimo że często powołuje się na różnych filozofów (Augustyn, Kartezjusz, Kant, Hegel, Kierkegaard), kreśli własną oryginalną filozofię, pozostając jednak fenomenologiem. Podstawą dla niego jest analiza doświadczenia, która pozwala odkryć, zrozumieć i wyrazić dramat dobra i zła, w który uwikłany jest człowiek.

Naczelną tezę Autora jest myśl: „Nawet jeśli człowiek umarł, jak chcą niektórzy strukturaliści, to znaczy, że istniał, a jeśli istniał, to znaczy, że może się narodzić”<sup>2</sup>. „Śmierć człowieka” oznacza tutaj, że człowiek sam siebie unicestwił, ponieważ stał się „graczem”. Wszelkie rodzaje zła, jakich człowiek doświadczył na przestrzeni wieków, nie zdołały go zniszczyć. Dopiero gdy człowiek uwierzył, że niemożliwe jest osiągnięcie dobra – wtedy stał się „graczem”.

<sup>1</sup> J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998, Wydawnictwo „Znak”, s. 360.

<sup>2</sup> Tamże, s. 8.

Powstawaniu zła poświęcony jest pierwszy rozdział książki. Jest on krótką historią pojmowania zła od średniowiecza, od dantejskiego usystematyzowanego, hierarchicznego piekła, po Kołymę – krajobraz duchowy ofiar sowieckiego systemu.

W ujęciu Tischnera zło ukazane jest jako zrodzone z poczucia krzywdy i rozpacz. Krzywda i rozpacz popychają człowieka do odwetu. Człowiek jako istota cielesna i duchowa staje się przedmiotem dramatu.

Ciało i dusza wiążą się ze sobą jako dwa równorzędne pierwiastki. Ciało jest miejscem, które wypełniają pożądania. Pożądania są ekspresją cielesności. Dzięki pożądaniom człowiek wchodzi w świat rozkoszy i przykrości. Rozkosz i przykrość są pomostem między tym, co cielesne, a tym, co duchowe. Tischner pisze: „Platon sądził, że ciało jest „więzieniem duszy”. Nawiązując do Platona, można powiedzieć tak: „więzienie” to nie innego, jak właśnie pragnienie, by „być więzieniem”, ponieważ właśnie jako „więzienie duszy”, zostaje podniesione do naszego poziomu istnienia”<sup>3</sup>.

Dramat cielesności nie jest według Autora dramatem człowieka oddzielonego od innych ludzi. Ciało otwiera przed człowiekiem perspektywę dialogiczną. Gdyby nie ciało – dialog nie byłby możliwy. Dlatego tischnerowska logika dramatu, która zakłada wybór, zakłada również doświadczenie dobra i zła. Za każdym razem człowiek poprzez wybór wyraża nie tylko dialektykę cielesności, ale również sposób partycypacji w dobru. Dobro nie jest przedmiotem, ale jest tym, w czym człowiek uczestniczy, by dokonywać wyboru między przedmiotami.

Dramat ciała wyraża przechodzenie człowieka z jednego poziomu na drugi, z tego co bardziej zewnętrzne, ku temu, co wewnętrzne. To przechodzenie może w każdej chwili przerodzić się w błędzenie i człowiek może znaleźć się w potrzasku własnego ciała.

Wśród rozważań związanych z myślą Tomasza z Akwinu Józef Tischner rysuje obraz grzesznika. Ów grzesznik jest zbuntowanym poddanym, który wymaga poskromienia, gdyż zbyt jest zadufany we własne siły i we własną wartość. Zupełnie inny jest człowiek, który przeklina świat z bólu i rozpacz. Taki potrzebuje nadziei i wyzwolenia. Jeżeli na początku zła jest cierpienie i rozpacz, to człowiek powinien szukać nadziei i dobra, które pozwolą mu się wyzwolić.

Aby mówić o wyzwoleniu od zła i rodzeniu się dobra, Autor *Sporu o istnienie człowieka* proponuje zmianę płaszczyzny rozważań i zmianę języka. Język ontologii nie pozwala wyrazić nadziei na zrodzenie dobra, nadziei, która uratuje człowieka od rozpacz i pozwoli mu przezwyciężyć jego „śmierć”.

---

<sup>3</sup> Tamże, s. 99.



Człowiek powinien wyjść poza dziedzinę ontologii, język i logikę bytu, i przenieść się na poziom dramatu – dramatu dobra i zła, który wyraża się ponad bytem i niebytem.

Tischner pisze: „Relacja między osobą a osobą, ustanowiona przez łaskę, nie jest relacją ontologiczną. Rozwija się ona poza kategoriami „bytu i niebytu” na poziomie dramatycznym”<sup>4</sup>.

Przestrzeń ponad bytem i niebytem jest przestrzenią wolności, twórczości, możliwości i niespodzianek. Nie ma w niej determinacji, która rządzi porządkiem ontologicznym. Dlatego argument ontologiczny na istnienie człowieka można przyjąć nie jako wynik rozumowania, lecz jako ukazanie możliwości wyzwolenia. „Ontologia została podporządkowana agatologii, logika bytu logice dobra. Bóg nadaje istnienie sobie i światu wedle praw „dramatu dobra”. Jest „ponad bytem i niebytem”<sup>5</sup>.

Wewnętrzne życie człowieka jest właściwym odbiciem dramatu dobra. Człowiek, aby być dobrym, nie może nie chcieć być dobrym. To chcenie dobra musi być wolne. „Wolność jest tak samo sposobem istnienia mojej jak i twojej dobroci”<sup>6</sup>.

Zło natomiast zawsze jest uzależnione od nienawiści dobra, a więc nigdy nie jest wolne. W wyborze wolności tkwi jednak paradoks. Aby człowiek wybrał wolność, musi już być wolnym, a nie jest wolnym, jeśli jeszcze nie wybrał wolności.

W ostatnich rozdziałach *Sporu o istnienie człowieka* Tischner przedstawia własną koncepcję wolności. Nie jest ona jednak ujęta jako zespół pojęć i twierdzeń ontologicznych i epistemologicznych, ale jako „kategoria dramatyczna”, ponad bytem i niebytem, w stosunku dobra i zła.

Wolność według Tischnera jest przyswajaniem sobie samemu dobra. „Przyswoić to uczynić „moim”, uczynić „częścią siebie” [...] Przyswajanie jest „aktem”, który pojawia się w porządku agatologicznym”<sup>7</sup>.

Wolność jest wyzwaniem, jest dynamiczna, twórcza. Umożliwia wyjście poza zdeterminowanie, poza zasadę odwetu. Wybiera dobro, pozwala mu się narodzić, pozwala, by dobro zrodziło człowieka.

Tischnerowski „spór o istnienie człowieka” zmierza do potwierdzenia obiektywnego istnienia „ja”. Próbuje również wytłumaczyć „śmierć podmiotu” w naszej epoce, gdzie jednostka znika coraz bardziej, przygnięciona państwem, biurokracją, mechanizmami społecznymi.

<sup>4</sup> Tamże, s. 196.

<sup>5</sup> Tamże, s. 273.

<sup>6</sup> Tamże, s. 318.

<sup>7</sup> Tamże, s. 305.

Autor wyraźnie przeciwstawia się koncepcji głoszonej przez filozofów postmodernistycznych (np. Deleuze-Guattari), która z faktu, że podmiot został zmuszony do milczenia na siłę, chce wyprowadzać perspektywę historii nauki, kończącej się radosną afirmacją urzeczywistnionych i pozbawionych podmiotowości mechanizmów.

Tischner pisze: „Projekt dramatu ludzkiego jest następstwem stworzenia, objawienia i zbawienia, zawiera *implicite* projekt podmiotu tego dramatu – osoby, która nie tylko po prostu jest, ale jest również swoją wolnością i swoim rozumem”<sup>8</sup>. Dlatego nie można się zgodzić – jak wspomina Tischner we wstępie do *Sporu o istnienie człowieka* – na „śmierć ja”, na „śmierć podmiotu”, i przyjmować ją oklaskami – jak robi to Foucault. Nie wolno twierdzić, że „ja” bytuje tylko w gramatyce, w języku – jak chce tego Derrida, ale należy powtarzać: „nawet jeśli człowiek umarł, [...] to znaczy, że istniał, a jeśli istniał, to znaczy, że może się narodzić”<sup>9</sup>.

Studiując Tischnerowski *Spór o istnienie człowieka*, umacniamy się w przekonaniu, że zamiarem Autora nie było zajmowanie się sporami między filozofami, ale wkroczenie w wewnętrzny spór człowieka z samym sobą i podanie prób jego rozwiązania, m.in. przez ukazywanie człowiekowi nadziei, która może doprowadzić do „jego narodzin”.

---

<sup>8</sup> Tamże, s. 169.

<sup>9</sup> Tamże, s. 8.

**PUBLIKACJE WYDANE PRZEZ  
WYŻSZĄ SZKOŁĘ FILOZOFICZNO-PEDAGOGICZNĄ  
*IGNATIANUM* W KRAKOWIE**

[do 1999 r.: Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego]  
(kolejność chronologiczna)

1. R. Darowski SJ, *La théorie marxiste de la vérité*, [druk:] Rome 1973, B5, XII + 310.
2. R. Darowski SJ, *La philosophie en Pologne après la seconde guerre mondiale*, [druk:] Rome 1975, A5, ss. 47.
3. Cz. Michalunio SJ, *Logika*, Kraków 1976, A4, ss. 92.
4. F. Bargieł SJ, *Stanisław Szadurski SJ (1726–1789). Przedstawiciel uwspółcześnionej filozofii scholastycznej*, Kraków 1978, B5, ss. 314.
5. P. Lenartowicz SJ, *Wprowadzenie do zagadnień filozoficznych*, Kraków 1979, A4, ss. VI + 130.
6. *Studia z historii filozofii. Księga Pamiątkowa z okazji 50-lecia pracy naukowej Ks. Prof. Pawła Stwka SJ*. Praca zbiorowa pod red. R. Darowskiego SJ, Kraków 1980, B5, ss. 264.
7. S. Kuczkowski SJ, *Psychologia kształtowania się obrazu Boga*, Kraków 1982, A5, ss. 167.
8. *Nauka – Religia – Dzieje. II Seminarium Interdyscyplinarne w Castel Gandolfo, 6-9 września 1982*. Pod red. J. A. Janika i P. Lenartowicza SJ, Kraków 1984, A5, ss. IV + 141.

9. F. Bargieł SJ, *Wojciech Tytkowski SJ i jego „Philosophia curiosa” z 1669 r.*, Kraków 1986, A5, ss. 198.

10. *Nauka – Religia – Dzieje. III Seminarium Interdyscyplinarne w Castel Gandolfo, 6-9 sierpnia 1984.* Pod red. J. A. Janika i P. Lenartowicza SJ, Kraków 1986, A5, ss. 221.

11. F. Bargieł SJ, *Tomasz Młodzianowski SJ (1622–1686) jako filozof z kręgu myśli suarezjańskiej*, Kraków 1987, A5, ss. 240.

12. *Nauka – Religia – Dzieje. IV Seminarium Interdyscyplinarne w Castel Gandolfo, 6-8 sierpnia 1986.* Pod red. J. A. Janika i P. Lenartowicza SJ, Kraków 1988, A5, ss. 253.

13. T. M. Sierotowicz SJ, *Między ewolucyjnym a stacjonarnym obrazem wszechświata. Refleksje z pogranicza historii i filozofii nauki*, Kraków 1989, A5, ss. 98 + VI.

14. F. Bargieł SJ, *Kazimierz Ostrowski SJ (1669–1732) i jego wkład w unowocześnienie filozofii scholastycznej*, Kraków 1990, A5, ss. 54.

15. A. Jarnuszkiewicz SJ, *Miłość i Bycie. Studium z metafizyki*, Kraków 1990, A5, ss. 322.

16. *Nauka – Religia – Dzieje. V Seminarium Interdyscyplinarne w Castel Gandolfo, 8-11 sierpnia 1988.* Pod red. J. A. Janika i P. Lenartowicza SJ, Kraków 1990, A5, ss. 231.

17. S. Kuczkowski SJ, *Psychologia religii*, Kraków 1991, A5, ss. 400; wydanie 2: 1993 (WAM); wznowienie wydania 2: 1998.

18. T. M. Sierotowicz SJ, *Mikrofalowe promieniowanie tła jako experimentum crucis w kosmologii*, Kraków 1992, A5, ss. 247 + XII.

19. S. Gład SJ, *Poczucie zmiany siebie w okresie tworzenia się osobowości dojrzałej. Studium empiryczne nad młodzieżą akademicką*, Kraków 1993, A5, ss. 202.

20. R. Darowski SJ, *Filozofia w szkołach jezuickich w Polsce w XVI wieku*, Kraków 1994, B5, ss. 450, il.

21. A. Jarnuszkiewicz SJ, *Miłość i Bycie. Studium z metafizyki*, wydanie 2 rozszerzone, Kraków 1994, A5, ss. 400.

22. A. Jarnuszkiewicz SJ, *Od ontologii do etyki. Wprowadzenie do „Miłości i Bycia”*, Kraków 1994, A5, ss. 84.

23. P. Lenartowicz SJ, *Elementy teorii poznania*, Kraków 1995, A4, ss. [4] + IV + 184.

24. R. Darowski SJ, *Wojciech Sokolowski SJ (1586–1631) i jego filozofia*, Kraków 1995, A5, ss. 64.

25. S. Ziemiański SJ, *Teologia naturalna. Filozoficzna problematyka Boga*, Kraków 1995, A5, ss. 400.

26. H. Benisz SJ, *Filozofia i sztuka u Nietzschego*, Kraków 1995, B5, ss. 180.
27. S. Gład SJ, *Zagadnienie doświadczenia religijnego (próba syntezy)*, Kraków 1995, A5, ss. 282.
28. R. Darowski SJ, *Filozofia człowieka. Zarys problematyki*, Kraków 1995, B5, ss. 152 (koedycja z Wydawnictwem WAM, Kraków).
29. S. Obirek SJ, *Wizja państwa w nauczaniu jezuitów polskich w latach 1564–1668*, Kraków 1995, B5, ss. 71.
30. A. P. Bieś SJ, *Recepcja społecznego nauczania Papieża Leona XIII w publikacjach jezuitów galicyjskich, 1884–1914*, Kraków 1996, A5, ss. 150.
31. R. Darowski SJ, *Filozofia człowieka. Zarys problematyki*, wydanie 2, Kraków 1996, B5, ss. 152 (koedycja z Wydawnictwem WAM, Kraków).
32. R. Darowski SJ, *Poglądy filozoficzne Antoniego Skorulskiego SJ (1715–1777)*, Kraków 1996, A5, ss. 72.
33. P. Matejski SJ, *Liberalizm i socjalizm w świetle społecznego nauczania Kościoła*, Kraków 1996, A5, ss. 72.
34. S. Pyszka SJ, „*Jedność*”. *Organ Związku Katolickich Robotników, 1898–1902*, Kraków 1996, A5, ss. 71.
35. S. Pyszka SJ, *Sylwetki jezuickich publicystów i działaczy społecznych, 1872–1918*, Kraków 1996, A5, ss. 119.
36. L. Grzebień SJ, *Metodyka pracy naukowej. Wskazówki dla studentów Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie*, Kraków 1997, A5, ss. 74.
37. P. Lenartowicz SJ (red.), *Kształtowanie postawy obywatelskiej*, Kraków 1997, A5, ss. 152 (praca zbiorowa).
38. R. Darowski SJ, *Studia z filozofii jezuitów w Polsce w XVII i XVIII wieku*, Kraków 1998, B5, ss. 372.
39. P. Lenartowicz SJ, *Elementy teorii poznania*, Kraków 1998, A4, ss. [4] + IV + 184 (wznowienie pozycji z 1995 r.).
40. P. Lenartowicz SJ, *Wprowadzenie do zagadnień filozoficznych*. Wydanie drugie poprawione we współpracy z Józefem Bremerem SJ i Jolantą Koszteyn, Kraków 1998, C5 (19 x 12 cm), ss. 152.
41. Z. Śmierchalski, *Fizyka doświadczalna jako dziedzina filozofii w okresie Oświecenia w Polsce na przykładzie dzieł Józefa Rogalińskiego SJ (1728–1802)*, Kraków 1998, A5, ss. 96.

**Publikacje ukazujące się pod nową nazwą uczelni: Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna „Ignatianum” (od 1999 r.)**

1. R. Darowski SJ, *Studies in the Philosophy of the Jesuits in Poland in the 16<sup>th</sup> to 18<sup>th</sup> Centuries*, Kraków 1999, B5, ss. 281.

2. J. Bremer SJ, *Ludwig Wittgenstein a religia*, Kraków 2000, A5, ss. 155 (koedycja: Ignatianum-WAM).

3. *Bóg w przedszkolu i w szkole*. Praca zbiorowa pod red. Z. Marka SJ, Kraków 2000, B5, ss. 250 (koedycja: Ignatianum-WAM).

4. *Chyrowiaczy. Słownik biograficzny wychowanków Zakładu Naukowo-Wychowawczego OO. Jezuitów w Chyrowie, 1886–1939*. Opracowali L. Grzebień, J. Kochanowicz, J. Niemiec, Kraków 2000, ss. 648, il. (koedycja WAM – Ignatianum).

5. S. Gład SJ, *Doświadczenie religijne a osobowość*, Kraków 2000, C5, ss. 296 (koedycja: Ignatianum-WAM).

6. S. Gład SJ, *An Individual and Religious Experience*, Cracow 2000, C5, ss. 91 (koedycja: Ignatianum-WAM).

7. M. Halama, *Wolność. Wychowanie do wolności w świetle nauczania Jana Pawła II*, A5, ss. 154 (koedycja: Ignatianum-WAM).

8. M. Inglot SJ, *Kolegium Księży Jezuitów w Illukszcie*, Kraków 2000, B5, ss. 104, ilustr.

9. S. Kuczkowski SJ, *Psychologia poczucia winy*, Kraków 2000, A5, ss. 193.

10. P. Lenartowicz SJ, J. Koszteyn, *Wprowadzenie do zagadnień filozoficznych*. Wydanie trzecie uzupełnione we współpracy z J. Bremerem SJ, Kraków 2000, C5, ss. 202 (koedycja: Ignatianum-WAM).

11. K. Leń SJ, *Jezuickie Kolegium Św. Jana w Jarosławiu, 1573–1773*, Kraków 2000, B5, ss. 154.

12. B. Lisiak SJ, *Jezuici polscy a nauki ścisłe od XVI do XIX wieku. Słownik bio-bibliograficzny*, Kraków 2000, B5, ss. 168.

13. J. Bremer SJ, *Problem duch-ciało. Wprowadzenie*, Kraków 2001, się. 166.

14. R. Darowski SJ, *Filozofia jezuitów w Polsce w XX wieku*, Kraków 2000, B5, ss. 367 (koedycja: Ignatianum-WAM).

**PUBLIKACJE INSTYTUTU KULTURY RELIGIJNEJ  
PRZY WYDZIALE FILOZOFICZNYM TJ  
W KRAKOWIE**

(ukazywały się w latach 1990–1999)

1. H. Pietras SJ, *Jedność Boga, jedność świata i jedność Kościoła. Studium fragmentów Dionizego Aleksandryjskiego*, Kraków 1990, A5, ss. 194.
2. W. Kubik SJ, *Zarys dydaktyki katechetycznej*, Kraków 1990, A5, ss. 322.
3. J. W. Woś, *Pogadanki historyczne*, wydanie trzecie rozszerzone, Kraków 1991, A5, ss. 212.
4. *W służbie człowiekowi. Studium duszpastersko-katechetyczne*. Praca zbiorowa pod red. Z. Marka SJ, Kraków 1991, A5, ss. 192.
5. R. Darowski SJ, *Szczepanowice nad Dunajcem. Dzieje wsi, parafii katolickiej i gminy kalwińskiej*, Kraków 1993, B5, ss. 557 + 30 ss. zdjęć poza tekstem + folder + wkładka (mapa).
6. J. L. Kontkowski SJ, *Jezuicki kościół Serca Jezusa w Krakowie*, Kraków 1994, B5, ss. 395, il.
7. T. Loska SJ, *Heurystyka integralna. Przesłanki do katolickiej teorii dotyczącej interpretacji Pisma Świętego w Kościele*, Kraków 1995, B5, ss. 304.
8. *Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy 1564–1995*. Opracował L. Grzebień SJ przy współpracy zespołu jezuitów, Kraków 1996, A4, ss. XVI + 888, il. (koedycja z Wyd. WAM, Kraków).
9. S. Głaz SJ, K. Grzeszek, I. Wiśniewska, *Rodzina. Biologiczne i psychologiczne podstawy jej funkcjonowania*, Kraków 1996, A5, ss. 140.
10. S. Obirek SJ, *Działalność kulturalna jezuitów w Rzeczypospolitej Obojga Narodów (1564–1668). Próba syntezy*, Kraków 1996, A5, ss. 66.
11. S. Obirek SJ, *Jezuici na dworach Batorego i Wazów 1580–1668*, Kraków 1996, A5, ss. 100.
12. S. Obirek SJ, *Jezuici w Rzeczypospolitej Obojga Narodów w latach 1564–1668*, Kraków 1996, B5, ss. 417.
13. S. Obirek SJ, *Michał Jurkowski SJ, autor „Historij świeżych i niezwyuczajnych”*, Kraków 1996, A5, ss. 47.
14. S. Obirek SJ, *Zygmunt Ernhofers SJ i jego relacje o polityce Polski z lat 1593–1596*, Kraków 1996, B5, ss. 80.
15. *Uczniowie-Sodalisi Gimnazjum Jezuitów w Brunsberdze (Braniewie), 1579–1623*. Opracował Marek Inglot SJ przy współpracy Ludwika Grzebieńnia SJ, Kraków 1998, B5, ss. 347 (koedycja z Wyd. WAM, Kraków).

16. 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).

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

18. J. Paszenda SJ, *Budowle jezuickie w Polsce, XVI-XVIII w.* T. 2, Kraków 2000, B5, ss. 439, il. (koedycja: Ignatianum – WAM).

19. 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

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

2. Stanisław Głaz SJ, *Rodzina a jednostka*, Kraków 1998, ss. 103.

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

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

5. *Jaka jesteś, rodzinio?* Praca zbiorowa. Pod red. Wł. Kubika SJ, Kraków 1999, ss. 168.

6. *Rodzina, szkoła, Kościół*. Praca zbiorowa pod red. Wł. Kubika SJ, Kraków 2000, ss. 128.

## CZASOPISMA

**FORUM PHILOSOPHICUM.** Studia a Facultate Philosophica Scholae Universitariae Philosophiae et Paedagogiae Ignatianum Cracoviae edita – Studies Published by the Faculty of Philosophy of the School of Philosophy and of Education Ignatianum in Cracow – Studia wydawane przez Wydział Filozoficzny Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej Ignatianum w Krakowie (rocznik wielojęzyczny).

Redaktor: Roman DAROWSKI SJ.

T. 1: Kraków 1996, B5, ss. 291.

T. 2: 1997, ss. 310.

T. 3: 1998, ss. 304



- T. 4: 1999, ss. 300.  
T. 5: 2000, ss. 300.  
T. 6: 2001, ss. 298.

**HORYZONTY WIARY [HORIZONS OF FAITH]** – Czasopismo wydawane od 1990 r. przez Sekcję Pedagogiki Religijnej Wydziału Filozoficznego TJ (od 1999 r. *Ignatianum*). W latach 1990–1993 ukazało się 18 zeszytów; od 1994 r. HW są kwartalnikami.

Redaktor: Zbigniew MAREK SJ.

Do końca 2000 r. ukazało się 46 numerów po 88-96 stron formatu A5.

### **INFORMATOR AKADEMICKI WYDZIAŁU FILOZOFICZNEGO TJ W KRAKOWIE**

- [1] 1998/99, A5, ss. 74.  
[2] 1999/2000, A5, ss. 80.  
[3] 2000/2001, A5, ss. 48 (WSF-P *Ignatianum*).

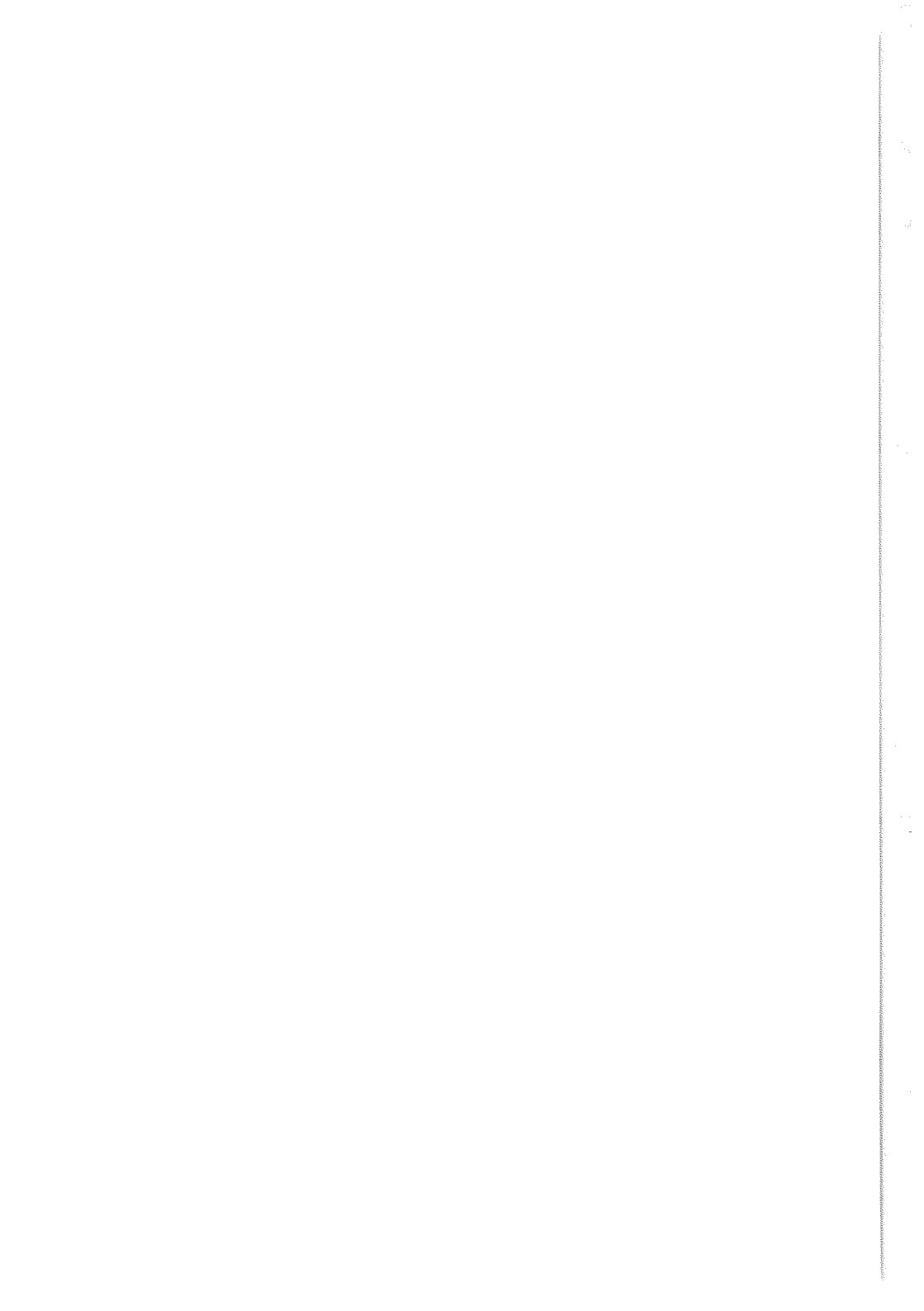
### **ROCZNIK SEKCJI PEDAGOGIKI RELIGIJNEJ [ANNUARIUM SECTIONIS PAEDAGOGIAE RELIGIOSAE]**

Redaktor: Władysław KUBIK SJ

- T. 1: Kraków 1998, B5, ss. 235.  
T. 2: Kraków 1999, B5, ss. 156.  
T. 3: Kraków 2000, B5, ss. 318.

### **ROCZNIK WYDZIAŁU FILOZOFICZNEGO WYŻSZEJ SZKOŁY FILOZOFICZNO-PEDAGOGICZNEJ *IGNATIANUM* W KRAKOWIE / ANNUARIUM FACULTATIS PHILOSOPHICAE SCHOLAE UNIVERSITARIAE PHILOSOPHICO-PAEDAGOGICAE *IGNATIANUM* CRA-COVIAE**

- T. 1: 1988, Kraków 1989, A5, ss. 211.  
T. 2: 1989, Kraków 1990, ss. 284.  
T. 3: 1990, Kraków 1991, ss. 158.  
T. 4: 1991–1992, Kraków 1993, ss. 307.  
T. 5: 1993–1994, Kraków 1994, ss. 327.  
T. 6: 1995–1996, Kraków 1996, ss. 265.  
T. 7: 1997–1998, Kraków 1998, ss. 244.  
T. 8: 1999, Kraków 1999, ss. 190.  
T. 9: 2000–2001, Kraków 2001, ss. 178+40.



**ROCZNIK WYDZIAŁU FILOZOFICZNEGO  
WYŻSZEJ SZKOŁY  
FILOZOFICZNO-PEDAOGICZNEJ  
*IGNATIANUM* W KRAKOWIE  
2000-2001**

Instrumenta Laboris

Kraków 2001

Robert Janusz SJ

MASTER FILE ACCESS  
PROCEDURES  
FOR CDS-ISIS  
IN THE C PROGRAMMING  
LANGUAGE

Abstract, p. 39

Robert Janusz SJ

**CDS-ISIS  
PROCEDURY DOSTĘPU  
DO ZBIORU GŁÓWNEGO  
W JĘZYKU C**

# Spis treści

<b>1</b>	<b>Wprowadzenie</b>	<b>5</b>
1.1	Cechy systemu i baz danych . . . . .	6
<b>2</b>	<b>Struktura danych</b>	<b>9</b>
2.1	Struktura pliku XRF . . . . .	10
2.2	Struktura pliku MST . . . . .	13
2.3	Struktury pomocnicze . . . . .	17
<b>3</b>	<b>Obsługa zbioru głównego</b>	<b>20</b>
3.1	Wczytanie bloku z pliku . . . . .	20
3.2	Otwarcie pliku bazy . . . . .	22
3.3	Pobranie rekordu . . . . .	23
3.4	Inicjacja bazy . . . . .	29
3.5	Zamknięcie bazy . . . . .	30
<b>4</b>	<b>Użycie procedur dostępu</b>	<b>31</b>
4.1	Program główny . . . . .	31
4.2	Procedura „isis” . . . . .	33
4.3	Wyprowadzanie rekordów . . . . .	35
<b>5</b>	<b>Zakończenie</b>	<b>38</b>
<b>6</b>	<b>Abstract</b>	<b>39</b>

# 1

## Wprowadzenie

System CDS-ISIS jest programem bazodanowym, sponsorowanym przez UNESCO w celu wspierania bibliotek, głównie w krajach rozwijających się. Biblioteki mogą otrzymać CDS-ISIS nieodpłatnie od lokalnych dystrybutorów krajowych. W Polsce jest nim *Instytut Informacji Naukowej, Technicznej i Ekonomicznej*<sup>1</sup> w Warszawie. System CDS-ISIS jest ciągle rozwijany przez UNESCO. Wykorzystuje go wiele bibliotek na całym świecie.

Niniejsza praca ma pomóc początkującym programistom w tworzeniu własnych aplikacji wykorzystujących bazy danych generowane przez CDS-ISIS.

---

<sup>1</sup><http://www.iinte.edu.pl/>

## 1.1 Cechy systemu i baz danych

System CDS-ISIS<sup>2</sup> charakteryzuje się następującymi cechami<sup>3</sup>:

- informacja w bazie danych zorganizowana jest w numerowane jednoznacznie rekordy
- rekordy bazy danych składają się z powtarzalnych pól; długość rekordu może być zmienna (choć jest ograniczona)
- pola rekordów mogą zawierać podpola
- informacja zawarta w polach/podpolach jest typu tekstowego
- nie wszystkie pola/podpola muszą występować w rekordzie.

W bazie danych ISIS można wyróżnić dwie klasy plików:

- pliki składające się na tzw. *zbiór główny*, zawierający właściwą informację uformowaną w rekordy
- pliki składające się na tzw. *zbiór odwrócony*, zawierający indeksy utworzone dla zbioru głównego na podstawie zdefiniowanych reguł; zbiór odwrócony ma na celu przyspieszyć wyszukiwanie informacji w bazie.

---

<sup>2</sup>W dalszej części oznaczany także przez „ISIS”.

<sup>3</sup>Wymienione są tylko niektóre, zwłaszcza te, które mają bezpośrednie odniesienie do zagadnień przedstawianych w tej pracy.



W tej pracy jest opisana struktura danych i algorytmy dostępu do zbioru głównego. Opis ten dotyczy najniższego, binarnego poziomu struktury danych. Algorytmy dostępu i prezentacji są przedstawione w języku C. W celu większej poglądowości opis ten kreślony jest równoległe z konstrukcją pewnego prostego programu „im” mającego następującą charakterystykę:

- program analizuje zbiór główny bazy danych ISIS dla systemu MS-DOS (testowane bazy były utworzone przez CDS-ISIS w wersji 3.07)
- program tworzy plik *log*, zawierający informacje o ewentualnych błędach wykrytych w bazie
- program tworzy plik wynikowy zawierający wszystkie rekordy bazy kodowane w czytelnej postaci tekstowej.

Program ten może być wykorzystany do eksportu danych z bazy ISIS i przygotowania rekordów do importu do innych systemów. Może także służyć jako studium elementarnych typów danych i programowania w języku C.

Przyjęto następującą konwencję: **czcionką maszynową** pisany jest kod w języku C dla kompilatora WATCOM C/C++. Nie powinno być jednak trudności w przeniesieniu tego kodu tak do C++, jak również w implementacji kodu dla innych kompilatorów.

```
/* ++++++  
iAPI software: The Example of ISIS (DOS v.3.07)  
                Database Master File access  
Copyright (C) 2000 by Robert Janusz  
E-mail:  rj@jezuici.krakow.pl
```

Address: Robert Janusz, ul. Kopernika 26,  
31-501 Krakow, Poland  
tel: (0048-12) 4294416/432;  
fax: (0048-12) 4295003.

This program is free software;  
you can redistribute it and/or modify it under the  
terms of the GNU General Public License as  
published by the Free Software Foundation.

This program is distributed in the hope that it  
will be useful, but WITHOUT ANY WARRANTY; without  
even the implied warranty of MERCHANTABILITY or  
FITNESS FOR A PARTICULAR PURPOSE. See the GNU  
General Public License for more details  
(<http://www.gnu.org/>).

```
+++++ */  
// WATCOM C/C++ Compiler conventions !
```

Wszystkie tłumaczenia opisów, nazwy podstawowych  
zmiennych, itd. zaczerpnięte zostały z pracy:

- Giampaolo Del Bigio (trad.), *CDS-ISIS versione 3.0 per mini e microcomputer. Manuale d'uso*, Titivillus/DBA, Firenze 1992.

## 2

# Struktura danych

Na samym początku kodu programu będą wczytane standardowe nagłówki języka C. Pozwolą one korzystać z potrzebnych programowi bibliotek funkcji standardowych.

```
#include <stdio.h>
#include <stdlib.h>
#include <stdarg.h>
#include <string.h>
```

Następnie trzeba zadeklarować zmienne globalne używane przez program. Są nimi:

- plik z wynikami `Out`
- plik śledzący wykonanie programu `Log`
- łańcuch znaków przechowujący ścieżkę dostępu do bazy `DOSpath`
- licznik przeczytanych rekordów `nrc`.

```
// Global variables ++++++
static
FILE *Out;
FILE *Log;
char DOSpath [71];

static
long int nrc;
```

Zbiór główny ISIS składa się z dwóch plików. Pierwszy z nich (\*.MST) zawiera rekordy a drugi (\*.XRF) — informację o położeniu rekordu o danym numerze w pliku MST. Drugi plik jest konieczny ze względu na przyjęty w ISIS sposób tworzenia i poprawiania rekordów. Nie wchodząc tutaj w szczegóły tego procesu, trzeba jedynie wspomnieć, że plik MST może zawierać poprzednie wersje poprawianych rekordów.<sup>1</sup>

## 2.1 Struktura pliku XRF

Plik odnośników (XRF) składa się z następujących po sobie 512-bajtowych bloków `xrfBlock` zbudowanych ze 128 liczb typu `long int` (32-bity każda). Pierwsza liczba oznacza numer bloku a następne stanowią tablicę 127 elementów, które opisują, gdzie znajduje się 127 kolejnych rekordów bazy.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup>Przechowywanie poprzedniej wersji rekordu ma tę zaletę, że można powrócić do danych np. omyłkowo skasowanych. Kosztem jest jednak wzrost objętości bazy. Przy dużych bazach danych powstaje problem przekroczenia granicy pamięci dostępnej dla zbioru głównego.

<sup>2</sup>Rekordy te numerowane są począwszy od 1; „licznik rekordów” oznaczony jest skrótowo jako „MFN”.

Numer bloku w pliku XRF oznaczony jest przez `xpos` i przebiega kolejne wartości od 1, 2, ..., a ostatni blok ma wartość `xpos` ujemną. Pozwala to na łatwe wykrycie ostatniego bloku pliku XRF. Natomiast tablica 127 elementów zawiera zakodowane odnośniki do rekordów pliku MST. Każda z tych 127 liczb `long int` jest kodowana według schematu `2048 * xrmfb + xrmfp`. Wartość `xrmfb` oznacza odsyłacz do bloku pliku MST, natomiast `xrmfp` oznacza pozycję rekordu w tymże bloku.

Wartości `xrmfb`, `xrmfp` kodują dodatkowo stan rekordu w bazie wedle schematu:

- `xrmfb < 0`, `xrmfp > 0` oznacza, że rekord jest logicznie skasowany; można odtworzyć jego wartość, która zachowana jest w bloku o numerze `-xrmfb`
- `xrmfb = -1`, `xrmfp = 0` oznacza rekord skasowany fizycznie<sup>3</sup>
- `xrmfb = 0`, `xrmfp = 0` oznacza rekord nieistniejący
- `xrmfp` składa się z 11 bitów<sup>4</sup> i oznacza „liczbę ze znakiem”; wskazuje pozycję rekordu w 512-bitowym bloku pliku MST; pozostałe dwa bity oznaczają:
  - bit 10 (o wartości 1024) ustawiony na 1 oznacza rekord oczekujący na indeksowanie
  - bit 9 (o wartości 512) ustawiony na 1 oznacza rekord oczekujący na indeksowanie; wymagane są także operacje na indeksach: skasowanie nieaktywnych i dodanie nowych terminów.

---

<sup>3</sup>Warto zauważyć tutaj, że pierwszy blok MST ma znaczenie techniczne, więc nie można go skasować.

<sup>4</sup>Stąd mnożnik 2048.

- `xrmfb` jest 21-bitową „liczbą ze znakiem”, więc pozwala zaadresować  $2^{20}$  512-bajtowych bloków w pliku MST; takie jest też ograniczenie na pojemność bazy nie mogącej przekroczyć 512 MB.

Ponieważ struktura pliku XRF jest spakowanym ciągiem bitów, należy postarać się o binarne upakowanie danych. Realizuje to użyte poniżej słowo `_Packed`.

Zapis struktury bloku dla pliku XRF przedstawia się następująco:

```
// ***** TYPE DEFINITIONS *****

// Cross Reference File XRF structure ++++++

typedef _Packed struct // _Packed and order are
{ // necessary
    long int xpos; // Block nr: 1, 2...;
                // < 0: last block
    long int xrec [127]; // References to
                        // Master File records...
    // xrec [...] = 2048 * xrmfb & xrmfp
    //                [21 bit] [11 bit]
    // rec. deleted log. < 0 & > 0
    //                (restore: -xrmfb)
    // rec. deleted phys. ==-1 & = 0
    //                (ref@MST.ctrl)
    // rec. does not exist = 0 & = 0
    // new rec. to invert bit 1024 = 1
    // rec. edited to inv. (add & del post.)
    //                bit 512 = 1
}
xrfBlock;
```

## 2.2 Struktura pliku MST

Plik MST jest najważniejszym plikiem bazy, gdyż zawiera rekordy z informacją. Składa się on z numerowanych od 1 bloków 512-bajtowych, jednak struktura MST jest bardziej złożona niż to było w przypadku pliku XRF: ponieważ rekordy są zmiennej długości, struktura danych pliku MST musi być na to wrażliwa.

Pierwszy rekord pliku MST ma znaczenie specjalne. Składa się ze spakowanej struktury `mstControl`, zawierającej następujące wielkości:

- 32-bitowa liczba `ctlmfn` typu `long int` zawsze przyjmująca wartość 0
- 32-bitowa liczba `nxtmfn` zawierająca numer rekordu mającego być utworzonym w bazie<sup>5</sup>
- 32-bitowa liczba `nxtmfb` określająca numer ostatniego bloku w pliku MST
- 16-bitowa liczba `nxtmfp` typu `short int` określająca następną pozycję w ostatnim bloku
- 16-bitowa liczba `mftype` określająca, czy dana baza jest bazą użytkownika (`mftype = 0`), czy zawiera informacje systemowe (`mftype = 1`)
- 32-bitowa liczba `recnt` zarezerwowana na przyszłość
- 32-bitowa liczba `mfcxx1` również zarezerwowana

---

<sup>5</sup>Tzn. ostatniego MFN zwiększonego o 1.

- 32-bitowa liczba `mfcxx2` określająca ilość sesji wprowadzania danych do bazy w sieci lokalnej; jeśli jej wartość jest większa od zera, to operacje wymagające przywilejów administratora nie mogą być wykonane
- 32-bitowa liczba `mfcxx3` określa, czy administrator obecnie pracuje na bazie (wartość = 1) czy nie (wartość = 0).

```
// Master File (MST) record structures... ++++++++
typedef _Packed struct // 1st rec. in Master File
{
    long int   ctlmfn    // Always 0
        , nextmfn    // Next Master File Number
        , nextmfb;    // Next block in M. File
                    // the 1st has 1
    short int  nextmfp   // Next pos. in last block
        , mftype;    // 0 for user's bases;
                    // 1 for messages
    long int   reccnt   // Reserved for future
        , mfcxx1    // Reserved for future
        , mfcxx2    // LAN, > 0: inversion,
                    // update not possible
        , mfcxx3;    // LAN, = 1:
                    // exists exclusive user
}
mstControl;
```

Następne rekordy są zapisywane w kolejnych blokach na parzystych pozycjach od 0 do 498. Dzieje się tak dlatego, że każdy rekord rozpoczyna się nagłówkiem, którego istotną część przechowuje się w tym samym bloku.

Przedstawiana struktura posiada dwa typy nagłówków:



- nagłówek kontrolny `mstHdrFix` — zawiera podstawową informację o danym rekordzie i nigdy nie ulega podziałowi na granicy bloków pliku MST:
  - `mfn` — numer rekordu w bazie (32-bitowy)
  - `mfrl` — 16-bitowa długość rekordu wyrażona liczbą parzystą; w pracy na sieci lokalnej wartość ta może być liczbą ujemną, która oznacza, iż rekord jest zablokowany, gdyż ktoś na nim pracuje
  - `mfbwb` — 32-bitowy numer bloku do poprzedniej wersji rekordu; po utworzeniu wartość ta jest zerowana
  - `mfbwp` — 16-bitowa pozycja poprzedniej wersji rekordu; również ta wartość jest zerowana po utworzeniu rekordu
- nagłówek tekstowy `mstHdrTxt` zawiera 6 liczb 16-bitowych odnoszących się do treści zawartej w rekordzie:
  - `base` — oznacza pozycję, od której rozpoczną się dane
  - `nvf` — określa, ile pól ma rekord
  - `status` — dookreśla stan logicznego skasowania rekordu; zero oznacza, że rekord jest aktywny, a jeden — zaznaczony do skasowania.

Tak oto przedstawia się struktura obu tych nagłówków (należy zwrócić uwagę na spakowanie) rozpisana na składowe a następnie ujęta w całość `RecHeaders`:

```
typedef _Packed struct // Fixed part of the record
    // header that must be included in the same
```

```

// block, the header can begin on 0,2,4...498
{
long   int mfn;    // MFN number
short  int mfrl;  // Length of record
                        // (always even)...
                        // LAN: < 0 => rec. blocked
long   int mfbwb; // Block Pointer      |
short  int mfbwp; // Position Pointer   |
                        // If the rec. waits for inv.
                        // = ref. to old location
// mfbwb, mfbwp: = 0 at creation;
// after modif. = ref to the old record.
// xrmfp bit 1024 = 1 at creation
// (= waits to be inverted);
// xrmfp bit  512 = 1 at edit
// (= waits to be inv.& delete old references)
}
mstHdrFix;

typedef _Packed struct
{
short  int base    // Position of data fields
                        // in the record
      , nvf      // Number of fields
      , status;  // 0 = active, 1 = deleted
                        // logically (xrfb < 0)
}
mstHdrTxt;

typedef _Packed struct
{
mstHdrFix mhf;    // This header is always

```

```
                // in MST file block
    mstHdrTxt mht;
}
RecHeaders;
```

Zaraz po nagłówkach następuje ciąg 1..nvf elementów opisujących dane pole rekordu. Każdy z elementów opisuje struktura złożona z trzech liczb 16-bitowych:

- **tag** — numer pola rekordu
- **pos** — pozycja zawartości tego pola w obszarze tekstu rekordu
- **len** — długość pola rekordu.

Tak przedstawia się definicja jednego elementu `mstIndex` opisującego dane pole:

```
typedef _Packed struct // Index for every field
                    // in the record
{ // dimension = 6 * nvf; base = 18 + 6 * nvf
    short int tag    // Label of the field
        , pos      // Position of the 1st char
                    // in data part: 0, 1...
        , len;     // Length of the field
}
mstIndex;
```

## 2.3 Struktury pomocnicze

Dla przejrzystego uruchamiania programu warto utworzyć prostą strukturę „stanu” plików bazy. Zawiera ona następujące składowe:

- zmienną całkowitą `opened`, której bity wskazują na to, jakie pliki bazy zostały otworzone
- dwa pliki `*mst`, `*xrf` odpowiednio dla MST i XRF
- `mctrl` — zmienna zawierająca strukturę rekordu systemowego pliku MST
- `name` — łańcuch zawierający ścieżkę do bazy i nazwę bazy (bez „rozszerzenia” [.mst, .xrf, itd.]).

`BaseCtrl` ma zatem następującą definicję:

```
typedef struct
{
    int          opened;          // Which files are opened
                                   // (bit spec.)...
    FILE         *mst;           // 1
    FILE         *xrf;           // 2
    mstControl   mctrl;         // MST ctrl record
    char         name [72];      // Database name
}
BaseCtrl;
```

Pozostaje jeszcze do przedstawienia prosta struktura zawierająca treść odczytanego z bazy rekordu. W strukturze tej będą także zapamiętane oba nagłówki. Długość rekordu określona zostanie dla MS-DOSowej wersji ISIS.

```
#define RECLENGTH 8192
```

```
typedef union
{
    char         buf [RECLENGTH];
```

```

RecHeaders hdrs;
}
RecCtrl;

```

Na zakończenie prezentacji struktur danych warto przedstawić prosty schemat graficzny relacji między plikami XRF i MST zbioru głównego ISIS oraz zarysować jego podział na rekrody:

```

// *** MAIN DATABASE FILE RELATIONS (MST <--> XRF)
//      1      2      3
// MST |-mblk-|-mblk-|-mblk-|-mblk-|-mblk-|-mblk-|
//      ctrl                                     |----record----|
//                                           |--->|
//      1      2      3 |      pointer: B/P
// XRF |-xblk-|-xblk-|-xblk-| (P in [0,2,...498])
// MFN= 1... 128... 255...
// Record                                     |-->-pos->--|
// |-mhf-mht-|-idx[1]...idx[nvf]-|---text...---|
// |----- record buffer -----|

```

## 3

# Obsługa zbioru głównego

W rozdziale tym omawia się kilka podstawowych procedur operujących na bazie danych ISIS. Zakłada się, że procedury te nie będą zmieniać zawartości bazy. Takie podejście pozwala na bezpieczne testowanie algorytmów, jak również wykorzystanie baz danych z nośników umożliwiających jedynie odczyt.

### 3.1 Wczytanie bloku z pliku

Podstawową procedurą jest wczytanie bloku z jakiegoś pliku. Wiadomo, że zbiór główny ISIS składa się z dwóch plików, z których każdy jest podzielony na bloki 512-bajtowe. Niemniej jednak przedstawiana procedura pozwala na wczytanie bloku dowolnej długości określonej wartością `long int`.

W trakcie czytania mogą pojawić się błędy. Niektóre funkcje mogą również kończyć swe wykonanie różnymi „stanami”, ostrzeżeniami, itd. Przyjmuje się więc następującą konwencję:

- jeżeli w trakcie wykonywania funkcji pojawi się błąd, to funkcja ta zwróci ujemną wartość numerującą błąd; w

tym przypadku dalsze działanie programu powinno być wstrzymane lub powinna zostać podjęta „akcja ratunkowa”

- jeżeli wykonanie funkcji natrafi na różne opcje, zależne od stanu danych, to funkcja ta zwróci wartość dodatnią numerującą stany, na które reaguje; dalsze działanie programu może być wrażliwe na rozróżnianie tych stanów
- jeżeli funkcja wykona się poprawnie i nie ma żadnych opcji, to zwraca ona wartość zero.

Funkcja `ReadMem` ma dość proste zadanie: wczytać z pliku `f` blok o numerze `nr` i długości `size` do pamięci wskazanej przez `ptr`. Należy zwrócić uwagę, że `ptr` jest wskaźnikiem do pewnego bufora, do którego będzie przesłany wczytany blok. Oczywiście również plik `f` przekazywany jest przez wskaźnik, jak tego wymagają standardowe podprogramy obsługi plików.

Na początku funkcja próbuje ustawić miejsce odczytu na pliku sekwencyjnym `f` wykorzystując systemowy podprogram `fseek`. Jeśli operacja ta zakończy się błędem (`fseek (...) ≠ 0`), funkcja `ReadMem` zwróci wartość błędu „-1”.

Kolejną operacją jest wczytanie jednego bloku z pliku do bufora wskazywanego przez `ptr`. Gdy ta operacja się nie powiedzie, funkcja `ReadMem` zwróci wartość błędu „-2”.

Wykonanie obu tych podprogramów bez błędu oznacza, że także `ReadMem` wykonało się bezbłędnie, więc ostatnią instrukcją jest zwrócenie zera do wywołującej `ReadMem` funkcji.

```
int ReadMem (void *ptr, FILE *f, long int nr,
             long int size)
{ // Read "nr"'s block of size "size" from
```

```
    // file "f" into "ptr"...
    if (fseek (f, nr * size, SEEK_SET) != 0)
        return (-1);
    if (fread (ptr, size, 1, f) == 0) return (-2);
    return (0); // O.K.
}
```

## 3.2 Otwarcie pliku bazy

Kolejną prostą procedurą jest otwarcie jakiegoś pliku bazy. Wszystkie parametry tej procedury są przekazywane „przez zmienną”. Struktura kontrolna `bc` przechowuje dla bazy wszystkie potrzebne informacje<sup>1</sup>: tutaj wykorzystana będzie jedynie nazwa bazy `name`.

Funkcja `bfOpen`, realizująca stawiany jej problem, ma również zadeklarowaną zmienną lokalną `st` mogącą pomieścić 80 znaków. Ponieważ `bc->name` ma długość ograniczoną do 72 znaków i zawiera ścieżkę do bazy wraz z jej nazwą (bez „rozszerzenia”), więc po dodaniu 4 znaków na rozszerzenie `ext` jest to wielkość wystarczająca.

Dla przejrzystości, algorytm sprawdza jednak, czy długość łańcucha nazwy bazy `bc->name` zwiększona o długość rozszerzenia `ext` nie przekroczy długości łańcucha `st`; jeśli to się stanie, zwracany jest błąd o numerze „-2”.<sup>2</sup>

Jeśli możliwe jest utworzenie pełnej nazwy pliku, który ma być otwarty, `bfOpen` kopiuje najpierw do łańcucha `st` ścieżkę+nazwę bazy `bc->name` a następnie dopisuje do niego rozszerzenie `ext`. W tym momencie w `st` jest wszystko to, co

---

<sup>1</sup>Jest to „załączek” obiektowego ujęcia w C++.

<sup>2</sup>Może nim być zwykle zaniedbanie programisty używającego funkcji `bfOpen`.



potrzeba do otwarcia pliku z opcjami przekazanymi przez parametr `opt`.

Standardowy podprogram otwarcia pliku `fopen` zwraca adres do pliku, który otwarł. Adres ten zostanie przejęty, jednak należy to zrobić ogólnie, tak, by `bfOpen` mogła otworzyć dowolny plik. Z tej racji `f` zadeklarowano jako wskaźnik do wskaźnika a przypisanie `*f = fopen (...)` sprawi, że plik będzie przekazany „przez zmienną”.

Jeśli wykonanie `fopen` zakończy się błędem, wtedy także `*f` będzie miało wartość `NULL` i funkcja `bfOpen` zwróci wartość błędu „-1”. W przeciwnym wypadku wszystkie operacje funkcji przebiegły pomyślnie i dlatego zwróci ona wartość zero.

W przedstawionej funkcji warto zwrócić uwagę na przypisanie wartości do `*f` wewnątrz warunku instrukcji `if` przed testowaniem równości `... == NULL`.

```
int bfOpen (FILE **f, BaseCtrl *bc, char *ext,
            char *opt)
{ char st [81];
  if (strlen (bc->name) + strlen (ext) > 80)
    return (-2);
  strcpy (st, bc->name); strcat (st, ext);
  if ((*f = fopen (st, opt)) == NULL) return (-1);
  return (0);
}
```

### 3.3 Pobranie rekordu

Przedstawiona zostanie teraz dość złożona, ale kluczowa procedura pobrania rekordu z bazy. Zakłada się, że pliki bazy zostały już poprawnie otwarte i informację o inicjacji

przechowuje parametr kontrolny bazy `bc` przekazany funkcji `GetRec` „przez zmienną”. Kolejnym parametrem funkcji jest przekazywany „przez wartość” numer rekordu do pobrania `mfnr`. Towarzyszy mu przekazywana „przez zmienną” struktura `RecCtrl` zawierająca bufor na treść rekordu i podstrukturę nagłówek. Ostatnim parametrem (przekazanym „przez wartość”) jest maksymalna objętość bufora `bufvol`.

Przedstawione zostaną teraz lokalne zmienne funkcji `GetRec`. Bufor `mblk` przechowuje 512-bajtowy bufor pliku `MST`. Dwie zmienne `xmfb`, `xmfp` oznaczają odpowiednio: blok i pozycję ostatnio wczytanego bufora danego rekordu; jak to wspomniano wcześniej, na ich podstawie można określić stan, w jakim znajduje się rekord. Kolejne zmienne `xn`, `xb` odnoszą się do pliku `XRF`, wraz z blokiem `xblk`. Zmienna pomocnicza `ret` służy do określenia statusu wyjścia z funkcji `GetRec` a `nch` pomocna jest przy przenoszeniu rekordu z pliku do bufora.

Na większą uwagę zasługują wskaźniki do nagłówek rekordu i bufora składującego tekst pobieranego rekordu. Wszystkie one mają nadaną wartość zaraz po uruchomieniu funkcji `GetRec`. I chociaż wtedy nie wczytano jeszcze rekordu, to wskaźniki te są gotowe do wskazania poprawnej wartości, gdy to nastąpi.

```
int GetRec (BaseCtrl *bc, long int mfnr,
           RecCtrl *rc, int bufvol)
{ char      mblk [512]; // Master File block;
  long int  xmfb, xmfp; // Pointer to Mast. File
                          // (last read) record
  // xMfB < 0 : record deleted (status = 1)
  //          -xMfB --> block;
  //          xMfP = 0: deleted phys.
  //          = 0 &      = 0: does not exist
```

```

// 1st block: xMfB = 1, xMfP = 0;
// pointer = xMfB * 2048 + xMfP
// ==> mst < 500 MBy;
long int xn, xb;
int      ret, nch;
xrfBlock xblk;
mstHdrFix *hf = &rc->hdrs.mhf;
mstHdrTxt *ht = &rc->hdrs.mht;
char      *b  = rc->buf;

```

Pierwszym warunkiem badanym przez `GetRec` jest sprawdzenie, czy podano poprawną wartość numeru (MFN) poszukiwanego rekordu. Jeśli parametr `mfnr` jest mniejszy od 1 lub większy/równy następnemu wolnemu numerowi w bazie<sup>3</sup>, wtedy następuje powrót z błędem „-2” oznaczającym, że takiego numeru rekordu w bazie nie ma.

```

if ((mfnr < 1) || (mfnr >= bc->mctrl.nxtmfn))
    return (-2); // No record

```

Upewniwszy się, że poszukiwany rekord istnieje w bazie, można poszukać jego odnośników w pliku XRF: wyznaczone `xmfb`, `xmfp` będą wskazywać na blok i pozycję szukanego rekordu w pliku MST. Ponieważ MFN w MST liczy się od 1 a pozycję w XRF wygodniej wyznaczać od 0, zatem obliczenie, w którym bloku (zawierającym 127 wskaźników) pliku XRF znajdują się szukane odnośniki, sprowadza się do wyznaczenia `xn`, `xb`, aby móc następnie wczytać blok numer `xb` do bufora `xblk` z pliku `bc->xrf`. Po wczytaniu właściwego bufora z pliku XRF można wyznaczyć odpowiadający mu element w

<sup>3</sup>Parametr kontrolny bazy `bc` zawiera w sobie wczytaną wartość pola `nxtmfn` rekordu systemowego pliku MST.

ciągu 127 elementów.<sup>4</sup> Mając dany adres szukanego rekordu w pliku MST oblicza się numer bloku i pozycję w bloku tego rekordu i przypisuje się te wartości zmiennym `xmfb`, `xmfp`.

```
// Find the address in XRF...
xn = mfnr - 1; xb = xn / 127;
if (ReadMem (&xblk, bc->xrf, xb,
             sizeof (xrfBlock)) != 0) return (-1);
xn = xblk.xrec [xn % 127]; // = address in MST
xmfb = xn / 2048; // Master File Block
xmfp = xn % 512; // Master File Position
```

Można w tym momencie przeprowadzić test, czy znaleziony rekord istnieje w bazie, czy może został skasowany; jeśli tak, to dalsze postępowanie jest zbyteczne i można powrócić z `GetRec` z wartością „1”. Jeśli natomiast rekord istnieje, można założyć, że wszystko jest poprawne (`ret = 0`) i wczytać blok `mblk`<sup>5</sup> pliku MST sprawdzając jednocześnie, czy operacja przebiegła poprawnie:

```
// Find the record in MST...
if (xmfb < 1) return (1); // Record deleted
ret = 0; // Record o.k.
if (ReadMem (&mblk, bc->mst, xmfb - 1,
             sizeof (mblk)) != 0) return (-1);
```

---

<sup>4</sup>Jego numer równy jest reszcie z dzielenia `xn` przez 127; można przededefiniować zmienną `xn` gdyż nie będzie ona dłużej używana w tym znaczeniu.

<sup>5</sup>Numery bloków przebiegają wartości od 1 w górę, więc fizyczne położenie w pliku wyznaczone jest numerem tegoż bloku zmniejszonym o jedność.

Dysponując właściwym blokiem początkowym rekordu można być pewnym, że przynajmniej nagłówek kontrolny został wczytany w tym bloku. Zostanie on zapamiętany w strukturze kontrolnej rekordu wskazywanej przez wyznaczony na samym początku wskaźnik `b` poczynając od pozycji `xmfp` w bloku `MST`. Można następnie sprawdzić, czy numer rekordu w nagłówku rzeczywiście odpowiada numerowi poszukiwanego rekordu — jeśli nie, oznacza to, że baza jest zepsuta i następuje powrót z błędem „-2”. Można też sprawdzić, czy przestrzeń bufora zawierającego treść rekordu wystarczy na pomieszczenie jego zawartości; jeśli nie — nastąpi powrót z błędem „-3”.

```
// Copy headers into record buffer...
memcpy (b, &mbk [xmfp], sizeof (mstHdrFix));
if (hf->mfnc != mfnr) return (-2);
// Database corrupted
if (hf->mfrc >= bufvol) return (-3);
// Buffer too small
```

Teraz wszystko jest gotowe do wczytania nagłówka zmiennej długości opisującego poszczególne pola rekordu oraz treści tychże pól. Wykonywana będzie w tym celu „pętla ze strażnikiem” `xb`. Zanim zostanie uruchomiona, należy przesunąć się na pozycję jeszcze nie przeanalizowanych bajtów i obliczyć ilość bajtów pozostałą do wczytania (`xn`).<sup>6</sup> Można zabezpieczyć się przed sytuacją „braku pól” w rekordzie wracając z `GetRec` z wartością „4”.

Wejście w pętlę oblicza najpierw wartość pozostałych w bloku bajtów `nch`, które należy wczytać; jeśli ta wartość była-

<sup>6</sup>Należy zauważyć wartość bezwzględną `labs` dla typu `long int`; trzeba przewidzieć wartość ujemną, która oznacza rekord zablokowany przez użytkownika sieci lokalnej.

by za duża w stosunku do liczby znaków do wczytania pochodzącej z nagłówka (*xn*), to należy jej przypisać wartość *xn*. Po dopisaniu bajtów z bufora bloku pliku MST do bufora rekordu wskazywanego przez *b*, *xb* następuje przesunięcie liczników, przygotowanie do ewentualnego wczytania następnego bloku pliku MST oraz test, czy jest to konieczne. Jeśli nie — pętla kończy się, jeśli tak — wczytywany jest następny blok pliku sprawdzając jednocześnie poprawność tej operacji.

```
// Get the rest of the record
xmfpl += sizeof (mstHdrFix); // Posinion in block
xb = sizeof (mstHdrFix); // Position in buf
xn = labs (hf->mfrl) - xb; // # of chars to read
if (xn <= 0) return (4); // No fields
for ( ; ; ) // We have some chars
{ // Find # of chars to copy from this block
  if (xn <= (nch = sizeof (mblk) - xmfpl))
    nch = xn;
  memcpy (b + xb, &mblk [xmfpl], nch);
  xb += nch; xn -= nch; xmfpl = 0;
  if (xn <= 0) break; // Nothing more to read
  if (fread (&mblk, sizeof (mblk), 1, bc->mst)
      == 0) return (-1);
}
```

Po wczytaniu całości rekordu warto sprawdzić status tegoż rekordu wedle kryteriów ustawionych przez system ISIS i zakończyć funkcję `GetRec` zwróceniem zmiennej `ret` kodującej stan końcowy:

```
if (ht->status != 0) ret = 1;
// Record deleted logically
if (hf->mfbwb != 0 || hf->mfbwp != 0) ret = 2;
```

```
// Record not inv.  
if (hf->mfrl < 0) ret = 3; // Record blocked  
return (ret);  
}
```

## 3.4 Inicjacja bazy

Procedura inicjacji bazy jest prosta: ustawia ona odpowiedni bit w przekazanej „przez zmienną” strukturze `bc` i otwiera odpowiedni plik bazy. Pierwszy bit pola `opened` (o wartości 1) oznacza otwarty plik MST, bit drugi (o wartości 2) — plik XRF. Jeśli otwarcie pliku się nie powiedzie, następuje powrót z funkcji `InitBase` z wartością „-1”.

Po otwarciu pliku bazy i pliku odsyłaczy wczytywany jest do pola `bc->mctrl` rekord kontrolny pliku MST. Gdy nastąpi błąd tej operacji, funkcja `InitBase` zwróci wartość „-3”.<sup>7</sup>

```
int InitBase (BaseCtrl *bc)  
// Error return: -1 base file/s; -2 inv. file/s;  
//                -3 mst. ctrl rec/s;  
//                -4 cnt param/s; (for future)  
{  
bc->opened = 0;  
if (bfOpen (&bc->mst, bc, ".mst", "rb") != 0)  
    return (-1);  
bc->opened += 1; // MST opened  
if (bfOpen (&bc->xrf, bc, ".xrf", "rb") != 0)  
    return (-1);  
bc->opened += 2; // XRF opened  
if (fread (&bc->mctrl, sizeof (mstControl), 1,
```

<sup>7</sup>Wartość „-4” rezerwuje się na przyszłość.

```
        bc->mst) == 0) return (-3);
return (0);
}
```

## 3.5 Zamknięcie bazy

Procedura zamknięcia bazy jest bardzo prosta. Nie zwraca ona żadnej wartości (`void`), a jedynie na podstawie ustawionych bitów `opened` zamyka odpowiadające im pliki (`MST`, `XRF`):

```
void Done (BaseCtrl *bc) // Close opened files
{
    if (bc->opened && 1) fclose (bc->mst);
    if (bc->opened && 2) fclose (bc->xrf);
}
```



# 4

## Użycie procedur dostępu

Mając przygotowane algorytmy dostępu do bazy danych można zacząć konstruować program główny i algorytmy prezentacji rekordów. W obecnej pracy algorytm programu pełni rolę drugoplanową względem procedur dostępu do bazy, dlatego — nie umniejszając jednak w niczym jego funkcjonalności — zostanie on maksymalnie uproszczony. Podobnie potraktowana będzie procedura prezentacji rekordu.

### 4.1 Program główny

Funkcja programu głównego `main` umożliwia kontakt programu „im” z systemem przez parametry `argv`. Przekazany przez zmienną parametr `*argv` jest wskaźnikiem do tablicy, a klasyczny `argc` oznacza ilość parametrów programu.

Funkcję rozpoczyna wypisanie komunikatu o programie:

```
int main (int argc, char **argv) // char *argv []
{
    printf ("im <database> <text_output> ");
```

```
printf (" see im.log file!\n");
printf ("<database> ::= DOS-ISIS (v.3)");
printf (" MF without .MST\n");
printf ("im ver. 0.1, Copyright (C)");
printf (" 2000 Robert Janusz\n");
printf ("im comes with NO WARRANTY\n");
printf ("License: GPL; see: www.gnu.org\n");
```

Następnie przygotowany jest do zapisu plik śledzący Log o nazwie „im.log” wraz ze sprawdzeniem, czy otwarcie tego pliku się powiodło; w przypadku błędu program zwróci wartość „-2”.

```
if ((Log = fopen ("im.log", "wt")) == 0)
    { fprintf (stderr, "Fatal error [im.log]\n");
      return (-2);
    }
```

Kolejną operacją jest przygotowanie pełnej ścieżki dla pliku wynikowego Out o nazwie podanej jako drugi parametr programu. Błąd przy otwarciu tego pliku przerwie program, który zwróci wartość „-2”.

```
_fullpath (DOSpath, argv [2], 70);

if ((Out = fopen (DOSpath, "wt")) == 0)
    { fprintf (Log, "Fatal error [output]\n");
      return (-2);
    }
```

Kluczowym punktem programu jest przygotowanie ścieżki do bazy i uruchomienie procedury „isis”, która przejmie na siebie cały algorytm operacji na bazie. Podejście takie pozwala odseparować operacje przygotowawcze od działań na

samej bazy. Można wykorzystać tę samą zmienną co powyżej (`DOSpath`), gdyż w poprzednim kontekście nie będzie ona już używana (plik `Log` już został otwarty z właściwą nazwą).

```
_fullpath (DOSpath, argv [1], 70); // Database  
  
isis ();
```

Po zakończeniu operacji na bazie następuje teraz jawne zamknięcie pliku wynikowego<sup>1</sup> i powrót „z zerem” na poziom systemu operacyjnego. Program główny kończy swoje działanie.

```
fclose (Out);  
  
return (0);  
}
```

## 4.2 Procedura „isis”

Wyróżniona logicznie z programu głównego funkcja „isis” ma przygotowane wszystkie parametry do operacji na bazie. W tym ujęciu jej zadaniem jest po prostu wyprowadzić wszystkie rekordy bazy do pliku wynikowego `Out` śledząc wykonanie w pliku `Log`.

Funkcja ta posiada dwie zasadnicze zmienne lokalne: `bc` — zawierająca strukturę kontrolną dla bazy i `rc` — zawierająca strukturę kontrolną dla danego rekordu. Zakładamy, że

---

<sup>1</sup>Niejawne zamknięcie `Log` zostawia się kompilatorowi.

DOSpath została podana poprawnie, zatem można, po skopiowaniu jej do `bc.name` przystąpić do inicjowania bazy i wypisania w pliku śledzącym krótkiego opisu o wykrywanych błędach/ostrzeżeniach dotyczących rekordów bazy.

```
void isis ()
{
    int          j;
    static
    BaseCtrl    bc;
    static
    RecCtrl     rc;

    strcpy (&bc.name, DOSpath);
    // we do not test, its example only ;-)

    InitBase (&bc);

    fprintf (Log, "MFN : status (-3=buf. too small");
    fprintf (Log, " | -2=no rec. | -1=error |\n");
    fprintf (Log, "          1=deleted |");
    fprintf (Log, "2=not inverted | 3=blocked)\n\n");
```

Dla każdego rekordu o numerze MFN indeksowanym zmienną `nrc` będzie wykonana procedura pobrania tego rekordu z bazy i jeśli to się uda, rekord zostanie obsłużony przez funkcję `ShowRec`. Przed i po jej wykonaniu do pliku wynikowego wpisane będą znaczniki początku i końca rekordu: `#_`, `##`. Jeśli wczytanie rekordu `GetRec` będzie niepoprawne, do pliku śledzącego `Log` wpisana będzie informacja o stanie rekordu przechowywana w pomocniczej zmiennej `j`.

Po zakończeniu cyklu operacji na rekordach nastąpi zamknięcie bazy.

```
for (nrc = 1L; nrc < bc.mctrl.nxtmfn; nrc++) {
    if ((j = GetRec (&bc, nrc, &rc, RECLENGTH))
        == 0) {
        fprintf (Out, "#___ %li\n", nrc);
        ShowRec (&rc);
        fprintf (Out, "##\n");
    }
    else fprintf (Log, "%li:%i\n", nrc, j);
}

Done (&bc);
}
```

### 4.3 Wyprowadzanie rekordów

Ostatnią procedurą tutaj omawianą jest wyprowadzanie rekordów. Jej postać jest możliwie jak najprostsza, choć właściwie ona ma bezpośrednie oddziaływanie na użytkownika, prezentując mu wyniki poszukiwań.<sup>2</sup>

Poza zmiennymi pomocniczymi warto zwrócić uwagę na bezpośrednie obliczenie wskaźników do bufora treści rekordu, nagłówek pól i jednego elementu opisującego pole *\*ind*.<sup>3</sup> Pobiera się następnie numer rekordu *nr* z nagłówek, ale jest to tylko „dydaktyczny” motyw, nie mający (tutaj) żadnego znaczenia na działanie funkcji. Następuje teraz wejście w pętlę przebiegającą wszystkie pola rekordu.

```
void ShowRec (RecCtrl *rc)
{ long int  nr;
```

---

<sup>2</sup>Jest to najlepszy kandydat na metodę wirtualną w C++.

<sup>3</sup>Ponieważ jest to wskaźnik do obszaru pamięci, konieczne jest odpowiednie ustalenie typu.

```

short      int n, k, kk;
char       ch;
char       *b   = rc->buf;
mstHdrTxt *mht = &rc->hdrs.mht;
mstIndex  *ind = (mstIndex *)
                &rc->buf [sizeof (RecHeaders)];

nr = rc->hdrs.mhf.mfn; // Record header
for (n = 0; n < mht->nvf; n++)
{

```

Wewnątrz pętli `nr` numeruje poszczególne pola wyprowadzane do pliku `Out` ze znacznikiem `#<numer_pola><spacja>`. Wartość `k` wskazuje na położenie znaków danego pola w buforze tekstu rekordu, a zmienna `kk` przebiega kolejne wartości numerujące te znaki. Pobierając kolejny znak pola rekordu do zmiennej `ch` można dokonać pewnej prostej analizy tego znaku, np. sprawdzić, czy nie jest on znakiem zarezerwowanym (`#` albo `%`) — i gdy to ma miejsce zastąpić go tyldą, albo też, gdy nie jest to znak „tekstowy” — zamienić go spacją, wyprowadzając przy tym informację do `Log`. Po wypisaniu wszystkich znaków z pola następuje przesunięcie indeksu `ind` do następnej wartości, tak aby wskazywał on kolejne pole. Reszta funkcji `ShowRec` przedstawia się następująco:

```

nr = 0L + ind->tag;
fprintf (Out, "#%i ", nr);
k = mht->base + ind->pos;
for (kk = 0; kk < ind->len; kk++)
{
    ch = b [k++];
    if (ch == '#' || ch == '%') {
        // special chars depend on convention !

```

```
        fprintf (Log, "%li:(%c)->~\n", nrc, ch);
        ch = '~';
    }
    if (ch < 32 || ch == 127 || ch == 255) {
        // we do not like them
        fprintf(Log,"%li:[%i]->' '\n", nrc, ch);
        ch = ' ';
    }
    fprintf (Out, "%c", ch);
}
fprintf (Out, "\n");
ind += 1; // Ptr to next index
}
}
```

# 5

## Zakończenie

Przedstawione tutaj algorytmy stanowią rozwiązanie, które może pomóc nie tylko zmierzyć się ze strukturami programowania w języku C, ale również poznać, na bardzo elementarnym poziomie, struktury zbioru głównego systemu CDS-ISIS. Poznane mechanizmy pozwolą na konstruowanie specjalnych konwerterów a także „lekarzy” dla uszkodzonych baz danych lub innych zastosowań, gdzie binarna analiza plików może być opłacalna.<sup>1</sup>

Jeżeli chodzi o zbiór odwrócony ISIS, to jego struktura jest dość złożona i ograniczona.<sup>2</sup> Autor ma zamiar przedstawić procedury dostępu do zbioru odwróconego w osobnej pracy.

---

<sup>1</sup>Program „im” po skompilowaniu uruchamia się (dla przykładowej, standardowej bazy danych) poprzez:

```
im c:\isis\data\cds\cds cds.txt
```

otrzymując w wyniku tekstowy plik `cds.txt` reprezentujący bazę, oraz `im.log` zawierający komunikaty.

<sup>2</sup>MS-DOSowa wersja programu ma ograniczenie na długość terminu w indeksie do 32 znaków.



# 6

## Abstract

This book describes the CDS-ISIS library database system. The system is based on a binary database structure and is written in the “C” programming language. It examines the Master File and makes use of a simple program called “im.”

In brief, “im”

- exports all the records from the ISIS database;
- tags all the fields in the exported records;
- performs a simple character analysis of the exported fields.

This book can help someone study “C” data structures as well as elementary ISIS procedures. It can also help individuals create their own programs based on the work contained in this book.

