

ROCZNIK
WYDZIAŁU
FILOZOFICZNEGO
WYŻSZEJ SZKOŁY
FILOZOFICZNO-PEDAGOGICZNEJ
IGNATIANUM
W KRAKOWIE
T. X: 2002-2003

**ANNUARIUM
FACULTATIS PHILOSOPHICÆ
SCHOLÆ UNIVERSITARIÆ
PHILOSOPHICO-PAEDAGOGICÆ
IGNATIANUM CRACOVIAE**

T. X: 2002-2003

Contents, p. 7-8

Cracoviæ 2004
Editiones *IGNATIANUM* – Editiones WAM

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

T. X: 2002-2003

W latach 1988–1999:
ROCZNIK WYDZIAŁU FILOZOFICZNEGO
TOWARZYSTWA JEZUSOWEGO W KRAKOWIE

Kraków 2004
Wydawnictwo *IGNATIANUM* – Wydawnictwo WAM

WYŻSZA SZKOŁA FILOZOFICZNO-PEDAGOGICZNA „*IGNATIANUM*”
WYDZIAŁ FILOZOFICZNY
ul. Kopernika 26, 31-501 KRAKÓW
tel: 012/432 70 50; fax: 012/423 00 38
e-mail: filozofia@ignatianum.edu.pl
www.ignatianum.edu.pl/filozofia

Konto Bankowe:
BPH PBK IV O/Kraków 91 1060 0076 0000 3200 0047 4367

Redakcja
Stanisław Pyszka SJ
Roman Darowski SJ

ISSN PL 0860-9675

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

SPIS TREŚCI

ROZPRAWY

Janusz SALAMON SJ, <i>Mit hermetyczności filozofii Johna Henry'ego Newmana</i>	9	
Jadwiga SKRZYPEK-FALUSZCZAK, <i>Temat miłości w «Uczcie» i «Fajdroście» Platona</i>	38	
Stanisław PYSZKA SJ, <i>„Przestało już istnieć społeczeństwo chrześcijańskie”?</i>	55	
Stanisław ZIEMIAŃSKI SJ, <i>Stosunek nauk przyrodniczych do filozofii Boga</i>	67	
Bogdan LISIAK SJ, <i>Korespondencja jezuitów polskich z Atanazym Kircherem SJ (1601-1680)</i>	81	
KONFERENCJA NAUKOWA: Dyskusja wokół projektu „metafizyki klasycznej”		96
Piotr DUCHLIŃSKI, <i>Kilka uwag o projekcie metafizyki klasycznej</i> ..	98	
Stanisław ZIEMIAŃSKI SJ, <i>Priorytet teorii poznania czy metafizyki?</i>	110	
Stanisław ZIEMIAŃSKI SJ, <i>Czy Mieczysław Albert Krapiec OP jest nominalistą?</i>	116	
Tadeusz BIESAGA SDB, <i>Bonum est faciendum czy Persona est afirmanda?</i>	130	
SEMINARIUM FILOZOFICZNE: „Filozoficzna jesień”	138	
DYSKUSJE:		
Jan CZERNIAWSKI, <i>Skrócenie Lorentza, skrócenie Einsteina i Jan Dorda SJ</i>	157	
Eugeniusz BOBULA, <i>Odpowiedź na artykuł: „Bobula obala teorię względności”</i>	170	

SPRAWOZDANIA:

Piotr LENARTOWICZ SJ, Prorektor <i>Ignatianum</i> , <i>Działalność „Ignatianum” w roku akademickim 2002/2003</i>	188
Piotr JANIK SJ, <i>European Jesuits in Science</i> , Rzym, 10-14 września 2003	196
Michał GIERAT SJ, <i>„Błąd antropologiczny” w kulturze. Refleksje na temat „V Międzynarodowego Symposiumu Metafizycznego”</i> , KUL, Lublin, 12 XII 2002	198
DOKTORATY: Zdzisław Śmierchalski, Tomasz Grodecki, Andrzej Rekiel, Anna Błasiak, Grzegorz Grzybek, Tomasz Homa SJ, Paweł Kaźmierczak, Katarzyna Wojtasik, Mieczysław Kozuch SJ, Robert Janusz SJ (PAT), Janusz Salamón SJ (UJ) . . .	201
MAGISTERIA 2001-2003	218
LICENCJATY 2001-2003	221
<i>Prof. Jan Sieg SJ (1919-2001)</i>	226
<i>Prof. Jan Popiel SJ (1914–2003)</i>	232
RECENZJE	239
BIBLIOGRAFIA PRACOWNIKÓW WYDZIAŁU FILOZOFICZNEGO <i>IGNATIANUM</i> ZA LATA 1999–2003	260
SPIS TREŚCI „Rocznika Wydziału Filozoficznego <i>Ignatianum</i> w Krakowie” (t. I-X: 1988–2003)	296

CONTENTS

PAPERS

Janusz SALAMON SJ, <i>Is John Henry Newman's philosophy hermetic?</i>	9
Jadwiga SKRZYPEK-FALUSZCZAK, <i>Love in Plato's dialogues: «Symposium» and «Faidros»</i>	38
Stanisław PYSZKA SJ, <i>„The Christian community got lost”?</i>	55
Stanisław ZIEMIAŃSKI SJ, <i>Sciences and philosophy of God</i>	67
Summary, p. 77-79	
Bogdan LISIAK SJ, <i>Correspondence of Polish jesuits and Athanasius Kircher SJ</i>	81
CONFERENCE: „On a project of the classical metaphysics”	96
Piotr DUCHLIŃSKI, <i>Some comments on a project of the classical metaphysics</i>	98
Stanisław ZIEMIAŃSKI SJ, <i>Does gnoseology or metaphysics have priority?</i>	110
Stanisław ZIEMIAŃSKI SJ, <i>Is Mieczysław Albert Krapiec OP a nominalist?</i>	116
Tadeusz BIESAGA SDB, <i>Bonum est faciendum or Persona est affirmanda?</i>	130
PHILOSOPHICAL SEMINARY: „Philosophy in Autumn”	138

DISCUSSIONS

Jan CZERNIAWSKI, <i>The Lorentz contraction, the Einstein contraction and Jan Dorda SJ</i>	157
Eugeniusz BOBULA, <i>Reply to the paper: „Bobula explodes the theory of relativity”</i>	170

REPORTS

Piotr LENARTOWICZ SJ, Pro-Rector, <i>Activities of the IGNATIANUM in the acad. year 2002/2003</i>	188
Piotr JANIK SJ, <i>European Jesuits in Science</i> , Rome, Sept. 10-14 2003	196
Michał GIERAT SJ, „ <i>Antropological error</i> ” in the culture. <i>Reflexions on the V. International Metaphysical Symposium</i> , KUL, Lublin, December 12 th 2002	198
DOCTOR’S DEGREES: Zdzisław Śmierzchalski, Tomasz Grodecki, Andrzej Rekiel, Anna Błasiak, Grzegorz Grzybek, Tomasz Homa SJ, Paweł Kaźmierczak, Katarzyna Wojtasik, Robert Janusz SJ (PAT), Mieczysław Kożuch SJ, Janusz Salamon SJ (UJ)	201
MASTER’S DEGREES 2001-2003	218
BACHELOR’S DEGREES 2001-2003	221
<i>Prof. Jan Sieg SJ (1919-2001)</i>	226
<i>Prof. Jan Popiel SJ (1914–2003)</i>	232
BOOK REVIEW	239
BIBLIOGRAPHY OF THE <i>IGNATIANUM</i> FACULTY OF PHILOSOPHY LECTURERS IN 1999–2003	260
CONTENTS of the „Yearbook of the Faculty of Philosophy of the Society of Jesus in Cracow” (t. I-X: 1988–2003)	296

ROZPRAWY

Janusz SALAMON SJ

MIT HERMETYCZNOŚCI FILOZOFII JOHNA HENRY'EGO NEWMANA

John Henry Newman był bez wątpienia jednym z filozofów anglosaskich cieszących się mniejszym szczęściem. Kiedy w ostatnich dekadach XIX wieku jego popularność jako myśliciela sięgnęła w Anglii zenitu, właśnie wówczas problematyka filozoficzna, którą się zajmował, zaczęła tracić na znaczeniu w obliczu upadku dominującego dotychczas w środowiskach akademickich idealizmu i narodzin filozofii analitycznej. W efekcie dominacji w XX wieku takiej orientacji w łonie filozofii analitycznej, która była programowo niechętna tak otwarciu apologetycznym wypowiedziom filozoficznym, jak *Gramatyka przyświadczenia*¹ czy jego *Kazania uniwersyteckie*², Newman został zepchnięty poza margines nawet szeroko rozumianej filozofii. Dyżurnym argumentem usprawiedliwiającym ignorowanie jego w oczywisty sposób filozoficznego dorobku było przy tym wskazanie na rzekomą hermetyczność jego filozofii. Przyjmowano bez podawania szczegółowych racji, że Newman parał się problemami tak odmiennymi od tych, które wyznaczają główny nurt filozofii anglosaskiej, że komuś, kto chce brać udział w bieżącej debacie filozoficznej Newman nie ma nic do

¹ *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*, redakcja i wprowadzenie I. Ker, Oxford 1985 (dalej cytowane jako *GA*).

² *University Sermons: Fifteen Sermons Preached before the University of Oxford 1826-43*, redakcja D. M. MacKinnon, J. D. Holmes, London 1970 (dalej cytowane jako *US*).

powiedzenia. Domyślnie sugerowano, że znacznie więcej pożytku z lektury prac Newmana może wyciągnąć teolog. Czyni tak nawet skądinąd życzliwy mu F. Copleston³. Pech Newmana polega jednak na tym, że kiedy pod koniec XX wieku Alvin Plantinga wraz z kilkoma innymi czołowymi analitycznymi filozofami religii zrehabilitował tematykę, która stanowiła samo centrum filozoficznych przemyśleń Newmana, propozycje autora *Gramatyki przyświadczenia* znowu są ignorowane. Tymczasem właśnie powrót na filozoficzną scenę tych zagadnień, którymi parał się Newman dobitnie pokazuje, że zarzut hermetyczności kierowany pod adresem filozofii Newmana jest pozbawiony podstaw.

Newman nie jest samotną wyspą

W niniejszym artykule chcemy zwrócić uwagę na te cechy i aspekty myśli Newmana, które tłumaczą specyfikę jego filozofii bez uciekania się do radykalnej tezy, że jej odmienność czyni beznadziejną próbę przywrócenia jego poglądów do głównego nurtu filozofii anglosaskiej. Będziemy tu sugerowali, że jednym z głównych powodów niezrozumienia natury filozofii Newmana jest przeoczenie szczególnych afiliacji filozoficznych Newmana.

Newman zbyt długo był postrzegany jako samotna wyspa na oceanie nowożytnej filozofii brytyjskiej, a ponieważ w tej perspektywie jawił się jako wyspa mało znacząca w porównaniu z myślicielami, którzy w ramach tej metafory robią wrażenie raczej kontynentów niż wysp, niewielu badaczy zadało sobie trud poznania i rzetelnej oceny jego dorobku. Tymczasem bliższa analiza kontekstu filozoficznego, w którym ukształtowała się umysłowość Newmana skłania do stwierdzenia, że filozofia Newmana nie jest bynajmniej zjawiskiem samorodnym i nie ma w sobie nic „wyspiarskiego”. Filozofia Newmana nie ma charakteru monologu ignorującego podstawowe kwestie tej filozofii, którą znał szczególnie dobrze, mianowicie filozofii antycznej i nowożytnej filozofii brytyjskiej. Uświadomienie sobie, że głównych źródeł kategorii filozofii Newmana należy szukać u Platona, Arystotelesa, Ojców Kościoła, Locka, Reida czy Butlera powinno pomóc

³ F. Copleston, *John Henry Newman*, w: *Historia filozofii*, t. 8, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1989, s. 515nn.

rozwiąć mit, że Newman nie zasługuje na uwagę profesjonalnych filozofów, gdyż nie ma nic do powiedzenia w kwestiach podejmowanych przez czołowych przedstawicieli filozofii europejskiej.

Podstawowym powodem, dla którego dotychczasowe wysiłki ukazania wartości myśli filozoficznej Newmana nie przyniosły pożądanego rezultatu, jest – jak się zdaje – niepowodzenie (czy niedostateczne powodzenie) prób zmierzających do przekładu propozycji Newmana na język współczesnego dyskursu w filozofii religii, tak by jego argumenty można było uwzględnić w kontekście aktualnej debaty filozoficznej. Nie udało się dotychczas w zadowalającym stopniu ukazać, w jaki sposób te poglądy Newmana na naturę poznania, które zdaniem wielu autorów (takich, jak wymienieni w *Bibliografii* B. Mitchell, J. Guitton, I. Ker, J. Artz, A. Boekraad, czy F. M. Willam) zasługują na uwagę i uznanie, zachowują do dziś wartość spekulatywną. Stąd rodzi się sugestia, że na dorobek Newmana należało spojrzeć z perspektywy toczących się na naszych oczach filozoficznych polemik, pytając, czy i w jaki sposób jego przemyślenia rzucają jakieś światło na roztrząsane dziś problemy.

Konkluzja, do jakiej prowadzi „odczytanie na nowo” epistemologii Newmana przez pryzmat filozofii współczesnej, jest równie obiecująca, co zaskakująca. Wydaje się bowiem, że w samym centrum debaty toczonej w anglojęzycznym środowisku analitycznej filozofii religii znajdują się nie tylko podobne zagadnienia i problemy, które stanowiły główny przedmiot refleksji Newmana, ale również i proponowane przez niego rozwiązania jako żywo przypominają niektóre z głównych propozycji współczesnych nam autorów.

Wśród współczesnych analitycznych filozofów religii, których stanowisko wydaje się być szczególnie bliskie duchowi newmanowskiej epistemologii religii, na czoło wysuwa się – jak już wspomnieliśmy – Alvin Plantinga. Fakt, iż Plantinga uznawany jest dziś przez wielu za najwybitniejszego (obok Richarda Swinburne'a) przedstawiciela analitycznej filozofii religii, sprawia, że podobieństwa między propozycjami Newmana i Plantingi rzucają szczególnie pozytywne światło na dokonania tego pierwszego. Szczególnie polecenia godne byłoby zinterpretowanie Newmana w perspektywie idei stanowiących podstawę epistemologii Plantingi, zwłaszcza w najnowszym, eksternalistycznym okresie jego twórczości, w którym przybiera on pewną

postać reliabilizmu⁴. W wyniku takiego zabiegu interpretacyjnego można by skuteczniej wykazać doniosłość i skuteczność newmanowskiego przedsięwzięcia obrony racjonalności przekonań teistycznych w obliczu zainicjowanej w filozofii brytyjskiej głównie przez J. Locke'a i D. Hume'a krytyki teizmu.

⁴ Przez eksternalizm rozumiemy tutaj taką epistemologiczną teorię, w myśl której uzasadnienie (względnie gwarancja), czyli ten element, który decyduje o tym, czy dane przekonanie stanowi wiedzę, nie jest wyłącznie funkcją świadomie żywionych przez przedmiot przekonania, gdyż o uzasadnieniu przekonania mogą decydować również, przede wszystkim, a nawet wyłącznie czynniki całkowicie zewnętrzne (stąd „eksternalizm”) względem poznającego podmiotu, a zatem takie, które nie są introspekcyjnie dostępne. Eksternalista przyjmuje zatem, że podmiot może nie zdawać sobie sprawy z tego, jakie procesy czy relacje „epistemizują” jego przekonania (czyli czynią je wiedzą). W najogólniejszym ujęciu eksternalizm jest teorią czysto negatywną, gdyż jest przede wszystkim odrzuceniem *internalizmu*. Internalizm jest taką teorią, w myśl której racjonalność epistemiczna jest w *pełności* funkcją świadomie żywionych przez przedmiot przekonania, gdyż przyjmuje się tutaj, że o uzasadnieniu przekonania decydują *wyłącznie* relacje zachodzące pomiędzy żywionymi przez przedmiot przekonaniem. Kluczowe dla internalizmu jest twierdzenie, że poznający ma tego typu poznawczy dostęp do tych warunków zasadności danego przekonania, że może przy pomocy samej tylko refleksji oszacować, czy dane przekonanie jest uzasadnione i czy stanowi wiedzę, a pośrednio ocenić, czy żywienie danego przekonania jest racjonalne. Epistemologia Locke'a jest paradygmatycznym przykładem internalizmu (por. W. P. Alston, *Internalism and Externalism in Epistemology*, w: *Philosophical Topics* 14(1986), nr 1, s. 181nn.; R. Swinburne, *Epistemic Justification*, Oxford 2001, s. 7nn).

Z kolei *reliabilizm* (od *reliable* = rzetelny; to, na czym można polegać) jest taką teorią eksternalistyczną, w myśl której uzasadnienie przekonania (a co za tym idzie, racjonalność epistemiczna) jest w głównej mierze funkcją rzetelności procesów umysłowych wytwarzających te przekonania. Przez „rzetelny proces” rozumie się tu proces wytwarzający wysoką proporcję przekonania prawdziwych, a zatem prawdopodobieństwo, że wytworzone w jego rezultacie przekonanie będzie prawdziwe, jest wysokie. Eksternalistyczna natura reliabilizmu przejawia się m.in. w tym, że przekonanie, które jest wytworzone i/lub podtrzymywane przez rzetelny proces poznawczy, uważa się tu za uzasadnione (tj. stanowiące wiedzę) także wówczas, gdy osoba żywiąca to przekonanie nie wie, iż jest ono produktem rzetelnego procesu. Reliabilizm jest jedną z form epistemologii naturalistycznej (*naturalistic epistemology*), postulującej, by w poszukiwaniu odpowiedzi na pytania o źródła i naturę ludzkiego poznania skupić się na empirycznym badaniu psychologicznych procesów kognitywnych. Teorie naturalistyczne redukują w ten sposób rolę elementu normatywnego, zazwyczaj centralną w *nowożytnej* teorii poznania, którą Quine, czołowy adwokat naturalistycznego podejścia w epistemologii, utożsamia z internalistyczną epistemologią, typu kartezjańskiego (por. artykuły A. Goldmana w: *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, red. R. Audi, Cambridge 1999, s. 792-793 i 598-599; R. Swinburne, *Epistemic Justification*, s. 13nn.; A. Goldman, *Epistemology and Cognition*, Cambridge 1986).

Istotną cechą tej krytyki było to, że jej fundament stanowił ewidencjalizm⁵ oraz epistemiczny internalizm. W toku polemiki Newmana z reprezentantami brytyjskiego empiryzmu wyłania się nowe pojęcie racjonalności epistemicznej pozostające w zdecydowanej opozycji do pojęcia, którym posługują się Locke i Kartezjusz. To newmanowskie pojęcie racjonalności wydaje się być tego samego rodzaju, co pojęcie racjonalności stanowiące podstawę tej filozoficznej apologetyki teizmu, którą znajdujemy w pracach Plantingi.

Co składa się na ów nowy klimat filozoficzny, który można uznać za sprzyjający rehabilitacji Newmana jako epistemologa religii? W pierwszym rzędzie mamy tu na myśli osłabienie w drugiej połowie XX wieku popularności dominującego w filozofii od czasów Oświecenia ewidencjalistycznego paradygmatu poznania racjonalnego i podanie w wątpliwość wystarczalności akceptowanych dotychczas kryteriów uzasadnienia epistemicznego wypracowanych na gruncie internalizmu. Te tendencje widoczne są przede wszystkim w anty-oświeceniowych nurtach współczesnej filozofii, którymi nie będziemy się tutaj zajmowali. Tym niemniej, również i ewolucja interesującej nas tutaj filozofii analitycznej, zapoczątkowana przez Wittgensteina, doprowadziła do tego, że można dziś mówić o spadku popularności tendencji scjentywistycznych i pozytywistycznych, zwłaszcza w ich radykalnych wersjach. Na tym tle łatwiej dostrzec prekursorski rys myśli Newmana już w połowie XIX w., antycypującego anty-oświeceniową tendencję, i to nie w wersji radykalnej (reprezentowanej w filozofii anglojęzycznej przez R. Rorty), ale w wersji umiarkowanej, jaką znajdujemy u A. Plantingi.

Debata nad zagadnieniem epistemicznego statusu przekonań teistycznych w filozoficznym środowisku anglojęzycznym została w ostatnich dziesięcio-

⁵ Przez *ewidencjalizm* będziemy rozumieli takie deontologiczne w swym charakterze stanowisko epistemologiczne, wedle którego należy żywić wyłącznie te przekonania, za których prawdziwością przemawiają dostateczne racje czy świadectwa (*sufficients evidences*). Deontologiczny charakter ewidencjalizmu przejawia się w tym, że wedle ewidencjalistów żywienie jakichkolwiek przekonań bez możliwości przytoczenia dostatecznych świadectw przemawiających za ich prawdziwością jest postrzegane w kategoriach pogwałcenia pewnych *norm* czy *powinności* dyktowanych przez *etykę przekonań*. Pośród wybitniejszych autorów, których krytyka dyskursu teizmu opiera się na ewidencjalizmie, znajdują się J. Locke i B. Russell, a współcześnie M. Scriven i A. Flew (por. np. A. Plantinga, *Reason and Belief in God*, w: *Faith and Rationality*, red. A. Plantinga, N. Wolterstorff, Nôtre Dame 1983, s. 27-29; także w: A. Plantinga, *Warrant: The Current Debate*, New York 1993, s. 82).

leciach niemal całkowicie zdominowana przez autorów zaliczanych do kręgu filozofii analitycznej. O takim stanie rzeczy zdecydował niewątpliwie przemożny wpływ, jaki na całokształt refleksji filozoficznej w XX stuleciu wywarli myśliciele nawiązujący do tradycji G. Moore'a, B. Russella i L. Wittgensteina. Niemniej istotny był fakt, że czołowi filozofowie brytyjscy epoki nowożytnej, jak Locke czy Hume, rozważali problematykę racjonalności dyskursu teistycznego w szerokim kontekście teoriopoznawczym i zazwyczaj w związku z krytyką pewnych pojęć metafizycznych (a co za tym idzie, z krytyką tej tradycyjnej odmiany teologii naturalnej, która odwoływała się do metafizycznych przesłanek). Takie właśnie ogólne podejście do problematyki religijnej odziedziczyła po tradycji empirystycznej filozofia analityczna w jej wczesnej fazie rozwoju. Można tu mówić o pewnej kontynuacji, zarówno gdy chodzi o sposób stawiania problemów, jak i kierunek proponowanych rozwiązań. Co najmniej do lat pięćdziesiątych XX wieku owa ciągłość tradycji między brytyjskim empiryzmem a filozofią analityczną przejawiała się w zdecydowanie krytycznym nastawieniu analityków do intelektualnych roszczeń religii. Stwierdzenie tego faktu jest w kontekście namysłu nad specyfiką filozofii Newmana o tyle istotne, że pozwala dostrzec uderzające podobieństwo punktów wyjścia filozofii religii Newmana i Plantinga. Odrzucając irracjonalistyczną, fideistyczną interpretację wiary religijnej, obydwaj autorzy starają się stawić czoła tym ewidencjalistycznym krytykom teizmu, którzy, będąc w mniejszym lub większym stopniu ideowymi spadkobiercami brytyjskiego empiryzmu doby Oświecenia, odrzucają przekonania teistyczne jako pozbawione (internalistycznie pojmowanego) epistemicznego uzasadnienia.

Zestawienie podstawowych filozoficznych idei Newmana z głównymi postulatami niektórych spośród czołowych teistycznie zorientowanych filozofów analitycznych, takich jak Alvin Plantinga, William P. Alston, R. Swinburne, John Hick, Basil Mitchell, Nicholas Wolterstorff, Peter van Inwagen, czy Terence Penelhum wydaje się sugerować, że bliski jest im zasadniczy kierunek newmanowskiej argumentacji w obronie racjonalności dyskursu teistycznego, będący w czasach Newmana czymś niewątpliwie nowatorskim. Polega on na wykazywaniu problematyczności ewidencjalistycznego paradygmatu epistemologicznego mającego swą podstawę w teorii uzasadnienia, nazywanej przez Plantingę klasycznym fundamentalizmem (*classical foundationalism*), w której świetle racjonalna akceptacja przekonań

teistycznych może napotykać na nieprzezwyciężalne trudności⁶. Choć propozycje Plantingi są osadzone w szerszym kontekście ogólnofilozoficznym, opracowane bardziej systematycznie i przy zastosowaniu odmiennej, współczesnej terminologii, to jednak jego zasadnicze intuicje jako żywo przypominają analogiczne intuicje Newmana. Można Newmanowi poczytać za sporą zasługę, że na sto kilkadziesiąt lat przed Plantingą sformułował pytanie, które znalazło się w centrum współczesnej debaty analitycznych filozofów religii. Pytanie to brzmi: czy sformułowana przez Locke'a zasada ewidencjalizmu, w myśl której podtrzymywanie jakiegokolwiek przekonania bez możliwości przytoczenia „dostatecznego świadectwa” (*sufficient evidence*) jest nieracjonalne (a nawet nieetyczne) – czy ta koncepcja jest istotnie tak niekwestionowalna, za jaką uchodzi? To Newman pierwszy udzielił na to pytanie takiej odpowiedzi, jaką znajdujemy później u Plantingi, a która głosi, że ewidencjalizm nie jest niepodważalnym paradygmatem stosowalnym jednakowo we wszystkich dziedzinach ludzkiego poznania, lecz jest arbitralnym postulatem opierającym się na nieuprawnionej ekstrapolacji ideału poznawczego zaczerpniętego z nauk formalnych, a w związku z tym w przypadku wielu przekonań, w tym przekonań teistycznych, wolno i należy zastosować odmienne kryteria racjonalności. Newman wykazuje również podobną do Plantingi i wielu innych współczesnych filozofów analitycznych ogólną tendencję do unikania w epistemologii religii stanowisk skrajnych: irracjonalistycznego fideizmu z jednej strony, oraz oświeceniowego ewidencjalizmu z drugiej. Innym elementem, który odgrywa kluczową i analogiczną rolę w całości kształcie epistemologii religii Newmana i Plantingi jest przyznanie istotnego znaczenia szeroko rozumianemu doświadczeniu religijnemu jako faktycznej podstawie przekonań religijnych żywionych przez szerokie rzesze wyznawców religii teistycznych. Obydwu tym autorom wspólna jest przy tym tendencja do dowartościowania roli, jaką w powsta-

⁶ Przez „fundamentalizm” (*foundationalism*) Plantinga rozumie taką teorię epistemologiczną, w myśl której wszystkie przekonania dzielą się na przekonania bazowe (*basic*) i niebazowe. Przekonania bazowe są samouzasadniające (tzn. można je uznać za uzasadnione bez odwołania się do jakichkolwiek innych przekonań; tu zalicza się np. przekonania samooczywiste, np. „ $1+1=2$ ”) i stanowią podstawę całej struktury noetycznej (stąd ich angielska nazwa). Wszystkie pozostałe przekonania, które nie są bazowe, muszą być uzasadnione poprzez odwołanie się do innych przekonań, a ostatecznie czerpią swe uzasadnienie z przekonań bazowych (por. A. Plantinga, *Rationality and Religious Belief*, w: *Contemporary Philosophy of Religion*, red. S. Cahn, D. Shatz, New York 1981, s. 259nn).

waniu, podtrzymywaniu i uzasadnieniu przekonań teistycznych odgrywają zwyczajne i powszechne fenomeny religijne. W ten sposób odchodzą oni od dominującej przez pewien czas tradycji utożsamiającej epistemologię doświadczenia religijnego z analizą wyjątkowych przeżyć mistycznych, która nie zawsze okazywała się filozoficznie owocna.

Ekspozycja głównych wątków newmanowskiej epistemologii religii na tle ufundowanej na internalizmie ewidencjalistycznej krytyki racjonalności przekonań teistycznych w empiryzmie brytyjskim, oraz taka jej interpretacja w perspektywie pokrewnych propozycji epistemologicznych eksternalistycznie zorientowanego Alwina Plantingi, wypukliłaby prekursorski charakter stanowiska Newmana i potencjalną doniosłość w kontekście współczesnej debaty filozoficznej (o tyle, o ile za doniosłe można uznać stanowisko Plantingi). Spojrzenie na Newmana z perspektywy analitycznej filozofii religii jest też pomyślane jako zabieg hermeneutyczny pozwalający wydobyć na jaw jego rzeczywiste intencje, których zrozumienie utrudnia nieco jego swoboda terminologiczna⁷ i nie zawsze jasne stanowisko wobec głównych nurtów filozofii kontynentalnej. Niektóre analizy porównawcze są też próbą swoistego przekładu na język współczesnej teorii poznania niekonwencjonalnych sformułowań stanowiących podstawę newmanowskiej epistemologii, których próżno by szukać w pracach klasyków filozofii i słownikach terminów filozoficznych. Konfrontacja newmanowskiej epistemologii religii z wybranymi poglądami autorów współczesnych i próba wytropienia newmanowskich idei w ich nowych wcieleniach zmierza pośrednio do krytycznej oceny jego dorobku poprzez oddzielenie propozycji pobrzmiewających w aktualnej refleksji filozoficznej, od tych, które mają jedynie „wartość historyczną”. Zestawienie z propozycjami czołowego przedstawiciela dwudziestowiecznej filozofii religii, jakim jest bez wątpienia Alvin Plantinga, odsłania w koncepcjach Newmana obok niewątpliwie głębokich intuicji, również momenty słabsze, w szczególności zaś brak jednoznacznych rozstrzygnięć niektórych ważnych dla epistemologii religii kwestii (można by tu wymienić pewną niejasność newmanowskiego stanowiska w sprawie wartości tradycyjnych argumentów za istnieniem Boga).

⁷ Pisze o tym obszernie jeden z czołowych znawców Newmana, J. Artz, *Zur Übersetzung der Terminologie J. H. Newmans*, w: *Newman-Studien*, t. 5, Nürnberg 1962, s. 283-302.

Zmierzając do obalenia mitu totalnej odrębności czy hermetyczności filozofii Newmana warto też podkreślić doniosłość głównego przedsięwzięcia Newmana, jakim była próba przeciwstawienia się deistycznym, agnostycznym i ateistycznym konsekwencjom filozofii religii Locke'a i Hume'a poprzez zwrócenie uwagi na problematyczność przyjętych przez nich epistemologicznych założeń. Doniosłość ta polega na tym, że we współczesnej debacie w analitycznej filozofii religii jedna z zasadniczych linii podziału wydaje się przebiegać pomiędzy „naturalistycznymi” spadkobiercami brytyjskich empirystów (takich jak A. Ayer, A. Flew, J. L. Mackie, K. Nielsen czy M. Scriven) a grupą filozofów „teistycznych” (takich jak Plantinga, Alston, czy Wolterstorff), których podstawowe intuicje można często odnaleźć w mniej lub bardziej wyraźnej postaci, właśnie w pracach Newmana (choć nie oznacza to, że Newman stanowi dla nich bezpośrednie źródło inspiracji). W tym kontekście już sam fakt, iż niektóre z idei Newmana zachowują swoją żywotność, świadczy o owocności jego wysiłków i jest poniekąd miarą skuteczności jego polemiki z krytykami racjonalności dyskursu teizmu, których zarzuty mają swą epistemologiczną podstawę w (ufundowanym na internalizmie) ewidencjalizmie Locke'a i Hume'a.

Dlaczego niełatwo zrozumieć Newmana?

Wertując całkiem liczne publikacje poświęcone filozofii J. H. Newmana trudno się oprzeć wrażeniu, że jego pisma stawiają czytelnikowi specyficzny opór i stąd znaczące rozbieżności w interpretacji jego poglądów oraz wielość interpretacji, które zdają się być wypaczeniem intencji autora *Gramatyki przyświadczenia*. Istotnie, podejmując próbę przebadania myśli filozoficznej Newmana odkrywa się wkrótce, że jego poglądy niełatwo uporządkować czy ująć w jakiś schemat. Utrudnia to fragmentaryczność poruszanej przez niego problematyki, przedstawionej w sposób mało systematyczny i z literackim rozmachem, bez dbałości o ścisłość terminologiczną. Nierzadko najcenniejsze merytorycznie uwagi pojawiają się na marginesie głównego wywodu, albo też stanowią fragment misternych konstrukcji retorycznych (autor *Apologia pro vita sua* cieszył się sławą jednego z największych prozaików epoki wiktoriańskiej). Newman był z zasady myślicielem przeciwnym pośpiesznym uogólnieniom. Przywiązanie do systemu oraz dogmatyzm uznawał

wręcz za deformację filozofii⁸. W rezultacie nie wypracował nawet całościowego ujęcia problematyki epistemologicznej. Interesowały go wybrane problemy graniczne filozofii i teologii, które starał się dogłębnie przeanalizować. Newman nie przykładął większej wagi do porządkowania swoich idei i nie dbał o systematyczność, gdyż nie pisał ze świadomością swoich dzieł o znaczeniu epokowym, ale stawiał sobie za cel przekonanie konkretnych, współczesnych sobie, angielskich adwersarzy. W rezultacie, niektóre jego pisma mają nieco „publicystyczny”, doraźny charakter, co niekiedy utrudnia ich interpretację.

Inną okolicznością utrudniającą dotarcie do sedna newmanowskiej filozofii jest ewolucja poglądów autora *Kazań uniwersyteckich*. Właśnie w *Kazaniach*, czyli już na przełomie lat trzydziestych i czterdziestych XIX wieku, Newman przedstawił zasadnicze zręby swojej epistemologii. Później jednak zrewidował niektóre ze swych najciekawszych pomysłów, także pod względem terminologicznym, a nade wszystko dokonał kilku swoich najważniejszych odkryć. Było wśród nich twierdzenie o bezwarunkowości przyświadczenia w odniesieniu do wnioskania, a także idea „zmysłu wnioskania”. Z filozofią Newmana w dojrzałej postaci mamy do czynienia w *Gramatyce przyświadczenia*, o której napisał w kilka miesięcy po jej publikacji: *Co się tyczy mojego eseju o przyświadczeniu, to jest to problem, który nie dawał mi spokoju przez dwadzieścia lub trzydzieści lat*⁹.

Pracując nad *Gramatyką*, Newman napisał dwa krótsze eseje stanowiące preludium do jego największego dzieła. Były to *On the Popular, Practical, Personal Evidence for the Revelation* oraz *The Evidence of Religion*¹⁰. W tym samym czasie powstały również *Discursive Enquiries on Metaphysical Subjects*, w których Newman podejmuje niektóre zagadnienia metafizyczne. Pomimo trzydziestoletniego okresu, jaki dzieli powstanie tych dwóch podstawowych prac Newmana, które zasadnie można określić jako filozo-

⁸ US, XIV, 6. Odsyłając do *Gramatyki przyświadczenia* oraz do *Kazań uniwersyteckich* będziemy w przypisach podawali nie numery stron, lecz odpowiednich części, rozdziałów i podrozdziałów. Czynią tak inni autorzy prac o Newmianie. Pozwala na to bardzo przejrzysta struktura *Gramatyki* i *Kazań*. Dzięki temu zabiegowi Czytelnik łatwo znajdzie stosowny fragment korzystając z dowolnego wydania i wersji językowej. Podobnie będziemy postępowali odsyłając do często przywoływanych dzieł Locke'a.

⁹ W liście do Aubrey de Vere. Cyt. za: W. Ward, *The Life of J. H. Newman*, London 1912, t. 2, s. 245.

¹⁰ Wydane dopiero w sto lat po ich napisaniu przez A. Boekraada i H. Tristrama, w: *The Argument from Conscience to the Existence of God*, Louvain 1961, s. 168-175.

ficzne, i pomimo, że w *Apologii pro vita sua* autor sam mówi o kilku przełomowych momentach w swym życiu, w których nastąpiła wyraźna zmiana jego zapatrywań, wydaje się, że przesadą byłoby mówienie o „wczesnym” i „późnym” Newmanie.

Można zaryzykować twierdzenie, że ostateczne sformułowanie poglądów Newmana na zagadnienie racjonalności przekonań teistycznych jest jedynie bardziej precyzyjnym ujęciem tych intuicji, które zaprezentował w swoich wczesnych pracach. Czasem chodzi jedynie o nieco inne rozłożenie akcentów; np. w pierwszych *Kazaniach uniwersyteckich* autor zdecydowanie przeciwstawia się postulatowi podporządkowania wiary rozumowi i akcentuje rolę subiektywnego aspektu wiary religijnej, a w późniejszych wypowiedziach podkreśla konieczność istnienia pewnych rozumowych podstaw wiary, ale i wówczas przestrzega przed nadmierną „intelektualizacją” dyskursu religijnego. Ostatecznie trudno wskazać jakieś ważne wczesne tezy, które zostały jednoznacznie sfalsyfikowane w dojrzałych pracach. On sam w *Apologii*, pisanej w późnym wieku, utrzymywał, że nawet zmiana jego zapatrywań teologicznych nie była odrzuceniem uprzednich przekonań na rzecz przekonań z nimi sprzecznych, ale była pewnego rodzaju „rozwojem idei”, który ma taką naturę, że istotna treść aktualnie żywionych przekonań zawiera się *implicite* w twierdzeniach wcześniejszych. Ewolucja poglądów Newmana jest więc przede wszystkim ich krystalizacją.

Ważną cechą pisarskiego stylu autora *Gramatyki przyświadczenia* jest pewnego rodzaju „dialektyczność”. Sam Newman mówi w tym kontekście o zasadzie *ekonomii*, głoszącej że prawdę należy prezentować każdemu z osobna w taki sposób, aby mógł ją zrozumieć i zaakceptować¹¹. Zgodnie z tą zasadą, Newman rzadko zwraca się do jakiegoś ogólnego i abstrakcyjnego odbiorcy, rzadko formułuje swoje myśli tak, aby były powszechnie zrozumiałe i przekonujące. Spotykamy się raczej w jego pismach z wieloma różnymi sposobami wykładu i argumentacji, dostosowanymi do profilu domniemanego czytelnika. Dla przykładu, inne aspekty swoich przemyśleń akcentuje Newman wówczas, gdy polemizuje ze zwolennikami Locke’a czy Hume’a, co do których może żywić podejrzenie, że mają skłonności deistyczne, agnostyczne lub ateistyczne, inne zaś, gdy odżegnuje się od fideistycznych interpretacji dyskursu religijnego, popularnych w owym czasie zwłaszcza wśród teologów protestanckich.

¹¹ Newman zapożyczył tę ideę od aleksandryjskich Ojców Kościoła, ale jej pierwotnych źródeł można się dopatrzeć w VII księdze *Państwa* Platona.

Tym, co zastanawia badacza przystępującego do analizy filozofii Newmana, jest wyjątkowo duża rozbieżność opinii na temat jego dokonań. Wyrazy uznania graniczącego z uwielbieniem sąsiadują z całkowitą deprecjacją wartości jego argumentów¹², posuniętą aż do odmawiania mu miana filozofa. Trudno zaprzeczyć, że Newman był przez dziesięciolecia myślicielem niedocenianym. Także i dziś jego nazwisko rzadko pojawia się w podręcznikach teorii poznania, a nawet filozofowie religii wspominają go najczęściej tylko w związku z antropologicznym „argumentem z sumienia” na istnienie Boga, co z pewnością nie oddaje w pełni jego zasług. Jednocześnie można się spotkać z tak entuzjastycznymi opiniami, jak ta wyrażona przez H. Tristrama, który utrzymywał, że *Gramatyka przyświadczenia* stanowi, obok *Summy teologicznej* św. Tomasza z Akwinu i *Rozprawy o metodzie* Kartezjusza, jedno z najważniejszych ogniw rozwoju myśli filozoficznej Zachodu¹³. O. Karrer utrzymuje, że Newman był geniuszem myśli religijnej na miarę św. Augustyna¹⁴. Zdaniem wspomnianego już E. Przywary, *Gramatyka* zasługuje na miano *organonu* poznania w dziedzinie religii¹⁵. Znał i wysoko cenił pisma Newmana A. N. Whitehead. Po odwiedzinach u Newmana w Birmingham na kilka miesięcy przed jego śmiercią, trzydziestoletni wówczas Whitehead był bliski przejścia na katolicyzm. Jakkolwiek zamiaru tego nigdy nie zrealizował, to jednak później często opowiadał swym studentom, że Newman był najwspanialszym z ludzi, jakich spotkał w swym życiu i zachęcał ich do lektury jego dzieł. W szczególności przywoływał często zasadę św. Ambrożego, którą Newman uczynił mottem *Gramatyki przyświadczenia*, a która głosi: *Non in dialectica complacuit Deo saluum facere populum suum*¹⁶.

¹² Np. Jay Newman, podsumowując swoją analizę newmanowskiej epistemologii, stwierdza że większość podstawowych tez *Gramatyki przyświadczenia* jest błędna, a większość głównych argumentów wadliwa (J. Newman, *The Mental Philosophy of John Henry Newman*, Waterloo 1986, s. 196).

¹³ Zob. H. Tristram, *On Reading Newman*, w: *John H. Newman Centenary Essays*, London 1945, s. 234.

¹⁴ O. Karrer, *Die geistige Krise des Abendlandes nach Newman*, w: „Newman-Studien”, t. 1, Nürnberg 1954, s. 271nn.

¹⁵ E. Przywara, *Die Religionsphilosophie katholischer Theologie*, München 1927, s. 80-81.

¹⁶ *Nie za pomocą dialektyki spodobało się Bogu zbawić swój lud*; por. A. N. Whitehead, *Religia w tworzeniu*, wprowadzenie J. Życińskiego, Kraków 1997, s. 24.

Wielu autorów, nie odmawiając pewnej wartości pismom Newmana, stawia zasadnicze pytanie: czy tego rodzaju twórczość w ogóle zasługuje na miano filozofii? Ci, którzy skłaniają się ku odpowiedzi przeczącej, wskazują zazwyczaj na dwa czynniki. Po pierwsze, biorąc pod uwagę „amatorski” styl, w jakim Newman potraktował niektóre problemy teoriopoznawcze, które wszak już na długo przed nim były dyskutowane ze znacznie większą świadomością metodologicznych wymogów, trudno postawić Newmana w jednym szeregu z nowożytnymi myślicielami podejmującymi podobne zagadnienia. Po drugie, jego dzieło jest w tak dużym stopniu skoncentrowane na obronie rzekomej prawdziwości doktryny chrześcijańskiej, że wydaje się należeć do dziedziny teologii, nie zaś filozofii rozumianej jako czysto rozumowe dociekanie prawdy. Pierwszy zarzut dotyczy nie samego faktu, iż Newman nie był filozofem akademickim, gdyż nie byli nimi także Kartezjusz, Spinoza, Locke, Hume, Leibniz, Pascal i Kierkegaard, ale raczej tego, że nie był aktywnym członkiem jakiegoś znaczącego środowiska filozoficznego, nie utrzymywał korespondencji z wybitniejszymi myślicielami europejskimi swojego czasu, jak to było wówczas w zwyczaju, a jego publikacje nie wywoływały większego rezonansu w kręgach ściśle filozoficznych.

Wyrzuca się też Newmanowi wyjątkową niesystematyczność jego filozoficznej edukacji. Trafność tej konstatacji nie podlega dyskusji. Żyjąc pod koniec epoki nowożytnej, praktycznie nie znał filozofii Spinozy, Kanta i Hegla. Aby nieco wyjaśnić tę kwestię, należy sobie zdać sprawę z zaskakującego może dziś faktu, że Uniwersytet Oksfordzki, w którym Newman się kształcił, był w pierwszej połowie dziewiętnastego stulecia drugorzędnym ośrodkiem akademickim¹⁷, formujących przede wszystkim przyszłych urzędników kościelnych. Filozofia, rozumiana jako samodzielna dziedzina badań, nie cieszyła się tam większym poważaniem. W programie studiów filozoficznych w Oksfordzie najwięcej miejsca zajmował Arystoteles. Dziełem Stagiryty, któremu Newman poświęcił szczególną uwagę, była *Etyka nikomachejska* (J. Artz, który zadał sobie trud ustalenia zawartości prywatnej biblioteki Newmana przechowywanej do dziś w jego mieszkaniu

¹⁷ Większość najwybitniejszych nowożytnych filozofów brytyjskich (Bacon, Locke, Hume, Berkeley, Shaftesbury, Bentham, J. S. Mill) nie była związana z żadną uczelnią. W Oksfordzie dopiero w ostatniej ćwierci XIX wieku pojawił się wybitny myśliciel, twórca idealizmu absolutnego, F. H. Bradley.

w Birmingham, stwierdził, że znajdowało się w niej aż dziesięć wydań *Etyki*¹⁸).

W swoich dojrzałych pracach Newman rzadko powołuje się na inne dzieła Arystotelesa, a zważywszy na jego ambiwalentny stosunek do logiki można wątpić, czy pisma wchodzące w skład *Organonu* były mu dobrze znane lub szczególnie bliskie. Warto jednak wspomnieć, że wkrótce po ukończeniu studiów został Newman zaproszony przez Richarda Whately (późniejszego anglikańskiego arcybiskupa Dublina) do współpracy przy redagowaniu artykułu o logice do *Encyclopedia Metropolitana*¹⁹. Z Platona czytano w Oksfordzie z pewnością *Timaios*, ale założyciela Akademii postrzegano poprzez pryzmat interpretacji neoplatońskiej. Newman znał szczególnie dobrze wątki, które pojawiały się u Ojców Kościoła ze szkoły aleksandryjskiej. Z myślicieli przedchrześcijańskich bliski był mu Cyceeron. W wieku 23 lat napisał o nim artykuł do wspomianej wyżej *Encyklopedii*. Stoicka epistemologia odegrała prawdopodobnie znaczącą rolę w kształtowaniu się newmanowskiego rozumienia przyświadczenia²⁰. Cyceeron, a przede wszystkim Joseph Butler²¹, byli autorami, pod których wpływem Newman powziął myśl o doniosłej roli prawdopodobieństwa w poznaniu. Prócz stoików znał też chyba niektóre argumenty sceptyków z Akademii²².

¹⁸ J. Artz, *Aufschlüsse aus dem Bestand an philosophischen Büchern in Newmans Privatbibliothek*, w: „Newman-Studien”, t. 7, Nürnberg 1967, s. 293nn.

¹⁹ F. M. Willam, *Erkenntnislehre Kardinal Newmans*, Bergen-Enkheim 1969, s. 199nn.

²⁰ E. Bischofberger, *Die sittlichen Voraussetzungen des Glaubens*, Mainz 1974, s. 78nn.

²¹ O fundamentalnym znaczeniu lektury *Analogii* Butlera tak pisze Newman w *Apologii pro vita sua* (s. 36-37): *Studium jego było dla wielu, jak dla mnie, przełomową epoką w poglądach religijnych. (...) Korzyść, jaką z niej odniosłem, polegała na dwóch punktach (...): są one podstawowymi zasadami dużej części mojej nauki. Po pierwsze, sama myśl o analogii pomiędzy poszczególnymi dziełami Boga prowadzi do wniosku, że system o mniejszym znaczeniu jest ekonomicznie lub sakramentalnie związany z ważniejszym systemem, a ostatecznym rozwiązaniem tego wniosku jest teoria, do której się skłaniałem jako chłopiec, mianowicie teoria nierealności zjawisk materialnych. (...) Po drugie, doktryna Butlera, że prawdopodobieństwo jest przewodnikiem życia, doprowadziła mnie (...) do zagadnienia logicznej siły przekonującej wiary, o której tak wiele pisałem. W ten sposób przypisuję Butlerowi te dwie zasady mojej nauki, które dostarczyły innym podstaw do oskarżenia mnie o to, że jestem fantastą i do oskarżenia o sceptycyzm.*

²² G. Rombold, *John Henry Newman*, w: *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, red. E. Coreth, W. M. Neidl, G. Pfligersdorfer, Graz-Wien-Köln 1987, s. 711.

Wiele z powyższych ustaleń opiera się po części na domysłach. Nie podlega natomiast dyskusji, że literaturę wczesnochrześcijańską znał autor *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej*, jak bodaj niewielu z jemu współczesnych. Najwyżej cenili Aleksandryjczyków: św. Klemensa i Orygenes, a ponadto św. Justyna i św. Ignacego Antiocheńskiego. Jego podejście do niektórych problemów teologicznych ukształtowało się pod wpływem św. Augustyna. Przez swoje pionierskie zaangażowanie w badania nad dorobkiem Ojców Kościoła przyczynił się Newman później do rozkwitu badań patrystycznych, które znacząco wpłynęły na kształt przemian w teologii katolickiej XX wieku, symbolizowanych wydarzeniem Soboru Watykańskiego II.

Wiele wskazuje na to, że Newman znał raczej słabo myśl scholastyczną. W okresie studiów był wszak anglikaninem, a św. Tomasz z Akwinu nie zajmował w teologii anglikańskiej centralnej pozycji. Z późniejszego okresu znany jest wprawdzie list Newmana do papieża Leona XIII, w którym wyraża on swoje poparcie dla ogłoszonej w roku 1879 encykliki *Aeterni Patris*, zachęcającej do pogłębionych badań na filozofią św. Tomasza, która istotnie przyczyniła się do odrodzenia neotomizmu, jednak przypuszcza się, że autor *Idei uniwersytetu* radował się nie tyle perspektywą odnowy filozofii scholastycznej, co zapowiedzią ogólnego intelektualnego przebudzenia środowisk katolickich. *A w każdym razie – jak zauważył F. Copleston – staromodny tomizm podręcznikowy nie był nazbyt pokrewny umysłowości Newmana. [...] Jego podejście do filozofii było zupełnie inne, choć był całkiem skłonny do przyznania, że inne podejścia mogą mieć swoje zalety*²³.

Najbardziej zaskakująca u Newmana jest jego słaba znajomość nowożytnej filozofii kontynentalnej. Rzadko przywołuje Kartezjusza, jakkolwiek konfrontuje się z jego ideą *cogito ergo sum*²⁴. Cytuje niektóre z *Myśli Pascala*²⁵, ale nie te, które wykazują największe podobieństwo do jego własnych koncepcji. Wspomiany wyżej J. Artz ustalił wprawdzie, że Newman był w posiadaniu pewnej publikacji²⁶, z której mógł czerpać ogólną wiedzę o nowożytnej filozofii niemieckiej, a nawet na jej marginesie

²³ F. Copleston, *John Henry Newman*, w: *Historia filozofii*, t. 8, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1989, s. 518-519.

²⁴ *GA*, VIII, 1.2.

²⁵ *GA*, VIII, 2.2.4-5.

²⁶ Chodzi o książkę H. M. Halybaeusa, *Philosophy from Kant to Hegel*, Edinburgh 1854 (zob. J. Artz, *Newman im Gespräch mit Kant: Unveröffentlichtes Material*, w: „*Philosophisches Jahrbuch*”, 76(1968), s. 197-203).

poczynił pewne uwagi, jednak właśnie te notatki pozwalają przypuszczać, że poznał ich koncepcje na tyle słabo, że właściwie w ogóle ich nie zrozumiał²⁷. Z dużą dozą prawdopodobieństwa można utrzymywać, że jeśli jakieś propozycje Newmana przypominają tezy nowożytnych filozofów kontynentalnych, to nie jest to przypadek bezpośredniego zapożyczenia. Istnieje natomiast możliwość pośredniego wpływu filozofii kontynentalnej na Newmana. Otóż Newman znał dobrze prace Locke'a, a przypuszczalnie także Hume'a²⁸, a ci dwaj czerpali inspirację nie tylko ze skarbcza rodzimej tradycji, sięgającej W. Ockhama i R. Bacona, lecz także z kontynentalnego racjonalizmu.

Prócz Locke'a i Hume'a, autor *Apologii pro vita sua* często wspomina F. Bacona. U Bacona zwróciła z pewnością jego uwagę rezerwa, z jaką ten odnosił się do filozofii scholastycznej i myśl, że wiedza winna pozostawać na usługach raczej działania, niż intelektualnej kontemplacji. Ponadto Newman pilnie studiował *System logiki* współczesnego sobie J. S. Mill'a, i to

²⁷ A. Boekraad przywołuje list Newmana, w którym ten zaprzecza, jakoby kiedykolwiek czytał Kanta (A. Boekraad, *The personal Conquest of Truth*, Louvain 1955, s. 29). Z tego typu wątpliwościami mamy do czynienia również, gdy chodzi o znajomość Newmana prac innych filozofów, np. Berkeleya. Można przypuszczać, że Newman często znał poglądy innych myślicieli nie z pierwszej ręki, lecz z lektury różnych opracowań. Prawdopodobnie odnosi się to również do Kartezjusza i Pascala.

²⁸ W tej kwestii istnieją rozbieżne opinie. Np. E. Sillem, który jest w tych sprawach jednym z głównych autorytetów, utrzymuje, że Newman czytał jedynie *Esej o cudach*, wchodzący w skład *Badań dotyczących rozumu ludzkiego*, rozdz. X (E. Sillem, *The Philosophical Notebook*, t. 1, Louvain 1969, s. 203). Natomiast J. M. Cameron, który badał zagadnienie stosunku Newmana do empiryzmu, jest skłonny sądzić, że niektóre przemyślenia Newmana zdają się pozostawać w tak ścisłym związku z koncepcją Hume'a, że jedynym wyjaśnieniem jest przyjęcie, że poświęcił on lekturze *Traktatu i Badań* wiele uwagi (J. M. Cameron, *Newman and the Empiricist Tradition*, w: *The Rediscovery of Newman: An Oxford Symposium*, red. J. Coulson, A. M. Allchin, London 1967, s. 76-96). Wiadomo, że Newman był w posiadaniu czterotomowego zbioru *Essays and Treatises on Several Subjects*, ale ponieważ odręczne uwagi, które Newman miał zwyczaj robić, poczynił jedynie w znajdującym się tam *Eseju o cudach* i tylko do niego wyraźnie się ustosunkowywał (m.in. w *Kazaniach uniwersyteckich*, X, 14 i XII, 11), więc Sillem wyciąga stąd wniosek, że Newman przeczytał jedynie ten fragment pracy Hume'a. Tymczasem w *Idei uniwersytetu* Newman polemizuje z poglądami Hume'a, które pochodzą z *Badań dotyczących rozumu ludzkiego* (*Idea uniwersytetu*, przeł. P. Mroczkowski, Warszawa 1990, s. 128-129) oraz z *Dialogów o religii naturalnej* (*Idea uniwersytetu*, s. 143). W *Kazaniach uniwersyteckich* autor nazwał Hume'a sławnym niedowiarkiem z poprzedniego wieku, jakkolwiek przyznał, że jego argumentowi przeciw cudom nie można zarzucić ani braku głębi, ani subtelności (*US*, X, 18 i 40).

w okresie, kiedy krystalizowały się jego koncepcje zawarte później w *Gramatyce przyświadczenia*, co z pewnością nie pozostało bez wpływu na ich ostateczny kształt. Czytał też S. T. Coleridge'a i I. Newtona. Znał immaterialistyczną metafizykę Berkeleya. W *Ideji uniwersytetu* sporo miejsca poświęcił Lordowi Shaftesbury, z którego filozofią moralności polemizuje pośrednio w sławnym opisie wzoru dżentelmena²⁹. Swoją zasadniczą pogląd na kondycję nowożytnej filozofii brytyjskiej wyraził Newman w następującym fragmencie *Ideji uniwersytetu*: *Trudno uznać Locke'a za przewodnika w kwestii prawdy, choć to poważny, solidny myśliciel; natomiast Hobbes, Hume i Bentham – niezależnie od ich talentów – przynoszą nam po prostu wstyd. Na szczęście są jeszcze takie nazwiska jak Clarke, Berkeley, Butler i Reid*³⁰.

Mają chyba rację niektórzy krytycy Newmana, twierdząc że jego słaba znajomość historii filozofii wynikała przede wszystkim z tego, że filozofia nie znajdowała się w centrum jego zainteresowań, i że nie uprawiał on filozofii dla niej samej. Trzeba jednak dodać, że Newman nie szukał inspiracji w lekturach filozoficznych, gdyż był z natury myślicielem na wskroś samodzielny, a cudze idee pomagały mu jedynie precyzować własne stanowisko. Można powiedzieć, że braki w erudycji filozoficznej zaowocowały w twórczości autora *Apologii* tym większą świeżością i oryginalnością myśli.

Odmawianie Newmanowi miana filozofa wydaje się być szczególnie problematyczne dziś, gdy trudno o jednomyślność w kwestii metodologicznego statusu filozofii, a niektórzy współcześni autorzy, uchodzący za liderów filozoficznej awangardy, wykładają chętniej na wydziałach filologicznych niż filozoficznych (przykładami R. Rorty i J. Derrida). W gruncie rzeczy mamy tu chyba do czynienia z pseudoproblemem, którego rozwiązanie nie wniesie niczego istotnego do samej debaty. Dziełem filozoficznym jest z pewnością praca, w której padają propozycje będące próbą odpowiedzi na klasyczne pytania filozofii. Takie kryterium spełnia niewątpliwie *Gramatyka przyświadczenia*. Co prawda, odrzucając ufundowany na internalizmie ewidencyjalistyczny paradygmat racjonalności, Newman broni tu racjonalności przekonań teistycznych, ale czyni to na tak szerokim tle analiz epistemolo-

²⁹ *Idea uniwersytetu*, s. 266nn oraz 277nn.

³⁰ Fragment ten pochodzi z drugiego cyklu wykładów o koncepcji uniwersytetu: *The Idea of a University Defined and Illustrated*, London 1875, s. 319.

gicznych, że aspekt teologiczny przesuwają się nierzadko na margines rozważań. Ponadto, przynajmniej niektóre z *Kazań uniwersyteckich* są wystąpieniami filozofa. Tytuł tego zbioru może być wielce mylący, gdyż mamy tu do czynienia z obszernymi wykładami na tematy teologiczne i filozoficzne, wygłoszone przed całą wspólnotą Uniwersytetu Oksfordzkiego, które z kazaniem we współczesnym tego słowa znaczeniu mają jedynie tyle wspólnego, że wygłoszono je z ambony kościoła uniwersyteckiego dostatecznie obszernego, aby pomieścić liczne grono słuchaczy. Prawdą jest wszakże, że Newman nie pretendował do tytułu filozofa czy teologa. Tytuł doktora przyznał mu dopiero papież Pius IX razem z nominacją na rektora Katolickiego Uniwersytetu w Dublinie. Otrzymałszy zaproszenie do wzięcia udziału w obradach Soboru Watykańskiego I w charakterze eksperta, Newman odmówił, argumentując: *Nie jestem teologiem. Teologiem jest ktoś, kto przyswoił sobie teologię, kto potrafi wymienić różne stanowiska w danej kwestii. Na teologa składa się to i sto innych rzeczy, których nie posiadam i nigdy nie będę posiadał*³¹. Z podobną autorefleksją wyrażającą świadomość granic swoich kompetencji, tym razem w dziedzinie filozofii, spotykamy się na kartach *Apologii*, gdzie autor pisze: *Otóż pozwolę sobie wyznać, że nie wyraziłem się tu w sposób filozoficznie poprawny, gdyż nie przestudowałem tego, co metafizycy powiedzieli na ten temat; mimo to sądzę, że jest w tym, co mówię, pewna zasadniczo prawdziwa intuicja, która ostanie się w momencie próby*³².

Podsumowując wątek braku filozoficznego „profesjonalizmu” u Newmana, można zauważyć, że myśliciele, których koncepcje stanowiły przełom w dziejach filozofii, tworzyli swe śmiałe dzieła nierzadko właśnie dlatego, że nie kluczyli w gąszczu doktryn stworzonych przez swych poprzedników, lecz podążali za swoją *idée fixe*. W pewnym stopniu dotyczy to również Newmana.

Zarzut, że filozofia Newmana ma religijną proveniencję i zdecydowanie apologetyczny wydźwięk, można łatwo zrelatywizować, wskazując na znany fakt, że również Kartezjusz i Kant szukali w filozofii fundamentu dla swego religijnego światopoglądu. To, że głównym celem Newmana była obrona wiary chrześcijańskiej przed jej wypaczeniami i przed niewiarą, nie ulega wątpliwości. Refleksja filozoficzna była dlań częścią jego religijnego

³¹ Cyt. za: W. Ward, *The Life of John Henry Cardinal Newman*, London 1921, t. 2, s. 281.

³² *Apologia pro vita sua*, redakcja i wprowadzenie I. Ker, London 1995, s. 216.

posłannictwa, a podejmując problemy filozoficzne nigdy swojej wiary nie brał w nawias. Newman filozofował w horyzoncie wiary, szukając argumentów na poparcie poglądów, które rodziły się w nim przy okazji intelektualnych dociekań jako człowieka religijnego. Ruch jego myśli nawiązuje do scholastycznego programu wiary poszukującej zrozumienia (*fides quaerens intellectum*). Stawiając czoła oskarżeniom, iż jego filozofia jest nie dość racjonalistyczna, Newman podejmuje próbę wykazania, że rozum, skrojony na miarę wyznaczoną arbitralnie przez myślicieli w rodzaju Locke'a, jest narzędziem zbyt ubogim, by ogarnąć całe bogactwo rzeczywistości.

Autobiograficzny charakter twórczości Johna Henry'ego Newmana

Problem apologetyczności całej twórczości Newmana łączy się ściśle z zagadnieniem jej autobiograficznego charakteru. Newman świadomie kładł nacisk na bliski związek filozofii z egzystencją indywidualnego podmiotu w stopniu niewiele mniejszym od współczesnego mu Kierkegaarda i podobnie jak on podkreślał służebną rolę refleksji względem życia w jego etycznym i religijnym wymiarze. Taka postawa intelektualna w ich epoce należała do rzadkości, a znalazła zrozumienie dopiero w kilkadziesiąt lat później, zwłaszcza u niektórych egzystencjalistów. Postulat jedności między poznaniem a działaniem, między teorią a praktyką, stanowi samo serce filozofii Newmana.

Myśl autora *Apologii* wyrasta w znacznej mierze z głębokich duchowych przeżyć towarzyszących mu od dzieciństwa. Cała jego twórczość jest namysłem nad konfrontacją osobistych doświadczeń z realiami dziewiętnastowiecznej Anglii, z jej bliską wrzenia atmosferą umysłowych, religijnych i społecznych przemian. Egotyczny styl myślenia Newmana niejednokrotnie utrudnia zrozumienie intencji i po części tłumaczy kontrowersje wśród interpretatorów, ale jednocześnie stanowi o sile oddziaływania jego pism, w których czar subtelnej umysłowości wsparty jest autorytetem człowieka przemawiającego z głębi wewnętrznego doświadczenia. To autobiograficzne piętno noszą na sobie wszystkie prace Newmana. Czytając nawet jego najbardziej filozoficzne, a zatem – jak należałoby oczekiwać – pisane w obiektywnym tonie dzieła, mamy wrażenie pozostawania w obecności niezwykle osobowości. Pism Newmana nie można w pełni zrozumieć bez odniesienia do szczególnych okoliczności życia ich autora, gdyż w wyjątkowej mierze, jak na filozofa, ukształtowały one jego umysłowość i inspirow-

wały ewolucję jego myśli. W jakimś stopniu można odnieść do niego to, co powiedziano o Wittgensteinie: *jego książki sprawiają na pierwszy rzut oka wrażenie rozpraw z zakresu filozofii języka, podczas gdy ich cel był naprawdę etyczny, obie zaś filozofie języka Wittgensteina miały pełnić w stosunku do tego celu rolę środków. (...) Ale na etykę Wittgensteina więcej światła rzuca jego życie niż pisma*³³. To usprawiedliwia nieco obszerniejszą prezentację biografii i próbę charakterystyki psychologicznej autora *Gramatyki przyświadczenia*³⁴.

Newman przyszedł na świat w dniu 21 lutego 1801 roku w rodzinie londyńskiego bankiera, Johna Newmana. Przodkowie matki, Jeminy Fourdrinier, byli hugenotami, którzy uchodząc z Francji przed prześladowaniami, znaleźli schronienie na Wyspach Brytyjskich. Pokój, jaki zapanował po zwycięstwie nad Napoleonem, stał się paradoksalnie przyczyną upadku wielu angielskich fortun. W gronie bankrutów znalazł się też ojciec przyszłego kardynała. W rozpaczliwej sytuacji materialnej całkowicie się załamał i zmarł w młodym wieku, osierociwszy sześcioro dzieci. John Henry bardzo głęboko przeżył rodzinną tragedię. Był najstarszym z rodzeństwa i na jego barkach spoczęły obowiązki głowy rodu, co znacznie przyspieszyło proces jego psychicznego i duchowego dojrzewania.

W bardzo młodym wieku odkrył w sobie silne pragnienie życia duchowego. W 1816 roku przeżył, jak sam to określił, pierwsze nawrócenie. Wcześniej popadł w religijny kryzys wywołany bolesnym doświadczeniem rodzinnej tragedii oraz ciężkiej choroby jaką przeszedł w dzieciństwie, a pogłębiony lekturą zaprawionych sceptycyzmem pism Woltera. To nadzwyczajne duchowe doznanie, o którym napisał kilkadziesiąt lat później w *Apologii, że jest świadom jego realności bardziej, niż jest pewien tego, że ma ręce i nogi, pogrążyło go w myślach o dwu tylko istotach, dwóch istotach absolutnie i świetlanie oczywistych, w myśli o sobie samym i o moim Stwórcy*³⁵. Ta fundamentalna relacja między własną jaźnią i jej Stwórcą

³³ W. Sady, *Wittgenstein. Życie i dzieło*, Lublin 1993, s. 7.

³⁴ Biografowie Newmana mają do dyspozycji wyjątkowo obszerne źródła, gdyż prócz *Apologii pro vita sua* pozostawił on po sobie ponad 20 000 listów. Toteż miał sporo racji H. Bremond, gdy żartobliwie określił Newmana *najbardziej autobiograficznym z ludzi* (H. Bremond, *The Mystery of Newman*, London 1907, s. 9). Kompletne wydanie listów Newmana: *Letters and Diaries of John Henry Newman*, redakcja i wprowadzenie I. Ker, T. Gornall, t. 1-31, London 1978-1995.

³⁵ *Apologia*, s. 31.

pozostała na zawsze centrum zainteresowania Newmana i punktem odniesienia wszystkich jego przedsięwzięć. Nade wszystko stanowiła negatywne kryterium dla poszukiwań teoretycznych. Wszelka teoria, która przeczyłaby możliwości takiej relacji podlegała natychmiastowej falsyfikacji, gdyż przeciwstawiałaby się temu, co było dla Newmana najbardziej oczywiste. Owej jesieni 1816 roku młody John Henry podjął niewzruszone postanowienie całkowitego poświęcenia się sprawom religii³⁶.

Nie ukończywszy lat szesnastu, John Henry został studentem w oksfordzkim Trinity College, co zapoczątkowało kilkunastoletni, najpiękniejszy okres w jego życiu. Oksford był duchową ojczyzną Newmana i pozostał zawsze jedną z jego największych miłości, która przetrwała wszelkie próby, łącznie z próbą odrzucenia. W 1820 roku ukończył studia podstawowe uzyskując stopień bakałarza (*Bachelor of Arts*). Dwa lata później został przyjęty w poczet członków Oriel College, które było wówczas najbardziej elitarnym z oksfordzkich kolegiów. W dwudziestym czwartym roku życia zostaje duchownym anglikańskim. W 1826 roku Newman podjął pierwsze obowiązki dydaktyczne. Po sześciu latach pracy dydaktycznej złożył rezygnację, protestując w ten sposób przeciwko zarządzeniom nowego zwierzchnika kolegium, który pojmował relację między nauczycielem i studentem w kategoriach wyłącznie akademickich, podczas gdy Newman był przekonany, że nauczyciel, po sokratejsku, powinien być również wychowawcą i mistrzem w sensie moralnym. Newman nie przestał być członkiem kolegium, ale skoncentrował się odtąd na pracy duszpasterskiej, pełniąc wielce eksponowany urząd kapelana kościoła uniwersyteckiego, co było równoznaczne z pozycją pierwszego kaznodziei w Oksfordzie. W krótkim czasie zdobył niebywałą popularność jako mówca i pisarz.

Oksford uchodził w tych czasach za święte miasto anglikanizmu. Sam Newman nazwał go później *najbardziej religijnym uniwersytetem świata*³⁷. Tradycyjnie kształcił się tutaj niemal cały anglikański episkopat i znaczna część niższego duchowieństwa. Nic dziwnego, że zazwyczaj właśnie w Oksfordzie rozgrywały się główne batalie rozstrzygające o ideowym obliczu Kościoła anglikańskiego, a zwłaszcza o jego stanowisku w tych kwestiach, które znajdowały się na skrzyżowaniu życia religijnego ze sferą

³⁶ Na marginesie warto nadmienić, że spośród dwóch braci Newmana, pierwszy, Charles Robert uważał się za ateistę, a drugi, Francis William opowiadał się za deizmem.

³⁷ *Essays Critical and Historical*, t. 2, s. 409.

społeczno-polityczną. Kościół państwowy (*Church of England*) pozostawał w dużej mierze pod kontrolą władzy świeckiej. Nominacje biskupie podlegały zatwierdzeniu przez parlament, a sami biskupi z tytułu sprawowanego urzędu zasiadali w Izbie Lordów. Władza świecka tradycyjnie unikała ingerencji w doktrynalną sferę życia kościelnego, z właściwym sobie pragmatyzmem tolerując daleko posunięty pluralizm teologiczny. Katolicyzujący *High Church* będący tym skrzydłem Kościoła Anglii, do którego częścię przyznawały się klasy społecznie uprzywilejowane, zachował wiele z przedreformacyjnego dziedzictwa chrześcijaństwa i bardzo się różnił od fundamentalistycznie protestanckiego *Low Church*. W czasach Newmana na sile przybrał trzeci, liberalny nurt, określany jako *Broad Church*, w którym panowała tolerancja doktrynalna typu *laissez faire*.

Doktrynalnym spoiwem anglikanizmu był zbiór 39 Artykułów, a jego poszczególne nurty różniły się sposobem ich interpretacji. Newman był zawsze przekonany o istotnej roli, jaką w wierze religijnej odgrywa doktryna. W *Apologii* napisał: *Od piętnastego roku życia dogmat był fundamentalną zasadą mojej religii i nie znam innej religii; nie mogę pojąć jakiegokolwiek innego rodzaju religii; religia rozumiana wyłącznie jako uczucie jest dla mnie mrzonką i kpina. Równie dobrze może istnieć miłość synowska bez faktu istnienia ojca, jak pobożność bez faktu istnienia Najwyższej Istoty*³⁸. W tym fragmencie autor odnosi się do rozpowszechnionej wówczas skłonności do sentymentalistycznego pojmowania religii deprecjonującego wagę elementu poznawczego. Prekursorem takiego podejścia był na kontynencji Friedrich Schleiermacher. Taka antyobiektywistyczna interpretacja religii zdobywała stopniowo zwolenników również wśród teologów anglikańskich, tak że z czasem podkreślanie wagi doktryny stawało się coraz mniej oczywiste. Newman wcześniej uświadomił sobie, że dokonująca się na jego oczach teologiczna ewolucja anglikanizmu dotyczy spraw fundamentalnych. Kierunek zachodzących zmian ocenił jednoznacznie negatywnie. Zespół idei, które stanowiły siłę napędową tych przemian, nazwał liberalizmem.

„Liberalizm” jest pojęciem, które w pismach Newmana pojawia się stosunkowo często i jest jednym ze słów kluczy do jego filozofii. W mowie, jaką wygłosił w Rzymie w czasie uroczystości towarzyszących nadaniu mu godności kardynalskiej, siedemdziesięcioośmioletni starzec stwierdził, że całe

³⁸ *Apologia*, s. 73. W podobnym duchu wypowiada się też Newman w *Idea uniwersytetu*, s. 125-129.

swe życie strawił na walce z liberalizmem³⁹. Wyjątkowe znaczenie, jakie Newman nadaje temu słowu, domaga się tu doprecyzowania. Przez „liberalizm”, który najogólniej określał mianem „zasady antydogmatycznej”, rozumiał Newman aspiracje rozumu do poddawania wartościującemu i niczym nieskrępowanemu osądowi wszelkich prawd objawionych, które, jego zdaniem, ze swej natury wykraczają poza kompetencje samego rozumu⁴⁰. Miał tu na myśli, w pierwszej kolejności, racjonalistyczne tendencje w teologii anglikańskiej, będące w istocie pozytywną odpowiedzią na postulat Locke’a i powołujących się na niego deistów, takich jak J. Toland⁴¹ czy M. Tindal⁴², by rozum ustanowił „sędzią Objawienia” i usunąć z religii twierdzenia, których niezrozumiałość tłumaczono dotychczas przez odwołanie się do pojęcia tajemnicy wiary. Kiedy Newman wylicza kilkanaście tez stanowiących dla niego esencję liberalizmu, bez trudu rozpoznajemy w nich ducha Locke’a bądź Hume’a⁴³. Wystarczy przytoczyć niektóre z nich: nikt nie może wierzyć w to, czego nie rozumie, a zatem w religii nie ma miejsca na tajemnicę; każda doktryna teologiczna jest jedynie przekonaniem przypadkowo wyznawanym przez pewną grupę ludzi; niemoralnym jest akt wiary w to, o czym nie przekonano nas przy pomocy stosownych dowodów (np. wiara w boski autorytet *Biblii*); twierdzenia religii są fałszem, jeśli sprzeciwiają się wynikom nauk; każdy ma prawo do indywidualnego osądu, co jest prawdą w sprawach religijnych,

³⁹ I. Ker, *John Henry Newman: A Biography*, Oxford 1988, s. 720.

⁴⁰ Apologia, Dodatek I, s. 302.

⁴¹ John Toland (1670-1722) w swej pracy *Christianity not Mysterious* (1696) wychodząc od podstawowych założeń epistemologii Locke’a stwierdził, że doktrynę chrześcijańską należy zinterpretować racjonalistycznie, usuwając z niej pojęcie tajemnicy, gdyż w przeciwnym razie cała doktryna okaże się pozbawiona jakiegokolwiek uchwytne go znaczenia. Objawienie znajdujące w *Biblii* jest dlań jedynie odmienną metodą przekazu tych prostych praw moralnych, które można odkryć również samym rozumem (por. D. Berman, *John Toland*, w: *The Oxford Companion to Philosophy*, red. T. Honderich, Oxford 1995, s. 417).

⁴² Matthew Tindal (1657-1733) w *Christianity as Old as the Creation* (1730), pracy określanej mianem „*Biblii deistów*”, głosił, że wszystkie rzeczy i istoty, jak również dusza ludzka, noszą na sobie piętno „boskiego prawa”, które w ten sposób jest dostępne rozmowi człowieka. Religia odwołująca się do Objawienia jest jedynie wyrazem tego uniwersalnego prawa, które stanowi „wolę Boga”. Tindal był przy tym mniej pewien wiarygodności *Biblii* niż wiarygodności „prawa boskiego”, które można odkryć samym rozumem (por. J. Champion, *Matthew Tindal*, w: *Concise Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London 2000, s. 893-4).

⁴³ O Hume jako prekursorze tak pojętego liberalizmu pisze Newman w *Idei uniwersytetu*, s. 127-129.

społecznych i moralnych⁴⁴. Liberalizm był dla Newmana czymś więcej niż tylko prądem intelektualnym obejmującym swym wpływem teologów i filozofów zabierających głos w sprawach religii. Był to wymykający się jednoznacznemu określeniu, nie zawsze koherentny zespół idei stanowiący dla wielu główny składnik światopoglądu. Mieściły się w nim z jednej strony oświeceniowa wiara w postęp ludzkości i hegemonię rozumu podbijającego za pomocą odkryć naukowych coraz to nowe rejony natury, z drugiej zaś propagowane przez romantycznych poetów otwarcie na fantastyczny, emocjonalny i etyczny wymiar rzeczywistości⁴⁵. Pod pewnymi względami ów liberalizm przypominał współczesne nam nurty myślowe określane mianem postmodernizmu. Można było bowiem wskazać konkretnych myślicieli, którzy stworzyli jego filozoficzne podstawy, ale z czasem jego wpływ zatoczył tak szerokie kręgi, że inspirowali się nim ludzie, którym nazwiska Locke'a i Hume'a nic nie mówiły. Celem Newmana było ograniczenie oddziaływania *liberalizmu* w tym drugim, szerszym znaczeniu, ale droga do tego celu prowadziła przez naruszenie jego fundamentów, czyli ufundowanego na internalizmie ewidencjalistycznego paradygmatu Locke'a oraz sceptycyzmu Hume'a.

Tymczasem spontaniczną reakcją chrześcijan o skłonnościach zachowawczych na sukcesy tak rozumianego liberalizmu była lękliwa krytyka i wycofanie się na pozycje fideistyczne. Defensywna postawa deprecjonująca rolę intelektualnych podstaw wiary prowadziła w konsekwencji do płytkiego emocjonalizmu, który był nie dość atrakcyjny dla wykształconej elity społeczeństwa angielskiego. Taki stan rzeczy pogłębiał przepaść oddzielającą świat zaangażowanych chrześcijan od środowiska ludzi, których światopogląd w coraz większym stopniu kształtował się pod wrażeniem spektakularnych osiągnięć nauk przyrodniczych, których apogeum stanowiło ogłoszenie przez Darwina, w roku 1859, pracy *O powstawaniu gatunków*. Przewyciężenie tej groźnej opozycji stawało się z jednym z najważniejszych wyzwań dla myślicieli, którym leżały na sercu losy chrześcijaństwa w Anglii. Newman jako wychowanek Oksfordu, a jednocześnie człowiek głębokiej wiary, miał szczególne predyspozycje do tego, by przeciwstawić się owej polaryzacji stanowisk. Jak można było oczekiwać, opowiedział się za kompromisowym rozwiązaniem, odrzucając zarówno skrajny racjonalizm, jak i antyracjonalistyczny fideizm.

⁴⁴ *Apologia pro vita sua*, Dodatek I, s. 308-309.

⁴⁵ H. Fries, *Die Religionsphilosophie Newmans*, Stuttgart 1948, s. 30-33.

Newman już pod koniec lat dwudziestych zdystansował się od grupy oksfordzkich „liberałów”, wśród których wybijał się wspomniany już R. Whately, świetny znawca Arystotelesa⁴⁶. W poszukiwaniu argumentów przeciwko liberalizmowi Newman zwrócił się ku pismom Ojców Kościoła. W nich spodziewał się odkryć nieskażoną naukę apostołską, wolną od późniejszych zniekształceń, które miały być jakoby dziełem Kościoła rzymskiego. Owocem gruntownych studiów była opublikowana w 1833 roku obszerna praca zatytułowana *The Arians of the Fourth Century*. Jednym z głównych wniosków, jakie Newman wysnuł z badań nad chrześcijańskim antykiem, było przekonanie, że podstawą wszelkich roszczeń Kościoła Anglii do bycia spadkobiercą Chrystusa jest ciągłość sukcesji apostołskiej. Toteż w roku 1833 wraz z Johnem Keble'm (1792-1866) i Edwardem Pusey'em (1800-1882) inicjuje działalność Ruchu Traktariańskiego, zwanego też Oksfordzkim (*Oxford Movement*). Za początek Ruchu uważa się wystąpienie Keble'a zatytułowane *National Apostasy*. Traktarianie stawiają sobie za cel propagowanie idei wzmocnienia autorytetu hierarchii kościelnej i wyswobodzenia Kościoła spod zwierzchnictwa władzy świeckiej. Jeszcze ważniejsze było utwierdzenie statusu anglikanizmu jako *via media* pomiędzy rzymskim katolicyzmem z jego bezpodstawnymi pretensjami do nieomylności a liberalnymi dysydentami głoszącymi pełne prawo do prywatnego osądu w dziedzinie religii oraz tymi wyznaniem protestanckimi, które nie wchodziły w skład *Church of England*. Traktarianie wydają tak zwane *Tracts for the Times* (stąd nazwa Ruchu). Początkowo ton grupie nadawał najstarszy z nich, konserwatywnie zorientowany Keble⁴⁷. Szybko jednak na czoło ruchu wysunął się Newman i traktaty zredagowane przez niego budziły najszerszy odzew społeczny, tak że z czasem Ruch Traktariański był niemal utożsamiany z jego osobą.

Ku zaskoczeniu traktarian, którzy wszak zmierzali do odnowy anglikanizmu i wzmocnienia pozycji biskupów, reakcje tych ostatnich były zdecydowanie niechętne. Zbity z tropu Newman jeszcze pilniej oddaje się studiom

⁴⁶ O swoim ambiwalentnym stosunku do Whately'ego, który przez długi czas był jego mentorem, pisze Newman w *Apologii*, s. 37nn.

⁴⁷ Newman napisał o nim, że instynktownie nienawidził herezji, sprzeciwiania się rzeczom ustalonym, roszczenia niezależności, nielojalności, nowości, ducha krytycznego i skłonności do krytykowania. I taka to była główna zasada szkoły, która się z biegiem lat utworzyła wokół niego... Ta charakterystyka odnosi się w pewnej mierze także do Newmana jako członka owej szkoły (*Apologia*, Dodatek 1, s. 302).

patrystycznym, aby zweryfikować prawdziwość podstawowego twierdzenia ówczesnego anglikanizmu, że Kościół rzymskokatolicki z jego instytucją papieża wypaczył Chrystusowe dziedzictwo, stając się *Kościółem Antychrysta*, podczas gdy poreformacyjny Kościół Anglii powrócił do nieskażonej formy chrześcijaństwa. Z czasem Newman zaczyna coraz wyraźniej dostrzegać problematyczny charakter roszczeń Kościoła anglikańskiego. Próbuje ustalić zasady, jakie rządzą rozwojem idei, która zmienia się na przestrzeni wieków w odmiennym kontekście historycznym i kulturowym, zachowując przy tym tożsamość. Aplikacja tych zasad do przypadku doktryny chrześcijańskiej prowadzi Newmana do zaskakującego wniosku, iż dziewiętnastowieczny Kościół rzymskokatolicki wydaje się głosić prawdę bliższe pierwotnemu stanowi rzeczy, a w takim razie Kościół anglikański jest w stanie schizmy. W lutym 1841 roku, kiedy jego sława i wpływy w Anglii sięgnęły zenitu, Newman opublikował *Tract 90*, w którym zasugerował, że *39 Artykułów* można interpretować w taki sposób, że będą one całkowicie zgodne z wykładnią rzymskokatolicką. Po gwałtownej reakcji władz uniwersyteckich i hierarchów anglikańskich, którzy zaczęli go podejrzewać o odgrywanie roli „konia trojańskiego”, Newman odsuwa się w wiejskie zacisze podoksfordzkiego Littlemore i rozmyśla nad dalszymi krokami. W 1843 roku zrzuca się wszystkich stanowisk kościelnych i uniwersyteckich. Dwa lata później publikuje swe przemyślenia nad rozwojem doktryny w *Essay on Development of Christian Doctrine* i przechodzi na katolicyzm. Decyzja ta wzbudziła sensację nie tylko w Anglii, lecz i na kontynencie. Oskarżeniom o zdradę towarzyszył podziw dla jego niezwyklej konsekwencji i odwagi. Katolicy stanowili w ówczesnej Anglii społeczność zepchniętą na margines, głęboko upośledzoną po okresie trzystu lat (do 1828) pozbawienia podstawowych praw obywatelskich. Newman, któremu wrócono najwyższe godności w Kościele anglikańskim, skazywał się sam na kulturalną i towarzyską banicję, przechodząc do zupełnie obcej mu społecznie i mentalnie wspólnoty.

Okoliczność konwersji Newmana ukazują jego niezwyklej uczciwość intelektualną. Parafrazując żartobliwe powiedzenie Schopenhauera o stosunku filozofów do dyrektyw wynikających z ich własnych teorii można powiedzieć, że Newman był jednym z tych wyjątkowych drogowskazów, które zgodnie ze swymi wskazaniem maszerują do miasta. Za wierność swym przekonaniom gotów był zapłacić wysoką cenę. Śledząc jego dalsze losy wolno stwierdzić, że była to cena naprawdę wysoka. Wkrótce po jego powrocie z Rzymu, gdzie przez dwa lata studiował teologię katolicką

i przyjął rzymskokatolickie święcenia kapłańskie, okazało się, że przedstawiciele Kościoła, do którego się przyłączył, odnoszą się do niego z lękliwą nieufnością. W swej autobiografii z goryczą mówi o swoich katolickich latach⁴⁸.

Drugą połowę swego długiego życia spędził Newman w prowincjonalnym Birmingham, gdzie był przełożonym domu oratorianów, zgromadzenia zakonnego, do którego wstąpił wkrótce po przyjęciu katolickich święceń kapłańskich (w 1847 r. w Rzymie). W Birmingham Newman oddawał się pracy duszpasterskiej w ubogich robotniczych dzielnicach miasta, kierował przez jakiś czas i ze zmiennym powodzeniem szkołą, ale przede wszystkim pisał. Był bardzo płodnym pisarzem. Wszystkie jego dzieła liczą ponad siedemdziesiąt tomów. Prócz zagadnień teologicznych i filozoficznych dominuje w nich problematyka historyczno-literacka. Newman był znakomitym znawcą historii i literatury antycznej. Ilościowo w twórczości Newmana przeważają drobne eseje oraz listy, natomiast tytuł do jego chwały stanowi pięć głównych dzieł: *Oxford University Sermons* (rok publikacji 1843), *Essay on the Development of Christian Doctrine* (1845), *The Idea of a University* (1854), autobiograficzna *Apologia pro vita sua* (1864), oraz najważniejszy *An Essay in Aid of a Grammar of Assent* (1870). Ze względu na walory literackie swoich prac Newman został obwołany jednym z największych anglojęzycznych prozaików swego czasu.

Czterdziestoletni pobyt Newmana w Birmingham został przerwany tylko raz krótkim, ale doniosłym epizodem. W roku 1854 episkopat irlandzki postanowił utworzyć w Dublinie pierwszą katolicką uczelnię. Istniało już w tym mieście stare i cieszące się chlubnymi tradycjami Trinity College, z którego wyszli m.in. G. Berkeley i E. Burke, ale katolicy praktycznie nie mieli tam wstępu. Newman zostaje powołany na stanowisko rektora nowego uniwersytetu i dostaje misję stworzenia tej instytucji od podstaw. Przy okazji wypracowuje bezprecedensowy model katolickiego uniwersytetu, w którym łączy najlepsze osiągnięcia tradycji oksfordzkiej i lowańskiej, odwołując się przy tym do arystotelesowskiego ideału wychowania. Projekt w praktyce okazał się zbyt śmiały. Newman napotkał na opór ze strony miejscowej hierarchii kościelnej i w końcu po czterech latach jałowych wysiłków złożył urząd. Z perspektywy czasu należy przyznać rację tym jego krytykom, którzy wskazywali na obiektywną niemożność realizacji jego zamierzeń. Irlandia jeszcze nie podniosła się po klęsce głodu, który pochłonął milion

⁴⁸ *Apologia pro vita sua*, s. 152.

ofiar, i zapotrzebowanie na wysoką humanistyczną kulturę nie było jeszcze zbyt wysokie. Tymczasem *Idea uniwersytetu*, pokłosie irlandzkich doświadczeń Newmana, w kilkadziesiąt lat później stało się „katechizmem” odnowy szkolnictwa katolickiego (zwłaszcza w Ameryce).

Po powrocie do Anglii dane było Newmanowi doświadczyć wielu uporzeń. Jako jeden z niewielu powszechnie znanych z nazwiska angielskich katolików skupił na sobie całą niechęć antypapieskich kręgów protestanckich. Bezpodstawne oskarżenia i ataki w prasie, odwołujące się do niewyszukanego repertuaru oszczerstw, zyskiwały posłuch tych, którzy nie wybaczyli mu odejścia z Kościoła anglikańskiego. Pogłębiało to duchową izolację Newmana. Momentem przełomowym w jego życiu było opublikowanie w 1864 roku *Apologii pro vita sua*. Ujmująca szczerłość i nieskazitelna szlachetność, jaka emanuje z kart tej jednej z najpiękniejszych autobiografii w literaturze światowej, skruszyła opory wielu dotychczasowych oponentów. Wielu zdało sobie sprawę z krzywdy, jaką wyrządzono Newmanowi i odtąd jego nazwisko budziło przynajmniej ambiwalentne, jeśli nie jednoznacznie pozytywne reakcje.

Zwieńczeniem życia Newmana było wyniesienie go w 1879 roku do godności kardynalskiej. Ten dowód uznania był tym wspanialszy, że owa nominacja była jednym z pierwszych posunięć nowo obranego papieża Leona XIII, który encykliką *Aeterni Patris* obudził katolickich filozofów z długiego letargu. Rok wcześniej Newman został honorowym członkiem (*Honorary Fellow*) oksfordzkiego *Trinity College*, tego samego, w którym, w wieku lat szesnastu, zaczął swoją intelektualną przygodę. Na wieść o nominacji kardynalskiej Newman wzruszony do łez miał powiedzieć: *teraz już chmury nade mną rozwiały się ostatecznie*. Zmarł w dniu 11 sierpnia 1890 roku. Sam ułożył dla siebie epitafium, w którym poniekąd odsłania swoją wizję rzeczywistości: *Ex umbris et imaginibus in veritatem*.

Newman jawi się w swych pismach jako postać fascynująca. Zważywszy na personalistyczny rys jego myśli, warto poświęcić nieco uwagi charakterystyce jego osobowości. Najbardziej uderza w niej współwystępowanie cech pozornie sprzecznych. Był niewątpliwie indywidualistą i samotnikiem, człowiekiem nieco oziębłym, pełnym rezerwy w kontaktach z innymi. Jego wyraźna skłonność do mistycyzmu, oderwania od spraw codziennych, skłonność do religijności ascetycznej i bezkompromisowej, mogła być częściowo owocem purytańskiego wychowania. Z pewną pogardą odnosił się do tego, co światowe, do publicznych urzędów i wpływów w wyższych sferach. Jego intelektualną ojczyzną była literatura antyczna i patrystyczna. Przez długi czas zdawał się żyć tak, jak gdyby Oksford był mikrokosmosem,

który w zupełności mu wystarczał. Jednocześnie ten zamknięty w sobie i skupiony całkowicie na sprawach religii oksfordzki bakałarz ujawnia w swoich pismach i listach błyskotliwy zmysł obserwacji, niezwykle trzeźwy osąd i subtelne poczucie humoru. W *Apologii pro vita sua* jawi się jako osoba niezwykle uczuciowa i spragniona głębokiej duchowej relacji z innymi ludźmi. Z jego niezliczonych listów przebija wysoce rozwinięty zmysł empatii, będący najwyraźniej rezultatem jego zdolności do głębokiej introspekcji. Odpowiadając w *Apologii* na fałszywe oskarżenia, które niemalże zrujnowały jego reputację, jest względem swych krytyków tolerancyjny i szlachetny. Paradoksalną cechą umysłowości Newmana, która może w największym stopniu wpłynęła na kształt jego twórczości, było napięcie pomiędzy skłonnością do sceptycyzmu i wrażliwością na subiektywny aspekt poznania z jednej strony, a przywiązaniem do dogmatu i autorytetu z drugiej. Teoretyk agnostycyzmu, T. H. Huxley, mawiał, że z fragmentów pism Newmana mógłby ułożyć podręcznik sceptycyzmu. Tymczasem ten w *Letter to the Duke of Norfolk* bronił ogłoszonego na Soborze Watykańskim I dogmatu o nieomylności papieża i dziś we własnej ojczyźnie jest zazwyczaj postrzegany jako konserwatywny orędownik autorytetu w dziedzinie religii. Newman lubował się w demaskowaniu pozornej oczywistości przekonań powszechnie akceptowanych, a jednocześnie jego wiara charakteryzowała się czasem dziecięcą dosłownością, gdy na przykład ufając w orędownictwo świętych otaczał się na modlitwie wizerunkami swoich zmarłych przyjaciół.

Wszystkie te kontrasty, przeciwieństwa i pozorny nieład może wytłumaczyć jedna śmiała hipoteza: Newman był geniuszem, który dostrzegał z całą ostrością niezwykle złożoność i wieloaspektowość rzeczywistości oraz koincydencję pozornych sprzeczności, które w niej dostrzegał. Może dlatego potrafił odkryć częściowe racje w całkowicie odmiennych tradycjach filozoficznych i wyrażał się z uznaniem o osiągnięciach Locke'a i Hume'a, których wiele poglądów uparcie zwalczał. Na karb geniuszu można też złożyć jego stosunkowo niewielką bezpośrednią zależność od tradycji filozoficznej. Nierzadki to przypadek, że myśliciele dużej miary nie rozczytywali się zbyt w dziełach swoich poprzedników, w myśl powiedzenia, że „prorocy nie czytają się nawzajem”. Newman, czerpiąc mało od innych autorów, tym więcej wykrzesywał z siebie, naznaczając swoje idee piętnem swej niezwyklej osobowości. I to właśnie przesądza o niekonwencjonalności jego myśli filozoficznej, która to cecha utrudnia zrozumienie jej rzeczywistej wartości, a także stanowi o jej prawdziwym bogactwie.

Jadwiga SKRZYPEK-FALUSZCZAK

TEMAT MIŁOŚCI W *UCZTIE* I *FAJDROSIE* PLATONA

I. Wstęp

Miłość jako Eros pojawia się często w dziełach jednego z czołowych przedstawicieli filozofii – Platona. Grecki miłośnik mądrości, uczeń Sokratesa, rozważa w swych dialogach zagadnienia etyczne, epistemologiczne i ontologiczne. Niewątpliwie wszystkie te dyscypliny wzajemnie się u niego przenikają, tworząc dość spójny obraz rzeczywistości. Platonowi jako filozofowi chodzi o odkrycie prawdy. Rozważania o Erosie mają do tego prowadzić. Do tego celu Filozof wybierze formę mitu. Ten szczególnie rodzaj wypowiedzi staje się obrazem rzeczywistości duchowej, którą trudno ująć w pojęcia. Platonowi chodzi o ukazanie istoty Erosa. W tym celu autor *Ucztę* cofa się w czasie do początków, do narodzin boga miłości. Tutaj Platon nie odbiega od swojej metody poszukiwań istoty, bowiem szuka czynników, które będą określały Erosa. Owo przesunięcie w czasie jest tworzeniem świata możliwego za pośrednictwem mitu¹.

Jeżeli moje odczytanie filozofii Platona, zawartej w dialogach *Uczta* i *Fajdros*, okaże się prawomocne, będzie to miało znaczenie dla interpretacji zagadnienia miłości. Filozofia hermeneutyczna P. Ricoeura, pomaga zrozumieć język mityczny dialogów Starożytnego Myśliciela. Fabularne mity sym-

¹ Por. J. Jaskóła, *Światy możliwe jako uprawomocnienie filozofowania Platona*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2000, s. 71.

boliczne zawarte w *Uczcie i Fajdroście*, pełnią funkcję psychagogiczną, tj. służą wtajemniczeniu w najdonioślejsze prawdy. Podejmując się wykładni nauk Platona, trzeba wniknąć w głęboką strukturę języka. Dialogi pełnią przede wszystkim rolę formującą duszę i należy je traktować jako ćwiczenie duchowe². W tej perspektywie współczesna hermeneutyka i starożytna filozofia jawią się jako narzędzie do poznania siebie, do rozumienia swojego bycia³.

W swoich rozważaniach zatrzymamy się na chwilę nad strukturą języka, z którego wyrasta mit. Prawda u Platona wyłania się w dyskursie, który posługuje się wieloznacznością semantyczną. Jej rozumienie przez czytelnika nie przejawia się w tym, że jest ona figurą językową, zastępującą porównanie, jak też nie ma na celu ozdabiania dyskursu, „aby uczynić go przyjemniejszym”⁴. Gdyby metafora występowała zamiast dosłowności, wówczas Platon mógłby się bez niej obejść. Zatem ten rodzaj wypowiedzi nie jest zabiegiem estetycznym lub pojawiającym się zamiast dosłownego ujęcia miłości i jej działania. Przeciwnie, jest czymś, co pobudza do myślenia słuchacza – czytelnika, wyznacza jego miejsce w świecie i daje mu możliwość ustosunkowania się wobec rzeczywistości miłości. Język mitu, zdaniem Platona, jest bogaty w możliwości twórcze. Tworzone za jego pomocą obrazy i symbole nie są narażone na zużycie i martwość, ale kierują człowieka ku bezpośredniemu doświadczeniu duchowemu. „Wierzy [Platon], że taki metaforyczny język zdolny jest ocalić ‘widzialność’ dojrzałej ‘okiem duszy’ idealnej istotności (...)”⁵.

Żywy język metafory posiada bowiem funkcje możliwości przetwarzania, co zakłada akt rozumienia po stronie odbiorcy – czytelnika. Dlatego odbiorca przekazu, za pośrednictwem tekstu staje się hermeneutą. Ponieważ metafora wnosi nadwyżkę znaczenia, nie może być przekładana w prosty jednoznaczny sposób; jej interpretacja pozwala odkryć nową rzeczywistość. „W żywej metaforze pojawia się na poziomie całego zdania napięcie między słowami, czy dokładniej między dwiema interpretacjami – dosłowną i metaforyczną. Napięcie to wywołuje prawdziwy proces tworzenia znaczenia,

² Por. P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, s. 46.

³ Por. P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka*, s. 160.

⁴ Por. P. Ricoeur, *Symbolika zła*, s. 127.

⁵ Por. E. Wolicka, *Mimetyka i mitologia Platona. U początku hermeneutyki filozoficznej*, TN KUL, Lublin 1994, s. 132.

retoryka klasyczna może zaś je dostrzec tylko jako wynik.(...) Natomiast teoria wyjaśniająca metaforę napięciem semantycznym (...) ukazuje wyłanianie się nowego sensu, który ogarnia całe zdanie. Tak pojmowana metafora jest momentalną kreacją, innowacją semantyczną w stosunku do dotychczasowego języka, która urzeczywistnia się jedynie w wyniku posłużenia się niezwykłym czy nicoczekiwanym określeniem. Metafora bardziej więc przypomina rozwiązanie zagadki niż proste skojarzenie oparte na podobieństwie”⁶.

Innowacją semantyczną w *Uczcie* Platona będzie ujęcie Erosa jako nieustannego dynamizmu, dążenia wzwyż do spełnienia i powrotu, który jest konsekwencją tego, „co się widzi w górze”.

Dlaczego taka interpretacja Erosa może stanowić jakąś innowację? Platon tłumacząc miłość w kontekście greckim jako dążenie do spełnienia, umiejscawia cel jej wędrówki nie tam, gdzie skłonni byli umieścić go wcześniejsi uczestnicy dialogu. Oni spełnienie Erosa widzieli w wymiarach ziemskich i nadali mu kierunek poziomy, natomiast Platon nadaje mu kierunek pionowy. Otwiera się przed uczestnikami ucztu jakiś nowy rodzaj rzeczywistości, uchwyconej poprzez metaforyczny obraz. Platon mówiąc o „górze” i „dole” posługuje się symbolami kosmicznymi. Powiązanie symboli z poziomem metaforycznym jest zasadne, bowiem kieruje refleksję na wewnętrzną sferę człowieka. „Ten pierwotny symbolizm zdaje się odpowiadać najbardziej niezmiennemu ludzkiemu sposobowi bycia w świecie w takich kwestiach, jak: co znajduje się powyżej, a co poniżej w kwestii podstawowych kierunków, widoku niebios a także organizacji doczesnej (...)”⁷.

Funkcja interpretatora pism Platona posiadającego odpowiednie kompetencje jest tożsama z funkcją filozofa. Komentator Platona milknie razem z nim, gdyż „prawda odsłaniana w metaforze jest tylko 'przedświtem', utajonym w strukturze głębokiej wypowiedzi i dostrzegalnym o tyle, o ile symboliczny obraz mitu staje się dla odbiorcy przeźroczysty, dzięki obudzonej w nim rekreacji owego zaszyfrowanego znaczenia”⁸.

Zarówno *Uczte* jak i *Fajdrosa* łączy podobna tematyka, a jest nią dążenie duszy do doskonałości. O tego rodzaju podróży duszy, jej podźwignięciu się z ziemskiego bytowania mówi inny dialog Platona, *Fedon*. Jednak ze wzglę-

⁶ Por. P. Ricoeur, *Symbolika zła...*, dz. cyt., s. 132.

⁷ Por. *tamże*, s. 150.

⁸ Por. E. Wolicka, *Mimetyka...*, dz. cyt., s. 170.

du na podjęty przeze mnie temat miłości pojawiający się w wybranych dialogach pominę analizę *Fedona* z jego problematyką śmierci. Zarówno *Uczta* jak i *Fajdros* uwolnienie duszy od namiętności i związanego z nią niepokoju upatrują w sile miłości, zdolnej przenieść duszę do świata idei i wprawić ją w stan szczęścia.

Dajmy teraz wypowiedzieć się tekstowi, by odkryć w nim wielorakość znaczeń, odszyfrować go.

II. Obraz Erosa w *Uczcie*

Sokrates swoją mowę na temat Erosa zaczyna od rozpatrywania go na płaszczyźnie doświadczenia, zachowań, które obserwuje w świecie. Jest to jakies przedrozumienie, komentarz, czy wstęp do wyjaśnienia istoty za pomocą mitu⁹.

„(...) Kto tylko pragnie zawsze pragnie tego, co jeszcze nie istnieje, czego jeszcze nie ma, czego nie posiada, pragnie być takim, jakim jeszcze nie jest, pragnie tego, czego mu brak; taki jest mniej więcej przedmiot każdego pragnienia miłości”¹⁰. Z tej wypowiedzi wyłania się struktura człowieka, w której zakorzenione jest pragnienie – skutek braku tego, co piękne i dobre. Pragnienie tych wartości w człowieku uosabia Eros¹¹. Bóg miłości byłby zatem symbolem wnętrza człowieka, w którym jest pragnienie i dążenie do dobra i piękna. Sam zaś Eros jako duch *δοσιμότιον* jest czymś pośrednim pomiędzy śmiertelnymi i nieśmiertelnymi istotami: „On jest tłumaczem pomiędzy bogami a ludźmi: on od ludzi bogom ofiary i modlitwy zanoszą, a od bogów przynosi ludziom rozkazy i łaski, a będąc pośrodku pomiędzy jednym i drugim światem, wypełnia przepaść pomiędzy nimi i sprawia, że się to wszystko razem jakoś trzyma”¹².

Na podkreślenie zasługuje fakt, że bóg miłości jest tłumaczem. Zatem powstaje pytanie, co on tłumaczy. Jego zadaniem prawdopodobnie jest przekładanie ludziom niezrozumiałego języka bogów, w którym są zawarte

⁹ Por. *tamże*, s. 170. Platon częściowo przewidywał tę trudność (właściwego rozumienia mitu) opatrując mityczną opowieść za każdym razem dyskursywnym wstępem lub komentarzem.

¹⁰ Platon, *Uczta*, 21 e.

¹¹ Por. *Uczta*, 21 e–c.

¹² *Uczta*, 23 e.

rozkazy i łaski, a bogom przełożenie języka ludzi. Tłumacz musi być istotą mądrzejszą niż ludzie. Rozum w tej posłudze staje się jego narzędziem. W kontekście poprzedniego wywodu Sokratesa wydaje się, że Platon chce powiedzieć, że to właśnie rozum rozpoznaje, co jest dobre i piękne, by za tym móc dążyć. A to, co dobre i piękne, musi przebywać w świecie bogów, tzn. wyżej niż nasz świat ziemski. Tutaj już odwołuje się Platon do symbolicznego wyobrażenia świata – co znajduje się wyżej, musi być duchowe; związane z wartościami dobra i piękna; wieczne jak bogowie. Dookreślenia charakteru Erosa dokona Platon nieco później.

Swoją koncepcję Erosa rozwija autor *Uczty* w micie, sięgając do obrazu narodzin boga. „Otóż, kiedy się urodziła Afrodyta, ucztę bogowie wyprawiali, a między innymi był tam i Dostatek, syn Rozwagi. Kiedy już zjedli, przyszła tam Bieda, żeby sobie coś wyzebrać, bo było wszystkiego w bród i stanęła koło drzwi (...). A Biedzie się zachciało, jako iż była uboga, dziecko mieć od Dostatku, dlatego się przy nim położyła i poczęła Erosa”¹³.

Przyczyny Erosa, które określać będą jego naturę, symbolizują postacie stojące niejako w opozycji względem siebie. Platon uzyskuje z połączenia Biedy, Dostatku i Afrodyty pewien dynamizm w postaci Erosa. Narodziny miłości odbywają się podczas uczyty bogów, czyli w świecie niebiańskim. Pojawienie się Biedy, czyli kogoś niedoskonałego niejako z zewnątrz, może wskazywać na strukturę rzeczywistości, konieczność dołączenia do rzeczy pięknej i dobrej – rzeczy złej i brzydkiej¹⁴.

Rozszyfrowanie mitu wymaga uwzględnienia i interpretacji możliwie największej ilości symboli.

W przedstawionym micie ukazały się trzy postacie, a w tym dwie wyraźne przyczyny powstania Erosa. Sama liczba trzy jest symboliczna i chociażby w *Timajosie* będzie stanowić wiązadło dla elementów. Trójka tworzy proporcje, w których harmonia całego ciała, żywiołu lub zjawiska, zbliża je do doskonałości, boskiego wzoru – Idei Dobra¹⁵. Nic nie pozostaje

¹³ *Tamże*, 23 b-c.

¹⁴ Por. komentarz E. Zwolskiego, w: *Biesiada*, s. 174: „Bieda tworzy z Dostatkiem wielorakię przeciwieństwo (...). Kiedy jednak Bieda kładzie się przy Dostatku, zamienia się w Niedostatnią Aporię. Przeciwieństwo Πενία – Πόνοσ zostawiało miejsce na inne przeciwieństwa, sprzeczność Aporia – Πόνοσ, Niedostatnia – Dostatni wypełnia cały świat”.

¹⁵ Por. K. Dowgiałło, *Wiedza ezoteryczna Platona zawarta w dialogu „Timajos”*, DOW & DOW, Warszawa 1996, s. 28.

bez znaczenia. Eros rodzi się na uczcie z okazji urodzin Afrodyty. Sama bogini jest symbolem piękna, co zdaje się pozwalać na udział w nim Erosa. Platon wskazuje tym na przedmiot pragnienia, którym jest owo piękno. „(...) Z natury jest już miłośnikiem tego, co piękne, bo i Afrodyta piękna”¹⁶. Afrodyta zatem wskazuje na przedmiot miłości – cel wędrowki boga miłości. On sam nie posiada w sobie (samoistnie) piękna z tej przyczyny, że go pragnie. W micie za braki jego niedoskonałości „odpowiada” Bieda.

Termin Πενία przetłumaczony przez Witwickiego jako „Bieda” znaczy dokładniej „Trud”. Słowo pozostaje w związku z πόνοσ (trud) i πένομαι (trudzić się). Można by więc potraktować to, co kryje się pod terminem Πενία, jako symboliczne przedstawienie losu, który jest pełen mozołu i z którego człowiek pragnie się wyzwolić. Πενία to jakby gorsza strona natury Erosa. Symbolicznym ujęciem tej niedoskonałości jest jego wygląd i sposób życia; „(...) niezgrabny jest i jak potyrcze wygląda, i boso chodzi, bezdomny po ziemi się wala, bez pościeli sypia pod progiem (...)”¹⁷. Życie Erosa odsłania się czytelnikowi lub słuchaczowi jako bardzo ciężkie, prawie że tragiczne. Nie ma on swojej własności, jest jak żebrak.

Drugi wymiar, który przypadł mu w udziale po ojcu, tworzy w nim dążenie do spełnienia w czymś, co doskonałe. Termin Πόνοσ przetłumaczony przez Wł. Witwickiego jako „Dostatek” uosabia coś, co nie wykazuje braków. Eros zatem byłby tym, kto poruszony, zaniepokojony swoją sytuacją w świecie, chce przewyciężyć wszelkie trudy, wszelkie przeciwności i ograniczenia, by dotrzeć do upragnionego przedmiotu piękna, by niejako uzupełnić w sobie braki, zapewnić lepszy los. Zespolenie dwóch różnych natur rodziców w jedną, rozbija stabilność, wyznacza Erosowi dynamiczny sposób życia. „A co tylko zdobędzie, to na powrót traci, tak że ani braków nie cierpi, ani nie opływa w dostatki. A jest pośrodku p o m i ę d z y mądrością a głupotą”¹⁸. Rozpięcie Erosa pomiędzy (μεταξύ) mądrością i głupotą ustala miejsce realizacji jego powołania – rozum. Zatem droga Erosa nie będzie wiodła przez różne stany emocjonalne, ale będzie to proces myślowy – dialektyka. Mityczny ojciec Erosa – Πόνοσ, może znaczyć „przejście”. Jego syn posiadając umysł wie, jak się przechodzi – zna drogę i idzie¹⁹.

¹⁶ *Uczta*, 203 c.

¹⁷ *Tamże*, 203 c–d.

¹⁸ *Tamże*, 203 e – 204 b [rozstrzelenie w tekście J. S-F.].

¹⁹ Por. K. Albert, *O platońskim pojęciu filozofii*, s. 21.

Być może Πόνοϛ można utożsamiać właśnie z umysłem. Samo dotarcie do celu i widzenie piękna byłoby sprawą umysłu. Autor *Uczty* mówiąc o szkole Erosa sugeruje, że ów δαμόνιον jest nauczycielem – przewodnikiem duszy. Δαμόνιον wskazuje jej piękno w pięknych przedmiotach, pomaga przebyć drogę w górę, gdzie leży istota piękna: „Ten, kto aż dotąd zaszedł w szkole Erosa kolejne stopnie piękna prawdziwie oglądając, ten już do końca drogi miłości dobiega”²⁰.

Od natury Erosa przechodzi Platon do opisu jego działania w duszach ludzkich, duszach, które umieją kochać „jak ludzie”. We fragmencie *Uczty* [221 b–d], platoński Sokrates podaje metodę dotarcia do samego piękna. Dowiedział się on od Diotymy, że piękno, które jest dobrem, i na odwrót, ma swoje stopnie, a one są stopniami miłości²¹. Ten, kto kocha prawdziwie piękno – podąża za nim, musi go odróżniać od poszczególnych rzeczy, w których się ono przejawia. Wyróżnienie piękna spośród tego, co podlega zmianom, umożliwia poszukiwanie idei, która jest niezmienna i wieczna. Przebycie pewnej drogi, wstępowanie po szczeblach wiedzy o pięknie każe przypuszczać, że piękno nie zawiera się w przedmiotach zmysłowych; nie należy do tego świata. Zatem piękno, do którego dąży Eros, okazuje się „mieszkańcem” innego – lepszego świata. Eros jako przewodnik i nauczyciel duszy wskazuje jej piękno prawdziwe, popycha ją do przebycia drogi, na końcu której następuje „widzenie rozumne”.

„I nagle mu się cud odsłania; piękno samo w sobie, ono samo w swojej istocie. Otwiera się przed nim to, do czego szły wszystkie jego trudy poprzednie (...)”²². Ponieważ to, o czym mówi platoński Sokrates rozgrywa się w sferze duchowej, a ściśle w sferze umysłu, trudy jakie dusza pokonuje, gdy jest prowadzona przez Erosa, muszą mieć charakter wyłącznie poznawczy – dotyczyć właściwego sposobu widzenia. Miłość zatem jest podążaniem do innego, lepszego świata (umysłowego), gdzie zamieszkuje idea piękna.

Dążenie Erosa ma swój kres, co oznacza, zdaniem K. Alberta, że „niepokój filozoficzny kończy się w spokojnym bycie”²³. W końcowym

²⁰ *Uczta*, 210 e.

²¹ W komentarzu do *Uczty* E. Zwolski wymienia trzy rodzaje miłości ze względu na przedmioty określane słowem φιλεῖν (lubić). Są nimi – miłość do bogactwa, do ciała i do mądrości. Słowo ἐρᾶν (miłować), które stosuje Platon, odnosi się do dobra – τὸ ἀγαθόν. Por. E. Zwolski, w: Platon, *Biesiada*, s. 153–154.

²² *Uczta*, 210 e.

²³ K. Albert, *O platońskim pojęciu filozofii*, s. 42.

etapie następuje oglądanie idei Piękna. K. Albert dowodzi, że widzenie idei u Platona wiąże się z kultem²⁴. Czy zatem „widzenie rozumne” będzie najwyższym szczeblem dialektyki, a więc wiedzą – *episteme*? A. Louth za A. J. Festugierem podaje, że kontemplacja, a jest nią widzenie idei, przychodzi na duszę, objawia się jej. Na taką interpretację wskazuje wyrażenie „nagle” – ἐξαίφνης. Dialektykę dusza może praktykować, zaś kontemplacja jest poznaniem poza zasięgiem jej możliwości.

Gdy dusza jest gotowa, odpowiednio do niej przygotowana, ona przychodzi sama. „Końcowej wizji Piękna nie osiąga się ani nie odkrywa: przychodzi ona na duszę (...), jest poza możliwościami duszy – jest czymś danym i przyjmowanym. Można tutaj mówić o zachwycie czy ekstazie; zwłaszcza, że język taki nasuwa inną myśl zawartą w słowie ἐξαίφνης nie to, że końcowa wizja staje się nagle obecna, lecz że staje się nagle bezpośrednia dla duszy²⁵. Sam moment filozoficznego poznania kontemplacji Platon wyraża słowami z języka misteriów, a więc czerpie z języka religijnego. Choć Platon nie wyznaczył wyraźnej granicy między intelektualnym poznaniem a doświadczeniem metafizyczno-religijnym, mamy tu do czynienia z poznaniem, które jest poznaniem nie przekładalnym na pojęcia.

Najwyższe Piękno jest niewyraźne w języku, zatem „dusza może jedynie go dotknąć, czy z Nim się zjednoczyć”²⁶. W kultach misteryjnych są etapy jakby podróży czyli drogi wstępowania wzwyż.

Ogląd, a raczej zjednoczenie się z nadświatową wieczną ideą daje duszy nieśmiertelność. „A kto płodzi dzielność rzeczywistością i rozwija, kochankiem bogów się staje i jeśli komu wolno marzyć o nieśmiertelności, to jemu wolno”²⁷.

Gdy przyjmujemy podział rzeczywistości na to, co zmienne, czasowe, i to, co niezienne i wieczne, i co jest wobec tego pierwszego transcendentalne, pojawia się możliwość interpretacji tego, co „poza”. Świat idei, świat samego piękna wpływa na kształt świata, w którym żyjemy, a przedmioty uczestniczą w pięknie i dlatego można je traktować jako drogę. Zatem

²⁴ *Tamże*, s. 32. „Religia chce odzyskać wspólnotę z bogiem przez kult, filozofia zaś przez dialektykę. Dlatego zdają się mieć rację ci, którzy przypisują filozofii Platona charakter religijny”.

²⁵ A. Louth, *Początki mistyki chrześcijańskiej*, w: *Od Platona do Pseudo-Dionizego Areopagity*, przeł. Henryk Bednarek, Kraków 1997.

²⁶ *Tamże*, s. 28.

²⁷ *Uczta*, 212 e.

transcendencję należy interpretować jako coś nie „poza”, ale „w” rzeczywistości; transcendencję głębi. „Idee to nie coś, co fruwa gdzieś w zaświatach, tylko, co my z głębi rzeczywistości wydobywamy, i co jako tę rzeczywistość od strony jej wnętrza konstytuuje”²⁸. Warunkiem jest odwrócenie się od naturalnego sposobu widzenia – poznania rzeczywistości. Dusza musi nauczyć się innego sposobu bytowania w świecie, bycia w drodze; nieustannego dążenia do prawdziwego piękna. Brak stabilności, przewyżnianie trudności poznawczych wyznacza jej dynamiczny sposób życia. Wychylenie ku innemu światu daje możliwość spełnienia miłości.

III. Wędrowka duszy i spełnienie miłości w *Fajdroście*

W *Uczcie* dźwignią i nauczycielem duszy jest Eros. W *Fajdroście* blask piękna pociąga duszę ku górze, by widziała samą istotę piękna. *Fajdros* daje się znakomicie zestawić z *Uczta*, gdyż dotyczy tego samego tematu, tj. dźwignięcia duszy w górę aż do oglądu idei najwyższej. W tym dialogu będzie nią (οὐσίᾳ ὄντος οὐσα) istota istotnie istniejąca powiązana w późniejszym fragmencie z pięknem²⁹. „Gdy, jak się zdaje, w *Uczcie* wyraźnie był zaznaczony aksjologiczny charakter najwyższej idei, tutaj akcent pada bardziej na jej stronę metafizyczną”³⁰.

Na początku swoich refleksji o duszy w *Fajdroście* Platon mówi, że ma ona dwa przeciwne stany, tj. bierny i czynny. Z kolei stawia mocną tezę, która jest punktem wyjścia w drodze do poznania istoty duszy: „wszelka dusza jest nieśmiertelna”³¹.

Platonowi nie wystarczy dowód na nieśmiertelność duszy. Wydaje się, więc że istota jej nie leży w samym ruchu. Istotą jej będzie cecha wyróżniająca ją spośród innych: „(...) jaka jest pod każdym względem”, która byłaby też cechą ogólną. Platon sięga do metafory: „(...) Niechaj tedy będzie podobna do w jedno zrosłej siły (...) skrzydłatego zaprzęgu i woźnicy”³².

Autor *Fajdroś* tworząc relację podobieństwa, posługuje się symbolami konia i woźnicy. Dusza, ponieważ jest złożona, posiada hierarchię: część

²⁸ Wł. Stróżewski, *Wykłady o Platonie*, s. 53.

²⁹ Por. *Fajdros*, 247 c-d.

³⁰ Wł. Stróżewski, *Wykłady o Platonie...*, dz. cyt., s. 55.

³¹ *Fajdros*, 245 c-d.

³² *Tamże*, 246 b-c.

ważniejszą, nadrzędną, którą symbolizuje woźnica i część mniej doskonałą, podrzędną, którą symbolizują konie. Część niższa znów ulega podziałowi. Dusze bogów są symbolem dusz doskonałych, gdyż wszystkie elementy są podporządkowane jednemu, tj. rozumowi i stanowią jedną całość. Dusze ludzkie ulegają wyraźnemu podziałowi: „a potem konia ma jednego doskonałego, z pięknej i dobrej rasy, a drugiego z całkiem przeciwnej, rumaka zupełnie tamtemu przeciwnego”³³. Podział w sensie negatywnym, czyli rozbitcie całości, powstaje wtedy, gdy część niższa z natury swojej jest gorsza, i gdy nie podporządkowuje się wyższemu elementowi, czyli nie spełnia swojej roli. Platon naturę duszy przenosi na wszechświat. On sam składa się z elementu biernego i czynnego, tj. ciała i duszy, która mimo zamieszkiwania w świecie nie jest z tego świata. „A że doskonała jest i skrzydlata, więc po niebie lata i całym światem włada, i gospodaruje w nim, jak u siebie w domu”³⁴.

Władać światem może tylko doskonała dusza, która zawiera w sobie boski pierwiastek – piękno, dobro, rozum i wszystkie tym podobne rzeczy³⁵. Te wartości decydują o jej sile, czyli o unoszeniu się tego, co ciężkie, nad ziemią, w sferach niebieskich. Musi mieć dość w sobie wartości, aby unieść a następnie podporządkować rozumowi wszechświat. Siła „skrzydeł”, które jako symbol są miejscem dla piękna, dobra i rozumu, powstaje w wyniku właściwego widzenia rozumu.

Przeciwieństwem pokarmu, który gwarantuje wzrost duszy, są bezceństwo i zło. Czy stan duszy zależy od czynników zewnętrznych? Czy może jest ona samowystarczalna? Być może pokarm nie jest czymś zewnętrznym, ale oznacza jej dobre wewnętrzne funkcjonowanie. Dobrem byłoby więc jej funkcjonowanie pod władzą rozumu. Dusza, która dobrze funkcjonuje, jest też piękna. Prawidłowe funkcjonowanie duszy jest równoznaczne z wiecznym samoruchem³⁶. Platon analizuje sytuację, kiedy dusza nie karmi się prawidłowo, gdy traci „pióra” i upada, aby odpokutować zło. Taka dusza

³³ Tamże.

³⁴ Tamże, 246 c-d.

³⁵ Tamże, 246 d-e.

³⁶ Por. E. Zwolski w komentarzu do *Phaidrosa* tłumaczy pojęcie ruchu w tym dialogu: „Nieśmiertelne jest to, co stale w ruchu. Wszystkie ruch rozkłada się na „inno-ruch”, *hetero-kineto*, „samo-ruch”, *auto-kineto*. (...) Rzecz, która sama się porusza, nie przelewając swego ruchu na inne rzeczy, które mają udział w ruchu, jest dla nich źródłem i początkiem ruchu” (*Phaidros*, s. 76).

wraz z ciałem nazwana zostaje śmiertelnikiem. Upadła ożywia poszczególne byty ziemskie, zaś cały wszechświat ożywiany może być tylko dzięki duszy doskonałej, która nie straciła „skrzydeł”.

Platon jak kalkę nakłada obraz dobrze funkcjonującej duszy na społeczeństwo duchów niebieskich – bogów. „Wszelki wódz wszechrzeczy, Zeus, przodem pędzi na wozie skrzydlatym, porządkuje wszystko i wszystkim zarządza”³⁷. Rozum – władza duszy, zostaje porównany do ojca bogów, tj. Zeusa. Za władcą podążają bogowie przyrównani do wojska, oraz uporządkowane oddziały duchów dobrych i złych. Być może Platon wie, że im dalej od źródła, tym więcej zła. Możliwe, że konieczna jest mieszanina dobra i zła, aby Zeus mógł porządkować i jednoczyć to, co zło rozbiło. Bowiemy takie jest zadanie rozumu. Platon nie używa tutaj pojęcia dobra, ale wydaje się, że ono samo już się narzuca w opozycji do zła. Dobro wyraża się w dzielności, czyli właściwym funkcjonowaniu duszy, zastępu bogów i całego wszechświata³⁸. Dzielność, czyli czynienie wszystkiego jak należy, jest przyczyną szczęścia bogów: „Liczne i cudowne bywają we wszechświecie widowiska i pochody, kiedy szczęśliwy bogów ród wszechświat przebiega, a każdy z nich czyni, co do niego należy. A idzie za nim każdy, kto tylko chce i może, bo zawiść poza chórem bogów stoi. A kiedy idą na ucztę, na biesiadę, przychodzą pod samym szczytem niebieskiej kopuły. Rydwany bogów równiuteńko idą, łatwo nimi kierować; inne wozy gorzej”³⁹.

Pochody bogów zmierzają do jakiegoś celu. Owym celem będzie miejsce nadniebne, tzn. $\nu\pi\epsilon\rho - \sigma\upsilon\rho\alpha\nu\iota\omicron\varsigma \tau\omicron\pi\omicron\varsigma$. Każda dusza może iść razem z bogami, jedynym kryterium jest dobro. Istoty śmiertelne złożone z duszy i ciała, a więc te, które mają gorszą, upadłą duszę, potrzebują wychowawcy.

Platon widzi konieczność procesu wychowawczego dla duszy, która sama nie jest w stanie rozeznaczyć dobra, gdyż wzbicie się „wzwyż”, „pokonywanie drogi”, łączy się z cierpieniem. Być może taka jest rola pracy i bólu, który się z tym wiąże. Dopiero ostatni etap, czyli „widzenie rozumne” pozbawia cierpienia i daje jej szczęście. „[...] Widzieliśmy zachwycającą zjawę czy widowisko i dostąpiliśmy wtajemniczenia, które wyrocznia nazywa najszczęśliwszym i które poświęciliśmy w uroczystym pochodzie będąc sami niewinni i niedostępni dla zła, które nas oczekiwało w czasie późniejszym;

³⁷ *Fajdros*, 246 e – 247 b.

³⁸ Por. J. Jaskóła, *Światy możliwe...*, dz. cyt., s. 89.

³⁹ Por. *Fajdros*, 247 b.

zachwyceni i czystym spojrzeniem wpatrzeni w objawienia nieskażone i proste, i nieporuszone i uszczęśliwiające, sami byliśmy czyści i niezamknięci [...]”⁴⁰. Droga, którą przebywa dusza, ma wymiar nie tylko poznawczy, ale i etyczny⁴¹. W powyższym fragmencie *Fajdrosa* pojawia się ten sam motyw, obecny w *Uczcie*. Platonowi chodzi o odpowiedniość pomiędzy podmiotem poznającym a poznawanym. Dusza, by poznać to, co doskonałe – boskie, musi sama stać się doskonała na jego wzór, musi upodobnić się do boga. „Dlatego właśnie poznanie idei jest zawsze poznaniem ściśle duchowym, zakładającym nieśmiertelność”⁴². W związku z tym w człowieku, w jego duszy, musi nastąpić moment oczyszczenia poprzez przezwyciężanie gorszych jej stron.

Oglądanie, tj. karmienie duszy, łączy się ze stanem najwyższej radości: „A że boski umysł rozumem się karmi i najczystsza wiedzą, a podobnie umysł każdej duszy, która chce przyjmować to, co jej odpowiada, przeto każda się radością napęlnia, kiedy byt od czasu do czasu zobaczy, widokiem prawdy się karmi i rozradowuje”⁴³.

Powodem radości najwyższej jest ogląd tego, co ponad nią się znajduje – czyste idee sprawiedliwości, władzy, wiedzy o tym, co jest istotnym bytem i istotne byty. Choć Platon tego nie mówi, to przede wszystkim dusza, by móc widzieć idee, musi się ćwiczyć w cnocie pokory. Dusza, która by miała w sobie pierwiastek pychy, nie zniósłaby widoku czegoś, co jest ponad nią, tj. władzy. Platon sytuuje dusze nawet takie, które są doskonałe, między tym, co ziemskie, cielesne, a tym co czyste, rzeczywiste i istniejące.

Dusza nakarmiwszy się istotnym bytem, nie pozostaje w miejscu oglądu, ale zanurza się w głąb wszechświata „i do domu wraca”. Rolą duszy nie jest trwanie w świecie idei, ale cykliczne odchodzenie i powrót.

Widzenie uzależnione jest od skierowania swojego umysłu na przedmiot. Jeśli tym przedmiotem jest własna dusza, bądź dobra ziemskie, wówczas

⁴⁰ Por. *Fajdros*, 250 b-d, w przekładzie L. Regnera. Natomiast E. Zwolski dopatruje się w tym fragmencie charakteru religijnego: „Miejsce jest pełne odniesień do misteriów eleuzyjskich z ich podziałem na wtajemniczenia niższego i wyższego stopnia (μυστικὸν, ἐπόπλιετα, jak w *Symposion* 209 e do 210 a). [...] Z eleuzyjskimi mieszają się określenia filozoficzne: jawy są proste, nie wzruszone – jak „niewzruszone serce pięknie-kragłej Prawdy” z podróży Parminedesa [...]” (E. Zwolski, w: *Platon, Fajdros*, s. 86).

⁴¹ Por. Wł. Stróżewski, *Wykłady o Platonie...*, dz. cyt., s. 57.

⁴² *Tamże*, s. 57.

⁴³ *Fajdros*, 247 d-e.

obraz tego, co piękne i dobre nie będzie widoczny. Dlatego Platon mówi, że dusza nie widzi, że to, co ma przed oczami, to nie jest rzeczywistość. Dusza, która nigdy prawdy nie oglądała, nie może zamieszkiwać ciała człowieka⁴⁴.

Powstaje pytanie, czy pierwiastek boski jest wynikiem oglądu prawdy i tworzy się dopiero przy zetknięciu z nią, czy raczej zakorzeniony jest w jej naturze mając możliwość wzrostu lub kurczenia się. Według Platona może nastąpić sakralizacja życia filozofa poprzez dobre i doskonałe życie⁴⁵. Punktem wyjścia jest poruszenie duszy, jej moment jakby przebudzenia. Zwrot w kierunku świata idei następuje wówczas, gdy dusza człowieka zobaczy piękno. Być może samo piękno jest ucieleśnieniem dobra na ziemi. Wydaje mi się, że piękno wyodrębnia, wyróżnia rzecz jednostkową spośród innych. Platon mówi o blasku piękna – ono emanuje do duszy i dlatego ma zdolność pobudzania jej. Poruszenie duszy pod wpływem piękna dostrzeżonego w świecie zmysłowym można odnieść do teorii *anamnesis*. Chodzi tu o przypomnienie sobie piękna, które dusza widziała, zanim weszła w ciało. „Dusza w świecie idei widzi pierwowzór każdego ciała, czyli piękno samo. Zatem w przypomnieniu, które ma miejsce w cielesnej powłoce ciała, chodzi o zauważenie tego pierwowzoru, tego, co jest idealne, nieskażone, proste i nieporuszone”⁴⁶.

Piękno daje szczególny rodzaj doświadczenia. Platon mówi o pełnym blasku w świecie idei i że jego odbłask można zobaczyć na ziemi. „Wszystko to, cośmy dotąd mówili, tyczy się czwartego rodzaju szaleństwa, którym człowiek dotknięty, jeśli piękność ziemską zobaczy, przypomina sobie piękność prawdziwą i oto skrzydła mu odrastają (...)”⁴⁷. Blask piękna pobudza umysł i działanie, aby dusza rozumnie podążała ku swojemu celowi. Piękno daje głębokie poruszenie duszy, tak że wywołuje w niej szal. Samo piękno ma moc pociągania ku sobie.

Czy piękno jest zatem tożsame z Erosem, czy tylko go pobudza? Eros jest złożony z dwóch elementów. Niższy pierwiastek, pochodzący od Biedy, partycypuje w wyższym, tj. lepszym elemencie duszy. Miłość zatem byłaby ruchem prowadzącym duszę do jedności, ruchem zapewniającym jej ład

⁴⁴ *Fajdros*, 249 b-c.

⁴⁵ *Tamże*, 248 d, 249 b-d.

⁴⁶ J. Jaskóła, *Światy możliwe...*, dz. cyt., s. 174.

⁴⁷ Por. *Fajdros*, 249 d-e.

i harmonię. Być może piękno jest wyższym pierwiastkiem Erosa. Eros zaś jest kimś, w kim czy też przez którego przechodzi oblicze piękna i odbija jego blask jak woda lub szyba. Niższą częścią będzie zatem on sam jako możliwość przyjęcia i odbicia piękna. Kiedy piękno pociągnie duszę ku sobie na wyższy poziom ontyczny i etyczny oraz epistemologiczny, wówczas doprowadzi ją do oglądu „błogosławionego widowiska”. „Wielki mit opowiadający o boskim darze Erosa w szczególny sposób wyróżnia piękno: piękno jako jedyne zachowuje coś z poprzedniego blasku idei, nawet po upadku w ziemski świat. Piękno świeci w naszym świecie. Świeci ono najmocniej i w największym stopniu pobudza miłość (...)”⁴⁸.

Eros powinien być spokrewniony z pięknem, gdyż przedmiotem godnym kochania jest piękno. „Sama tylko piękność ma ten przymiot. Los nam ją najjaśniej widzieć pozwolił i najgoręcej kochać. Toteż człowiek, który zbyt dawno odebrał one tajemne święcenia, albo człowieka zepsutego nie bardzo ciągnie stąd do tamtego świata, do piękności samej (...)”⁴⁹.

Argumentem, który przemawia za tym, że to właśnie piękno daje fundamentalne doświadczenie, kiedy dusza znajduje się w świecie zmysłowym, są te oto słowa Platona: „Więc kiedy woźnica ujrzy jakąś zjawę miłosną, żar mu duszę ogarnia (...), bo oto weszły weń przez oczy promienie piękna i rozgrzały w nim soki odżywcze dla piór”⁵⁰.

Czy Platon mówiąc o oczach ma na myśli narząd zmysłu? Tego wykluczyć nie można. Ale znacznie ważniejsze dla niego są „oczy” duszy, bo tylko ona może właściwie poznać naturę piękna samego, a nie tylko przedmiotu, który posiada pierwiastek piękna. Oczy ciała stają się zatem sposobnością do analogii, którą można przeprowadzić w stosunku do duszy. Oczami duszy mógłby być u Platona umysł, który dokonuje oceny, rozpoznania przedmiotu prawdziwej wiedzy. Oglądając byt prawdziwy, czyli piękno, sama dusza może obudzić się do życia – co oznacza określenie „rozgrzały w nim soki odżywcze dla piór”⁵¹. Rozgrzana pod wpływem piękna dusza powraca do dawnej, jej właściwej, postaci. Także tutaj pojawia się myśl o nienaturalnym bytowaniu i powrocie do stanu pierwotnego.

⁴⁸ H. G. Gadamer, *Idea dobra w dyskusji między Platonem i Arystotelesem*, przeł. Zbigniew Nerczuk, Antyk, Kęty 2002, s. 85.

⁴⁹ Por. *Fajdros*, 250 d-e.

⁵⁰ *Tamże*, 251 b.

⁵¹ *Fajdros*, 251 b-c.

Zmiana jest związana z trudem i bólem. „Coś w niej kipi i coś się burzy, i boli, i łechce, kiedy pióra rosną”⁵².

Metaforyczne ukazanie porastania duszy piórami kojarzy autor *Fajdrosa* zarazem z bólem i radością. Można ten fragment traktować jako zachętę do podejmowania trudów, jakie przynosi ze sobą życie filozofa, które w finale „napętnia się radością” bez promieni światła – bez piękna nie sposób byłoby pokonać drogi wiodącej do szczęścia. „A gdy zobaczy i weźmie w siebie strumień uroku, topnieją skrzepy, ustają na chwilę owe żądla i więzi, a przychodzi słodka chwila rozkoszy najwyższej”⁵³.

Jest w tym zachęta do podejmowania mozolnej drogi, gdyż w przypadku odkrycia – odsłonięcia się piękna umysłowi, ma ono moc głębokiego oddziaływania. Owo wewnętrzne doświadczenie, które daje radość jest jakby nasyceniem duszy blaskiem zjednoczenia z pięknem. Sam stan rozkoszy najwyższej, ogląd piękna, jest zwieńczeniem miłości – drogi Erosa.

Człowiek, który kocha prawdziwie, podąża śladami boga miłości, a naśladując go staje się miejscem jego mieszkania⁵⁴. Następuje pewne utożsamienie poprzez naśladownictwo. Dusza takiego człowieka – filozofa przechodzi na wyższy stopień bytowania, staje się niejako bogiem – θεομόντων. „Tęsknota za pięknem przechodzi w filozoficzną tęsknotę za prawdą”⁵⁵.

Eros opanowuje duszę, by podźwignąć ją do obcowania ze światem idei, zaś w świecie ziemskim pozwala odkryć piękno tkwiące w innej duszy prawdziwie kochającej⁵⁶. Bowiem dusza jest najbardziej spokrewniona z pięknem prawdziwym, tzn. jest zdolna przyjąć jego „promienie”. Dlatego też tylko ona na ziemi godna jest kochania.

IV. Podsumowanie

Droga Erosa z *Uczty* jest ćwiczeniem się w dialektyce, uogólnieniem aż do kontemplacji idei Piękna, które jest Dobrem najwyższym. W *Fajdrosie* Platon kładzie nacisk na odpowiednie przygotowanie duszy, ujarzmienie jej

⁵² *Tamże*, 251 c-d.

⁵³ *Tamże*, 251 e – 252 b.

⁵⁴ Por. *tamże*, 252 d – 253 b.

⁵⁵ H. G. Gadamer, *Idea dobra w dyskusji...*, dz. cyt., s. 32.

⁵⁶ *Fajdros*, 255 d-e.

gorszej części, która może być przeszkodą w drodze ku „błogosławionej wizji” Piękna. Czy interpretacja mitów w wybranych dialogach daje odpowiedź na pytanie, czym jest Eros? Czy przybliżenie prawdy o Erosie stanowi dla czytelnika zachętę do podejmowania trudów filozofowania?

Prawdziwa miłość, a taką jest właśnie umiłowanie piękna, w wymiarach ziemskich prowadzi do intelektualnych poszukiwań, do filozofii, czyli do „prawdziwego życia”. Moralna i intelektualna doskonałość jest umiejętnością ujarznienia zła, a wyzwoleniem dzielności. Jeśli filozofia jest metodą kształtowania życia i widzenia świata, to w uszczęśliwiającej wizji mamy do czynienia z wewnętrznym przekształceniem człowieka. Jego czysta dusza jest wolna od zła na wzór doskonałości boskiej.

Pociągnięta pięknem, kochająca dobro dusza, staje się Erosem. Droga Erosa i droga filozofa są tym samym procesem doskonalenia się. Dusza żyje dzięki temu, że się porusza, ale żyje „prawdziwie” dzięki Miłości, która zapewnia jej dobre funkcjonowanie pod przewodnictwem rozumu. Eros jest działaniem, dającym lepszą jakość życia, zapewniającym szczęście i nieśmiertelność. Mityczne opowieści o wędrownicy duszy w świat idei stają się przewodnikiem myśli. Stanowią też dla niego zachętę do pokonywania trudności związanych z ujarzmeniem i przewyciężaniem własnych namiętności, by widzieć i doświadczyć idei Piękna, do której prowadzi Eros. Sama Miłość dzisiaj dla filozofa staje się przewodnikiem w życiu, wyznacza jego azymut. Upodabnianie się do Erosa jest najszlachetniejszym sposobem życia, gdyż jest ono nieustannym dążeniem do zachowania doskonałości, która urzeczywistnia się w dzielności.

Eros nadaje duszy kierunek, a jest nim Piękno, które jest tożsame z Dobrem. Ono jako zasada całego wszechświata, w tym i duszy, pozwala ją scalić, zapewnić jej dobre funkcjonowanie. Eros jest koniecznym środkiem i narzędziem dla duszy, by mogła dobrze żyć.

Bibliografia

Źródła

- Platon, *Dialogi*, T. 2, przeł. Władysław Witwicki, Antyk, Kęty 1999.
Platon, *Biesiada*, tłumaczenie i słowo towarzyszące Edward Zwolski, D^oAgostini Altaya, Kraków 1993.

Platon, *Phaidros*, przekład i słowo towarzyszące Edward Zwolski, Aureus, Kraków 1996.

Platon, *Phaidros*, przełożył, wstępem komentarzem i skorowidzem opatrzył Leopold Regner, PWN, Warszawa 1993.

Opracowania

Albert Karl, *O platońskim pojęciu filozofii*, T. 1, PAN-IFiS, Warszawa 1991.

Dowgiałło Krzysztof, *Wiedza ezoteryczna Platona zawarta w dialogu „Timajos”*, DOW & DOW, Warszawa 1996.

Gadamer Hans-Georg, *Idea dobra w dyskusji między Platonem i Arystotelesem*, przeł. Zbigniew Nerczuk, Antyk, Kęty 2002.

Hadot Pierre, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, przeł. Piotr Domański, Aletheia, Warszawa 2003.

Jaskóła Janusz, *Światy możliwe jako uprawomocnienie filozofowania Platona*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2000.

Louth Andrew, *Początki mistyki chrześcijańskiej. Od Platona do Pseudo Dionizego Areopagity*, przeł. Henryk Bednarek, Wyd. M, Kraków 1997.

Paczkowski Przemysław, *Jedność filozofii Platona*, WSP, Rzeszów 1998.

Ricoeur Paul, *Egzystencja i hermeneutyka*, D°Agostini.

Ricoeur Paul, *Język, tekst, interpretacja. Wybór pism*, wybrała i wstępem poprzedziła Katarzyna Posner, przeł. Piotr Craff i Katarzyna Posner, PIW, Warszawa 1989.

Ricoeur Paul, *Symbolika zła*, D°Agostini.

Stróżewski Władysław, *Wykłady o Platonie*, UJ, Kraków 1992.

Verbont Jean Pierre, *Mit i religia w Grecji Starożytnej*, przeł. Krzysztof Środa, Aletheia, Warszawa 1998.

Wolicka Elżbieta, *Mimetyka i mitologia Platona. U początku hermeneutyki filozoficznej*, TN KUL, Lublin 1994.

Stanisław PYSZKA SJ

„PRZESTAŁO JUŻ ISTNIEĆ SPOŁECZEŃSTWO CHRZEŚCIJAŃSKIE”¹

I. PRÓBY UJĘCIA OBECNEJ SYTUACJI

Tytuł niniejszej refleksji, zaczerpnięty z Listu apostołskiego Jana Pawła II *Novo Millennio ineunte*, może zabrzmieć nieco katastroficznie, a co najmniej nostalgicznie, ale Ojcu Świętemu Janowi Pawłowi II na pewno nie chodzi ani o odbudowę w dzisiejszych czasach miejsca chrześcijaństwa w społeczeństwie z okresu Średniowiecza, ani o dawny model „odwoływania się przez społeczność chrześcijańską jednoznacznie do wartości ewangelicznych”², ponieważ obecny Papież, znając historię Kościoła doskonale wie, że nigdy w ciągu dwóch tysięcy lat chrześcijaństwa takiej absolutnej jednoznaczności nie było. „Utracenie przez Kościół wszechwładzy w życiu publicznym, która znalazła swój wyraz w Średniowieczu (a za koniec Średniowiecza najsluszniej byłoby przyjąć datę rewolucji francuskiej), było rzeczą, na którą należało być z góry przygotowanym, w imię samej teologii” – powiada Karl Rahner SJ³. „Dziś już absolutnie nie można domagać się dla

¹ Numery *Novo Millennio ineunte* (37 i 40), do których odsyła treść niniejszej refleksji, są zaledwie uchyleniem drzwi na ogromną problematykę, której nie sposób zamknąć w ramach tego artykułu. Odsyłam do cytowanych w tekście lektur, w których można znaleźć pogłębienie tego tematu.

² *Novo Millennio ineunte*, n. 40.

³ Karl Rahner SJ, *O możliwości wiary dzisiaj*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1965, s. 202.

Kościół, jako czegoś koniecznego dla jego istoty, miejsca w życiu publicznym (tzn. w życiu społecznym, politycznym, kulturalnym), które zajmował on w Średniowieczu. Średniowieczna forma jego miejsca w życiu publicznym była możliwa tylko tak długo, jak długo był on mniej lub bardziej wpisany w jedną kulturę. Stała się natomiast niemożliwą od czasu, gdy Zachód zaczął się stawać (...) elementem historii światowej. O tym, że potęga Kościoła nie jest z tego świata, świadczy z jednej strony fakt, że (niezależnie od wszelkich strat i uszczerbków) daje on w dziedzinie konkretnych faktów dowody nieporównywalnej wprost z innymi religiami odporności i wytrzymałości w chwili, gdy znika historyczna i przejściowa sytuacja związana z czynnikami o świeckiej istocie. Z drugiej zaś strony, sytuacja Kościoła w Średniowieczu miała sens opatrnościowy, gdyż pozwoliła chrześcijaństwu wyjść z geograficznych ram kultury średniowiecznej i pójść za Kościołem w świat, z tak wielką siłą, że zdołało ono stać się religią rzeczywiście uniwersalną⁴.

1. Możliwe zagrożenie każdej chrześcijańskiej wspólnoty ze strony tradycji, administracyjnej arogancji lub rutyny

Emblematyczna jest w tej mierze wypowiedź młodocianego Thomasa Mertona na temat jego macierzystego Kościoła anglikańskiego, na długo przed jego nawróceniem na katolicyzm w latach dwudziestych XX wieku. Być może powinniśmy w jej świetle przemyśleć nasze dzisiejsze polskie realia? „Oficjalny Kościół anglikański jest religią pewnej klasy, pewnego odłamu społeczeństwa. To jest zasadnicza podstawa jego raczej silnej spójności, która się jeszcze dotychczas utrzymuje. Nie ma tam z pewnością wiele jednolitości doktrynalnej, jeszcze mniej jedności mistycznego ciała pomiędzy ludźmi, z których wielu przestało już wierzyć w łaskę i sakramenty. To, co ich jednoczy, to urok własnej, społecznej tradycji i upartej wytrwałości, z jaką trzymają się pewnych społecznych norm i zwyczajów, mniej lub bardziej w celach własnej korzyści. Jego siła nie opiera się na czynnikach nadprzyrodzonych, ale na silnych, społecznych i rasowych instynktach jednoczących członków pewnej kasty. Anglicy trwają przy swoim Kościele tak samo, jak trwają przy swojej monarchii i swoich starych szkołach z powodu wielkiego, podświadomego i miłego kompleksu

⁴ *Tamże*, s. 202-203.

subiektywnych uczuć, który obejmuje wieś, stare budowle i domki, ulubione potrawy, całokształt uroczystości Bożego Narodzenia, ulubioną tradycyjną prasę tygodniową, jednym słowem wszystko, czego samo wspomnienie wywołuje w sercu angielskim rodzaj ciepłej i niewymownej tęsknoty. I ja uległem temu wszystkim. Tak długo, jak żyłem w tej spokojnej, cieplarnianej atmosferze, byłem, może nawet szczerze, pobożny. Ale gdy tylko kruche ściany tej iluzji się zawaliły (...), nie zrobiłem żadnego dalszego wysiłku, aby podtrzymać w sobie to, co wydawało mi się mniej lub więcej oczywistą hipokryzją⁵.

2. Sytuacja chrześcijańskiej „diaspory” w świecie współczesnym

Sytuacja dzisiejszego chrześcijaństwa jest w wielu krajach sytuacją „diaspory”, w której chrześcijanin żyje odosobniony, w środowisku obojętnym lub wroгим, i nie ma bodźców socjologicznych skłaniających go do praktykowania religii⁶. Minęły czasy, gdy wystarczało po prostu przyjąć chrześcijaństwo od swych przodków. Dzisiejsze zdobywanie chrześcijaństwa odbywa się drogą apelowania do decyzji osobistej. Dawne chrześcijaństwo z *rekrutacji* staje się dziś chrześcijaństwem z *wyboru*⁷. Chrześcijaństwo żyje dzisiaj w sytuacji diaspor, ale stan ten, chociaż sam w sobie niepożądany, jest pewnym koniecznym etapem w historii zbawienia, podobnie jak konieczny był w niej Krzyż Chrystusa. Zresztą nikt z ludzi nie może powiedzieć, o ile ta diaspora jest rzeczywista, a o ile tylko pozorna, ilu jest chrześcijan anonimowych, którzy są usprawiedliwieni i żyją łaską, mimo że pozornie nie potrafią odpowiedzieć sobie na pytanie, czy są chrześcijanami i czy wierzą w Bóstwo Chrystusa. U niektórych wywołuje to zgorszenie, u innych zdziwienie, a jeszcze u innych nadzieję, że i oni są mieszkańcami domu Bożego⁸. To, że Kościół zaczyna stawać się wszędzie Kościołem diaspor, Kościołem żyjącym wśród rzesz niechrześcijańskich, a przeto w takim kontekście kulturowym, ekonomicznym, politycznym, naukowym czy artystycznym, który nie jest już dziełem wyłącznie chrześcijan –

⁵ Thomas Merton, *Siedmiopiętrowa góra*, tłum. Maria Morstin Górka, SIW ZNAK, Kraków 1972, s. 81-82.

⁶ Por. Stefan Moysa SJ, *Przedmowa do: Karl Rahner SJ, O możliwości wiary dzisiaj*, SIW ZNAK, Kraków 1965, s. 11.

⁷ Por. K. Rahner SJ, *O możliwości...*, dz. cyt., s. 204.

⁸ Por. S. Moysa SJ, *Przedmowa...*, dz. cyt., s. 11.

wszystko to jest koniecznością nieodłącznie od historii zbawienia i z konieczności tej możemy z całym spokojem wyciągać wnioski o charakterze praktycznych wskazówek dla samego nawet duszpasterstwa⁹.

3. *Sytuacja wspólnoty chrześcijańskiej z punktu widzenia tzw. «teologii politycznej»*

Johann Baptist Metz zamieszcza jakże ważką wypowiedź w swej książce *Teologia polityczna*: „Odpowiedzmy sobie na chyba ważne pytanie: Czy w dzisiejszej polityce światowej nie ma praw człowieka dwojakiego rodzaju? Gdzie pozostaje prawo najbiedniejszych narodów tej ziemi do współokreślenia, jeśli chodzi o godność i wolność człowieka? Kto wpadłby u nas na pomysł, by także biedne narody mogły mieć prawo mieszczenia się do światowej polityki krajów uprzemysłowionych Północy i naciskać na bardziej zdecydowaną demokratyzację gospodarki światowej? Kto wpadłby u nas na pomysł, by te biedne narody również miały prawo do pytania o suwerenność krajów bogatych, które są w końcu odpowiedzialne nie tylko za katastrofę ekologiczną, które zmusiły niejako biedne i rozwinięte na innym poziomie narody i kultury tej ziemi do modernizacji i przyspieszenia, które nie wspierają jednak godnych człowieka form życia w tych krajach i kulturach, lecz przyczyniają się do ich niszczenia?

Czy nie należałoby więc mówić o prawach człowieka dwojakiej kategorii? Czy nie doświadczamy obecnie czegoś takiego, jak duchowa strategia immunizacji Europy, która wyraża się w skłonności do mentalnego izolacjonizmu, kulcie nowego braku poczucia winy, próbie myślowej ucieczki od globalnych wyzwań?

To, co można określić filozoficznie jako myśl postmodernistyczną – negacja uniwersalnych kategorii, myślenie w „odmiennościach”, w pomniejszonych wymiarach, w kolorowych fragmentach – posiada pełne odzwierciedlenie w życiu codziennym.

Pojawił się nowy rodzaj prywatyzacji naszego życia, akceptacji mentalności widzów bez krytycznego obowiązku dostrzegania problemów, obejścia się z wielkimi sytuacjami kryzysu i cierpienia w świecie na zasadzie ciekawostki podróźniczej. Czy w naszym oświeconym europejskim świecie nie pojawia się coraz więcej oznak nowej, tak zwanej wtórnej niedojrzałości,

⁹ K. Rahner SJ, *O możliwości... dz. cyt.*, s. 203.

która żywi się wrażeniem, że dzisiaj jesteśmy wprawdzie bardziej niż kiedykolwiek poinformowani, przede wszystkim o tym, co nam zagraża, i o wszystkich kryzysach i okropnościach w świecie, nigdy jednak odległość pomiędzy wiedzą i czynem, pomiędzy informacją a faktyczną pomocą nie była tak duża i tak bardzo beznadziejna, jak dzisiaj?

Jednak dla Kościoła ta pełna cierpienia, wołająca o pomstę do nieba rzeczywistość biednych narodów stała się już dawno pytaniem o przeznaczenie i kamieniem probierczym obecności Kościoła w świecie. W obliczu masowej biedy, która krzyczy do nieba lub przestała już krzyżeć, bo od dłuższego czasu czuje się oszukana przez słowa i marzenia, Kościół nie może się usprawiedliwiać tym, że jest to tragedia i nieszczęście coraz bardziej wspólnie zazębiającego się świata. Co powiedziane jest w *Biblii* w języku archaicznego chrześcijaństwa plemion wędrownych i wiosek, należy dosłownie przeliterować w Kościele światowym i wziąć poważnie jej słowa: «Wszystko, co czyniliście jednemu z waszych braci najmniejszych, Mnieście uczynili» (Mt 25,40). «O, nierozumni, jak nieskore są wasze serca do wierzenia we wszystko, co powiedzieli prorocy!» (Łk 24,25).

Dlatego Kościół europejski nie powinien pozwolić odsunąć się z pola napięć pomiędzy mistyką i polityką, i pozwolić się wciągnąć w odległe od historii myślenie mityczne. Jeśli rozejrzemy się wśród współczesnych teorii politycznych, to rzuci nam się w oczy fakt, że przy wszystkich próbach rozdziału religii i polityki w modernizmie, prawie nigdzie nie udało się stworzyć czy też utrzymać nowoczesnej polityki całkowicie wolnej od religii¹⁰.

4. *Kwestia rzekomo niezbędnej „świeckości”*

Często przywoływana zasada „*laickości*”, która jakoby winna przyświecać działalności katolików, wymaga wyjaśnienia nie tylko terminologicznego. Zgodnie z katolicką nauką moralną, *laickość* pojmowana jako autonomia sfery obywatelskiej i politycznej w stosunku do sfery religijnej i kościelnej – *ale nie w odniesieniu do zasad moralnych* – jest wartością przyswojoną już i uznaną przez Kościół, należąca do dziedzictwa wypracowanego przez

¹⁰ Johann Baptist Metz, *Teologia polityczna*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2000, s. 199, 204-205, 219-220, 282.

cywilizację¹¹. „Laickość” oznacza przede wszystkim postawę kogoś, kto respektuje prawdy wypływające z naturalnej wiedzy o człowieku żyjącym w społeczności, niezależnie od tego, że prawdy te są zarazem częścią nauczania określonej religii, albowiem prawda jest jedna¹². Podejmowane w imię poszanowania indywidualnego sumienia próby politycznego dyskredytowania chrześcijan ze względu na ich moralny obowiązek postępowania zgodnie z własnymi przekonaniami odnośnie do dobra wspólnego byłyby formą nietolerancyjnego *laicyzmu*. Taka logika bowiem nie tylko próbuje odmówić wierze chrześcijańskiej wszelkiego wpływu na politykę i kulturę, ale wręcz zaprzeczyć samej możliwości istnienia etyki naturalnej. Ta droga doprowadziłaby do anarchii moralnej, która nie miałaby nic wspólnego z żadną formą uprawnionego pluralizmu¹³.

Ciągle aktualne pozostają stwierdzenia b. kanclerza RFN Helmuta Kohla, wygłoszone na początku stycznia 1996 roku, podczas obchodów *Dnia Kapłańskiego* w Essen: „Bez transcendencji życie jest niemożliwe. Państwa nie można zbudować bez zasad. Wprawdzie żyjemy w pluralistycznym społeczeństwie i w państwie neutralnym co do światopoglądu, ale to państwo nie jest neutralne co do wartości. Choć środki społecznego przekazu przedstawiają to w innym świetle, większość społeczeństwa, mimo że jest milcząca, podziela to zdanie”¹⁴.

II. CO NALEŻY CZYNIĆ?

Przede wszystkim, „nie należy się zniechęcać w obliczu współczesnych kryzysów!”¹⁵. Jan XXIII wzbraniał się słuchać głosu «proroków nieszczęścia» i wierzył, że Opatrzność poprzez zmienność czasów osiąga swój cel i rozporządza wszystkim dla dobra ludzi. Nie był to oczywiście optymizm

¹¹ Por. GS, n. 76; Kongregacja Nauki Wiary, *Nota doktrynalna dotycząca pewnych kwestii związanych z udziałem i postawą katolików w życiu politycznym*, rozdz. III *Zasady nauki katolickiej dotyczące laickości i pluralizmu*, z dnia 24 XI 2002 roku, n. 5.

¹² *Tamże*.

¹³ Por. Jan Paweł II, *Przemówienie do korpusu dyplomatycznego akredytowanego przy Stolicy Apostolskiej*, 10 stycznia 2002, „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, nr 3/2002, s. 33-35.

¹⁴ Cyt. za: IDU 24 I 1996, w: „Rycerz Niepokalanej”, nr 478/4/1996, kwiecień, s. 156.

¹⁵ *Novo Millennio ineunte*, n. 37.

naiwny ani usypiający. Po drugie, trzeba wszelkimi siłami przeciwdziałać kryzysowi „świadomości grzechu”, występującemu we współczesnej kulturze¹⁶. Po trzecie, trzeba pomagać innym odkrywać Chrystusa jako Tego, w którym Bóg ukazuje nam swoje miłosierne serce i w pełni pojednuje nas ze sobą. Trzeba dołożyć starań, aby wierni odkrywali to oblicze Chrystusa wszędzie w Kościele, w tym także i zwłaszcza poprzez Sakrament Pokuty, który jest dla chrześcijanina „zwyczajnym sposobem otrzymania przebaczenia i odpuszczenia grzechów ciężkich, popełnionych po Chrście”¹⁷.

Wszyscy mają świadomość kryzysu Sakramentu Pokuty, ujawniającego się zwłaszcza w niektórych regionach świata. Jego przyczyny bynajmniej nie zanikły. Jednakże Rok Jubileuszowy 2000, szczególnie mocno odwołujący się do pokuty sakramentalnej, przyniósł Kościołowi pokrzepiające doświadczenie: wielu wiernych, w tym także młodych, przystąpiło z pożytkiem do tego sakramentu. Prawdopodobnie istnieje potrzeba, aby pasterze starali się przedstawiać Sakrament Pokuty i ukazywać jego wartość z większą ufnością, bardziej twórczo i konsekwentnie. Jest to z pewnością jedno z najważniejszych zadań stojących przed Kościołem na progu trzeciego tysiąclecia. „Wielką rolę spełniają kapłani, zwłaszcza spowiednicy i duszpasterze, którzy tworzą kręgosłup Kościoła. Kościół XXI wieku powinien być silny i świadomy siebie. Kościół nie powinien tylko wiele organizować, ale ma promieniować nadzieją i siłą wiary, i tą siłą przezwyciężać trudności społeczeństwa”¹⁸.

Dzisiaj trzeba odważnie stawić czoło sytuacji, która staje się coraz trudniejsza i bardziej zróżnicowana w związku z globalizacją oraz powstawaniem nowych i zmiennych współzależności między narodami i kulturami. Potrzeba nowego rozmachu w apostołstwie, które byłoby przeżywane jako *codzienne zadanie wspólnot i grup chrześcijańskich*. Chrześcijaństwo trzeciego tysiąclecia będzie musiało coraz lepiej zaspokajać *potrzebę inkulturacji*. Winno się to jednak dokonywać z zachowaniem należytego szacunku dla niepowtarzalnego doświadczenia każdego człowieka oraz z wrażliwością na różne kultury, w których ma zostać zaszczerpione chrześcijańskie orędzie, tak aby specyficzne wartości każdego narodu nie zostały przekreślone, lecz

¹⁶ *Reconciliatio et Paenitentia*, n. 18.

¹⁷ *Reconciliatio et Paenitentia*, n. 31.

¹⁸ Cyt. wypowiedź H. Kohla za: IDU 24 I 1996, w: „Rycerz Niepokalanej”, nr 478/4/1996, kwiecień, s. 156.

oczyszczone i w pełni rozwinięte. Pozostając w pełni sobą i dochowując bezwarunkowej wierności orędziu ewangelicznemu i kościelnej tradycji, będzie przybierało także oblicze różnych kultur i narodów, w których zostanie przyjęte i zapanuje. Trzeba się zwracać do dorosłych, do rodzin, do młodych i do dzieci, nie ukrywając nigdy najbardziej radykalnych wymogów ewangelicznego orędzia, ale dostosowując się do szczególnych potrzeb każdego, do jego wrażliwości i języka, na wzór Pawła, który pisał: „Stałem się wszystkim dla wszystkich, żeby w ogóle ocalić przynajmniej niektórych” (1 Kor 9,22).

Trzeba będzie na pewno głęboko przemyśleć *duszpasterstwo młodzieży*, ponieważ podczas Wielkiego Jubileuszu to właśnie młodzież dała największe świadectwo wielkoduszności i gotowości do służby. Musimy umieć docenić tę krzepiącą postawę, inwestując ten entuzjazm młodych jako nowy talent (por. Mt 25,15), który Bóg dał w nasze ręce, abyśmy go pomnażali.

1. Należy szukać wsparcia w dialogu międzykulturowym

Fundamentem dialogu między kulturami, tego szczególnie skutecznego narzędzia budowania cywilizacji miłości, jest przeświadczenie, że *istnieją wartości wspólne wszystkim kulturom*, gdyż są zakorzenione w naturze człowieka. W tych wartościach ludzkość wyraża swoje najprawdziwsze i najistotniejsze cechy. Także różne religie mogą i powinny wносить w to istotny wkład. „Doświadczenie, które tylekroć przeżywałem podczas spotkań z przedstawicielami innych religii – wspominam zwłaszcza spotkanie w Asyżu w 1986 roku oraz na placu św. Piotra w 1999 roku – mówi Jan Paweł II – utwierdza mnie w przekonaniu, że wzajemna otwartość wyznawców różnych religii może przynieść wielkie korzyści sprawie pokoju i przysłużyć się wspólnemu dobru ludzkości”¹⁹.

Papież Paweł VI wzywał do przyzwyczajenia rozłamu między Ewangelią a kulturą poprzez *inkulturację wiary*, która zdolna jest przeniknąć i przemienić mocą wiary kryteria ocen, podstawowe wartości i sposób myślenia danego społeczeństwa. Jego najważniejszą intencją – szczególnie aktualną, jeśli weźmiemy pod uwagę sytuację Europy – było podkreślenie z nową mocą znaczenia chrześcijańskiej wiary dla historii, kultury i życia społeczne-

¹⁹ Orędzie Jana Pawła II na XXXIV Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 2001: *Dialog między kulturami drogą do cywilizacji miłości i pokoju*, Watykan, 8 XII 2000, n. 16.

go. Wychodząc od prawdy o Jezusie Chrystusie, jedynym Zbawicielu człowieka, można ukazać uniwersalną wartość wiary i chrześcijańskiej antropologii oraz ich znaczenie dla każdej dziedziny życia. Właśnie dzięki osadzeniu w takiej antropologii nauka Kościoła może być głoszona nie jako ideologia podobna do innych programów politycznych i społecznych, ale w ścisłym sensie jako szczególny rodzaj wiedzy teologiczno-moralnej, biorący początek z Boga, który udziela się człowiekowi²⁰.

Także nauka społeczna Kościoła, podobnie jak dokumenty soborowe, daje podstawę do indywidualnej interpretacji stosownie do potrzeb i warunków kształtujących się w różnych krajach²¹. Przybiera ona w najnowszych czasach cechę pluralizmu. Na to bowiem, aby społeczeństwa świata żyły zgodnie z nauką Chrystusa, nie muszą a nawet nie mogą kształtować swoich stosunków społecznych w ten sam sposób. Przykładem takiej jedności w różnorodności jest poprawnie zastosowana zasada pomocniczości. Nie może ona być jednoznacznie stosowana przez wszystkie współczesne państwa, ponieważ zakres jej wprowadzania w życie zależy od poziomu kultury politycznej i świadomości społecznej danego kraju. Im niższy ich poziom, tym silniejsza musi być władza państwowa, tym mniej państwo może przekazać (a właściwie pozostawić) swych funkcji i kompetencji mniejszym i niższym grupom społecznym²². Złożoność zagadnień społecznych i autonomia wyboru, pluralizm rozwiązań w zależności od warunków czasu i miejsca decydują o tym, że dla katolików świeckich wskazania Stolicy Apostolskiej muszą być poparte interpretacją, radami i wskazówkami miejscowych Episkopatów.

Jedno jest na pewno z góry wykluczone: nie może być ona od tej chwili opracowana w całości ani wyłącznie przez świeckich nie-teologów bez udziału duchownych teologów, ani wyłącznie przez duchownych teologów bez udziału wiernych świeckich²³.

²⁰ Por. *Sollicitudo rei socialis*, n. 41.

²¹ Czesław Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna w 20 lat po Soborze*, „Chrześcijanin w Świecie” nr 160-161, 1987, s. 6.

²² *Tamże*.

²³ Por. Giuseppe Colombo, w: Lino Casati, Antonio Bonora, Gianni Ambrosio, Alberto Bonandi, Giuseppe Angelini, Giuseppe Colombo, *Nauka społeczna Kościoła*, Wydawnictwo WAM, Kraków 1998, s. 253; Stanisław Pyszka SJ, *Krótko o społecznej nauce Kościoła*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2003, s. 74.

Jan Paweł II zwraca także uwagę chrześcijan działających w świecie na coś, co moglibyśmy określić jako „spójność obiektywną”, bowiem „spójność subiektywna” (która ma kierować chrześcijaninem przy podejmowaniu każdej z jego decyzji) nie zwalnia go od obowiązku rozeznania, czy także i obiektywne elementy wyboru, jakiego należy dokonać, są zgodne z wartościami, w jakie wierzy on sam i czy są one zgodne z Magisterium Kościoła. Osąd co do „spójności subiektywnej” jest sprawą sumienia każdego człowieka, natomiast ocena „spójności obiektywnej” należy – na równi – do poszczególnych ludzi, ale i do Kościoła²⁴.

2. *Lepiej działać, niż ciągle mówić «nie»*

Kardynał Carlo Maria Martini SJ powiedział kiedyś (co zabrzmiało w szczególny sposób zwłaszcza na tle wydarzeń 2003 i 2004 roku), że w złożonym społeczeństwie policentrycznym i zeświecczonym „bardziej liczy się propozycja pozytywnych rozwiązań, nawet jeśli są stopniowe, aniżeli zamknięcie się w ciągłych «nie», które na dłuższą metę pozostają bezowocne”²⁵. Nie można tej stopniowości zarzucić niespójności: „Nie każda powolność w działaniu musi być ustępstwem. Istnieje przecież niebezpieczeństwo, że żądając tego co najlepsze, pozwoli się, aby sytuacja cofała się na coraz mniej ludzki poziom”²⁶. Kościół nie może milczeć w sprawach politycznych czy społecznych. Nie może on powstrzymać się od przedstawienia oceny moralnej kultur politycznych, danego modelu społecznego czy danego programu tylko z obawy bycia oskarżonym o stronnictwo: „Nie żyjemy w czasach obojętności, milczenia czy chłodnej neutralności, czy spokojnego «równego dystansu». Żyjemy w czasach, w których wypada pomóc rozeznawać jakość moralną występującą nie tylko w pojedynczych decyzjach politycznych, ale także i w ogólnym sposobie dokonywania ich i w koncepcji działań, jakie one implikują. Stawką nie jest wolność Kościoła, lecz wolność człowieka”²⁷.

²⁴ Bartolomeo Sorge SJ, *Wykłady z katolickiej nauki społecznej. Od Ewangelii do cywilizacji miłości*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2001, s. 235.

²⁵ Carlo Maria Martini, kard. SJ, *C'è un tempo per tacere e un tempo per parlare*, „*Aggiornamenti Sociali*”, R:XLVII, nr 2, luty 1996, s. 74.

²⁶ *Tamże*.

²⁷ *Tamże*, s. 171.

3. *Głosić Chrystusa współczesnym ludziom rozumiałym językiem*

W jaki sposób należy głosić w obecnej sytuacji historycznej i kulturowej prawdę powierzoną chrześcijanom? „W sprawie, której celem jest człowiek, najważniejszym środkiem jest także człowiek”²⁸, ponieważ „człowiek jest drogą Kościoła”²⁹. Coraz bardziej wyraźna i nagłażąca staje się dziś potrzeba „nowej ewangelizacji”, nowej *implantatio evangelica*. Nowa ewangelizacja, do której powołany jest cały Kościół, pomoże bardziej zbliżyć się i przemóc do narodów europejskich, odnosząc się do ich konkretnych sytuacji i problemów³⁰. Dzisiejszy człowiek mówiący o Bogu i świadek Boga musi znaleźć rozsądny środek pomiędzy prywatnością religii, a koniecznością jej społecznego oddziaływania. Pomiedzy osobistym zażenowaniem mówienia o Bogu, a troską o zbawienie osób niepotrzebnie żyjących bez Boga. Pomiedzy wolnością innych osób a dostarczeniem im jak najszerszej palety wartości, spośród których mogliby wybrać, nie tracąc swej ludzkiej wolności³¹. Kościół musi być bardzo wierny sobie, znaczy wierny Ewangelii. Tę sprawę musi uczynić najgłębszym tematem swojej troski.

Tak ujmuje ten problem poeta Ernest Bryll, który był przez kilka lat ambasadorem RP w Irlandii: „Kościół w połowie jest ciałem mistycznym, a w połowie biurokratycznym. Ciału biurokratycznemu, które często przeważa nad duchem, wydaje się, że o Bogu należy mówić wytwornie. Skutkiem tego zwyczajni ludzie w Polsce często tych słów nie rozumieją. Chrystus nie używał eleganckich metafor, które podobałyby się różnym mędrcom. Mówi o radości baby, która zgubiła pieniądze, znalazła go pod tapczanem i zwołuje sąsiadki. Jezus opowiada o zakopanych przez kogoś pieniądzach, o gospodarzu, odsiewającym kąkol od zboża. Jest to przekaz prosty, a jednocześnie uderzająco głęboki. Ci, którzy mówią o Bogu wytwornie i niezrozumiale, uważają, że nie można przemawiać do chamów

²⁸ Vittorio Possenti, *Wywiad z kard. Karolem Wojtyłą „Czy jest możliwa nauka społeczna Kościoła?”* z 21 VI 1978 roku, punkt 30 (pełny tekst tego wywiadu m.in. w: Vittorio Possenti, *Katolicka nauka społeczna wobec dziedzictwa Oświecenia*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2000, *Dodatek*, punkty 1-30).

²⁹ *Redemptor hominis*, n. 14.

³⁰ Jan Paweł II, *Przemówienie do uczestników I Europejskiego Kongresu poświęconego społecznej nauce Kościoła*, w dniu 20 VI 1997 roku, Watykan, n. 2.

³¹ Stanisław Pyszka 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.

i celników, bo ci i tak nie rozumieją, o co chodzi, a poza tym w ten sposób Boga się nawet obraża³².

Cóż wobec tego pozostaje dzisiejszym chrześcijanom w obliczu trudności, oporu i niezrozumiałości świata? Nieobecność? Kontestacja? Bierny opór? Programowy absentyzm? Przysłowie mówi jednak: nieobecni nie mają racji. Chrześcijanin jako chrześcijanin nie może być nieobecny, a równocześnie nie może potwierdzać jakąś swoją obecnością tego, co się nie godzi z jego przekonaniem, wiarą, światopoglądem, etyką. Takie są prawidłowe konsekwencje. W dalszym ciągu pozostaje własne, rzetelnie uformowane sumienie. Praca nad rzetelnym uformowaniem sumień jest jednym z podstawowych zadań Kościoła³³.

„Gdyby się w danym momencie okazało z całą oczywistością, że istnienie Boga jest tylko iluzją i że człowiek jest zdany wyłącznie na siebie, bo nie istnieje nic transcendentnego, wiele osób nie zmieniłoby niczego w swoich zwyczajach. Byłby to wyraźny znak, że wiara religijna nie stanowi istotnej części ich życia, ale zatrzymuje się na poziomie teoretycznej deklaracji, pozbawionej jakiegokolwiek wartości życiowej.

Wierzący, który nie stara się upodobnić do Boga, nie mierzy się z Nim, z Jego wolą, z owym pierwowzorem, który dał początek jego istnieniu; wierzący, który tak naprawdę rozporządza własnym życiem tak, jakby Boga nie było, jest wierzącym fałszywym, jest prawdziwym niewierzącym³⁴.

³² *Sen o sobie, sen o wolności*. Z Ernestem Bryllem rozmawia Izabela Górnicka-Zdziech, „Życie Duchowe”, wiosna 34/2003, s. 135.

³³ Por. Vittorio Possenti, *Czy jest możliwa...*, dz. cyt., punkt 30.

³⁴ Giorgio Basadonna, *Zaufać Bogu. Czy warto?*, Wydawnictwo eSPe • Księża Pijarzy, Kraków 2003, s. 93.

Stanisław ZIEMIAŃSKI SJ

STOSUNEK NAUK PRZYRODNICZYCH DO FILOZOFII BOGA

1. Empiryzm zamknięty na Transcendencję

Szeroko rozpowszechnionym poglądem wśród współczesnych metodologów jest koncepcja filozofii wywodząca się z empiryzmu D. Hume'a i A. Comte'a. D. Hume wyciągnął ostateczne wnioski z postulatu Kartezjusza, że prawomocnym poznaniem jest tylko takie, które jest jasne i wyraźne. A ponieważ tylko poznanie zmysłowe zdaje się spełniać te dwa kryteria, uznał je za jedyne pewne i podstawowe źródło poznania. Z tego powodu za nienaukowe uważał takie pojęcia, jak substancja i wpływ przyczynowy. Według Hume'a nie da się udowodnić istnienia substancji ani *a priori*, ani *a posteriori* i dlatego nazywa ją „niezrozumiałą chimera”. Podobnie podszedł do pojęcia przyczyny sprawczej. Według jego empirycystycznego ujęcia przyczyna sprawcza to takie zjawisko, które wywołuje w umyśle żywą ideę innego zjawiska. Konieczność związku przyczynowego powstaje dzięki nawykowi psychologicznemu łączenia dwóch percepcji członów stosunku przyczynowego. Nawyk ten to przymus, który przy pojawieniu się jednej impresji zwraca momentalnie naszą uwagę na ideę innego zjawiska¹. „Konieczność – pisze Hume – jest czymś, co istnieje w umyśle, nie zaś

¹ Zob. D. Hume, *Treatise of Human Nature*, t. I, cz. III, r. 14, s. 167. Por. A. Wawrzyniak, *Koncepcja stosunku przyczynowego według Dawida Hume'a*, „Roczniki Filozoficzne” 12(1964), z. 1, s. 39-51.

w rzeczach”². W takiej koncepcji nie ma miejsca ani na metafizyczne twierdzenia o związkach koniecznych zachodzących w rzeczywistości, ani na użycie tego rodzaju związków do argumentacji za istnieniem Boga.

Podobnie antymetafizyczne stanowisko w interpretacji stosunku przyczynowego zajął I. Kant. Kant zalicza do treści stosunku przyczynowego regularność następowania zjawisk oraz zależność w powstawaniu jednego zjawiska od innego. Ta regularność nie ma jednak źródła po stronie przedmiotów, lecz po stronie poznającego podmiotu. Jest ona narzucana rzeczywistości zjawisk przez syntetyczne myślenie z jego podmiotowymi kategoriami. Oczekiwanie skutku jest według Kanta wyrazem wrodzonej konieczności myślenia, porządkującego prąd wrażeń zapełniających swą treścią przestrzeń i czas, stanowiące zresztą też formy zmysłowości. Ograniczając się, podobnie jak Hume, do samej empirii, Kant uniemożliwił teoretyczne przejście od fenomenów do innej nieempirycznej rzeczywistości. Jego trzy idee: duszy, świata i Boga – to tylko idee regulatywne, które pozwalają nam uporządkować zjawiska, jednak wartości poznawczej według niego one nie mają.

Także pozytywista A. Comte idąc w ślady Hume’a i Kanta ogranicza badania naukowe do ram doświadczenia. W ten sposób rezygnuje z poszukiwań ostatecznych przyczyn świata i dąży do wykrycia jednolitego prawa przyrody, tłumaczącego całość kosmosu. Zdaniem Comte’a wszystkie nauki powinny zdobywać wiedzę za pomocą obserwacji i eksperymentu, i tej metodzie powinna się podporządkować także «zdrowa filozofia». Tę samą drogę polecał i praktykował H. Taine, idąc w ślady E. Condillaca, J. St. Mill’a i innych empirystów angielskich³. Stawiając za wzór innym naukom nauki przyrodnicze, Comte przyczynił się do powstania kierunku zwanego scjentyzmem. Najbardziej typowym przedstawicielem scjentyzmu był K. Pearson. W pracy *Grammar of Science* rozwinął on ideę nauki przyjętą w końcu XIX w. Według jego poglądów, tylko w nauce przyrodniczej mamy wiedzę pewną. Ogranicza się ona do opisu faktów, a jej celem jest podniesienie poziomu życia ludzi. Nie zadaje ona pytań „dlaczego?”, typowego dla metafizyki. Stąd też w nauce nie ma miejsca dla Transcendencji. Wiara w jakąkolwiek nadprzyrodzoność jest wobec tego przesądem.

Współczesną odmianą pozytywizmu jest neopozytywizm. I ten nurt sprrowadza wszystkie źródła poznania do doświadczenia zmysłowego, wzbo-

² Tamże, s. 165.

³ Por. A. Comte, *Metoda pozytywna w szesnastu wykładach*, skrócił E. Rigolage, tłum. W. Wojciechowska, Warszawa 1961, s. 15.

gaca jednak metodę naukową o logiczno-matematyczne techniki. Dlatego nosi też nazwy logicznego pozytywizmu lub logicznego empiryzmu. Do neopozytywistów zaliczyć można B. Russella, L. Wittgensteina oraz A. J. Ayera. Według Wittgensteina całość ludzkiej wiedzy zamyka się w granicach doświadczenia zmysłowego i dotyczy tylko tzw. «atomowych faktów». Dlatego bezsensowna jest metafizyka, usiłująca pytać o naturę, genezę i sens świata jako całości. Wittgenstein wywarł duży wpływ na *Koło Wiedeńskie*, którego przedstawiciele (M. Schlick, O. Neurath, R. Carnap, K. Popper) postulowali redukcję ludzkiego poznania do sądów ujmujących dane spostrzeżeniowe. Ich zdaniem wypowiedzi metafizyczne nie pełnią funkcji asertywnej, lecz tylko ekspresyjną, taką jak poezja czy muzyka. Tezy metafizyki klasycznej i teologii neopozytywizm uważa za pozbawione sensu, a nawet szkodliwe, ponieważ wprowadzają w życie iluzję. Dosadnie ujął ten pogląd M. Błażek: „*Jednak zastosowanie naukowego podejścia do samego świata transcendentnego jest nieskuteczne, daremne i nieoperatywne: świat transcendentny nie jest odpowiednim «przedmiotem» naukowego badania*”⁴.

Na tę sytuację zareagował w swej encyklice *Fides et ratio* Jan Paweł II. Stwierdził on, że „jednym z najbardziej znamienitych aspektów naszej obecnej kondycji jest «kryzys sensu». [...] Wielość teorii, które prześcigają się w próbach rozwiązania tego problemu, a także różne wizje i interpretacje świata i ludzkiego życia, pogłębiają tylko tę zasadniczą wątpliwość, która łatwo może stać się źródłem sceptycyzmu i obojętności albo też różnych form nihilizmu. [...] W konsekwencji duch ludzki zostaje często opanowany przez jakąś bliżej nie określoną formę myślenia, wiodącą do jeszcze większego zamknięcia się w sobie, w granicach własnej immanencji, bez żadnego odniesienia do transcendencji” (n. 81). „Potrzebna jest filozofia o zasięgu *prawdziwie metafizycznym*, to znaczy umiejąca wyjść poza dane doświadczone, aby w swoim poszukiwaniu prawdy odkryć coś absolutnego, ostatecznego, fundamentalnego” (n. 83). Widać wyraźnie, że Papież postuluje właśnie takie poznanie, jakie odrzucali neopozytywiści. Mamy tu dwa konkurujące ze sobą programy. Który z nich jest słuszny i możliwy do zrealizowania? Minimalistyczny program scjentyzmu czy maksymalistyczny program metafizyki?

⁴ Mikulaš Błažek, *Reflexions of Transcendancy in Material World*, w: „*Studia Aloisiana*”. Rocznik Teologicznej Fakultety Trnavskej Univerzity, 2002, s. 40.

2. Ani sama wiara, ani sama nauka

Jednym z możliwych rozwiązań zarysowanego problemu może być ograniczenie się do samej wiary. Skoro bowiem sam rozum nie potrafi wnieść się ponad dane zmysłowe, to może należy odwołać się do Objawienia w zastosowaniu do metafizyki i etyki. Tak właśnie uczynili fideiści, tacy jak: B. Pascal, D. Huet, H. Jacobi, S. Kierkegaard, a później L. E. M. Bautain. Ich zdaniem realne istnienie Boga jest poznawalne wyłącznie na drodze wiary. Bliski fideizmowi jest tradycjonalizm, który źródeł prawdy religijnej doszukuje się w tradycji, zarówno biblijnej, jak i wtórnej, w objawieniu zespołowym. Do tradycjonalistów zaliczamy R. de Lamennais'go, J. de Maistre'a, L. de Bonalda i G. C. Ubaghsa (semitradycjonalizm). Cytowany już M. Błażek przyjmuje za swoje stanowisko fideistyczne, gdy pisze: „*Podstawowe elementy wiedzy o świecie transcendentnym (który nie jest nienaukowy, jest tylko pozanaukowy), a szczególnie o właściwościach Boga, pochodzą z boskiego objawienia (Objawienia) oraz od ludzi obdarzonych specjalnymi charyzmatami*”⁵.

Droga fideizmu i tradycjonalizmu okazała się jednak jeszcze niebezpieczniejsza, niż droga pozytywizmu; lekarstwo gorsze od choroby. Pozytywiści doceniali przynajmniej doświadczenie, choć sceptycznie odnosili się do Transcendencji. Fideiści i tradycjonaści sprzyjali irracjonalizmowi, który nie doceniał wagi rozumu. Już John Locke w punkcie wyjścia swoich rozważań skrytykował irracjonalną postawę fideistów, którzy zbyt dosłownie brali maksymę Tertuliana: *Credo, quia absurdum*⁶. Papież w encyklice *Fides et ratio* przestrzega przed fideizmem, czyli przed wiarą czysto uczuciową, pozbawioną rozumowej refleksji (n. 53). Papież, używając już w samym tytule encykliki słowa „wiara”, nie ma na myśli wąskiego znaczenia podmiotowego, w sensie takich czynności intelektualno-wolitywnych, jak: zaufanie pokładane w osobie charakteryzującej się prawym postępowaniem, czy też dobrowolne uznanie za prawdę tego, co ta osoba wyraża słowami lub innymi znakami. Bierze on to słowo w znaczeniu szerszym, które zawiera obok aktów wolnych i świadomych także element przedmiotowy, tj. treść Objawienia oraz to, co z niego wynika (n. 13).

Jak się przekonać, że ta treść jest obiektywna? Do tego jest potrzebna współpraca dwóch zasad metodologicznych: *auditus fidei* (posłuszeństwo

⁵ Dz. cyt., s. 39.

⁶ Por. *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, IV, 10. 14.

wierze) oraz *intellectus fidei* (rozumienie wiary). W tej drugiej metodzie teologowie posługują się często terminami filozoficznymi. Czy mają w niej miejsce także terminy naukowoprzyrodnicze? Neopozytywiści twierdzą, że nie. Papież także nie mówi, że sama nauka ma za zadanie prowadzić ludzi do Boga. Jednak zachęca uczonych, „aby kontynuowali swoje wysiłki nie tracąc nigdy z oczu horyzontu *mądrościowego*, w którym do zdobyczy naukowych i technicznych dołączają się także wartości filozoficzne i etyczne, będące charakterystycznym i nieodzownym wyrazem tożsamości osoby ludzkiej” (n. 106). Stwierdza, że „przedstawiciele nauk przyrodniczych są w pełni świadomi tego, że «poszukiwanie prawdy, nawet wówczas, gdy dotyczy ograniczonej rzeczywistości świata czy człowieka, nigdy się nie kończy, zawsze odsyła ku czemuś, co jest ponad bezpośrednim przedmiotem badań, ku pytaniom otwierającym dostęp do Tajemnicy»”⁷. Jak widać ze słów Papieża, ani sama wiara, ani sama nauka nie wystarcza, by wydostać się z zakłętego kręgu empirii.

A jednak Papież wskazuje pewną drogę. Jest to droga filozofii, a ściślej metafizyki. Wyraża to następujący punkt encykliki: „Słowo Boże nieustannie odwołuje się do tego, co wykracza poza granice doświadczenia, a nawet ludzkiej myśli, ale ta «tajemnica» nie mogłaby być objawiona ani teologia nie mogłaby uczynić jej w pewien sposób zrozumiałą, gdyby ludzkie poznanie było ograniczone wyłącznie do świata doświadczeń zmysłowych. Dlatego metafizyka odgrywa szczególnie ważną rolę w poszukiwaniach teologicznych. Teologia pozbawiona wymiaru metafizycznego nie potrafiłaby wyjść poza analizę doświadczenia religijnego, a *intellectus fidei* nie mógłby z jej pomocą poprawnie wyrazić uniwersalnej i transcendentnej wartości prawdy objawionej” (n. 83).

3. Teodycea scjentyistyczna

Z historii filozofii wiemy, że nie powiodły się próby stwierdzenia istnienia Boga na podstawie intuicji. Podejmowali je już starożytni, jak Platon i Plotyn, a za nimi chrześcijański platonik, św. Augustyn. Twierdzi on, że intelektualne poznanie jest „intuicją, która nie jest niczym innym, jak

⁷ N. 106. Papież cytuje swoje własne *Przemówienie z okazji 600-lecia Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego* (Kraków, 8 VI 1997).

obecnością poznawanego przedmiotu w podmiocie: dusza w ten sposób poznaje siebie i Boga”⁸. W Średniowieczu intuicjonizm odnowili św. Anzelm i św. Bonawentura. Szczególnie wiele dyskusji wzbudził projekt dowodzenia Boga, zwany ontologicznym lub *a simultaneo*, przedstawiony przez św. Anzelma. Wychodził on z określenia Boga jako bytu, nad który nie można pomyśleć nic większego⁹. Dowód ten pojawiał się i później w różnych wariantach u Dunsza Szkota, Kartezjusza, Leibniza, a w czasach nam bliższych u K. Gödela. Wszystkie te próby były chybione, co wykazał św. Tomasz, rozważając problem analityczności sądów. Sąd: „Bóg istnieje” jest wprawdzie sam w sobie oczywisty, ale nie jest taki dla nas. Dlatego z analizy podmiotu, jakim jest Bóg, można wnioskować, jak mamy o Nim myśleć, ale nie możemy niczego stwierdzić o rzeczywistym Jego istnieniu¹⁰. Z tego powodu św. Tomasz zrezygnował z argumentu *a simultaneo*, a zaproponował argumenty *a posteriori*, tzn. wychodzące z doświadczenia. Zastosował w nich metodę rozumowania wyjaśniającego lub inaczej mówiąc redukcyjnego. Sprowadza ono skutek do takiej przyczyny, która istnienie tego skutku uniesprzecznia. Wychodzi więc z faktów pewnych, ale nie tłumaczących siebie i dlatego, na mocy zasady racji dostatecznej, wymagających czegoś innego, co jest tych faktów podstawą. W związku z tematem artykułu rodzą się w tym momencie dwa pytania: 1) Czy zasada racji dostatecznej pozwala na wzniesienie się ponad doświadczenie, i 2) Czy w stwierdzaniu faktów empirycznych można się obejść bez nauk przyrodniczych?

Pytanie 1) sprowadza się właściwie do pytania o możliwość i zasadność metafizyki. Jaką wartość mają takie zasady metafizyczne, jak zasada niesprzeczności, racji dostatecznej i inne pochodne? Z tym wiąże się problem, czy redukcja metafizyczna prowadzi do wniosków koniecznych czy tylko do prawdopodobnych? Wspominaliśmy już, że Hume, a za nim Kant odrzucili możliwość metafizyki. Zdaniem Kanta argumenty proponowane przez św. Tomasza są tworamami myślnymi, apriorycznymi, a jako takie nie różnią się od dowodu ontologicznego św. Anzelma. Akwinata zdawał sobie sprawę z tej trudności. Tak ją przedstawia w *Contra gentiles* I, 12: „Skoro zasady dowodzenia biorą swój początek z poznania zmysłowego, jak to

⁸ Cytowane za *I Sent.*, d. 3, qu. 4, a. 5.

⁹ Zob. *Proslogium*, II, 15, 14.

¹⁰ Por. *STh* I, qu. 2, a. 1.

wykazano w *Analitikach wtórych*, to wydaje się, że to, co wykracza poza wszelki zmysł i własności zmysłowe, jest niedowodliwe. Takim zaś jest zdanie, że istnieje Bóg. Jest więc ono niedowodliwe”¹¹. Na tę trudność można by odpowiedzieć następująco: realistyczna metafizyka drogą abstrakcji metafizycznej tworzy pojęcia transcendentalne, czyli o tak szerokim zakresie, że mieści się w nim wszystko, co istnieje. Pojęcia te są bardzo proste i ubogie w treść. Dzięki temu obejmują wszystko, choć w sposób analogiczny, jakby zamazany (*confuse*). Z tymi pojęciami wiążą się zasady transcendentalne. Są one ujmowane intuicyjnie jako konieczne. Tu jednak pojawia się nowy problem. B. Russell jako neopozytywista uważa, że kategorię konieczności można stosować tylko do zdań, a nie do faktycznie istniejących przedmiotów. Jest to pogląd arbitralny. Słowo „konieczność” jest wieloznaczne. Inaczej rozumie się je w matematyce, w logice, a inaczej w fizyce i jeszcze inaczej w filozofii. Przy tym, jeśli traktuje się język jako narzędzie opisu obiektywnych stanów rzeczowych, to konieczność zdania, jeśli nie ma być czysto tautologiczna, winna odzwierciedlać konieczność bytowa¹². Związki konieczne między przedmiotami istniejącymi w świecie są niezbędnym warunkiem jego stabilności, stałości i porządku¹³.

Podstawowa trudność polega na tym, że do przeprowadzenia abstrakcji potrzebujemy zbiorów jednostek, z których wydobywamy myślnie pojęcia najpierw ogólne, a następnie transcendentalne. W pojęciu więc nie mamy nic innego, niż to, co zawierało się w bytach, z których zostało uzyskane. Czy wolno nam więc dokonać abstrakcji, sięgającej aż do pojęć transcendentalnych, skoro wśród bytów, z których wychodzimy w empirii, nie dostrzegamy Bytu absolutnego, z którym moglibyśmy porównać inne byty, aby znaleźć to, co wspólne im i Bogu, a odrzucić to, co własne? Odpowiedź wydaje się być taka: dodanie Boga do próbki bytów, z których wywodzimy pojęcia oraz zasady transcendentalne, niczego w tych pojęciach i zasadach nie zmienia. Po dojściu do tak prostego pojęcia, jak *to, co jest*, nie jest ważne, jaka konkretna treść kryje się za tym, co oznaczamy zaimkiem *co*, ani co się

¹¹ *An. post.*, I, 18; *STh*, I, 30.

¹² Por. J. Życiński, *Pasja i filozofia*, w: M. Heller, J. Życiński, *Drogi myślących*, Kraków 1985, s. 53; S. Kamiński, *Możliwość prawd koniecznych*, w: S. Kamiński, *Pisma wybrane*, t. 1, *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii klasycznej*, przyg. T. Szubka, Lublin 1999, s. 106, 119.

¹³ Por. J. Życiński, *Teizm i filozofia analityczna*, t. 2, Kraków 1988, s. 216.

zawiera w tym, co wyraża słowo *jest*. Są one już tak ogólne, czyli zakresowo szerokie, że mieszczą w sobie potencjalnie wszystko. Ponadto pojęcia transcendentalne są analogiczne, tzn. odnoszą się do swoich podrzędników w sposób niedoskonale jednakowy. Można je więc ekstrapolować, nawet gdyby między poszczególnymi bytami były duże różnice stopnia istnienia. Już na podstawie hierarchii bytów przygodnych i ograniczonych możemy sformułować teorię analogii. Do zaistnienia analogii wystarczy, by wśród bytów, które bierzemy pod uwagę w punkcie wyjścia abstrakcji, były jakieś byty pozytywnie niematerialne, np. duchowa dusza ludzka, oraz precyzywnie niematerialne, tzn. takie, które ze swej definicji nie muszą być materialne, np. substancja, jakość, doskonałość, jedność¹⁴. W świecie znajdują się również byty należące do różnych kategorii, np. substancja i przypadłości. Ta różnorodność stopni w hierarchii bytów daje nam możliwość uzyskania analogicznego pojęcia bytu, pod które da się podciągnąć także Absolut, jeli istnieje. Nie potrzebujemy więc do abstrakcji transcendentalnej brać wszelkich bytów. Wystarczy ich odpowiednio duża próbka.

Wśród zasad metafizycznych najbardziej potrzebna w argumentacji za istnieniem Boga jest zasada racji dostatecznej. Aby pokazać jej wartość, posłużmy się rozumowaniem Willemsa, który usiłuje sprowadzić zaprzeczenie zasady racji do zaprzeczenia zasady sprzeczności. Twierdzi on, że „gdyby coś nie posiadało racji istnienia, musiałyby równocześnie istnieć i nie istnieć”. Sformułowanie to wyjaśnia interesująco o. Jan K. Dorda SJ. Pyta on: „Co to jest racja istnienia? Jest to poprzednik implikacji, której następnikiem jest „istnieć”. Spróbujmy zaprzeczyć istnieniu racji, załóżmy jako poprzednik zero. Otóż prawdziwą jest implikacja $0 \supset 1$ i $0 \supset 0$. Willems słusznie twierdzi, że zaprzeczenie racji pociąga za sobą nieodróżnialność następnika: równie dobrze jest nim 1 i 0. Nieściśle się wyraził Willems mówiąc, że być bez racji oznacza nie być; być bez racji oznacza bezpośrednio nieodróżnialność bytu od niebytu na mocy tautologii logicznej: $\{(\sim p \supset q) \cdot (\sim p \supset \sim q)\} \equiv \{\sim p \equiv (q \cdot \sim q)\}$. Otóż zasada sprzeczności bezpośrednio oznacza, że fałszem jest nieodróżnialność bytu od niebytu. Wskutek powyższej tautologii, kto przyjmuje dla bytu brak racji istnienia, tym samym przyjmuje nierozróżnialność „istnieć” od „nie istnieć”, czyli

¹⁴ Zob. Tomasz z Akwinu, *In Boëthium, De Trinitate*, qu. 5, a. 4.

zaprzecza zasadzie sprzeczności: $\sim(q \cdot \sim q)$ ¹⁵. Mógłby ktoś powiedzieć, że rozumowanie to ma walor tylko logiczny. Nie całkiem. Prawidłowe formuły logiczne, zwane tautologiami, można w najrozmaitszy sposób interpretować, szukać dla nich modeli i zastosowań. Więzy formalne w systemie logiki są niezależne od wartości podstawianych za zmienne. Jedną z interpretacji logiki jest interpretacja ontologiczna, w której poprzednik implikacji odpowiada przyczynie, a następnik odpowiada skutkowi. Jak formuła logiczna odnosi się do jakichkolwiek, byle konsekwentnych, podstawień, tak i zasada racji dostatecznej w sformułowaniu ontologicznym odnosi się do wszelkich bytów skutkowych. A ponieważ zarówno pojęcia transcendentalne, jak związane z nimi zasady są intuicyjnie proste i oczywiste, wyjaśnianie dokonywane na ich podstawie jest pewne i konieczne, nie dopuszczające innej hipotezy, tzn. nie jest tylko prawdopodobne.

Na pytanie 2) można odpowiedzieć negatywnie: w filozofii nie można się obejść bez sięgania po pomoc do nauk przyrodniczych, tzn. nie wystarczy doświadczenie potoczne, przednaukowe. Nauki przyrodnicze bowiem:

- dają nam bardziej precyzyjny obraz świata;
- demaskują przesady i wyjaśniają nieporozumienia;
- pozwalają głębiej wnikać w rzeczywistość;
- w określonych granicach dają nam pewność.

Nauki przyrodnicze są przydatne w argumentacji za istnieniem Boga, zwłaszcza gdy idzie o przesłanki dotyczące faktów. Wiedza potoczna, zawierająca wiele błędów, nie wystarczy. Znajomość praw fizyki pozwala na dobór odpowiednich przykładów. Błędem byłoby jednak ujmowanie faktów przyrodniczych z punktu widzenia zjawiskowego, charakterystycznego dla tych nauk. Nie argumentuje się ani z matematyki, o ile jest systemem formalnym, ani z fizyki, o ile pozostaje na płaszczyźnie fenomenów. Dla potrzeb argumentacji filozoficznej trzeba te fakty odpowiednio zinterpretować, tj. ufilozoficzyć. Spójrzeć na nie należy od strony ich istnienia, a nie tylko od strony ich struktury matematycznej. Trzeba zbadać, czy są to tylko modele teoretyczne, czy przeciwnie, odpowiada im coś w rzeczywistości. Np. czy atomy to tylko element teorii, czy faktycznie istniejące byty. Teodyceę korzystającą z tak zreinterpretowanych faktów przyrodniczych

¹⁵ J. K. Dorda, *Studium o przyczynowości sprawczej z zastosowaniami w kosmologii i w teodycei*, przejrzał i wstępem poprzedził Stanisław Ziemiański SJ, Kraków 2001, s. 84.

można nazwać teodyceą scjentystyczną. W tego typu teodycei wolno stosować tzw. filtr eksplikacyjny, dzięki któremu odsiewa się wyjaśnienia nieadekwatne¹⁶. W. Dembski, a za nim P. Bylica występują przeciw zarzutowi *God of gaps*, czyli nieprawego uciekania się do Boga w celu wyjaśnienia zjawisk przyrody. Uważają oni, że na podstawie zasady racji dostatecznej trzeba w ogóle szukać jakiegoś wyjaśnienia faktów, które same w sobie są wyjątkowe. Jeśli nie można go znaleźć w samej przyrodzie, należy wyjść w poszukiwaniu racji poza przyrodę. Nawet cudy są o tyle dowodem boskości, o ile bierze się pod uwagę ową zasadę oraz filtr eksplikacyjny, odsiewający hipotezy błędne i niewystarczające. W przeciwnym razie pozostałyby zjawiskiem niewyjaśnionym, a nawet niewyjaśnialnym.

Nie potrzeba się uciekać do hipotezy Boga tam, gdzie można znaleźć wyjaśnienie wewnątrz przyrody. Są jednak fakty takie, jak przygodne powiązanie elementów w bytach, uporządkowanie energii we wszechświecie, naturalne układy rozwojowe i funkcjonalne, naturalne tendencje w człowieku, dla których nie ma adekwatnych wyjaśnień w tym świecie. Wziąwszy pod uwagę zasadę pomostową, jaką jest zasada racji dostatecznej, wskazują one na istnienie Boga jako pierwszej przyczyny.

4. Podsumowanie

B. Russell pisał w 1927 r.: „Kant pogrążył świat filozoficzny w zamęcie i tajemnicy, z których teraz zaczyna się on zaledwie wynurzać. Kant cieszy się sławą największego filozofa czasów nowożytnych, dla mnie był on po prostu nieszczęściem”¹⁷. Z tego nieszczęścia świat powoli się podnosi. Pojawiają się głosy, że kantyzm już się przeżył. H. G. Hubbeling stwierdza: „Długo uważało się, że Kant ostatecznie zniweczył dowody na istnienie Boga... A tymczasem właśnie w naszych czasach, kiedy kładzie się wielki nacisk na precyzję w dowodzeniu i argumentacji, przeżywamy w zaskoczeniu renesans dowodów na istnienie Boga”¹⁸. W takim to kontekście papież

¹⁶ Wyrażenie to wprowadził William Dembski. Zob. P. Bylica, *Testowalność teorii inteligentnego projektu*, „Filozofia Nauki” XI (2003), 2(42), s. 41-49.

¹⁷ B. Russell, *An Outline of Philosophy*, London 1927, s. 83.

¹⁸ *Einführung in die Religionsphilosophie*, UTB 1152, Göttingen 1981, s. 77. Zob. też: A. Beards, *Creator and Causality: A Critique of Pre-Critical Objections*, „The Thomist” 53 (1989), n. 4, 573-586.

Jan Paweł II nawołuje do powrotu do metafizyki. Papież widzi potrzebę filozofii „o zasięgu *prawdziwie metafizycznym*, to znaczy umiejącą wyjść poza dane doświadczalne, aby w swoim poszukiwaniu prawdy odkryć coś absolutnego, ostatecznego, fundamentalnego. [...] Pragnę jedynie stwierdzić, że rzeczywistość i prawda wykraczają poza granice tego co faktyczne i empiryczne; chcę też wystąpić w obronie ludzkiej zdolności do poznania tego wymiaru transcendentnego i metafizycznego w sposób prawdziwy i pewny, choć niedoskonały i analogiczny. [...] Nie można zatrzymać się na samym doświadczeniu; także wówczas, gdy wyraża ono i ujawnia wewnętrzność człowieka i jego duchowość, refleksja racjonalna winna docierać do poziomu istoty duchowej i do fundamentu, który jest jej podłożem” (FR, n. 83).

Aby pragnienie Papieża nie pozostało próżne, staraliśmy się w obecnym artykule nakreślić drogi do celu, jaki przyświeca metafizyce: wydobyć się z granic imanencji i otworzyć się na Transcendencję.

SUMMARY

The Relation Between Sciences and Philosophy of God

Among contemporary methodologists, the most popular concept of philosophy is the one taking origin from the empirism of D. Hume and A. Comte. Hume was convinced that it is impossible to prove neither *a priori* nor *a posteriori*, the existence of God, because in his conception there is no place for metaphysical statements about necessary nexuses happening in reality and for using such nexuses in order to prove the existence of God. I. Kant took a similar anti-metaphysical attitude to the question of causal nexus. Kant like Hume, limiting his concern to empiricism, has obstructed the way which lets to pass from phenomena to other, non-empirical realities. Likewise, the positivist A. Comte, following the traces of Hume and Kant, has limited the scientific research to the empirical domain alone. The modern form of positivism is neo-positivism. This stream also reduces all possible sources of knowledge to the sense perceptions. Neo-positivists consider the metaphysical and theological theses as deprived of sense, what is more, as harmful, because of illusions they promote in every-day life. Pope John Paul II reacted to this situation in his encyclical *Fides et ratio*. He sees „the need for a philosophy of *genuinely metaphysical range*,

capable, that is, of transcending empirical data in order to attain something absolute, ultimate and foundational in its search for truth" (n. 83). It is clearly visible that the Pope postulates just such a kind of knowledge which has been rejected by neo-positivists. We now have to deal with two competitive programs: the minimal program proposed by scientists and maximal one, proposed by Pope.

One of the possible solutions of the dilemma can be a declaration in favor of faith alone. Such a declaration has been done by fideists and traditionalists. Unfortunately, the fideist's and traditionalist's way proved to be worse than the neo-positivist's one. The Pope in his encyclical *Fides et ratio* warns against fideism, i.e. against merely affective faith, voided of rational reflexion (n. 53). As we can infer from the Pope's words, neither faith alone, nor science alone suffices to get out from the enchanted circle of empiricism. And yet the Pope shows a way. It is the way of philosophy, better, of metaphysics.

We know from the history of philosophy that no attempt has succeeded to prove the existence of God *a priori* or by intuition alone. Equally controversial was the ontological argument named *a simultaneo* formulated by St. Anselm. This is why St. Thomas favored the arguments *a posteriori*, i. e. arguments proceeding from experience. The starting-point of these arguments are the certain and evident facts which need further explication. Taking into account the principle of sufficient reason we must look for another fact which is a fundament of the former ones. Two questions arise in connection with this method of arguing and the main theme of the article: 1) Does the principle of sufficient reason allow us to ascend from sense experience to the transcendent reality? 2) Is it possible to do without natural science when affirming empirical facts?

The first question reduces the problem to possibility and rationality of metaphysics. The related problem is: does the metaphysical reduction lead to necessary conclusions or merely to probable ones? One can solve this difficulty in the following way: The transcendental concepts in realistic metaphysics have such large extension that they are related to everything that exists. They are analogous at that, i.e. they are related to their subordinates in an imperfectly the same way. The diversity of grades in the hierarchy of beings permits to form an analogous concept of being which contains in its extension all contingent beings as well as the absolute Being.

The principle of sufficient reason is, among the metaphysical principles, the most indispensable for the proof of God's existence. To be without

reason means directly indiscernibility of being and non-being, which is expressed in the logical tautology: $[(\sim p \supset q) \cdot (\sim p \supset \sim q)] \equiv [\sim p \equiv (q \cdot \sim q)]$. Well, the principle of non-contradiction signifies directly that indiscernibility of being and non-being is false. Thanks to the above logical tautology, whoever denies a reason of existence for a being, must thereby admit the indiscernibility of „to be” and „not to be”, and that is equivalent to denying the principle of non contradiction: $\sim(q \cdot \sim q)$. Thus God is necessary and first reason of all contingent beings.

The answer to the second question is „no”. The philosophers cannot do without the help of natural sciences. We recur to natural sciences, because they: provide a more precise world’s view; uncover superstitions and dissipate misconceptions; let more profoundly get an insight into reality; give us certainty within certain bounds. The natural sciences help us to prove God’s existence, especially when we formulate the premises affirming facts. However, in order to use the empirical facts in a philosophical prove, one should reinterpret them, i.e. take them in the ontological form. One must consider them as really existent, and not merely as having some definite mathematical structure. The theodicy, which uses the scientific facts reinterpreted in this manner, can be named a scientific theodicy. In this type of approach, it is convenient to apply so called explicative filter, which makes it possible to sift away all the erroneous or inadequate explanations. The principle of sufficient reason compels to look for an explication of facts which are in themselves inexplicable. If no reason is found in nature, one is constraint to admit a reason outside, in a transcendent reality.

BIBLIOGRAFIA

Encyklika FIDES ET RATIO Ojca Świętego Jana Pawła II do Biskupów Kościoła katolickiego o relacjach między wiarą a rozumem, Rzym, 14 IX 1998.

Possenti V., *Filosofia e rivelazione. Un contributo al Dibattito su ragione e fede [Philosophy and Revelation. A contribution to the Discussion on Reason and Faith]*, Rome 2000.

Dembski W., *Intelligent Design. The Bridge Between Science and Theology*, Downers Grove, Illinois 1999.

Błażek M., *Reflexions of Transcendence in Material World*, „Studia Aloisiana”. Ročenka Teologickej Fakulty Trnavskej Univerzity, Bratislava 2002.

Ziemiański S., *Teologia naturalna. Filozoficzna problematyka Boga* [Natural Theology. Philosophical Problems Connected with God], Kraków 1995.

Ziemiański S., *Filozofia analityczna a argument z przygodności* [Analytical Philosophy and the Argument for God's existence from Contingency], „Forum Philosophicum”, v. 5 (2000), pp. 201-219.

Dorda J. K., *Studium o przyczynowości sprawczej z zastosowaniami w kosmologii i w teodycei* [Study on Efficient Causality with Applications to Cosmology and Theodicy], ed. S. Ziemiański SJ, Kraków 2001.

Bogdan LISIAK SJ

KORRESPONDENCJA JEZUITÓW POLSKICH Z ATANAZYM KIRCHEREM SJ (1601-1680)

Wprowadzenie

Sławny jezuicki polihistor Atanazy Kircher (ok. 1601-1680) publikował swoje dzieła zarówno z zakresu nauk ścisłych, jak i z szeroko pojętej wiedzy o człowieku. Notował nowości i przeobrażenia dokonywane w jego czasach w dziedzinie nauk matematyczno-przyrodniczych, wybiegając niecierpliwie w przyszłość ku pomysłom (mechanizmy, automaty), których realizacja mogła być w XVII wieku tylko naukową fantazją. Był więc po części w rozumieniu swojej epoki filozofem, bowiem dostrzegał wartość nowych prądów naukowych związanych z wstającym na jego oczach nowym przyrodoznawstwem, dzięki pracom Galileusza i Kartezjusza, które swoje sukcesy będzie w głównej mierze zawdzięczać nowej empiryczno-matematycznej metodzie badania przyrody. W konsekwencji proces ten doprowadzi do powstania nauk przyrodniczych, które w wieku XVII stanowiły integralną część filozofii, a dokładniej filozofii przyrody. Znajduje to potwierdzenie w tytule przełomowego dzieła Izaaka Newtona, które brzmi: *Matematyczne zasady filozofii przyrody (Philosophiae Naturalis Principia Mathematica)*¹, którego pierwsze wydanie ukazało się w 1687 roku.

¹ Na temat wspomnianego dzieła I. Newtona, zob.: M. Heller, *Filozofia świata*, SIW ZNAK, Kraków 1992, s. 62-79.

A. Kircher prowadził niezwykle ożywioną korespondencję z uczonymi całej ówczesnej Europy, tworząc nieformalny związek czy towarzystwo skupione wokół swojej osoby. Wymiana listowa stała się dla korespondentów Kirchera i jego samego jakby forum wymiany myśli naukowej, ważnym impulsem rozwoju i krzewienia nowych idei na polu filozofii przyrody i techniki w ówczesnej Europie. Wśród korespondentów Kirchera można spotkać papieży, mężów stanu, jak również wybitnych uczonych i myślicieli jego czasów. Z tych ostatnich warto wymienić niemieckiego filozofa G. W. Leibniza, fizyka Christiana Huygensa i gdańskiego astronoma Jana Heweliusza².

1. Charakterystyka i stan badań nad korespondencją A. Kirchera z Polakami

Polscy korespondenci A. Kirchera, w tym głównie jezuici, służyli mu różnorodnymi materiałami i informacjami – wynikami obserwacji fizycznych i astronomicznych, obliczeniami i danymi geograficznymi, eksponatami przyrodniczymi i archeologicznymi, pomiarami pomników architektury i tłumaczeniami różnojęzycznej literatury, a więc sprawami, jakimi zajmowała się w tym czasie gałąź filozofii – fizyka. Zatem na problematykę fizykalną obecną w listach polskich jezuitów do o. Kirchera i *vice versa* należy patrzeć jak na zagadnienia typowo filozoficzne. Takie stanowisko można dostrzec w ówczesnych programach nauczania filozofii w szkołach prowadzonych przez jezuitów³. Jakkolwiek filozofia polska w czasach A. Kirchera była zdominowana przez scholastykę, to jednak można zauważyć stosunkowo duże zainteresowanie nowymi trendami w dziedzinie nauk szczegółowych. Pomimo niekorzystnej sytuacji politycznej (nieustanne wojny), można mówić o rozwoju matematyki i fizyki w tej epoce⁴.

² Na temat biografii A. Kirchera, zob.: *Athanasius Kircher*, hasło w: *Brockhaus Enzyklopädie*, Zehntner Band, F. A. Brockhaus, Wiesbaden 1970, s. 196-197, oraz: H. Koch, *Athanasius Kircher SJ*, hasło w: L. Koch, *Jesuitenlexikon*, Verlag Bonifacius-Druckerei GMBH, Paderborn 1934, s. 983.

³ Na temat filozofii polskiej w interesującej nas epoce, zob.: R. Darowski SJ, *Studia z filozofii jezuitów w Polsce w XVII i XVIII wieku*, WFTJ-WAM, Kraków 1998, s. 9-60.

⁴ Por. Wł. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 2, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1997, s. 87-88.

Korespondencja jezuitów polskich z A. Kircherem świadczy nie tylko o jego szerokich zainteresowaniach naukowych, ale też o wielostronnych zainteresowaniach Polaków w czasie, który powszechnie uważano dotąd za okres powszechnego już zrywania kontaktów naukowych Rzeczypospolitej Obojga Narodów z Zachodem i początek upadku całego polskiego szkolnictwa. Zachowana korespondencja pochodzi bowiem z połowy XVII wieku, a więc trudnego dla Polski okresu wojen kozackich, moskiewskich i szwedzkich, klęsk żywiołowych, a co zatem idzie i powszechnego upadku polskiej nauki i kultury. Czytając listy Polaków do Kirchera, poznajemy najważniejszych uczonych polskich i ich różnorodne zainteresowania, które świadczą o tym, że nawet w tym trudnym okresie nie brakowało w Rzeczypospolitej ludzi świątłych, myślących i szukających naukowych kontaktów z zachodnią Europą.

Otrzymaliśmy ostatnio pełny inwentarz zachowanej i uporządkowanej w Archiwum Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie korespondencji o. Atanazego Kirchera, opracowany przez Wiktora Gramatowskiego SJ i Marjana Rebernika⁵. Otwiera on możliwości systematycznego przebadania udziału Polaków w tym ruchu naukowym, jaki skupiał się wokół osoby Kirchera.

Korespondencją polską Kirchera zajmowała się dotąd w Polsce przede wszystkim Karolina Targosz-Kretowa, która już w 1968 roku przeprowadziła dość dokładną kwerendę i poddała analizie dostępny sobie zbiór, omawiając różne zainteresowania zarówno korespondentów, jak i adresata⁶. Posiadając dziś pełny już inwentarz korespondencji Kirchera i o wiele bogatsze zbiory dotyczące jezuitów polskich, niż te, jakimi dysponowała Karolina Targosz-Kretowa, możemy uzupełnić jej wykazy zachowanych listów, podać dokładniejsze biogramy jego korespondentów oraz dokonać kilku ważnych sprostowań.

⁵ Wiktor Gramatowski SJ, Marjan Rebernik, *Epistolae Kircherianae. Index alphabeticus. Index geographicus*, Institutum Historicum S.I., Roma 2001.

⁶ K. Targosz-Kretowa, *Polscy korespondenci Atanazego Kirchera i ich wkład w jego dzieło naukowe*, „Studia i Materiały z Dziejów Nauki Polskiej”, Seria A: „Historia Nauk Społecznych”, Warszawa 1968, z. 12, s. 117-136.

2. Korespondencja A. Kirchera z jezuitami

Z kręgu jezuitów polskich listowne kontakty naukowe z Kircherem utrzymywali następujący jezuiti:

Krzysztof Stanisław Gruszyński (1626-1692) studiował filozofię w Kaliszu (1647-1650), teologię w Krakowie (1653-1655) i w Prowincji Czeskiej (1655-1657). Przez kilka lat (1672-1676) był misjonarzem dworskim wojewody ruskiego Stanisława Jabłonowskiego. Z tego okresu pochodzi list do Kirchera z dnia 21 I 1672 roku, pisany w Podkamieniu w imieniu wojewody, w którym Gruszyński informował go o różnych zjawiskach przyrody Podola. Gruszyński był następnie rektorem kolegium w Krośnie (1679-1683), gdzie niewątpliwie pod wpływem Kirchera wykazał dużo inicjatywy w artystycznym wystroju jezuickiego kościoła. W literaturze znany jest jako tłumacz książki ascetycznej J. M. Horstiusa *Ray duszny* (Kalisz 1678)⁷.

Jan Hermanni SJ (1626-1691) filozofię studiował w Kaliszu (1647-1650), a teologię w Poznaniu (1653-1655) i Tarnawie (1655-1657). Był profesorem matematyki w Lublinie (1659-1660), a następnie filozofii w Lublinie (1660-1661) i Poznaniu (1661-1663). Potem przeszedł na katedrę teologii scholastycznej we Lwowie (1663-1667) i w Krakowie (1667-1669). W latach 1669-1676 przebywał w Rzymie. W tym czasie zaprzyjaźnił się z Kircherem i nawiązał z nim bliską współpracę. Po powrocie do kraju został rektorem domu nowicjatu w Krakowie (1676-1683). Założył wtedy na użytek nowicjatu fabrykę sukna i folusz na odnodze Rudawy. Z 1678 roku pochodzi list skierowany do Kirchera, w którym objawiał swoje matematyczne zainteresowania. W kraju opublikował rozprawę o różnych sposobach konstrukcji zegarów słonecznych: *Horographia expedita* (Cracoviae 1680). Potem był jeszcze prowincjałem polskim (1684-1689) i rektorem kolegium w Krakowie (1689-1691), wywierając znaczny wpływ na intelektualny poziom jezuitów polskich. Wydał też kilka popularnych książek ascetycznych⁸.

⁷ *Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy 1564-1995*, WFTJ-WAM, Kraków 1996, kol. 200; A. Backer de, C. Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, vol. 3, Oscar SCHEPENS, Bruxelles 1892, kol. 1504.

⁸ *Encyklopedia wiedzy o jezuitach...*, dz. cyt., kol. 214; A. Backer de, C. Sommervogel, *Bibliothèque...*, dz. cyt., vol. 4, kol. 303-304; B. Lisiak SJ, *Jezuici polscy a nauki ścisłe od XVI do XIX wieku. Słownik bio-bibliograficzny*, WFTJ-WAM, Kraków 2000, s. 57-59.

Tomasz Klage SJ (1598-1664) studiował filozofię w Pułtusk (1621-1624) oraz teologię w Wilnie (1627-1631). Był profesorem matematyki w Pułtusk (1634-1635), superiorem w Reszlu (1636-1641), potem nauczał Pisma Świętego (1642-1644) w Wilnie oraz pełnił urząd rektora w Nieświeżu (1644-1647). Brał udział w obradach *Colloquium charitativum* w Toruniu w 1644 roku i wydał z tej okazji dzieło polemiczne *Quaestiones ubiquisticae* (Wilno 1644). Później został regensem Seminarium Papieskiego i profesorem Pisma Świętego (1647-1649) oraz rektorem w Braniewie (1650-1653). W czasie swojego pobytu w Reszlu w październiku 1653 r. napisał do Kirchera list o swoich naukowych zainteresowaniach. Podczas wojen szwedzkich przebywał od 1655 roku w Austrii, a następnie w Niemczech. Był człowiekiem o niezwykle wszechstronnych zainteresowaniach naukowych i autorem wielu pism polemicznych i historycznych⁹.

Adam Adamandy Kochański SJ (1631-1700) rozpoczął w 1654 roku studia filozoficzne w Akademii Wileńskiej. Po wkroczeniu w sierpniu 1655 r. wojsk moskiewskich do Wilna, wyruszył na tułaczkę do Niemiec. Podczas postoju w Würzburgu nawiązał bliskie kontakty naukowe z polihistorem jezuickim Kasprem Schottem, uczniem Kirchera. Studia filozoficzne ukończył w Molsheim (1655-1657). W 1657 r. oddał się bez reszty działalności naukowej i pedagogicznej wśród licznych trudności i niezrozumienia ze strony otoczenia, zmuszany ciągle do zmiany miejsca pobytu i pracy. Podjął najpierw wykłady matematyki na Uniwersytecie w Moguncji i prowadził je do roku 1664. W roku następnym przyjął wykłady matematyki w jezuickiej akademii w Bambergu (1665/1666), a w lipcu 1666 r. został skierowany do Florencji, gdzie wykładał matematykę przez przeszło trzy lata (1666-1669). Pod koniec 1669 r. wyjechał do Pragi Czeskiej, gdzie na Uniwersytecie Karola wykładał matematykę przez kolejne dwa lata (1670-1672), ale w 1672 r. musiał opuścić Pragę i przenieść się do Akademii w Ołomuńcu. W połowie 1676 roku opuścił Ołomuniec i przeniósł się do Wrocławia, gdzie przez następne cztery lata (1676-1680) wykładał matematykę w kolegium jezuickim.

Od 1657 r. utrzymywał stałe listowne kontakty z Kircherem, dzieląc się z nim głównie swoimi doświadczeniami naukowymi, ale i problemami osobistymi.

⁹ *Encyklopedia wiedzy o jezuitach...* dz.cyt., kol. 281; L. Grzebień SJ, *Słownik polskich teologów katolickich*, t. 2, ATK, Warszawa 1982, s. 281-283; Br. Natoński SJ, *Tomasz Klage SJ*, w: *Polski Słownik Biograficzny*, t. 12, ZN im. Ossolińskich, Wrocław 1966, s. 537-538.

Po usilnych staraniach Prowincji Litewskiej i na osobistą prośbę króla Jana III Sobieskiego generał zakonu skierował ostatecznie Kochańskiego do Polski. Do Warszawy przybył w jesieni 1680 r. i został profesorem matematyki w jezuickim kolegium. Wyjeżdżał też w celach naukowych na dłuższe okresy do Gdańska (1683-1685). Wykłady w kolegium warszawskim prowadził do 1686 roku, od tego bowiem czasu występuje już jako misjonarz dworski Jana III Sobieskiego, a od 1691 roku jako matematyk królewski. Miał znaczny wpływ na artystyczny wystrój pałacu w Wilanowie. Prace z dziedziny matematyki, mechaniki, statyki i zegarmistrzostwa publikował m.in. w „*Acta Eruditorum*”. Prowadził też bogatą korespondencję z G. W. Leibnizem. Był pierwszym polskim matematykiem, który poznał zasady rachunku różniczkowego i całkowego. Znany był jako konstruktor machin i zegarów. Nie przebadana dotąd w pełni naukowa korespondencja Kochańskiego może stanowić podstawowe źródło do poznania dziejów kontaktów naukowych Polaków również z zakresu filozofii¹⁰.

Stanisław Koprowski SJ (1607-1674) studiował filozofię w Kaliszu (1629-1630) i Lublinie (1630-1632) oraz teologię w Poznaniu (1635-1639). Był profesorem filozofii w Winnicy (1647-1648) i Lwowie (1648-1649). Po wojnach szwedzkich osiadł na stałe w Krakowie, gdzie zafascynowany

¹⁰ W. Augustyn, *Filozofia w Polsce. Słownik pisarzy*, Wrocław 1971, s. 174-175; J. Dianni, *Polski Słownik Biograficzny*, t. 13, ZN im. Ossolińskich, Wrocław 1967-1968, s. 205-208; J. Popłatek SJ, J. Paszenda SJ, *Słownik jezuitów artystów*, WAM, Kraków 1973, s. 136-137; A. Backer de, C. Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, vol. 4, kol. 1139-1141; P. Costabel, *Kochański et la science mécanique*, „*Organon*” 14 (1978), s. 61-66; J. Dianni, *Początki rachunku nieskończonościowego w Polsce*, „*Studia i Materiały z Dziejów Nauki Polskiej*”, t. 2, Warszawa 1954, s. 325-332; S. Dickstein, *Wiadomość o korespondencji Kochańskiego z Leibnizem*, *Rozprawy Akademii Umiejętności*, Wydział Matematyczno-Przyrodniczy, 1-9 (1898), s. 23; W. Drzewieniecki, *The knowledge of Chine in XVII century Poland as reflected in the correspondence between Leibniz and Kochański*, „*Polish Review*” 12(1967), nr 3, s. 53-66; E. Elter SJ, *Adam Kochański T.J., najwybitniejszy przedstawiciel Polski na europejskim terenie naukowym u schyłku XVII w.*, „*Sacrum Poloniae Millennium*”, 1 (1954), s. 209-251; A. Heinekamp, *Kochański als Leibniz-Korrespondent*, „*Organon*” 14(1978), s. 73-106; B. Lisiak SJ, *Jezuici polscy a nauki ścisłe...*, dz. cyt., s. 69-76; Z. Pawlikowska-Brożek, *Adam Adamandy Kochański i jego prace na tle nauki XVII w.*, „*Studia i Materiały z Dziejów Nauki Polskiej*”, Seria C, z. 19 (1974), s. 3-37; Z. Pawlikowska-Brożek, *On the mathematical works of Kochański*, „*Organon*” 14 (1978), s. 67-72; A. Siemiginowska, *Correspondance entre Kochański et Hevelius*, „*Organon*” 14 (1978), s. 107-110; R. Taton, *Adam Kochański dans le monde scientifique de son époque*, „*Organon*” 14 (1978), s. 43-50; J. Wojakowski, *Adam Kochański. Bibliothécaire*, „*Organon*” 14 (1978), s. 111-117.

postać A. Kirchera miał namalować jego portret i przesłać mu za pośrednictwem Urbana Ubaldiniego, prokuratora polskiej Prowincji jezuickiej w Rzymie i pisarza ascetycznego. Za przychylne przyjęcie obrazu i zaszczytne umieszczenie go w „Musaeum Kircherianum” podziękował mu w zachowanym liście, pisanym z krakowskiego domu profesów w 1664 roku, jedynym, jaki się zachował z obszerniejszej prawdopodobnie jego korespondencji¹¹.

Oswald Krüger SJ (1598-1655) studiował filozofię w Collegium Romanum w Rzymie (1622-1625), gdzie słuchał wykładów matematyki, architektury i astronomii pod kierunkiem Orazio Grassiego i Krzysztofa Griembergera. Po powrocie do kraju studiował teologię w Akademii Wileńskiej (1626-1630). Od 1631 roku wykładał matematykę najpierw przez rok w Pultusku (1631-1632), a następnie wykładał matematykę i język hebrajski w Akademii Wileńskiej (1632-1633), matematykę w Nieświeżu (1633-1634), oraz ponownie matematykę i język hebrajski w Wilnie (1634-1648). Był też regensem Seminarium Papieskiego i Seminarium Diecezjalnego w Wilnie (1641-1648), profesorem matematyki i teologii moralnej w Nieświeżu (1648-1653) oraz rektorem w Nieświeżu (1653-1655). W 1655 r. został powołany przez króla Jana II Kazimierza na stanowisko inżyniera królewskiego i z tej racji pełnił nadzór nad budową machin wojennych w Grodnie.

Uchodził także za dobrego znawcę nauk doświadczalnych, w tym nauk matematycznych i architektury. Opublikował kilka rozpraw z zakresu matematyki i optyki. W rozprawie *De vacuo* (1642) polemizował z W. Magnim. W rękopisie pozostawił wykłady: *Compendium mathematicarum disciplinarum* oraz *Horographia practica*, w których zamieścił wiadomości z inżynierii wojskowej i sztuki artyleryjskiej. Podał również szczegółowy opis i matematyczne uzasadnienie działania celownika artyleryjskiego dla dział strzelających na wprost torem płaskim w pracy *Paraella horoscopa*, dedykowanej królowi Władysławowi IV. Utrzymywał kontakty naukowe z Kircherem i przesłał mu dane dotyczące deklinacji magnetycznej dla Wilna, Nieświeża i Orszy¹².

¹¹ *Encyklopedia wiedzy o jezuitach...*, dz. cyt., kol. 303.

¹² *Encyklopedia wiedzy o jezuitach...*, dz. cyt., kol. 334; L. Hajdukiewicz, *Historia nauki polskiej*, t. 6, ZN im. Ossolińskich, Wrocław 1974, s. 333-334; B. Lisiak SJ, *Jezuici polscy a nauki ścisłe...*, dz. cyt., s. 77-80; J. Paszenda SJ, *Słownik jezuitów artystów...*, dz. cyt., s. 143-144; A. Wachulka, *Polski Słownik Biograficzny*, t. 15, ZN im. Ossolińskich, Wrocław 1970, s. 450-451; A. Backer de, C. Sommervogel, *Bibliothèque...*, dz. cyt., vol. 4, kol. 1260-1261;

Jakub Marquard SJ (1582-1658) studiował filozofię (1602-1605) i teologię (1607-1611) w Akademii Wileńskiej. Był następnie profesorem filozofii w Wilnie (1613-1616), prefektem studiów w Braniewie (1616-1617), profesorem matematyki oraz prefektem studiów w Wilnie (1617-1618) i Braniewie (1618-1619). Gruntownie wykształcony, został w 1622 r. spowiednikiem i wychowawcą na dworze królewskim Wazów w Warszawie (1622-1642) oraz przełożonym domu profesów w Warszawie (1633-1634 i 1646-1648). W 1644 roku skierował list do Kirchera, w którym wspomniał o swoich zainteresowaniach matematycznych, które po odejściu z dworu królewskiego znowu pielęgnował. Omówił też publikację Kirchera o magnezie¹³.

Stanisław Pstrokoński SJ (1590-1657) studiował filozofię, matematykę i astronomię w Kaliszu (1615-1617), m.in. pod kierunkiem Ch. Malaperta, oraz teologię w Poznaniu (1619-1622). Wykładał matematykę w Poznaniu (1618-1619), a potem w Kaliszu (1623-1625). W latach 1627-1630 był prefektem szkół w Sandomierzu. W 1630 roku został wybrany na spowiednika królewicza Władysława; pozostał na tym stanowisku także po wyborze Władysława na króla. Po wstąpieniu do zakonu królewicza Jana Kazimierza i oburzeniu króla Władysława IV z tego powodu na jezuitów, opuścił zakon w 1644 roku w Wilnie, zachował jednak stanowisko spowiednika na dworze królewskim jako kapłan diecezjalny. Z nominacji królewskiej został mianowany biskupem w 1645 r. Był w Mereczu przy królu w ostatnich chwilach jego życia. Potem został również opatem tyńieckim. Uchodził za mecenasa nauki i sztuki. W tym charakterze napisał list do Kirchera z Tyńca w dniu 7 VIII 1655 roku, dziękując mu za dedykację w dziele *Oedipi Aegyptiaci* (Romae 1653). W czasie wojen szwedzkich Pstrokoński przeniósł się do Nysy, a potem na Węgry¹⁴.

Stanisław Solski SJ (1622-1701) studiował filozofię pod kierunkiem Zygmunta Zaranka w Kaliszu (1641-1644), a równocześnie zdobył grun-

T. M. Nowak, *Problematyka wojskowa w wykładach jezuitów polskich: Oswalda Krügera (1633) i Faustyna Grodzickiego (1747)*, „Analecta. Studia i Materiały z Dziejów Nauki” 6 (1997), nr 1, s. 7-39; L. Piechnik SJ, *Rozkwit Akademii Wileńskiej w latach 1600-1655*, Rzym 1983, s. 118-122.

¹³ *Encyklopedia wiedzy o jezuitach...*, dz. cyt., kol. 408; R. Darowski SJ, *Renaissance Latin Aristotle Commentaries*, „Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie” 40 (1993), nr 1-2, s. 174.

¹⁴ *Encyklopedia wiedzy o jezuitach...*, dz. cyt., kol. 552; P. Sczaniecki OSB, *Polski Słownik Biograficzny*, t. 29, ZN im. Ossolińskich, Wrocław 1986, s. 275-277.

towną wiedzę z zakresu matematyki i mechaniki pod kierunkiem Zygmunta Brudeckiego (1642-1644). Studia teologiczne odbył w Poznaniu (1647-1651), wykładając równocześnie matematykę (1650-1651). Wiosną 1654 roku wyjechał wraz z Pawłem Ulanowskim SJ do Turcji jako kapelan poselstwa polskiego. Pobyt w Konstantynopolu wykorzystał na intensywną naukę. W korespondencji z Kircherem dzielił się swoimi osiągnięciami, jak np. odczytywaniem hieroglifów egipskich. Przesłał też pomiary egipskiego obelisku, ustawionego niegdyś przez cesarza Teodozjusza w Konstantynopolu. W Konstantynopolu pracował też nad konstrukcją swojej maszyny „*perpetuum mobile*”.

Pasją Solskiego było wynajdywanie i ulepszanie mechanizmów ułatwiających pracę. Już w 1661 r. miał gotowy model „maszyny ruchu wiecznego, biegu nieustannego” (*perpetuum mobile*), sporządzonego na podstawie swoich obserwacji podczas wyprawy do Konstantynopola. Zademonstrował ją w Warszawie przed królem Janem II Kazimierzem i równocześnie wydał broszurkę: *Machina motum perpetuum exhibens*. Po dwóch latach wydał już obszerniejszą, bogato ilustrowaną broszurę *Machina exhibendo motui perpetuo artificiali idonea mathematicis*.

W 1662 roku wyjechał do Lwowa, gdzie zaprzyjaźnił się z hetmanem wielkim i przyszłym królem Janem III Sobieskim i w 1667 roku został jego kapelanem. Po odejściu z dworu w roku 1670 osiadł na stałe w Krakowie, gdzie przez 12 lat (1670-1682) prowadził budowę nowego kolegium przy kościele pw. Piotra i Pawła. Następnie kierował też barokową przebudową domu jezuickiego i gotyckiego kościoła św. Barbary w Krakowie. W 1683 r. rozpoczął wydawanie swoich dzieł z zakresu geometrii i budownictwa. Dzieło *Geometra polski* było pierwszym w historii piśmiennictwa technicznego napisanym w języku polskim obszernym wykładem miernictwa. Przy najmniej od 1682 r. był przybocznym architektem biskupa Jana Małachowskiego. W 1686 roku sporządził ogólny projekt zespołu klasztorowego wizytok i do 1694 roku pracował nad jego budową. W 1690 roku wydał najlepsze swoje dzieło: *Architekt polski* jako podręcznik mechaniki i hydrauliki, w którym uwzględnił swą wiedzę i bogate doświadczenie praktyczne¹⁵.

¹⁵ A. Backer de, C. Sommervogel, *Bibliothèque...*, dz. cyt., vol. 7, Bruxelles 1896, kol. 1372-1374; J. Poplatek SJ, J. Paszenda SJ, *Słownik jezuitów artystów...*, dz. cyt., s. 202-203; Cz. Łuczak, *Wielkopolski słownik biograficzny*, PWN, Warszawa 1983, s. 686-687; L. Grzebień SJ, *Słownik polskich teologów katolickich...*, dz. cyt., t. 4, s. 148-149; Z. Jasiewicz, *Jak Stanisław Solski, nie pierwszy zresztą, i nie ostatni, budował „maszyny biegu nieustannego”*, „Problemy” (1959), s. 206-211; B. Lisiak SJ, *Jezuici polscy a nauki ścisłe...*, dz. cyt., s. 130-135;

Wojciech Tylkowski SJ (1624-1695) studiował filozofię w Orszy (1648/49) i Połocku (1649-1651). W latach 1656-1658 ukończył studia teologiczne w Pradze. Przez kilka lat pozostał w Prowincji Czeskiej i nauczał retoryki we Wrocławiu (1658-1659), a następnie w Nysie Śląskiej (1659-1660), skąd skierował swój pierwszy znany list do Kirchera. Prowadził duszpasterstwo wśród Polaków we Wrocławiu (1660-1661). Po powrocie do kraju wykładał retorykę, matematykę, filozofię, teologię moralną i język hebrajski w Braniewie (1663-1665). W 1665 roku przeniósł się do Warszawy, gdzie wykładał filozofię i matematykę do 1668 roku. Następnie wyjechał do Rzymu, gdzie pełnił obowiązki penitencjarza polskiego w Bazylice Św. Piotra (1668-1672). W Rzymie odnowił bliskie stosunki z Kircherem, z którym spotykał się często, i w drodze powrotnej do kraju skierował do niego z Loreto swój kolejny list. Po powrocie do kraju w 1672 roku objął urząd regensa Seminarium Papieskiego oraz katedrę matematyki w Akademii Wileńskiej (1672-1676). Podtrzymywał nadal korespondencję z Kircherem, dzieląc się z nim swoimi osiągnięciami naukowymi i pisarskimi. Potem był m.in. kapelanem biskupa poznańskiego Jana Stanisława Witwickiego (1678-1683). Teologię moralną i matematykę wykładał w Płocku (1683-1685), a później w Warszawie (1685-1692), gdzie też pozostał do końca życia. Wszechstronnie uzdolniony i wykształcony, władał wieloma językami. Był pisarzem z zakresu teologii, filozofii, nauk przyrodniczych i ścisłych, oraz autorem monumentalnej „filozofii zajmującej” (*philosophia curiosa*). Publikował też liczne panegiryki, kazania i utwory ascetyczne i dewocyjne. Jest autorem około 80 książek¹⁶.

K. Sawicki, *Stanisław Solski, Edison XVII wieku*, „Przegląd Geodezyjny” 10 (1954), s. 41-50; Stanisław Solski SJ, *Architekt polski*, wydali i wstępem poprzedzili J. Burszta i Cz. Łuczak, Ossolineum, Warszawa 1959; A. Bajraszewska-Zięba, J. Zięba, *O roli Stanisława Solskiego w rozwoju nauk technicznych*, „Studia i Materiały z Dziejów Nauki Polskiej” 4 (1956), s. 165-181.

¹⁶ *Encyklopedia wiedzy o jezuitach...*, dz. cyt., kol. 706; L. Piechnik SJ, *Słownik polskich teologów katolickich*, t. 4, ATK, Warszawa 1983, s. 358-362; Fr. Bargiel SJ, *Wojciech Tylkowski i jego „Philosophia curiosa” z 1669 roku*, Kraków 1986; R. Darowski SJ, *Geneza dzieła Wojciecha Tylkowskiego S.I. „Philosophia curiosa”*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 26 (1980), s. 21-34; B. Dydula SJ, *Wojciecha Tylkowskiego S.I. (1626-1695) rozważania nad naturą i przyczynami zła*, w: *Studia z historii filozofii*, Wydział Filozoficzny, Kraków 1980, s. 86-115; A. Malkiewicz, *Wojciecha Tylkowskiego „Censura imaginum iuxta doctrinam”*, w: *Symbolae historiae artium*, Warszawa 1986, s. 447-456; J. Humeński SJ, *Strateg jezuitski z XVII wieku*, „Bobolanum” 3 (1992), s. 112-141.

Paweł Ulanowski (Ulanowski) SJ (1617-1667) studiował filozofię w Kaliszu (1640-1643) oraz teologię w Poznaniu (1646-1649). Wiosną 1654 roku wyjechał wraz ze Stanisławem Solskim SJ do Turcji jako kapelan poselstwa Bieganowskiego. Pobyt w Konstantynopolu wykorzystał, podobnie jak Solski, na intensywną naukę. W liście do A. Kirchera z 13 XII 1654 roku, podobnie jak Solski, szukał pomocy w zdobyciu literatury potrzebnej do nauki języków wschodnich. Po powrocie do kraju był profesorem poetyki i retoryki w Kamieńcu Podolskim (1657-1664), a następnie superiorem jezuickiej misji w Jassach w Mołdawii (1664-1667)¹⁷.

O wiele lepiej przedstawiają się w publikacji Karoliny Targosz-Kretowej informacje dotyczące świeckich korespondentów Atanazego Kirchera. Należą do nich: królewicz, a następnie król **Jan II Kazimierz** (1609-1672), uczeni: **Jan Heweliusz** (1611-1687) i **Joachim Pastoriusz** (1610-1682), dworzanie królewscy: **Marcin Bernhardi-Bernitz** (1625-1682) i jego żona **Zofia Anna (Sophianna) Bernhardi** z domu Corbiniana (zm. ok. 1689), **Tytus Liwiusz Burattini** (1617-1681), dyplomata i opat oliwski **Michał Antoni Hacki** (ok. 1630-1703), dyplomata i biskup **Jan Zbąski** (1625-1697), magnat **Stanisław Herakliusz Lubomirski** (zm. 1702), a nawet różnowierczy pisarze: **Stanisław Lubieniecki młodszy** (1623-1675) i **Abraham von Franckenberg (de Montefranco)**¹⁸.

3. Pełny wykaz listów Polaków do Atanazego Kirchera

(Sporządzony w porządku alfabetycznym nazwisk korespondentów na podstawie publikacji: Wiktor Gramatowski SJ, Marjan Rebernik, *Epistolae Kircherianae. Index alphabeticus. Index geographicus*, Romae 2001).

Bernhardi-Bernitz Marcin (ok. 1625 – po 1673), lekarz, przyrodnik, sekretarz królewski.

1. Varsaviae, 23 XII 1664 (rkps 563, f. 170r-172r, lat.).
2. Varsaviae, 21 IV 1673 (rkps 565, f. 302rv, 302av, lat.).

¹⁷ *Encyklopedia wiedzy o jezuitach...*, dz. cyt., kol. 709.

¹⁸ Zawartość ich listów omawia szczegółowo Karolina Targosz-Kretowa w swoim studium *Polscy korespondenci Atanazego Kirchera*.

Bernhardi-Bernitz Zofia Anna, z domu Corbiniana, pokojówka dworu królewskiego, żona Marcina.

3. Varsaviae, 22 XII 1664 (rkps 563, f. 140r-141r, lat.).
4. Varsaviae, 9 XI 1666 (rkps 562, f. 153rv, 154v, lat.).
5. Varsaviae, III Id. ian. [11 I] 1668 (rkps 564, f. 51rv, lat.).

Burattini Titus Livius (1617-1681), architekt, astronom.

6. *Delle mumie, che sono in Egitto*, [b.m.r.] (rkps 558, f. 129r-130v, ital.).
7. *Lettera del signor Tito Livio tradotta dall'italiano in latino dal p. Fachinei* [sic]. Varsaviae, 3 VI 1652 (rkps 558, f. 133r-134v, lat.); A. Kircher, *Oedipus Aegypticus*, III, Romae 1654, s. 330-331 (fragment).
8. Varsaviae, 25 IX 1652 (rkps 557 B, f. 303r-v, ital.); A. Kircher, *Oedipus Aegypticus*, II, Romae 1653, s. 303-305, 399-401.
9. Varsavia, 17 I 1654 (rkps 556, f. 333r-v, ital.).

Franckenberg Abraham von (de Monte Franco) (1593-1652), mistyk, pisarz religijny.

10. Dantisci, 14 VI 1646 (rkps 557 B, f. 369r-v, 370v, lat.).
11. Ad ostium Vistulae, Kal. mar. (1 III) 1647 (rkps 557 B, f. 432r-v, 433v, lat.).
12. Gedani, 28 VIII 1647 (rkps 557 B, f. 293r-v, 294v, lat.).
13. Gedani, pridie Kal. sep. (31 VIII) 1647 (rkps 568, f. 57r-58v, lat.).
14. Gedani, Kal. mai. (1 V) 1648 (rkps 557 B, f. 298r, 298av, lat.).
15. Gedani, 17 II 1649 (rkps 557 B, f. 381r-382v, lat.).
16. [Ludwigsdorff], 16 IV 1651 (rkps 557 B, f. 284r-v, tal.).
17. [Ludwigsdorff], 21 X 1651 (rkps 557 B, f. 350r-v, lat.).

Gruszyński Krzysztof Stanisław SJ (1626-1692), profesor szkół jezuickich.

18. Podkamień, 21 I 1672 (rkps 560, f. 135r-v, lat.); BOZ rkps 1362, k. 9v-10r.

Hacki Michał Antoni (ok. 1630-1703), opat oliwski, pisarz teologiczny, dyplomata.

19. Hamburgi, 11 X 1673 (rkps 565, f. 326r, 326av, lat.).
20. Hamburgi, 11 IV 1674 (rkps 565, f. 265r-v, 265av, lat.).

Hermanni Jan SJ (1626-1691), matematyk.

21. Markoviciis, 20 III 1678 (rkps 566, f. 187r-v, lat.).

Hevelius Jan (1611-1687), astronom.

22. Dantisci, 28 VIII 1647 (rkps 557 B, f. 346r-v), lat.).
23. Gedani, 4 V 1648 (rkps 557 B, f. 336r-337v, lat.).
24. Gedani, 4 V 1648 (rkps 557 B, f. 344v-345v, lat.).
25. Dantisci, 7 IV 1649 (rkps 557 B, f. 344r, lat.).
26. Gedani, 12 VI 1649 (rkps 568, f. 3r, 4v, lat.).
27. Gedani, 12 III 1650 (rkps 557B, f. 342r-v, 343v, lat.).
28. Gedani, 7 X 1652 (rkps 568, f. 120r, 121v, lat.).
- Jan Kazimierz SJ** (1609-1672), król polski.
29. Loreto, 25 XI 1644 (rkps 556, f. 274r-v, ital.).
- Klage Tomasz SJ** (ok. 1598-1664), teolog.
30. Resselii, 20 X 1653 (rkps 567, f. 144r-145v, lat.).
- Kochański Adam SJ** (1631-1700), matematyk.
31. Molshemii, 2 II 1657 (rkps 563, f. 203r-v, 204v, lat.).
32. Moguntiae, 28 III 1661 (rkps 563, f. 194r-195v, lat.).
33. Moguntiae, 9 VI 1661 (rkps 563, f. 223 r-v, lat.).
34. Moguntiae, 14 IV 1664 (rkps 563, f. 79r-v, lat.).
35. Moguntiae, 23 VI 1664 (rkps 563, f. 162r-v, lat.).
36. Ex itinere Moguntia Dilingam, Kal. oct. (1 X) 1664 (rkps 563, f. 163r-v, lat.).
37. Florentiae, 20 XI 1666 (rkps 563, f. 71r-v, lat.).
38. Florentiae, 30 IV 1667 (rkps 564, f. 28r-v, lat.).
39. Florentiae, 30 IV 1669 (rkps 558, f. 42r-v, lat.).
40. Olomutii, 11 VIII 1675 (rkps 565, f. 162r-v, lat., ital.).
- Koprowski Stanisław SJ** (1607-1674), profesor szkół.
41. Cracoviae, 1 III 1664 (rkps 563, f. 288r-v, lat.); BOZ rkps 1362, k. 6r-v.
- Krüger Oswald SJ** (ok. 1598-1655), matematyk, astronom.
42. Vilnae, 21 VII 1639 (rkps 567, f. 53r-v, lat.).
43. Vilnae, 5 I 1640 (rkps 567, f. 160r-v).
- Lubieniecki Stanisław** (1623-1675), historyk, astronom.
44. Hamburgi, 18 III 1665 (rkps 562, f. 67r-68v, lat.); BOZ rkps 1362, k. 1r-v; S. Lubieniecki, *Theatri cometici pars prior*, Amstelodami 1667, s. 747-750.
45. Hamburgi, 26 IV 1665. S. Lubieniecki, *Theatri cometici pars prior*, Amstelodami 1667, s. 750 [brak w rękopisie].
46. Hamburgi, 6 V 1665 (rkps 563, f. 263r-v, 264v, lat.).
47. Hamburgi, 13 VI 1665. S. Lubieniecki, *Theatri cometici pars prior*, Amstelodami 1667, s. 751.

48. Hamburgi, 24 VI 1665 (rkps 563, f. 40r-v, 41v, lat.); S. Lubieniecki, *Theatri cometici pars prior*, Amstelodami 1667, s. 752-753.
49. Hamburgi, 19 VIII 1665. S. Lubieniecki, *Theatri cometici pars prior*, Amstelodami 1667, s. 755.
- Lubomirski Stanisław Herakliusz** (1642-1702), pisarz polityczny, tłumacz.
50. In castris ad insulam Prussiae Maiorem, 4 X 1659 (rkps 556, f. 324r-v, 325v, lat.).
51. Dantisci, 6 II 1660 (rkps 555, f. 170r-v, lat.).
- Marquard Jakub SJ** (ok. 1582-1658), matematyk.
52. Varsaviae, 17 IX 1644 (rkps 567, f. 199r-v, lat. – kopia rkps 557 A f. 48v-49r).
- Pastorius-Hirtenberg Joachim** (1610-1681), historiograf, lekarz, poeta.
53. *Clemens decimus Papa Romanus per anagramma*, [Gedani], 26 II 1672 (rkps 560, f. 172r-v, lat.).
54. Gedani, 26 II 1672 (rkps 560, f. 170r-171v, lat.).
55. Gedani, 12 IX 1673 (rkps 565, f. 266r-268r, lat.).
56. *Excerpta ex.. literis diverso tempore ad filium Adamum de magno vire Athanasio Kirchero scriptis*, [Gedani], 24 II 1677 (rkps 560, f. 173r-v, lat.).
- Pstrokoński Stanisław** (ok. 1590-1657), bp chełmski, opat tyniecki.
57. Tynecii, 7 VIII 1655 (rkps 556, f. 164r, lat.).
- Solski Stanisław SJ** (1622-1701), matematyk, architekt.
58. Galatae, 2 VI 1654 (rkps 567, f. 94r-v, 95v, lat.).
59. Galatae, 13 II 1655 (rkps 567, f. 42r-v, lat.).
60. Galatae, 14 IX 1659 (rkps 567, f. 8r-9v, lat.).
61. Varsaviae in Polonia, 14 VI 1660 (rkps 563, f. 201r, lat.).
62. Leopoli, 29 XI 1665 (rkps 563, f. 75r-v, lat.).
- Tylkowski Wojciech SJ** (1624-1695), matematyk, filozof.
63. Nyssa [s.d.] (rkps 565, f. 370r-v, 370av, ital.).
64. Laureti, 8 XII 1672 (rkps 565, f. 208 r-v, lat.).
65. Vilnae, 24 III 1673 (rkps 565, f. 288r-v, lat.).
66. Vilnae, 22 VII 1673 (rkps 565, f. 295r-296v, lat.).
67. Vilnae, 18 III 1674 (rkps 565, f. 318r-v, ital.).
- Ulanowski Paweł SJ** (1617-1667), misjonarz.
68. Galatae Constantinopoleos, 13 XII 1654 (rkps 567, f. 72r-v, lat.).
- Zbąski Jan Stanisław** (1629-1697), biskup przemyski i warmiński.

69. Venetiis, 21 XII 1673 (rkps 565, f. 329r-330v, lat.).
70. [b.m.r.] (rkps 565, f. 335r-v, 335av).

4. Listy Atanazego Kirchera do polskich korespondentów

1. A. Kircher do Zofii Anny Bernhardi-Bernitz, Tusculum, 24 XI 1667 (rkps PUG 564, f. 13r-v, lat.).
2. Tenże do Abrahama von Franckenberg, Romae, 8 XI 1648, E. Olhoffius, *Excerpta ex literis illustrium et clarissimorum virorum ad... Johannem Hevelium*, Gedani 1683, s. 14 (fragment).
3. Tenże do Jana Heweliusza, Romae, 14 II 1648, tamże, s. 8-9 (fragment).
4. Tenże do tegoż, Romae, 20 VI 1649, tamże, s. 17 (fragment).
5. Tenże do tegoż, Romae, 30 I 1655, tamże, s. 46-47.
6. Tenże do Jana Kazimierza Wazy, Romae, 2 I 1664 (rkps PUG 555, f. 179r-v, 180v, ital.).
7. Tenże do Stanisława Lubienieckiego, Romae, 8 V 1665, S. Lubieniecki, *Theatri cometici pars prior*, Amstelodami 1667, s. 750-751.
8. Tenże do tegoż, Romae, 25 VII 1665, tamże, s. 754-755.
9. *Dedicatio Oedypi Aegyptiaci Stanislao Pstrokoński, episcopo Chelmensi*, Romae [1653] (rkps 561, f. 66r, lat.), zob. *Oedipi Aegyptiaci*, t. 2, s. 401.

KONFERENCJA NAUKOWA: *DYSKUSJA WOKÓŁ PROJEKTU METAFIZYKI KLASYCZNEJ*

W dniu 21 stycznia 2004 roku, o godz. 17.30, odbyła się w Wyższej Szkole Filozoficzno-Pedagogicznej *Ignatianum* w Krakowie przy ul. Kopernika 26, konferencja naukowa zatytułowana: *Dyskusja wokół projektu metafizyki klasycznej*, zorganizowana przez Koło Naukowe Studentów Wydziału Filozoficznego tejże Szkoły. Odpowiedzialnymi za dobór prelegentów i inne działania organizacyjne byli studenci III roku: Marcin Kochanek, Tomasz Sugier i Paweł Uragacz.

Kolejność odczytów była następująca: Mgr Piotr Duchliński (PAT) zajął się ogólnie projektem metafizyki klasycznej w ujęciu M. A. Krapca OP i S. Kamińskiego, a następnie poddał ocenie niektóre szczegółowe zagadnienia metafizyczne, jak: punkt wyjścia metafizyki, poznawalność istnienia, stosunek sądu egzystencjalnego do doświadczenia, relacja między teorią poznania a metafizyką.

Następnym prelegentem był prof. dr hab. Stanisław Ziemiański SJ (WSFP), który przygotował dwa referaty. W jednym zajął się problemem tworzenia się pojęcia bytu jako przedmiotu metafizyki, przy czym poddał krytyce stanowisko M. A. Krapca OP; w drugim zamierzał przedstawić dyskusję pomiędzy M. A. Krapcem a A. B. Stępnem na temat pierwszeństwa dwóch dyscyplin filozoficznych: metafizyki i teorii poznania. Z braku czasu zrezygnował jednak z wygłoszenia tego referatu, który zresztą był poszerzeniem ostatniego punktu wystąpienia mgra P. Duchlińskiego.

Trzecim prelegentem był prof. dr hab. Tadeusz Biesaga SDB (PAT-Ignatianum). Starał się on odpowiedzieć na pytanie, jaki jest punkt wyjścia etyki. Czy etyka ma być podporządkowana metafizyce, jak głoszą tomiści, czy ma być osobną dyscypliną, jak utrzymują personaliści. Pierwsza z tych

koncepcji buduje etykę na zasadzie: „*bonum est faciendum*”, druga – na zasadzie: „*persona est affirmanda*”. Pierwsza wyprowadza swoje normy z ogólnych zasad metafizycznych, narażając się przy tym na zarzut, że nie różni się od teleologii kosmosu oraz że redukuje się do eudajmonizmu. Druga w punkcie wyjścia jest fenomenologią wartości i opisem podmiotu ludzkiego, a dopiero na końcu może sięgnąć do metafizyki.

Po wygłoszeniu referatów rozwinęła się dyskusja na temat neutralności punktu wyjścia filozofii, stosunku teologii naturalnej do nadprzyrodzonej, problemu funkcjonalistycznego określenia osoby ludzkiej. Wskazywano przy tym na niebezpieczeństwo traktowania człowieka instrumentalnie. Takie traktowanie prowadzi do oceniania jakości życia, czego konsekwencją może być łatwe uciekanie się do sztucznych poronień a także do eutanazji jednostek nieproduktywnych. Personalistyczna etyka wskazując na godność osoby odrzuca tego rodzaju rozwiązania.

Poniżej zamieszczamy teksty wygłoszonych referatów.

Organizatorzy:
Marcin Kochanek
Tomasz Sugier
Paweł Urgacz

Piotr DUCHLIŃSKI (PAT)

KILKA UWAG O PROJEKCIE METAFIZYKI KLASYCZNEJ

Wprowadzenie

W niniejszym artykule przywołam *projekt metafizyki klasycznej*, sformułowany w latach pięćdziesiątych XX w. przez czołowych przedstawicieli *lubelskiej szkoły filozoficznej*. Ze względu na najbardziej zaawansowany poziom badań nad metafizyką klasyczną, jaki ma miejsce w szkole lubelskiej, projekt ten godny jest uwagi filozofa. Propozycja metafizyki, która została sformułowana w połowie ubiegłego wieku, jest pierwszą zakrojoną na szeroką skalę próbą odnowienia myśli arystotelesowsko-tomistycznej, poprzez ubogacenie jej twórczymi osiągnięciami współczesnej epistemologii oraz metodologii nauk. Projekt ten został zawarty w pracy *Z teorii i metodologii metafizyki*, której autorami byli: M. A. Krapiec, metafizyk oraz S. Kamiński, logik i metodolog nauk, nawiązujący w swoich badaniach do szkoły lwowsko-warszawskiej. W historii metafizyki tomistycznej praca ta jest pewnym *novum*, gdyż traktuje o problemach metafizycznych z dużą samoświadomością metafizologiczną. Trudno tutaj przywoływać wszystkie motywy, które skłoniły lubelskich filozofów do zarysowania tak maksymalistycznego projektu, ale warto chyba podkreślić jeden i to najważniejszy. Chodziło przede wszystkim o zbudowanie metafizyki realistycznej, w ramach *racjonalnej koncepcji poznania naukowego*. Był to cel zasadniczy i priorytetowy. Czy został on osiągnięty?

Ze względu na złożoność tego projektu, przedstawię go najpierw w ogólnym zarysie, a w drugiej części skupię się na wybranych problemach. Niniejszy artykuł jest diagnozą głównych problemów metodologicznych, przed jakimi stoi metafizyka klasyczna.

1. Projekt metafizyczny

Zdaniem tomistów egzystencjalnych, filozofia i metafizyka utożsamiają się ze sobą. Stąd też można w takim przypadku mówić o swoistego rodzaju *metafizykocentryzmie*¹⁹. Tak pojęta filozofia jako metafizyka, rozumiana jest w duchu arystotelesowskim jako filozofia pierwsza, która kładzie metodologiczne podwaliny pod inne nauki oraz wyczerpuje wszystkie problemy filozoficzne²⁰. Wychodzi ona naprzeciw współczesnemu zapotrzebowaniu na *filozofię autonomiczną*. Autonomia ta posiada charakter metodologiczny i przejawia się tak w stosunku do wiary, jak i nauk szczegółowych. Punktem wyjścia filozofii nie mogą więc być ani dane Objawienia, ani też dane zaczerpnięte z nauk szczegółowych, czy to przyrodniczych czy to humanistycznych. Pogląd ten dobitnie wyraża M. A. Krąpiec, stwierdzając, że filozofia „nie jest ani syntezą, ani też zlepkiem nauk szczegółowych, lecz jest odrębną nauką, posiadającą swój odrębny przedmiot badań i dostosowaną doń metodę”²¹. Tak rozumiana filozofia przewycięża minimalizm filozofii, która zadowala się osiągnięciami porządkująco-uściślającymi.

Zakłada się tymczasową racjonalność bytu oraz możliwość jego ostatecznego wyjaśnienia. W punkcie wyjścia metafizyka ceni sobie wysoko *doświadczenie zdroworozsądkowe*. „Podobnie jak nauki szczegółowe – pisze Krąpiec – tak i filozofia wychodzi z danych zdrowego rozsądku, z tą tylko różnicą, że zakres filozofii i zakres zdrowego rozsądku całkowicie się pokrywają, przeciwnie aniżeli w naukach szczegółowych, gdzie zakresy te są nierówne”²². Zdrowy rozsądek pełni funkcję *negatywnego kryterium* weryfikacji twierdzeń filozoficznych. Racją przyjęcia zasad zdrowego rozsądku jest przysługująca im oczywistość przedmiotowa.

Metafizyka posługuje się zasadniczo metodą przedmiotową, a więc bada oraz wyjaśnia bezpośrednio daną rzeczywistość obiektywną. Nie oznacza to jednak, że metafizyka stroni w jakiś sposób od analiz meta-przedmiotowych. Nie czyni ich tylko punktem wyjścia. Refleksja epistemologiczna umieszczono-

¹⁹ M. A. Krąpiec, S. Kamiński, *Z teorii i metodologii metafizyki*, KUL, Lublin 1994, s. 15-33.

²⁰ Zob. S. Kamiński, *Osobliwość metodologiczna teorii bytu*, w: tegoż, *Jak filozofować. Studia z metodologii filozofii klasycznej*, KUL, Lublin 1989, s. 71-89; M. A. Krąpiec, S. Kamiński, *Z teorii i metodologii metafizyki...*, dz. cyt., s. 33-37.

²¹ M. A. Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania*, KUL, Lublin 1995, s. 57.

²² *Tamże*, s. 50.

na jest zasadniczo w perspektywie metafizycznej. Również i historia filozofii spełnia funkcję negatywnego kryterium metafizycznego²³. Innymi słowy: historia filozofii pozwala nam na poprawne sformułowanie podstawowych problemów filozoficznych oraz na uniknięcie błędów, które już raz w historii miały miejsce. Dla tomistów egzystencjalnych typowym błędem pojawiającym się przy konstrukcji metafizyki będzie esencjalizm, którego eliminacja pojawia się już na poziomie metafizycznych rozważań.

Osobliwość metodologiczna filozofii bytu pochodzi głównie z odmienności jej *przedmiotu formalnego i zadań poznawczych*. Mając bowiem odrębny przedmiot formalny oraz własne zadania poznawcze, nie da się ona zastąpić przez nauki szczegółowe ani przez syntezy tych nauk. Żadna bowiem dyscyplina scjentyistyczna nie jest w stanie odpowiedzieć na fundamentalne pytania zadawane przez człowieka, zwłaszcza kiedy pytania te posiadają charakter pytań ostatecznych.

Formalny przedmiot metafizyki to punkt widzenia, w kontekście którego metafizyka bada rzeczywistość obiektywną ujętą w poznaniu bezpośrednim. Tym aspektem formalnym nie jest ani aspekt jakościowy, ani też ilościowy, lecz *ogólnoegzystencjalny*²⁴. Metafizyka bada rzeczywistość w aspekcie istnienia, gdyż ten aspekt jest najbardziej powszechny, decydujący o tym, że rzeczywistość jest właśnie rzeczywistością, oraz można powiedzieć maksymalistyczny, co odpowiada epistemologicznym ambicjom samej metafizyki. Ten aspekt pozwala zdobyć takie poznanie, dzięki któremu jesteśmy w stanie racjonalnie uprawomocnić nasze najgłębsze podstawy poglądu na świat, oraz racjonalnie ugruntować założenia przyjmowane *implicite* w naukach.

Przedmiot formalny metafizyki od strony epistemologicznej decyduje o *jedności wiedzy*. Stąd też dyscypliny metafizyk szczegółowych, które aczkolwiek posiadają samodzielne punkty wyjścia, zależą od metafizyki ogólnej, strukturalnie bowiem w wyjaśnieniu swoich danych odwołują się do przyjmowanego przez metafizykę schematu *eksplanacyjnego*²⁵. Wielość metafizyk szczegółowych, która obecna jest w łonie samej metafizyki, nie znosi jedności wiedzy. Wiedza ta jest bowiem zunifikowana przez formalny

²³ M. A. Krapiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, KUL, Lublin 1995, s. 47.

²⁴ Zob. S. Kamiński, *Osobliwość metodologiczna teorii bytu...*, dz. cyt., s. 72-75.

²⁵ Zob. S. Kamiński, *Wyjaśnienie w metafizyce*, w: tegoż, *Jak filozofować...*, dz. cyt., s. 151-177.

przedmiot metafizyki, jakim jest aspekt bytowości. Stąd też metafizyki szczegółowe, choć posiadają autonomiczny punkt wyjścia, to jednak ujęte w nim dane muszą zinterpretować w kontekście ogólnoegzystencjalnego aspektu, właściwego dla metafizyki ogólnej.

Kamiński zakłada, iż żadna z metafizyk szczegółowych „nie bierze (...) za przedmiot swoich badań faktów ustalonych przez nauki, ani też nie wyjaśnia filozoficznie osiągniętych przez nie twierdzeń”²⁶. Takie stanowisko nie płynie z ignorowania nauk szczegółowych oraz ich rezultatów badawczych, lecz wynika z odmiennych przedmiotów formalnych. Z drugiej strony, zdaniem Kamińskiego, metafizyk szczegółowy „powinien jednak korzystać z rezultatów odpowiednich nauk, lecz wyłącznie jako wyjściowej postawy erudycyjnej, szczególnie w sposób negatywny, tj. dla determinacji własnego przedmiotu badań”²⁷.

Celem metafizyki jest ostateczne *wyjaśnienie rzeczywistości*. Dokonuje się ono przy pomocy swoistego układu operacji myślowych. Na układ tych operacji składa się *intuicyjność* oraz *redukcyjność*. *Intuicyjność* przejawia się przede wszystkim w procesach ujmowania stanów bytowych, czyli w dochodzeniu do podstawowych tez ogólnoegzystencjalnych. Natomiast *redukcyjność* polega na dyskursywnym okazywaniu w wewnętrznej strukturze bytu ostatecznych racji ontycznych.

„Analogiczna struktura całej rzeczywistości, a ściśle mówiąc analogiczny sposób bytowania wszystkiego, tworzy zarazem *zunifikowaną hierarchię bytów*, opartą na relacji uczestnictwa każdego cząstkowego istnienia w Absolutnym Istnieniu. Nazywa się to partycypacją transcendentálną wszystkich bytów w Absolutie, czyli zależnością od niego jako Przyczyny Sprawczej, Wzorczej oraz Celowej. W ten sposób analogia i partycypacja w bytowaniu są różnie ujętym, lecz tym samym systemem relacji ontycznych”²⁸.

Warto także zasygnalizować, że rozumowanie redukcyjne w teorii bytu nie jest oparte na *implikacji formalnej*, lecz *materialnej*. Przeważnie nie jest więc przejściem myślowym z następstwa do racji, lecz myślowym przejściem ze skutku do przyczyny. Implikacja formalna jest nieprzydatna z tego względu, że związki metafizyczne, jakie występują między realnymi bytami, nie posiadają charakteru formalnego, lecz *treściowo-egzystencjalny*.

²⁶ S. Kamiński, *Osobliwość metodologiczna teorii bytu...*, dz. cyt., s. 77.

²⁷ *Tamże*, s. 77.

²⁸ *Tamże*, s. 82.

Tezy teorii bytu posiadają charakter zdań analitycznych z jednej strony i rzeczowych z drugiej. Analityczność zdań metafizyki nie jest ugruntowana w syntaktycznych regułach języka, czy też w jakiegoś rodzaju władzy epistemicznej podmiotu, lecz swoje ugruntowanie posiada w przedmiotowych stanach rzeczy, które ujmowane są przy pomocy poznania intuicyjnego²⁹.

2. Szczegółowe problemy metafizyczne

Po naszkicowaniu w bardzo ogólnych ramach koncepcji filozofii metafizyki, przejdziemy teraz do kilku szczegółowych problemów metafizycznych, które w tomizmie egzystencjalnym są żywo dyskutowane w związku z uprawianiem filozofii bytu. Ograniczam się tutaj do niektórych.

Wyjdźmy zatem od *punktu wyjścia* metafizyki³⁰. W punkcie wyjścia metafizyka ceni sobie bardzo doświadczenie zdroworozsądkowe. Dlaczego? Jakie racje przemawiają za tym, że metafizyka w ogóle powinna brać pod uwagę dane poznania zdroworozsądkowego, przednaukowego? Czy są to racje natury merytorycznej? Czy też może, jak twierdzą niektórzy tomisci, racje natury psychologicznej? Zdaniem tomistów egzystencjalnych, między filozofią – metafizyką a danymi zdrowego rozsądku zachodzi genetyczna ciągłość. Wydaje się jednak, że stwierdzenie genetycznej ciągłości, czy pokrywania się filozofii z danymi zdrowego rozsądku nie jest dostatecznym wyjaśnieniem tej zależności. Zdaniem Krapca zdrowy rozsądek stanowi macierzystą sytuację epistemologiczną metafizyki. Przyjrzyjmy się zatem bliżej możliwości wyprowadzenia metafizyki z danych poznania zdroworozsądkowego. Powszechnie wśród tomistów panuje przekonanie o epistemologicznym oraz ontologicznym prymacie doświadczenia istnienia. Metafizyka w punkcie wyjścia opiera się na afirmacji istnienia, które dane jest w bezpośrednich sądach egzystencjalnych. Sąd egzystencjalny jest *epistemiczną odpodmiotową* reakcją na doświadczenie istnienia. Nie wchodząc w niuanse związane z interpretacjami sądenia egzystencjalnego, warto

²⁹ Zob. S. Kamiński, *Możliwość prawd koniecznych...*, dz. cyt., s. 103-125; tegoż, *O języku teorii bytu...*, dz. cyt., s. 89-103.

³⁰ Na temat koncepcji punktu wyjścia w metafizyce tomizmu egzystencjalnego, zob.: M. A. Krapiec, *Analiza „punktu wyjścia” w filozoficznym poznaniu*, w: tegoż, *Byt i istota*, KUL, Lublin 1994, s. 51-117.

zastanowić się, czy rzeczywiście sądy te występują w tonie macierzystej sytuacji epistemologicznej metafizyki.

Można wyróżnić przynajmniej *trzy rodzaje* sądów egzystencjalnych. Wyróżnienie to dokonuje się ze względu na stopień zdeterminowania treściowego, obecnego w sądach podmiotu afirmacji. I tak można mówić o sądach typu „*coś jest*”. Afirmacja przedmiotu w tego typu sądach dokonuje się bez dostatecznie wyczerpującej znajomości treści afirmowanego bytu. W dalszej kolejności można mówić o sądach egzystencjalnych typu „*to jest zielone*”, gdzie mamy już bliżej zdeterminowany treściowo podmiot afirmacji. Ostatni typ sądów egzystencjalnych może mieć postać np. „*Jan istnieje*”. W tym ostatnim przypadku pojawia się już nazwa.

Wydaje się, że żaden z wymienionych rodzajów sądów egzystencjalnych nie występuje w poznaniu potocznym. Krąpiec zwraca uwagę, że pierwotna sytuacja poznawcza podmiotu nie polega na wdrażaniu się w układy treściowe, lecz jest bezpośrednią afirmacją bytu. Ta zaś jest pierwszym progiem poznania człowieka. Wydaje się jednak, że akcenty wydawanych sądów na gruncie poznania potocznego, zdroworozsądkowego i metafizyki zdecydowanie się rozmiągają. Stąd też wbrew Krąpcowi można powiedzieć, że nasza pierwotna sytuacja poznawcza, zwłaszcza na gruncie poznania potocznego, jest rzeczywiście sytuacją wdrażania się w układy treściowe. To suponuje także, iż w tym ujęciu istnienie nie jest na pierwszym miejscu. Metafizyka bowiem zwraca uwagę na istnienie, tymczasem w poznaniu potocznym mamy raczej do czynienia z poznaniem, które koncentruje się nie wokół „*jest*”, lecz wokół „*coś*” przedmiotu. Stąd też w poznaniu potocznym nie dochodzi do odczytania przez intelekt istnienia, gdyż „do odczytania przedmiotu przystępuje się zwykle od razu na bazie spostrzeżenia, bez – poprzedzającego owo odczytanie – stwierdzenia istnienia spostrzeżonego przedmiotu”³¹. Na gruncie poznania zdroworozsądkowego ma miejsce raczej wydawanie sądów *podmiotowo-orzecznikowych* niż egzystencjalnych. Sądy te ze względów pragmatycznych są bardziej przydatne dla życia człowieka niż sądy egzystencjalne, które są informatycznie puste. Dokonująca się w nich bowiem afirmacja istnienia nie przedstawia nam żadnej wiedzy.

³¹ B. Bakies, *Poznanie metafizyczne a poznanie potoczne*, „*Studia Philosophiae Christianae*”, 14 (1978), z. 1, s. 114.

Wydaje się, iż Krapiec przy uzasadnieniu związku między metafizyką a zdrowym rozsądkiem bardziej dba o *racje psychologiczne* niż epistemologiczne. Postulowanie genetycznej ciągłości między danymi zdrowego rozsądku a metafizyką bardziej wyraża obawę przed popadnięciem w idealizm niż troskę o rzeczowe uzasadnienie. Zachowanie ciągłości postawy realistycznej jest dla metafizyki czymś koniecznym, rodzi się jednak pytanie; czy ciągłość ta powinna sięgać aż do danych zdrowego rozsądku?

Przejdźmy teraz do głoszonej przez tomistów tezy dotyczącej *neutralnego punktu wyjścia*. Otóż takim neutralnym punktem wyjścia ma być doświadczenie istnienia. Istnienie bowiem nie przesądza niczego o naturze badanego bytu, ani też nie ustawia myśli ludzkiej na torach idealistycznych prekoncepcji. Postulowanie neutralności czy bezzałożeniowości punktu wyjścia filozofii jest obciążone wieloma trudnościami. Przede wszystkim rodzi się pytanie: czy rzeczywiście istnieje coś takiego, jak neutralny punkt wyjścia? Czy nie jest on tylko teoretycznym postulatem, ideą regulatywną, która nigdy nie może być zrealizowana? Założenie o możliwości sformułowania neutralnego punktu wyjścia mogłoby mieć sens tylko w przypadku radykalnej separacji porządku *teoretycznego* od *pragmatycznego*. Postulowany w sensie teoretycznym punkt wyjścia jest zawsze możliwy, lecz czy jest on osiągalny w sensie pragmatycznym? Czy czasem nie jest tak, że pragmatyka konstruowania teorii nie wymaga przyjęcia od nas jakichś minimalnych założeń? Współczesna filozofia nauki pokazała, iż postulowanie neutralności punktu wyjścia jest teoretycznym mitem. Ze względu na epistemologiczne przedzałożenia wiedzy, obecne w podmiocie poznającym, neutralny punkt wyjścia nie może być postawiony nawet w sensie teoretycznym, nie mówiąc już o jego pragmatycznej realizacji. Te kwestie przez tomistów nie zostały przedyskutowane, a to w dużej mierze z tego względu, że bagatelizują oni wyniki współczesnej filozofii nauki.

Trzecia kwestia dotyczy problemu *poznawalności istnienia*. Tomizm egzystencjalny proponuje następujące rozwiązanie tej kwestii. Istnienie jest określone, za św. Tomaszem, jako akt bytu, doskonałość, która stawia istotę w porządku realności. Tak rozumiane istnienie nie jest poznawalne w ramach spostrzeżeń zmysłowych, gdyż te ograniczają się tylko do odbierania wrażeń, ale również istnienie nie jest poznawalne przy pomocy samego intelektu, gdyż ten operuje pojęciami ogólnymi. Przy bliższej analizie pojęć okazuje się, że istnienie nie wchodzi do ich zawartości. Zdaniem M. A. Krapca istnienie nie może być poznawalne w ramach prostych ujęć zmysłowych, ani też poprzez nawrót do wyobrażeń. Każde bowiem z takich ujęć

suponuje idealistyczne perturbacje. Krapiec starał się ten problem rozwiązać w pracy *Teoria analogii bytu*. Przedstawił tam epistemologiczną hipotezę rozumu szczegółowego (*ratio particularis*), który jego zdaniem jest syntezą poznania zmysłowego oraz intelektualnego i odpowiedzialny jest za ujęcie istniejącego konkretnego. Owocem *funkcjonalnego* połączenia poznania zmysłowego oraz intelektualnego jest *sąd egzystencjalny*. W nim ma miejsce afirmacja konkretnego istnienia realnego³².

Z sądem egzystencjalnym w tomizmie jest dużo problemów, trudno jest mówić o jego jednoznacznej interpretacji. Chciałbym zwrócić uwagę na jeden problem, mianowicie na stosunek sądu egzystencjalnego do doświadczenia. M. A. Krapiec w artykule *Doświadczenie i metafizyka* utożsamia doświadczenie z *sądzeniem egzystencjalnym*³³. Czyni on tutaj pewien wyłom nie tylko w całej dotychczasowej epistemologii tomistycznej, lecz także w epistemologii w ogóle. Na ile takie utożsamienie jest uzasadnione? Czy rzeczywiście nie zachodzi tutaj pomieszanie doświadczenia i jego artykulacji? Od strony fenomenologicznej sytuacja wyglądałaby tak, że doświadczenie jest jednym aktem poznania, natomiast sąd jest jego artykulacją. Ten problem w pismach neotomistów nie jest jednoznacznie ustalony. To samo odnosi się do określenia charakteru ujęcia (sposobu) istnienia, jakie dokonuje się w sądzie egzystencjalnym³⁴. A. Maryniarczyk, który przyjmuje wykładnię Krapca, raz pisze, iż sąd ten jest doświadczeniem, a raz, że jest jego artykulacją, innym razem, że posiada on charakter *przedrefleksyjny*, a kiedy indziej, że posiada charakter *refleksyjny*³⁵. Nie wydaje się, aby była to tylko niezręczność w sformułowaniu językowym. Takie problemy pojawiają się po pierwsze, przy braku fenomenologicznego odróżnienia od siebie aktów poznawczych i ich artykulacji, po drugie, przy braku odróżnienia stopni języka. Na problem nieodróżnienia stopni języka chciałbym zwrócić szczególną uwagę. Tomiści egzystencjalni przyjmują jeden rodzaj języka, określają go mianem języka *do-rzecznego*. Samo to sformułowanie budzi zastrzeżenia od strony gramatycznej, jednakże trudności piętrzą się także od strony epistemologicznej.

³² M. A. Krapiec, *Teoria analogii bytu*, KUL, Lublin 1995.

³³ M. A. Krapiec, *Doświadczenie i metafizyka*, „Roczniki Filozoficzne”, 24 (1976), z. 1, s. 5-16.

³⁴ Chodzi tutaj przede wszystkim o spontaniczność i refleksyjność.

³⁵ A. Maryniarczyk SDB, *Zeszyty z metafizyki*, III, Lublin 1999, s. 107-109.

Chodzi tutaj przede wszystkim o możliwość orzekania prawdziwości, czy też fałszywości zdań metafizyki. Np. Krąpiec i Maryniarczyk zakładają, że sąd egzystencjalny posiada charakter *nadprawdziwy*. Nie wnikając w problematyczność tej kategorii, można zapytać, w jakim stopniu języka orzekana jest nadprawdziwość sędzenia egzystencjalnego? Czy mamy tutaj nadal do czynienia z językiem przedmiotowym czy też jest to już metajęzyk? Pojawia się także pytanie, w jakim języku analizuje się sędzenie egzystencjalne i jego rezultat; czy jest to język do-rzeczny, czy też metajęzyk właściwy dla epistemologii?

Do innych problemów związanych z sędzeniem egzystencjalnym można zaliczyć kwestię *epistemicznego uprawomocnienia* sędzenia egzystencjalnego. Zagadnienie to wyrazić można w pytaniu: czy sąd egzystencjalny jest takim aktem poznawczym, który domaga się uzasadnienia w innych epistemologicznie wcześniejszych od siebie aktach poznawczych, czy też sam już takiego uprawomocnienia nie potrzebuje, będąc tym samym uzasadnieniem dla innych aktów poznania? Od strony epistemologicznej można zadać pytanie: na ile sąd egzystencjalny jest pierwszym aktem poznania inaugurującym wszelką kognitywną działalność podmiotu? Wydaje się, iż takie założenie łatwiej jest obronić na gruncie metafizyki niż teorii poznania. Metafizyka bowiem, aby skontaktować się ze swoim przedmiotem, jakim jest istnienie, potrzebuje takiego aktu poznawczego, który ten kontakt jej zapewni, ale wątpliwe jest, aby teoria poznania, również za pomocą tego sądu, kontaktowała się z właściwym sobie przedmiotem³⁶.

Warto również zwrócić uwagę na problem, który wiąże się z *przedmiotem doświadczenia*. Powyżej ukazałem, iż doświadczenie utożsamia się z sędzeniem egzystencjalnym. Przedmiotem tak pojętego doświadczenia jest realne istnienie. Dopelnieniem tego doświadczenia jest ujęcie w sędzie egzystencjalnym „ja”, będącego podmiotem moich aktów duchowych³⁷. Doświadczenia te są wobec siebie komplementarne. To ostatnie określają tomiści jako *ujrzenie bytu od wewnątrz*. Pod adresem tak sformułowanego doświadczenia wysuwa się zarzut, iż jest to ciasna koncepcja doświadczenia, która ogranicza się tylko do jednego sposobu istnienia. Tymczasem fenomenologia pokazuje nam, iż podmiot jest w możności doświadczyć wielości sposobów istnienia. R. Ingarden zwraca uwagę, że możemy mieć

³⁶ A. B. Stepien, *O metodzie teorii poznania. Rozważania wstępne*, KUL, Lublin 1966.

³⁷ M. A. Krąpiec, *Ja – człowiek*, KUL, Lublin 1998.

do czynienia z istnieniem realnym, idealnym, intencjonalnym oraz czysto intencjonalnym. Tomiści nie przyjmują w punkcie wyjścia metafizyki więcej, jak tylko jednego sposobu istnienia, przede wszystkim realnego, gdyż ich zdaniem przyjęcie pluralizmu egzystencjalnego mogłoby prowadzić do perturbacji idealistycznych. Czy jednak tak musi być? Np. K. Kłósak przyjmował oprócz istnienia realnego także istnienie intencjonalne, które również jak istnienie realne było desygnatem pojęcia bytu. Pojawia się pytanie: czy przyjęcie pluralizmu egzystencjalnego w punkcie wyjścia metafizyki nie modyfikuje koncepcji bytu? A bardziej dosadnie: czy nie prowadzi to do zastąpienia teorii bytu teorią przedmiotu? Wydaje się, że kategoria przedmiotu od strony semiotycznej jest szersza niż kategoria bytu. Kiedy bowiem mamy na myśli byt, chodzi nam przede wszystkim o to, „*co istnieje*”, natomiast przedmiot desygnuje zawsze „*cos*”, zwraca uwagę na esencjalny element bytu.

Na zakończenie chciałbym zastanowić się nad problemem relacji, jaka zachodzi między *teorią poznania a metafizyką*. Czytając bowiem teksty tomistów stale widzimy tam obecność rozważań epistemologicznych. Nie trzeba chyba udowadniać, że metafizyka od epistemologii nie jest w stanie się odciąć, ani też nie da się uprawiać epistemologii na tyle niezależnej, aby nie przyjmowała żadnych założeń ontologicznych. Problematyczny pozostaje ich wzajemny stosunek. W tomizmie problem wzajemnego stosunku metafizyki do epistemologii został opracowany przez M. A. Krąpca w *Realizmie ludzkiego poznania*. Jest to kolejne pionierskie dzieło, dotyczące tomistycznej teorii poznania. Jakie są jego założenia? Otóż Krąpiec zadaje pytanie: jaki jest realny problem epistemologii?³⁸ Od czasów Kartezjusza utwierdziło się przekonanie, że celem teorii poznania jest ocena wartości rezultatów poznawczych. Warto tutaj podkreślić pewien historyczny fakt: mianowicie, od czasów Kartezjusza następuje stopniowa *separacja epistemologii oraz metafizyki*. Epistemologia staje się nauką niezależną, autonomiczną wobec założeń metafizycznych.

Krąpiec stwierdza, iż celem teorii poznania nie jest analiza wartości poznania. Przedmiotem materialnym teorii poznania jest ludzkie *poznanie jako byt*. Poznanie jest zatem swoistego rodzaju bytem, bytem relacyjnym. Teoria poznania analizuje go przy pomocy metody opisowo-krytycznej. Celem analizy jest ukazanie ostatecznych czynników tak *podmiotowych jak*

³⁸ M. A. Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania...*, dz. cyt., s. 24-27.

i przedmiotowych uniesprzeczniających poznanie. Uniesprzecznienie faktu poznania zachodzi dlatego, że samo poznanie jest bytem, a skoro tak, to również i ono domaga się ostatecznego wyjaśnienia. Stąd też w układzie dyscyplin filozoficznych teoria poznania nie znajduje się na początku, lecz na końcu. Umieszczenie jej na początku może prowadzić, zdaniem Krapca, do powikłań idealistycznych³⁹.

Można zadać pytanie: czy teoria poznania musi być w taki sposób uprawiana? Czy np. przyjęcie, że teoria poznania posiada inny punkt wyjścia niż metafizyka, musi od razu suponować idealizm? Poza tym uprawianie epistemologii w ramach metafizyki nie jest ani jedynym możliwym, ani też ostatecznym sposobem jej uprawiania. Rodzi się bowiem uzasadniona wątpliwość: czy po współczesnych badaniach przeprowadzonych przez fenomenologię i filozofię nauki możemy epistemologię zredukować do metafizyki w imię obaw o popadnięcie w idealizm? Czy podkreślenie jej autonomii nie przywraca czasem jej należytego miejsca w gronie dyscyplin filozoficznych?⁴⁰

Czy w związku z tym w metafizyce jest sens pytać o wartość poznawczą jej ujęć? W takim ujęciu, jakie jest właściwe Szkole Lubelskiej, pytanie to traci znaczenie. Dzieje się tak dlatego, że tezy metafizyki są z gruntu prawdziwe, nie podlegają one epistemologicznej problematyzacji. Nie można przecież pytać o wartość poznawczą sądu egzystencjalnego, skoro ten posiada nadprawdziwościowy charakter. Gwarantem takiego stanu rzeczy jest byt, który cechuje się oczywistością. A skoro zachodzi korelacja między porządkiem bytu a porządkiem poznania, akty poznawcze czerpią swoją wartość z uzasadniających je stanów przedmiotowych. To samo dotyczy kwestii analityczności języka metafizyki. Takie stanowisko we współczesnej filozofii nauki określa się mianem *fundacjonalizmu*.

Stanowisko to dotyczy przede wszystkim koncepcji wiedzy. Taką fundacjonalistyczną wiedzą jest metafizyka klasyczna. Fundacjonalizm zakłada, że wiedza posiada charakter linearny, nie holistyczny. U jej podstaw znajdują się silne *przekonania bazowe* w postaci sądów nie podlegających epistemologicznej problematyzacji. Zdania te jako niepodważalne stanowią uzasadnienie dla zdań pozabazowych. W tomizmie egzystencjalnym takim

³⁹ Tamże, s. 36-38.

⁴⁰ Zob. A. B. Stępień, *W związku z teorią poznania tomizmu egzystencjalnego*, w: tegoż, *Studia i szkice filozoficzne*, KUL, Lublin 1999, s. 95-105.

zdaniem bazowym jest sąd egzystencjalny, który stanowi epistemologiczne uprawomocnienie wszystkich zdań metafizyki. We współczesnej filozofii nauki propozycja fundacjonalizmu została mocno skrytykowana przede wszystkim przez te stanowiska, które w uzasadnieniu wiedzy przyjmują postać koherencjonizmu i pragmatyzmu.

3. Zakończenie

Przywołane powyżej problemy metafizyczne metafizyki tomizmu egzystencjalnego nie wyczerpują oczywiście wszystkich problemów. W moich rozważaniach pomiąłem problem metody metafizyki oraz teorię analogii, gdyż zagadnienia te domagałyby się obszernych analiz, na które nie mogłem sobie tutaj pozwolić. Starąłem się skoncentrować na problemach związanych z punktem wyjścia metafizyki, gdyż od jego poprawnego zdefiniowania zależy jej przyszły kształt. Postawione przeze mnie pytania to pewnego rodzaju *sonda – diagnoza*, której celem jest zwrócenie uwagi na te miejsca w metafizyce klasycznej, które domagają się przedyskutowania, bądź też skonfrontowania z innymi kierunkami filozoficznymi. Szkoda tylko, że tomiści takiej konfrontacji unikają. Zapewne rzeczowa dyskusja pomogłaby wyklarować wiele kwestii powyżej poruszanych w wielkim skrócie.

Stanisław ZIEMIAŃSKI SJ

PRIORYTET TEORII POZNANIA CZY METAFIZYKI?

1. Wprowadzenie

Kiedy w roku 1959 ukazała się rozprawa M. A. Krąpca OP, *Realizm ludzkiego poznania*¹, wywiązała się ożywiona dyskusja między autorem tej książki a A. B. Stępiem, wtedy jeszcze młodym, początkującym filozofem. Ponieważ Stępień był uczniem Ingardena i miał duże doświadczenie w dziedzinie fenomenologii, Krąpiec zaś nawiązywał do prac J. Maritaina i E. Gilsona, zwolenników tomizmu egzystencjalnego, doszło do kontrowersji na temat pierwszeństwa metafizyki i teorii poznania. Krąpiec uważał, że metafizyka jest nauką naczelną i podstawową, obejmującą również teorię poznania, Stępień zaś, nie negując doniosłości metafizyki, uważał, że teoria poznania jest niezależna od jakiegokolwiek innej dziedziny wiedzy, w tym także od metafizyki, natomiast inne dziedziny są zależne od niej epistemologicznie, ale nie metodologicznie². Ona więc ma absolutny priorytet.

Przypatrzmy się argumentom, jakie wysuwają obydwaj antagoniści w tym sporze. Ponieważ byłoby trudno najpierw przedstawiać sumarycznie argumenty Krąpca, a następnie podać sumaryczną odpowiedź na nie, posłużymy się metodą diatryby czy dialogu, w którym na uzasadnienia i zarzuty Krąpca podamy bezpośrednio krytykę ze strony Stępnia i jego odpowiedzi. Czynimy zaś tak dlatego, że trudno w tym sporze o ostre odróżnienie argumentów od

¹ Poznań 1959.

² Por. A. B. Stępień, *O metodzie teorii poznania*, KUL, Lublin 1966, s. 98.

zarzutów. Stępień przedstawia swoje zarzuty w artykułach: *W sprawie stosunku między teorią poznania a metafizyką*, „Roczniki Filozoficzne”, VII (1959), z. 1, s. 89-101; *W związku z teorią poznania tomizmu egzystencjalnego*, „Roczniki Filozoficzne”, VIII (1960), z. 1, s. 173-183, oraz w książce: *O metodzie teorii poznania*, KUL, Lublin 1966. W niniejszym artykule ograniczymy się do tych trzech pozycji.

2. Główne zarzuty neotomistów

Według Krapca, teoria poznania bada szczegółowy przypadek bytu – ludzkie poznanie³. Problemy zaś klasycznie uznawane za teoriopoznawcze, jak wartość, błędy i źródła poznania są jego zdaniem obce tomizmowi⁴. Za swoim stanowiskiem wysuwa następujące argumenty: twierdzi, że problem wartości poznania jest nierealny. Nie mogę się wydostać poza poznanie, w założeniu, że mam to poznanie zbadać. Na to zwolennicy badania wartości poznania mówią: istnieje refleksja. Dzięki niej mogę sprawdzić wartość poznania na niższym stopniu. Ale refleksja jest też poznaniem. Co zagwarantuje, że właśnie ona jest słuszna i prawdziwa? A jeśli nie mam takiej gwarancji, to wpadam w błędne koło. Wyjściem jest realizm, czyli uznanie, że już na pierwszym stopniu człowiek poznaje rzeczywistość: każdy człowiek jest realistą⁵.

Stępień odpowiada na tę argumentację, wprowadzając odróżnienie dwóch pytań:

- 1) Czy poznanie ludzkie w ogóle jest wartościowe?
- 2) Czy poznanie *p* jest wartościowe?⁶

To pierwsze pytanie jest według niego niezasadne. Drugie pozostaje w mocy. Mamy prawo pytać o wartość poszczególnego aktu poznania. Wprowadza on jeszcze jedno rozróżnienie: istnieją przedmiotowe i nieprzedmiotowe teorie poznania. W tych pierwszych traktuje się poznanie jako

³ *Realizm ludzkiego poznania*, s. 54, 58.

⁴ *Tamże*, s. 53-54.

⁵ *Tamże*, s. 55-56.

⁶ Por. *W związku z teorią...* dz. cyt., s. 176.

pewien byt. Zajmuje się nim ontologia, metafizyka, psychologia czy psychofizjologia. W drugich poznanie traktuje się jako informatora, jako narzędzie zdobywania wiedzy. „Dlatego należy przyjąć co najmniej dwie odrębne nauki filozoficzne: teorię poznania i teorię bytu”⁷.

Za koncepcją pierwszeństwa metafizyki wobec teorii poznania wysuwa się kilka argumentów, głoszonych przez zwolenników przedmiotowej teorii poznania⁸:

1) Badając byt w aspekcie jego poznawalności, teoria poznania staje się częścią metafizyki.

ODPOWIEDŹ: Teoretyk poznania nie bada bytu jako poznawalnego (inteligibilnego), lecz bada poznanie bytu, tzn. czy poznanie rzetelnie informuje nas o bycie.

2) Teoria poznania i metafizyka mają wspólny przedmiot (pierwsze zasady) oraz wspólną metodę (posługują się dowodami nie wprost).

ODPOWIEDŹ: Metafizyka i teoria poznania różnią się przedmiotem formalnym, którym dla metafizyki jest w tym przypadku poznanie jako byt, dla teorii poznania zaś poznanie jako informator. Teoria poznania nie odnosi się do poznania jako szczegółowego przypadku bytu, lecz jako do informatora o czymś. Pierwsze zasady dla metafizyki mówią o bycie, teoria poznania zajmuje się ich prawdziwością i rolą w nauce. Metoda tych dwóch dyscyplin jest tylko częściowo wspólna.

3) Najpierw poznajemy byt, następnie przychodzi refleksja. Więc metafizyka jest wcześniejsza od teorii poznania.

ODPOWIEDŹ: Co innego następstwo czasowe, a co innego wartość. Z tego, że coś jest wcześniejsze, nie wynika, że jest bardziej wartościowe. Refleksja krytyczna może odrzucić to, co w spontanicznym poznaniu wydawało się obiektywne.

4) Refleksja krytyczna (epistemologiczna) jest dowodowo bezsilna i nic nie dodaje do spontanicznego ujęcia poznawczego.

ODPOWIEDŹ: Jest to argument wysuwany przez Gilsona, który uważa, że metafizyk musi się nastawić realistycznie, i że nie ma pośrednich stopni między realizmem a idealizmem. Już jednak samo poruszenie problemu świadczy, że są potrzebne badania dotyczące wartości

⁷ Por. A. B. Stępień, *O metodzie teorii poznania*, s. 128.

⁸ Referuje je za A. B. Stępiem, *O metodzie...*, dz. cyt., s. 128-132.

poznania (a nie będące analizą metafizyczną). Idealiści współcześni starają się wykazać braki uzasadnień realistycznych. Już z tego widać, że są możliwe stopnie naszej wiedzy o istnieniu świata realnego czy o prawdziwości realizmu.

5) Zarzut błędnego koła: akty poznania badają inne akty poznania.

ODPOWIEDŹ: Są to akty numerycznie inne. Dzięki metodom teorii poznania możemy zbadać wartość rezultatów poszczególnych aktów⁹.

6) Prawda nie realizuje się lepiej ani inaczej w sądach przedmiotowych, jak i w sądach refleksyjnych.

ODPOWIEDŹ: Zgoda, że prawdziwość sądu nie podlega stopniowaniu, ale nie znaczy to, że nie podlega stopniowaniu nasza wiedza o tej prawdziwości.

7) Nie można iść w nieskończoność w uzasadnianiu refleksji filozoficznej. Trzeba poprzestać na pewności jakiegoś sądu przedmiotowego, nie poddanego refleksji filozoficznej.

ODPOWIEDŹ: Nie widać przeszkody w istnieniu nieskończonego ciągu „uzasadnień” przechodzącego przez różne, coraz to wyższe poziomy poznawcze. Refleksja teoriopoznawcza uświadamia, rozpoznaje i ocenia wartość badanego poznania.

8) Główny argument za priorytetem metafizyki w stosunku do teorii poznania brzmi: „Żeby znaleźć odpowiednie kryteria poznania prawdziwego, trzeba wiedzieć, co to jest poznanie (jaka jest jego istota) i jakie są warunki jego zachodzenia. Pytanie o istotę poznania wymaga zbudowania jakiejś przedmiotowej teorii poznania, jakiejś metafizyki czy ontologii, zgodnie z oczywistą zasadą, iż wydanie oceny musi być poprzedzone poznaniem ocenianego przedmiotu”¹⁰.

ODPOWIEDŹ: „Argument ten błędnie zakłada, iż takiego poznania dostarcza właśnie metafizyka poznania. [...] Metafizyka jest tylko ogólną teorią wyjaśniającą, teorią dotyczącą poznania tylko jako bytu. [...] Nie potrafi jednak dostarczyć kryteriów do odróżniania błędu od prawdy w konkretnych sytuacjach. Przy użyciu jej aparatury badawczej nie można nawet sformułować, a co dopiero rozstrzygnąć, wielu zasadniczych problemów teoriopoznawczych”¹¹.

⁹ Por. pytanie zadane powyżej: „Czy poznanie *p* jest wartościowe?”.

¹⁰ Por. A. B. Stępień, *O metodzie...*, dz. cyt., s. 132.

¹¹ *Tamże*.

A. B. Stępień podsumowuje tę dyskusję, twierdząc że większość argumentów za priorytetem metafizyki i za zależnością od niej teorii poznania ma źródło w nieodróżnianiu aspektów: metafizyka dotyczy bytu, teoria poznania – informowania¹².

3. Sprawa możliwości nieprzedmiotowej teorii poznania

Stępień zastanawia się nad możliwością nieprzedmiotowej teorii poznania. Gdyby bowiem okazała się ona niemożliwa, automatycznie wysunęłaby się na czoło teoria przedmiotowa. Otóż głównymi przeszkodami mogą być:

- 1) Brak przedmiotu jej badań lub brak odpowiedniego poznania tego przedmiotu.
- 2) Konieczność przyjęcia jakiegoś poznania już nie badanego, a przy tym uniknięcia dogmatyzmu lub „*petitio principii*”.
- 3) Niemożliwość obalenia agnostycyzmu powszechnego, sceptycyzmu powszechnego i relatywizmu powszechnego.
- 4) Brak kryterium prawdy lub niemożliwość jego wskazania¹³.

ODPOWIEDZI:

Ad 1). Poznanie ludzkie jako czynność i jako rezultat czynności jest przedmiotem teorii poznania. Samo podjęcie problematyki poznania świadczą, że poznanie istnieje. Istnieje też poznanie poznania, ponieważ uświadomiamy sobie akty i stany, w których uzyskujemy wiedzę o przedmiotach. Są różne rodzaje samoświadomości: refleksja (introspekcja), przypomnienie (retrospekcja), samo przeżywanie (intuicja przeżywania). Dzięki wielu danym świadomości można i należy poddawać każde poznanie własnej świadomości osobnemu osądowi.

Ad 2). Jak uniknąć „*petitio principii*”? Należy znaleźć pierwsze dane jako kres definiowania i uzasadniania. Mogą to być pewne pierwotne różnicowania, jako zastane. Np. że coś wywołuje przyjemność, coś innego

¹² Tamże, s. 133.

¹³ Tamże, s. 79.

przykrość, że mamy przed sobą dwie barwne plamy: czerwoną i zieloną, ujmowane intuicyjnie.

Ad 3). Agnostycyzm, sceptycyzm i relatywizm, jako stanowiska nieuzasadnione lub nawet nieuzasadnialne, nie są warte, by im poświęcać większą uwagę, co najwyżej można żądać argumentów od ich zwolenników.

Ad 4). Kryterium prawdy stanowią takie własności poznania, które gwarantują jego prawdziwość. Najważniejszą własnością jest to, że przedmiot jest odsłonięty dla świadomości.

Stępień podsumowuje swoje rozważania nad możliwością teorii poznania zdaniem: „Na pytanie o ostateczne uzasadnienia, o ostateczną rację przyjętego poznania można odpowiedzieć: uznajemy pewne rezultaty poznawcze, ponieważ dowiadujemy się o nich w przeżyciach poznawczych lub formułujemy one dane nam w tych przeżyciach pierwotne zróżnicowania i rozróżnienia oraz ich konsekwencje”¹⁴.

4. Podsumowanie

Mimo słusznej intuicji Krapca, że bezpośrednie poznanie bytu jest wcześniejsze i bardziej naturalne niż refleksja nad naszym poznaniem i że rozpoczynanie od analizy naszych aktów poznawczych, aby następnie szukać od nich przejścia do rzeczywistości, było „grzechem pierworodnym” kartezyjanizmu, prowadzącym do idealizmu, jego argumenty za koncepcją przedmiotową teorii poznania nie są wystarczająco silne. Argumenty Stępnia za niezależnością i pierwszeństwem teorii poznania w stosunku do metafizyki wydają się trafniejsze, a odpowiedzi na zarzuty przekonujące. Mecz między tymi dwoma filozofami, działającymi do dziś na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim zakończył się wygraną Stępnia w stosunku 1:0. Metafizyka nic na tym nie straciła, ale teoria poznania otrzymała (utrzymała?) swoje właściwe miejsce w hierarchii nauk.

¹⁴ *Tamże*, s. 98.

Stanisław ZIEMIAŃSKI SJ

CZY MIECZYŚLAW ALBERT KRĄPIEC OP JEST NOMINALISTĄ?

1. Wprowadzenie

Pytanie to jest prowokacyjne, ponieważ Krąpiec jako tomista nie może z zasady wyznawać systemu, który byłby niezgodny z poglądami Tomasza a bliski filozofii Ockhama i jego naśladowców, np. neopozytywistów. A jednak pewne sformułowania M. A. Krąpca wydają się zmierzać w kierunku nominalizmu.

Co to jest nominalizm? To system, który kładzie tak wielki nacisk na jednostki i ich różnorodność, że zapomina o wspólnych dla tych jednostek cechach, a szczególnie naturach. Problem wspólności jest trudny do rozwiązania, gdy idzie o przedmiot metafizyki. Jeśli ma ona znaleźć dla ogromnej wielości bytów coś, co by je spajało w jedno ujęcie myślowe, i tak stało się przedmiotem formalnym tej nauki, to stajemy wobec zagadnienia jedności w wielości. Już Arystoteles zauważył ten problem. Pisze on: Τὰ δὲ καθ' ἕκαστα ἀπειρα, τῶν δ' ἀπείρων πῶς ἐνδέχεται λαβεῖν ἐπιστήμην;¹ Καὶ τὸ ἐπίστασθαι πῶς ἔσται, εἰ μὴ τι ἔσται ἔν ἐπὶ πάντων;² Czy problem ten rozwiązał? Krąpiec odpowiada, że nie. Dlatego stara się sam na nowo przemyśleć sposób określenia przedmiotu filozofii, która w jego ujęciu jest tożsama z metafizyką. Pewne elementy tej refleksji

¹ *Met.* B 4, 999^a27-28.

² *Tamże*, b²⁶-27.

znajdujemy już w artykule *Analysis formationis conceptus entis existentialiter considerati*³, zamieszczonym w książce *Realizm ludzkiego poznania*, wydanej w Poznaniu w r. 1959. Niemal w tym samym czasie Krąpiec rozważał sprawę formowania pojęcia bytu w artykule *Transcendentalia i universalia*⁴. Jeszcze dokładniej zanalizował proces tworzenia się pojęcia bytu jako bytu i innych transcendentaliów w pracy napisanej wspólnie z S. Kamińskim: *Z teorii i metodologii metafizyki*⁵. Z tych pierwszych prac wiele materiału weszło do syntetycznego dzieła *Metafizyka. Zarys podstawowych zagadnień*⁶. Ograniczymy się w naszych rozważaniach do pracy: *Z teorii i metodologii metafizyki*, ponieważ tam jest już zawarta zasadnicza myśl Krąpca na interesujący nas temat.

2. Pojęcie bytu jako przedmiot intelektualnego poznania

Pomysł zastosowania „separacji” jako metody tworzenia pojęcia bytu jako bytu pojawił się u Krąpca w związku z analizą dziełka Tomasza: *Opusculum LXIII, In librum Boethii de Trinitate, qu. V, De divisione speculativae scientiae*, a. 3 i 4. Św. Tomasz zastanawiał się w tych artykułach nad przedmiotem fizyki, matematyki i metafizyki, zwanej też nauką boską lub filozofią pierwszą. Aby odróżnić przedmiot nauk przyrodniczych, matematyki i filozofii, zastosował Tomasz zabieg, jakim posłużył się już Arystoteles, mianowicie zwrócił uwagę na niezależność pewnych rzeczy od dwóch czynników: zmienności i materialności. Rzeczy zarazem zmienne i materialne będą przedmiotem nauk przyrodniczych, rzeczy niezienne, choć jeszcze materialne, będą przedmiotem matematyki, natomiast rzeczy niezienne i niematerialne będą przedmiotem metafizyki.

Przy okazji omawiania matematyki, Tomasz zajął się sprawą różnych typów abstrakcji. Jednym z tych typów jest separacja. W dalszym ciągu Tomasz zajmuje się metodą tych nauk. Poświęca temu kwestię VI *De modis quos speculativae scientiae attribuit*. Szczególnie istotną jest sprawa metody

³ „Divus Thomas”, 1956, s. 320-335.

⁴ „Roczniki Filozoficzne”, t. 7, z. 1; *Prace z zakresu filozofii bytu*, KUL, Lublin 1960, s. 5-39.

⁵ Lublin 1962, szczególnie strony: 52-67; 72-80; 86-95.

⁶ Pierwsze wydanie (Poznań 1966) było wielokrotnie przedrukowywane bez zasadniczych zmian.

intelektualnej (*intelligibiliter*) właściwej dla metafizyki. Porusza ją w art. 1 tej kwestii.

Krapiec więc nawiązuje do tego tekstu i stwierdza: „W intelektualnej bowiem intuicji [...] istnieje ogarnięcie wielości w jedności” (*Z teorii...*, s. 28). „Ostatecznie wszelkie dyskursy poznawcze zmierzają do wypracowania jakiejś supra-idei, supra-modelu czy supra-symbolu, w którym można dostrzec wielość szczegółowych problemów” (s. 29). A ponieważ filozofia musi spełniać trzy warunki: jej przedmiotem jest byt, czyli to, co istnieje (a nie tylko treść), a ujęcie poznawcze dokonuje się w sądach; jest poznaniem w aspekcie koniecznym i to transcendentalnym; jej ostateczne uzasadnienia są realne, a nie tylko logiczne, trzeba te warunki wziąć pod uwagę przy konstrukcji pojęcia bytu jako bytu, czyli „przedmiotu” metafizyki. Aby tego dokonać, trzeba znaleźć wspólne (przynajmniej proporcjonalnie) doskonałości. W tym pojęciu bytu mieszczą się aktualnie *actu confuso*, lecz w sposób ciemny w jednym wspólnym pojęciu-przedmiocie cały kosmos, który [...] „może być badany w oparciu o analizę samego pojęcia-przedmiotu, ogarniającego wszystkie konkrety” (s. 31). Tu narzuca się pewna uwaga: mianowicie zwykle jako przedmiot nauki traktuje się zbiór przedmiotów mających podobne charakterystyki. Przedmiotem filozofii w tym znaczeniu byłyby konkrety zawarte potencjalnie, mętnie i analogicznie w pojęciu bytu jako jego podrzędniki (*inferiora*, desygnaty). Pojęcie bytu zawiera to, co wszystkim konkretnym bytom jest wspólne: treść i istnienie. A więc nie pojęcie jest przedmiotem nauki, lecz same rzeczy. Pojęcie mogłoby być tylko przedmiotem refleksji, czyli poznania na co najmniej drugim stopniu języka.

Dalej pisze Krapiec: „Cały wszechświat ogarnięty jednym wspólnym przedmiotem ujawnia w analizie filozoficznej swe ostateczne bytowe uzasadnienia” (s. 32). Możemy powtórzyć uwagę na temat przedmiotu. Zwykle przez słowo „przedmiot” rozumie się coś przeciwstawionego poznaniu lub jego aktom. Np. przedmiotem pojęcia jest każda rzecz, która pod nie podpada. Przedmiotem sądu egzystencjalnego jest byt, którego istnienie (faktyczność) się stwierdza. Przedmiotem sądu orzecznikowego jest cecha i jej połączenie z podmiotem. U Krapca słowo „przedmiot” jest czymś ponad światem, czymś, co ten świat ogarnia. Jeśli tu chodzi o pojęcie (bytu), to ono mogłoby być przedmiotem refleksji, a nie przedmiotem ogarniającym świat.

Przygotowując się do konstrukcji pojęcia bytu, Krapiec zastanawia się nad stosunkiem pojęć do sądów. „Pojęcia są zawsze czymś bardziej elemen-

tarnym, czymś pierwotniejszym w naszym poznaniu, bo właśnie pojęcia wchodzą w skład sądów jako ich elementy materialne” (s. 43). Przydałoby się w tym miejscu określić bliżej, czy idzie o sądy egzystencjalne, czy o sądy orzecznikowe. W sądach orzecznikowych syntetycznych z połączenia pojęć powstawałoby tylko bogatsze treściowo pojęcie sumaryczne (o zmniejszonym zakresie). W sądach analitycznych, czyli tautologicznych, podkreślałoby się tylko reduplikacyjnie jakiś cząstkowy aspekt rzeczy. Trudniejszy jest problem określenia roli pojęć w sądach egzystencjalnych. Ich rola byłaby pośrednia: wskazywałyby na konkretną rzecz ujętą w jakimś aspekcie (podmiot sądu) oraz stanowiłyby uznanie faktyczności, czyli prawdy tej rzeczy.

Po tych przygotowaniach przystępuje Krapiec do opisu pojęcia bytu. „Przypatrując się konkretnie powstawaniu pojęcia bytu jako pierwszego przedmiotu intelektualnego poznania, dostrzegamy, że pojęcie to jest najpierwotniejszym, najmętniejszym, najbardziej niedoskonałym uogólnieniem konkretnej treści sądu egzystencjalnego: *a* istnieje” (s. 44). Pomińmy sprawę rozumienia słowa „przedmiot”, którą poruszyliśmy wyżej, a zastanówmy się nad fragmentem wypowiedzi, w którym Krapiec stwierdza, że pojęcie bytu jest „uogólnieniem sądu: «*a* istnieje». Czy uogólnienie dotyczy obu członów, tzn. «*a*» i «istnieje», czy tylko jednego z nich, np. «*a*»? Moim zdaniem istnienia nie można uogólniać, bo ono samo z siebie nie ma cech, które dałyby się pomijać i powodować uogólnienie; nie nadaje się do abstrakcji. W takim razie pozostaje do uogólnienia element «*a*». Już samo użycie znaku «*a*» sugeruje wyróżnienie bytu *a* od jakiegoś innego bytu *b*. Nie uogólnia się zaś jednego bytu, jeśli nie wiadomo, czy ma on sobie podobne; byłoby to uogólnienie pozorne, czysto myślnie w tym znaczeniu, że cecha wyznacza klasę *A* (zbiór), przy czym nie rozstrzyga się, czy klasa jest pusta czy pełna, jednostkowa, czy posiadająca wiele elementów *a*.

W związku z tym, że metoda filozofii jest intelektualna, Krapiec ocenia wartość poznania zmysłowego. „Zmysłowe poznanie dotyczy tego, co jest «tu i teraz», i niekoniecznie. Pojęcia umożliwiają poznanie tego, co posiada strukturę względnie konieczną, a przez to ogólną i powszechną” (s. 44). Skąd ta konieczność? – spytamy. Indukcja typu hume’owskiego jej nie gwarantuje. Kantowska koncepcja kategorii umysłowych jest aprioryczna. Krapiec nie podaje, jaka jest podstawa konieczności poznania. To, co mówi w dalszym ciągu tekstu, że „dostrzegamy swoistą syntezę poznania zmysłowego i intelektualnego” i że „dematerializowanie tego wyobrażenia i wyświechtanie w nim cech koniecznych, strukturalnych dokonuje się powoli

i etapami”, problemu nie rozwiązuje. Moim zdaniem fundamentem konieczności są natury, czyli idealne, optymalne struktury bytów, zwłaszcza żywych, które dążą do zachowania swojej integralności i działają oraz reagują stale w taki sam określony sposób.

Pada w końcu zdanie, z którym w zasadzie można by się zgodzić: „Najogólniejsza i niewyróżniona treść abstrahowana z tego, co konkretnie istnieje, i czego istnienie było afirmowane w sądzie egzystencjalnym, jest właśnie pojęciem bytu jako pierwszym przedmiotem intelektualnego poznania” (s. 45). Jednym zastrzeżeniem jest sprawa rozumienia słowa „przedmiot”, o czym była już mowa wyżej. Drugim jest, czy to pojęcie jest pierwszym przedmiotem intelektualnego poznania? Byłbym zdania, że wcześniejszym przedmiotem poznania intelektualnego są konkretne byty, posiadające sobie właściwą treść i istnienie. Pojęcie bytu zaś byłoby przedmiotem ewentualnej refleksji, co najmniej na drugim stopniu języka.

Analizując pojęcia, Krapiec mówi o ich zakresie. Wypowiedzi jego w tej sprawie nie są jasne. O pojęciach powszechnych (*universalia*) twierdzi, że „nie jest tutaj jeszcze wyakcentowana treść, ale tylko zakres w takiej mierze, w jakiej to jest potrzebne, aby utworzyć jakąś klasę o jednoznacznym sposobie orzekania” (s. 45).

Powtórzmy to, co powiedzieliśmy wyżej. Nie ma klasy bez treści, cecha bowiem wyznacza klasę. Połączenie (synteza) cech sobie obcych daje zawężenie zakresu. Abstrakcja, czyli wyłączanie cech, daje poszerzenie zakresu. Transcendentalia zaś mają zakres równy, ponieważ cechy charakterystyczne poszczególnych transcendentaliów są wynikiem punktów widzenia; są to aspekty bytu, a nie przygodnie dodawane treści. Jak więc Krapiec rozumie słowo „zakres”? Może jako cechy diagnostyczne w przeciwieństwie do istotnych? Ale i tak wszystkie one należałyby do treści i ich dodawanie i odejmowanie powodowałoby odpowiednie zmiany zakresu. Może tę sprawę ujaśni dalszy tekst: „W stosunku do pojęć przednaukowych [pojęcia w naukach fizykalnych] charakteryzują się one najogólniej tym, że mamy tu zwrócić uwagę na zakres orzekania tych pojęć, ale nie na ich treść” (s. 46). Zwykle używając wyrażenia „zakres orzekania” myślimy o desygnatach, ponieważ pojęcie orzeka o czymś. Ale jak orzekać, jeśli się nie ma treści? Aby orzekać, trzeba znać treść cechy (ujętej w pojęciu) i treść podmiotu (ujętą również w pojęciu) i następnie stwierdzić intuicyjnie ich łączność. I znów w tym miejscu pojawia się problem rozróżnienia zdań syntetycznych i analitycznych. Wydaje się, że w naukowym poznaniu, jak je rozumie Arystoteles, jest sens mówić tylko o zdaniach analitycznych, tzn. gdy cechy

wynikają ze struktury przedmiotu. Zdania syntetyczne mają wartość w stadium wstępnym, gdy stwierdza się współwystępowanie cech, nie wiedząc, czy jest ono przygodne, czy konieczne.

3. Separacja czy abstrakcja?

Pomińmy rozważania Krapca na temat metody w naukach przyrodniczych, a kontynuujmy komentowanie jego opisu tworzenia pojęcia bytu jako bytu. Krapiec odwołuje się nieustannie i konsekwentnie we wszystkich wymienionych na początku pracach do komentarza Tomasza *In Boethium...* Powiada więc: „Czynność intelektu, opracowującego pojęcie bytu jako bytu, św. Tomasz w komentarzu do boecjuszowskiego traktatu *De Trinitate*, q. 5, a. 3 nazwał w sensie właściwym czynnością «separacji»” (s. 53). Jest to stwierdzenie fałszywe, ponieważ Tomasz w tym tekście nie miał na myśli tworzenia pojęcia bytu, a tylko zajmował się statusem naukowym matematyki. Do określenia tego statusu potrzebne mu było pojęcie abstrakcji. Otóż rozróżnił najpierw dwa typy abstrakcji: jeden typ dotyczy takich części rzeczy, których nie da się odłączyć rzeczywiście jednej od drugiej, a drugi typ wiąże się z takimi, które dadzą się oddzielić, choć niekoniecznie fizycznie. Dla tego drugiego sposobu abstrakcji przyjmuje nazwę *separatio*. Jest ona stwierdzeniem nietożsamości dwóch bytów lub elementów bytu. Natomiast abstrakcja w ścisłym sensie jest pomijaniem myślnym jakiegoś elementu w rzeczy, którego faktycznie oddzielić się nie da. W tym znaczeniu twory matematyczne nie są oddzielalne za pomocą separacji, ponieważ nie ma oddzielonych od tego świata bytów matematycznych (jakie przyjmowali np. pitagorejczycy). Dlatego matematyka realistyczna posługuje się abstrakcją w sensie ścisłym, tzn. tylko pomija to, co nie jest wielkościowe. Czy Tomaszowi chodzi w tym tekście o „esse” jako współczynnik bytu, czy tylko o faktyczność rzeczy, trudno rozstrzygnąć. Że ma na myśli raczej to drugie, świadczą o tym zdania, w których mówi o odrębności bytów, czy to złożonych, czy prostych: *significo separationem esse in re*, czyli o *distinctio realis* między jednostkami czy elementami, które są *secundum rem separata*, *unum alii non inesse*. Ale w innym zdaniu: *haec autem distinctio recte dicitur abstractio*, mowa o abstrakcji w sensie ścisłym, czyli takiej, w której jedną rzecz się rozumie bez drugiej: *ut sine eo intelligatur*.

Tymczasem Krapiec interpretuje tekst Tomasza zupełnie inaczej, gdy twierdzi: „Akcentuje więc Tomasz, że w metafizyce mamy ująć istnienie

rzeczy, mamy ująć rzecz istniejącą. Dlatego też twierdzi, że nie jest możliwe utworzenie przedmiotu metafizyki bytu jako bytu przy pomocy tylko abstrakcji jako pierwszego aktu intelektu ujmującego samą istotę rzeczy, bo nastalby ponownie błąd pitagoreizmu i platonizmu”. Komentarz Krapca jest niestety nadinterpretacją poglądów Tomasza. Tomasz niczego nie akcentuje. Stara się tylko pokazać, że do utworzenia matematyki nie nadaje się sąd oddzielający elementy dające się oddzielić. Wystarczy do tego celu abstrakcja pomijająca to, co w bytach nierozciągle. Natomiast ani nie mówi tu Tomasz o przedmiocie metafizyki, ani o metodzie jego tworzenia. Przed pitagoreizmem i platonizmem w dziedzinie matematyki ostrzega dlatego, że «byty» matematyczne jego zdaniem nie istnieją jako odrębne i dlatego nie można o nich wypowiadać sądów egzystencjalnych negatywnych, czyli dokonywać abstrakcji w sensie szerszym, tzn. separacji.

Natomiast można uznać zdanie Krapca: „Ujęcie zatem przedmiotu metafizyki będzie dokonywać się w takim procesie poznania, w którym będziemy nieustannie mieli ujęte zarówno istotę jak i istnienie rzeczy” (s. 54). Zastrzeżenie budzi tu tylko słówko «zatem», bo ono sugeruje, że zdanie to wynika z poprzednich, tymczasem tak nie jest. Dalej, wątpliwość budzi słowo «nieustannie», bo sugeruje, jakoby konstrukcji pojęcia bytu towarzyszyły równoległe dwa procesy dotyczące osobno istoty i istnienia. Tymczasem są to raczej dwa procesy kolejne. Najpierw stwierdzamy istnienie rzeczywistości w ogóle, następnie dokonujemy separacji, odróżniając jedne byty od drugich, co nie jest sprawą prostą, a dopiero kiedy stwierdzimy pluralizm bytowy, możemy przystąpić do procesu abstrakcji, czyli operacji na ich treściach. Słusznie też mówi Krapiec, że „u podstaw naszego intelektualnego poznania znajdujemy sądy egzystencjalne, dzięki którym stwierdzamy realne, konkretne istnienie rzeczy: «a istnieje». [...] Istnienie rzeczy może stwierdzić tylko intelekt” (s. 54). Jednak to stwierdzenie nie jest zawarte w tekście Tomasza *In Boethium...*, tylko jest własnym zdaniem Krapca. Według Krapca, pojęcie bytu jako bytu „powstaje przy pierwszej generalizacji intelektualnej konkretnej treści, ujętej w naszym zmysłowym poznaniu, którą poznajemy jako coś jeszcze zupełnie niewyróżnionego intelektualnie” (s. 55). To zdanie budzi zastrzeżenie. Poznając, że jednostka istnieje, nie mamy jeszcze generalizacji. Generalizacja dokonuje się przez ograniczanie treści, a to się dzieje przez pomijanie tego, co szczegółowe. Do tego potrzeba więcej jednostek, aby je można było między sobą porównać. Po drugie, konkretna treść jest wyróżniona intelektualnie, bo w przeciwnym razie nie byłaby w ogóle konkretna.

Dalej pisze Krapiec: „To bowiem, co na początku poznajemy jako «coś», można przydzielić w poznaniu każdemu przedmiotowi, bo jest to idea jeszcze niezdeterminowana”. Otóż jest odwrotnie. Jeśli nawet jakiś konkret określimy mianem «coś», to rozumiemy to nie jako coś w sensie transcendentnym, ale jako pewien fenomen, czyli najbardziej narzucający się aspekt rzeczy. W trakcie dokładniejszego poznawania odkrywa się to coraz nowe aspekty, a wreszcie wyjaśniamy fenomeny przez «przyczyny». Zupełnie inny jest sens *transcendentale* «coś». Ono jest równoważne zakresowo pojęciu «byt», z podkreśleniem odrębności bytów, czyli wyraźnej granicy między bytami. «Coś» jako *transcendentale* jest niezdeterminowane dlatego, że szczegółowe treści zostały w trakcie abstrakcji pominięte.

Nieco dziwne jest sformułowanie, że w elemencie „materialnym” odróżniamy podmiot i orzeczenie, reflektujemy nad pojęciami, dostrzegamy zbieżność lub rozbieżność układu pojęć. Dopiero w elemencie „formalnym” stwierdza się, że tak jest. „Pojęcia (układ pojęć) i sąd różnią się między sobą nie zawartością treści, lecz nowym aktem poznawczym, jakim jest stwierdzenie zgodności układu treści z samą rzeczą jakoś istniejącą. [...] Sądy te stwierdzają realne istnienie, lecz niewprost, ale poprzez pojęcia transcendentalne” (s. 56). Trudno zrozumieć, jak pojęcie może stwierdzać istnienie, ale to się wiąże ze specyficznym podejściem Krapca do «pojęcia» bytu, co wyraża on w zdaniu: „Właśnie te sądy, podobnie jak sądy egzystencjalne, stwierdzają istnienie rzeczy. Już E. Gilson zauważył, że transcendentalne pojęcie bytu jest pierwszą zamianą sądu egzystencjalnego na język «pojęciowy» i że to, co nazywamy pojęciem bytu, będąc swoistą zamianą sądów egzystencjalnych na język pojęciowy, zawiera w sobie stwierdzenie realnego istnienia rzeczy, a przez to pojęcie bytu zawiera w sobie coś więcej i coś mniej w stosunku do sądów egzystencjalnych. Coś więcej, bo prócz istnienia ujmuje również istotę rzeczy, a coś mniej dlatego, że nie w sposób oryginalny, autentyczny stwierdza to istnienie, ale czyni to w sposób pochodny, suponując istnienie sądów egzystencjalnych. Dlaczego jednak dla tworzenia pojęć transcendentalnych jest potrzebna «separacja»? Tłumaczy to sam Tomasz w komentarzu *In Boethium De Trinitate*, q. 5, a. 3. Twierdzi on, że nie można utworzyć realistycznego pojęcia bytu jako bytu, jakim zajmuje się metafizyka, [...] na drodze abstrakcyjnego poznania, które od razu pomija istnienie, będące uzasadnieniem rzeczywistości. Gdyby czynności abstrahowania ujmowały byt jako byt, twory matematyczne i idee ogólne istniałyby rzeczywiście (*a parte rei*) i wówczas trzeba by przyjąć realizm pitagorejsko-platoński”. Nic błędniejszego. Już wcześniej zauważy-

łem, że celem Tomasza w tym komentarzu nie było ani konstruowanie pojęcia bytu, ani zajmowanie się naturą sądu, lecz wyznaczenie przedmiotu matematyki. Są nim wymiary oparte na przypadłości rozciągłości, dającej się wyabstrahować z przedmiotów materialnych. Stanowisko pitagorejskie polegałoby na twierdzeniu, że byty matematyczne istnieją jako odrębne, czyli dające się separować sądem negatywnym.

Krapiec usiłuje pokazać różnicę między abstrakcją a separacją, ale jego wywód nie jest jaśniejszy od Tomaszowego. Píše on: „W abstrakcji odrywamy pewne części od całości po to, by elementy oderwane lepiej poznać”. W procesie separacji zachodzi stwierdzenie istnienia; „następnie przy pomocy sądów predykatywnych negatywnych stwierdzenie niekoniecznego związku konkretnych bytowych istot z proporcjonalnym dla nich istnieniem, w wyniku czego dochodzi się do utworzenia nowego sądu, naczelnego sądu tożsamościowego, w którym wypowiadamy się, że jakakolwiek treść oraz współmierne jej istnienie tworzą bytowość rzeczy” (s. 59). Widać tu jak odbiegł Krapiec od oryginalnego tekstu Tomasza *In Boethium...*

4. Sądowa czy pojęciowa natura bytu jako bytu

Według Krapca idącego tu za E. Gilsonem, o czym wspomnieliśmy wyżej, pojęcie bytu jest przeróbką sądów egzystencjalnych. Pogląd ten odbiega od tradycji filozoficznej, która uważa, że istnienia nie da się uchwycić w pojęciu, ale tylko w sądzie. Krapiec jednak uważa, że „pojęcie bytu jako bytu konstruuje się przy pomocy sądów i to przede wszystkim sądów negatywnych. Przy ich pomocy intelekt «wyłuskuje» z konkretnych form bytowych, dostrzeżonych w ramach sądów egzystencjalnych, samą bytowość rzeczy” (s. 57). Powtórzmy to, co powiedzieliśmy wyżej, że przy pomocy sądów negatywnych stwierdzamy tylko różnorodność i odrębność bytów, a istnienie stwierdza się niejako ubocznie, ponieważ kontakt z rzeczywistością pozwala nam przekonać się, co zawsze jest złączone, a co może być rozdzielone. Przyrodnicy także potrafią odróżniać jedne rzeczy od drugich, nie zajmując się przy tym w ogóle problemem istnienia. Jeśli, jak mówi Krapiec, intelekt rzeczywiście coś «wyłuskuje», to raczej na poziomie treści, bo tam można cokolwiek pominąć (w procesie abstrakcji), a istnienia nie można pominąć pod groźbą zejścia na ontologię formalną. To prawda, że „stwierdzamy wielość bytów w ramach wielości sądów egzystencjalnych” (s. 59), jak mówi Krapiec, ale gdybyśmy nie odróżniali treści i nie

przeprowadzali eksperymentów na stwierdzenie tej odrębności, np. za pomocą metody oddziaływania energetycznego lub kryterium funkcjonalistycznego, to nawet wielość sądów nie gwarantowałaby odrębności bytów, a co za tym idzie, ich wielości. Przecież moglibyśmy wiele razy żywić sąd o tej samej rzeczy; sądów byłoby wiele, a rzecz jedna.

W dalszym ciągu rozważań Krapiec wymienia różne stopnie bytów, np. materialne i niematerialne, samoistne i niesamoistne, i w ogóle „najrozmaitsze i nieskończone (nieprzeliczalne) formy bytowania” (s. 58). A przecież jakość bytów zależy od treści, a nie od istnienia, więc powinna być ujmowana w pojęciach, a nie w sądach. A z tych wywodów Krapca wynika raczej teoria analogii oraz złożenie z treści i istnienia, a nie sądowy charakter pojęcia bytu. Słuszny jest natomiast wniosek Krapca: „Być bytem jako bytem znaczy być jakąś konkretną, w sobie zdeterminowaną formą związaną ze współmiernym jej istnieniem” pod warunkiem, że przez wyrażenie «być jako byt» rozumiemy pojęcie bytu, a nie konkretny byt. Ten konkretyzm zarzucał lubelskiemu Filozofowi już ks. K. Kłósak, twierdząc, że „Krapiec nie wyszedł poza wskazywanie coraz to nowych bytów realnych, tak że u niego nie znalazł wyodrębnienia aspekt bycia czymś istniejącym realnie. W następstwie tego filozof lubelski oparł metafizykę w jej punkcie wyjścia nie na pojęciu bytu jako bytu, lecz na pojęciu wszystkiego, co istnieje konkretnie w zakresie bytów materialnych. Jest to jakieś skrzywienie koncepcji metafizyki, gdyż jej przedmiot materialny został wzięty w dużej mierze za przedmiot formalny”⁷.

Dość często pisze Krapiec o aktualnym zawieraniu się w pojęciu bytu różnych elementów bytowych. Np.: „W pojęciu tym bowiem są wyrażone aktualnie relacje wszystkich urzeczywistnień bytowych”. Dalej pisze Krapiec: „Pojęcie bytu jako bytu zawiera w sobie w sposób aktualny, lecz mętny i niewyraźny wszystkie bytowe wypadki” (s. 59). Podobny tekst brzmi: Poznanie filozoficzne „jest z założenia mętne – *actu confuse*, ale aktualnie orzekające o każdym bycie konkretnym” (s. 88). Myślę, że trafniej byłoby powiedzieć, że w pojęciu bytu jako bytu jednostki zawierają się potencjalnie, tzn. że po dodaniu cech określających, czyli po kontrakcji dojść można do konkretnego, czyli jednostki. Krapiec konkluduje: „A zatem pojęcia transcendentalne (zwłaszcza naczelne pojęcie bytu), ujmując zarazem istotę

⁷ Ks. Kazimierz Kłósak, *Z zagadnień filozoficznego poznania Boga*, t. I, Kraków 1979, s. 42.

i istnienie ujmują cały byt, choć w sposób mętny i niewyraźny” (s. 87). Krapiec niestety nie wyjaśnia, na czym polega „mętność i niewyraźność” pojęcia bytu. W teorii abstrakcji polega ona na tym, że pomija się cechy indywidualne i idąc coraz dalej (lub coraz wyżej) pozostawia się najogólniej ujętą treść. Szczegółowe uposażenie jednostki musiało zostać pominięte w celu uogólnienia. Krapiec pisze dalej: „Dlatego też pojęcie bytu (podobnie zresztą jak wszystkie inne transcendentalne pojęcia) nie abstrahuje od żadnego ze swych podrzędników, lecz je implikuje” (s. 59). Jest to jakiś inny sposób pojmowania słowa «abstrahować», jeśli zdanie to ma być w ogóle prawdziwe. Bo jeśliby «abstrahować» znaczyło «pomijać», jak w tradycyjnym znaczeniu, to pojęcie bytu byłoby konstruowane bez odniesienia do konkretnie istniejących bytów, a dopiero potem mogłoby je implikować. Krapiec nie określa, jak to pojęcie implikuje podrzędniki. Jeśli to implikowanie rozumiałoby się jako odnoszenie się do konkretów, to znaczyłoby, że są one w nim schematycznie ujęte, a więc zawarte potencjalnie, ale to zakładałoby, wbrew intencjom Krapca, abstrakcję w ścisłym sensie i równoważne z nią uogólnianie.

Dwuznaczne jest użycie słowa «uwyrażnianie». Pojęcia transcendentalne uwyrażniają aspekty bytu, inne dla rzeczy, jedności, prawdy, dobra czy piękna. Ale Krapiec do uwyrażniania tj. jaśniejszego wyrażania modalności bytowej zalicza też to, co raczej powinno się nazywać kategoryzacją bytów, czyli zaliczaniem do kategorii substancji, przypadłości. Pisze on: „Sposoby wyjaśniania pojęcia bytu są jednak zarazem jego partykularyzacją i wchodzi już w dziedzinę logicznej jednoznaczności”. Zdanie to jest niezrozumiałe. Jeśli jest w nim mowa o partykularyzacji, to poprzedziła je generalizacja, a ta nie dokonuje się bez abstrakcji, której Krapiec programowo unika. Nieszczęśliwe jest też użycie słowa «wyjaśnianie», zarezerwowanego dla jednego z rozumowań. Tu lepsze byłoby słowo «objaśnianie». Zaskakuje nas uwaga Krapca: „Te sposoby wyjaśniania pojęcia bytu [...] wchodzi już w dziedzinę logicznej jednoznaczności”. Po pierwsze, nie ma innej jednoznaczności, jak logiczna, bo jednoznaczność dotyczy pojęć i ich znaków – słów, a więc należy do logiki. Po drugie, póki odróżnia się sposób istnienia substancji i przypadłości, to pojęcie bytu stosuje się do nich nie jednoznacznie, lecz analogicznie.

5. Odrzucenie abstrakcji prowadzi do nominalizmu

Zaznaczyliśmy na początku, że akcent położony na jednostki z niedocenieniem uogólniania, może prowadzić do nominalizmu, systemu, który uznaje wartość pojęć jednostkowych, a kwestionuje wartość pojęć powszechnych. Krapiec wprawdzie uznaje potrzebę pojęć powszechnych w naukach przyrodniczych, wydaje się jednak, że odrzucanie procesu abstrakcji prowadzi najkrótszą drogą do nominalizmu, lub – jak to nazwał K. Kłószak – powoduje „zejście na tory jakiejś metafizyki konkretności”. Dość stanowczo polemizuje Krapiec z teorią abstrakcji, kiedy pisze: „Pojęcia transcendentalne w swej strukturze formalnej stanowią «wizję» całej rzeczywistości, a więc umożliwiają poznawczy kontakt z tym wszystkim, co mieści się w całym i każdym bycie – intelektualną i filozoficzną «wizję» konkretności. Z tego też tytułu nie abstrahują od żadnego elementu rzeczywistości, od żadnego przejawu konkretności. Abstrahowanie od jakiegokolwiek elementu bytu byłoby równoznaczne z pomijaniem jakiegoś realnego bytu, a to byłoby przekreśleniem poznawczego ujęcia bytu” (s. 87). W tym tekście jest jakieś specyficzne rozumienie słowa «abstrakcja», bliskie słowu «negacja», czego chciał uniknąć św. Tomasz. Dla niego negacja miała nazwę «separacja», a abstrakcja była tylko myślnym pomijaniem. Pomijanie zaś nie jest przekreśleniem poznawczego ujęcia bytu, bo zawsze można starać się poznać jednostkę, choć nie będzie ona wtedy ujmowana transcendentalnym pojęciem bytu. Dalej pisze Krapiec: „W akcie poznawczym [...], czyli w «pojęciach-sądach» analogicznych ujęta jest cała konkretna bytowość rzeczy dzięki zaakcentowanemu ujęciu dwóch podstawowych składników każdej rzeczy, każdego konkretności, mianowicie dzięki ujęciu istoty i istnienia w sądzie tożsamościowym, tworzącym tzw. «pojęcie» bytu. Sąd więc tożsamościowy relatywny jako pojęcie bytu odnosi się do każdego konkretności, a każdym konkretności orzeka, albowiem w każdym konkretności znajdują się te dwa współmierne elementy”. Pomijając niezgrabność sformułowania: «pojęcia-sądy» i niezrozumiałość ujęcia sądu tożsamościowego, tworzącego tzw. «pojęcie» bytu (dlaczego w cudzysłowie?) i to sądu relatywnie tożsamościowego, dziwne wydaje się „orzeczenie tego sądu o każdym konkretności”, tylko dlatego, że „w każdym konkretności znajdują się te dwa współmierne elementy”. Sąd przecież nie orzeka, raczej w nim się orzeka coś o czymś: orzeczenie o podmiocie. Prócz tego nie każdy byt jest złożony z istoty (treści) i istnienia, bo Bóg jest Bytem absolutnie niezłożonym. Nadto, powstaje pytanie, jak Krapiec rozumie te dwa elementy – konkretności czy ogólnie? Jeśli ogólnie, to znaczy, że

je wyabstrahował, bo treść i istnienie w konkretności są jednostkowe. Jeśli odrzuca abstrakcję, to musi treść i istnienie traktować konkretnie, a wtedy staje się nominalistą.

Po kilku «agitacyjnych» wypowiedziach o tym, że „zawartość pojęć transcendentalnych jest właśnie proporcjonalna, relatywna, podwojona”, i że „w treści tego (transcendentalnego) pojęcia nie ma także jednoznaczności, czyli swoistego niezłożenia, na skutek istniejącego złożenia, ujawniającego się w proporcji, która jest tylko jednością pod pewnym względem”, Krapiec stwierdza: „Ujmując je w pewnych proporcjach istoty i istnienia, nie wiemy, jaka jest treść poszczególnej istoty i istnienia” (s. 88). Nawiasem mówiąc, Krapiec używa nieklasycznych znaczeń terminów, jak: «jednoznaczność» w sensie «niezłożenie», «podwojenie» – w sensie «złożenie», «tożsamość relatywna» – w sensie «złożenia». Istotne w wyżej cytowanym tekście jest to, że ze zdania: „nie wiemy, jaka jest treść poszczególnej istoty i istnienia” wynika, że przez abstrakcję zostały w tej treści pominięte różne szczegóły, czego Krapiec programowo chciałby uniknąć.

6. Podsumowanie

Czytelnik śledzący wywody Krapca na temat separacji jako metody tworzenia pojęcia bytu odnosi wrażenie, że ten Filozof raz źle zinterpretował tekst komentarza Tomasza *In Boethium De Trinitate* oraz kwestii 85, art. 4 *Sumy Teologicznej*, tak się przyzwyczaił do tej swojej interpretacji, że już nie mógł od niej odstąpić. Widać także w jego poglądach zależność od stanowiska E. Gilsona, który wiele wysiłku włożył w uzasadnienie tezy, że dopiero Tomasz zwrócił uwagę na istnienie bytów. Krytykę podejścia «sądowego» do pojęcia bytu przeprowadził R. McInerney⁸, który stara się wykazać, że termin «byt» znaczy pojęcie dane nam w prostym ujęciu, a nie w sądzie, gdyż w tym przypadku wyrażałoby ono prawdę lub fałsz. Szerzej o abstrakcji napisałem w artykule *Abstrakcja czy separacja?*⁹. Tekst tego artykułu był wcześniej wygłoszony na Sympozjum Filozoficznym zorganizowanym w dniu 11 stycznia 2001 r. przez Koło Filozoficzne WSF-P

⁸ *Some Notes on Being and Predication*, „The Thomist”, 1989, nr 3, s. 315-335.

⁹ Artykuł ten został opublikowany w „Roczniku Wydziału Filozoficznego Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej w Krakowie 2000-2001”, s. 61-65.

Ignatianum w Krakowie, zatytułowanym *Przedmiot metafizyki i sposób jego wyodrębniania*. Powołałem się w nim na wypowiedzi S. Majdańskiego oraz G. van Rieta, którzy opowiadają się za abstrakcją jako metodą konstruowania pojęcia bytu i odpowiadają na zarzuty, wysuwane przeciw tej koncepcji.

Podsumowując obecny referat, mogę stwierdzić, że po przeprowadzeniu diagnostyki metodologicznych problemów w tomizmie egzystencjalnym reprezentowanym przez M. A. Krapca, jestem przekonany, że należy pozostać przy tradycyjnej koncepcji abstrakcji, której towarzyszy przez cały czas świadomość, że operacja pomijania jednych cech, a pozostawiania innych jest dokonywana na materiale istniejącym aktualnie. Owocem tej abstrakcji na niższych stopniach są zwykle pojęcia powszechne, jednoznaczne, stosowane w naukach przyrodniczych, a na najwyższym stopniu – pojęcia transcendentalne, analogiczne, występujące w metafizyce i pozwalające rozwiązać problem jedności ujęcia metafizycznego niezliczonej wielości bytów konkretnych. W ten sposób można potwierdzić stanowisko realizmu umiarkowanego i odrzucić stanowisko nominalistyczne, które, jak się zdaje, grozi jako konsekwencja w przypadku przyjęcia koncepcji M. A. Krapca.

Tadeusz BIESAGA SDB

***BONUM EST FACIENDUM
CZY
PERSONA EST AFFIRMANDA?*¹**

1. Dotychczasowa dyskusja

W dyskusji nad normą moralności (przeprowadzonej w środowisku KUL-u)² T. Styczeń preferował zastąpienie klasycznej zasady *bonum est faciendum* normą personalistyczną *persona est affirmanda propter se ipsam*³. Jego zdaniem, pierwsza z wymienionych zasad obciążona jest argumentacją eudajmonistyczną. To, co należy czynić (*faciendum*), określane jest przez naturalne dążenia człowieka (*appetitus naturalis*). Wyznaczone w ten sposób dobro jako rzeczywistość apetytywna (*bonum est quod omnia appetunt*), niekoniecznie jest jednak dobrem moralnym (*bonum morale*)⁴. W jego realizacji nie występuje bezinteresowność, która jest istotną, nieodzowną cechą powinności moralnej. Metafizyk, który *bonum transcendentale* określa słowem „*appetibile*”, nie dostrzega jednego z najbardziej

¹ Jest to zmodyfikowany tekst z: T. Biesaga SDB, *Spór o normę moralności*, Kraków 1998, s. 254-264.

² Dyskusja ta została zasadniczo zamieszczona w dwóch numerach „Roczników Filozoficznych” KUL: 31(1983), z. 2, s. 47-104 oraz 32(1984), z. 2, s. 149-194. Ważna w tym względzie jest również dyskusja nad etyką T. Styczenia, przeprowadzona w „RF” 29(1981), z. 2, s. 89-138 po wydaniu przez niego *Etyki niezależnej*, KUL, Lublin 1980.

³ T. Styczeń, *O przedmiocie etyki i etyce*, „Ruch Filozoficzny”, 32(1984), z. 2, s. 174.

⁴ *Tamże*, s. 172.

specyficznych bytów, jakim jest *bonum morale*⁵. Stąd dla uniknięcia zarzutu eudajmonistycznego określania dobra moralnego, należy w normie moralności słowo „*faciendum*” zamienić na „*affirmandum*”. Wtedy w definicji dobra moralnego możemy uniknąć eudajmonistycznej terminologii *appetibile* na rzecz personalistycznej – *affirmabile*⁶. Pierwsza pozwala bowiem określić jedynie powinność eudajmoniczną, czyli – zdaniem T. Stycznia – interesowną, w której drugiego człowieka a nawet Boga traktujemy instrumentalnie. W terminologii tej nie można ująć kategorycznego i bezinteresownego charakteru powinności moralnej. Eudajmonologia nie jest teorią etyczną, ale teorią osiągnięcia szczęścia.

Przez odwołanie się do zasady *osobie jako osobie należna jest od osoby jako osoby afirmacja*, możemy wskazywać na to, co jest swoiste dla moralności. Moralność okazuje się relacją interpersonalną, w której godność drugiej osoby staje się podstawą jej afirmacji, czyli kategorycznej, bezinteresownej powinności moralnej.

⁵ *Tamże*.

⁶ *Tamże*, s. 170. *Appetibile* określa F. W. Bednarski OP jako „to, co jest godne pożądania”. „Nie stanowi ono definicji dobra, wyraża tylko jego skutek i dlatego ani Pan Bóg jako Najwyższe Dobro, ani zjednoczenie z Nim nie może być w tomizmie uznane za środek do osiągnięcia szczęśliwości lub doskonałości życia ludzkiego” [F. W. Bednarski OP, *Recenzja: Etyka niezależna?*, „Ruch Filozoficzny”, 29(1981), z. 2, s. 137]. F. W. Bednarski OP i M. A. Krąpiec OP zauważają, że T. Styczeń słowa „*affirmabile*” używa w innym znaczeniu, niż dzieje się to w filozofii św. Tomasza. „W tradycji filozofii klasycznej 'afirmacja' oznacza zawsze akt intelektu; aktem woli jest 'miłość' jako 'przyłgnięcie do dobra'. Tu nadużyto słowa 'afirmacja'. (...) W porządku intelektu afirmacja jawiąca się w sądach egzystencjalnych jest uznaniem 'że tak'; że realnie istnieje to, co w sądzie jest stwierdzone jako istnienie. W porządku działania 'afirmacja' jest aktem miłości, (*adhaesio voluntatis*) 'przyłgnięcia', 'dorównania się', 'uzgodnienia w działaniu' z dobrem jawiącym się” [M. A. Krąpiec OP, *O rozumienie bytu moralnego*, „Ruch Filozoficzny”, 31(1983), z. 2, s. 93, 94]. „Wiadomo – pisze F. W. Bednarski OP – że łaciński wyraz *affirmatio* znaczy to samo, co polskie słowo 'twierdzenie' wyrażone słowami ustnie lub na piśmie, a w znaczeniu przenośnym może oznaczać także stwierdzenie czegoś czynem. Autor [T. Styczeń] ma na myśli to ostatnie znaczenie, ale wówczas należałoby wyjaśnić, w jaki sposób można coś stwierdzać postępowaniem lub czynem” [F. W. Bednarski OP, *Osobie jako osobie należna jest od osoby jako osoby afirmacja*, „Ruch Filozoficzny”, 29(1981), z. 2, s. 112].

2. Norma personalistyczna w pismach K. Wojtyły

W swoim studium etycznym *Człowiek w polu odpowiedzialności*, K. Wojtyła ujawnia różnice, jakie są implikowane przez posługiwanie się w etyce normą personalistyczną, a posługiwanie się prawem natury. „Prawo natury jako norma czy też zbiór norm moralności wskazuje przede wszystkim na to, że człowiek – sprawca czynów i autor wartości moralnych – tkwi w świecie, w wielości bytów i natur, jako jeden z nich. (...) Norma personalistyczna stara się uwydatnić szczególną pozycję człowieka jako osoby, jego stąd wynikającą odrębność i transcendencję”⁷. Ujęcia te, jego zdaniem, są wprawdzie komplementarne, niemniej należy się posługiwać normą personalistyczną, gdyż w tej pierwszej perspektywie, którą można nazwać ujęciem kosmologicznym, nie jest widoczna specyfika osoby ludzkiej. Człowiek ujęty jest tu jako byt wśród innych bytów. Odstanianie relacji między różnymi naturami bytów jest ważne, niemniej w postępowaniu moralnym chodzi nam nie tyle o realizację świata, ale o realizację siebie: człowieczeństwa i osoby⁸. Człowiek realizuje się głównie w relacjach międzyosobowych. Norma moralności winna przede wszystkim odwołać się do osoby, do jej wyjątkowej wartości, do jej godności i prowadzić do odślonięcia i rozwoju tego, co najbardziej ludzkie. Porządek natury staje się normatywny przez odczytanie go przez człowieka i „przez podniesienie go na poziom osoby”⁹. W ten sposób dopiero nie jest on już koniecznością rzeczy, lecz spełnia się dzięki wolności angażującej się w realizację osoby.

W tym kontekście etyka Arystotelesa i św. Tomasza, w której najogólniejszym zaleceniem działania była zasada *bonum faciendum, malum vitandum* dotyczy raczej działania w ogóle. To *primum principium practicum* odnosi się – zdaniem K. Wojtyły – nie tylko do etyki, ale także do techniki, do wytwarzania różnych dzieł. W tym ujęciu etyka mogła być nauką praktycznego działania, w której nie występuje wyraźnie element aksjologiczny i normatywny w sensie moralnym. W etyce chodzi bowiem nie tylko o stawanie się bytu jako bytu, lecz o stawanie się dobrym jako osoba. Głębiej i bardziej wszechstronnie odkryty przez filozofię nowożytną i współczesną fakt moralny, wymiar aksjologiczny osoby, pozwala skupić się nie tyle na

⁷ K. Wojtyła, *Człowiek w polu odpowiedzialności*, Rzym-Lublin 1991, s. 85.

⁸ *Tamże*, s. 86.

⁹ *Tamże*, s. 87.

formułowaniu zasad praktycznych działania, co na odkryciu zasad normatywnych postępowania osoby.

To właśnie w tym miejscu toczy się spór, czy „interpretacja moralności ma się dokonywać przez byt czy przez wartość”¹⁰. To m.in. u M. Schelera wartość dana w swoistym odczuciu (*Verfühlen*) jest niesprowadzalna do bytu. K. Wojtyła opowiada się raczej za stanowiskiem tradycyjnym, w którym „przyjmuje się swoistą sprowadzalność dobra (wartości) do bytu, a w ślad za tym jakieś nakładanie się i wzajemną współzależność porządku aksjologicznego i ontycznego”¹¹. „Byt i wartość są w jakiś sposób z sobą zespolone i wzajemnie od siebie uzależnione”¹². Aksjologię: moralność, godność osoby, można odkrywać na podłożu ontycznym, jest ona „zakorzeniona w strukturach ontycznych”, nie można jednak jej wydedukować, gdyż w ten sposób traci się jej specyficzne cechy¹³. Należy więc najpierw odkryć specyficzność moralności, a dopiero w dalszej kolejności dokonywać redukcji metafizycznej, zakorzenić, sprowadzić tę rzeczywistość na płaszczyznę człowieka jako bytu.

3. Zarzuty wobec normy personalistycznej

Zdaniem F. W. Bednarskiego OP, zasada *persona est affirmanda* ma zbyt wąski zakres, dlatego należy przyjąć w etyce szerszą zasadę *bonum est faciendum*. W przeciwnym wypadku popełnia się błąd logiczny *pars pro toto*, czyli jakiś wycinek moralności uznaje się za całą moralność człowieka. Norma personalistyczna ogranicza bowiem moralność jedynie do świata osób. Byty pozaosobowe, zwierzęta, rośliny, środowisko przyrodnicze – stosunek osoby do tych rzeczywistości – nie byłby objęte tą normą.

Podobny zarzut formułuje M. A. Krapiec OP. Jego zdaniem T. Styczeń moralność ograniczył do relacji sprawiedliwości. Powinność, o której on mówi, to należność oddania tego, co się należy osobie od drugiej osoby. Jest to więź prawna, jaka powstaje między osobami czy między władcą a poddanym, wierzycielem i dłużnikiem. Reguluje ona zachowanie się ludzi w danej

¹⁰ *Tamże*, s. 33.

¹¹ *Tamże*, s. 84.

¹² *Tamże*, s. 83.

¹³ *Tamże*, s. 81, 83.

społeczności. Sprawiedliwość wzięta jako norma moralności zacieśniłaby moralność wykluczając z niej inne cnoty moralne jak: roztropność, męstwo, umiarkowanie itd. Poza tym zbyt mocny akcent na to, że moralność rodzi się dopiero, gdy stajemy wobec drugiej osoby, prowadzi do wniosku, że znajdując się pojedynczo na samotnej wyspie byłibyśmy poza moralnością.

Lepiej jest uznać – zdaniem F. W. Bednarskiego OP – że norma personalistyczna jest tylko wnioskiem, jakąś egzemplifikacją treściową naczelnej normy etycznej, którą posługiwała się dotychczas etyka tomistyczna¹⁴.

4. Próby uzgodnienia ze sobą obu zasad etycznych

A. Szostek przyznaje, że „norma personalistyczna wyraża to, na co syndereza naprowadza. Można rzec, iż zasada synderezy 'domaga się' utreściowienia, które odnaleźć można w normie personalistycznej, z drugiej zaś strony dzięki synderezie człowiek zdolny jest tę normę poznać jako pobudzającą go moralnie do określonego działania”¹⁵. Jego zdaniem utreściowienie to jest konieczne, gdyż zasada synderezy „brzmi dość formalnie: nie wskazuje treściowo, co jest dobre, a co złe...”¹⁶. Dlatego zasadę personalistyczną traktuje T. Styczeń – zdaniem A. Szostka – nie tyle jako uszczegółowienie, ale jako „docelową eksplikację” tradycyjnej zasady *bonum est faciendum*¹⁷.

Być może powiodłoby się wzajemne uzgodnienie ze sobą tych zasad, gdyby udało się złagodzić przesłanki eudajmonistyczne w etyce tomistycznej, czyli określić dobro moralne w terminologii bardziej afirmatywnej. Idąc w tym kierunku F. W. Bednarski precyzuje, że „*appetibile* (to, co jest godne pożądania) nie stanowi definicji dobra, wyraża tylko jego skutek i dlatego ani Pan Bóg jako Najwyższe Dobro, ani zjednoczenie z Nim nie może być w tomizmie uznane za środek do osiągnięcia szczęśliwości lub doskonałości życia ludzkiego”¹⁸. Również M. A. Krapiec mówi o afirmacji jako pierw-

¹⁴ F. W. Bednarski OP, *Osobie jako osobie...* dz. cyt., s. 116; zob. T. Styczeń, *O przedmiocie etyki i etyce*, „Ruch Filozoficzny”, 32(1984), z. 2, s. 184.

¹⁵ A. Szostek, *Moralność a osoba*, w: tegoż, *Wokół godności prawdy i miłości*, KUL, Lublin 1995, s. 40.

¹⁶ *Tamże*.

¹⁷ A. Szostek, *Wokół afirmacji osoby. Próby uściślenia inspirowane dyskusją nad koncepcją etyki ks. T. Stycznia*, „Ruch Filozoficzny”, 32(1984), z. 2, s. 158.

¹⁸ F. W. Bednarski OP, *Recenzja...*, dz. cyt., s. 137.

szym akcie woli, akcie miłości, który jest przyłgnięciem do jawiącego nam się dobra¹⁹. Niemniej za normę godziwego postępowania człowieka uznaje on „realną naturę (strukturę) bytu, a więc człowieka i innych twórców przyrody, o ile jest odczytana przez rozum”²⁰.

T. Styczeń czy A. Szostek uznają w dużej mierze zasadność zarzutu popełnienia błędu *pars pro toto*. Być może dla jego uniknięcia należałoby posłużyć się zasadą *bona sunt affirmanda*. Takie jednak rozszerzenie normy moralności może prowadzić do zatarcia wyjątkowej wartości osoby ludzkiej. Z tych to powodów należy tolerować błąd *pars pro toto*, gdyż to, co się przez to proponuje, jest jednak *pars melior*, tą częścią moralności, która odsłania ją w jej specyficznych, istotnych cechach. Zasada bowiem personalistyczna w stosunku do tej, która wzywa do afirmacji wszelkiego dobra, skupia nas na osobach, podkreśla ich wyższość w stosunku do innych bytów, pozwala mówić o powinności kategorycznej, bezwarunkowej występującej tylko w świecie osób. „Jeśli personalizm ogranicza zakres moralnej powinności do relacji interpersonalnych, to – przynajmniej w ujęciu T. Stycznia – dokonuje świadomego ograniczenia (*melior*) *pars pro toto*, a uzasadnienie tego zabiegu widzi w radykalnej inności i wyższości bytów osobowych względem pozaosobowych”²¹. Zdaniem T. Stycznia, dopiero norma personalistyczna chroni nas całkowicie od instrumentalnego traktowania drugiego człowieka czy Boga.

5. Jaka antropologia i jaka etyka?

Etyka posługująca się zasadą *bonum est faciendum* rozwijana jest z pozycji metafizyki. W wynikłym z tego dedukcyjnym modelu etyki, w odróżnieniu od modelu redukcyjnego, *bonum morale* próbuje się wydedukować z *bonum metaphysicum*. Tymczasem to, co specyficzne dla moralności, należałoby najpierw ująć bezpośrednio i opisać, a dopiero później znaleźć do tego metafizyczne podstawy. W ten sposób można uniknąć błędu naturalizmu metafizycznego i zneutralizować eudajmonistyczne implikacje etyki tomistycznej.

¹⁹ M. A. Krąpiec OP, *O rozumienie bytu moralnego.... dz. cyt.*, s. 93.

²⁰ *Tamże*, s. 92.

²¹ A. Szostek, *Wokół afirmacji osoby...*, dz. cyt., s. 159.

Intuicja godności osoby ludzkiej ma uchronić nas przed błędem naturalizmu metafizycznego, ponieważ jesteśmy wtedy na poziomie osoby a nie natury²². W tym upatruje Szostek różnicę między formułowaniem normy moralności przez Krapca i Stycznia. Krapiec kładzie szczególnie nacisk na normę odczytaną z natury podmiotu działającego, Styczeń i Szostek – na normę odczytaną bezpośrednio w dostrzeżeniu wartości wsobnej, godności drugiej osoby. Zdaniem Szostka, dopiero wtedy „całe życie moralne człowieka – z aktami miłości na czele – nie jest bezmyślnym podporządkowaniem się siłom tkwiącym w ludzkiej naturze (co oznaczałoby popełnienie błędu naturalistycznego), ale rozumnym respektowaniem inklinacji rozpoznanych i realizowanych na poziomie osoby”²³. Tak jak czysty rozum w etyce Kanta, czy intuicja wartości samych w sobie u fenomenologów, tak tutaj intuicja godności osoby chroni nas przed oparciem postępowania moralnego na immanentnych siłach przyrodniczo rozumianej natury.

Afirmacja osoby pozwala nam ustalić podstawową dla moralności dobroć moralną czynów. Naturę przywołuje się wtórnie przy określaniu słuszności czynów. Norma personalistyczna określa tylko, że mamy czynić dobrze, ale nie określa, co mamy czynić. Na pytanie, jakimi czynami mamy afirmować osobę, znajdujemy odpowiedź, że czynami zgodnymi z jej naturą. „Nie afirmuje się – przyznaje Szostek – na ogół wprost. Podając przykłady takiej afirmacji mówi się o ratowaniu życia, nakarmieniu głodnego, ulżeniu w cierpieniach. Afirmuje drugiego ten, kto – zgodnie z rozpoznaną naturą i wartością osoby – chroni skutecznie dobro bądź przyczynia się do jego rozwoju”²⁴.

W tym miejscu spotykają się niejako normy, oparte o godność osoby, z „normami” opartymi o naturę ludzką. Przy czym natura jest tu podporządkowana temu, co wynika z aksjologii osoby. Godność osoby wyznacza bowiem kategoriyczny, bezwarunkowy charakter normy. Natura tej normie podlega.

Jeśli się nawet uzna komplementarność obu norm moralności, to jednak w punkcie wyjścia etyki lepsza jest norma personalistyczna. Pozwala ona rozwijać redukcyjny, w przeciwieństwie do dedukcyjnego, model etyki.

²² A. Szostek, *Spór o przedmiot etyki*, w: tegoż, *Wokół godności, prawdy i miłości...*, dz. cyt., s. 80.

²³ *Tamże*.

²⁴ A. Szostek, *Wokół afirmacji osoby...*, dz. cyt., s. 160.

Umożliwia wyjście od doświadczenia moralności, od intuicji godności osoby i w dalszej kolejności poszukiwanie ugruntowania jej w antropologicznych i metafizycznych strukturach bytu ludzkiego. Etyka w punkcie wyjścia jest wtedy dyscypliną autonomiczną. Przez fenomenologiczny opis swoistych danych wnosi świeże treści do późniejszej analizy metafizycznej. Może wykorzystywać w pierwszej części fenomenologiczne czy egzystencjalistyczne opisy moralności oraz wchodzić w dyskusję z różnymi nurtami współczesnego personalizmu.

SEMINARIUM FILOZOFICZNE

„*FILOZOFICZNA JESIEŃ*”

„*ILUZJA – RZECZYWISTOŚĆ*”

Ustroń 15-17 XI 2002

PROWADZĄCY: Dr Józef Bremer SJ.

ORGANIZATOR: Koło Naukowe Studentów Wydziału Filozoficznego Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej *Ignatianum* w Krakowie.

„*Filozoficzna Jesień*” to seminarium, podczas którego studenci Wydziału Filozoficznego WSF-P *Ignatianum* nadprogramowo pogłębiają swoją wiedzę. Odbędzie się ono w malowniczej górskiej miejscowości Ustroń w dniach 15-17.11.2002 r. Prowadzone przez ks. dra Józefa Bremera SJ, zgromadziło 24 studentów pragnących w bliskości natury zająć się problemem przewodnim, który brzmiał: „*Iluzja – rzeczywistość*”.

Problematyka seminarium dotyczyła możliwości poznawczych człowieka, możliwości prawdziwego poznania. Tematyka ta poruszana jest w filmie *The Matrix* z 1999 r., który to film uczestnicy wyjazdu mieli okazję obejrzeć. Stanowił on motyw przewodni seminarium. W trakcie seminarium zostało wygłoszonych sześć referatów. Każdy z nich poddany został dyskusji.

„*Filozoficzna Jesień*” to nie tylko nauka. Zorganizowane zostało ognisko integracyjne. Była również piesza wycieczka na pobliską górę Równicę.

Wyrazy wdzięczności należą się Rektorowi Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej *Ignatianum* w Krakowie, ks. prof. zw. dr hab. Władysławowi Kubikowi SJ za wsparcie duchowe i finansowe, oraz szczególne podziękowania Dyrektorowi Międzynarodowego Schroniska Młodzieżowego PTSM „*Wiecha*”, Magistrowi Piotrowi Białoniowi za życzliwość i przychyłność.

REFERATY:

1. Paweł Urgacz, *Film „The Matrix” – „Czy miałeś kiedyś taki sen, który wydawał się być realny? Co by się stało, gdyby trwał? Jak rozpoznałbyś różnicę pomiędzy snem a jawą?”*
2. Jakub Oblizajek, *Poznanie zmysłowe i umysłowe w myśli św. Tomasza z Akwinu.*
3. Łukasz Sroka, *Niekończące się spotkanie życia i snu.*
4. Marek Kruszyński SJ, *Percepcja – tworzenie świata iluzji czy opisywanie rzeczywistości?*
5. Paweł Urgacz, *Platon – scenarzysta filmu „The Matrix”?*
6. Dr Józef Bremer SJ, *Osoba: iluzja czy rzeczywistość? Krytyka współczesnych funkcjonalistycznych teorii osoby.*

Paweł URGACZ

FILM *THE MATRIX*
– „CZY MIAŁEŚ KIEDYŚ TAKI SEN,
KTÓRY WYDAWAŁ SIĘ BYĆ REALNY?
CO BY SIĘ STAŁO, GDYBY TRWAŁ?
JAK ROZPOZNAŁBYŚ RÓŻNICĘ POMIĘDZY SNEM A JAWĄ?”

Streszczenie

The Matrix to z rozmachem nakręcony film *science fiction*, którego scenariusz jest dziełem braci Andy'ego i Lary'ego Wachowskich. Wpisuje się on w gnostycki nurt myślenia o świecie jako wyrafinowanym miejscu wygnania. Świat jest pułapką, stworzoną przez coś niedoskonałego i złego. Świat dany zmysłom jest oszustwem.

Główna problematyka filmu dotyczy możliwości poznawczych człowieka, jego zdolności odróżnienia iluzji od rzeczywistości, możliwości prawdziwego poznania. Obraz ten skłania nas do zadania sobie pytań: Jak odróżnić iluzję od rzeczywistości? Co tak naprawdę jest rzeczywiste? Na ile to, co zarejestrują moje zmysły jest prawdziwe? Jak bronić się przed iluzją? Czy iluzja niesie za sobą jedynie negatywne aspekty, czy też umiejętnie wykorzystana może służyć człowiekowi?

W filmie tym zauważamy wiele nawiązań do Biblii, mitologii, co widzimy chociażby przy nazwiskach bohaterów:

- **Anderson**: prawdziwe nazwisko *Neo* (Thomas A. Anderson) głównego bohatera filmu. Anderson oznacza również „Syna Człowieczego”, jak się często nazywa Jezusa.
- **Apoc**: jeden z ludzi Morpheusa na statku Nebuchadnezzar. *Apoc* jest skrótem od *Apocalypse* (Apokalipsa).

- **Cypher**: jeden z członków załogi statku Nebuchadnezzar. Ostatecznie okazuje się, że Cypher jest zdrajcą i mordercą. *Cypher* to anagram od słowa *Lucypher* (*Lucyfer*).
- **Morpheus (Morfeusz)**: dowódca statku Nebuchadnezzar, jeden z liderów ruchu oporu w walce przeciwko inteligentnym maszynom. W mitologii *Morfeusz* jest bogiem marzeń sennych.
- **Nebuchadnezzar**: statek powietrzny, w którym żyje i pracuje załoga, a której przewodzi Morfeusz. Nazwa *Nebuchadnezzar* oznacza biblijnego króla (po polsku Nabuchodonozor), który nawiedzany był przez niewytłumaczalne sny, wyjaśnione ostatecznie przez proroka Daniela (według którego król Nabuchodonozor miał być sprawcą powstania kolejnych, następujących po sobie królestw).
- **Mark III no 11**: Statek Nebuchadnezzar to model Mark III no 11, wyprodukowany w USA w roku 2069. *Mark 3 No. 11* oznacza cytat z Ewangelii według św. Marka (Mk 3,11): „*Nawet duchy nieczyste, na Jego widok, padały przed Nim i wołały: «Ty jesteś Syn Boży»*”.
- **One**: tak nazywany jest też *Neo*, kiedy okazuje się, że może on być Wybrańcem. *One* jest zresztą anagramem *Neo*.

Film zawiera też wiele elementów związanych ze swoim tematem, a będących jego tłem, np.:

- **Prisoner: The Prisoner** – film z 1967 roku; jego fragment widzimy na ekranie telewizora w domu Starszej Pani, podczas gdy *Neo* tamtędy przebiega (pod koniec filmu).
- **Simulacra and simulation**: tytuł książki, w której *Neo* ukrywa dyskietkę na początku filmu. Książka ta naprawdę istnieje i zawiera teorie dotyczące rzeczywistości i symulacji. Na filmie *Neo* otwiera książkę na rozdziale *On Nihilism* (O nihilizmie).

Jakub OBLIZAJEK

**POZNANIE ZMYSŁOWE I UMYSŁOWE
W MYŚLI TOMASZA Z AKWINU**

Streszczenie

Teoria poznania odgrywa doniosłą rolę każdym, a zwłaszcza w tomistycznym systemie filozoficznym. Jest to dyscyplina fundamentalna: tak bowiem człowiek filozofuje, jak poznaje i jaka jest jego koncepcja poznania. Epistemologia nie może jednak stanowić punktu wyjścia dla systemu. Groziłoby to bowiem ugrzęźnięciem tylko w teoretycznych dywagacjach epistemologicznych, a nie otwierałoby człowieka na poznanie realnej rzeczywistości – celu filozofii tomistycznej. Należy tu więc potraktować teorię poznania jako „wtopioną” w ten cel, mającą wydatnie pomóc we właściwej percepcji bytów realnych. Uzasadnienie tego stanowiska daje nam potoczne poznanie i doświadczenie życiowe. Przede wszystkim więc najpierw niejako narzuca się naszym władzom poznawczym wszystko, co jest poza naszą świadomością – rzeczywistość zewnętrzna (*prima intentio*), a dopiero potem obejmujemy naszym poznaniem nas samych – naszą świadomość (autorefleksja, *secunda intentio*).

Przejdźmy do zagadnień samego mechanizmu poznania. Tomasz zdecydowanie odrzucił dwie przedarystotelesowskie koncepcje poznawcze, mianowicie demokrytejski materializm oraz platoński spirytualizm. Koncepcje te były podporządkowane wyjściowemu przeświadczeniu, że podobne może być poznane tylko przez podobne, czyli że istota cielesna przez istotę cielesną a duchowa przez duchową. U Demokryta przekładało się to na koncepcję, według której daną rzecz poznajemy przez odbicie jej w naszym

ciele, natomiast u Platona na słynną teorię idei: człowiek poznawał daną rzecz tylko za pomocą świata doskonałych, niezmiennych i ponadczasowych bytów, „idei”, które poznajemy najpierw i na ich podstawie poznajemy realne byty (teoria „*metexis*”). Idee te egzystują w człowieku od urodzenia (natywizm).

U Tomasza poznanie, co prawda, również nie przebiega bezpośrednio, czyli człowiek nie może poznać istoty danego bytu (poznanie istoty przysługuje jedynie Bogu), ale Tomasz odrzuca jakiegokolwiek formy wrodzone, dzieląc poznanie na zmysłowe i umysłowe. Podział ten nie dotyczy jednak żadnej segregacji bytów, tzn. że inne byty poznajemy zmysłowo a inne umysłowo. Ta sama rzecz jest po prostu inaczej poznawana zmysłowo i umysłowo. Aby jednak jakaś rzecz mogła być w ogóle poznana, musi zająć konieczny warunek: upodobnienie między poznającym a poznawanym. Jeśli mówimy o upodobnieniu, to musi dojść do zmiany w poznającym. Chodzi oczywiście o zmianę akcydentalną, nie zaś substancjalną, bo wtedy groziłoby to całkowitym utożsamieniem bytu poznającego i poznawanego. Jest to zmiana, w której zachodzi ubogacenie bytu poznającego przez przedmiot poznawany, czyli zmiana akcydentalna. Jak powiedziałem wcześniej, poznanie ludzkie – ogląd danego bytu – nigdy nie dokonuje się bezpośrednio. Człowiek bowiem poznaje daną rzecz tylko aspektowo, czyli z danego punktu widzenia, np. dziecko widzi piasek jako pomoc w zabawie, natomiast budowniczy jako materiał budowlany. To samo się tyczy autorefleksji. Tylko Aniołowie poznają samych siebie poprzez swą istotę otaczającą rzeczywistość, podobnie jak człowiek aspektowo, poprzez wlane mu przez Boga formy poznawcze. Tomasz oskarża Platona, że ten poprzez przypisywanie poznania człowiekowi, „angelizuje” go. Człowiek, aby poznawać, również potrzebuje form poznawczych jako łączników, ale nabywa je sam poprzez kontakt z przedmiotem poznawanym. Te formy poznawcze pozostają w umyśle człowieka. Jednym z warunków częściowego utożsamienia się poznającego z poznawanym jest spirytualizacja przedmiotu poznawanego, poznajemy bowiem ze względu na formę przedmiotu, nie zaś na materię. Byt duchowy jest więc łatwiejszy do poznania umysłowego, dlatego że umysł jest władzą poznawczą o charakterze duchowym.

Łukasz SROKA

NIEKOŃCZĄCE SIĘ SPOTKANIE ŻYCIA I SNU

„Miałem sen”, „*I had a dream*”¹ (ang. marzenie senne, które należy odróżniać od *sleep* – sen normalny, zwyczajny), to nasycone truizmem stwierdzenie, bo cóż – wydawało by się – w tym nadzwyczajnego, któż z nas nie miał kiedyś snu? Sen² miewa jednak głębsze znaczenie. Bywa nie tyle eksplikacją stanu obecnego, co prognostykiem, zapowiedzią. W tym kontekście jako element bardzo osobistej wypowiedzi, używany jest np. przez ważne osobistości życia publicznego, artystów, polityków.

Sen może jednak, w sposób o wiele bardziej złożony, przeplatać się z życiem, a nakreślenie jego motywów i granic może okazać się bardziej skomplikowane. Tę część rozważań opieram przede wszystkim na podstawie dzieła Pedro Calderona de la Barca³ *Życie snem*.

¹ Słynny fragment wypowiedzi Martina Luthera Kinga (1929–1968), duchownego protestanckiego, przywódcy ruchu murzyńskiego w Stanach Zjednoczonych. Walczył o równouprawnienie czarnoskórych mieszkańców Ameryki Północnej. W roku 1964 otrzymał Pokojową Nagrodę Nobla. Został zamordowany w Memphis (Tennessee). Wypowiedź Martina Luthera Kinga, której urywek zacytowałem, dotyczyła „snu” o Ameryce, wolnej od segregacji rasowej, gdzie wszyscy byłiby równi.

² Jedna z najprostszych definicji snu: „Okresowy stan wypoczynku fizycznego i umysłowego, ze zmniejszeniem lub przerwaniem świadomości i spowolnieniem czynności fizjologicznych organizmu” (por. *Mala Encyklopedia PWN*, Warszawa 1999, s. 735).

³ Pedro Calderón de la Barca żył w latach 1600–1681. Był dramaturgiem hiszpańskim. Uważany jest za najwybitniejszego dramaturga Baroku w teatrze europejskim. W roku 1651 przyjął święcenia kapłańskie. Od roku 1663 pełnił funkcje honorowego kapelana królewskiego (por. *Encyklopedia Powszechna PWN*, t. 1, Warszawa 1983, s. 407).

Z powodu ograniczeń objętościowych, jakie narzuca forma niniejszego opracowania, zawęziłem trzon mojego deliberowania do tematu zawartego we wstępie *Życia snem* – „Temat życia jako snu i snu jako życia”.

Jednym z głównych bohaterów Calderona jest król Zygmunt. Jako osoba dorosła zaczyna życie na nowo, „gdyż był poprzednio odcięty od świata i życia”⁴. Zasadniczym problemem Zygmunta są rozważania natury egzystencjalnej. Otóż z powodu następujących na przemian uspień i przebudzeń „nie umie on odróżnić snu od rzeczywistości”⁵. Kwestia ta ulega rozwinięciu w dwóch motywach literackich, występujących w literaturze światowej. „Są to: motyw ciemnicy i motyw napoju nasennego, względnie motyw uspienia za pomocą tego napoju”⁶.

Kumulująca się problematyka nie opiera się na nieprawidłowościach proprioceptora. Nasz bohater przeżywa trudności nie tylko jako jednostka ludzka, ale również (a może przede wszystkim) nieprawidłowo funkcjonuje jego korelacja z otoczeniem i niemożność określenia swojego związku z nim⁷.

„Król polski Bazyli wyczytał w gwiazdach zły horoskop dla swego nowo narodzonego syna Zygmunta. Z obawy przed spełnieniem się przepowiedni, zamyka dziecko w odosobnionej wieży, gdzie widuje ono tylko starego wychowawcę Klotalda. Po latach jednak, w chwili gdy się zaczyna dramat Calderona, król ma wątpliwości co do prawdy horoskopu i postanawia poddać syna próbie. Przenosi go w nowe warunki życia, ale jednocześnie zapewnia sobie możliwość odwrotu w razie niepomyślnych wyników próby: dzięki napojowi nasennemu król Zygmunt straci poczucie granicy między snem i rzeczywistością; przenoszony dwukrotnie we śnie na dwór królewski i do swej ciemnicy, do końca życia zachowa wątpliwość, czy śni, czy żyje na jawie”⁸.

⁴ Pedro Calderón de la Barca, *Życie snem*. Przekład Edwarda Boye’a, wstęp i komentarz Marii Strzałkowej, Wrocław 1956, s. LVI.

⁵ *Tamże*.

⁶ *Tamże*.

⁷ Zagadnienie samookreślenia się – choć w innym kontekście – jest bardzo ciekawie ujęte w opracowaniu: J. Goćkowski, *Kręgi kompetencji merytorycznej w perspektywie antropologii wiedzy*, w: *Kręgi kompetencji i perspektywy poznawcze*, pr. zbior. pod red. J. Goćkowskiego i P. Kisiela, Kraków 1999.

⁸ *Życie snem*, s. LVI, LVII.

Król Bazyli, chociaż kierowały nim dobre intencje, spowodował dramat przeżywany przez swojego syna⁹. Mamy prawo domniemywać, że Zygmuntowi nic złego się nie dzieje. Jego ojciec z pewnością zapewnił mu niezbędne warunki socjalne. Zygmunt jest jednak jak najdalszy od wyrażania wdzięczności swemu ojcu.

Ograniczona (w różnym stopniu) wolność bywa ceną, jaką przychodzi płacić za poczucie bezpieczeństwa, za strzeżenie nas od niebezpieczeństw i „pokus tego świata”. Jednakże „wolność jest istotą człowieczeństwa”¹⁰. Ludzie dążą do wolności mimo trudu, jaki ona z sobą niesie. Także nasz bohater pragnie pełnej wolności.

W pewnym momencie zadaje rozpaczliwe pytanie: „Czemuż to mniej mam wolności?”¹¹.

Uśpienie jest motywem jednej z *Baśni z tysiąca i jednej nocy*. Na polecenie kalifa Bagdadu, uśpiony zostaje młody kupiec i przeniesiony do pałacu. Po przebudzeniu przeżywa jeden dzień jako ksiączę. Po ponownym uśpieniu, a następnie powrocie na łono rodziny uznał całe zajście za sen. Po powtórzeniu czynności, reakcją kupca było nieracjonalne zachowanie do chwili wyjaśnienia mu całej sprawy¹².

Na tym przykładzie rozwinąłbym nieco dwa wątki: zamiana życiowych ról oraz samoidentyfikacja i umiejętność zlokalizowania się (kim jestem, gdzie się znajduję i dlaczego). Motyw zamiany życiowych ról jest często spotykany w światowej literaturze. Według mnie niniejsze zagadnienie najpiękniej, w sposób pobudzający emocje, jest opisane w książce Marka Twaina *Królewicz i żebrak*. „Po niewielu minutach mały ksiączę Walii przebrał się w dziurawe szmaty Toma, a mały Ksiączę Ubóstwa przyoblekł świetne monarsze szaty. Obaj zbliżyli się do wielkiego zwierciadła, stanęli ramię w ramię i ... o dziwo. Zdawać się mogło, że nie nastąpiła żadna odmiana! [...] Masz takie same jak ja włosy, takie same oczy, taki sam głos i ruchy, taki sam wzrost i postawę, takie same rysy i wyraz twarzy, jak ja!

⁹ W tym miejscu przychodzi mi na myśl powiedzenie: „Piekło jest wybrukowane dobrymi intencjami”.

¹⁰ J. Tischner, *Nieszczęsny dar wolności*, ZNAK, Kraków 1996, s. 12. Cyt. za: Wł. Zuziak, *W poszukiwaniu wolności – między J. Nabertem i J. Tischnerem*, w: *Pytając o człowieka. Myśl filozoficzna Józefa Tischnera*, pr. zbior. pod red. Wł. Zuziaka, Kraków 2001, s. 48.

¹¹ *Życie snem*, s. 11.

¹² *Tamże*, s. LVIII.

Gdybyśmy stanęli nadzy, nikt nie zdołałby orzec, który z nas jest tobą, który zaś księciem Wali¹³.

Samoidentyfikacja oraz umiejętność dokonania właściwej orientacji w terenie są problemami złożonymi. Endogeneza i egzogeneza są w tym wypadku ze sobą skorelowane, częstokroć występują paralelnie. Wiemy, kim jesteśmy. Czy jednak bylibyśmy tego pewni, gdyby nagle od pewnego momentu wszyscy wmawiali nam, że nie jesteśmy tymi, za których się uważamy, nawet nie mamy na imię, tak jak podajemy i nie mieszkamy tam, gdzie uważamy, że mieszkamy. W sukurs przychodzą nam m.in. nasz zasób informacji: o nas samych¹⁴ i o innych, a także umiejętność analizy ciągu wydarzeń. Dokonanie prawidłowej lokalizacji umożliwi nam obranie punktu odniesienia. Najwłaściwszym punktem odniesienia są charakterystyczne obiekty, elementy krajobrazu, np. góry, jeziora, pustynia, wybrzeże morskie itp. Wbrew pozorom, nie będą to ludzie, nawet ci, którzy są dla nas bardzo ważni. To, że przebywamy z członkami naszej rodziny, nie wystarcza do stwierdzenia, iż jesteśmy np. w domu. Równie dobrze możemy się znajdować gdziekolwiek indziej, przykładowo w ośrodku wczasowym na wakacjach. Jeżeli mieszkamy w górach, a wakacje spędzamy nad morzem, jego widok będzie nam uzmyslał, że „nie jesteśmy u siebie”.

Jako ciekawostkę przywołam pewien eksperyment, który sfilmowany miałem okazję oglądać. Filmowanie doświadczenia odbywało się poprzez ukryte kamery. Na jednej z zatłoczonych ulic wielkiego miasta mężczyzna zadawał przypadkowo wybranym przechodniom różnego rodzaju pytania. Treść pytania nie miała żadnego znaczenia. Najważniejsze w konstrukcji doświadczenia było to, aby odpowiedź zajmowała przynajmniej kilkadziesiąt sekund. W tym czasie pomiędzy obu rozmówców, trochę niegrzecznie, wpychali się mężczyźni niosący sporej wielkości tablicę. W chwili, gdy tablica odgradzała mężczyznę pytającego od osób odpowiadających na pytanie, ten pierwszy był zastępowany innym człowiekiem, zupełnie inaczej wyglądającym i odmiennie ubranym. Żaden z interlokutorów nie zdołał się zorientować w dokonanej manipulacji. Eksperyment wielokrotnie powtarzano

¹³ M. Twain, *Królewicz i żebrak*, Warszawa 1977, s. 27-28.

¹⁴ Wielu ludziom zdarza się, że o sobie samych wiedzą – tak naprawdę – bardzo niewiele. Rozpędzeni, „urządzający sobie życie kosztem życia” (T. Gadacz), nie poświęcają zbyt wiele czasu na rozmyślanie. Czy tak wiele pozostałoby po nas, gdyby Pan właśnie teraz „wykreślił nas z księgi żywych”? Czy w omawianym wypadku ułatwiłoby nam samoidentyfikację zgłoszenie się do nas kogoś, komu na nas zależy, kogoś, komu jesteśmy potrzebni?

według tego samego scenariusza. Sporadycznie tylko indagowani przechodnie zwracali uwagę na nieuprzejmość przepychających się z tablicą mężczyzn. Wybierani z tłumu przechodnie z pewnością inaczej zareagowaliby, gdyby po przejściu mężczyzn z tablicą, w tle pytającego zamiast ulicy ukazała się pustynia.

Michel Montaigne rozpatrywał temat snu w następujący sposób: „Ci, którzy porównywali życie nasze do snu, bliżej może byli prawdy, niż sami myśleli. Kiedy śnimy, dusza nasza żyje, działa, ćwiczy wszystkie swoje władze ni mniej, ni więcej, niż kiedy czuwa; ale czyni to więcej jakoby i mętniej. Nie, aby różnica była taka, jak między nocą a żywą jasnością dnia, ale jak między nocą i zmrokiem; tam dusza śpi, tu drzemie. Czuwamy śpiąc i czuwając śpimy”¹⁵.

Niniejsze refleksje uświadamiają nam skomplikowane przeplatanie się życia ze snem. Temat ten jest obecny w wielu dziełach literackich, a także w rozprawach naukowych.

Innym motywem, równie ciekawym, jest przeplatanie się snu ze śmiercią. Nie sposób w tym miejscu szerzej rozwinąć tego wątku, pragnę go jedynie zasignalizować.

Granica dzieląca sen od śmierci zdaje się być bardzo cienka. Trochę obrazowo ujmę rzecz w następujący sposób: Nasz żywot to niekończące się spotkanie życia i snu. U kresu naszych dni z tego spotkania już nie wracamy do życia. W tym przypadku mówimy o tak zwanym „śnie wiecznym”. Osobiście znam ludzi, którzy w swojej codziennej modlitwie proszą Boga, aby ich umieranie nie przysporzyło im bólu. Pragną śmierci, która przyjdzie przez sen. Gdy śpimy, nasza świadomość życia jest mniejsza.

Na zakończenie wynotowałem jako puentę wypowiedź królewicza Zygmunta: „Że może śnie, choć mi się to zjawą zdaje? Nie śnie, gdyż dotykam i pojmuję to, czym byłem i czym jestem”.

¹⁵ *Życie snem*, s. LVI, LVII.

Marek KRUSZYŃSKI SJ

PERCEPCJA – TWORZENIE ŚWIATA ILUZJI CZY OPISYWANIE RZECZYWISTOŚCI?

Streszczenie

Kiedy zastanawiamy się nad przekonaniem ugruntowanym w nas dzięki percepcji, interesuje nas, jaką wartość poznawczą ma sama percepcja. Z jednej strony jesteśmy przekonani o subiektywności treści naszych przeżyć psychicznych, a z drugiej strony, chcielibyśmy poznawać świat w sposób obiektywny, zgodny z rzeczywistością. Percepcja jawi się nam jak heideggerowski prześwit, dzięki któremu poznajemy rzeczywistość. Tischner zarzuca owemu prześwitowi, że działa on na zasadzie *fatum*, które samo, nie wiadomo jak i dlaczego, reguluje nasze poznanie. Przenosząc tę ideę na percepcję, możemy również zastanawiać się, czy jest ona rodzajem *fatum* jako coś, co istnieje niezależnie od nas i ma wpływ niezależny od naszych chęci poznania.

W pierwszym punkcie referatu zostało przybliżone pojęcie percepcji i zakreślono problemy, jakie wynikają z tego pojęcia: problem podmiotu poznającego i problem charakteru przedmiotu poznawanego. Te dwa problemy zostały ujęte w dwóch pytaniach, jakie stawia filozofia percepcji: 1) W jaki sposób otrzymujemy informacje o naszym otoczeniu za pomocą zmysłów i czy te informacje są ścisłe? oraz: 2) Czy percepcja dostarcza nam wiarygodnych świadectw za albo przeciw naszym teoriom i przekonaniom.

W drugim punkcie referent omówił każdy z tych problemów na tle dwóch różnych koncepcji: teorii danych zmysłowych i tezy pluralistycznego realizmu.

W punkcie trzecim przedstawiono stanowisko Johna L. Austina (zwolennika tezy pluralistycznego realizmu), które odpowiada pozytywnie na pytanie, czy spostrzeżenia zasługują na uznanie jako motyw w naszych przekonaniach.

John Austin walczy z poglądami zwolenników teorii danych zmysłowych. Twierdzi, iż są argumenty wskazujące, że postrzegamy wiele różnych rodzajów rzeczy niż tylko i wyłącznie dane zmysłowe. Wysunął pewną argumentację przeciwko redukcyjnemu podejściu do wartości poznawczej percepcji i ukazał, że percepcja sama potrafi obronić się przed iluzją.

Zauważa, że argumenty z iluzji wychodzą od twierdzenia, które mówi, że rzeczy w różnych warunkach i dla różnych obserwatorów wyglądają różnie. Korzysta z listy klas przypadków, w których zachodzą takie zjawiska.

Przypadki zależności wyglądu rzeczy od perspektywy, z jakiej się ją ogląda (moneta wygląda na kolistą lub epileptyczną, zależnie od położenia względem niej obserwatora); przypadki zależności wyglądu rzeczy od środowiska, w którym ona występuje (kij częściowo zanurzony w wodzie wygląda na załamany); przypadki zależności odczuć rozmiarów rzeczy od organu, którym się je dotyka (moneta wydaje się większa, gdy trzymamy ją na języku, niż wtedy, gdy trzymamy ją w dłoni); przypadki zależności widzenia barw od stanu organizmu; przypadki zależności odczuwania smaków od stanu organizmu; przypadki odbić w lustrze; przypadki podwójnego widzenia rzeczy; przypadki halucynacji.

Lista ta dostarcza nam przykładów różnego typu osobliwości percepcji. Według Austina pełni ona dwie funkcje. Jedna z nich jest uprawniona, druga jest nieuprawniona. Lista ta przynosi neutralne opisy tego, co zachodzi w danej sytuacji percepcyjnej (np. gdy patrzę na przedmiot z dwóch różnych punktów obserwacyjnych; gdy ulegam halucynacji), ale też przynosi urojone interpretacje tych sytuacji.

Przyjmuje się, że wszystkie przypadki występujące na liście interpretuje się jako przypadki iluzji. Austin dowodzi, że tak nie jest. Na przykład, gdy widzę coś w perspektywie, nie ulegam żadnej iluzji. W sytuacjach *quasi-iluzji* mamy do czynienia z pewnym układem przedmiotów, który nie polega na tym, że pojawiają się jakieś nowe przedmioty lub jakieś niiby-przedmioty. Dla teoretyka danych zmysłowych iluzja tworzy jakiś nowy rodzaj przedmiotów. Austin wnioskuje, że taki twór powstaje na skutek błędnego ujęcia zasobu przekonań, jakie mamy w sytuacji iluzji, bądź *quasi-iluzji*. Zasób przekonań, którymi reagujemy na to, że spostrzegamy jakiś układ przedmiotów, składa się z przekonań dotyczących pewnego fragmentu świata

fizycznego, pewnego obszaru zdarzeń w tym świecie. My nie widzimy nowego przedmiotu. Widzimy coś, co wygląda jakby było tym, co spostrzegamy (np. w perspektywie widzimy rzędy drzew, które jakby się zbiegają, choć się nie zbiegają). Austin twierdzi, iż to, że tak widzimy, jest pochodną dwóch składników. Jednym składnikiem są pewne dane wrażeniowe, a drugim składnikiem, będącym kontekstem dla pierwszego, jest nasza wiedza o świecie fizycznym.

Według Austina, niewłaściwie pojęta percepcja może tworzyć świat nierealny, w którym powstają nowe przedmioty nie znajdujące swych odpowiedników w realnym świecie. Natomiast percepcja pojęta poprawnie, jako składowa wrażeń zmysłowych i wiedzy o świecie fizycznym, daje nam właściwy obraz rzeczywistości.

Paweł URGACZ

PLATON – SCENARZYSTA FILMU *THE MATRIX*?!

Streszczenie

„Przedstaw sobie obrazowo jako następujący stan rzeczy naszą naturę ze względu na kulturę umysłową i jej brak. Zobacz! Oto ludzie niby w podziemnym pomieszczeniu na kształt jaskini. Do groty prowadzi od góry wejście zwrócone ku światłu, szerokie na całą szerokość jaskini. W niej oni siedzą od dziecięcych lat w kajdanach; przykute mają nogi i szyje tak, że trwają na miejscu i patrzą tylko przed siebie; okowy nie pozwalają im obracać głów. Z góry i z daleka pada na nich światło ognia, który się pali za ich plecami, a pomiędzy ogniem i ludźmi przykutymi biegnie góra ścieżka, wzdłuż której widzisz murek zbudowany równolegle do niej, podobnie jak u kuglarzy przed publicznością stoi przepierzenie, nad którym oni pokazują swoje sztuczki. (...) Zobacz, jak wzdłuż tego murku ludzie noszą różnorodne wytwory, które sterczą ponad murek; i posągi, i inne zwierzęta z kamienia i z drzewa, i wykonane rozmaicie, i oczywiście jedni z tych, co je noszą, wydają głosy, a drudzy milczą” (*Państwo*, ks. VII).

Czytając ten fragment, pióra greckiego myśliciela Platona, można niechybnie dojść do wniosku, iż rzeczywiście miał on swój udział w tworzeniu scenariusza do filmu *The Matrix*. Film ten przedstawia nam nieco zmodyfikowaną, uwspółcześioną wersję jego słynnego eksperymentu myślowego, znanego jako „Jaskinia Platona”. Przecież pokazani w *The Matrix* ludzie są zniewoleni przez maszyny i żyją w pozornym świecie, „przykuci łańcuchami”. Są to wprawdzie inne łańcuchy, ale ogólnie można powiedzieć, że obrazy z „Jaskini” i z *Matrixa* sobie odpowiadają.

Tym samym tematyka iluzji a rzeczywistości, możliwości poznawczych człowieka oraz prawdziwego poznania jest nadal aktualna.

W swoim *Państwie* Platon wyklada nam swoją racjonalistyczną teorię poznania. Wychodzi przy tym od gruntownej krytyki naszego poznania zmysłowego, porównując je do doznań więźnia zakutego w łańcuchy w głębi jaskini, który dostrzega stamtąd jedynie cienie rzeczywistych przedmiotów rzucane na ściany przez światło ognia. Alegoria ta mówi nam o tym, iż jak długo ludzie będą bezkrytyczni odnośnie do swojego poznania rzeczywistości, tak długo będą żyć w świecie pozornym (jaskinia), nie wiedząc nic o świecie takim, jakim on jest naprawdę.

Dla Platona jasnym stało się, iż poznania nie można wytłumaczyć samą tylko sferą zmysłową, gdyż każde doświadczenie z jednej strony zawiera nieustannie zmieniające się zjawisko postrzegane zmysłami, z drugiej zaś trwającą w zmieniających się zjawiskach istotę, która jest poznawana umysłem i nie dostrzegana zmysłami.

Nasze ciało i jego organy są związane z rzeczami zmysłowymi, tzn. jest do nich podobne i „spokrewnione” z nimi. Platon rozróżnia jeszcze poznającego ducha (*nous*), który różni się od sfery zmysłowej, bo kiedyś przebywał wśród idei. Od sfery zmysłowej różni się także prawdziwy byt, który będąc sam niezmiennym, stanowi podłoże zjawisk.

Według Platona nasz duch jest w pewnym sensie zamknięty w naszym ciele i przez to oddzielony od prawdziwego bytu. Między duchem a prawdziwym bytem znajduje się materialny, pozorny świat zmysłowy. Jak wiemy, człowiek nie tylko postrzega rzeczywistość za pomocą zmysłów, ale również tę rzeczywistość poznaje. Ale jak to jest możliwe, skoro Platon uważa, iż krytykowana przez niego sfera zmysłowa nie może być pomostem między poznającym duchem a prawdziwym bytem?

Platon rozwiązuje ten problem przeciwstawiając z jednej strony duchowi ludzkiemu, z drugiej zaś prawdziwemu bytowi, stanowiącemu podłoże zjawisk, jeszcze coś trzeciego, a mianowicie idee. Są one wiecznymi i niezmiennymi prawzorami rzeczy. Zspoleniem w jedno i ukoronowaniem całej wielości idei jest jedna idea dobra i piękna, będąca ideą wszystkich idei. W przypowieści o jaskini ideę tę symbolizuje słońce, rzeczy naturalne zaś w jego świetle przedstawiają sobą różnorakie idee.

Tak więc idee stanowią pomost pomiędzy duszą a prawdziwym bytem i są gwarantem prawdziwego poznania.

W filmie *The Matrix* widzimy powolne i bardzo zawile wyprowadzanie *Neo* ze świata iluzji do świata prawdziwego. *Morpheus* i jego ludzie pełnią przy tym rolę platońskich filozofów. Rola ta może być bardzo niebezpieczna i przez wielu odrzucana, o czym świadczy także historia życia Sokratesa i skazanie go na śmierć.

Józef BREMER SJ

OSOBA: ILUZJA CZY RZECZYWISTOŚĆ?
KRYTYKA WSPÓŁCZESNYCH
FUNKCJONALISTYCZNYCH TEORII OSOBY

Streszczenie

W pierwszej części referatu autor omówił podane przez Dennetta funkcjonalistyczne kryteria bycia osobą¹:

- (1) osoby są bytami racjonalnymi,
- (2) osoby są bytami, do których odnoszą się predykaty mentalne,
- (3) w stosunku do nich przyjmujemy osobową postawę (nie oznacza to, że gdy kogoś uznaliśmy za osobę, to przyjmujemy w stosunku do niego taką postawę, lecz nasze przyjęcie takiej postawy jest konstytutywne dla jego bycia osobą),
- (4) osoby są zdolne do przyjęcia w stosunku do nas osobowej postawy (w sensie: być osobą, to traktować inne osoby jak osoby),
- (5) osoby są zdolne do komunikacji werbalnej,
- (6) osoby posiadają samoświadomość.

Kryteria (1)-(6) tworzą hierarchię, niższe z nich muszą być spełnione, zanim zaczniemy mówić o spełnianiu wyższych.

Budowane dzisiaj komputery (np. *Deep Blue*) spełniają kryteria (1)-(3), nie odpowiadają jednak pozostałym kryteriom, na czym ich podobieństwo

¹ D. Dennett, *Brainstorms*, Cambridge 1998, s. 269nn.

do osoby się kończy. Rodzi się jednak pytanie: (A) czy w przyszłości będziemy zdolni zbudować maszynę, spełniającą kryteria (4)-(6)? Należy zaznaczyć, że kryteria (1)-(6) spełnia także „zombi” (robot podobny do nas, gdy chodzi o funkcjonowanie i zachowania, a jednak pozbawiony stanów świadomości). Dlatego Dennett stwierdza pod koniec swojej *Consciousness Explained*², że wszyscy jesteśmy „zombi”, „nikt nie jest świadomy”. Osobowe „ja” jest po prostu pragmatyczną fikcją, czymś, co pomaga nam przeżyć, a czego status jest podobny do statusu Sherlocka Holmesa. Człowiek oprócz tego, że posiada mózg, snuje swoistą pajęczynę dyskursu, która mu pomaga funkcjonować w życiu. Gdy już dysponujemy językiem, zaczynamy mówić o sobie, jak gdyby był w nas „ktoś”, jakiegoś „ja”. Jednak sami nie jesteśmy niczym więcej, jak tylko „środkiem narratywnej ciężkości”, czymś analogicznym do środka ciężkości postulowanego przez fizykę. Swoje analizy Dennett prowadzi z trzecioosobowego (obiektywnego) punktu widzenia.

Dennett nie mówi nam jednak, dla kogo wspomniana iluzja jest tworzona. Stwierdza jedynie, że jego argumenty przeciwko „ja” mają intuicyjny, metaforyczny charakter. Dennett nie uwzględni argumentu, który na bycie świadomym podmiotem przytacza Nagel w swoim zwrocie: „jak to jest być”³. Zwrot ten oddaje nasze potoczne intuicje dotyczące bycia świadomą osobą, podmiotem, i można go wyrazić przez: „jak to jest być podmiotem?”, „jak to jest być człowiekiem?”. Zwrot ten oddaje nasze potoczne intuicje co do świadomego podmiotu, reflektując zarazem tak zwany „pierwszoosobowy punkt widzenia”. Innymi słowy, argument Nagela stwierdza: chociażbyśmy wiedzieli wszystko o strukturze i funkcjach mózgu, to i tak nie potrafilibyśmy odpowiedzieć na pytanie: dlaczego mózg ten wytwarza coś takiego, jak świadome przeżycia. Dennett redukuje tego typu przeżycia do cech funkcjonalnych, eliminując w ten sposób związany z nimi problem „jak to jest być”. Tym samym kryteria (1)-(6) nie oddają tego, co potocznie rozumiemy pod terminem „świadoma osoba”.

Powracając do kwestii iluzoryczności osoby, możemy zadać pytanie: kto tkwi w większej iluzji? My sami z naszym potocznym rozumieniem osoby jako przeżywającej, myślącej i działającej, czy też naiwno-naukowe rozumienie osoby, które jest przekonane, że może się obejść bez kategorii

² D. Dennett, *Consciousness Explained*, Boston 1991, s. 406.

³ T. Nagel, *Jak to jest być nietoperzem?*; tegoż, *Pytania ostateczne*, Warszawa 1997.

osoby. Odpowiedź jest tutaj jedna: tematyka związana z osobą powinna być rozpatrywana zarówno z perspektywy pierwszoosobowej jak i trzecioosobowej i przez różne nauki, nie tylko przez neurologię czy nauki o sztucznej inteligencji, na których głównie opiera się Dennett. Wszelkie funkcjonalne analogie typu osoba – komputer, eliminujące ze swoich rozważań bogactwo przeżyć osoby, jej poczucie wolności, spontaniczności w podejmowaniu decyzji, okazują się chybione.

DYSKUSJE

Jan CZERNIAWSKI*

SKRÓCENIE LORENTZA, SKRÓCENIE EINSTEINA I JAN DORDA SJ

Wstęp

W swoim czasie, w związku z moją polemiką¹ z artykułami E. Bobuli, zawierającymi pryncypialną krytykę szczególnej teorii względności (STW), zapoznałem się też z inną krytyką tej teorii, przedstawioną niegdyś przez o. Jana Dordę SJ², z którą w związku pozostawała publikacja tych artykułów (por. uwaga Redakcji do „Wprowadzenia Autora”)³. Początkowo odniosłem wrażenie, że wnioski autora wynikają z błędnych przesłanek związanych z niezrozumieniem roli równoczesności w STW. Pewien niepokój budził jednak fakt, iż opierały się one na formalnie poprawnych rachunkach.

* Instytut Filozofii UJ, ul. Grodzka 52, 31-044 Kraków.

¹ J. Czerniawski, *Bobula obala teorię względności*, „Rocznik Wydziału Filozoficznego Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej *IGNATIANUM* w Krakowie”, 2000-2001, s. 161-166.

² J. Dorda SJ, *Krytyka tłumaczenia efektów ruchowych za pomocą specjalnej teorii względności*, „Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie”, 1989, s. 69-106.

³ E. Bobula, *O logicznych podstawach teorii względności*, „Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie”, 1999, s. 138-144.

Przeczytałem więc tekst ponownie i zauważyłem, że podstawowy błąd autora ma charakter bardziej subtelny. Ma on mianowicie związek z nieznajomością pewnego rozróżnienia dokonanego przez H. Reichenbacha⁴.

Bierna i czynna interpretacja efektów relatywistycznych

Tym, co Dorda przede wszystkim krytykował, była realistyczna interpretacja relatywistycznych efektów skrócenia długości i dylatacji czasu, reprezentowana przez C. Białobrzeskiego⁵. Według Dordy oba te efekty miały mieć charakter pozorny, będąc czymś w rodzaju „złudzenia perspektywy”. Pogląd ten, jak się przekonamy, jest... słuszny! Nie oznacza to jednak, że krytykowany przez niego pogląd, broniący przez Białobrzeskiego, jest fałszywy. Po prostu każdy z nich efekty te rozumie inaczej.

Co więcej, na gruncie STW oba te rozumienia są uprawnione. Chodzi o tzw. bierną i czynną ich interpretację. Skupmy uwagę na efekcie skrócenia długości. Pierwsza ze wspomnianych interpretacji opiera się na przyjęciu punktu widzenia obserwatora spoczywającego względem obserwowanego obiektu. Z tego punktu widzenia ciało, rzecz jasna, nie ulega żadnemu skróceniu, więc skrócenie przypisywane mu przez obserwatora względem niego poruszającego się jest pozorne. Z punktu widzenia jednak tego drugiego obserwatora, na którego przyjęciu opiera się druga interpretacja, nie ma takiej podstawy, by skrócenie to uznać za pozorne; można więc potraktować je jako rzeczywiste.

Skrócenie Einsteina a skrócenie Lorentza

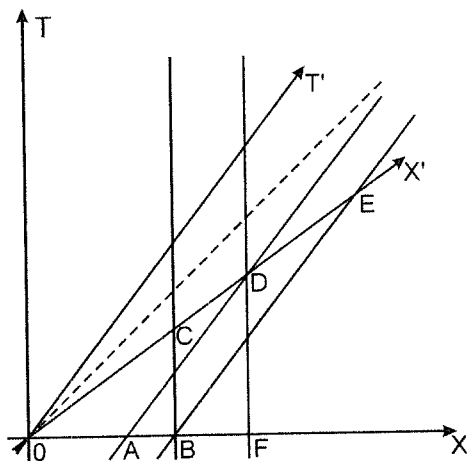
Czy jednak realność fizycznego efektu może zależeć od punktu widzenia? Na pytanie to w zasadzie odpowiedzieć można pytaniem: a dlaczego nie? Nie prowadzi to do żadnej sprzeczności. Z drugiej strony jednak naturalne jest przeświadczenie, iż realność efektu powinna być

⁴ H. Reichenbach, *Philosophie der Raum-Zeit-Lehre*, Gruyter, Berlin 1928; przekł. ang. *The Philosophy of Space and Time*, Dover Publ., New York 1958.

⁵ C. Białobrzeski, *Wykłady popularno-naukowe. O teorii względności*, Trzaska, Evert, Michalski, Warszawa 1923.

niezależna od punktu widzenia, a nawet, że aby być realny, niezależny od punktu widzenia powinien być on sam. Intuicja ta motywuje poszukiwanie takiej interpretacji skrócenia długości, przy której spełniałoby ono to wymaganie.

Reichenbach znalazł taką właśnie interpretację. Zauważył on, że podczas gdy stosunek długości ciał poruszających się względem siebie zależy od określenia równoczesności, to nie zależy od niego stosunek długości ciał spoczywających w tym samym inercyjnym układzie odniesienia, a zatem względem siebie spoczywających. W związku z tym zaś rozróżnił skrócenie Lorentza i skrócenie Einsteina. Pierwsze rozumiał jako stosunek długości poruszającego się ciała spełniającego prawa fizyki relatywistycznej do długości współporuszającego się z nim fikcyjnego ciała spełniającego prawa fizyki nierelatywistycznej i takiego, że gdyby oba spoczywały, to byłyby jednakowej długości. Natomiast drugie miało być stosunkiem długości poruszającego się do jego długości spoczynkowej, tj. do długości fizycznie takiego samego ciała spoczywającego. Wynikać zaś miało z różnicy określenia równoczesności w spoczywającym i współporuszającym się układzie odniesienia. Jako w oczywisty sposób zależne od wyboru układu odniesienia potraktowanego jako spoczywający, miało być ono efektem pozornym.



Oba te efekty można bardzo poglądowo zilustrować na diagramie czasoprzestrzennym (por. H. Reichenbach, *Philosophie der Raum-Zeit-Lehre*, Gruyter, Berlin 1928; przekł. ang. *The Philosophy of Space and Time*, Dover Publ., New York 1958, s. 215). Niech w chwili odpowiadającej początkowi osi czasu jeden koniec, np. lewy, wszystkich rozważanych ciał pokrywa się. Linia reprezentująca ten koniec ciał spoczywających pokryje się wtedy z osią czasu, zaś linia reprezentująca analogiczny koniec ciał poruszających się ruchem jednostajnym prostoliniowym z daną prędkością będzie względem niej nachylona tym bardziej, im większa jest ta prędkość. Z kolei linie reprezentujące drugi koniec ciał będą równoległe do linii reprezentujących odpowiedni pierwszy koniec.

Skonstruujmy takie linie odpowiadające drugiemu końcowi ciała spoczywającego i poruszającego się fikcyjnego ciała nie podlegającego skróceniu, które byłoby z nim identyczne, gdyby spoczywało. Łatwo zauważyć, że obie te linie muszą przeciąć oś współrzędnej przestrzennej wzdłuż kierunku ruchu (oznacmy ją x) w tym samym punkcie, który oznaczymy tu przez **B**. Skonstruujmy następnie linię reprezentującą drugi koniec fizycznego, a zatem skróconego, ciała poruszającego się. Oczywiście przetnie ona oś x -ów bliżej osi czasu, w punkcie, który oznaczymy przez **A**.

Poprowadźmy przez początek **O** układu współrzędnych linię reprezentującą rozprzestrzeniający się promień świetlny. Relacjom równoczesności w różnych inercjalnych układach odniesienia odpowiadać będą linie w każdym poszczególnym układzie wzajemnie równoległe i tak nachylone względem osi **OX**, by ta z nich, która przechodzi przez początek układu, stanowiąca zarazem oś **OX'** w poruszającym się układzie odniesienia, zawsze zawierała się pomiędzy tą osią a linią reprezentującą promień świetlny. Linie te będą od osi **OX** odchylone tym więcej, im szybciej porusza się odpowiedni układ.

Długości rozważanych ciał w spoczywającym układzie odniesienia mierzy się wzdłuż osi **OX**, a w układzie poruszającym się – wzdłuż odpowiedniej osi **OX'**. Skonstruujmy taką oś odpowiadającą układowi współporuszającemu się z tymi dwoma z nich, które się poruszają. Linię reprezentującą drugi koniec spoczywającego ciała przetnie ona w punkcie, który oznaczymy przez **C**, a drugie końce poruszającego się fizycznego ciała skróconego i fikcyjnego ciała nie skróconego – w odpowiednich punktach **D** i **E**. Skonstruujmy na koniec rzut prostopadły punktu **D** na oś **OX** i oznacmy go przez **F**.

Biorąc pod uwagę definicję skrócenia Lorentza, łatwo zauważyć, że w spoczywającym układzie odniesienia odpowiada mu stosunek długości

odcinków $OA : OB$, a w układzie współporuszającym się – stosunek $OD : OE$. Na mocy znanego z elementarnej geometrii twierdzenia Talesa jednak oba te stosunki są identyczne. Co więcej, na tej samej podstawie można przewidzieć, że odpowiedni stosunek określony wzdłuż osi OX' w dowolnym poruszającym się układzie inercjalnym będzie taki sam. Oznacza to, że skrócenie Lorentza jest efektem niezależnym od układu odniesienia.

Inaczej rzecz się ma ze skróceniem Einsteina. W układzie spoczywającym odpowiada mu stosunek $OA : OB$, natomiast w układzie poruszającym się, względem którego poruszające się ciało spoczywa, a spoczywające porusza się, stosunek $OC : OD$. Z zasady względności wynika, że stosunki te są jednakowe, chociaż do pomyslenia jest, że mogłoby być inaczej. Gdyby nie było skrócenia Lorentza, czemu odpowiadałoby pokrywanie się punktów A z B i D z E , to skrócenie Einsteina w układzie spoczywającym w ogóle nie występowałoby, natomiast w układzie poruszającym się byłoby silniejsze niż jest, gdyż dane nie stosunkiem $OC : OD$, lecz $OC : OE$.

Okazuje się więc, że za przewidywaną przez zasadę względności symetrię relatywistycznego skrócenia długości ze względu na zamianę inercjalnych układów odniesienia odpowiada skrócenie Lorentza. Gdyby go nie było, to obserwator spoczywający nie zaobserwowałby żadnego skrócenia poruszających się ciał, natomiast obserwator poruszający się, który standardowo zsynchronizowałby swoje zegary za pomocą sygnałów świetlnych, zaobserwowałby efekt wzmocniony, dany kwadratem proporcji określającej efekt faktycznie obserwowany. Łatwo to zobaczyć, gdy rozważymy warunek symetrii efektu, jakim jest identyczność stosunków $OC : OD$ i $OA : OB$. Wystarczy zauważyć, że $OC : OE = (OC : OD) \times (OD : OE)$ oraz $OD : OE = OA : OB$ (twierdzenie Talesa).

Obraz na kliszy a skrócenie długości

Zobaczymy, jaki to ma związek z analizami Dordy. Oznaczmy przez x_1 i t_1 współrzędną przestrzenną i czasową w spoczywającym układzie odniesienia zdarzenia polegającego na powstaniu na spoczywającej kliszy zaczernienia w wyniku rozbłysku na pierwszym końcu poruszającego się pręta. Zgodnie z założeniem, że pręt przesuwa się po kliszy w bezpośredniej z nią styczności, są to zarazem współrzędne owego rozbłysku w tym układzie. Odpowiednimi współrzędnymi rozbłysku na drugim końcu pręta i zara-

zem powstania w jego wyniku zaczernienia na kliszy oznaczymy przez x_2 i t_2 . Niech współrzędnymi tych zdarzeń w układzie poruszającym się będą odpowiednio x'_1 , t'_1 oraz x'_2 , t'_2 .

Dorda zakłada równoczesność obu rozbłysków, czemu odpowiadać ma równość $t'_1 = t'_2$. Oznacza to, że chodzi o równoczesność w poruszającym się układzie odniesienia. Układy współrzędnych można zawsze tak dobrać, by pierwszy rozbłysk nastąpił w ich wspólnym początku, którym u nas jest punkt **O**. Łatwo zauważyć, że wtedy drugiemu rozbłyskowi odpowiadać będzie punkt **D**. Ze wzorów przekształcenia Lorentza w postaci (numeracja wzorów i notacja oryginalna – por. J. Dorda SJ, *Krytyka tłumaczenia efektów ruchowych za pomocą specjalnej teorii względności*, przyp. 2):

$$x'_1 = a(x_1 - vt_1) \quad t'_1 = a(t_1 - vx_1/c^2) \quad (1)$$

$$x'_2 = a(x_2 - vt_2) \quad t'_2 = a(t_2 - vx_2/c^2) , \quad (2)$$

gdzie v jest prędkością ruchu pręta, a $a^2 = 1/(1 - v^2/c^2)$ – kwadratem określającego efekty relatywistyczne czynnika Lorentza, otrzymuje związek:

$$(5) \quad x'_2 - x'_1 = (x_2 - x_1)/a ,$$

co wobec faktu, iż czynnik a jest większy od jedności, oznacza, że długość $x_2 - x_1$ obrazu na spoczywającej kliszy zmierzona w spoczywającym układzie odniesienia jest większa niż długość $x'_2 - x'_1$ poruszającego się pręta zmierzona w układzie poruszającym się. Nie ma w tym zresztą nic szczególnie dziwnego, gdyż, jak słusznie zauważyła Dorda, obrazy rozbłysków na końcach pręta nie powstają równocześnie, lecz obraz pierwszego powstaje nieco wcześniej niż drugiego, który wobec tego dokonuje się dalej od miejsca pierwszego rozbłysku niż drugi koniec znajdował się w chwili, gdy do niego doszło. Jest tak, rzecz jasna, z punktu widzenia obserwatora spoczywającego.

Wbrew intencji Dordy jednak, stosunek drugiej z tych długości do pierwszej nie stanowi żadnej obiektywizacji efektu skrócenia długości, będącego zawsze stosunkiem długości ciała zmierzonej w układzie odniesienia, względem którego się porusza, do jego długości spoczynkowej. Tymczasem tutaj porównywane są długości dwóch różnych obiektów: pręta i jego obrazu na kliszy. Oczywiście równość liczbowa tych dwóch stosunków nie jest przypadkowa; należy ją jednak dopiero wyjaśnić.

Z pomocą znów przychodzi twierdzenie Talesa. W jego świetle łatwo zauważyć, że $OB : OF = OC : OD$ i $OD : OE = OA : OB$. Z drugiej

strony, jak już ustaliliśmy, $OC : OD = OA : OB$, co oznacza, że $OB : OF = OD : OE$ i $OB : OF = OA : OB$. Ponadto, długość odcinka OB równa jest długości spoczynkowej pręta, czyli zmierzonej w układzie poruszającym się długości odcinka OD , zatem $OB = (x'_2 - x'_1)$. Natomiast współrzędna punktu F na osi OX jest identyczna z odpowiednią współrzędną punktu D , czyli $OF = (x_2 - x_1)$. Stosunek $(x'_2 - x'_1) : (x_2 - x_1)$ jest więc równy zarówno skróceniu Lorentza poruszającego się pręta, jak też jego skróceniu Einsteina.

Jest tak jednak dlatego, że obowiązuje oparta na zasadzie względności równość $OC : OD = OA : OB$. Bez niej byłby on równy jedynie skróceniu Einsteina ciał spoczywających w poruszającym się układzie odniesienia, a zatem wielkości nie mającej bezpośredniego związku z żadnym efektem dotyczącym poruszającego się pręta. Pamiętajmy jednak, że równość ta nie byłaby też spełniona bez skrócenia Lorentza, co do którego ustaliliśmy, iż jest realne. Trudno więc, jak to czyni Dorda, zarazem kojarzyć stosunek $(x'_2 - x'_1) : (x_2 - x_1)$ ze skróceniem długości i negować realność tego skrócenia.

Dotychczas badaliśmy wyniki pomyślanego eksperymentu, w którym klisza spoczywała, natomiast pręt poruszał się. Jak jednak wyglądać będą wyniki analogicznego eksperymentu, w którym pręt spoczywa, a porusza się klisza? Tym razem też współrzędnymi rozbłysków i odpowiednich zaczernień kliszy w spoczywającym układzie odniesienia będą x_1, t_1 i x_2, t_2 , a w układzie poruszającym się x'_1, t'_1 i x'_2, t'_2 , przy czym początki układów można znów dobrać tak, by pokrywały się z pierwszym z rozbłysków.

Zgodnie z przyjętym tym razem warunkiem $t_1 = t_2$ drugiemu rozbłyskowi odpowiadać teraz będzie punkt B . Aby określić długość obrazu na kliszy w układzie poruszającym się, należy rzutować ten punkt na oś OX' wzdłuż linii odpowiadającej spoczynkowi w tym układzie. Łatwo zauważyć, że wtedy jego obrazem będzie E . Gdyby nie było skrócenia Lorentza poruszającej się kliszy, z punktem tym pokryłby się punkt D , który odpowiada równoczesnemu z pierwszym rozbłyskiem w poruszającym się układzie położeniu drugiego końca pręta fizycznie identycznego z rozważanym prętem spoczywającym, poruszającego się w taki sposób, że jego pierwszy koniec koincyduje z pierwszym końcem pręta spoczywającego w momencie pierwszego rozbłysku.

Długość owego poruszającego się pręta w poruszającym się układzie odniesienia, której odpowiada długość odcinka OD w tym układzie, jest jednak identyczna z długością pręta spoczywającego w układzie spoczywającym $OB = x_2 - x_1$. Stosunek długości rozważanego obrazu na kliszy w układzie poruszającym się do długości spoczywającego pręta w układzie

spoczywającym jest zatem równy stosunkowi $OE : OD$, który jest odwrotnością stosunku wyrażającego skrócenie Lorentza fizycznego pręta poruszającego się.

Jak więc słusznie zauważa Dorda, stosunek ten, dany wzorem:

$$(7) \quad x'_2 - x'_1 = a(x_2 - x_1)$$

jest identyczny ze stosunkiem wyrażającym odwrotność skrócenia spoczywającego pręta w poruszającym się układzie odniesienia. Wbrew jego intencji jednak, bezpośredni związek ma on nie z tym skróceniem, lecz ze skróceniem poruszającego się pręta w spoczywającym układzie odniesienia. Pośredni związek ze skróceniem Einsteina spoczywającego pręta uzyskuje zaś dzięki równości obu tych efektów wynikającej z zasady względności, która nie byłaby spełniona bez skrócenia Lorentza. Co więcej, gdyby nie było skrócenia Lorentza poruszającej się kliszy, to wobec pokrycia się punktów D i E stosunek ten byłby równy jedności.

Obraz na kliszy a równoczesność

Dorda jednak wskazuje na inną przyczynę tego efektu. Według niego obraz na poruszającej się kliszy jest dłuższy od spoczywającego pręta, gdyż obraz drugiego rozbłysku powstaje tym razem wcześniej niż obraz pierwszego, a pręt porusza się względem kliszy z prędkością skierowaną przeciwnie niż w poprzednim przypadku. Jest tak faktycznie, jeśli przyjąć punkt widzenia obserwatora poruszającego się. Jego przyjęcie jest jednak niespójne z potraktowaniem pręta jako spoczywającego, a kliszy jako ruchomej. Tymczasem z punktu widzenia obserwatora spoczywającego oba rozbłyski, a zatem również ich obrazy na kliszy, powstały równocześnie.

Tu właśnie jest pies pogrzebany. Wynik porównania długości ciał poruszających się względem siebie zależy od określenia równoczesności. Przyjęcie jej określenia obowiązującego w danym układzie inercyjnym równoważne jest w tej kwestii przyjęciu punktu widzenia obserwatora spoczywającego w tym układzie. Jeśli więc, jak w pierwszym przypadku, jako równoczesne potraktujemy rozbłyski na końcach poruszającego się pręta równoczesne w poruszającym się układzie odniesienia, to za stosunek długości jego spoczywającego obrazu do jego długości uznać musimy stosunek długości odcinków wyznaczonych przez punkt O i punkty

przecięcia z osią OX' , określającą równoczesność w układzie poruszającym się, linii odpowiadających końcowi poruszającego się pręta i spoczywającego obrazu drugiego rozbłysku. Jak się jednak okazuje, w tym przypadku oba te punkty będą identyczne z punktem D , co oznacza, że rozważany stosunek będzie równy jedności. Wbrew więc pogładowi Dorda, z efektywnie, a nie tylko deklaratywnie, przyjętego przez niego punktu widzenia pręt i jego obraz są przystające.

Co innego, gdy przyjąć bardziej naturalny w kontekście potraktowania pręta jako poruszającego się punkt widzenia obserwatora spoczywającego. Rozbłyski równoczesne z punktu widzenia poruszającego się obserwatora trzeba wtedy uznać za nierównoczesne z przyjętego punktu widzenia. Obraz powstały w ich wyniku okaże się zaś dłuższy nawet od długości spoczynkowej pręta, w stosunku $OF : OB = a$, a tym bardziej od faktycznej jego długości, w stosunku $OF : OA = a^2$. Aby stosunek długości obrazu do faktycznej długości poruszającego się pręta był, jak chce Dorda, odwrotnością czynnika określającego relatywistyczne skrócenie długości, rozbłyski na końcach pręta należałoby tak zaaranżować, aby rzutem punktu odpowiadającego drugiemu z nich na oś OX był punkt B . Drugiemu rozbłyskowi musiałby więc odpowiadać punkt przecięcia odcinków AD i BC . Stosunek owych długości byłby wtedy równy $OB : OA = a$. Jeśli z kolei rozważyć przypadek poruszającej się kliszy i rozbłysków na końcach spoczywającego pręta równoczesnych z punktu widzenia spoczywającego obserwatora, to i tym razem z efektywnie przyjętego punktu widzenia obraz na kliszy jest przystający do pręta. Z osią OX , określającą równoczesność w układzie spoczywającym, obie linie reprezentujące drugi koniec pręta i ślad drugiego rozbłysku na kliszy przecinają się bowiem w punkcie B . Natomiast z punktu widzenia obserwatora poruszającego się obraz na kliszy jest dłuższy od spoczywającego pręta w proporcji $OE : OC = a^2$.

Skrócenie Lorentza a czynna interpretacja skrócenia

Uważnego czytelnika może jednak zaniepokoić następujące spostrzeżenie. Otóż dla określenia skrócenia Lorentza Reichenbach wprowadził fikcję nie skróconego, nierelatywistycznego pręta. Można wobec tego zastanawiać się, czy zabieg taki ma jakikolwiek sens w ramach teorii względności.

Niezależnie od tego, można zapytać, co właściwie miał on na myśli zakładając, że ten fikcyjny pręt nie podlega skróceniu? Zapewne chodziło o to, iż jego długość w ruchu jest taka sama, jak w spoczynku. Z drugiej

strony jednak, jego długość w spoczynku z założenia jest taka sama jak długość w spoczynku fizycznego pręta relatywistycznego. Skrócenie Lorentza efektywnie okazuje się więc stosunkiem długości poruszającego się fizycznego pręta do długości, którą miałby, gdyby spoczywał.

Ta ostatnia jednak jest nie czym innym, tylko długością spoczynkową pręta z punktu widzenia obserwatora spoczywającego. Oznacza to, że skrócenie Lorentza faktycznie sprowadza się do relatywistycznego skrócenia długości w interpretacji czynnej. To zaś zależy od układu odniesienia przyjętego do opisu zjawisk fizycznych. Czy można więc uważać je za efekt rzeczywisty, a nie za coś w rodzaju „złudzenia perspektywy”, za jakie uznaliśmy przecież skrócenie w interpretacji biernej?

Sama zależność od układu odniesienia nie musi jednak oznaczać pozorności efektu, lecz jedynie jego względność. Można argumentować, że efekt taki może być zarazem względny i rzeczywisty, mianowicie rzeczywisty z przyjętego punktu widzenia. Co więcej, założenie jego rzeczywistości z tego punktu widzenia pozwala, jak się przekonaliśmy, w prosty sposób zrozumieć wynikającą z zasady względności symetrię efektu obserwowanego w spoczywającym i w poruszającym się układzie odniesienia.

Dynamiczna interpretacja teorii względności

Ktoś jednak mógłby zauważyć, że z punktu widzenia obserwatora spoczywającego wspomniana symetria zachodzi pomiędzy z założenia realnym skróceniem poruszającego się pręta a pozornym skróceniem Einsteina pręta spoczywającego, obserwowanym w układzie poruszającym się. Z punktu widzenia zaś poruszającego się obserwatora oba efekty zamieniają się rolami i jako realne traktowane jest to drugie skrócenie. Faktycznie więc to realność tego samego efektu byłaby względna. Czy jednak pojęcie takiej jego względnej realności ma sens?

Można na to odpowiedzieć, że pytanie o realność efektu to w praktyce pytanie o to, czy on faktycznie występuje, czy też tylko komuś wydaje się, że występuje. Ustaliliśmy zaś, iż skrócenie długości realne jest właśnie z tego punktu widzenia, z którego występuje, zaś pozorne z tego, z którego go nie ma, tj. z punktu widzenia obserwatora spoczywającego względem obiektu. Skoro więc sam efekt jest względny, to dla czegożby jego realność nie mogła być względna?

Od takiej względnej realności zawsze jednak można odróżnić realność absolutną i zapytać, czy skrócenie długości jest w absolutnym sensie realne.

Na tak sformułowane pytanie odpowiedź jest, oczywiście, negatywna, gdyż teza przeciwna prowadziłaby do sprzeczności. Inaczej jednak sprawa się ma z odpowiedzią na pozornie niewiele od niego różne pytanie, czy jest skrócenie długości w absolutnym sensie realne. To ostatnie bowiem sprowadza się do nietrywialnego pytania, czy istnieje absolutny efekt skrócenia długości.

Jak wiadomo, pozytywną odpowiedź na to pytanie zakładał H. A. Lorentz. Zgodnie z jego koncepcją eteru, skrócenie długości miało być skutkiem ruchu ciała względem eteru, rozumianego jako nośnik oddziaływań elektromagnetycznych, które są też odpowiedzialne za siły sprężystości w ciałach makroskopowych. Podobnie, skutkiem ruchu względem eteru miało być spowolnienie procesów fizycznych w poruszających się ciałach w proporcji odpowiadającej relatywistycznemu efektowi dylatacji czasu.

Pozostając w zgodzie z dość powszechnie przyjętym poglądem, Dorda zakłada sprzeczność teorii względności z koncepcją eteru. Tymczasem faktycznie teoria ta wyklucza nie eter, lecz tylko możliwość wskazania układu odniesienia względem niego spoczywającego na podstawie eksperymentów fizycznych. Można więc założyć, że eter spoczywa względem pewnego układu inercyjnego, którego jednak nie sposób wyróżnić wśród innych układów inercyjnych. Założenie takie pozwala na sformułowaną przez Lorentza dynamiczną interpretację efektów relatywistycznych, a w efekcie również całej treści szczególnej teorii względności⁶.

Mogłoby się wydawać, że dynamiczne wyjaśnienie efektów relatywistycznych jako skutków ruchu względem eteru musi być nieefektywne wobec niemożliwości wskazania układu spoczywającego względem eteru. W rzeczywistości jednak takie ich wyjaśnienie nie wymaga bynajmniej wskazania tego układu, lecz wystarczy założyć jego istnienie. Wnioskiem z tego założenia jest bowiem nie tylko istnienie związanych z ruchem względem eteru absolutnych efektów skrócenia długości i dylatacji czasu, ale również związaną z tym ruchem deformację przebiegu każdej fizycznej procedury oceny równoczesności w poruszającym się układzie odniesienia.

To z kolei pozwala przewidzieć obowiązywanie przy przejściu od jednego układu inercyjnego do innego przekształceń Lorentza, zamiast nierelatywistycznych przekształceń Galileusza⁷. W konsekwencji zaś można

⁶ J. Czerniawski, *Zrozumieć teorię względności*, Tasso, Kraków 1993.

⁷ J. Czerniawski, *Zrozumieć teorię względności*, Tasso, Kraków 1993; J. Czerniawski, *Fizyczna treść przekształceń kinematycznych*, „Postępy Fizyki” 46, 1995, z. 6, s. 607-616.

oczekiwać, że w dowolnym układzie inercyjnym zjawiska fizyczne przebiegać będą tak, jak gdyby to on spoczywał względem eteru. Pozwala to sformułować dynamiczne wyjaśnienie efektów relatywistycznych w dowolnym układzie inercyjnym, zakładając, że w jednym z takich układów można je rozumieć dosłownie, wobec spełnienia warunku spoczynku układu względem eteru, natomiast w innych układach trzeba je rozumieć jako pewną przenośnię, gdyż obserwowane w nich efekty nie są bezpośrednimi skutkami ruchu ciał względem eteru, lecz po części wynikają z deformacji, jakim podlegają standardy metryczne w układzie poruszającym się względem eteru.

Realność dylatacji czasu

Znacznie mniej uwagi niż efektowi skrócenia długości poświęca Dorda dylatacji czasu, którą również uważa za efekt pozorny. Jako odwołujący się do empirii argument na rzecz tezy przeciwnej przytacza jednak tylko jakiś bliżej nie sprecyzowany wniosek z doświadczenia Mössbauera. Ciekawe, czy przy tezie pozorności trwałyby równie zdecydowanie, gdyby w czasach, gdy pisał swój artykuł, znane były takie wyniki, jak obserwacja poprzecznego efektu Dopplera w doświadczeniu Ivesa-Stilwella, czy zwłaszcza przeprowadzone przez Hafele i Keatinga doświadczenie dotyczące pomiaru czasu w szybko poruszających się samolotach⁸. To ostatnie doświadczenie w zasadzie stanowi przecież nie co innego, tylko praktyczną realizację pomyślane-go eksperymentu, o którym mowa w sławnym paradoksie bliźniąt.

Niezależnie od tego, jego polemika z tradycyjnym rozumieniem dylatacji czasu opiera się na nieporozumieniu. Na podstawie przekształcenia Lorentza poprawnie wylicza związek:

$$T' = T/a,$$

wiążący czas T , jaki z punktu widzenia danego obserwatora upływie pomiędzy dwoma zdarzeniami zachodzącymi w poruszającym się względem niego układzie odniesienia w tym samym miejscu (odpowiada temu warunek identyczności ich współrzędnej x'), między którymi poruszający się zegar

⁸ T. Pniewski, *Dylatacja czasu – jednak rzeczywistość*, „Fizyka w Szkole” 44, 1998, z. 4, s. 209-216.

odmierzy czas T' . Następnie stwierdza, że „czas w układzie własnym jest dłuższy niż w układzie nie związanym”, co ma przeczyć tradycyjnemu pogładowi na ten temat. Tradycyjnie jednak dylatację czasu rozumie się właśnie jako spowolnienie poruszającego się zegara, co odpowiada mniejszej wartości odmierzanego przez taki zegar czasu niż wartość czasu, jaki między jego początkowym i końcowym wskazaniem upłynie z punktu widzenia obserwatora spoczywającego. Jest to, rzecz jasna, czynna interpretacja dylatacji czasu.

Oczywiście dylatację czasu przedstawia się też czasem jako związek $T' = aT$, odpowiadający warunkowi identyczności współrzędnej x . Wynik ten nie jest jednak bynajmniej „nielogiczny”, gdyż wyraża on bierną interpretację dylatacji czasu, czyli spowolnienie spoczywającego zegara z punktu widzenia poruszającego się obserwatora. Oczywiście traktując tego obserwatora jako poruszającego się, nie przyjmuje się jego punktu widzenia, lecz punkt widzenia obserwatora spoczywającego względem zegara, co oznacza, że w przeciwieństwie do dylatacji czasu interpretowanej czynnie, w interpretacji biernej jest ona efektem pozornym.

Uczmy się na cudzych błędach!

Można zastanawiać się, po co poświęcać tyle uwagi tekstowi tak najeżonemu nieporozumieniami. Po pierwsze jednak, polemika ze stawianymi w nim tezami jest dobrą okazją do zapoznania szerszej publiczności z rozróżnieniami, o których w większości podręczników i opracowań popularnonaukowych nie ma nawet wzmianki. Po drugie, zamieszanie wokół kwestii realności efektów relatywistycznych panuje nawet wśród specjalistów. Rzetelna analiza wspomnianych nieporozumień w oparciu o owe rozróżnienia pozwala znacznie wyraźniej zobaczyć zarówno sam problem, jak i odniesienie tych rozróżnień do niego.

Skoro w omawianej kwestii zamieszanie panuje nawet w poglądach specjalistów, to tym bardziej występować musi w głowach zainteresowanych teorią względności amatorów. W małym stopniu są też przed nim zabezpieczeni studenci fizyki, których zazwyczaj uczy się głównie wzorów, znacznie mniej uwagi poświęcając ich interpretacji. Z pożytkiem dla jednych i drugich byłoby więc zalecić im analizę tekstu Dordy „jako przyjemne ćwiczenie”, jak mawiał jeden z moich Nauczycieli na studiach fizycznych. Lepiej przecież uczyć się na błędach cudzych, niż na własnych.

Eugeniusz BOBULA

**ODPOWIEDŹ NA ARTYKUŁ:
*BOBULA OBALA TEORIĘ WZGLĘDNOŚCI***

Jestem przekonany, że w artykułach [1],[2],[3]¹ poddałem wystarczającej krytyce teorię względności, mechanikę kwantową i zasadę nieoznaczoności Heisenberga. Chociaż jednak te „teorie” moim zdaniem były błędne, ich odrzucenie nie przyniosłoby żadnej korzyści, gdyby nie można było na ich miejsce wprowadzić coś sensownego. Otóż pokazałem w dwu monografiach [4],[5] (zbiory artykułów), że nauka do końca XIX wieku była całkowicie spójna i nie potrzebowała XX-wiecznego uzupełnienia, pod warunkiem wszakże, że dedukowane uniwersum materialne, składające się z równań Eulera, ciągłości i Bobuli-Fouriera zostanie diametralnie przeformułowane. Okazało się po przeformułowaniu na nowo owych dystrybucyjnych równań, że nie istnieją żadne niezgodności w myśleniu naukowym do XX w., a jedyna zaproponowana tam teoria, równania Maxwella, jest dedukowana z równania dynamiki (tak wcześniej rozumianej) Newtona-Eulera, chociaż i ta interpretacja też została później wyeliminowana. Opublikowanie dedukowanego uniwersum materialnego, które Holly nazwał układem dyfuzyjno-dynamicznym [6], zakończyło przedstawienie spójnej całości deterministycznego (i jedyne, co też zostało wykazane) systemu nauki. W tej sytuacji cała niespójna wiedza XX wieku stała się zbyteczna. I tak też na tle dedukowanego uniwersum przedstawia ją autor.

¹ Zob. *Bibliografię* pod koniec tego opracowania.

Ponieważ każda nowa myśl natrafia na teren zastanych poglądów, dlatego autor postanowił swoje przemyślenia powoli ujawniać. Liczył przy tym na wywołanie wszechstronnej dyskusji środowiskowej.

W roku 2001 zwróciłem się do środowisk naukowych z propozycją podjęcia takiej dyskusji naukowej w związku z moimi publikacjami podważającymi w moim mniemaniu fizykę wieku XX. Rzeczywistość nie spełniła jednak moich oczekiwań. Dyskusja bowiem przerodziła się niestety w szereg monologów.

W poniższych rozważaniach poddam analizie tekst Dra Jana Czerniawskiego z Uniwersytetu Jagiellońskiego² (będę go nazywał krótko: Dyskutantem). Dokonam tego w dwóch etapach: metodologicznym i merytorycznym.

1. Część metodologiczna

Dyskutant w swojej wypowiedzi zgadza się z główną tezą mojego artykułu *Podstawy logiczne teorii względności* [1], że podstawowe pojęcie teorii, jakim jest „odległość czasoprzestrzenna” należy zlikwidować (choć ma do mnie pretensję, iż nie uwzględniłem faktu, że obiekt ten inaczej nazywa się również, „interwał”). Dyskutant natomiast nie powiedział, że „teoria” względności nadal używa „odległości czasoprzestrzennej” jako podstawy swej egzystencji i że nie pojawił się żaden inny obiekt zastępujący tamto pojęcie, który zostałby wyprowadzony na drodze dedukcyjnego myślenia. Wobec tego Dyskutant został zmuszony do mimowolnego łudzenia czytelnika werbalnymi twierdzeniami, że dzisiaj patrzymy na „teorię” inaczej, że „H. Poincaré i H. Minkowski zauważyli, że istnieje wielkość wykazująca pewną analogię do przestrzennej odległości i stanowi niezmiennik wszystkich symetrii relatywistycznych, tj. zgodnych z teorią względności praw przyrody”.

Niestety, wypowiedź powyższa jest nieporozumieniem, bo wielkości „wykazujących pewne analogie do przestrzennej odległości” jest nieskończenie wiele (pokażalem to w [1]). Dalej Dyskutant deklaracyjnie mówi o „zgodności praw przyrody z teorią względności”, a przecież to właśnie ma dopiero obronić przed moim zarzutem o niejednoznacznej deklaracji „interwału”.

² Jan Czerniawski, *Bobula obala teorię względności*, „Rocznik Wydziału Filozoficznego Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej Ignatianum w Krakowie”, 2000-2001, s. 161-166.

Niestety, rzeczywistość jest nieubłagana. Albo „odległość czasoprzestrzenna” zostaje dedukowana, albo jest fikcyjnym, deklaratywnym tworem, dowiązanym do rzeczywistości jedynym intuicyjnie realnym pomiarem w jednym punkcie, co autor powiedział w [1]. A wobec tego, jak napisano w [1], teoria względności jest wnioskiem z fałszywego twierdzenia, dowiązanego do rzeczywistości jednym punktem. Twierdzenie to, powtórzmy, brzmi: Jeżeli $f(x) = 0$ dla $x = 0$, to $f(x) = x$.

Jeśli, dodajmy do powyższego, dedukowane wyprowadzenie tego obiektu powstało pomiędzy wydaniem podręcznika L. Landaua [7] a rokiem 2000, Dyskutant winien takie wyprowadzenie zacytować. Wiadomo jednak, że nie powstało i dlatego Dyskutant nie może go przedstawić i pisze wymyśloną opowieść o jakiejś symetrii.

Należy w tym momencie dodać, że funkcjonowanie tego rodzaju wyjaśnień w fizyce skłoniło pewnych autorów do wystąpienia z krytyką sposobu formułowaniu kwestii, nazywając takie teksty naukowe balladami zamiast po prostu oszustwami. Tego rodzaju oszustwo o przeprowadzonej jakoby zimnej fuzji jądrowej (pozytywnie potwierdzone przez główne pracownice w świecie!) nazwano balladą o Ponsie i Fleischmannie, co jednakże i tak skompromitowało światową fizykę.

Zwrócę wobec tego uwagę od strony dydaktycznej na formułę wypowiedzi o egzystencji dowolnej teorii. Otóż w przypadku eliminacji jej fundamentu teoria taka istnieć przestaje. Wobec tego zdziwienie budzi dalszy ciąg tekstu Dyskutanta, który wyraża żal, że nie przedyskutowałem dalszych aspektów „teorii” względności. Zapytam, jakich dalszych aspektów? Z „dydaktycznego” powodu dalsze implikacje założeń Dyskutanta omówię szczegółowo.

A zatem, w kolejnej partii swego tekstu Dyskutant przedstawia pewne *curiosum*. Pisze on mianowicie: „Matematycy Poincaré i Minkowski nie wydedukowali, ale odkryli interwał”. Cóż to znaczy „nie wydedukowali, ale odkryli”?

Musimy ustosunkować się do tego stwierdzenia. Otóż jeśli matematycy cokolwiek mogą uczynić, to jedynie wydedukować. Odkryć mogą tylko doświadczalnicy, np. geografowie czy biologowie.

Zróbmy jednak uwagę dla postawienia kropki nad „i”. Zastąpienie siły lepiej uwarunkowanym obiektem spowoduje epistemologiczną eliminację mechaniki newtonowskiej, i to pomimo jej praktycznej użyteczności (co np. nie ma miejsca dla „teorii” względności). Pokazanie, że energia wewnętrzna nie jest właściwym obiektem opisów termodynamicznych, wyeliminuje tę

naukę w sensie epistemologicznym, i to pomimo jej wielu historycznych zastosowań. Pokazanie, że strumień ciepła nie jest gradientem temperatury, unicestwiłoby równanie Fouriera. Takie są podstawy i uwarunkowania teorii. Próba wypowiedzi nie biorąca pod uwagę podstaw nauk jest albo wynikiem powierzchownego ich traktowania, albo, co trudno przypuścić, oszukiwaniem czytelnika.

Dyskutant jednak, twierdząc, że „od równania opisującego rozprzestrzenianie się światła [...] do interwału czasoprzestrzennego nie ma logicznego przejścia”, podaje informację o odkryciu tego interwału, podczas gdy takich interwałów jest nieskończenie wiele.

Kolejno, Dyskutant zwraca uwagę, że mój kontrprzykład dla sformułowania Poincarégo, które jest zawarte w podręczniku M. Krzyżańskiego, (cytuję):

$$\Delta u - \frac{1}{c^2} \frac{\partial^2 u}{\partial t^2} = Du$$

„dalembertian jest niezmiennikiem każdej zamiany zmiennych, zachowujących odległość lorentzowska

$$L_{\text{Poincaré}} = [c^2(t-t_0)^2 - \sum_{i=1}^3 (x_i - X_i^0)^2]^{\frac{1}{2}}$$

nie jest dowodem w sprawie, ponieważ, jak twierdzi Dyskutant, „ze sposobu, w jaki się do tego zabrał (tzn. ja, przyp. E.B.), można wnosić, iż nie odróżnia on zachowania rozważanej wielkości od jej zerowania”.

Otóż w [2] pokazałem, że przedział się zachował (był zerem), a dalembertian – nie (związałem tam czas ze zmienną przestrzenną). Dyskutant wyraził swój negatywny pogląd o mym wywodzie, dlatego że przedział ten według niego „pozostaje zerem”.

Odpowiem. Już w szkole średniej, a nawet podstawowej, prowadzono dyskusję, czy zero jest liczbą naturalną, czy nie. Natomiast chyba w żadnej z owych szkół nie miano wątpliwości, czy zero jest wielkością stałą. Jednakże mylenie powyżej przedstawionych spraw przez Dyskutanta jest jego sprawą i nie będziemy się tym zajmować. Natomiast możemy podać kolejny kontrprzykład dowodzący potrzeby innego sformułowania Poincarégo, gdzie „odległość czasoprzestrzenna” się zachowuje (jest np. jedynką), a dalembertian nadal się nie zachowa (nawet gdy nie zwiążemy czasu ze zmienną przestrzenną). Nie będziemy tym razem już się przejmować, czy

Dyskutant też stwierdzi, że jedynka nie jest stałą. Przeprowadźmy wobec tego rachunek.

Niech:

Policzmy odpowiadającą długość czasoprzestrzenną. Dostaniemy:

$$l = \sqrt{(x_1 - x_0)^2 + (y_1 - y_0)^2 + (z_1 - z_0)^2} = \sqrt{1 + z_0^2 + (t z_0)^2} = 1$$

Jak widać, „odległość czasoprzestrzenna” się zachowała. I to zachowała się niezależnie od faktu, czy Dyskutant w tym przypadku uzna, że jedynka jest wielkością stałą, czy nie. Natomiast sprawdzimy, czy dalembertian się zachował. Policzmy:

Natomiast

$$\frac{\partial^2 u}{\partial z_0^2} \neq \frac{\partial^2 u}{\partial z_1^2}$$

A wobec tego dalembertian się nie zachowuje. Widzimy więc, że nie jest prawdą, iż zachowanie się „odległości lorentzowskiej” ma specjalne koneksje z równaniami falowymi. To, że nie ma ich w formule cytowanej przez Krzyżańskiego, autor powiedział już w swej publikacji [2]. Zauważmy też, że przyjęcie pewnego przedziału urojonego dla jednej z osi układu współrzędnych nie może chyba nikogo zdziwić w sytuacji, gdy w „teorii” względności całe „przedziały czasoprzestrzenne” są urojone.

W tej sytuacji niezręcznym jest rozpoczynanie przez Dyskutanta pisanie, gdy brak jasności, w jakim sensie używa się odpowiednich pojęć.

Przejdźmy jednak do innych uwag Dyskutanta.

Wspomina on o zgodności niektórych pomiarów z przewidywaniami teorii względności. Zdanie takie wymaga znacznie szerszego ustosunkowania się do metodologii pomiaru. Dyskutant o tym nie pisze. Natomiast pomiar, który mógłby być reprezentatywny, musiałby dotyczyć eksperymentu w laboratorium poruszającym się z dość dużą prędkością. Prędkości takich wytworzyć nie potrafimy.

Natomiast jest zupełnie innym problemem wnioskowanie o zachowaniu się obiektów poruszających się z dużymi prędkościami. Te zachowania bowiem mogą wynikać z zupełnie innych przyczyn. Dyskusji tych kwestii Dyskutant nie podejmuje, poruszając się wśród obiegowych sloganów. W monografii *On the reversibility of processes* wykazałem, że czas życia pewnych poruszających się cząstek różni się od czasu ich życia w spoczynku. I do niczego tutaj nie była potrzebna teoria względności.

Mało tego, pamiętajmy, że „uogólniona teoria” względności dla niewłaściwie zadeklarowanej „odległości czasoprzestrzennej” wprowadza „poprawki” typu mnożenia odpowiednich obiektów „przedziału” przez pewien „tensor metryczny”. W ten sposób dla jakichkolwiek obiektów realnie istniejących pojawia się kilkadziesiąt funkcji, składowych owego tensora, które pomagają do uzgodnienia „pomiaru” z jego „teoretycznym odpowiednikiem”. Uogólniona teoria *m u s i a ł a* też przyjąć zmienną prędkość rozchodzenia się fal elektromagnetycznych. Warto przypomnieć również słyszany niekiedy obiegowy slogan, że „teoria” względności *u d o w o d n i ł a* wspomnianą zmienną prędkość [1].

Musimy zapytać: czym udowodniła? „Udowodniła” źle zdeklarowanym „przedziałem czasoprzestrzennym” w tzw. „szczególnej teorii” względności. Był to zresztą jedyny jej „oręż” poznawczy. Są to mity funkcjonujące niekiedy też w naukowych środowiskach, czego dokumentem są teksty podobne do przedstawionego przez Dyskutanta.

Dodajmy teraz, że o ile skrytykowałem mechanikę kwantową za wprowadzenie zewnętrznej dla niej funkcji „potencjału” pozwalającego na uzgadnianie wyniku pomiarowego z eksperymentem, to co dopiero powiedzieć o metodzie, która wprowadza kilkadziesiąt funkcji, składowych tensora, dla uzgodnienia tych wielkości. Zatem więcej wprowadza się funkcji, niżeli otrzymuje się przypadków zgodności „teorii” względności z jakkolwiek rozumianym pomiarem. Natomiast Dyskutant przedstawia popularny, obiegowy tekst jako przedmiot dyskusji.

Musimy więc dla dobra czytelnika przedstawić pewne rozważania dla ujawnienia istoty ostatniej wypowiedzi.

Zwróćmy najpierw uwagę, że już pewnym naruszeniem dyscypliny myślenia jest sama procedura wprowadzenia pojęcia wektora. W szkołach średnich i podstawowych mówi się o obiekcie, który posiada wielkość, zwrot i kierunek. Tymczasem nie jest to prawdą, gdyż istotne dla zagadnienia jest tylko sumowanie tych obiektów. Co więcej, wcale nie wiemy, czy one istotnie sumują się jako przekątne równoległoboku, zbudowanego na dwu wspomnianych składowych. Fakt statyczności układu trzech dynamometrów,

tworzących równoległobok i jego przekątną, dowodzi tylko przybliżenia definicji o sumacji. Jak jest naprawdę, tego oczywiście nie wiemy, ale jeśli ktoś wskaże fizyczny powód wariacji definicji sumowania wektorów, pojawią się tego faktu istotne skutki definicyjne, prowadzące do uogólnienia rachunku wektorowego.

W związku z tym, trzeba udowodnić, że obiekt jest wektorem. Sam matematyczny formalizm, nie odnoszący się do żadnej rzeczywistości realnej, nie wystarcza. Tyle, oczywiście niezwykle skrótowo, o problemie wektora. Aby pojawił się tensor, musimy wiedzieć, że ma miejsce operacja przypisania wektorowi wektora.

Przypomnijmy więc. Nieortogonalność ciśnienia do powierzchni jest wyzwolona lepkością. Lepkość ta jest miarą zmiany prędkości w kierunku do niej prostopadłym. A wobec tego tensor związany z efektem lepkości jest pochodną (słowo w znaczeniu literackim), wypadkową procesu fizycznego, zmiany prędkości wskutek oddziaływań w kierunku prostopadłym do kierunku wyznaczonego przez wektor prędkości. Ten proces żąda wyjaśnienia dziewięciu składowych tensora. Stąd przybliżone równanie Naviera-Stokesa, które jednakowoż dla cieczy bardziej lepkich niczego już nie przybliży, z braku tensora. Z tego powodu mechanika płynów lepkich jest cofającą się, a nie rozwijającą się dziedziną nauki. O tym można by wiele powiedzieć. Nie tutaj jednak jest na to miejsce. Czym, z jakim procesem fizycznym jest związany tensor pojawiający się w uogólnieniu „odległości czasoprzestrzennej” w „teorii” względności? Po tym pytaniu zapadnie cisza, wskutek czego zostaną później, w popularnych sformułowaniach werbalnych, wymyślone różne, niczym nie poparte twierdzenia.

Przejdźmy do kolejnej wypowiedzi Dra Czerniawskiego, która ma szczególny ciężar. Dyskutant zdaje się nie rozumieć mej pracy zamieszczonej w „Fasciculi Mathematici” [8] i bez jakichkolwiek prób zrozumienia pisze o niej, „że jest błędna”. Tymczasem Dyskutant nawet werbalnie nie ustosunkował się do owego tekstu, w którym wyraźnie piszę, że metoda rozwiązania problemu nie jest moja, że ja tylko adaptuję dla potrzeb równań Maxwella rozwiązanie Picarda równania hiperbolicznego, do którego transformują się równania Maxwella. Biorę dwukrotnie to rozwiązanie.

Problem Picarda dla tych równań hiperbolicznych obejmuje program dla studentów trzeciego roku studiów, i to nie tylko matematyki. Podręcznik W. Pogorzelskiego został też napisany dla studentów uczelni technicznych. Dyskutant, jak tutaj wyraźnie widać, nie zapoznał się dostatecznie z tym materiałem i dlatego poszukuje spełnienia wśród wymyślonych teorii, których wyrazem są teksty „weryfikowalne” wyłącznie towarzysko.

By nie być gołosłownym, przepiszę ów tekst z podręcznika: W. Pogorzelski, *Równania całkowe i ich zastosowania*, PWN, Warszawa 1958, t. II, s. 169:

„Zagadnienie Picarda: Niech będzie dana linia L leżąca w ćwiartce ograniczonej dwiema dowolnymi charakterystykami równania (Maxwella, przyp. autora)

$$\frac{\partial^2 u}{\partial x \partial y} = F(x, y)$$

żądamy, żeby było: $u(x, 0) = f(x), u(B) = \varphi(y), f(0) = \varphi(0)$
 ... rozwiązanie Picarda... jest określone wzorem

$$u(x, y) = f(x) - \varphi(y) - f(\psi(y)) + \int_S F(\xi, \eta) d\psi d\eta$$

gdzie $\psi(y)$
 jest odciętą punktu B linii L odpowiadającej rzędnej y”.

$$\frac{d\psi}{dy}$$

Widać natychmiast, że $\frac{d\psi}{dy}$ określone pochodną linii granicznej jest zależną od czasu prędkością impulsu elektromagnetycznego od wielkości skończenie małej do skończenie dużej, co nie przeszkadza założeniu o przecięciu przez charakterystyki linii L. Ponieważ równania Maxwella dwuwymiarowe i czterowymiarowe nie wykazują dyfuzji impulsu, pozostajemy na gruncie $x \in \mathbf{R}^1$.

Natomiast zaskakujący jest fakt podjęcia sprawy przez Dyskutanta w sytuacji, gdy nie wykazuje wystarczającej orientacji w dziedzinie diskutowanych zagadnień.

Dyskutant nie ustosunkował się w swojej wypowiedzi do krytyki „teorii” względności autorstwa Jana Dordy. Krytyka ta została opublikowana pośmiertnie w r. 1990³ i nie jest możliwe, by Dyskutant o niej nie wiedział czy postanowił ją pominąć.

³ Krytyka tłumaczenia efektów ruchowych za pomocą specjalnej teorii względności, „Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie” 1989, Kraków 1990, s. 69-106.

Należy również ustosunkować się do nie udokumentowanej wypowiedzi Dyskutanta na temat „zgodności” „teorii” względności z danymi doświadczalnymi. Otóż doskonale jest wytestowany zbiór eksperymentów, dla których zgodność z każdym z dwu określeń „masy w ruchu” jest eksperymentalnie nieodróżnialna. Wypiszemy te określenia. Pierwsze:

$$m = \frac{m_0}{\sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}}$$

oraz drugie:

$$m = m_0 \left(1 + k \frac{v^2}{c^2}\right)$$

O tym drugim, dla $k = 1$, wyczerpująco pisze J. Balczewski w *Propagation of light*, Vantage Press, N. Y. 1998. Otóż to drugie, nieodróżnialne w eksperymencie od „relatywistycznego” określenie „masy w ruchu”, istotnie eliminuje niewłaściwą deklarację „odległości czasoprzestrzennej”. O tym Dyskutant nie pisze. Dlatego należy przypomnieć cytaty z S. Goldberga (*Understanding Relativity*, Boston 1984): „Experiment has not proved and cannot prove the principle of relativity to be true or false”.

Pominięcie, świadome czy przez przeoczenie, tego tekstu stawia Dyskutanta w dwuznacznej sytuacji.

Jednakowoż piszący musi również ustosunkować się do nonsensu, jaki kryje się w wypowiedzi Goldberga, w sposób bezradny ratującego „teorię” względności. Otóż każda niezgodność z eksperymentem obala teorię, w tym także „teorię” względności, natomiast żadna zgodność z doświadczeniem nie dowodzi ostatecznie jej prawdziwości!

Jeszcze na koniec pewna uwaga o „jednorodności”. Przestrzeń oczywiście jednorodna nie jest, gdyż zjawiska w niej zależą od wartości grawitacji, czyli pola wektorowego, które lokalnie nawet w każdym punkcie jest inne. Byłoby zresztą niedorzecznością uważać przestrzeń nas otaczającą jako posiadającą jakieś inne własności aniżeli wyznaczane jej przez warunki materialne, a więc przez grawitację w danym punkcie. Warto może też dodać, że przestrzeń matematyczna jest przestrzenią tylko z nazwy. Nie dotyka ona (i dziwne by było, gdyby ktoś sądził co innego,) żadnych wydarzeń materialnych. Stanowi bazę opisów, a to coś całkiem innego. A tymczasem Dyskutant przedstawia inny pogląd. Pisze on: „Przestrzeń nie jest wszak światem,

ale jego geometryczną strukturą”. Wypowiedź ta wskazuje, że Dyskutant za przestrzeń uważa coś, co nie ma związku z rzeczywistością fizyczną. Takie wypowiedzi dostarczają pożytki dla obiegowych poglądów popularnej literatury.

2. Część merytoryczna

Po uwagach ogólnych dotyczących metodologii omawianej problematyki przejdźmy do szczegółowych merytorycznych analiz tekstu Dyskutanta, gdyż zawiera on błędy, a polemika nie trafia w cel.

Początek tekstu zawiera zgodę Dyskutanta na to, że „pierwszy z zarzutów opiera się na słusznym spostrzeżeniu, że od równania opisującego rozprzestrzenianie się światła w próżni (uwaga w tym przypadku nieuzasadniona, gdyż światło zawsze rozchodzi się w próżni, a w niczym innym, E.B.) do postaci interwału czasoprzestrzennego nie ma logicznego przejścia”.

Zatem nie ma o czym dalej mówić. Interwał czasoprzestrzenny (ja go nazywam „odległością” czasoprzestrzenną) jest jedyną podstawą teorii względności.

Jednakowoż ja to powiedziałem nie werbalnie, ale pokazałem, że „odległość” czasoprzestrzenna jest zadeklarowana jako wniosek z fałszywego twierdzenia [1]:

„Jeśli $f(x) = 0$ dla $x = 0$, to $f(x) = x$ ”.

A to nie jest zgoda na brak „logicznego przejścia”, ale stwierdzenie fałszu deklaracji tego „interwału”. Ponieważ interwał ten jest jedynym obiektem poznawczym „teorii” względności, zatem jego fałszywa deklaracja jest podstawą likwidacji „teorii”.

Natomiast niezrozumiałe jest to, że Dyskutant, zgodziwszy się na mój zarzut, pisze później: „Niezależnie jednak od tego, że ani Bobuli, ani nikomu innemu nie udało się przedstawić żadnego logicznego dowodu sprzeczności teorii względności...” Zapytam więc, z czym zatem Dyskutant w swych pierwszych słowach się zgodził? Czym w rozumieniu Dyskutanta jest teoria względności? A czym jest sprzeczność?

Pokazałem w części I, że Dyskutant w niektórych wypowiedziach zdradza brak znajomości rzeczy, co utrudnia dyskusję. Dokończę jednak cytata Dyskutanta: „...argument ten jest samobójczy. Gdyby bowiem było tak, jak on zakłada (uwaga autora, E.B.: Dyskutant nazywa mój dowód z [1], i to

dowód, z którym się zgodził, o deklaracji „odległości czasoprzestrzennej” jako wniosku z fałszywego twierdzenia, bezzasadnie „założeniem”), to w każdej kwestii teoria ta dostarczałaby zamiast jednego, wielu wzajemnie niezgodnych przewidywań”.

Otóż żadna, a zwłaszcza fałszywa teoria, nie dostarcza „zamiast jednego, wielu wzajemnie niezgodnych przewidywań”. Co to mogłoby oznaczać? Tekst Dyskutanta sugeruje, że teoria sama sobie przeczy, dostarczając sprzecznych wyników. Gdyby tak było, teoria musiałaby być obiektem opisywanym przez funkcje wieloznaczne. Tymczasem wszystkie teorie chronią się przed wieloznacznością, chociaż istnieją pewne punkty osobliwe, wymagające jako opisu funkcji wielowartościowych. Ale o takich funkcjach w ogóle dotąd się nie mówi szerzej. A zatem opis, o którym mówi Dyskutant, nie może zawierać się w funkcjach wieloznacznych. Funkcje jednoznaczne jednak, mimo że np. tworzą fałszywą teorię, też sobie nie przeczą (napiszmy jako teorię jakieś równanie, to równanie nigdzie sobie nie zaprzeczy). Wypowiedź Dyskutanta nie jest więc jasna.

Jednakowoż, nawet fałszywa teoria może dostarczyć wielu przewidywań zgodnych z danymi doświadczalnymi. Co więcej, fałszywa teoria może dostarczyć zgodności z pomiarem w kontinuuach. Możemy łatwo podać przykład: rozwiązaniem równania Newtona dla siły proporcjonalnej do odległości jest ruch harmoniczny. Ale harmonikę możemy również dostać jako rozwiązanie nieliniowego równania, nie mającego związku z równaniem Newtona. Napiszemy to równanie:

$$\left(\frac{d^2x}{dt^2}\right)^2 + \left(\frac{dx}{dt}\right)^2 = 1$$

Natomiast zgodności teorii względności z pomiarami jest mniej niż funkcji użytych do (zupełnie niepotrzebnej) poprawy (całkiem niepotrzebnego) interwału czasoprzestrzennego. Przypomnimy, że szczególna teoria względności jest pozbawiona sensu z powodu wiadomej zmienności prędkości światła (świadczy o tym „złamana” łyżeczka w szklance wody i chcę tutaj przestrzec przed myśleniem, że światło porusza się w jakimś ośrodku, jak protonie czy neutronie, zamiast w próżni. Trzeba pamiętać, że światło zawsze porusza się w próżni, a jedynie w próżni o innym natężeniu w nim pola grawitacyjnego). Jednakowoż z owych powodów wzmianki o jakiejś zgodności „teorii” względności z pomiarami, wspomniane w dalszej części tekstu Dyskutanta, nie mają uzasadnienia.

Dyskutant kończy ten akapit: „Jeśli Bobula nie potrafi odróżnić wyprowadzeń logicznie poprawnych od niepoprawnych, to jest to jego problem”.

Wobec tego muszę przypomnieć: Pokazałem, że interwał czasoprzestrzenny jest deklaracją skonstruowaną na wniosku z fałszywego twierdzenia. Dyskutant na stronie pierwszej swego tekstu się z tym zgodził, ale kilka stron tekstu dalej już o tym „zapomniał” i nazwał to stwierdzenie „założeniem”.

Przejdźmy do pozostałych szczegółowych uwag. Dyskutant na drugiej stronie swego wywodu przedstawia pewne własności interwału czasoprzestrzennego. Postępowanie to mija się z celem i nie posiada wartości polemicznych. Otóż każda zadeklarowana wielkość ma pewne własności, o których, jeśli kto chce, może mówić, tylko po co? Niepotrzebne jest to zwłaszcza w sytuacji, gdy wskazano, że interwał ów nie ma logicznego uzasadnienia, gdyż jest deklaracją wynikającą z fałszywego twierdzenia.

Dalszy ciąg tekstu zawiera sformułowanie: „Jeśli ponadto 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”.

Ta wypowiedź wymaga szeregu ustosunkowań się.

Po pierwsze, skąd wiadomo? Po drugie, fizycy nie potrafią rozwiązać równań Maxwella dla zmiennej prędkości rozchodzenia się światła (świadczy o tym moja pierwsza I. część). Po trzecie, stała prędkość jego rozchodzenia się, jak wiadomo z prostych eksperymentów (oglądanie położenia gwiazd w momencie zaćmienia słońca), nie wchodzi w rachubę. Co więc ma na myśli Dyskutant?

Wobec tego albo równania Maxwella dadzą stałą prędkość rozchodzenia się impulsu, co stało się przyczyną wszechstronnie błędnej definicji interwału czasoprzestrzennego, wynikającej z fałszywego twierdzenia, albo równania Maxwella dadzą zmienną prędkość rozchodzenia się impulsu świetlnego i wówczas co? Przecież, po pierwsze, nie możemy powiedzieć, że ta zmienna prędkość konstytuuje uogólnioną „teorię” względności, gdyż ta poprawia jedynie swój postulat wcześniejszej stałej prędkości, wzięty z fałszywej deklaracji o interwale czasoprzestrzennym. Po drugie, to fizycy, jak tego dowodzi Dyskutant, nie potrafią rozwiązać równania Maxwella dla problemu Picarda, czyli dla zmiennej prędkości światła.

Przejdźmy do następnej kwestionowalnej wypowiedzi: „Interwał czasoprzestrzenny określa więc pseudometrikę, nie metrykę”.

W pełni to obiegowa wypowiedź, ale niezwykle ważna. Dyskutant bowiem dotknął problemu tzw. „zakrzywienia naszej trójwymiarowej przestrzeni”. Otóż czytając literaturę popularno-naukową, mamy zupełną pewność, że „teoria” względności dowodzi istotnie jakiegoś zakrzywienia. Tymczasem jest zupełnie inaczej. To będąca konsekwencją fałszywego twierdzenia „odległość (interwał) czasoprzestrzenna” zawiera w sobie ten zasadniczy paralogizm. Fakt, że właśnie interwał nie jest odległością (metryką), ale pseudometryką, wprowadza w teorię takie właśnie trójkąty, dla których suma dwu boków może być większa od trzeciego. Ale skoro istnienie takich trójkątów wymaga zakrzywienia przestrzeni, zatem przestrzeń musi być zakrzywiona. Otóż tak nie jest! Po prostu deklaracja interwału została źle wprowadzona jako wniosek z fałszywego twierdzenia. I na tym powinna kończyć się „teoria” względności.

Przejdźmy do następnego paralogizmu. Pisze Dr Czerniawski: „[...] sama zaś czasoprzestrzeń jest przestrzenią pseudoeuklidesową, a nie euklidesową. To jednak jest fakt znany”. Należy zapytać, skąd znany? Otóż znów z błędnej deklaracji interwału czasoprzestrzennego.

Dalej Dyskutant pisze: „Liczby zespolone [...] nie sprawiają matematykom żadnych trudności”. Odpowiem: matematykom w zasadzie nic, co poprawnie formalnie postawione, nie sprawia trudności. Rozwiązują oni, jeśli trzeba, problemy szybciej czy wolniej. Natomiast należy pamiętać, że matematyka jest językiem i ma swoje reguły, tak jak gramatycznie dobrze sformułowany język angielski, ale sama o rzeczywistości niczego nie orzeka. Trzeba w tym języku zbudować zdanie, które może okazać się prawdziwe czy nieprawdziwe. To więc, o czym tutaj pisze Dyskutant, jest wyrazem pomieszania pojęć, gdyż kończy kwestię stwierdzeniem: „To, że metryka nie spełnia nierówności trójkąta, nie jest niczym nadzwyczajnym”.

Tutaj trzeba powtórzyć: z matematycznego punktu widzenia jest w ogóle bez znaczenia, jakie nierówności metryka spełnia, a jakich nie spełnia. Po prostu tak jest. Natomiast z pragmatycznego punktu widzenia pseudometryka ta jest wnioskiem z fałszywego twierdzenia, z czym, co dziwne, Dyskutant na początku się zgodził.

I dalej czytamy: „[...] czasoprzestrzeń [...] czterowymiarowa bynajmniej nie jest łatwo uchwytana dla intuicji”. Zastanówmy się, co to znaczy, że „czterowymiarowa przestrzeń nie jest łatwo uchwytana dla intuicji”? Jest niewyobrażalna dla intuicji, a więc niemożliwa dla intuicyjnej penetracji, nawet gdyby chodziło tylko o analizę odległości w pełnej przestrzeni. A co dopiero dla wypisanych dla niej zależności zespolonych. Jest to więc zdanie niezrozumiałe.

W dalszej części artykułu następuje wyliczenie szkolnych własności obrotu, ale Dyskutant nie pisze, po co ten obrót. Zwróciłem uwagę w [1], że jest to konsekwencja fałszywego założenia o „jednorodności przestrzennej” świata. O tym jeszcze powiemy. Ta obiegiwa w gruncie rzeczy część nie wzbogaca dyskusji (pisze o tych konsekwencjach np. podręcznik L. Landaua, jednak po przyjęciu fałszywej deklaracji interwału i fałszywego założenia o „jednorodności przestrzeni”, o czym wspominałem w części I.).

W podsumowaniu tego fragmentu Dyskutant pisze: „Geometryczne ujęcie teorii względności, oparte na pojęciu interwału czasoprzestrzennego można lubić albo nie”, z czego też wynikają dalsze konsekwencje jego wywodu. Otóż trudność podniesiona przez Dyskutanta polega na tym, że „interwał” został wprowadzony, jak już kilka razy wspomnieliśmy, jako wniosek z fałszywego twierdzenia. Dyskutant, przypomnę, z tym się zgodził. O czym więc pisze tak obszernie, skoro nie obronił deklaracji jego wprowadzenia?

Przejdźmy do kolejnych zarzutów. Dyskutant pisze dalej: „,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 empiryczne przewidywania teorii względności”. Dyskutant chyba wypowiada następującą kwestię: „zadeklarowany jakikolwiek przedział czasoprzestrzenny daje zgodność z doświadczeniem”.

Tak wypowiedziana kwestia mogłaby być formułą dyskusji. Podkreślałaby wprowadzoną odległość czasoprzestrzenną jako arbitralny zabieg. Wtedy istotnie pokazuje się, że zabieg jest, po pierwsze, wnioskiem z fałszywego twierdzenia, po drugie, nie jest odległością w czasoprzestrzeni, gdyż deklaruje bez żadnych racji zakrzywienie tej przestrzeni i, po trzecie, w istocie nie zgadza się z doświadczeniem, gdyż „ilość” zgodności jest mniejsza niż przyjętych poprawiających je funkcji oraz, po czwarte, rzeczywistość algebraiczna (taką rzeczywistością jest „teoria” względności) nie jest w stanie, w przeciwieństwie do różniczkowej, opisać otaczającej nas rzeczywistości. A więc niepowodzenie.

W dalszych jednak wywodach Dyskutanta opinie o zgodności „teorii” względności z kilkoma „doświadczeniami”, jak wskazaliśmy, są zbyt ubogie wobec wprowadzanych poprawek, nie mówiąc już o tym, że przytaczane zdarzenia mogą też być tłumaczone inaczej. Np. Dyskutant wspomina o „konsekwencjach relatywistycznego związku masy i energii”. Otóż nie ma takiego związku, gdyż związek ten wyrażał się stałą prędkością światła,

a takiej, jak wiadomo, nie ma. Pisze Dyskutant dalej: „[...] precyzyjne przewidywania empiryczne [...] elektrodynamiki kwantowej, opartej na równaniu Diraca, zakładającej teorie względności jako podstawę”. Odpowiemy, że nie ma takiej. Dirac ze swego równania wycofał się sam. O elektrodynamice kwantowej pisze zaś René Thom (zacytowałem to również w [3]): „jednakże na nieszczęście próbują oni [fizycy] nadawać znaczenie ścisłemu wynikowi liczbowemu, wychodząc z teorii, które koncepcyjnie nie mają ani ogona ani głowy”. A Feyerabend dodaje: „od takiej nauki lepsza jest anarchia”.

Przejdźmy do kolejnej partii tekstu Dyskutanta, gdzie pisze: „Bez uwzględnienia poprawek relatywistycznych nie sposób przewidzieć pojawienia się w widmie promieniowania [...] struktury subtelnej”. Można jednak przewidzieć. Otóż teorie XX-wieczne ze swymi pomyłkami stają się własnymi zakładnikami. Teoria kwantów jest równie fałszywie skonstruowaną teorią, a teorii masy i cząstek elementarnych nie ma (poza teorią autora). Dlatego, aby można było zgodnie z intuicją spenetrować zjawiska mikroświata, trzeba odrzucić rozważania XX wieku (zob. [3],[4]).

W kolejnej części Dyskutant nie wierzy, by z błędnej teorii aż tyle zgodności wynikało w eksperymencie. Pokazałem, że nawet nieskończenie wielka ilość zgodności może nie ratować teorii, jeśli walczy się o jej epistemologiczną prawdę. Jednak w przypadku Dyskutanta warto by zwrócić uwagę na uwarunkowania pomiaru i na fakt, na który wskazałem, iż więcej jest funkcji w poprawkach interwału niż zgodności z eksperymentem.

W nie omówionej jeszcze końcowej części tekstu Dyskutant pisze, że przestrzeń jest jednorodna, Cytuję: „[...] jeśli w danym miejscu fizycznie [...] możliwe jest pewne zjawisko fizyczne, to zjawisko przebiegające dokładnie tak samo jest fizycznie możliwe w dowolnym innym miejscu”.

Otóż uważam, że nie jest to prawda. O historii zjawiska decyduje lokalnie zmienne w czasoprzestrzeni pole grawitacyjne, które jest w każdym punkcie inne. A więc żadne zjawisko nie „przebiegnie tak samo w dowolnym innym miejscu”. Dyskutant, myśląc o tzw. „jednorodności przestrzeni”, pomylił tutaj (nie tylko on sam) przestrzeń w sensie fizycznym z jakąś inną przestrzenią, bałbym się powiedzieć matematyczną, ale to jest niestety prawda. Przestrzeń oderwana bowiem od kanwy zdarzeń fizycznych może być traktowana jedynie jako przestrzeń w sensie matematycznym.

Dalej jednak Dyskutant wątpi, czy istotnie „twórcy postaci wzoru na interwał czasoprzestrzenny, wyrażonego za pomocą tensora metrycznego istotnie go nie rozumieli”. No to zastanówmy się, jak mogli go rozumieć.

Postulat w czterowymiarowej, zespolonej przestrzeni nie jest intuicyjnie penetrowalny. Mało tego, jest uogólnieniem wielkości będącej wnioskiem z fałszywego twierdzenia, które jako jedyne ten interwał wprowadza, bo on nawet dla fałszywej, stałej prędkości światła również intuicyjnie nie jest penetrowalny. Co zatem nam chciał powiedzieć Dyskutant, mówiąc dalej, że „rozumie go (oczywiście interwał, przyp. autora, E.B.) każdy student drugiego roku fizyki, nie mówiąc o licznych rzeszach zainteresowanych tematem amatorów”. I istotnie, chyba tylko amatorzy to właśnie rozumieją.

W dalszej części tekstu Dyskutant pisze: „drugi postulat Einsteina jest konsekwencją elektrodynamiki Maxwella”. Czy tej elektrodynamiki rozwiązywanej dla stałej, a więc fałszywie widzianej prędkości impulsu elektromagnetycznego? W dalszym ciągu, co wspomniałem wcześniej, Dyskutant, wspomina o zmiennej prędkości impulsu, mianowicie że „jej rzekomy dowód miał możliwość już skrytykować wcześniej [...] i jest wadliwy z matematycznego punktu widzenia, skoro go autor nie przytoczył, nawet w zarysie”. Otóż przytoczył [7], i to nie tylko autor, ale i W. Pogorzelski, jako znane rozwiązanie Picarda, na które się powołałem, w swej pracy we wspomnianym podręczniku równań całkowych z roku 1958.

Jest jeszcze pewien wątek w tekście Dyskumenta, na który należy zwrócić uwagę. Po mocnym stwierdzeniu „jednorodności przestrzennej” otaczającej nas rzeczywistości pisze on: „Założenie to spełnione jest jedynie w przybliżeniu, zaś jego ściśle obowiązywanie podważa nie coś innego, tylko ogólna teoria względności”. Zapytamy, czym podważa, i ustosunkujemy się do całości tego akapitu. Przypomnimy, że „szczególna teoria względności” deklaruje fałszywy interwał czasoprzestrzenny i deklaruje, w sposób całkowicie nie związany z tym interwałem, fałszywie jednorodność przestrzenną (deklarując arbitralnie zakrzywienie przestrzeni). A wobec tego Dyskutant jest zdania, że szczególna „teoria” jest jedynie przybliżeniem. A zatem, że nie jest prawdziwa. Była niestety do tego stopnia nieprawdziwa, że trzeba było ją poprawić zupełnie niezrozumiałym sposobem mnożenia niezrozumiałych i błędnych składowych interwału. Ta „szczególna teoria” fundowała absurdy i paradoksy (trójkąty o boku dłuższym od dwu pozostałych). Wprowadzona nowa postać interwału zatem w żadnym stopniu nie wiąże się z jednorodnością przestrzenną, a jedynie z pierwszym interwałem, deklarowanym fałszywie (z dwóch powodów) dla stałej prędkości światła. Wobec tego „ogólna teoria względności” niczego *à propos* nie mogła powiedzieć o jednorodności świata, mogła ją jedynie przyjąć, nie mając

innego wyjścia (np. wobec tego, co nieco wcześniej powiedziałem o polu grawitacyjnym).

Zagadnienie polega jednak jeszcze na czymś innym. Otóż „specjaliści” od „teorii” względności wprowadzają w błąd od wielu lat łatwowiernych czytelników. Autor ma nadzieję, że już po tym skrótowym tekście stało się jasne, w czym leży trudność dyskusowania ze „specjalistami” od „teorii” względności. Paralogizmy i obiegowe slogany nie służą wyjaśnieniu problematyki.

Bibliografia

[1] E. Bobula, *O logicznych podstawach teorii względności*, „Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie”, Kraków 1999, s. 138-144.

[2] E. Bobula, *O błędach interpretacji własności równań falowych jako antycypacji teorii względności*, „Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie”, Kraków 1999, s. 145-148.

[3] E. Bobula, *Mechanika kwantowa i jej miejsce w historii poznania*, „Rocznik Wydziału Filozoficznego Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej Ignatianum w Krakowie”. 2000-2001, s. 152-156.

[4] E. Bobula, *On the reversibility of processes*, Societas Scientiarum „Disputationes Academicæ” in Universitate Jagellonica, Cracoviae 1997.

[5] E. Bobula, *On the deductive world*, Societas Scientiarum „Disputationes Academicæ” in Universitate Jagellonica, Cracoviae 2000.

[6] E. Bobula, *Dedukowane uniwersum materialne*, „Rocznik Wydziału Filozoficznego Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej Ignatianum w Krakowie”, 2000-2001, s. 157-159.

[7] L. Landau, E. Lifszyc, *Teoria pola*, PWN, Warszawa 1975.

[8] E. Bobula, *On certain solution of the Maxwell equation with a non-constant velocity of electromagnetic impulse*, „Fasciculi Mathematici”, Poznań, nr 26, 1996, s. 5-11.

Od Redakcji: W „Roczniku Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie”, Kraków 1999, ukazały się dwa artykuły Eugeniusza Bobuli: *O logicznych podstawach teorii względności* (s. 138-144) oraz *O błędach interpretacji własności równań falowych jako antycypacji teorii względności* (s. 145-148). Polemizował z nimi Jan Czerniawski w artykule

pt.: *Bobula obala teorię względności*, „Rocznik Wydziału Filozoficznego Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej Ignatianum w Krakowie”, 2000-2001, s. 161-166. Powyższy artykuł jest odpowiedzią E. Bobuli na polemikę J. Czerniawskiego.

Poglądy przedstawione w artykule są poglądami Autora.
Na tym dyskusję zamykamy.

SPRAWOZDANIA

Piotr LENARTOWICZ SJ, Prorektor

DZIAŁALNOŚĆ IGNATIANUM W ROKU AKADEMICKIM 2002/2003

1. Stan osobowy Uczelni

Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna *Ignatianum* składa się z dwóch Wydziałów: Wydziału Filozoficznego i Wydziału Pedagogicznego.

Na Wydziale Filozoficznym studiuje obecnie 187 studentów i studentek.

Ponadto na studiach podyplomowych na Wydziale Filozoficznym uczy się 140 osób.

Na Wydziale Pedagogicznym na studiach stacjonarnych studiują 572 osoby.

Na studiach zaocznych na Wydziale Pedagogicznym kształcą się 1404 osoby.

Ponadto na studiach podyplomowych na Wydziale Pedagogicznym *Ignatianum* studiują 73 osoby.

Razem na studiach stacjonarnych, zaocznych i podyplomowych kształci się 2376 osób.

W latach 2001/2002/2003 stopień magistra na Wydziale Filozoficznym zdobyło 18 osób, zaś stopień licencjata 85 osób. Wydział Pedagogiczny wypromował 376 magistrów, w tym na studiach stacjonarnych 101 osób, a na studiach zaocznych 275 osób.

Studia Podyplomowe na Wydziale Filozoficznym i Pedagogicznym ukończyło 110 osób.

Działalność dydaktyczno-naukową w *Ignatianum* prowadzi 144 nauczycieli akademickich. Wśród nich jest 39 pracowników samodzielnych, 58

adiunktów i 47 asystentów i lektorów. Wśród pracowników prowadzących zajęcia dydaktyczne mamy zatrudnionych 37 jezuitów, wśród których 24 pracuje w pełnym wymiarze czasu pracy, natomiast 13 prowadzi zajęcia zleczone.

2. Publikacje

W roku akademickim 2002/2003 Wydawnictwo *Ignatianum* opublikowało szereg pozycji książkowych i artykułów.

Pracownicy Wydziału Filozoficznego opublikowali 6 książek oraz kilkadziesiąt artykułów. 2 pozycje książkowe są w druku. Nadto Wydział Filozoficzny wydaje wielojęzyczne czasopismo „Forum Philosophicum” oraz „Rocznik Wydziału Filozoficznego *Ignatianum*”. Dzięki wymianie za „Forum Philosophicum” Biblioteka otrzymuje ok. 250 czasopism, w tym połowa to czasopisma zagraniczne.

Pracownicy Wydziału Pedagogicznego opublikowali 19 pozycji książkowych, oraz kilkadziesiąt artykułów naukowych.

Wśród publikacji jest wielojęzyczne czasopismo „Horyzonty Wychowania”, „Rocznik Wydziału Pedagogicznego”, oraz serie „Biblioteka Pedagogiki Religijnej”, „Studia Pedagogiczne”, „Źródła do dziejów kultury. Inwentarze i katalogi”, „Studia z Psychologii”, „Biblioteka Horyzontów Wychowania”, „Studia i materiały do dziejów jezuitów polskich”, „Klasyce jezuickiej historiografii”.

3. Sympozja i konferencje organizowane w *Ignatianum*

Z inicjatywy Dziekana Wydziału Pedagogicznego i Katedry Pedagogiki Rodziny, zostało zorganizowane w dniu 27 lutego 2003 roku Sympozjum na temat „Oblicze współczesnej rodziny polskiej”.

Wśród zaproszonych gości z prelekcjami byli m.in: J. E. ks. Bp. **Kazimierz Nycz**, prof. dr hab. **Lucjan Kocik** (UJ Kraków), prof. dr hab. **Maria Ryś** (UKSW Warszawa), dr **Krystyna Kluzowa** (UJ Kraków), ks. prof. dr hab. **Józef Wilk SDB** (KUL Lublin). Prowadzącymi sympozjum byli nasi pracownicy akademicki: ks. prof. dr hab. **Bronisław Mierziński**, dr **Teresa Olearczyk**, o. dr hab. **Stanisław Maria Kaldon OP**, prof. dr hab. **Krystyna Slany**.

Z inicjatywy redakcji „Horyzontów Wychowania” oraz Wydziału Pedagogicznego *Ignatianum* w dniu 8 maja 2003 r. odbyło się sympozjum pt. „Człowiek w jednoczącej się Europie”. Gospodarzami sympozjum byli: redaktor naczelny „Horyzontów Wychowania” ks. dr **Wit Pasierbek SJ** oraz prof. dr hab. **Ryszard Terlecki**, a wśród zaproszonych gości prof. dr **Hans-Georg Ziebertz** (Uniwersytet w Würzburgu), ks. bp prof. dr hab. **Tadeusz Pieronek** (rektor PAT w Krakowie), dr **Hans-Heiner Boelte**, (Stuttgart), prof. dr hab. **Andrzej Zoll** (UJ Kraków), p. **Janusz Sepiol** (Marszałek Województwa Małopolskiego), prof. dr hab. **Tadeusz Borkowski** (UJ).

Z inicjatywy Towarzystwa Filozoficznego *Ignatianum*, przez cały rok akademicki odbywały się referaty i wystąpienia. Referaty głosili m.in. p. dr **Jolanta Koszteyn**, „Actio immanens w biologii”; prof. **Vladislav Arzhanukhin**, „Scholastic Philosophy in The Russian Empire”; ks. prof. zw. dr hab. **Piotr Lenartowicz SJ**, „Pomiędzy duchem a chemią” (dwa wykłady, jeden w Szkole Głównej Gospodarstwa Wiejskiego w Warszawie, a drugi na Wydziale Chemii Uniwersytetu Warszawskiego).

4. Zaproszeni goście w *Ignatianum*

W dniu 10 października 2002 r. w Wyższej Szkole Filozoficzno-Pedagogicznej *Ignatianum* w Krakowie we współpracy z Centrum im. Mirosława Dzielskiego oraz Kołem Nauk Politycznych Uniwersytetu Jagiellońskiego zorganizowano spotkanie pod hasłem „Chrześcijańska Demokracja i wartości w polityce europejskiej”.

W dniu 6 listopada 2002 r. z Inicjatywy Wydziału Pedagogicznego Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej *Ignatianum* oraz Centrum Kultury i Dialogu odbyło się spotkanie z prof. **Mikulášem Lobkowiczem**, filozofem religii i polityki, długoletnim kierownikiem Katedry Filozofii i Teorii Politycznej Uniwersytetu Monachijskiego, który wygłosił wykład na temat „Rola uniwersytetu katolickiego w jednoczącej się Europie”.

W dniu 11 listopada w Auli Wielkiej *Ignatianum*, z inicjatywy Centrum Kultury i Dialogu oraz Wydawnictwa WAM, odbyło się spotkanie ze światowej sławy pisarzem, filozofem, teologiem i psychologiem **Anselmem Grünem OSB**.

W dniu 29 maja w auli *Ignatianum* odbyło się spotkanie z **Emilem Shoufanim**, katolickim proboszczem i jednocześnie promotorem dialogu międzyreligijnego i międzyetnicznego. Tematem spotkania były doświadczenia dialogu w Ziemi Świętej i propozycje na przyszłość.

W Wydziale Pedagogicznym gościliśmy także z wykładami wspomnianego już prof. dra **Hansa-Georga Ziebertza** (Uniwersytet w Würzburgu), prof. dra **Wernera Simona** (Johannes Gutenberg-Universität Mainz), który podczas wykładu „Katecheza w Landach wschodnich”, zapoznał studentów z charakterystyką katechezy w Niemczech, a także prof. **Gottfrieda Bittera** z Bonn. Podczas swojego pobytu i spotkań ze studentami, wygłosił on prelekcję na temat „Tożsamość chrześcijańska”.

5. Uczestnictwo naszych pracowników w konferencjach w Polsce i zagranicą

a) W Polsce

W dniu 20 września 2002 roku odbyła się w Zamku Kazimierzowskim w Sandomierzu sesja naukowa z okazji 400-lecia powstania *Collegium Gostomianum*, przygotowana przez Towarzystwo Naukowe Sandomierskie. W konferencji wzięło udział trzech reprezentantów Wydziału Pedagogicznego *Ignatianum*: ks. prof. zw. dr hab. **Ludwik Grzebień SJ**, który wygłosił referat pt. „Sprrowadzenie jezuitów do Sandomierza” oraz ks. dr **Jerzy Kochanowicz SJ** i ks. mgr **Andrzej Paweł Bieś SJ**.

Pracownicy akademicy *Ignatianum* uczestniczyli w konferencji organizowanej przez Instytut Socjologii Uniwersytetu Jagiellońskiego w dniach 23-24 października 2002 pod tytułem „System wartości a procesy demograficzne”. Wśród prelegentów wystąpili:

- dr Teresa Olearczyk,
- prof. dr hab. Krystyna Slany,
- ks. dr hab. prof. Ign. Stanisław Obirek SJ,
- dr Małgorzata Leśniak,
- ks. mgr Krzysztof Mądel SJ.

Dziekan Wydziału Pedagogicznego ks. prof. zw. dr hab. **Zbigniew Marek SJ** wygłosił referat podczas Ogólnopolskiego Sympozjum Katechetycznego w Łomży na temat „Zakres zadań katechezy według Podstawy Programowej Kościoła Katolickiego”.

W dniach 15-16 listopada 2002 roku zostało zorganizowane przez Polskie Towarzystwo Pedagogiczne Oddział w Krakowie, wespół z Instytutem Pedagogiki UJ – Seminarium Dydaktyki Akademickiej. *Ignatianum* reprezentował rektor Uczelni, ks. prof. zw. dr hab. **Władysław Kubik SJ** i podczas

Seminarium wygłosił referat na temat „Dydaktyka szkoły wyższej z perspektywy pedagogiki ignacjańskiej”.

Z okazji 50-lecia Komitetu Nauk Pedagogicznych PAN, w dniach 12-13 września 2003 roku Komitet Nauk Pedagogicznych Polskiej Akademii Nauk i Akademia Pedagogiczna im. Komisji Edukacji Narodowej zorganizowały konferencję na temat „Nauki pedagogiczne w Polsce – dokonania, problemy, współczesne zadania, perspektywy”. *Ignatianum* było reprezentowane przez ks. dra **Janusza Mółkę SJ**.

W dniach 13-14 grudnia 2002 roku Papieska Akademia Teologiczna zorganizowała ogólnopolską konferencję na temat „Teologia negatywna”. Podczas tej konferencji referat na temat „Wittgensteina mówienie i niemówienie o Bogu” wygłosił ks. dr **Józef Bremer SJ**.

Ks. dr **Józef Bremer SJ** wygłosił także referat „Ludzkie ciało – znak uniwersalny” podczas międzynarodowego sympozjum zorganizowanego w dniach 6-12 kwietnia 2003 roku przez Uniwersytet Jagielloński. Aktywny udział w przygotowaniu tego sympozjum mieli studenci i studentki ze Studenckiego Koła Naukowego Wydziału Filozoficznego naszej Uczelni.

W dniach 22-23 maja Politechnika Wrocławska zorganizowała *Forum Akademickie*. Z ramienia *Ignatianum* został na nie wydelegowany prorektor uczelni, ks. prof. zw. dr hab. **Piotr Lenartowicz SJ**. Podczas obrad Forum Akademickiego, w swoich wypowiedziach wyraził niepokój z powodu ograniczeń, jakie dla małych szkół stanowi wymóg co do liczby samodzielnych pracowników naukowych.

W dniach 9-11 czerwca 2003 roku Sekcja Katolickiej Nauki Społecznej przy Episkopacie Polski zorganizowała Sympozjum wykładowców KNS i teologii moralnej w „Księżówce” w Zakopanem. Dokonano na nim przeglądu bieżącego stanu nauczania tych przedmiotów w Seminarjach Duchownych i innych Uczelniach w Polsce oraz wybrano nowe władze krajowe Sekcji. W Sympozjum wziął udział z ramienia *Ignatianum* ks. dr **Stanisław Pyszka SJ**. Gościem honorowym Sympozjum był przewodniczący Konferencji Episkopatu Słowacji, ks. bp **František Tondra**.

b) Za granicą

W dniach 23-24 października 2002 roku, w Połocku na Białorusi odbyła się po raz kolejny międzynarodowa konferencja naukowa poświęcona historii i archeologii miasta oraz regionu, pt. „Historia i archeologia Połocka i ziemi połockiej”. Podczas konferencji, o zaprezentowanie wyników badań obok

uczonych z Białorusi, Rosji i Szwecji poproszeni zostali także historycy polscy, wśród których znalazł się ks. prof. zw. dr hab. **Ludwik Grzebień SJ**, kierownik katedry Historii Wychowania na Wydziale Pedagogicznym *Ignatianum* oraz ks. prof. dr **Marek Ingot SJ** z Wydziału Historii Kościoła Papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie, członek Instytutu Historycznego Towarzystwa Jezusowego.

W dniach 7-10 listopada 2002 roku, z inicjatywy Center for Jesuit Education, została zorganizowana w Uniwersytecie Santa Clara w Kalifornii konferencja naukowa na temat „Globalizacja widziana oczami krajów rozwijających się”. *Ignatianum* reprezentował ks. dr **Wit Pasierbek SJ**.

W dniach 12-15 lutego 2003 roku w Katolickim Instytucie w Paryżu odbyło się kolokwium katechetyczne zatytułowane „Katecheza w świecie pełnym przemian”. Spotkanie to zorganizowane przez Instytut Katechetyczny Wydziału Teologicznego zgromadziło ok. 400 uczestników z 22 krajów. Uczelnię naszą reprezentował ks. mgr **Krzysztof Biel SJ**.

W dniach od 4-7 marca 2003 roku, w Universidad de Deusto, Facultad de Filosofia y Ciencias de la Educación (Wydział Filozoficzny i Nauk Pedagogicznych), został zorganizowany Międzynarodowy Kongres na temat „Humanizm dla XXI wieku” (Humanism for the 21st century). *Ignatianum* reprezentował ks. dr **Wit Pasierbek SJ**.

Prorektor *Ignatianum*, ks. prof. zw. dr hab. **Piotr Lenartowicz SJ** uczestniczył w spotkaniu Stowarzyszenia Jezuickich Szkół Wyższych, w dniu 5 czerwca 2003 roku w Bilbao w Hiszpanii.

W dniach 17-20 lipca w Rzymie, z inicjatywy Rady Konferencji Biskupów Europejskich oraz Komisji Episkopatu d/s Edukacji, Szkół i Uniwersytetów, zostało zorganizowane w Rzymie europejskie sympozjum na temat „Uniwersytet i Kościół w Europie” (Università e Chiesa in Europa), w którym uczestniczyli pracownicy Wydziału Pedagogicznego *Ignatianum*. Pracowników naukowych reprezentowali ks. dr **Krzysztof Walczyk SJ** i mgr **Beata Topij Stempińska**, pracowników administracji mgr **Urszula Marecka**, a przedstawicielem studentów był **Przemysław Jeruszka**.

Ks. mgr **Piotr Janik SJ** uczestniczył w VIII. spotkaniu „European Jesuits in Science”. Wygłosił na nim referat nt. *The reception of the Bible in the technology language. The Virtuality*. Spotkanie to odbyło się w dniach 10-14 września 2003 r. w Rzymie. Celem tych spotkań jest wspólna refleksja nad misją jezuitów w dziedzinie nauki, w kontekście zmian dokonujących się w Europie.

Z okazji 250-lecia Obserwatorium Astronomicznego w Wilnie, założonego i przez długi czas prowadzonego przez jezuitów, odbyła się w drugiej dekadzie września na Uniwersytecie Wileńskim międzynarodowa konferencja pod tytułem „Stellar photometry: Past, Present and Future”. W konferencji wziął udział ks. dr **Robert Janusz SJ** i wygłosił wykład nt. „Metody pracy nad danymi czerpanymi z Watykańskiego Teleskopu w Arizonie”. Ks. dr **Robert Janusz SJ** współpracuje naukowo z Watykańskim Obserwatorium Astronomicznym od 1999 r.

W Wyższej Szkole Filozoficzno-Pedagogicznej *Ignatianum* od 2001 r. funkcjonuje Wolontariat Europejski „Młodzież”. Do chwili obecnej w projektach uczestniczyło 12 osób, z czego 9 osób już powróciło do kraju. Studenci uczestniczyli w różnych projektach. Obejmowały one między innymi:

- pracę z małymi dziećmi,
- pracę z młodzieżą, niejednokrotnie pochodzącą ze środowisk zagrożonych patologią,
- pracę z niepełnosprawnymi,
- pracę w hospicjum,
- pracę polegającą na organizowaniu zajęć artystycznych, organizowaniu galerii, wystaw, przedstawień, spektakli.

Projekty, w których uczestniczyli studenci, miały miejsce m.in. w takich krajach jak: Niemcy, Włochy, Hiszpania, Wielka Brytania.

We wrześniu 2003 roku, Wydział Filozoficzny nawiązał kontakt z COMIUCAP, czyli z *Conférence Mondiale des Institutions Universitaires Catholiques de Philosophie*.

Ks. prof. zw. dr hab. **Stanisław Ziemiański SJ** nadal prowadzi wykłady w Instytucie Teologicznym „Aloisianum” w Bratysławie, należącym do Uniwersytetu w Trnawie.

6. Inicjatywy

Nasi pracownicy akademicy ks. prof. zw. dr hab. **Roman Darowski SJ**, ks. prof. zw. dr hab. **Ludwik Grzebień SJ** oraz ks. prof. zw. dr hab. **Zbigniew Marek SJ** zostali wybrani członkami Polskiej Akademii Nauk na lata 2003-2006.

Uczelnia podjęła przedsięwzięcia zmierzające ku przystąpieniu do programu *Socrates – Erasmus*. W związku z tym powstała nowa jednostka

organizacyjna: Biuro Współpracy z Zagranicą. Obecnie zakończyliśmy prace nad opracowaniem Deklaracji Polityki Europejskiej – głównej części wniosku o przyznanie *Karty Erasmusa*. Decyzja o przyznaniu *Karty* została ogłoszona w styczniu 2004, pierwsi studenci będą mogli wyjechać na stypendium w roku akademickim 2004/2005.

Wydział Pedagogiczny nadal pracuje w systemie kształcenia punktowego ECTS.

W dniu 7 października 2002 r. decyzją Przełożonego Prowincji Polski Południowej Towarzystwa Jezusowego, ks. dra **Krzysztofa Dyrka SJ** zostało powołane Akademickie Gimnazjum i Akademickie Ogólnokształcące Liceum Jezuitów w Nowym Sączu. Powołane Liceum nawiązuje do tradycji dawnego Zakładu Naukowo-Wychowawczego Ojców Jezuitów w Chyrowie, działającego w latach 1886-1939. Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna *Ignatianum* uchwałą Senatu Akademickiego z dnia 21 stycznia 2003 objęła patronat nad tą placówką.

Prorektor *Ignatianum* mianował spośród studentów osoby do Tymczasowego Samorządu Studentów naszej uczelni. Piastują oni swe funkcje do wyborów na jesieni tego roku.

Na Zjeździe Absolwentów Wydziału Pedagogicznego *Ignatianum* w dniu 21 czerwca 2003 r. zawiązał się komitet organizacyjny Stowarzyszenia Absolwentów *Ignatianum*, z prezesem **Stefanem Sulińskim** na czele. Pomysł założenia takiego Stowarzyszenia powstał podczas zeszłorocznego Zjazdu Absolwentów. Pomysł spotkał się z dużym zainteresowaniem. Zaowocowało to decyzją o założeniu Stowarzyszenia. Statut Stowarzyszenia wraz z regulaminem został złożony w sądzie do zatwierdzenia.

Pracownicy Wydziału Pedagogicznego *Ignatianum* włączyli się w prace nad nowymi podręcznikami do nauczania religii. W roku szkolnym 2004/2005 wejdą do użytku szkolnego ostatnie podręczniki.

Piotr JANIK SJ

EUROPEAN JESUITS IN SCIENCE

Rzym, 10-14 września 2003

W dniach 10-14 września 2003 roku w Rzymie odbyło się ósme spotkanie „*European Jesuits in Science*”. Celem spotkań jest wspólna refleksja nad misją jezuitów w nauce, w kontekście dokonujących się zmian na obszarze kontynentu europejskiego. Tego roku przybyło 26 przedstawicieli, z których bardziej znaczącą grupę stanowili jezuita hiszpańscy. Wśród zgromadzonych byli: biologowie, biotechnolodzy, fizycy, astronomowie, filozofowie, chemicy oraz przedstawiciele nauk komputerowych.

Pytania, jakie postawiono sobie jako ramy spotkania, były następujące: 1) w jaki sposób Towarzystwo Jezusowe oraz Kościół wchodzi w relację ze światem technicznie/[techno-naukowo] zorientowanym? 2) Jak nauka, którą uprawiam wpływa na moje rozumienie i praktykowanie wiary? 3) W jaki sposób wyrażam to wobec innych naukowców i wobec jezuitów?

„Jezuita w nauce”, jak określa to status misji – wciąż dopracowywany – „jest by służyć ludzkości w Kościele, w zakonie apostoelskim poprzez życie poświęcone nauce i technologii”. I na innym miejscu: „znajduje się on w pozycji poszukiwania głębszego rozumienia nauki, z jej perspektywy, jak również cechuje się on zdolnością sytuowania tego rozumienia w Bożym planie zbawienia; daje swój wkład w budowanie mostów pomiędzy światopoglądem wynikającym z nauki i ujęciami prezentowanymi przez filozofię i teologię”.

Przywołam tu tylko niektóre tytuły referatów, by dać wyobrażenie o rozpiętości tematycznej: *Ministry in a Technological Age* (G. Consolmagno), *Jesuit presence in science today* (A. Udias), *Ignatian Spirituality and Science* (Javier Leach), *Can theology and philosophy help scientists to discover human values in science?* (M. Llorente), *The reception of the Bible in the technology language. The virtuality* (Piotr Janik), *The search of*

Meaning in the Digital Culture (J. Guibert), *On a Christian spirituality of gene technology* (J. Seidel).

Gościem honorowym spotkania był kardynał Carlo Maria Martini SJ. W swoim wystąpieniu podkreślił on, że w oddaniu pracy w jakiegokolwiek dziedzinie można dostrzec trzy wzajemnie ze sobą połączone elementy: osobiste życie wiary, naukowe podejście do zagadnień oraz działalność apostołską, rozumianą jako służbę wierze i sprawiedliwości wobec konkretnej wspólnoty. Poszukiwania w teologii i duchowości upodabniają się w podejściu do metodologii nauki naturalnej (*natural science*) i cechują się koniecznością konstruowania teorii i jej uwiarygodniania lub falsyfikowania. Podkreślił też nieocenioną wagę wewnętrznej, jak i zewnętrznej ciszy oraz samotności, jak również konieczność pogłębiania znajomości *Biblii* poprzez jej czytanie. Odwołując się do niektórych fragmentów z Ewangelii św. Marka (Mk 4,9; 6,52; 8,17; 15,39), wskazywał na konieczność przebycia drogi w celu rozumienia, podkreślając zdecydowanie, że celem jest „zdobywanie rozumienia tajemnicy Królestwa”, które dla innych pozostanie tylko w przypowieściach (por. Mk 4,11-12). Kardynał Martini przebywa obecnie przez większość swojego czasu w Jerozolimie, która, jak wyznał, jest dla niego symbolem ogromnej liczby sprzeczności i rozdarć rodziny ludzkiej.

Odpowiadając na pytania, zaznaczył, że zajmowanie się nauką przez jezuitów było od początków Towarzystwa nieodłącznym sposobem wchodzenia w dialog ze światem, w dialog rozumiany jako przedłużanie tegoż dialogu Boga, objawiającego się w Jezusie Chrystusie.

Michał GIERAT SJ

„BŁĄD ANTROPOLOGICZNY” W KULTURZE

Refleksje na temat

V MIĘDZYNARODOWEGO SYMPOZJUM METAFIZYCZNEGO

KUL, Lublin, 12 XII 2002

W dniu 12 grudnia 2002 roku w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim odbyło się sympozjum metafizyczne na temat: „*Błąd antropologiczny*” i jego *konsekwencje w kulturze*. Całodzienna sesja naukowa składała się z 2 bloków: przedpołudniowego, w którym prelegenci prezentowali wielość koncepcji antropologicznych, kształtujących się na przestrzeni wieków oraz popołudniowego, podczas którego w czterech grupach tematycznych dyskutowano o konsekwencjach błędnej wizji człowieka w nauce, etyce, sztuce i religii.

Wprowadzeniem w temat sympozjum był referat o. prof. Mieczysława Alberta Krąpca OP (KUL), który wskazał na historyczny rozwój filozoficznego rozumienia człowieka jako bytu osobowego. Podkreślając fakt osobowej natury człowieka, Krąpiec ujął osobę jako byt dynamiczno-potencjalny, doskonalący się i realizujący w społeczeństwie poprzez akty poznania racjonalnego oraz akty miłości i wolności.

Pozostali autorzy referatów – Ignacy Dec (PAT, Wrocław), Andrzej Maryniarczyk SDB (KUL) – oprócz akademickiego wykładu z historii antropologii, koncentrowali się również na wykazaniu związku zachodzącego pomiędzy metafizycznym ujęciem rzeczywistości a filozoficzną koncepcją człowieka. Ks. prof. Ignacy Dec w swoim referacie *Humanizmy i ich roszczenia w wyjaśnianiu człowieka* wiele miejsca poświęcił uporczywemu

utrzymywaniu się błędnego traktowania człowieka we współczesnej kulturze i filozofii. Źródłem takiego traktowania człowieka jest branie pod uwagę jedynie specyficznego rysu danej epoki, uwypuklenie jakiejś jednej myśli a odsunięcie na bok pozostałych. Celem referatu ks. prof. Andrzeja Maryniarczyka SDB *Rozumienie bytu a rozumienie człowieka* było wykazanie, w jaki sposób błędna perspektywa metafizyczna wpływa nieuchronnie na niejasne pojmowanie człowieka jako bytu osobowego, to zaś stoi u podstaw opaczego rozumienia kultury, nauki i etyki.

Do aktualności starożytnych koncepcji antropologicznych nawiązał gość specjalny lubelskiego sympozjum – prof. Berthold Wald z Uniwersytetu Paderborn. W swoim referacie „*Błąd antropologiczny*” i jego skutki we współczesnej filozofii mówił o trzech różnych tendencjach w antropologicznej refleksji nad człowiekiem, która *od początku lokowała się w horyzoncie metafizyki*. Nieuniknioną konsekwencją tego ujęcia było powstanie na bazie jońskiej filozofii przyrody monistyczno-materialistycznej koncepcji bytu. *Ujęła ona człowieka jako część przyrody, która stale poddawana jest procesowi transformacji struktur materialnych*. Tym samym człowiek jest stale ewoluującą materią. Obecnie taka wizja człowieka prezentowana jest przez wielu *neurobiologów i badaczy zachowań*, dla których człowiek jest *systemem przetwarzania informacji* płynących z zewnątrz. Tym samym nie ma w człowieku miejsca na pierwiastek duchowy. Drugą koncepcją metafizyczną bytu, mającą swój odpowiednik w antropologii, jest dualizm pochodzenia platońskiego, który *w nowożytności* – za sprawą Kartezjusza – *urósł do rangi wiodącego modelu rozumienia człowieka*. Trzecia koncepcja to hylemorfizm arystotelesowsko-tomistyczny. Zakłada on *jedność człowieka będącego bytem cielesno-duchowym*. Wedle tej koncepcji być człowiekiem oznacza być osobą, w której *punktem odniesienia pozostaje jednakże pojęcie substancji racjonalnej*. Skutkiem dualistycznej myśli kartezjańskiej jest rozszczepienie jedności osoby, które u Johna Locke’a poszło jeszcze dalej poprzez uwypuklenie różnicy między *osobą, człowiekiem i substancją*. Profesor Wald odślania konsekwencje locke’owskiego dualizmu własności i jego wizji antropologicznej: kryterium osobowości człowieka stanowią akty samowiedzy i samoświadomości. Jeśli nie ma aktów autorefleksji, nie można mówić o osobie. Podkreślanie, że tylko świadomość określa wartość jednostki, prowadzi współcześnie do deprecjacji życia ludzkiego przez usprawiedliwienie aborcji i eutanazji, bowiem „*puste naczynie*” – człowiek

bez świadomości, dziecko lub osoba chora czy stara – „*nie doznaje żadnej osobowej krzywdy*”. Z błędnego załka dualizmu własności z jednej strony, a redukcjonizmu monistycznego z drugiej, Wald widzi trzecie wyjście w postaci powrotu do arystotelesowsko-tomistycznego obrazu człowieka, zbudowanego na metafizyce substancji.

Blok popołudniowy wypełniony był wspomnianymi już dyskusjami panelowymi, w których udział wzięli m.in. Piotr Jaroszyński (KUL), Wojciech Chudy (KUL), Henryk Kiereś (KUL), Jan Sochoń (UKSW), Andrzej Stoff (UMK), Zofia Zdybicka (KUL), Tadeusz Biesaga SDB (PAT, *Ignatium*). Podczas ich trwania próbowano naświetlić problem, jak błędna wizja człowieka wpływa na rozumienie i traktowanie przez niego kwestii religijnych, etycznych, estetycznych i naukowych. Prof. Tadeusz Biesaga SDB wystąpił z referatem na temat: *Problem „błędu antropologicznego” i jego skutki w bioetyce*.

Na sympozjum przybyło wielu przedstawicieli środowisk akademickich z Polski i zagranicy. Ważnym punktem programu były spotkania w grupach tematycznych, które dodatkowo intelektualnie ubogacały lubelską sesję. Zainteresowanie sesją wskazuje na potrzebę dalszej filozoficznej refleksji nad miejscem człowieka w świecie, nad kulturą i systemem wartości wyznawanym przez człowieka współczesnego.

**DOKTORATY
NA WYDZIALE FILOZOFICZNYM WSP-F *IGNATIANUM*
W LATACH 1998-2002**

1998

Rozprawa doktorska magistra Zdzisława Śmierczalskiego na temat:
Fizyka doświadczalna jako dziedzina filozofii w okresie Oświecenia w Polsce na przykładzie dzieł Józefa Rogalińskiego SJ (1728-1802).
Promotor: Prof. zw. dr hab. Ludwik Grzebień SJ. **Recenzenci:** Dr hab. Alicja Michalik (AR, PAT), Prof. zw. dr hab. Roman Darowski SJ (WFTJ), ss. 198.

Obrona: 26 V 1998.

Druk: Kraków 1998, WFTJ, ss. 96 (Excerpta).

Przedmiotem zainteresowania mgra Zbigniewa Śmierczalskiego SJ było głównie wydane w Poznaniu w latach 1765-1776 czterotomowe dzieło Józefa Rogalińskiego SJ (1728-1802), liczące ponad 2000 stron i zawierające jego wykłady z fizyki doświadczalnej pt. *Doświadczenia skutków rzeczy pod zmysły podpadających*. Interesujący jest w nim zwłaszcza proces wyodrębniania się w okresie Oświecenia fizyki z filozofii i stawanie się samodzielną dyscypliną. Ostatnio zajmowano się w ogóle J. Rogalińskim SJ ponad 100 lat temu i nie pod powyższym kątem. Poza fizyką J. Rogaliński interesował się sztuką wojenną (Poznań 1765), zjawiskiem elektryzowania (*bursztynowania*) się przedmiotów (Poznań 1766), astronomią (zjawiskiem niedokładności w obliczeniach zaćmień Słońca i Księżyca przewidywanych na dzień 16 VIII 1765, a zmierzonych podczas praktycznych ćwiczeń z astronomii w jezuickim Kolegium Poznańskim w czerwcu 1765 roku – wyd. Poznań 1765) oraz zagadnieniami z dziedziny budownictwa (1791). J. Rogaliński SJ nie był

w sensie ścisłym filozofem oświeceniowym, a scholastycznym, ale pozostającym pod wpływem filozofii oświeceniowej, np. Christiana Wolffa. Należał do tych jezuitów, którzy zrewidowali fizykę arystotelesowsko-scholastyczną uwzględniając bieżące osiągnięcia nauk przyrodniczych, zwłaszcza fizyki (por. okres wielkich sukcesów mechaniki Izaaka Newtona i powstanie pierwszej pozytywistycznej koncepcji filozofii J. L. d'Alemberta). Niekiedy nawet wprowadzali fizykę doświadczalną zamiast filozofii. W ogóle filozofowie jezuićcy II połowy XVIII wieku tworzyli odrębny, umiarkowany nurt filozofii oświeceniowej. Praca przybliży wielkie osiągnięcia ośrodków jezuićkich w epoce Oświecenia w Polsce, które nie są powszechnie znane.

Józef Rogaliński SJ non era un filosofo illuministico in senso stretto della parola. Nelle sue opere „fisiche” possiamo però notare un processo di passaggio dalla fisica aristotelico-scolastica verso una fisica sperimentale che diventava man mano disciplina indipendente, messa a confronto sia con grandi successi della meccanica di I. Newton, che con la prima concezione della filosofia positivista di J. L. d'Alembert. La dissertazione presenta notevoli successi – finora purtroppo poco noti – dei centri d'educazione dei gesuiti in questa materia nella II metà del Settecento in Polonia.

1999

Rozprawa doktorska magistra Tomasza Grodeckiego na temat: *Jedność i różnica. Koncepcja ουσια i υποσταση w „De differentia essentiae et hypostaseos” św. Grzegorza z Nyssy i jej geneza.* Promotor: Prof. dr hab. Henryk Pietras SJ. Recenzenci: Prof. zw. dr hab. Mieczysław Gogacz (UKSW), Prof. zw. dr hab. Stanisław Ziemiański SJ (WFTJ), ss. 253.
Obrona: 12 V 1999.

Autor pokazuje, jak chrześcijaństwo pierwszych wieków konfrontowało się z filozofią. Stało ono wobec problemu inkulturacji w środowisko wykształconych pogan i wtedy pojawił się problem wyrażania prawd wiary w języku ówczesnej filozofii. T. Grodecki ukazuje, jak zmieniał się potoczne znaczenie omawianych terminów, przybierając coraz bardziej naukowy sens. Analizuje pod tym kątem widzenia system filozoficzny Platona oraz poglądy neoplatońskie Plotyna i Orygenesesa, dalej system

Arystotelesa i jego szkoły, wreszcie naukę stoików i zależnego od nich Tertuliana. Mamy tu prezentację ogólnej sytuacji chrześcijaństwa konfrontującego się z pogańską kulturą grecko-rzymską poprzez precyzacje terminologiczne u wybranych autorów klasycznych na te same tematy. W pracy tej uderza umiejętność zbudowania jej z tak ulotnego materiału badawczego, jak ważny w logice i metodologii problem znaczenia nazw i oznaczania oraz z wymagającej uwagi i dociekliwości historii nazw i znaczeń. Praca jest misternym skomponowaniem w czytelną całość jakby blasków objawionej prawdy o Trójcy Świętej w wersji św. Grzegorza z Nyssy, uznanej potem za „normę wiary”. Stanowi ona dowód dużej erudycji T. Grodeckiego i zasługuje na opublikowanie.

Tomasz Grodecki SJ, mettendo all'opera la propria notevole erudizione patristica, presentò con successo la situazione generale della cristianità dei primi secoli, messa a confronto con la cultura greco-romana pagana sul campo delle precisazioni terminologiche degli autori classici sui concetti filosofici sulle verità rivelate della fede cristiana (qui: la verità della S. Trinità nella versione di S. Gregorio di Nissa, diventata più tardi „una norma di fede”).

2000

Rozprawa doktorska magistra Andrzeja Rekiela na temat: *Mysł społeczno-polityczna „Tygodnika Powszechnego” w latach 1945-1953*. Promotor: Dr hab. Stanisław Obirek SJ. Recenzenci: Dr hab. Stanisław Michalowski (Wydział Politologii UMCS Lublin), Prof. zw. dr hab. Jan Sieg SJ (WFTJ), ss. 202.

Obrona: 10 V 2000.

Sytuacja polityczna, gospodarcza i cywilizacyjna, jaka zaistniała po II wojnie światowej, narzucała powojennym autorom konieczność szukania odpowiedzi na pytanie, jakie procesy historyczne doprowadziły do tej globalnej katastrofy Europy Zachodniej. Przed tym wyzwaniem intelektualnym przez wiele lat stawali przede wszystkim publicyści, piszący na łamach periodyków kulturalnych społeczno-politycznych. Jeszcze bardziej czuli się do tego zobowiązani publicyści „Tygodnika Powszechnego”, którzy otwarcie podjęli konfrontację z urzędową indoktrynacją marksistowską i z totalitarnym

reżimem politycznym w Polsce. Poglądy publicystów „Tygodnika Powszechnego” były na te tematy zgodne – bardzo rzadko miała miejsce polemika pomiędzy nimi samymi. Tę harmonię poglądów umożliwił także autorytet intelektualny Jerzego Turowicza czy ks. prof. Jana Piwowarczyka. Andrzej Rekiel mógłby się ograniczyć do zreferowania i krytycznej oceny kolejnych artykułów pióra tego ostatniego. Tymczasem zreferował prawie wszystkich autorów tego okresu, którzy wypowiadali się w aktualnych kwestiach społecznych, gospodarczych i politycznych ze stanowiska filozofii chrześcijańskiej. Tym samym została odsłonięta obecność prawd i wartości chrześcijańskich w myśli społeczno-politycznej powojennego „Tygodnika Powszechnego”. Autor pokonał trudności dokonania analizy tak zróżnicowanego pola poszukiwań w sposób zwięzły i przekonujący. Jego krytyczna synteza pozostaje nadal aktualna jako ostrzeżenie i drogowskaz. Praca poświęcona jest problematyce, która nie doczekała się dotąd szerszego opracowania, a autor jasno określił jej temat, opracował go poprawnie i przy użyciu właściwych środków i metod.

I pubblicisti del settimanale „Tygodnik Powszechny” di Cracovia, fondato nel marzo 1945 sotto la curatela della Curia Metropolitana di Cracovia, e curato per tutta la vita dal red. Jerzy Turowicz, erano ben consapevoli della necessità di trovare una risposta alla domanda sulle cause della catastrofe spirituale e morale dell'Europa in seguito alla seconda guerra mondiale. La rissentivano ancor più profondamente dal 1945, quando si trovarono a confronto con una nuova minaccia da parte dell'indottrinazione ufficiale marxista e regime comunista che si stava instaurando in Polonia. Andrzej Rekiel potrebbe senz'altro limitarsi ad una presentazione e un'analisi critica degli articoli dei pubblicisti più rappresentativi del settimanale, come ad es. quelli di don Jan Piwowarczyk. Egli però riferì gli scritti di quasi tutti gli autori del periodo 1945-1953 che si pronunciavano nelle questioni sociali, politiche ed economiche dal punto di vista della filosofia cristiana. Lo fece in modo succinto e convincente. La dissertazione è dedicata alla problematica che non ebbe finora una sua elaborazione onesta ed approfondita.

Rozprawa doktorska magister Anny Błasiak na temat: *Wartości przyjmowane przez młodzież na przykładzie badań przeprowadzonych w wybranych klasach maturalnych szkół krakowskich*. Promotor: Prof. dr hab. Zbigniew Marek SJ. Recenzenci: Prof. dr hab. Stanisław Ziemiański SJ (Wydział Filozoficzny WSF-P Ignatianum, Kraków), Prof. dr hab. Henryk Skorowski (UKSW), ss. 347.

Obrona: 27 VI 2001.

Druk: *Młodzi – świat wartości*, 2002, Ignatianum, ss. 386.

Przedmiotem zainteresowania Autorki są wartości uznawane przez młodzież polską w okresie późnej adolescencji. Badania zostały przeprowadzone na próbie statystycznej 249 osób (171 dziewcząt, 78 chłopców) z 6 krakowskich liceów (sprzed reformy) na podstawie ankiety środowiskowej, składającej się z 6 części, m.in. z testu PIL, PLT i zdań niedokończonych. Wyniki badań Autorka ujęła w 66 tabelach i odpowiadających im 35 wykresach. Wykresy znajdują się w tekście, tabele zaś zostały zamieszczone w Aneksie. Ponadto Autorka czerpała obficie ze współczesnej literatury, ukazując różne relacje wartości, prezentowane w pedagogice (rola regulacyjna w wychowaniu), psychologii (przeżywanie) i socjologii (wartości grupowe i wpływy środowiskowe). Uderza u młodzieży nieumiejętność zdefiniowania pojęcia wartości, negatywny woływ mediów na system wartości, radykalne odrzucanie przez młodzież wartości uznawanych przez dorosłych, zagrożenia ze strony środków uzależniających. W hierarchii wartości młodzież najwyżej stawia życie rodzinne, wartości moralne, zdrowie i wykształcenie. Na dalszym planie są: własny rozwój, odpowiedni zawód, religia, wartości estetyczne, materialne i prestiż społeczny. Wartości religijne młodzież traktuje wybiórczo.

La dissertazione di Anna Błasiak si occupa principalmente dei valori considerati importanti dalla gioventù polacca nel periodo di „tarda adolescenza” e cioè vicina alla maturità. In questo periodo colpisce dai giovani prima l’incapacità di definire la nozione stessa d’un valore come tale, poi l’influsso negativo delle media al sistema dei valori, una respinta radicale da parte della gioventù dei valori riconosciuti da adulti, una poca considerazione dei gravi pericoli da parte dell’uso degli stupefacenti. Nella gerarchia dei valori della gioventù i posti più alti occupano: la vita

familiare, i valori morali (sic!), la salute e l'educazione. Sul secondo piano vediamo: lo sviluppo della propria personalità, un buon lavoro o una buona professione, i valori religioși, esteticı, materiali e l'alta posizione (prestigio) sociale. I valori religioși vengono trattati dalla gioventù polacca – come anche dai polacchi adulti – in modo abbastanza selettivo. La ricerca di Anna Błasiak può essere considerata in certo modo rappresentativa, anche se fatta su 249 persone (171 ragazze, 78 ragazzi) all'età di 19 anni.

Rozprawa doktorska magistra Grzegorza Grzybka na temat: *Nauczanie społeczne arcybiskupa Józefa Bilczewskiego (1860-1923)*. Promotor: Prof. dr hab. Ludwik Grzebień SJ. Recenzenci: Prof. dr hab. Tadeusz Borutka (PAT, Kraków), Prof. zw. dr hab. Jan Sieg SJ (Wydział Filozoficzny WSF-P Ignatianum, Kraków), ss. 191.

Obrona: 11 XII 2001.

Nawet jeśli spuścizna pisarska abpa metropolity lwowskiego Józefa Bilczewskiego doczekała się wielu opracowań, to mimo szeregu publikacji naukowych, które powstały w okresie ponad siedemdziesięciu lat, nie było jak dotychczas szczegółowego i syntetycznego opracowania dotyczącego jego działalności społecznej. Nie można zrozumieć działalności społecznej ks. abpa Józefa Bilczewskiego bez odniesienia do kwestii społecznej w Europie XIX i XX wieku. W pracy ukazane jest tło historyczne tego okresu na terenie Galicji (Lwów był jej stolicą) oraz panujące wówczas stosunki społeczne, polityczne i gospodarcze. W tym kontekście przedstawiona została także rola i działalność Kościoła rzymskokatolickiego w rozwoju i krzewieniu chrześcijańskiej myśli społecznej. Abp J. Bilczewski zwracał uwagę na podstawowe zasady społeczne i w oparciu o nie starał się rozwiązywać palące problemy życia społecznego. Omawiał trudną i złożoną problematykę demokracji, wskazując na godność i prawa osoby ludzkiej, jako podstawowe jej filary. Budowanie demokracji wymaga najpierw odnowy religijno-moralnej, bez której trudno myśleć o przyszłości. Stąd wynika potrzeba i konieczność aktywnego udziału duchowieństwa w ówczesnych przeobrażeniach społecznych. Cechą nauczania społecznego abpa Józefa Bilczewskiego jest silne osadzenie go na fundamencie chrześcijańskich zasad społecznych. Z analizy listów pasterskich abpa J. Bilczewskiego wynika, że jego poglądy mogą być zaliczane do antropocentrycznej koncepcji normatywnej etyki społecznej, charakterystycznej dla soborowej *Gaudium et spes*,

a więc należy on do prekursorów Soboru na gruncie katolickiej nauki społecznej. W wydanej w roku 1931 *La Hiérarchie Catholique et le problème social* abp J. Bilczewski zajmuje pierwsze miejsce wśród biskupów polskich a 10 wśród biskupów katolickich świata pod względem liczby napisanych przez siebie społecznych listów pasterskich.

La figura dell'arcivescovo metropolita cattolico romano di Leopoli Józef Bilczewski era negli ultimi settant'anni oggetto di numerose ricerche e pubblicazioni scientifiche. Non fu tuttavia l'oggetto d'una sintesi particolareggiata della sua attività sociale. Questa sua attività non è da capire senza un riferimento alla questione sociale nell'Europa a cavallo dei secoli XIX e XX. La dissertazione presenta il sottofondo storico, come pure le relazioni sociali, politiche ed economiche dominanti in questo periodo in Galizia (di cui Leopoli era la capitale). In questo contesto viene anche presentata l'attività e il ruolo della Chiesa cattolica romana nello sviluppare e propagare l'insegnamento sociale. Arcivescovo Józef Bilczewski puntava su principi sociali fondamentali, visti come una base, su cui bisognava appoggiare le soluzioni di problemi più impellenti della vita sociale. Da qui usciva il bisogno, anzi la necessità, della partecipazione attiva del clero cattolico nelle trasformazioni sociali. Dobbiamo tener presente, che allora le persone consacrate potevano partecipare in prima linea all'attività politica, essere deputati, membri dei partiti politici cristiani e cattolici ecc., ciò che adesso nella Chiesa cattolica romana non è più possibile. Dall'analisi delle lettere pastorali dell'arcivescovo J. Bilczewski risulta che le sue opinioni politiche possono essere annoverate tra le concezioni normative antropocentriche dell'etica sociale, caratterizzanti la «Gaudium et spes» del Vaticano II, dunque egli può essere considerato in un certo senso uno dei precursori di questo Concilio in materia dell'insegnamento sociale cattolico. Nella bibliografia «La hiérarchie catholique et le problème social», edita nel 1931 arcivescovo J. Bilczewski occupava il primo posto tra l'Episcopato polacco e il decimo tra tutti i vescovi cattolici per il numero di lettere pastorali sociali scritte personalmente.

Rozprawa doktorska magistra Tomasza Homy SJ na temat: *Chrześcijańska formacja społeczeństwa polskiego w okresie przemian ustrojowych na przykładzie działalności Stowarzyszenia Chrześcijańskich Dzieł Wychowania*. Promotor: Dr hab. Stanisław Obirek SJ. Recenzenci: Prof. dr hab.

Stanisław Pamuła (PAT, Kraków), Prof. zw. dr hab. Jan Sieg SJ (Wydział Filozoficzny WSF-P Ignatianum, Kraków), ss. 222.

Obrona: 28 VI 2001.

Druk: *W drodze do podmiotowości społeczeństwa*, Kraków 2002, WAM, ss. 231.

Podjęcie się badań na temat Stowarzyszenia Chrześcijańskich Dzieł Wychowania (SChDW) jest niewątpliwie pierwszą próbą omówienia roli i jego miejsca w rzeczywistości III RP, co więcej, próbą ukazania możliwości realizacji życia społecznego w Polsce na przykładzie tej komórki społecznej i to życia wieloaspektowego. Jeśli przez cały czas obserwuje się w Kraju brak struktur pośrednich pomiędzy państwem a obywatelem, czy aktywnych grup pomiędzy Kościołem w Polsce a statystycznym wiernym, których wskaźniki procentowe słabną, to niniejsza dysertacja szuka pewnych rozwiązań. Co więcej, jeśli nie przybliży się możliwości samorealizacji katolika w oparciu o przesłanki chrześcijańskie, takiej małej społeczności jako SChDW dla dobra narodu, trudno mówić o rozwoju Kościoła w Polsce, czy rozwoju Polski jako kraju Europy. Autor podjął temat niedostrzegany w wielu środowiskach kościelnych, którym także nie bardzo interesowały się oficjalne czynniki kościelne. Podjęcie się tych zadań było wręcz pionierskie i dlatego niełatwe. Praca ma charakter interdyscyplinarny. Autor w sposób racjonalnie uzasadniony zanalizował obecną przemianę ustrojową (1989-2001) z punktu widzenia zasad filozofii społecznej, a zwłaszcza zasady pomocniczości, która decyduje o ustroju w skali makro. Na tym społeczno-kulturowym tle została ukazana ważność pozarządowych organizacji katolickich. Autor nie ograniczył się jednak do ogólnego opisu możliwości działania tych organizacji, ich inspiracji i form działania, lecz przedstawił tożsamość jednej, konkretnej pozarządowej organizacji wychowawczej, działającej w Polsce od 1993 roku. Poznał ją on nie tylko poprzez studium jej materiałów źródłowych, ale także na drodze obserwacji uczestniczącej, jako jej lider po własnym bracie, jej założycielu. SChDW formuje liderów stowarzyszeń terenowych do jedności i współpracy wychowawczej dla dobra wspólnego w otwarciu na wychowanie religijne, społeczne, kulturowe, ekumeniczne i międzynarodowe, zarówno w wymiarze lokalnym, jak i centralnym. Walne zebranie członków SChDW jesienią 1996 roku przyznało priorytet formacji osób zajmujących się nie tylko edukacją, ale także polityką, ekonomią i związkami zawodowymi, duchownych i świeckich współpracowników parafialnych. Praca otwiera szerokie perspektywy zasto-

sowania posoborowej nauki społecznej Kościoła zwłaszcza w dziedzinie apostołatu świeckich.

La dissertazione ha un carattere interdisciplinare. L'autore ha analizzato nel modo ragionevolmente giustificato i cambiamenti attuali del sistema politico in Polonia (1989-2001) dal punto di vista dei principi della filosofia sociale, specie del principio della sussidiarietà, il quale decide sulla forma del sistema sulla scala macro. Su questo sfondo sociale e culturale venne mostrata l'importanza delle organizzazioni cattoliche non-governative. L'autore non si limitò tuttavia ad una descrizione generica delle possibilità di agire di tali associazioni, delle loro ispirazioni e forme d'agire, bensì presentò l'identità di una concreta organizzazione educativa non-governativa, fondata nel 1993. Tomasz Homa la conobbe a fondo non attraverso una lettura dei documenti, ma nel corso di una osservazione partecipativa, nella veste di uno dei suoi leader e successore del proprio fratello, già il suo fondatore. La SChDW forma i leaders delle associazioni locali all'unità e alla collaborazione educativa per il bene comune della società, nell'apertura all'educazione di carattere confessionale, sociale, culturale, ecumenico e internazionale. Il congresso del SChDW nell'autunno 1996 decise sulla priorità della formazione delle persone destinate non solo alle opere di educazione, ma anche alla politica, economia e problemi sindacali, persone consacrate e laiche, anche i collaboratori parrocchiali. La dissertazione apre larghe prospettive all'apostolato dei laici, tanto desiderato dall'ultimo Concilio Vaticano II.

2002

Rozprawa doktorska magistra Pawła Kaźmierczaka na temat: *Personalistyczna koncepcja wychowania w nauczaniu Jana Pawła II*. Promotor: Dr hab. prof. Ign. Stanisław Gład SJ. Recenzenci: Prof. zw. dr hab. Jan Sieg SJ (Wydział Filozoficzny WSF-P Ignatianum, Kraków), Prof. dr hab. Tadeusz Borutka (PAT, Kraków), ss. 282.

Obrona: 8 I 2002.

Druk: Kraków 2003, Ignatianum – WAM, ss. 181.

Sam autor tak określa cel podjętych przez siebie badań: *Celem niniejszej pracy jest konstrukcja całościowego modelu wychowania w oparciu o perso-*

nalistyczne prace Karola Wojtyły oraz papieskie wypowiedzi związane z tematyką wychowania i procesem wychowania dzisiejszego człowieka. Paweł Kaźmierczak dowodzi, iż nie można zrozumieć papieskiej definicji wychowania bez odniesienia jej do innych koncepcji wychowawczych. W związku z tym prezentuje różne definicje wychowania, by na ich tle przedstawić koncepcję wychowania w ujęciu Karola Wojtyły, a później Jana Pawła II. Wychowanie, o którym mówi Papież, powinno kształtować w dzieciach istotne wartości egzystencjalne. Przede wszystkim winno służyć *umiłowaniu* człowieka. Każda istota ludzka już od momentu poczęcia w łonie matki coraz bardziej uczy się być człowiekiem. Ta podstawowa wiedza zostaje utożsamiona z procesem wychowawczym. Chodzi tu przede wszystkim o wychowanie służące przyswojeniu wartości ludzkich, religijnych i społecznych. Za pierwszych i głównych wychowawców należy uznać rodziców (*DWCH*, 3). Ich prawa, a jednocześnie obowiązku wychowania dzieci nie można przenieść na innych, ani dopuścić, by został przez innych zawłaszczony. Rodzina nie jest jednak jedyną, ani wyłączną wspólnotą wychowawczą. Istnieje także wymiar wspólnotowy wychowania: obywatelski i kościelny. Wychowanie ma prowadzić do samowychowywania, w którym jednostka sama dba o własny rozwój i w sposób samodzielny kształtuje własne człowieczeństwo. Proces powinien trwać przez całe dorosłe życie osoby. Samowychowywanie jest zawsze samokształceniem, formowaniem własnego *aksjologicznego wnętrza*, a przede wszystkim swego osobowego *ja*. Istotnym elementem wychowania w ogóle jest rozwój intelektualny. Personalistyczna koncepcja człowieka ustawia osobę ludzką w centrum działalności wychowawczej. Osoba jest podmiotem i celem wychowania. Powinna być traktowana indywidualnie, z uwzględnieniem jej indywidualnych możliwości i potrzeb. Musi obejmować warstwę somatyczną, psychiczną i duchową osoby. Istotnym elementem w wychowaniu jest wymiar duchowy, bowiem *człowiek nie może się w pełni zrealizować bez Chrystusa*. Wychowanie religijne powinno prowadzić do świętości. Najważniejszym środowiskiem wychowawczym jest rodzina, ale niezbędna jest także instytucja szkoły i Kościoła. Szkoła oprócz udzielania wiedzy powinna zmierzać do wychowania integralnego i oprócz Kościoła prowadzić osobę do samowychowywania się.

La presente dissertazione ha per scopo la costruzione del modello completo dell'educazione in base agli scritti personalistici di Karol Wojtyła, e poi papa Giovanni Paolo II, connesse alla tematica educativa ed al processo della formazione dell'uomo contemporaneo. Paweł Kaźmierczak va a dimo-

strare che non si possa comprendere la definizione dell'educazione adoperata dal Pontefice senza un suo riferimento ad altre concezioni educative. In seguito a questa sua convinzione l'autore passa alla presentazione di diverse definizioni dell'educazione, affinché sul loro sfondo venga messa in evidenza la definizione wojtylana. L'educazione, di cui parla il Papa, dovrebbe formare nei giovani i valori esistenziali essenziali, condurli ad assorbire giusti valori umani, religiosi e sociali. Primi e principali educatori rimangono sempre i genitori (Gravissimum educationis, 3). I loro diritti e doveri in materia dell'educazione dei propri figli non sono trasferibili agli altri. Non si può neanche permettere che vengano rivendicati o annessi da altri. La famiglia però – pur restando il più importante e l'insostituibile – non è né unico, né tantomeno l'esclusivo ambiente educativo dell'uomo. Nel processo dell'educazione possiamo individuare i seguenti dimensioni molto importanti: la dimensione civica e l'ecclesiastica. Tutte e due devono condurre la persona verso una autoeducazione, in cui l'individuo si prende cura del proprio sviluppo e della formazione autonoma della propria personalità. Il processo dell'autoeducazione deve durare per tutta la vita della persona. L'autoeducazione è sempre un'autoformazione del proprio interno assiologico e soprattutto del proprio „io” personale. Un altro elemento dell'educazione è lo sviluppo intellettuale. La concezione dell'uomo personalistica situa la persona umana proprio al centro dell'attività educativa. La persona è allo stesso tempo il soggetto e l'oggetto dell'educazione. Dev'essere trattata individualmente, prendendo in considerazione sia le sue possibilità, che i bisogni individuali. Il processo dell'educazione deve comprendere la sfera somatica, psichica e spirituale della persona. Per quanto riguarda la sfera spirituale, l'uomo non può realizzarsi in pieno senza Cristo, dunque l'educazione religiosa deve condurre una persona alla santità.

Rozprawa doktorska magister Katarzyny Wojtasik na temat: *Antropologiczne aspekty modlitwy chrześcijańskiej*. Promotor: Dr hab. prof. Ign. Stanisław Gład SJ. Recenzenci: Prof. zw. dr hab. Stanisław Ziemiański SJ (Wydział Filozoficzny WSP-P Ignatianum, Kraków), Prof. dr hab. Stanisław Pamula (PAT, Kraków), ss. 263.

Obrona: 12 III 2002.

Druk: Kraków 2002, Ignatianum, ss. 263.

Autorka rozprawy doktorskiej postawiła sobie za cel doprecyzowanie dotychczasowych badań nad związkiem osobowości z modlitwą, kładąc szcze-

gólny nacisk na wykrycie różnic osobowościowych w podejściu do modlitwy u osób o intensywnym życiu modlitewnym i u osób o małej aktywności modlitewnej. Ponadto Autorka starała się przedstawić dynamikę rozwoju osobowości i modlitwy analizując zjawisko kryzysu modlitwy, aby odkryć jego przyczyny i skutki. W wyniku analiz okazało się, że modlitwa posiada wpływ na kształtowanie się osobowości, i odwrotnie, że dojrzała osobowość wpływa pozytywnie na intensywność i kształt modlitwy. W rozprawie przeważają analizy psychologiczne, aspekt filozoficzny zaś kryje się w opisie takich antropologicznych zjawisk, jak: struktura racjonalno-wolitywna człowieka, będąca warunkiem osobowego kontaktu religijnego człowieka z Bogiem, godność osoby, system wartości, których realizacja prowadzi do dojrzałej osobowości, sumienie. Próba statystyczna, na jakiej Autorka oparła swoje badania wynosi 140 osób (70 mężczyzn i 70 kobiet) w wieku między 20 a 24 rokiem życia.

L'Autrice della presente dissertazione si prefisse lo scopo di precisare meglio lo stato delle ricerche sul nesso della personalità con la preghiera. Essa pose un accento particolare sull'esplorare le differenze personali nell'approccio alla preghiera presso le persone che si caratterizzano di una vita orazionale molto intensa, e presso le persone che si caratterizzano di una vita orazionale poco attiva o scarsa. Inoltre, l'autrice cercò di presentare la dinamica dello sviluppo della personalità e della preghiera, analizzando il fenomeno della crisi della preghiera, per scoprire le sue cause e i suoi effetti. Nel corso delle analisi diventò evidente che la preghiera influisce sulla formazione della personalità e, viceversa, una personalità matura esercita un'influsso positivo sull'intensità e la forma stessa della preghiera. Nella dissertazione prevalgono le analisi psicologiche, mentre l'aspetto filosofico emerge nella descrizione di certi fenomeni, come ad es. la struttura ragionevole e volitiva dell'uomo (che è intanto una condizione sine qua non d'un contatto personale religioso d'un uomo con Dio), la dignità della persona, il sistema dei valori di cui realizzazione porta ad una personalità matura, la coscienza morale. La prova, sulla quale l'Autrice appoggiò la sua ricerca, conta 140 persone (70 uomini e 70 donne) all'età di 20-24 anni.

Rozprawa doktorska magistra Roberta Janusza SJ na temat: *Filozoficzne aspekty języków obiektowych*. Promotor: Prof. dr hab. Michał

Heller (PAT). Recenzenci: Prof. zw. dr hab. Stanisław Ziemiański SJ (Wydział Filozoficzny WSF-P Ignatianum, Kraków), Prof. dr hab. Mariusz Flasiński (UJ). Rozprawa ta ukazała się jako pozycja książkowa: Robert Janusz, *Program dla Wszechświata. Filozoficzne aspekty języków obiektowych*, OBI-Ignatianum-WAM, Kraków 2002, ss. 224.

Obrona: 17 VI 2002.

Praca pragnie zbliżyć do siebie dwie tak odległe od siebie dziedziny działalności ludzkiej, jakimi są informatyka i filozofia. Obiektowo zorientowane języki pełnią we współczesnej informatyce doniosłą rolę w modelowaniu rzeczywistego świata. Zakładają one również charakterystyki typowe dla filozoficznego podejścia do rzeczywistości. W pracy wychodzi się od językowych i filozoficznych analiz różnych obiektów. Po przyjęciu definicji obiektu we wprowadzonym, typowym języku informatycznym, przechodzi się do ścisłej analizy prostych obiektów w matematyce, fizyce i filozofii. W kolejnym rozdziale, utrzymanym w typowym dla Ośrodka Badań Interdyscyplinarnych (OBI) nurcie analiz historycznych, ukazana jest ewolucja obliczalności, prowadząca do paradygmatu obiektowego, ukazująca rozwój od *hardware* po *software*, konieczny do modelowania złożonych systemów informatycznych. Okazuje się bowiem, że modelowanie rzeczywistego świata na najwyższym poziomie powinno być wolne od jakiegokolwiek materialnego komputera. Systemy informatyczne są bowiem czysto teoretycznymi modelami pewnych aspektów rzeczywistości. Maksymalny formalizm ma na celu poszerzyć semantykę. W obiektowym paradygmacie mamy tę szczęśliwą sytuację metodologiczną, że elementy językowe odpowiadają elementom używanym przy budowie modelu. Co prawda efektywny kod, generowany dla konkretnych, fizycznych komputerów nie jest tak optymalny, jak kod pisany w języku maszynowym, ale język maszynowy nie ma praktycznie żadnych charakterystyk, zdolnych opisać interakcje systemu o bardzo złożonej i ewoluującej dziedzinie. Oprócz poszukiwania wątków filozoficznych w paradygmacie obiektowym, w pracy przedstawia się ujęcie filozoficznych problemów w formalizmie obiektowym. Hierarchiczna struktura obiektów, wraz z dziedziczeniem oraz metodami wirtualnymi, tworzące naturalne zhermetyzowanie obiektów, wraz z odwołaniem się do wspólnych struktur bazowych, zostały wykorzystane do modelowania obiektowego „filozoficznego bytu” oraz wirtualnej metody „filozoficznej prawdy”. Wnioski kończą się stwierdzeniem, że naszą rzeczywistość przenika rozumna informacja, określająca struktury i metody dostępu do obiektów naszego Wszechświata.

La dissertazione di Robert Janusz SJ vuole far avvicinare l'una all'altra le discipline della attività umana così lontane come sono la informatica e la filosofia. Nell'informatica contemporanea un ruolo importante svolge la programmazione agli oggetti. Questo linguaggio ha delle caratteristiche tipiche all'approccio filosofico alla realtà. Nella dissertazione si parte da analisi linguistiche e filosofiche di vari oggetti. Viene anche presentata l'evoluzione dall'hardware al software, necessario per sistemi informatici più complessi. Nella dissertazione si presenta i problemi filosofici dal punto di vista del formalismo informatico.

Rozprawa doktorska magistra Mieczysława Kożucha SJ na temat: *Antropologiczne podstawy i przebieg kolokwiiów wzrostu*. Promotor: Prof. zw. dr hab. Roman Darowski SJ. Recenzenci: Prof. zw. dr hab. Stanisław Ziemiański SJ (Wydział Filozoficzny WSF-P Ignatianum, Kraków), Prof. dr hab. Józef Makselon (PAT, Kraków), ss. 320.

Obrona: 7 V 2002.

Druk: Kraków 2004, Ignatianum – WAM, ss. 323.

Niniejsza rozprawa wpisuje się w działalność jezuitów, którzy starają się przybliżyć polskim wychowawcom, szczególnie formującym młodzież zakonną i kleryków w seminariach diecezjalnych, pełną wizję człowieka, bez której wychowanie w ogóle, a formacja zakonna i kapłańska w szczególności, byłyby niepełne. Chodzi głównie o przedstawienie podstaw antropologicznych konkretnej propozycji formacyjnej, którą ks. Urbański wraz z ks. Dyrkiem nazwali *kolokwiami wzrostu*. Całościowa wizja człowieka i jej zastosowanie do konkretnej metody formacyjnej w aspekcie religijnym jest zasadniczą treścią prezentowanej rozprawy.

Pierwsza jej część rozwija podstawowy aspekt formacji, mianowicie pewne elementy antropologii, zwłaszcza chrześcijańskiej. Pełni ona bardzo ważną rolę w wychowaniu człowieka do dojrzałości. Antropologia ta odkrywa i przyjmuje prawdę o ukierunkowaniu człowieka na transcendencję. Jest to zgodne z biblijną wizją człowieka, który nosi w sobie *pragnienie spotkania* Absolutu, Boga, a zarazem w którego sercu zostało złożone zadanie stawania się *darem* dla drugiego człowieka. Najpełniejszy wzór takiego procesu osoba wierząca spotyka w Jezusie Chrystusie. Przeżywanie jednak pełni człowieczeństwa zależy od natury człowieka, która nosząc w sobie różne, często przeciwstawne elementy, nierzadko utrudnia mu

realizację tego, co wybrał na płaszczyźnie racjonalnej i świadomej. Sam proces dochodzenia do decyzji został ujęty w rozprawie według etapów rozumienia go przez Bernarda Lonergana SJ. Aspekt wolności natomiast opracowano głównie na podstawie antropologii, na której opiera się Instytut Psychologii Uniwersytetu Gregoriańskiego Luigiego Marii Rulli SJ w Rzymie. Uwypuklono w niej świat potrzeb psychicznych i mechanizmów obronnych, które wypaczają, a niekiedy wręcz uniemożliwiają wychowanie i postępowanie w codziennym życiu według świadomie podjętych decyzji. Wprowadzają go w świat iluzji, lub inaczej mówiąc, pozorów dobra.

Druga część rozprawy jest zastosowaniem antropologii omówionej w części pierwszej do *kolokwiów wzrostu*. Ujęto to zagadnienie w perspektywie prowadzenia człowieka do pełnej wolności, do której jest on wezwany jako stworzenie. Wolność ta jest także warunkiem autentycznego i pełnego przeżywania religijnego powołania przez osobę. *Kolokwia wzrostu* są możliwe tylko wtedy, gdy zna się i przyjmuje pełną wizję człowieka, w tym jego zdolność otwarcia się na Absolut. W przeciwnym razie rozumienie i zastosowanie *kolokwiów* będzie wypaczone. Mogą na przykład stać się tylko swoiście rozumianą psychoterapią, której celem jest pomoc człowiekowi na płaszczyźnie czysto naturalnej. Starano się więc pogłębić pojęcie wolności wewnętrznej człowieka, która warunkuje przeżywanie jego wymiaru duchowego. Niejako ubocznie rozważono także cechy formatora, który prowadzi omawiane tutaj kolokwia, gdyż i te cechy wpływają na powodzenie formacji. Dojrzały wychowawca jest uosobieniem celu, w którego realizacji pragnie pomóc swojemu wychowankowi. Pod koniec rozprawy przedstawiono kilka życiowych problemów formacyjnych, aby pokazać użyteczność wychowawczą zarówno omawianej antropologii, jak i samych *kolokwiów*. W tym ostatnim rozdziale usiłowano także zasygnalizować, że pomoc formacyjna poprzez *kolokwia wzrostu* ma charakter uniwersalny.

La presente dissertazione s'iscrive all'attività degli gesuiti di educare la gioventù religiosa e gli alunni nei seminari diocesani ad una visione umana completa, senza la quale un'educazione in genere e una formazione religiosa e sacerdotale in particolare non sarebbe perfetta. Si tratta in particolare di presentare i fondamenti antropologici ad una proposta formativa concreta, detta COLLOQUI DI CRESCITA. Una visione di uomo completa e la sua applicazione ad un metodo formativo concreto sotto l'aspetto religioso costituisce l'essenza della presente dissertazione. La sua prima parte sviluppa alcuni elementi antropologici cristiani, molto importanti all'educazione dell'uomo

alla maturità. La parte seconda consiste nell'applicazione della detta antropologia ai COLLOQUI DI CRESCITA. L'uomo viene educato alla libertà completa, alla quale intanto è chiamato in quanto una creatura divina. Questa libertà è anche una condizione autentica e completa per una persona di poter vivere religiosamente la sua chiamata. I COLLOQUI DI CRESCITA sono possibili solo a condizione di conoscere e accettare in pieno una visione dell'uomo completa, ivi inclusa anche la capacità di aprirsi all'Assoluto. Infatti, i COLLOQUI DI CRESCITA possono ad esempio degenerare in una specifica psicoterapia, con lo scopo di aiutare l'uomo solo al livello puramente naturale. Collateralmente venne presa in considerazione anche la caratteristica del formatore che conduce i COLLOQUI DI CRESCITA. Le sue doti personali infatti hanno un notevole influsso al successo (o no) della formazione. Il formatore maturo è una personalizzazione della meta, alla quale vuole portare proprio discepolo. Viene anche segnalato che l'aiuto formativo attraverso i COLLOQUI DI CRESCITA porta un carattere universale.

MGR MIECZYSLAW KOŻUCH SJ SYLWETKA NAUKOWA DOKTORANTA

Mieczysław KOŻUCH urodził się w dniu 25 V 1948 r. w miejscowości Wara k. Brzozowa. Do zakonu jezuitów wstąpił w 1963 r., święcenia kapłańskie przyjął w 1976 r.

Studia:

Filozofia: Kraków, Wydział Filozoficzny TJ, 1969-1972; Paris, Centre d'Etudes et de Recherches Philosophiques, 1972-1973.

Teologia: Paris, Faculté de Théologie de la Compagnie de Jésus, 1973-1977; Salamanca, 1982/83 (tzw. trzecia probacja, czyli studium prawa zakonnego i duchowości ignacjańskiej).

Psychologia: Roma, Istituto di Psicologia, Pontificia Università Gregoriana (1979-1982).

We wszystkich tych trzech dyscyplinach uzyskał tytuły magistra.

Główne pełnione funkcje:

Rektor Kolegium Jezuitów w Krakowie (1984–1990);

Prowincjał Prowincji Polski Południowej TJ (1990–1996).

Od 1996 r. pracował w dziedzinie formacji, głównie osób zakonnych.

Ks. Kozuch jest współzałożycielem Ośrodka Konsultacji Psychologicznej przy Stowarzyszeniu „M”, który obecnie działa przy ul. Kopernika 26, oraz współzałożycielem grupy „Odważa” w Lublinie, której celem jest niesienie pomocy osobom o skłonnościach homoseksualnych.

Jest współautorem publikacji pt.: *Powołanie, rozeznanie i rozwój. Aspekt psychologiczny* (Kraków 1993) oraz autorem książki: *Chrześcijańska formacja indywidualna* (Kraków 2001).

♦ Bibliografia: G. Polak, *Kto jest kim w Kościele katolickim?* Warszawa 1996, s. 180; *Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy 1564-1995*, Kraków 1996, s. 317.

Rozprawa doktorska magistra Janusza Salamona SJ na temat: *Newmanowska epistemologia religii. Między brytyjskim empiryzmem i filozofią analityczną*. Promotor: Prof. dr hab. Władysław Stróżewski (UJ). Recenzenci: Prof. dr hab. Andrzej Bronk (KUL), Dr hab. Jerzy Szymura (UJ), Instytut Filozofii UJ Kraków 2002, A4, ss. 221.

Rozprawa jest próbą interpretacji centralnych wątków epistemologii religii Johna Henry’ego Newmana w perspektywie eksternalistycznej teorii wiedzy Alvina Plantingi. Broniono tezy, że J. H. Newmana można uznać za prekursora eksternalistycznej epistemologii religii rozwijanej dziś przede wszystkim przez A. Plantingę, a epistemologia A. Plantingi jest satysfakcjonującym rozwinięciem intuicji teoriopoznawczych J. H. Newmana. W ten sposób zostaje wyeksponowany prekursorski charakter myśli J. H. Newmana oraz aktualność jego rozważań w kontekście współczesnej debaty w analitycznej filozofii religii. Całe to przedsięwzięcie ma za cel swoistą rehabilitację J. H. Newmana jako epistemologa religii i ukazanie skuteczności jego obrony racjonalności przekonań religijnych przed atakami przedstawicieli brytyjskiego empiryzmu. W tym kontekście Autor rozprawy stawia tezę, że dotychczasowe interpretacje newmanowskiej epistemologii były niezadowolające, gdyż zakładały, że u ich podstaw leży internalistyczna, a nie eksternalistyczna teoria wiedzy. Argumentacja na rzecz tezy, iż Newmana można

uznać za prekursora eksternalistycznej epistemologii religii jest przeprowadzona w taki sposób, by rozprawa mogła uchodzić za przyczynek do historycznej prolegomeny poprzedzającej bardziej szczegółowe opracowanie projektu eksternalistycznej epistemologii religii, który A. Plantinga jedynie zarysował w wydanej w 2000 roku pracy *Warranted Christian Belief*.

La presente dissertazione è un tentativo dell'interpretazione delle trame centrali dell'epistemologia della religione di John Henry Newman (1801-1890) nella prospettiva della teoria eksternalistica della scienza di Alvin Plantinga. In essa viene difesa la tesi che J. H. Newman possa essere considerato un precursore dell'epistemologia eksternalistica della religione, sviluppata adesso soprattutto da A. Plantinga, mentre l'epistemologia di A. Plantinga sia una realizzazione soddisfacente delle intuizioni epistemologiche di J. H. Newman. In questo modo viene messo in risalto il carattere precursorio del pensiero di J. H. Newman e l'attualità delle sue riflessioni nel contesto d'un dibattito contemporaneo in corso nella filosofia analitica della religione. Tutto questo ha per scopo una certa specie di riabilitazione di J. H. Newman in quanto l'epistemologo della religione e una dimostrazione dell'efficienza della sua difesa della ragionevolezza delle convinzioni religiose contro gli attacchi da parte dei rappresentanti dell'empirismo britannico. In questo contesto Janusz Salamon pone una tesi che formulate finora le interpretazioni della epistemologia newmaniana non erano soddisfacenti, perché supponevano, come sua base, la teoria della scienza l'internalistica, e non invece l'esternalistica. L'argomentazione in favore della tesi che J. H. Newman possa essere considerato il precursore dell'epistemologia della religione eksternalistica, viene condotta in tal modo, che la presente dissertazione possa essere considerata un supplemento alla prolegomena storica ad una posteriore elaborazione più particolareggiata d'un progetto dell'epistemologia della religione eksternalistica, solo tracciato superficialmente da A. Plantinga nel suo „Warranted Christian Belief”, edito nel 2000.

MAGISTERIA
UZYSKANE NA WYDZIALE FILOZOFICZNYM
IGNATIANUM

2001

1. Bochenek Grzegorz SJ, *Wspólnoty międzynarodowe w ujęciu katolickiej nauki społecznej*, Kraków 2001.
2. Ciupek-Tarnawski Artur, *Teoria inflacyjnego Wszechświata*, Kraków 2001.
3. Tatomyr Angelika, *Istota duszy i jej funkcje według Tomasza z Akwinu*, Kraków 2001.
4. Tomaszewski Maciej SJ, *Procedura badania struktury bytowej organizmu żywego na przykładzie niektórych gatunków ryb elektrycznych*, Kraków 2001.

2002

1. Ambroziak Sebastian, *Gnostycyzm i niektóre formy jego recepcji w kulturze*, Kraków 2002.
2. Pieniążek Arkadiusz, *Pragnienie Nieobecnego. Bóg w filozofii Emmanuela Lévinasa*, Kraków 2002.

2003

1. Błajek Marzena, *Zasada odpowiedzialności w demokracji*, Kraków 2003.
2. Bugła Aleksander, *Analiza aktu wiary osoby jako współdziałania woli i rozumu według św. Tomasza z Akwinu*, Kraków 2003.
3. Duraj Jarosław SJ, *Filozofia jako hermeneutyka jedności mowy i bycia w świetle tekstu Paula Ricoeura «Egzystencja i hermeneutyka»*, Kraków 2003.
4. Jawdyńska Joanna, *Wolność religijna w świecie współczesnym*, Kraków 2003.
5. Kacprzak Norbert SJ, *Transcendentalizm w myśli Leszka Kołakowskiego*, Kraków 2003.

6. Mistachowicz Piotr, *Chrześcijańskie źródła zjednoczonej Europy w myśli i życiu Roberta Schumana*, Kraków 2003.

7. Pała Wojciech, *Filozofia społeczna według Thomasa Hobbesa*, Kraków 2003.

8. Pikul Jolanta, *Metafizyka w poezji Miłosza*, Kraków 2003.

9. Piwońska Maja, *Świadomość młodych katolików odnośnie do struktur Kościoła katolickiego*, Kraków 2003.

10. Tworzydło Anna, *Problematyka społeczno-polityczna oraz zagadnienia etyczne w ujęciu Johna Stuarta Milla*, Kraków 2003.

11. Żarnek Magdalena, *Skandal zła i cierpienia jako największa przeszkoda utrudniająca zaakceptowanie religijnej wizji świata*, Kraków 2003.

2004

1. Żurek Artur, *Pierwiastek duchowy i duchowość w życiu człowieka. Zagadnienia wybrane*, Kraków 2003.

**LICENCJATY
UZYSKANE NA WYDZIALE FILOZOFICZNYM
IGNATIANUM**

2001

1. Adamczyk Paweł SJ, *Etyka w życiu gospodarczym*, Kraków 2001.
2. Błajek Marzena, *Szczęście i przyjemność u Johna Locke'a*, Kraków 2001.
3. Ciołek Dominik SJ, *Legitymizacja władzy politycznej. Ewolucja koncepcji i typologia prawomocności*, Kraków 2001.
4. Dziekan Grzegorz, *Koncepcja filozofii społecznej Jana Jakuba Rousseau'a*, Kraków 2001.
5. Fedor Adam, *Wolność u Fromma*, Kraków 2001.
6. Filip Jerzy SJ, *Próba ujęcia genezy filozofii greckiej w perspektywie uwarunkowań religijno-społecznych*, Kraków 2001.
7. Jawdyńska Joanna, *Spotkanie drugiego – zarys problematyki w ujęciu współczesnych filozofów chrześcijańskich*, Kraków 2001.
8. Kobyliński Rafał SJ, *Muzyka przenikająca Wszechświat. Rozważania o muzyce w filozofii, psychologii i religii*, Kraków 2001.
9. Krupska Marta, *Szczęście w myśli etycznej św. Tomasza z Akwinu*, Kraków 2001.
10. Lorek Robert SJ, *Dynamika wzrastania osoby w «Ćwiczeniach duchownych» św. Ignacego Loyoli*, Kraków 2001.
11. Maleska Adam SJ, *Rola «Głosów Katolickich» w propagowaniu katolickiej nauki społecznej zawartej w encyklikach papieskich «Rerum novarum» i «Quadragesimo anno»*, Kraków 2001.
12. Misk Andrzej SJ, *«Śmiertelni to ludzie». Intuicje etyczne w «Byciu i czasie» Martina Heideggera*, Kraków 2001.
13. Mól Robert SJ, *Fenomen miłości a zło*, Kraków 2001.
14. Niczypor Andrzej SJ, *Rola wychowawcy w procesie dezintegracji pozytywnej*, Kraków 2001.
15. Paciorek Magdalena, *Skandal zła i cierpienia jako największa przeszkoda utrudniająca zaakceptowanie religijnej wizji świata. Na podstawie filozofii A. C. Plantingi*, Kraków 2001.
16. Pala Wojciech, *Filozofia człowieka u Tomasza Hobbesa*, Kraków 2001.

17. Pieniążek Arkadiusz SJ, *«Odys bez Itaki» czyli o współczesnym wzorcu osobowym*, Kraków 2001.
18. Piórkowski Dariusz SJ, *Między aksjologią a agatologią. Ewolucja myśli etycznej Józefa Tischnera*, Kraków 2001.
19. Piwońska Maja, *O smutku i bólu u świętego Tomasza z Akwinu*, Kraków 2001.
20. Sarecki Artur, *Istota emocji w życiu człowieka*, Kraków 2001.
21. Skiba Ryszard SJ, *Wybrane koncepcje osobowości w psychologii humanistycznej*, Kraków 2001.
22. Szymański Piotr SJ, *Problematyka pokoju w orędziach Pawła VI i Jana Pawła II wygłoszonych do ONZ i na Światowe Dni Pokoju*, Kraków 2001.
23. Tworzydło Anna, *«Falszerstwo z Piltown» jako ilustracja problemów epistemologicznych w paleoantropologii*, Kraków 2001.
24. Żurek Artur, *Pojęcie zła w filozofii Paula Ricoeura*, Kraków 2001.

2002

1. Ambroziak Sebastian, *Potrzeba filozofii w pedagogice personalistycznej*, Kraków 2002.
2. Drabik Jacek SJ, *Koncepcja Boga w mistyce Mistrza Eckharta*, Kraków 2002.
3. Drozdowicz Tadeusz SJ, *Filozoficzne aspekty bezrobocia w nauczaniu Jana Pawła II*, Kraków 2002.
4. Gabruś Arkadiusz, *Od nihilizmu do transcendencji. Człowiek wobec sytuacji granicznych w analizach V. E. Frankla w «Homo patiens»*, Kraków 2002.
5. Gałka Artur, *Źródła inspiracji Fryderyka Nietzschego oraz jego wpływ na innych myślicieli*, Kraków 2002.
6. Ginter Grzegorz SJ, *Sekty destrukcyjne jako zjawisko społeczne*, Kraków 2002.
7. Gramala Agnieszka, *Wolność u Johna Stuarta Milla i Isaiaha Berlina*, Kraków 2002.
8. Jęczyński Marcin SJ, *Społeczne i polityczne znaczenie religii w ujęciu Jana Jakuba Rousseau'a*, Kraków 2002.
9. Kacprzak Norbert SJ, *Transcendentalizm w myśli Leszka Kołakowskiego*, Kraków 2002.

10. Korczyński Odyseusz, *Czas w recentywizmie Józefa Bańki*, Kraków 2002.
11. Krakowski Krzysztof SJ, *Zagrożenia we współczesnej rodzinie*, Kraków 2002.
12. Kramer Grzegorz SJ, *Ochrona życia poczętego w nauczaniu Kościoła katolickiego od «Humanae vitae» do «Evangelium vitae»*, Kraków 2002.
13. Kulig Magdalena, *Filozofia na Uniwersytecie Lwowskim XIX wieku. Wybrane postaci i ich rozważania*, Kraków 2002.
14. Legierski Rafał, *Koncepcja świadomości według Anthony'ego de Mello SJ*, Kraków 2002.
15. Michura Mariusz, *Zasada dobra wspólnego*, Kraków 2002.
16. Moryń Sebastian, *Prawda u Richarda Rorty'ego*, Kraków 2002.
17. Ochel Marcin, *Recentywistyczna filozofia piękna*, Kraków 2002.
18. Oleksy Grzegorz SJ, *Subiektywność doznań świadomych w ujęciu Thomasa Nagela*, Kraków 2002.
19. Pikuł Jolanta, *Geneza przestępczości jako zjawiska społecznego. Przyczyny przestępczości i próby jej profilaktyki*, Kraków 2002.
20. Szczudło Anna, *Ikona: Teologia w kolorach*, Kraków 2002.
21. Thuścik Tomasz, *Św. Augustyn o szczęściu na podstawie dialogu «O życiu szczęśliwym»*, Kraków 2002.
22. Tomaszczek Dorota, *Elementy filozofii i psychologii w buddyzmie*, Kraków 2002.
23. Więsek Iwona, *Frommowska koncepcja «człowieka» i «zdrowego społeczeństwa»*, Kraków 2002.
24. Witon Paweł Orestes SJ, *Ericha Fromma koncepcja miłości*, Kraków 2002.

2003

1. Brożek Łukasz, *Przejawy działalności filozoficzno-religijnej w polskim internecie*, Kraków 2003.
2. Cibor Jan, *Fundamentalizm religijny: reakcja na upadek moralny współczesnego społeczeństwa*, Kraków 2003.
3. Ćwierz Adam, *Wybrane elementy soteriologii w gnozie a chrześcijaństwo*, Kraków 2003.
4. Domagała Romuald SJ, *Dylematy człowieka według Rollo Maya, czyli między twórczością i radością a skłonnością do rozpacz i samozniszczenia*, Kraków 2003.

5. Dziekan Edyta, *Relacja Bóg – człowiek w specyficznym ujęciu filozofii judaistycznej na podstawie «Gwiazda Zbawienia» F. Rosenzweiga i «Człowiek nie jest sam» A. J. Heschela*, Kraków 2003.
6. Jajko Mirosław SJ, *Ciało jako podmiot dramatu. Refleksja nad cielesnością na podstawie myśli Józefa Tischnera*, Kraków 2003.
7. Jagiełło Mariola, *Świat w utopiach i wizjach Herberta George'a Wellsa*, Kraków 2003.
8. Janás Marek SJ, *Nowa antropologia u Mikołaja Bierdiajewa w kontekście filozofii rosyjskiej*, Kraków 2003.
9. Jasińska Katarzyna, *Invita Minerva*, Kraków 2003.
10. Jastrzębska Elżbieta, *Psychomanipulacyjna rekrutacja do ugrupowań religijnych*, Kraków 2003.
11. Jezierski Łukasz, *Symbol we współczesnym świecie*, Kraków 2003.
12. Kachel Gabriela, *Filozofia wolności u Fiodora Dostojewskiego*, Kraków 2003.
13. Kłusek Grzegorz, *Filozoficzna dyskusja o wierze i ateizmie na łamach «Przeglądu Powszechnego» w latach 1884-1885*, Kraków 2003.
14. Koczanowski Paweł, *Upadek ludzkiej cywilizacji według Stanisława Lema*, Kraków 2003.
15. Kowalczyk Katarzyna, *Teorie Zygmunta Freuda i Carla Gustawa Junga: odkrywcza psychologia człowieka czy propozycje nowych koncepcji religijnych?*, Kraków 2003.
16. Kowalski Andrzej SJ, *Wolność i bezpieczeństwo osoby ludzkiej w koncepcji wychowania Janusza Korczaka*, Kraków 2003.
17. Kowalski Wojciech SJ, *Ku Innemu. Refleksja nad tajemnicą spotkania z Innym – Nieskończonym*, Kraków 2003.
18. Kruszyński Marek SJ, *Johna L. Austina teoria aktów mowy*, Kraków 2003.
19. Kuśnierz Barbara, *Ślady obecności ludzi neandertalskich na ziemiach polskich*, Kraków 2003.
20. Los Waldemar SJ, *Czy wolność jest możliwa w więzieniu?*, Kraków 2003.
21. Łuszczynski Aleksander, *Prześwit Ocalenia – krytyka technicyzmu w filozofii Martina Heideggera*, Kraków 2003.
22. Mamoń Artur, *Ruch «New Age» i jego wpływ na kulturę zachodnią – próba oceny*, Kraków 2003.
23. Marecik Łukasz, *Marksizm – leninizm a religia*, Kraków 2003.

24. Maślona Łukasz, *Filozofia jogi w ujęciu Patanjalego*, Kraków 2003.
25. Mycek Lidia, *Wolność w filozofii Romano Guardiniego*, Kraków 2003.
26. Napora Tadeusz, *Problem poznania rzeczywistości; krytyczne ujęcie zagadnienia w oparciu o wybrane tropy sceptyczne*, Kraków 2003.
27. Nosek Ladislav SJ, *Duch i materia. Dowody antropologiczne przeciw materializmowi w dziele Jana Karola Dordy SJ oraz Jerzego Fuchsa*, Kraków 2003.
28. Pęczek Michał, *Ontologia bytu aktualnego według reentywizmu*, Kraków 2003.
29. Pietruszkiewicz Krzysztof SJ, *Osobowość neurotyczna według Karen Horney*, Kraków 2003.
30. Płóciennik Patrycja, *Koncepcja sztuki w filozofii Fryderyka Nietzschego*, Kraków 2003.
31. Szymczyk Tomasz SJ, *Rola czynników emocjonalnych w procesie zaangażowania religijnego*, Kraków 2003.
32. Wanowicz Agnieszka, *Pojęcie czasu w filozofiach Husserla, Heideggera i Levinasa*, Kraków 2003.
33. Wyczęsana Katarzyna, *Uniwersytet Jagielloński – Wydział Filozoficzny w wieku XIX i na początku XX*, Kraków 2003.
34. Wiatrowski Arkadiusz SJ, *Newmana filozoficzny dowód na prawdziwość chrześcijaństwa*, Kraków 2003.
35. Wojna Szymon, *O różnicy między człowiekiem a zwierzęciem na przykładzie dynamiki polowania*, Kraków 2003.
36. Wojnicz Michał, *Decepcja u zwierząt jako ilustracja procesów poznawczych*, Kraków 2003.
37. Zborowska Anna, *Symbol w religii*, Kraków 2003.

PROF. JAN SIEG SJ (1919-2001)

Jan Sieg, syn Marcelego i Teresy z domu Ruhnke, urodził się dnia 20 X 1919 r. w Płociczu, pow. Sępólno Krajeńskie na Pomorzu. Pochodził z licznej rodziny: miał 6 braci i 4 siostry.

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

Za odczytanie w kościele listu Episkopatu Polski w sprawie *Caritas* był więziony przy ul. Montelupich w Krakowie w dniach od 13 lutego do 15 maja 1950 r. Trzecią probację odbył w Czechowicach-Dziedzicach w r. 1950/51.

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

Od 1951 r. do lat dziewięćdziesiątych wykładał na Wydziale Filozoficznym Towarzystwa Jezusowego w Krakowie socjologię, etykę społeczną i gospodarczą, a przez kilka lat także problematykę: *Filozoficzne korzenie współczesnej myśli ateistycznej*. Przez przeszło 20 lat wykładał w Krakowie katolicką naukę społeczną w Wyższych Seminariach Duchownych: Śląskim, Częstochowskim i Krakowskim. Następnie na Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie prowadził wykłady monograficzne z socjologii religii oraz seminarium dla licencjantów i doktorantów; był promotorem 5 doktoratów. Po habilitacji miał przez dwa semestry wykłady zlecone na KUL. W latach 1985–1988 był dziekanem Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie.

W czasie II Soboru Watykańskiego służył radą arcybiskupowi Karolowi Wojtyłcie w kwestiach poruszanych w przygotowywanej wówczas *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*. Przez kilkanaście lat prowadził dla różnych grup duchownych i świeckich ignacjańskie ćwiczenia duchowne w kontekście nauki soborowej. Od 1986 r. jako teolog współpracował z grupą ruchu Odnowy w Duchu Świętym w przygotowaniu książek, ukazujących się pod kryptonimem Anna (Anna Dąmbska).

Ks. Jan Sieg SJ zmarł dnia 25 XII 2001 r. w Krakowie.

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

Jego brat Franciszek, ur. w 1929 r., jest również jezuitą i profesorem doktorem habilitowanym teologii biblijnej. Pracuje na Papieskim Wydziale Teologicznym w Warszawie, w Sekcji „Bobolanum”. Jedną z sióstr braci Siegów jest zakonnica – elżbietanka.

Bibliografia ks. prof. Jana Siega SJ
z zakresu filozofii

- Nauki pomocnicze etyki robotników przemysłowych*. „Roczniki Filozoficzne KUL” 9 (1961), z. 2, s. 93–119.
- Chrześcijańska postawa dialogu jako przedmiot badań socjologicznych*. „Roczniki Filozoficzne KUL” 14 (1966), z. 2, s. 41–50.
- Zbawienie jako integralny i transcendentny rozwój człowieka i świata*. „Ateneum Kapłańskie” 74 (1970), z. 3, s. 301–312.
- Problemy cywilizacji wolnego czasu*, „Śląskie Studia Historyczno–Teologiczne” 3 (1970), s. 93–104.
- Praca i czas wolny a rozwój człowieka*, „Ateneum Kapłańskie” 75 (1970), z. 3, s. 361–377.
- Refleksja antropologiczna nad doświadczeniami narodów na drodze rozwoju*, w: *Człowiek i świat*, praca zbiorowa pod red. R. Darowskiego, Kraków 1972, s. 126–159.
- Praca zawodowa jako wyraz wiary chrześcijanina obecnego w świecie*, „Śląskie Studia Historyczno–Teologiczne” 6 (1972), s. 33–41.
- Upowszechnienie kultury a rozwój człowieka*, w: *Teologia a antropologia*. Kongres Teologów Polskich, Kraków 1973, s. 199–201.
- Autonomia rzeczywistości ziemskich a moralność*, „Ateneum Kapłańskie” 82 (1973), z. 2, s. 270–283.
- Świadomość prawdziwości religii a tolerancja i wolność religijna*, w: *Otwarcie w wierze*, praca zbiorowa, Kraków 1974, s. 130–143.
- Kultura, praca i technika*, w: *Człowiek – istnienie i działanie*, praca zbiorowa pod red. R. Darowskiego, Kraków 1974, s. 139–192.
- Głos w kwestii znaczenia terminu „alienacja” w encyklice „Redemptor hominis”*, w: *Redemptor hominis. Tekst i komentarz*, Kraków 1980, s. 205–206.
- Powściągliwość, umiarkowanie i praca a rozwój ludów*, Wyd. Michalium, Kraków–Struga Warszawska 1981, ss. 216.
- Encyklika „Dives in misericordia” na tle nauki społecznej Kościoła*, w: *Dives in misericordia*, Kraków 1981, s. 187–199.
- Katolicka etyka społeczna*, Kraków 1981, ss. 134 (skrypt powielony dla użytku studentów).
- Synteza interdyscyplinarnej wiedzy o własności*, Warszawa 1981 [Rec. Cz. Strzeszewski, *Własność – zagadnienie społeczno–moralne*, „Chrześcijanin w Świecie”, nr 103 (1982), s. 69–75].

- Ochrona środowiska*, w: *Katolicyzm A-Z*, praca zbiorowa pod red. Z. Pawlaka, Poznań 1982, s. 293–294.
- Katolicka etyka gospodarcza*, Kraków 1982, ss. 75 (skrypt powielony dla użytku studentów).
- Pracodawca pośredni – zagadnienie przewyższania alienacji*, w: *Laborem exercens – Powołany do pracy. Komentarz*, praca zbiorowa pod red. J. Kruciny, Wrocław 1983, s. 185–199.
- Remarques sur le dialogue des théologiens avec les athéismes*, „Letters on the Service of Faith and New Cultures” 23 (1983), s. 2–3.
- O prawach człowieka*, w: *Ku cywilizacji miłości*. Symposium społecznej nauki Kościoła, Tyniec, 15–17 grudnia 1983 roku, Kraków 1983, s. 1–3.
- Obowiązki i prawa pracodawców i pracowników*, w: *Ewangelia pracy. Encyklika „Laborem exercens” wraz z komentarzem*, praca zbiorowa pod red. J. Chmiela i S. Ryłki, Kraków 1983, s. 131–141.
- Encyklika o pracy ludzkiej a pastoralne dokumenty Kościoła*, praca zbiorowa pod red. J. Chmiela i S. Ryłki, Kraków 1983, s. 157–165.
- Głos w dyskusji nad referatem ks. prof. J. Tischnera*, w: *Chrześcijaństwo a kultura polska*, V Kongres Teologów Polskich, Lublin 1983, s. 91–93.
- Problem sumienia w nowożytnej myśli filozoficznej*, w: *Służyć prawdzie i miłości*, Częstochowa 1984, s. 335–351.
- Socjologia*, Kraków 1984, ss. 340 (skrypt powielony dla użytku studentów).
- Antologia refleksji krytycznych nad filozofiami prowadzącymi do ateizmu*, Kraków 1985, ss. 355 (skrypt powielony dla użytku studentów).
- Kommunistisches Manifest und „Laborem exercens”. Eine Untersuchung ihrer philosophischen Grundlagen*, w: *Die Würde des Menschen. Anthropologische Grundlagen der Lehre des Papstes Johannes Pauls II*, Mainz–München 1986, s. 61–73.
- Evangelisierung und Erziehung – Entwicklung und Befreiung*, w: *Portare Cristo all'uomo. Dialogo, testimonianze, solidarietà*, Pontificia Università Urbaniana, Roma 1985, vol. III, s. 615–619.
- Zadania etyczne w dobie kryzysu*, w: *Wobec największych zagrożeń*, Tow. Wolnej Wszechnicy, Kraków 1988, s. 11–20.
- Filozoficzne korzenie teologii krytycznych*, „Colloquium Salutis – Wrocławskie Studia Teologiczne” 20 (1988), s. 273–283.

- L'éthique sociale chrétienne et le développement des peuples*. Colloque international, Symposium, Lyon, 20–23 Septembre 1989: *Culture chrétienne devant les droits humains*. „Revue de l'Institut des Droits de l'Homme”, 3 (1989), s. 57–73 (Université de Lyon).
- Filozoficzne przesłanki Deklaracji Kolońskiej*, „Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie”, 1989, Kraków 1990, s. 53–68.
- Duszpasterstwo polskie wobec aktualnych potrzeb reedukacji narodowej*, „Ateneum Kapłańskie”, t. 116 (1991), z. 492, s. 247–257.
- Chrześcijańskie zasady współżycia narodowego i międzynarodowego a prawo państwowe*, w: *Filozofia prawa a tworzenie i stosowanie prawa*. Materiały Ogólnopolskiej Konferencji Naukowej zorganizowanej w dniach 11 i 12 czerwca 1991 roku w Katowicach pod red. B. Czecha, IWS–OTK, Katowice 1992, s. 473–484.
- Motyw solidarności ze światem ubogich w formacji seminaryjnej w świetle nauki społecznej Kościoła*, w: *Rady ewangeliczne w formacji kapłańskiej*, praca zbiorowa pod red. J. Buxakowskiego, Pelplin 1992, s. 44–67.
- Post–chrześcijańska myśl ateistyczna*, w: *O filozoficznym poznaniu Boga dziś*, praca zbiorowa pod red. bpa B. Bejze, Warszawa 1992, s. 190–204 (*Studia z filozofii Boga*, t. 5).
- Prawa i obowiązki prywatnych właścicieli dóbr gospodarczych jako problem etyki gospodarczej*. Odczyt w Instytucie Ekonomii Uniwersytetu Jagiellońskiego (1990), w: *Własność prywatna*, praca zbiorowa pod red. T. Wawaka, Kraków 1993, s. 7–17.
- Trzy modele postawy obywatelskiej*, „Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie 1991–1992”, Kraków 1993, s. 119–129.
- Obywatelska odpowiedzialność katolików za dobro wspólne*, „Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie”, 1993–1994, Kraków 1994, s. 17–35.
- Filozofia jezuitów w Polsce*, „Bobolanum”, R: 6 (1995), s. 184–190 (Rec.: R. Darowski, *Filozofia w szkołach jezuickich w Polsce w XVI wieku*, Kraków 1994, ss. 450).
- Pokój jako problem filozoficzny*, w: *VI Polski Zjazd Filozoficzny*, Toruń, 5–9 września 1995. *Abstrakty*, Toruń 1995, s. 216–217.
- Filozoficzne zasady polityki rodzinnej*, w: *Czy potrzebna jest Polsce zmiana prawa rodzinnego i opiekuńczego?* Materiały z Ogólnopol-

skiej Konferencji Naukowej zorganizowanej w dniach 21 i 22 września 1995 r. w Katowicach, pod red. B. Czecha, Katowice 1997, s. 101-121.

Nauka społeczna Kościoła a „cywilizacja miłości”, w: *Ewolucja nauki społecznej Kościoła. Od „Rerum novarum” do „Centesimus annus”* (Odczyt na Uniwersytecie Łódzkim, 1994), Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 1997, s. 84-103.

Die Werte der polnischen Kultur im Hinblick auf die europäische Völkergemeinschaft. Theologie im Kontakt Krakau – Bochum. Gastvorlesungen von Krakauer Professoren in Bochum im Rahmen des Partnerschaftsvertrages zwischen der Päpstlichen Theologischen Akademie Krakau und der Ruhr-Universität Bochum, 1988-1996 (Tekst wykładu na Uniwersytecie w Bochum w 1990 r.), Hrsg. im Auftrag der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum von G. Lange, Bochum 1997, s. 55-68.

Przedmowa [promotora rozprawy doktorskiej] do książki: Grzegorz Noszczyk, *Kryzys zachodniego modelu państwa opiekuńczego jako wyzwanie dla katolickiej myśli i akcji społecznej*, Wyd. Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków 1998, s. 5-7.

La loi de Dieu et la liberté des nations dans la culture chrétienne, w: *Freedom in Contemporary Culture*, in: *Acts of the Vth World Congress of Christian Philosophy*, Catholic University of Lublin, 20-25 August 1996, Lublin 1999, vol. II, p. 707-717.

Związek między wolnością a prawdą, „Zarządzanie i Edukacja”, 3 (1999), nr 6 (18), s. 193-195.

♦ *Informator filozofii polskiej*, Kraków 1995, s. 204-205; „Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie 1988”, s. 158-60; 1993-1994, s. 305-6; 1999, s. 184; G. Polak, *Kto jest kim w Kościele katolickim?*, Warszawa 1996, s. 328-329; Warszawa 1999, s. 184; R. Darowski SJ, *Sylwetka naukowa ks. prof. dra hab. Jana Siega SJ*, „Rocznik Wydziału Filozoficznego TJ w Krakowie 1995-1996”, Kraków 1996, s. 92-119, fot.; R. Darowski, *Filozofia jezuitów w Polsce w XX wieku*, Kraków 2001, s. 267-270.

Roman DAROWSKI SJ

PROF. JAN POPIEL SJ (1914-2003)

Jan Popiel urodził się dnia 28 I 1914 r. w Brodnicy k. Śremu w Wielkopolsce w głęboko religijnej rodzinie ziemiańskiej. Był synem Michała i Jadwigi z Mańkowskich. Młodość spędził wraz z pięciorgiem rodzeństwa w majątku rodzinnym w Wójczy k. Pacanowa. Dwie jego siostry obrały zakonny stan życia w Zgromadzeniu Sióstr Urszulanek Serca Jezusa Konającego (Urszulanki Szare).

Pierwszą i drugą klasę gimnazjalną Jan przerabiał prywatnie w latach 1923–1925 i pod koniec roku zdawał egzaminy w Gimnazjum Św. Anny w Krakowie (po II wojnie światowej Liceum B. Nowodworskiego). Następnie kilka miesięcy wykorzystał na naukę języka niemieckiego (1925/1926). Od 1926 do 1932 r. kształcił się w szkole średniej w prowadzonym przez jezuitów zakładzie naukowo-wychowawczym *Stella Matutina* w Feldkirch, Vorarlberg, w Austrii. Osiem klas gimnazjum klasycznego zakończył egzaminem maturalnym w 1932 r. Maturę nostryfikował przed Komisją Kuratorium Okręgu Szkolnego Krakowskiego (20 II 1933).

Do Zakonu Jezuitów wstąpił 8 V 1933 r. i w Starej Wsi k. Krosna odbył dwuletni nowicjat pod kierunkiem magistra i zarazem rektora Kolegium Starowiejskiego, Augustyna Dyli. W latach 1935–1938 studiował filozofię na Wydziale Filozoficznym Towarzystwa Jezusowego w Krakowie, gdzie w 1938 r. uzyskał licencjat kościelny (równoważny współczesnemu magisterium) na podstawie pracy: *Filozofia dziejów Mikołaja Bierdiajewa*, pisanej pod kierunkiem wybitnego historyka Stanisława Bednarskiego SJ, który zginął w Dachau w 1942 r.

Następnie odbył roczny staż, tzw. magisterkę, w Wydawnictwie Apostolstwa Modlitwy w Krakowie, gdzie był sekretarzem dyrektora WAM-u, Stanisława Bednarskiego (1896–1942) oraz przeprowadzał korektę przygotowywanych do druku książek (1938/39).

Wybuch II wojny światowej zastał go w Lublinie. Dnia 10 IX 1939 r. uciekł z Lublina, docierając m.in. do Krasnegostawu, Uchań i Chełma. Już jednak w pierwszych dniach października 1939 r. powrócił do Lublina. Po aresztowaniu jezuitów w Lublinie, opuścił miasto i przebywał u rodziców w Wójczy oraz u siostry w Ruszczy k. Krakowa.

W wojennych warunkach rozpoczął w Lublinie studia teologii, które kontynuował prywatnie w Krakowie (1939/1940), Warszawie (1940/1941) i Nowym Sączu (1941–1943) i uwieńczył tytułem licencjata (tytuł równoważny z obecnym magisterium) na Wydziale Teologicznym Towarzystwa Jezusowego *Bobolanum* w Warszawie. Święcenia kapłańskie przyjął dnia 8 IX 1941 r. w Warszawie z rąk arcybiskupa Stanisława Galla (1865–1942).

Tzw. *trzecią probację*, czyli roczne studium prawa zakonnego i duchowości ignacjańskiej, odbył w Otwocku przy ul. Konopnickiej 4 (1943/1944) pod kierunkiem Jana Rostworowskiego SJ. Uroczystą profesję czterech ślubów zakonnych złożył 15 VIII 1950 r. w kościele Najświętszego Serca Pana Jezusa w Krakowie.

Jesienią 1945 r. – po zakończeniu II wojny światowej – podjął studia filozofii i historii sztuki na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie, gdzie jednym z jego profesorów był Roman Ingarden.

W 1949 r. uzyskał na Uniwersytecie Warszawskim, dokąd podążył za swym promotorem, Władysławem Tatarkiewiczem, magisterium z filozofii w zakresie estetyki na podstawie pracy pt. *Estetyka krajobrazu w rzeczywistości i malarstwie*.

Na teje uczelni odbywał studia doktoranckie i otworzył przewód doktorski. Pod presją jednak różnych czynników pozanaukowych (politycznych) zmuszony był odstąpić od finalizowania sprawy doktoratu na Uniwersytecie Warszawskim i przeniósł się do Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie, gdzie w 1963 r. na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej uzyskał doktorat filozofii na podstawie rozprawy pt.: *Estetyka sztuki sakralnej*, przygotowanej również pod kierunkiem prof. Tatarkiewicza.

W latach 40-tych i 50-tych Popiel był także moderatorem Sodalicii Marińskiej nauczycielek.

Od 1950 do 1957 r. Popiel był rektorem Kolegium Jezuitów w Krakowie. Jako taki udzielał w latach pięćdziesiątych, w imieniu zakonu jezuitów, materialnej pomocy dziennikarzom «Tygodnika Powszechnego» zamkniętego przez władze komunistyczne w 1953 do 1956 r.

Dnia 17 XI 1950 r. został wybrany współpracownikiem Komisji Filozoficznej Polskiej Akademii Umiejętności w Krakowie, który to wybór Wydział II. PAU zatwierdził dnia 23 IV 1951 r. (Archiwum PAU).

Od 1973 do 1977 r. ks. Popiel był prowincjałem Prowincji Polski Południowej i w tym charakterze brał udział w XXXII Kongregacji Generalnej Jezuitów w Rzymie na przełomie 1974/75 r. Refleksje na tematy związane z tą Kongregacją opublikował w artykule pt. *Jezuitów długie obrady* („Tygodnik Powszechny”, 1975, nr 15, s. 1-2).

W okresie jego prowincjalstwa nawiązano szeroką współpracę z Górnoniemiecką Prowincją Jezuitów z siedzibą w Monachium, głównie dzięki Ojcu Karolowi A. Kreuserowi, który od 1962 do 1994 r. pełnił obowiązki ekonoma tamtej Prowincji, a od 1972 r. był czynnie zaangażowany w rzeczywistnienie i rozwój partnerstwa między obu Prowincjami. Dzięki pomocy jezuitów niemieckich i różnych fundacji powstały niektóre dzieła apostolskie Prowincji Polski Południowej, w szczególności: Dom Pisarzy i Wydawnictwo WAM w Krakowie, dom we Wrocławiu przy ul. Stysia i Ośrodek Duszpasterstwa Akademickiego «Xaverianum» w Opolu. Dużą pomoc otrzymały też domy rekolekcyjne w Częstochowie i Czechowicach oraz Ośrodek dla Dzieci w Żmiącej k. Limanowej, a także WSF-P *Ignatianum* w Krakowie.

W latach 1982–1985 pełnił urząd dziekana Wydziału Filozoficznego TJ w Krakowie. Od 1948 do 1990 r. – a więc przez 42 lata – wykładał historię filozofii, a w latach osiemdziesiątych także estetykę, na Wydziale Filozoficznym TJ w Krakowie, historię filozofii i przedmiot zwany: „sztuka kościelna” w Wyższym Śląskim Seminarium Duchownym, wówczas w Krakowie (1958–1973), sztukę sakralną w Wyższym Seminarium Duchownym Diecezji Częstochowskiej, też wtedy w Krakowie (1959–1973), a także na Papieskim Wydziale Teologicznym w Krakowie (obecnie PAT; 1959–1965, 1968–1973) oraz w Wyższych Seminariach Duchownych Dominikanów oraz Paulinów (1954–1958).

W Wyższym Instytucie Katechetycznym w Krakowie, prowadzonym przez SS. Urszulanki Unii Rzymskiej (obecnie: Międzyzakonny Wyższy Instytut Katechetyczny przy Wydziale Teologicznym PAT), wykładał najpierw historię sztuki (1951–1953), a po przerwie – historię filozofii (1977–1990).

W latach 1955–1959 był przewodniczącym Towarzystwa Naukowego Księży Jezuitów w Krakowie. Na jego forum wygłosił kilka referatów, m.in. 10 XII 1952 r. referat na temat: *Zarys filozofii egzystencjalizmu*.

W roku akademickim 1966/67 w Metropolitalnym Studium Liturgicznym, założonym przez ówczesnego abpa K. Wojtyłę, a prowadzonym przez Franciszka Małaczyńskiego OSB, przerobiono materiał dwuletni. Wykłady trwały po 7 godzin dziennie. Na tym to studium ks. Popiel prowadził

wykłady przez cały rok w wymiarze 4 godzin dziennie na temat: „Posoborowe prawo architektury kościelnej” (informacja od Zbigniewa Góreckiego SJ, uczestnika studium).

W 1969 r. po uzyskaniu *nihil obstat* Watykańskiej Kongregacji *pro Institutione Catholica* generał zakonu Pedro Arrupe, jako Wielki Kanclerz Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie, mianował Popiela profesorem zwyczajnym na tymże Wydziale.

We wrześniu 1977 r. Popiel uczestniczył w Grottaferrata k. Rzymu w dziesięciodniowym sympozjum zorganizowanym przez jezuitów z uniwersytetu Gregoriańskiego na temat nauczania filozofii w ośrodkach kształcenia jezuitów.

W latach 1979–1981 Popiel wykładał estetykę i prowadził seminarium na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie (po jednym, pierwszym semestrze). Swoją wieloletnią działalność dydaktyczną zakończył w 1990 r.

W 1952 r. został mianowany przez abpa Eugeniusza Baziaka członkiem Komisji Archidiecezjalnej w Krakowie dla spraw sztuki kościelnej i konserwacji zabytków. W 1964 r. na podobną funkcję w Diecezji Częstochowskiej mianował go bp Stefan Bareła. Ponadto od 1975 r. był członkiem Komisji Episkopatu Polski do Spraw Sztuki Kościelnej. Wszystkie te funkcje pełnił przez długie lata.

W 1996 r. został Asystentem Kościelnym Stowarzyszenia Apostołów Bożego Miłosierdzia *Faustinum* przy Sanktuarium Bożego Miłosierdzia w Krakowie-Łagiewnikach, gdzie przez kilka lat głosił konferencje dla jego członków.

Począwszy od 1944 r. pracował również duszpastersko, głównie w Bazylice Najśw. Serca Pana Jezusa w Krakowie. Prowadził także działalność rekolekcyjną i konferencyjną. Od 1960 do 1973 r. (przerwa z powodu pełnienia urzędu prowincjała) oraz od 1978 do 1990 r. był kapłanem Sióstr Urszulanek Unii Rzymskiej przy ul. Starowiślniej 9.

Ważnym elementem jego edukacji była nauka języków obcych, stąd znajomość nie tylko języków klasycznych (łacina i greka), ale i współczesnych: francuski, niemiecki, angielski i włoski, którymi posługiwał się w mowie i piśmie. Dzięki biegłej znajomości języka francuskiego i historii sztuki kościelnej, na prośbę ówczesnych władz polskich, w 1967 r. oprowadzał prezydenta Francji Charlesa de Gaulle’a po Kościele Mariackim w Krakowie. Z niemieckiego przełożył pracę z zakresu ascetyki: Theo Schmidkonz SJ, *W Twoich dłoniach* [tytuł oryginału: *In Deiner Hand*], Kraków 1990, WAM, ss. 64.

Popiel wydał książkę: *Bóg jest miłością. Rozważania rekolekcyjne* (Kraków 1990, WAM, ss. 262). Z konferencji, jakie w latach osiemdziesiątych prowadził w Duszpasterstwie Akademickim WAJ w Krakowie pt. «Szkoła modlitwy», powstała publikacja: *Rozmowy o modlitwie* (Kraków 1992, WAM, ss. 37); przekład ukraiński pt.: *Rozmowy po molytvu*, Biały Dunajec 1997, ss. 55). Ponadto opublikował ok. 70 artykułów z różnych dziedzin, m.in. z historii sztuki, estetyki i historii filozofii, kilka również w języku niemieckim, z czego większość ukazała się w czasopiśmie „Das Münster”. Spora część tej spuścizny dotyczy różnych zagadnień z zakresu duchowości.

Z filozoficznego punktu widzenia na uwagę zasługują zwłaszcza następujące prace:

1. *Filozofia dziejów Mikołaja Bierdiajewa* (praca magisterska na Wydziale Filozoficznym TJ, Kraków 1938, ss. 5 + 85; maszynopis w Bibliotece *Ignatianum* w Krakowie, sygn.: III-19529).

2. *Z powrotem do przedmiotu [w dziedzinie sztuki]*, «Przegląd Powszechny», t. 226 (lipiec-grudzień 1948), s. 401-407.

3. *Estetyka krajobrazu w rzeczywistości i malarstwie* (praca magisterska z estetyki na UW; maszynopis, egz. w Arch. UW oraz w Bibliotece *Ignatianum* w Krakowie, Kraków 1949, k. 66, sygn.: IV-2505).

4. *Przedmiot estetyczny w przeżyciu krajobrazu*, «Przegląd Filozoficzny», 45 (1949) nr 1/2, s. 225-239.

5. *Życie Kościoła w sztuce*, «Znak», XI: 1959, nr 7-8 (61-62), s. 888-898.

6. *Filozofia Władysława Tatarkiewicza. Próba charakterystyki*, w: «*Charakteria. Rozprawy filozoficzne złożone w darze Władysławowi Tatarkiewiczowi w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*», Warszawa 1960, PWN, s. 7-15.

7. *Estetyka sztuki sakralnej* (rozprawa doktorska; maszynopis, ss. 6 + III + 160 w Archiwum dawnej ATK w Warszawie oraz w Bibliotece *Ignatianum* w Krakowie, sygn. IV-852; tamże streszczenie rozprawy, ss. 1 + 12, sygn. IV-2527 – dwa egz.; część rozprawy została opublikowana, zob. niżej, nr 9).

8. *Obraz i tytuł*, w: *Szkice filozoficzne*, praca zbiorowa, Kraków 1964, s. 413-421 (nadbitki w Bibliotece *Ignatianum*, sygn.: III-12785 oraz BN 85635).

9. *Zagadnienie sakralnego wyrazu sztuki chrześcijańskiej*, «Znak», XVI: 1964, nr 12 (126), s. 1427-1459.

10. *Czy filozofia jest potrzebna?* «Tygodnik Powszechny», 19 (1965) nr 46, s. 2-3.

11. *Człowiek a sztuka*, w: *Człowiek i świat. Szkice filozoficzne*. Praca zbiorowa pod red. R. Darowskiego, Kraków 1972, s. 101-125.

12. *Estetyka*, skrypt z wykładów na Wydziale Filozoficznym TJ w Krakowie w r. 1972/73, A4, 78 kart; maszynopis w Bibliotece *Ignatianum*, sygn.: IV-2396).

Ks. Jan Popiel zmarł 21 XI 2003 r. w Starej Wsi k. Krosna, gdzie przebywał od maja tego roku. Odszedł w 90. roku życia, w 71. roku pobytu w zakonie w 63. roku kapłaństwa. Pogrzeb odbył się w Krakowie 29 XI 2003 r. Mszy św. koncelebrowanej przez 80 kapłanów w Bazylice Najśw. Serca Jezusa przewodniczył bp Jan Szkodoń, biskup pomocniczy Archidiecezji Krakowskiej. Kazanie wygłosił ks. Roman Darowski SJ. Nabożeństwo na Cmentarzu Rakowickim prowadził kard. Franciszek Macharski. Zmarły został pochowany w (nowym) grobowcu zakonnym przy alei głównej.

Ks. Popiel należy niewątpliwie do najwybitniejszych jezuitów polskich XX wieku. Jako wykładowca był znakomity: odznaczał się rzetelną wiedzą, był w swych dziedzinach wysoce kompetentny, a każdego człowieka darzył szacunkiem i życzliwością. Cechowało go nadto duże poczucie humoru. Zdawał się uosabiać ideał humanisty chrześcijańskiego.

Z okazji pogrzebu ks. Popiela Papież Jan Paweł II nadesłał na ręce kard. Franciszka Macharskiego telegram następującej treści:

„Jednoczę się w duchu z Księdzem Kardynałem, krakowską wspólnotą jezuitów, duchowieństwem i wiernymi Kościoła w Krakowie, którzy gromadzą się wokół zmarłego ojca profesora Jana Popiela.

Byłem z nim związany jako arcybiskup Krakowa przez współpracę i osobisty życzliwy kontakt. Bogu dziękuję za tę świetlaną postać.

Bożemu Miłosierdziu polecam duszę śp. ojca Jana. Rodzinie, Bliskim i Przyjaciołom Zmarłego przesyłam wyrazy głębokiego współczucia. Wszystkim uczestnikom pogrzebu z serca błogosławię: W imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego.

Watykan, 28 listopada 2003 r.

Jan Paweł II, Papież”

Bibliografia: Archiwum TJ Krakowie (Mały Rynek 8), Dokumenty i materiały biograficzne; *Elenchus Patrum in Congregatione Generali XXXII*,

Roma 1974, s. 180; „Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie”, 1988, Kraków 1989, s. 155–157 (bibliografia); J. L. Kontkowski, *Jezuicki kościół Serca Jezusa w Krakowie*, Kraków 1994, s. 372; *Informator filozofii polskiej*, Kraków 1995, s. 192; E. M. Rostworowski, *Popioły i korzenie*. Kraków 1985 s. 495, 513; *Encyklopedia SJ*; St. Pyszka, *Jezuita z naszej gminy*, „Z Życia Gminy Pacanów”, 1997, n. 2; G. Polak, *Kto jest kim w Kościele*, Warszawa 1999, s. 293, fot.; St. Cieślak, *Ks. Prof. Dr Jan Popiel SJ*, „Rocznik Wydziału Filozoficznego TJ w Krakowie”, 1999, s. 67-73 (bibl.); T. Ślipko, *Studia jezuitów w latach PRL-u*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego”. Prace Etnograficzne, Z. 36, 2001, s. 121, 122, 125; R. Darowski, *Filozofia jezuitów w Polsce. Próba syntezy – Słownik autorów*, Kraków 2001, s. 247-250; „Nasze Sprawy”, Kraków 2003, nr 11-12, s. 20-23 (S. Cieślak); S. Pytko, *Odszedł ks. prof. dr Jan Popiel SJ (1914-2003)*, „Z Życia Gminy Pacanów”, 2003, n. 12, s. 17 (fot.); „Wołanie z Wołynia”, 2004, nr 1, s. 25-26 (S. Cieślak).

Roman DAROWSKI SJ

RECENZJE

Wojciech SŁOMSKI, *Szkice o filozofii polskiej XX wieku*, Wydawnictwo CMIX, Warszawa 2002, ss. 180.

Biorąc do ręki *Szkice o filozofii polskiej XX wieku*, odnieść można przy pobieżnym przejrzeniu wrażenie, iż jest to praca poświęcona najnowszym dziejom polskiej filozofii. Jednakże po chwili namysłu przychodzi refleksja, że przecież trudno spodziewać się, że jeden ze współczesnych filozofów napisze historię XX-wiecznej filozofii, która nie byłaby jego historią i jego filozofią. Rozróżnienie między historią a filozofią nie jest w tym miejscu przypadkowe, bowiem Wojciech Słomski nie stara się przedstawić jakiegoś zupełnego, w pełni zamkniętego obrazu myśli filozoficznej ostatniego stulecia, lecz dąży do wyrażenia tego, co sam uważa w polskiej filozofii współczesnej za najbardziej wartościowe. Okazuje się, że mimo pierwszego wrażenia nie mamy do czynienia z wykładem systematycznym, zachowującym zimny i bezstronny stosunek do przedmiotu, lecz z tekstem pisanym przez samodzielnego filozofa, który o filozofii nie może pisać inaczej niż uczynił to Wojciech Słomski. Dlatego też filozofia w *Szkicach* jest filozofią żywą, złożoną z propozycji jak najbardziej aktualnych i dotyczących problemów uznawanych przez W. Słomskiego za ważniejsze niż zadanie przeprowadzenia jasnych rozgraniczeń i zaszufładowania przedstawianych poglądów do jakiejś utworzonej przez historyków kategorii.

Przyjęcie czy raczej zachowanie postawy aktywnego filozofa rodzi problem doboru materiału – doboru, który z jednej strony nie byłby zbyt arbitralny, z drugiej zaś nie narzucał Autorowi konieczności pisania o kierunkach, których nie uważa za godne analizy. Ostatecznie bowiem tytuł książki brzmi *Szkice o filozofii polskiej XX wieku*, co niewątpliwie sugeruje,

iż praca poświęcona jest poglądom i kierunkom dla filozofii dwudziestowiecznej na tyle reprezentatywnym, aby nie narazić Autora na zarzut łudzenia czytelnika mylącym tytułem. Nie chodzi tutaj przy tym o własne rozumienie filozofii, dzięki któremu W. Słomski zdołałby włączyć do swej pracy pewne poglądy pewnych filozofów, inne zaś uznać za mało lub zgoła niefilozoficzne i pominąć je wymownym milczeniem. W omawianej publikacji nie mamy na szczęście do czynienia z zabiegiem równie prostym co nonszalanckim, a polegającym na ferowaniu wyroków o tym, co ma prawo uchodzić za filozofię, a co i kto na to zaszczytne miano w oczach wszechwiedzącego autora nie zasługuje. *Szkice* nie są narzędziem służącym do zwalczania „falszywej” filozofii, W. Słomski zaś nie przyjmuje postawy tropiciela nieprawomyślnych poglądów. Jego postawę określić można mianem postawy pozytywnej (co oczywiście nie ma nic wspólnego z pozytywizmem): zamiast wykazywać, które poglądy są w filozofii wartościowe poprzez wykazanie ich wartości i udowodniać, że inne poglądy takimi nie są, Autor po prostu rezerwuje sobie prawo do pisania o tym i tylko o tym, co jego samego – jako filozofia aktywnie poszukującego prawdy – do tych poszukiwań inspiruje i co wyznacza w tych poszukiwaniach drogowskazy.

Wiąże się z tym pewna cecha stanowiąca wyróżnik tekstów filozoficznych w rodzaju tego, z jakim mamy tu do czynienia: filozof przedstawiający własną wizję rozwoju poglądów filozoficznych na przestrzeni pewnego okresu czasu posiada przywilej – i równocześnie obowiązek – mówienia o przedmiocie swego tekstu własnym filozoficznym językiem. Języka tego nie należy oczywiście utożsamiać z literackim stylem wypowiedzi – jest to sposób prowadzenia dyskursu w obrębie pojęć konstruowanych przez samego siebie w celu opisu i wyjaśnienia rzeczywistości. W książce Wojciecha Słomskiego ów własny język mówienia o filozofii przejawia się m.in. we wspomnianym powyżej wyborze nurtów uznawanych za ważne z poznawczego, choć indywidualnego punktu widzenia (w przeciwieństwie do ważności jako takiej, którą usiłują wykryć i udowodnić historycy filozofii nie będący samodzielными filozofami). Zresztą, działa tutaj naturalne sprzężenie zwrotne: brak języka wynika z braku zainteresowania określonymi kierunkami, zaś brak zainteresowania znajduje wyraz w braku języka (czy, mówiąc dokładniej, w braku potrzeby jego skonstruowania). Tym samym wytłumaczyć należy pewną wycinkowość spojrzenia autora również w obrębie poglądów, którymi się w książce zajmuje. Fakt, że W. Słomski mówi o dwudziestowiecznej filozofii językiem traktowanym jako narzędzie filozofowania, nie zaś biernego opisu, każe zastanowić się nad celem

książki, która wszak, jak wspomniałem, na pierwszy rzut oka wydaje się pracą poświęconą historii filozofii najnowszej. Pomijając fakt, że problematyczne jest już samo istnienie czegoś takiego jak historia filozofii ostatnich kilkudziesięciu lat (historia jest bowiem mówieniem o przeszłości, przeszłość zaś jest przeszłością wtedy, gdy jej więzy z terażniejszością ulegają zerwaniu wystarczającemu na spojrzenie na nią z dystansu), kwestią podstawową pozostaje pytanie o cel książki, którą powyżej określiłem mianem niepełnej, wybiórczej i to niepełnej i wybiórczej z premedytacją.

Wypada przede wszystkim stwierdzić, że książka ta nie jest w ogóle historią czegokolwiek, a już na pewno nie jest historią filozofii polskiej XX wieku. Jest to książka o filozofii, jednak filozofia ta potraktowana została jako twór żywy, inspirujący, a więc jako „filozofia terażniejszości” (określenie „filozofia współczesna” nie wydaje się tutaj na miejscu z uwagi na fakt, że przecież można mówić również o historii filozofii współczesnej, mając na myśli ten sam przedział czasowy, który interesuje W. Słomskiego). Nie jest też dziełem przypadku, że tytuł książki brzmi *Szkice o filozofii polskiej XX wieku*, a nie, jak wypadaloby uznać na podstawie pobieżnego zapoznania się z zawartością spisu treści, *Historia filozofii polskiej XX wieku*. Gdyby celem Autora było napisanie dzieła podsumowującego najważniejsze „wydarzenia” w filozofii polskiej, wówczas sposób, w jaki zostało to uczynione, wskazywałby jednoznacznie, że książka celu swego nie spełniła i zamiast mówić o tym, co się w filozofii rzeczywiście wydarzyło, zawiera jedynie to, co się samemu Autorowi w teźże filozofii najbardziej podobało.

Jaki jest więc ostateczny cel *Szkiców*, cel, który Autor rzeczywiście założył i który rzeczywiście został spełniony? Aby odpowiedzieć na tak postawione pytanie, należy raz jeszcze powrócić do tego, co zostało powiedziane powyżej, i przypomnieć, że Wojciech Słomski nie jest przypadkowym twórcą książki o filozofii, lecz jest filozofem. Wojciech Słomski jest więc w oczywisty sposób uwikłany w spory i debaty toczące się obecnie w filozofii, jest jako filozof przez te spory określony w takim stopniu, że, niezależnie od tego, jak bardzo absurdalne wydać się może to stwierdzenie, poza obszarem żywego sporu filozoficznego (niektórzy mówią o dyskursie filozoficznym, jednak z uwagi na nadużywanie tego pojęcia bardziej stosowane wydaje się pozostanie przy tradycyjnym, skromniejszym sposobie wyrażania się) w ogóle istnieć nie może.

Sprawą zasadniczą dla docenienia walorów książki Wojciecha Słomskiego okazuje się zatem określenie, jak owo uwikłanie w aktualne dyskusje

filozoficzne, bez którego filozof nie może być filozofem, przejawia się w tekście. Otóż wypada przede wszystkim zauważyć, iż wśród autorów prac poświęconych ocenie dorobku filozofii dwudziestowiecznej z takiego czy innego punktu widzenia, bardzo niewielu jest takich, którzy zadanie to traktują wyłącznie albo chociażby głównie jako zadanie historycznej rekonstrukcji. Aż nadto oczywiste jest, że na rekonstrukcje takie jest jeszcze za wcześnie, ponieważ filozofia ta jest wciąż jeszcze żywa (nie tylko dlatego, że żyją wciąż co młodsi jej przedstawiciele). Jednakże wśród tekstów poświęconych dziejom filozofii w ciągu ostatnich kilkudziesięciu lat nie brakuje takich, których autorzy siłą się na wszelkie sposoby na maksymalną bezstronność, zaznaczając przy tym, iż mimo najszczerzych chęci bezstronność idealna, w pełni doskonała, nie jest jeszcze możliwa, ale z pewnością będzie możliwa w przyszłości. Innymi słowy, chłodna analiza wybranych tekstów filozoficznych ma być z zamierzenia chłodna, jednak z uwagi na okoliczności (brak historycznego dystansu) chłodna być nie może i musi być co nieco ogrzewana autorskim subiektywizmem.

Podejście takie nie wydaje się jednak zasługiwać na aprobatę: w rezultacie otrzymujemy teksty w nieprzyjemny sposób letnie. Nie mogąc się zdecydować, czy być beznamytnie obiektywnym czy jednak od czasu do czasu pozwolić sobie na rzekomo nieuniknioną stronniczość, twórcy różnych kompendiów, wstępów, wprowadzeń itp. popadają w sytuację godną wyrozumiałości, a polegającą na konieczności poruszania się jednocześnie w dwie przeciwne strony. Ostatecznie nie są więc ani obiektywni ani subiektywni, ani samodzielni, ani rekonstruktorscy, a czytelnikowi nie pozostaje nic innego, jak z rezygnacją zanudzić się w biernym odbiorze tego, co zostało im zaserwowane.

Rzecz ma się całkowicie odmiennie w przypadku *Szkiców* autorstwa Wojciecha Słomskiego. Paradoksalnie bowiem praca ta nie jest subiektywna, nie jest również obiektywna, nie popada też w rozdarcie, o którym była mowa przed chwilą. Sytuuje się całkowicie poza tymi trudnościami, ponieważ w ogóle nie pretenduje do miana jakiegokolwiek kompendium jakiegokolwiek wiedzy. Pretenduje natomiast do miana autonomicznej wypowiedzi filozoficznej, której zadaniem jest udzielenie odpowiedzi na pytanie o to, jaka była i wciąż jest najnowsza filozofia polska. W ten sposób Wojciech Słomski stawia czytelnika od razu w kręgu dyskusji filozoficznej, o której można, zależnie od przekonań, powiedzieć wszystko z wyjątkiem jednego: że nie jest to dyskusja autentyczna. W ten też sposób książkę tę należy potraktować, a wszelkie zarzuty wobec Autora o brak obiektywizmu,

odwagę wdawania się w polemiki, preferowanie jednych poglądów kosztem innych, nie mniej ważnych, czy wiele innych stają się bezzasadne.

Paweł Stanisław CZARNECKI

Tadeusz ŚLIPKO SJ, *Zarys etyki ogólnej, Ignatianum*–WAM, Kraków 2002, ss. 460.

Jest to nowe wydanie podręcznika, opublikowanego poprzednio w latach 1974 i 1984. W stosunku do poprzednich wydań, jest ono zaktualizowane, treściowo poszerzone i bardziej precyzyjne w argumentacji.

Podręcznik w swych początkach wyrastał z potrzeb dydaktycznych przedstawienia studentom Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej ATK całościowego ujęcia etyki chrześcijańskiej. Autor pisząc ten podręcznik w trudnych czasach panowania ideologii komunistycznej, zdecydował się zawrzeć w jednym dziele, obok pozytywnego wykładu etyki chrześcijańskiej, krytyczną dyskusję z innymi systemami etycznymi oraz własne doprecyzowania prezentowanej i rozwijanej przez siebie etyki augustyńsko-tomistycznej. W ten sposób w powyższym podręczniku spłotły się w jedno cele dydaktyczne z procesem dojrzwania i uzasadniania własnych poglądów Autora (por. R. Darowski SJ, *Filozofia jezuitów w Polsce w XX wieku*, Kraków 2001, s. 308).

T. Ślipko – jak sam o sobie stwierdza – kontynuuje „etykę chrześcijańską jako ’tradycyjną etykę tomistyczną’, zwaną też dawno temu ’etyką neoscholastyczną’, a nieco później zaś ’etyką neotomistyczną’. Stanowi ona pewną syntezę filozoficzno-etyczną wykształconą w XIX i XX w. przez takich autorów, jak Luigi Taparelli d’Azeglio (inicjator tego kierunku myśli tomistycznej), po nim zaś cały szereg autorów standardowych podręczników etyki tomistycznej pisanych w języku łacińskim, jak np. Th. Meyer, V. Cathrein, E. Elter, L. Lehu, E. Th. Toccafondi, I. Moral Gonzales” (T. Ślipko, *Wprowadzenie do etyki chrześcijańskiej*, „Życie Katolickie” 3(1984), s. 41).

Jest to zasadniczo etyka tomistyczna, ale zawierająca w sobie pewne poglądy przejęte przez etykę chrześcijańską od św. Augustyna, stąd w tej szerszej perspektywie można ją określić jako etykę augustyńsko-tomistyczną.

Już w części wstępnej określa Autor metodę tej etyki. Jest to kontynuacja metody zaproponowanej przez Taparellego w jego krytyce idealistycznego racjonalizmu i relatywistycznego empiryzmu. Dążył on do odnowienia etyki

prawa naturalnego w oparciu o doświadczenie faktów etycznych. T. Ślipko opracowuje to doświadczenie nie tylko w dalszej dyskusji z nurtami racjonalistycznymi, intuicjonistycznymi czy empirycznymi, ale również w dyskusji z propozycjami w tym względzie współczesnych tomistów. Opowiada się on w punkcie wyjścia etyki za jej empiryczną orientacją, ale także wypracowuje własną koncepcję doświadczenia etycznego. Składa się na nie doświadczenie wewnętrzne, czyli uświadamianie sobie własnych intuicji moralnych, i doświadczenie zewnętrzne, ujmujące zobiektywizowane w przekazach obyczajowych stany społecznej świadomości moralnej. Interpretacja i uzasadnienie tego, co dane w tak rozumianym doświadczeniu, dokonuje się przy uwzględnieniu właściwych etyce tomistycznej założeń metafizycznych i antropologicznych. Etyka w tym etapie nie może być etyką niezależną od filozofii, lecz staje się jej integralną częścią.

Dla jasności tej propozycji Autor na początku wymienia przyjęte zasadnicze założenia z teorii poznania, z filozofii człowieka jako osoby i z metafizyki. Wielu autorów współczesnych ukrywa swoje założenia filozoficzne pod pozorem unikania etykietek dla swej filozofii. Brak jednak krytycznej informacji odnośnie do założeń własnej filozofii sprawia, że to sam czytelnik z trudem musi określać z jakich nurtów filozoficznych, jakie metody i jakie pomysły autor czerpie oraz jakie stanowiska antropologiczne i metafizyczne prezentowane poglądy implikują.

Wychodząc od integralnie rozumianego faktu etycznego, na który składają się: dążenia do celu (szczęścia), przeżycie wartości i przeżycie powinności, podręcznik rozwija zasadnicze działy etyki, którymi są eudajmonologia, aksjologia i deontologia. W prezentacji tych działów szczególnej reinterpretacji ulega eudajmonologia. T. Ślipko przeciwstawia się zarówno jej zakwestionowaniu przez I. Kanta czy fenomenologów jako teorii etycznej, jak i postawieniu jej przez niektórych tomistów jako podstawowej teorii definiującej i uzasadniającej dobro moralne (zob. T. Biesaga SDB, *Wkład Ks. T. Ślipki w rozwój etyki tomistycznej*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 26(1990), 2, s. 101-107). Eudajmonologia nie daje możliwości zdefiniowania dobra moralnego. Nie dlatego coś jest dobre, że daje szczęście, lecz odwrotnie, daje szczęście ponieważ jest dobre.

Specyficzność dobra moralnego można ująć na terenie aksjologii. Mamy tu do czynienia ze stałymi i niezmiennymi wartościami moralnych (takimi np., jak sprawiedliwość, prawdomówność, miłość), które są wzorami, ideałami postępowania. Ich specyficzność ujawnia się nie tylko przez odwołanie się do celowościowej struktury poszczególnych kategorii aktów

ludzkich, ale przez przyporządkowanie tych aktów do godności i wzorczej doskonałości osoby. Ta odpowiedniość do wzorca doskonałości osoby określa specyficzny dla człowieka świat wartości, zwany w filozofii klasycznej dobrem godziwym (*bonum honestum*). Takie wyjaśnienie nadaje tej aksjologii i etyce charakter personalistyczny i perfekcjonistyczny.

Interesującą reinterpretacją tomistycznej teorii wartości jest wprowadzona przez T. Ślipkę koncepcja „koordynacji aksjologicznego zakresu wartości moralnych”. Propozycja ta podaje, jak rozwiązać problem uniwersalności norm moralnych, podważany przez rzeczywisty konflikt wartości. Przykładem może być konflikt prawdomówności z prawem do dyskrekcji czyli zachowania tajemnicy, czy też konflikt prawa do życia z prawem koniecznej obrony wobec bezpośredniej agresji. Odwoływanie się w tym wypadku przez tomistów do zasady podwójnego skutku jest nieprzekonywujące. Stąd wprowadzenie koordynacji wartości prowadzi do tego, że życie ofiary jest bronię normą *nie zabijaj*, a życie agresora przez niego samego jest postawione poza tą zasadą. Norma *nie zabijaj* jest ogólnie ważna, ale z restrykcją: z wyjątkiem bezpośredniej agresji.

W perspektywie przedstawionej aksjologii T. Ślipko reinterpretuje dotychczasową tomistyczną deontologię. W tym ujęciu prawo naturalne, imperatyw moralny zakorzeniony jest w wartościach moralnych. Wartości swoją aksjologiczną treścią, swym odniesieniem do godności osoby, do idealnego wzorca doskonalenia osoby, przenikają prawo naturalne. W stosunku do wartości, imperatyw moralny swoją normatywną odmienność ujawnia dzięki relacji konieczności realizacji owego nadrzędnego wzorca osobowej doskonałości człowieka. Imperatywność, normatywność prawa naturalnego, nie jest więc koniecznością realizacji inklinacji naturalnych, czy koniecznością realizacji celu ostatecznego, lecz koniecznością doskonalenia siebie jako osoby.

W ten sposób zaprezentowana i rozwijana przez T. Ślipkę etyka unika naturalistycznych i eudajmonistycznych interpretacji dobra moralnego, jak również jego subiektywizacji czy relatywizacji. Jest etyką personalistyczną i perfekcjonistyczną, podającą jednocześnie ostateczne wyjaśnienia bytu moralnego.

Tadeusz BIESAGA SDB

Bogdan LISIAK SJ, *Nauczanie matematyki w polskich szkołach jezuickich od XVI do XVIII wieku*, WAM-Ignatianum, Kraków 2003, ss. 260.

Kultura matematyczna przeżywa swoje wznoszenia i upadki. Wiąże się to niewątpliwie z poziomem nauczania tego przedmiotu w szkołach i często dopiero z szerszej perspektywy czasu widać, jak wiele wartości kultury może popaść w zapomnienie, m.in. wiedza matematyczna. Losy szkolnictwa jezuickiego mogą i dla współczesnych pokoleń być pewną przestrożą.

Książka *Nauczanie matematyki w polskich szkołach jezuickich od XVI do XVIII w.* powstała na podstawie informacji źródłowych i szeroko opisuje rzeczywistą historię i losy matematyki w jezuickim nauczaniu. Praca ta, opierając się na dokumentach, pozwoli sprostować dość powierzchowne opinie o polskich szkołach jezuickich. Nie chodzi tu jedynie o tendencje rozpowszechniane przez „przeciwników”, ale sami jezuici nie skłaniali się do podjęcia tego niepopularnego wśród historyków tematu. Zresztą, nie tylko polscy jezuici zaniedbywali zagadnienie historycznych badań nad nauczaniem matematyki w swoich własnych szkołach. Istniejące opracowania były niepełne i nie wolne od błędów. Wśród nowych badań tego tematu należy docenić prace dr Zofii Pawlikowskiej-Brożek.

Gdy jezuici przybyli na ziemię polskie, na matematykę patrzono inaczej niż dzisiaj. XVI w. nie potrafił wystarczająco docenić matematyki. Także u jezuitów czym innym była matematyka uczona w szkołach, a czym innym uprawiana poza nimi. Dopiero w XVIII w. matematyka została doceniona. Z punktu widzenia historycznego, choć św. Ignacy uważał za konieczne nauczanie matematyki, a w *Collegium Romanum*, wzorcowej szkole jezuitów, Krzysztof Clavius (Klau) (1538-1612) starał się wpłynąć na dowartościowanie tego przedmiotu, to jednak *Ratio Studiorum* z 1599 r. nie poświęciło matematyce wiele uwagi.

Niewątpliwie interesujące byłoby przebadanie kontekstu światopoglądowego tego podejścia. Faktem jest, że na matematykę jezuici patrzyli inaczej przed i po znanym *Ratio*. I chociaż Clavius, zwany Euklidesem XVI w., przyczynił się do gregoriańskiej reformy kalendarza, miał kontakty ze współczesnymi sobie uczonymi, a jego uczeń Matteo Ricci swoją wiedzą zadziwiał Chiny, trzeba przyznać, że nie wpłynęło to na docenienie matematyki w tej mierze, na jaką zasługiwała.

Z omawianej pozycji dowiadujemy się, że Prowincje polskie jezuitów chciały ten stan jakoś naprawić. W polskich gimnazjach (Braniewo, Pułtusk,

Wilno, Poznań) matematyka była nauczana jeszcze przed filozofią. Chociaż *Ratio* z 1599 r. broniło szkoły czysto humanistycznej, mimo innego kierunku władz centralnych Towarzystwa Polacy postulowali wcześniejsze niż w czasie studiów filozofii nauczanie matematyki. Poprosili oni generała Klaudiusza Aquavivę o zgodę na uczenie matematyki w szkole średniej i choć jego odpowiedź można było uznać za pozytywną, to zawarte w niej było również stwierdzenie, iż nie trzeba tego czynić pochopnie, gdyż jest to przedmiot świecki. W roku 1602 na ponowną prośbę jezuiti polscy otrzymali odpowiedź, że uczyć matematyki trzeba nie z obowiązku, ale z konieczności. Nie należy sobie jednak wyobrażać, że nauczanie to stało na wysokim poziomie; uczono tyle, ile potrzebował szlachcic. Z czasem poziom nauczania w jezuickich szkołach osłabł i dopiero konkurencja z pijarami przyczyniła się do usunięcia zaniedbań.

Wreszcie w 1730 roku, na Kongregacji Generalnej w Rzymie, doceniono metodę matematyczno-empiryczną. Ale właśnie wtedy następowało oddzielenie się przyrodoznawstwa od filozofii. Kiedy budziły się nadzieje na lepszy los matematyki w jezuickim nauczaniu, zbliżała się kasata Towarzystwa (1773).

Książka stanowi bardzo dobry zbiór opracowań dokumentów historycznych pod kątem rzeczowym i osobowym. Z pewnością nie stanowi ona wyczerpującego przedstawienia nauczania matematyki w szkołach jezuickich, ale już informacje w niej zawarte pozwalają na wyrobienie sobie obiektywnego poglądu na to nauczanie. Dzieło to o charakterze historycznym należy uznać za otwierające drogę do bardziej „matematycznych” badań. Szczególnie cenne jest nakreślenie tła i ogólnych trendów zakonu, ale najbardziej interesująca dla historyka matematyki byłaby głębsza analiza nauczanych treści. Nie jest to zadanie łatwe, ale z pewnością godne polecenia, gdyż może usunąć niejedną białą plamę w naszej historii.

Robert JANUSZ SJ

Stanisław JANECZEK, *Logika czy epistemologia? Historyczno-filozoficzne uwarunkowania nowożytnej koncepcji logiki*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2003, ss. 724.

Tytuł książki *Logika czy epistemologia?*, umieszczony na okładce, jest bardzo pociągający. Dopiero po otwarciu książki czytelnik dowiadyuje się, że jest to rozprawa o charakterze historycznym. Składa się ona ze wstępu,

trzech rozdziałów mówiących kolejno o logice w Średniowieczu, Renesansie i nowożytnym szkolnictwie wyznaniowym; o logice w nowożytnej tradycji racjonalistycznej i o logice w nowożytnej tradycji empirycznej. Po zakończeniu następuje obszerna bibliografia (s. 635-718) oraz streszczenie w języku angielskim. Książka nie zawiera, niestety, ani indeksu rzeczowego, ani osobowego, które mogłyby podnieść jej walor naukowy. Autor, wspominając swą pracę na temat nauczania logiki w szkolnictwie Komisji Edukacji Narodowej, za przedmiot obrał uwarunkowania historyczno-filozoficzne, stanowiące podstawę dla nowożytnej kultury logicznej i filozoficznej nie lekceważące olbrzymiego piśmiennictwa z zakresu kultury logicznej, nawet nie bardzo odkrywczego.

Książka bardzo szczegółowo analizuje zagadnienia logiczne, posługując się także szkieletową epistemologią. Zbiór bogatych i uporządkowanych informacji będzie stanowić pomoc dla historyka nauki i filozofii. Należy jednak podkreślić, że sam przedmiot logiki ulegał tak wyraźnemu oczyszczaniu i rozwojowi w późniejszych czasach, że historyk, a tym bardziej filozof, powinien sięgnąć również do innych opracowań.

Robert JANUSZ SJ

Roman DAROWSKI SJ, *Filozofia jezuitów w Polsce w XX wieku. Próba syntezy. Słownik autorów*, Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna *Ignatianum* – Wydawnictwo WAM, Kraków 2001, format B 5, ss. 367 + 4 s. wkładka (ilustracje).

Ks. Roman Darowski SJ, profesor Wydziału Filozoficznego Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej *Ignatianum* oraz Wydziału Filozoficznego Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, jest wybitnym znawcą filozofii jezuitów w Polsce. Opracował sylwetki wielu jezuitów-filozofów polskich począwszy od XVI wieku, w którym zakon Towarzystwa Jezusowego rozpoczął swoją działalność na ziemiach I Rzeczypospolitej Polskiej. Zaslugą R. Darowskiego jest wyjaśnienie sprawy autorstwa wielu tez filozoficznych bronionych w czasie dysput scholastycznych w kolegiach jezuickich. Ich autorami byli oczywiście prowadzący dysputę profesorowie, a nie studenci biorący w niej udział. Był bowiem wówczas zwyczaj wydawania drukiem tez egzaminacyjnych na koszt i pod nazwiskiem bogatego zazwyczaj ucznia.

Po przedstawieniu poglądów poszczególnych profesorów jezuickich R. Darowski dokonał syntezy filozofii wykładanej w szkołach jezuickich w XVI wieku. Studia te kontynuował, przechodząc do wieków XVII i XVIII, aż do kasaty Zakonu. Ponieważ jednak kasata ominęła jezuitów na Białorusi, R. Darowski zajął się także okresem pomiędzy kasatą (1773) a przywróceniem Zakonu na całym świecie (1814). Książka o filozofii jezuitów polskich w XIX w. jest w przygotowaniu. Gdy dodamy jego świeżo opublikowany tom pt. *Filozofia jezuitów w Polsce w XX wieku. Próba syntezy. Słownik autorów*, ss. 367, otrzymamy pełny obraz filozofii jezuickiej od początku działalności zakonu w Polsce po dzień dzisiejszy.

Jak wskazuje podtytuł, książka składa się z dwóch części. W pierwszej, obejmującej 84 strony, omawia R. Darowski ogólne ramy filozoficznej działalności jezuitów w ubiegłym wieku. I tak, przedstawia dzieje zakonnego programu studiów, tzw. *Ratio studiorum*, w którym przewidziano dość dużo miejsca dla filozofii; następnie opisuje koleje losu centrów jezuickich studiów filozoficznych, najwięcej uwagi poświęcając Kolegium Krakowskiemu przy ul. Kopernika 26. Funkcjonowało tu od r. 1867 Seminarium kształcące kleryków jezuickich. Pierwsze trzy lata poświęcano studium filozofii, dalsze cztery – teologii. Po przeniesieniu w 1926 r. studium teologii do Lublina, w Krakowie pozostało studium filozofii, które w r. 1932 zostało przez Rzym podniesione do rangi Wydziału Filozoficznego z prawem nadawania stopni. Po przełomie roku 1989 Wydział otworzył się dla studentów świeckich i rozrósł się tak, że trzeba było utworzyć dwuwydziałową Wyższą Szkołę Filozoficzno-Pedagogiczną *Ignatianum*. Nowy Wydział Pedagogiczny został utworzony przez Kongregację do Spraw Wychowania Katolickiego w dniu 8 grudnia 2000 r., dawny zaś Wydział Filozoficzny prowadzi nadal swoją działalność naukowo-dydaktyczną w obrębie *Ignatianum*.

Do najwybitniejszych jezuitów-filozofów XX wieku zaliczył R. Darowski Pawła Siwka, Tadeusza Ślipko oraz Franciszka Kwiatkowskiego. Na kolorowej wkładce zamykającej *Próbę syntezy* widzimy ich zdjęcia (czwarte ukazuje twarz o. Jana Dordy SJ). Prócz tego Autor zamieścił tam pismo Ojca Świętego Jana Pawła II z błogosławieństwem dla Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie z okazji 50-lecia jego istnienia oraz kilka ujęć fotograficznych nowego skrzydła Uczelni.

Druga część książki to *Słownik autorów*, obejmujący ponad 100 nazwisk. Zgodnie z nazwą biografii poszczególnych jezuitów-filozofów są ułożone w porządku alfabetycznym. Pozwala to uniknąć sporów o charakter filozofii danego autora i o jego wkład w rozwój tej dziedziny. Niełatwy był też do

rozwiązania problem wyboru nazwisk. Aby ustalić listę filozofów, trzeba uświadomić sobie, jak rozumieć filozofię i jakie tematy z nią się wiążą. Co brać pod uwagę, działalność dydaktyczną czy publikacje? Czy ograniczyć się do prac ściśle naukowych, czy brać pod uwagę także pisma publicystyczne i popularyzatorskie? R. Darowski nie stworzył katalogu problemów filozoficznych w rodzaju tego, jaki sporządził prof. Stefan Swieżawski wraz ze swymi studentami na KUL, gdy opracowywał filozofię XV wieku w Polsce. Niemniej, będąc długoletnim wykładowcą filozofii, R. Darowski intuicyjnie wiedział, co można uznać za problematykę filozoficzną. Narażał się przy tym na zarzuty i mógł się spotkać z pretensjami, że kogoś niesłusznie pominął, zwłaszcza że wielu z filozofów uwzględnionych w książce to osoby jeszcze żyjące i działające. Trzeba jednak stwierdzić, że w wątpliwych przypadkach wolał danego autora włączyć do grona filozofów, niż go z niego wykluczyć. Zarzut więc tendencyjnego pomijania nie byłby słuszny.

Ujęcie słownikowe ma też swoje minusy. Nie pozwala na przeprowadzenie klasyfikacji autorów z punktu widzenia rodzaju ich zainteresowań filozoficznych. Zgromadzony jednak przez R. Darowskiego materiał może stanowić podstawę takiej klasyfikacji. Przykładowo i ograniczając się do bardziej znanych filozofów, można zaproponować następujące pogrupowanie:

– Do historyków filozofii należeli lub należą: F. Bargiel, S. Bednarski, sam Autor R. Darowski, L. Grzebień, F. Klimke, B. Natoński, S. Obirek, L. Piechnik, H. Pietras, J. Poplatek i P. Siwek.

– Spora grupa jezuitów zajmowała się lub zajmuje problematyką ontologiczną: J. Bremer, J. Chechelski, F. Kwiatkowski, H. Schaaf, S. Ziemiański.

– Przedstawicielami filozofii przyrody są m. in.: J. Dorda, F. Hortyński, P. Lenartowicz.

– Psychologię uprawiali: S. Kobyłecki, S. Kuczkowski, P. Siwek, J. Szaszkiwicz.

– Filozofię religii uprawiają lub uprawiali: E. Bulanda, S. Głaz, J. Majkowski, E. Ożóg, A. Posacki.

– Szeroko rozumianą filozofią człowieka interesują się lub interesowali się: B. Bębenek, R. Darowski, P. Siwek.

– Problematyką etyczną zajmują się lub zajmowali: A. Jarnuszkiewicz, T. Ślipko, Jan Rostworowski.

– Nauki społeczne rozwijają lub rozwijali: L. Lipke, J. Mirewicz, S. Pyszka, J. Sieg, J. Warszawski, S. Wawryn.

Merytorycznie można wyróżnić wśród współczesnych jezuitów polskich dwie główne tendencje: filozofię inspiracji arystotelesowski-tomistycznej

(R. Darowski, P. Lenartowicz, T. Ślipko, S. Ziemiański) oraz filozofię dialogu (J. Gorczyca, A. Jarnuszkiewicz, A. Żak).

R. Darowski przedstawia poglądy jezuitów-filozofów bezstronnie i w miarę dokładnie. Przy każdym z autorów podaje bibliografię podmiotową i przedmiotową. Nie wchodzi jednak z nimi w polemikę, nie poddaje krytycznej ocenie ich poglądów. Nie to bowiem jest celem książki. Ma ona przybliżyć dokonania tej grupy filozofów, która w akademickich podręcznikach historii filozofii raczej nie jest prezentowana, a jednak miała wpływ na elity społeczeństwa polskiego przede wszystkim przez publikacje książkowe i artykuły zamieszczane najczęściej w cenionym przed II wojną „Przeglądzie Powszechnym”, w „Collectanea Theologica”, „Ateneum Kapłańskim”, rzadziej w innych. Współcześnie wykładowcy Wydziału Filozoficznego mają do dyspozycji „Rocznik Wydziału Filozoficznego” ukazujący się od r. 1988 oraz wielojęzyczne czasopismo „Forum Philosophicum” ukazujące się co-roczenie od 1996 roku.

Książka R. Darowskiego pozwala śledzić zainteresowania filozoficzne jezuitów polskich, fluktuacje tematyki w zależności od okresu, w jakim działali. Pozwala odmitologizować potoczne poglądy na temat jezuickiego stylu myślenia na płaszczyźnie rozumowego podejścia do rzeczywistości.

Przerzucając karty tej książki, pamiętać trzeba, że działalność filozoficzna stanowi tylko część zaangażowań jezuitów polskich. Wielu z nich poświęcało się teologii, niektórzy byli mistrzami kaznodziejskiego słowa, inni opiekowali się organizacjami katolickimi, jeszcze inni troszczyli się o młodzież lub poświęcali się pracy charytatywnej. Zawsze jednak jezuici cenili filozoficzne podstawy światopoglądu katolickiego, zachęceni przez dokumenty Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, takie jak: Encyklika *Aeterni Patris* Leona XIII z 1879 r., Konstytucja Apostolska *Deus scientiarum Dominus* Piusa XI w 1931 r. czy Konstytucja *Sapientia Christiana* Jana Pawła II z 1979 r., o czym pisze R. Darowski w części pierwszej swojej książki.

Książka R. Darowskiego zapełnia pewną lukę w historiografii filozoficznej i usuwa jeszcze jedną z „białych plam” na polu znajomości polskiej kultury. Wypada życzyć Autorowi, aby dopełnił zamierzonego dzieła przez publikację następnej książki o jezuitach-filozofach XIX wieku i w ten sposób przybliżył społeczeństwu polskiemu obraz całej filozofii jezuitów w Polsce.

Stanisław ZIEMIAŃSKI SJ

Roman DAROWSKI SJ, *Filozofia człowieka: zarys problematyki – antologia tekstów*, wyd. 3 rozszerzone, Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna *Ignatianum* – Wydawnictwo WAM, Kraków 2002, ss. 276; bibliografia, indeksy, streszczenia w j. ang. i franc.

W czasach nowożytnych, począwszy od epoki Odrodzenia, w centrum zainteresowania filozofów oprócz Boga znalazł się człowiek. Cały kierunek myślenia zaczęto nazywać humanizmem. Przełomową rolę w tym względzie odegrał Kartezjusz, który nawiązując do św. Augustyna i nie zaniehbując problematyki ontologicznej, skupił się jednak na zagadnieniu wartości poznania ludzkiego. Wprawdzie kartezjański postulat idei jasnych i wyraźnych doprowadził w konsekwencji do subiektywizmu poznawczego, do idealizmu, a nawet sceptycyzmu, to jednak pozytywnym wynikiem kartezjańskiego myślenia było skierowanie analiz filozoficznych ku samemu człowiekowi. W niektórych współczesnych systemach filozoficznych problematyka antropologiczna stanowi właściwie samo jądro filozofii. Prawie wyłącznie człowiekiem zajmuje się fenomenologia. Życiowymi problemami człowieka interesuje się egzystencjalizm i filozofia dialogu, myśleniu i jego językowemu wyrazowi poświęca głównie uwagę filozofia lingwistyczna. W tym typie filozofowania nieco miejsca zajmuje też świat przyrody otaczającej człowieka, ale o tyle tylko, o ile ten świat ma jakieś znaczenie dla rozwoju człowieka, i o ile mu służy lub szkodzi.

Mimo położenia akcentu na teorii poznania w filozofii nowożytnej, nie zanikła jednak całkowicie problematyka ontologiczna. Od czasów Darwina i powstania teorii ewolucji umysły filozofów niepokoi sprawa transcendencji człowieka w stosunku do otaczającej go przyrody. Pojawiają się tendencje redukcjonistyczne, sprowadzające wszystkie przejawy życia ludzkiego do praw biologii, te zaś do chemii, a nawet fizyki. Mówi się o ewolucjonistycznej teorii poznania, o socjobiologii, usiłuje się sprowadzić inteligencję i myślenie człowieka do procesów biologicznych rozgrywających się w sieci neuronów mózgowych, do tego stopnia, że zaczyna się traktować mózg człowieka jako swego rodzaju mięsny komputer i przewiduje się w niedalekiej przyszłości stworzenie sztucznej komputerowej inteligencji.

W ten sposób człowiek zająwszy się sobą doszedł w końcu do zagubienia samego siebie. Z podmiotu o szczególnej godności stał się nie tylko przedmiotem badań przyrodniczych, ale nawet przedmiotem w sensie węższym, obiektem ujmowanym z punktu widzenia użyteczności, produktywności, a nawet w skrajnych przypadkach traktowanym jako surowiec (manipula-

cje na embrionach ludzkich) lub rzecz niewygodna i przeznaczona do usunięcia (eutanazja).

To zagubienie samego siebie stało się szczególnie dojmujące w etyce i w pedagogice. Warunkiem zasadnego uprawiania etyki jest przecież przekonanie o niepodważalnej godności osoby ludzkiej. Osoba ta, świadoma i wolna w swoich wyborach, ma prawo być twórcą własnego losu w granicach wyznaczanych uprawnieniami innych osób. W pedagogice istotnym jest ideał człowieczeństwa, ku któremu mają zmierzać działania wychowawcze. Ideału tego nie da się wyznaczyć bez odpowiedzi na pytanie, *kim jest człowiek*. Tymczasem, jak wspomniano wyżej, zauważa się w poglądach filozofów współczesnych w tym względzie dużą niepewność i wielką rozbieżność zapatrywań. Istnieje więc pilna potrzeba refleksji nad istotą człowieka w celu dokładniejszego poznania człowieczeństwa we wszystkich jego wymiarach i aspektach.

Książka Romana Darowskiego włącza się do tego właśnie nurtu refleksji nad człowiekiem. Pragnie służyć ludziom poszukującym prawdy o człowieku. Jak zaś ważna i interesująca to problematyka, widać to choćby z tego, że książka **Filozofia człowieka** ukazała się już po raz trzeci i ma prawie dwa razy większą objętość od poprzednich wydań. Pierwsze mianowicie wydanie tej książki ukazało się w 1995 r., a drugie już rok później. Obecne wydanie obok wielu uzupełnień, np. na temat postmodernizmu, i uściśleń w różnych miejscach książki posiada w części zatytułowanej *Zagadnienia wprowadzające* nowy paragraf pt. „*Być i mieć*”, a w części noszącej tytuł *Główne problemy filozofii człowieka* nowy rozdział zatytułowany *Człowiek istotą religijną*. Oprócz tego książka zawiera nową, obszerną część: antologię tekstów filozoficznych na temat człowieka.

Książka składa się z następujących części:

I. *Zagadnienia wprowadzające*. Są to m.in.: *Swoistość filozofii człowieka, Definicja filozofii człowieka, Pytania egzystencjalne, Filozofia człowieka a antropologia filozoficzna i inne nauki o człowieku, Metoda filozofii człowieka, „Być i mieć*”. Autor podaje w tej części wiele uwag epistemologicznych na temat przedmiotu, celu i metody filozofii człowieka, pokazując jej autonomiczność w stosunku do innych nauk o człowieku.

II. *Dzieje filozofii człowieka*. W tej części R. Darowski wypowiada się dość ogólnie o starożytności, średniowieczu i czasach nowożytnych, nieco obszerniej o filozofii człowieka w głównych kierunkach filozofii współczesnej (neopozytywizm, filozofia analityczna, fenomenologia, filozofia dialogu, marksizm, chrześcijańska antropologia filozoficzna).

III. *Główne problemy filozofii człowieka* zostały sformułowane w 15 krótkich rozdziałach i odpowiadających im tezach:

1. *Człowiek a świat zwierząt*. Teza 1: Mimo że człowiek wykazuje duże zewnętrzne podobieństwo do niektórych zwierząt, to jednak jest w świecie istotą wyjątkową, której podstawową cechą jest otwarcie poznawcze i wolitywne na wszelki byt.

2. *Cieleśność człowieka*. Teza 2: Pierwiastek materialny stanowi istotny współczynnik człowieczeństwa i przejawia się w jego fizycznych właściwościach. Do niego właśnie odnosi się działalność „organizująca” ze strony pierwiastka duchowego.

3. *Pierwiastek duchowy człowieka*. Teza 3: Analiza czynności rozumu i woli świadczy o substancjalnej niematerialności duszy ludzkiej. Niematerialność ta jednak nie jest doskonała, gdyż niektóre przejawy dynamizmu duszy są zewnętrznie zależne od materii.

4. *Śmierć i nieśmiertelność*. Teza 4: Człowiek jako całość podlega wprowadzie śmierci, ale jego istotny element: dusza – dzięki swej duchowości – istnieje dalej, gdyż jest nieśmiertelna.

5. *Struktura umysłu ludzkiego i proces poznania umysłowego*. Teza 5: Poznanie ludzkie polega na intencjonalnym przyjęciu przedmiotu przez umysł w procesie, w którym można wyróżnić fazę czynną i bierną.

6. *Stosunek pierwiastka duchowego do materialnego*. Teza 6: Związek pierwiastka duchowego i materialnego człowieka najtrafniej wyjaśnia teoria jedności substancjalnej. Według tej teorii dusza stanowi formę substancjalną ciała ludzkiego.

7. *Wolność ludzka*. Teza 7: Analiza poznania ludzkiego i woli ludzkiej wykazuje, że człowiek przy podejmowaniu decyzji i w postępowaniu jest wolny. Jest to wolność określania treści własnych działań oraz wolność podjęcia ich lub zaniechania.

8. *Osoba ludzka i przysługujące jej prawa*. Teza 8: Pierwiastek duchowy i materialny tworzą jedną substancję, jedną naturę i jedną osobę ludzką, która jest ostatecznym podmiotem wszystkich działań; stanowi też podstawę godności człowieka i przysługujących mu praw.

9. *Pochodzenie człowieka*. Teza 9: Człowiek jako byt kompletny nie mógł powstać na skutek samych dynamizmów mineralnych, roślinnych lub zwierzęcych. Możliwość powstania drogą ewolucji „samego ciała ludzkiego”, tzn. bez inteligencji i wolności, jest sprawą sporną.

10. *Człowiek a świat wartości*. Teza 10: Człowiek urzeczywistnia sens własnego bytowania przez harmonijny rozwój wszystkich swych możliwości, co dokonuje się przez realizację różnorodnych wartości.

11. *Człowiek twórcą kultury*. Teza 11: Człowiek jest twórcą kultury i równocześnie jej odbiorcą. Działalność kulturowa, właściwa tylko człowiekowi, stanowi podstawową dziedzinę aktywności ludzkiej w świecie.

12. *Człowiek istotą historyczną*. Teza 12: Człowiek jest istotą historyczną. Istnieje i działa w dziejach, od których zależy i które równocześnie współtworzy.

13. *Człowiek istotą dialogiczną*. Teza 13: Człowiek jako osoba jest istotą zwróconą ku drugiemu, ku innym ludziom, jest istotą dialogiczną. Dopiero w dialogu z innymi ludźmi może siebie pełniej odkrywać, rozumieć i urzeczywistniać.

14. *Człowiek istotą społeczną*. Teza 14: Człowiek jest istotą społeczną, dlatego swoje człowieczeństwo może w pełni urzeczywistniać tylko wspólnie z innymi ludźmi. Przejawia się to w tym, że jest otwarty na innych ludzi, potrzebuje ich i wraz z nimi tworzy różne formy społeczności.

15. *Człowiek istotą religijną*. Teza 15: Człowiek jako byt świadomy i wolny, wobec faktu własnej niewystarczalności, a równocześnie świadom własnej transcendencji, poszukuje Bytu Absolutnego (Boga) i może wejść z Nim w dialog, który bywa nazywany religią.

W tej zasadniczej części Prof. R. Darowski stosuje, nawiązując do tradycji scholastycznej, metodę tetyczną (tezową). Polega ona na tym, że podstawowe zagadnienia filozofii człowieka są formułowane w postaci twierdzeń (tez), które następnie są mniej lub bardziej szczegółowo rozwijane. To rozwinięcie i opracowanie tezy zawiera zwykle (choć nie zawsze) następujące elementy: stan zagadnienia, podział, wyjaśnienie pojęć, stanowiska lub opinie na dany temat oraz argumentację (dowody) uzasadniającą poszczególne części tezy sformułowanej na początku.

Takie podejście do omawianych problemów zapewnia większą przejrzystość rozważań, jasność i precyzję. Pokazuje też jasniej, za jakimi rozwiązaniami opowiada się Autor.

Autor nie porusza się w swoich analizach na pograniczu filozofii i nauk przyrodniczych; nie sięga w swojej argumentacji do osiągnięć neurologii czy informatyki, nie dyskutuje szerzej propozycji ewolucjonistów, pomija aktualnie żywy problem relacji ciało-umysł (*body-mind problem*). Stosuje natomiast tradycyjną argumentację scholastyczną, przede wszystkim w neuralgicznym punkcie, jakim jest sprawa transcendencji człowieka w stosunku do zwierząt. Odwołuje się tu do argumentacji z pojęć powszechnych, których niematerialność stara się wykazać w tezie 3: *Pierwiastek duchowy w czło-*

wieku. Utożsamia przy tym niematerialność z duchowością (s. 66). Dalsze tezy dotyczące struktury metafizycznej człowieka, jego nieśmiertelności, wolności, godności i usytuowania w świecie są konsekwencją tych podstawowych ustaleń.

Część IV to względnie obszerna *Antologia tekstów na temat człowieka* (s. 135-256).

Wybór tekstów o człowieku pomyślany jest jako uzupełnienie problematyki poruszanej w książce. Umożliwia on nadto czytelnikom bezpośredni kontakt z poglądami antropologicznymi niektórych wybitnych filozofów.

W języku polskim istnieje wprawdzie już kilka antologii tekstów filozoficznych, w tym także antropologicznych. Antologia zamieszczona w książce przyjmuje jednak nieco inne od dotychczasowych kryteria doboru tekstów. M.in. więcej uwagi poświęca współczesnej myśli polskiej, daje obfitszy wybór tekstów filozoficzno-prawnych (prawa i obowiązki człowieka) oraz wprowadza dział tekstów „mądrościowych”, tj. skłaniających do refleksji, uczących mądrości życiowej (5 tekstów).

W książce zamieszczono fragmenty dzieł następujących filozofów:

Arystoteles, *O duszy*; św. Augustyn, *O Trójcy Świętej* oraz *Dialogi filozoficzne*; św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku. Suma teologiczna*; René Descartes (Kartezjusz), *Medytacje o pierwszej filozofii*; Max Scheler, *Stanowisko człowieka w kosmosie*; Roman Ingarden, *O odpowiedzialności i jej podstawach ontycznych*; Jacques Maritain, *Pisma filozoficzne*; Paweł Siwek SJ, *Świadomość wolnego wyboru*; Józef Tischner, *Zarys filozofii człowieka*; Karol Wojtyła, *Osoba i czyn*; Czesław S. Bartnik, *Personalizm*; Mieczysław A. Krąpiec OP, *Ja-człowiek*; Tadeusz Ślipko SJ, *Antropologiczne podstawy chrześcijańskiej etyki ekologicznej*, wyjęte z pracy *Rozdroża ekologii*.

Na temat praw i obowiązków człowieka zamieszczono następujące dokumenty: *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka*, Paryż 1948; Jan XXIII, Encyklika *Pacem in terris* (fragmenty), 1963; *Karta Powinności Człowieka*, Gdańsk 2000; *Karta Praw Podstawowych Unii Europejskiej*, Nicea 2000.

Na końcu znajduje się spis treści w języku angielskim i francuskim oraz tekst piętnastu omawianych w książce tez filozoficznych, również w obu językach, a także indeks osób i indeks rzeczowy.

Książka R. Darowskiego stanowi zwięzłe i systematyczne ujęcie całej problematyki antropologicznej w świetle metafizycznych zasad klasycznej filozofii. W metodzie zbliżona jest do rozważań antropologicznych Karola Wojtyły, mianowicie przechodzi od opisu fenomenologicznego działań człowieka do ich wyjaśnienia za pomocą jego wewnętrznej struktury bytowej, na zasadzie, że działanie świadczy o istnieniu (*agere sequitur esse*). Istotny jest tu opis działań typowych dla człowieka, jak świadomość samego siebie, ogólność pojęć, wolność decyzji. Sugerują one istnienie proporcjonalnego do nich podmiotu, duchowej substancji, będącej podstawą transcendencji i godności ludzkiej osoby. Nie sądzę, by z pomocą nauk przyrodniczych, redukując te zjawiska do chemii i fizyki, można je było należycie wyjaśnić i uzasadnić. W zastosowanej przez Autora metodzie leży podstawowa wartość i zaleta książki *Filozofia człowieka*. Antologia tekstów dodaje kolorów i smaków poprzednim, bardziej suchym, skrótowym i niekiedy nawet nieco schematycznym częściom książki.

Stanisław ZIEMIAŃSKI SJ

Wojciech Słomski, *W stronę człowieka. Wokół koncepcji filozofii Antoniego Kępińskiego*, Wydawnictwo CMIX, Warszawa 2001, ss. 155.

Przyjmując za K. Jaspersem, że miarą prawdziwości systemu filozoficznego jest sposób życia jego twórcy oraz jego umiejętność odniesienia wniosków wypływających z filozoficznej spekulacji do wymogów praktycznego działania, zadać należy pytanie, na ile – i czy w ogóle – książka Wojciecha Słomskiego stara się owo charakterystyczne dla filozofii przenikanie się teorii i praktyki rozpoznać i nazwać. Mimo iż cel taki nie powinien być, jak się wydaje, nadrzędnym celem żadnej biografii, a tym bardziej biografii filozofa (gdyż postępowanie takie zmuszałoby autora do przyjęcia postawy sędziego, dla którego odtworzenie rzeczywistego życiorysu jest rodzajem procesu zmierzającego do ostatecznego werdyktu), to jednak w przypadku prof. Antoniego Kępińskiego określenie związków pomiędzy teoretycznymi poglądami a realnym życiem ma znaczenie nie tyle dla oceny prawdziwości tych poglądów, ile przede wszystkim dla właściwego ich zrozumienia. Teza powyższa wydaje się intuicyjnie oczywista, jednak jej uzasadnienie, a zwłaszcza zbadanie wniosków, jakie wypływają z niej dla potocznego sposobu rozumienia filozofii byłoby z pewnością o wiele

bardziej skomplikowane i trudne niż się pozornie wydaje. Z tego punktu widzenia wszelkie biografie Kępińskiego są dopowiedzeniem jego rozważań teoretycznych, a biografowie stają się jego interpretatorami w o wiele większym stopniu i w innym sensie niż dzieje się to w przypadku filozofów, których życiorysy nie wzbudzają tak wielkich kontrowersji.

Z faktu tego oraz ze związanej z nim odpowiedzialności Wojciech Słomski zdaje sobie oczywiście sprawę i świadomości tej daje wielokrotnie wyraz. Odnieść można wrażenie, że dla autora ważność przenikania się teorii i praktyki jest tak oczywista, iż rezygnuje on ze ścisłego pojęciowego rozróżniania pomiędzy rekonstruowaniem teoretycznych poglądów Kępińskiego a rekonstruowaniem jego życiowych decyzji i wyborów, traktując obie te płaszczyzny jako przejaw pewnej szerszej i bardziej gruntownej postawy życiowej. Innymi słowy, W. Słomski wydaje się przyjmować istnienie pewnej specyficznej i ukrytej prawdy (mniejsza o to, czy prawdę tę uznamy za charakterystyczną jedynie dla filozofii – traktowanej z kolei jako ciągły wysiłek poszukiwania prawdy o świecie – czy też dla każdej formy twórczości), przyjmując jednocześnie, iż najlepszą metodą docierania do tej prawdy jest równoczesna analiza dzieła filozofa oraz jego działania, nie zaś na przykład zagłębianie się w psychologiczne zawilości jego osobowości.

Dlatego też zadać należy pytanie, na ile książka Wojciecha Słomskiego stanowi biografię Kępińskiego uzupełnioną rekonstrukcją jego poglądów filozoficznych, na ile zaś jest samodzielną pracą historyczną, której znaczenie wykracza poza problematykę filozofii samego Kępińskiego. Idealna biografia obejmować powinna całość życia jednostki i zawierać kompletny opis jej działań, a także uczuć, myśli, motywacji itp. w każdej chwili jej życia, rezygnując przy tym z formułowania subiektywnych ocen i trudno sprawdzalnych lub w ogóle niemożliwych do zweryfikowania hipotez. Tego rodzaju teoretyczny model idealnej biografii służyć może zarówno do określenia typu konkretnej biografii, jak i oceny stopnia obiektywizmu (bez rozstrzygania, czy obiektywizm ten jest zamierzony czy też nie) nietrudno spostrzec, iż tekst Wojciecha Słomskiego nie jest właściwie biografią w ścisłym tego słowa znaczeniu, lecz jedynie biografię zawiera i posługuje się nią w celu, który dalece wykracza poza czysto biograficzne rekonstrukcje. Stwierdzenie takie nie powinno dziwić, zważywszy na fakt, iż podstawowym zamierzeniem autora pozostaje wyjaśnienie dróg dojścia Kępińskiego do filozofii człowieka, należy jednak mieć je na uwadze, ponieważ sam tekst nosi wszelkie zewnętrzne znamiona biografii

i stwarzać może wrażenie, iż mamy oto do czynienia z kolejną biografią, książką biograficzną i z niczym więcej.

Tymczasem z biografią w ścisłym tego słowa znaczeniu mielibyśmy do czynienia wówczas, gdyby u podstaw biograficznych rekonstrukcji leżało pragnienie zrozumienia postawy Kępińskiego i wyjaśnienie jej w sposób, który nie zakładałby już w punkcie wyjścia żadnej wartościującej perspektywy. W trakcie lektury warto zatem pamiętać, iż w gruncie rzeczy autor porusza zagadnienie znacznie bardziej fundamentalne i doniosłe niż sam przebieg życia jednego z dwudziestowiecznych filozofów. Jego praca stanowi wprawdzie studium konkretnego przypadku, jednak przypadek ten zostaje potraktowany jako pewien symptom, pewien szczególny przejaw tego, o czym filozofowie na ogół mówią niechętnie i do czego równie niechętnie się przyznają: książka dotyczy nie tylko zagadnienia wpływu idei filozoficznych na świat rzeczywisty, bowiem ten wpływ jest sprawą oczywistą i bezdyskusyjną, lecz przede wszystkim odpowiedzialności, jaką filozofowie powinni ponosić za głoszone przez siebie idee.

Warto wreszcie zwrócić uwagę na rzecz w zasadzie oczywistą, którą jednak często w dyskusji się lekceważy. Kępiński był przede wszystkim psychiatrą, ale był też filozofem, a bez jego dokonań filozoficznych tzw. *casus* Kępińskiego w ogóle by nie istniał. Dlatego też mówiąc o Kępińskim i jego przekonaniach, dysponować należy zarówno rozległą, szczegółową wiedzą o rzeczywistości, jak i pogłębioną znajomością stanu dyskusji filozoficznych. Przyznać trzeba, iż Wojciech Słomski z równą swobodą porusza się w obu tych dziedzinach.

Paweł Stanisław CZARNECKI

BIBLIOGRAFIA PRACOWNIKÓW WYDZIAŁU FILOZOFICZNEGO IGNATIANUM ZA LATA 1999–2003

Uwaga: Bibliografie z poprzednich lat podaje „Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie”, 1988, 1993–1994 i 1999. Tutaj kontynuujemy numerację ciągłą.

Dr Franciszek Bargiel SJ

Bibliografię F. Bargiela do r. 1998 włącznie zawiera „Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie 1997-1998”, s. 183-189. Tutaj zamieszczamy bibliografię od roku 1999, kontynuując numerację ciągłą.

1999

66. *Kształtowanie i rozwój wiary religijnej*, „Horyzonty Wiary”, 10: 1999, nr 1 (39), s. 13-22.

67. *Jerzego Gengella SJ (1657-1727) rozprawa o nieśmiertelności duszy ludzkiej*, „Forum Philosophicum”, t. 4: 1999, s. 235-259.

68. *Georgii Gengell (1657-1727) de animae immortalitate doctrina* (łac. streszczenie powyższego tekstu), *tamże*, s. 260-264.

69. *Jerzy Gengell (1657-1727)* – biogram i przekład VII kwestii z książki *De immortalitate animae humanae veritas*, w: *700 lat myśli polskiej. Filozofia i myśl społeczna 1700-1830*, Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 1999, s. 14-24.

70. *Stanisław Szadurski SJ (1726-1789)* – biogram i przekład z jego książki *Principia ratiocinandi* [Zasady rozumowania, Logika II, dialog I] – *tamże*, s. 75-84.

71. *Benedykt Dobszewicz SJ (1722-1794) – biogram i przekład II rozdz. jego Praelectiones logicae – o Filozofii w ogólności, tamże, s. 85-91.*

2000

72. *Stanislas Szadurski SJ (1726-1789) un représentant de la philosophie scolastique modernisée* (francuskie streszczenie monografii z 1978 r. o S. Szadurskim), „Forum Philosophicum”, 5: 2000, s. 255-261.

2001

73. *Benedictus Dobszewicz SJ (1722-1794) eiusque partes in philosophia Societatis Jesu in Polonia saeculo XVIII renovanda* [łącz. streszczenie rozprawy o Autorze drukowanej w: „Studia z Historii Filozofii”, Kraków 1980], „Forum Philosophicum”, 6: 2001, s. 223-233.

74. *Dobszewicz Benedykt*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, KUL, Lublin 2001, t. II, s. 641-643.

75. *Krasnodębski Adam Kwiryn SJ*, hasło w: *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-temático*, red. Charles E. O'Neill S.I., Joaquín María Domínguez S.I., Institutum Historicum S.I. – Universidad Pontificia Comillas, Roma-Madрид 2001, t. 3, s. 2223-2224.

76. *Młodzianowski Tomasz SJ*, tamże, s. 2712.

77. *Morawski Jan SJ*, tamże, s. 2740.

78. *Szadurski Stanisław SJ*, tamże, t. 4, s. 3461 (pod: *Šadurskis*).

2002

79. *Adalbertus Tylkowski SJ (1624-1695) eiusque „Philosophia curiosa” (1669)*, „Forum Philosophicum”, 7: 2002, s. 239-251.

80. *Gengell Jerzy SJ*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, KUL, Lublin 2002, t. III, s. 742-743.

2003

81. *Georgius Gengell SJ (1657-1727) eiusque ad atheismi quaestionem relatio*, „Forum Philosophicum”, 8: 2003, s. 249-256.

Dr hab. prof. PAT Tadeusz Biesaga SDB

Uwaga: Tadeusz Biesaga został zatrudniony na *Ignatianum* w 2002 r. Dlatego zamieszczamy tutaj pełną jego bibliografię.

1981

1. [Rec.] *Studia in honorem Caroli Wojtyła*, „Angelicum” 56(1979), fasc. 2-3; „Roczniki Filozoficzne” 29(1981), z. 2, s.149-159.

1990

2. [Rec.] A. Szostek, *Natura – rozum – wolność. Filozoficzna analiza koncepcji twórczego rozumu we współczesnej teologii moralnej*, Lublin 1989, „*Studia Philosophiae Christianae*” 26(1990), nr 2, s. 108-110.

3. [Rec.] E. Podrez, *Człowiek, byt, wartość. Antropologiczne i metafizyczne podstawy aksjologii chrześcijańskiej*, Warszawa 1989; „*Życie Katolickie*”, 9(1990), nr 7-8, s. 144-147.

4. *Wkład ks. Tadeusza Ślipko w rozwój etyki tomistycznej*, „*Studia Philosophiae Christianae*”, 26(1990), nr 2, s. 101-110.

1993

5. [Rec.] G. Blandino SJ, B. Häring CSsR, G. Morra, P. Valori SJ, *Un discussion sur le ethica del felicitate* (texto in interligua; tytuł w języku włoskim: *Una discussione sull'etica della felicità*), Servizio de Libros U.M.I., Beekbergen, Roma 1991, s. 115; „*Studia Philosophiae Christianae*”, 29(1993), nr 2, s. 165-167.

6. *Stanisława Kamińskiego badania struktury metodologicznej etyki tomistycznej*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 29(1993), nr 1, s. 149-156.

7. *Świadomościowe i osobowe warunki odpowiedzialności*, w: *O odpowiedzialności. Moralny wymiar odpowiedzialności w życiu publicznym* (Materiały III Jagiellońskiego Sympozjum Etycznego z 4-5 czerwca 1990), red. J. Pawlica, Instytut Filozofii UJ, Kraków 1993, s. 67-74; „*Studia Philosophiae Christianae*”, 29(1993), nr 2, s. 27-37.

1994

8. [Rec.] Krzysztof Murawski, *Wyzwanie etyki*, Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne Warszawa 1991; „*Człowiek w Kulturze*”, 3(1994), s. 228-235.

1995

9. *Ateistyczny liberalizm wobec religii i moralności chrześcijańskiej*, „Człowiek w Kulturze”, 6-7(1995), KUL, Lublin, s. 185-198; oraz „Seminare”, 12(1996), s. 123-132.

10. *Scalanie rozbitego człowieka (Na marginesie encykliki „Veritatis splendor”)*, „Człowiek w Kulturze”, 4-5(1995), KUL, Lublin, s. 223-235.

11. *Źródła zagrożenia rodziny na podstawie „Listu do Rodzin” Ojca Świętego Jana Pawła II*, „Seminare”, 11(1995), s. 75-80; *Źródła zagrożenia rodziny*, „Człowiek w Kulturze”, 6-7(1995), KUL, Lublin, s. 199-205.

1996

12. *Alasdaira Macintyre’a krytyka etyki nowożytnej i współczesnej*, „Analecta Cracoviensia”, 28(1996), s. 3-14.

13. *Dietricha von Hildebranda epistemologiczno-ontologiczne podstawy etyki*, Rozprawy Wydziału Filozoficznego, nr 41, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1989, ss. 236.

14. *Zarys metaetyki*, Kraków 1996, ss. 100.

1997

15. *Julii Annas konfrontacja etyki starożytnej ze współczesną*, „Studia Philosophiae Christianae”, 33(1997), nr 2, s. 7-15.

1998

16. *Personalizm czy utilitaryzm jest właściwą podstawą etyki medycznej?*, „Folia Medica Cracoviensia”, Wydawnictwo Krakowskiego Oddziału PAN, 39(1998), z. 3-4, s. 43-52.

17. *Spór o normę moralności*, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 1998, ss. 327.

1999

18. *Europa: szanse i zagrożenia*, „Vita Consecrata”, 7-8(1999), s. 71-77.

19. *Niepowodzenia nowożytnego i współczesnego projektu etyki*, w: *Spór o etykę* (Materiały z X Jagiellońskiego Sympozjum Etycznego), red. J. Pawlica, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1999, s. 133-142.

2000

20. *Amoralizm*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 1, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2000, s. 199-201.

21. *Antropologiczny status embrionu ludzkiego*, „Sosnowieckie Studia Teologiczne”, 5(2000), s. 9-17; oraz w: *Podstawy i zastosowania bioetyki*, red. T. Biesaga SDB, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2001, s. 101-113.

22. *Bioetyka*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 1, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2000, s. 576-581.

23. *Norma moralności w etyce czci dla życia Alberta Schweitzera i w etyce godziwego życia Tadeusza Kotarbińskiego*, „Logos i Ethos”, 2(9)2000, s. 3-22.

24. *Personalizm K. Rahnera a personalizm K. Wojtyły w sporze o teologię moralną*, „Analecta Cracoviensia”, 32(2000), s. 89-100.

25. *Postulaty encykliki „Fides et ratio” wobec rozumu filozoficznego*, w: *Rozum otwarty na wiarę*, red. A. Maryniarczyk SDB, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2000, s. 168-184.

2001

26. *Antropologia Martina Bubera*, „Seminare”, 17(2001), s. 225-248.

27. *Bioetyka wobec współczesnych zagrożeń*, w: *Zrozumieć człowieka*, red. B. Szlachta, Instytut Praw Człowieka, Oświęcim 2001, s. 117-127.

28. *Deontologizm*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 2, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2001, s. 488-490.

29. *Etyka chrześcijańska a etyka ateistyczna wobec eutanazji*, w: *Chrześcijanin wobec eutanazji*, red. K. Gryz, B. Mielec, Kraków 2001, s. 13-19.

30. *Is Personalism or Utilitarianism an Adequate Foundation of Medical Ethics?*, w: *Ethics in Medicine*, red. A. J. Schauer, H. L. Schreiber, Z. Ryn, J. Andres, Wyd. Vandenhoeck and Ruprecht, Göttingen 2001, s. 23-30.

31. *Personalizm a pryncypializm w bioetyce*, w: *Podstawy i zastosowania bioetyki*, red. T. Biesaga SDB, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2001, s. 43-55.

32. *Początki bioetyki, jej rozwój i koncepcja*, w: *Podstawy i zastosowania bioetyki*, red. T. Biesaga SDB, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2001, s. 11-25.

33. [Red.] *Podstawy i zastosowania bioetyki*, red. T. Biesaga SDB, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2001, ss. 175.

2002

34. *Dobro jako ratio cognitionis practicae i podstawa wyróżniania dziedziny praxis*, w: *Osoba i realizm w filozofii*, red. A. Maryniarczyk SDB, K. Stępień, seria: „Zagadnienia współczesnej metafizyki”, nr 3-4, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2002, s. 233-244.
35. *Embrion*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 3, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2002, s. 126-133.
36. *Emotywizm*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 3, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2002, s. 138-140.
37. *Nauka Kościoła wobec wolnego rynku, w: Chryścijanin wobec zagadnień społecznych*, red. P. Andryszczak, Wydawnictwo Św. Stanisława Archidiecezji Krakowskiej, Kraków 2002, s. 54-70.
38. *Personalizm wobec kolektywizmu i liberalizmu*, w: *Chryścijanin wobec zagadnień społecznych*, red. P. Andryszczak, Wydawnictwo Św. Stanisława Archidiecezji Krakowskiej, Kraków 2002, s. 14-26.
39. *Pojęcie osoby a zasada jakości życia we współczesnej bioetyce*, w: *Ocalić cywilizację – ocalić ludzkie życie*, red. Z. Morawiec, Kraków 2002, s. 53-64.

2003

40. *Błąd antropologiczny i jego skutki w bioetyce*, w: *Błąd antropologiczny*, red. A. Maryniarczyk SDB, seria: „Zagadnienia współczesnej metafizyki”, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2003, s. 191-200.
41. *Emocjonalna odpowiedź na wartość podstawą życia moralnego*, w: *Konteksty podmiotowej świadomości*, red. E. Podrez, R. Moń, seria: „Episteme”, 29(2003), Olecko 2003, s. 91-100.
42. *Edmunda D. Pellegrino filozofia medycyny*, w: *Systemy bioetyki*, red. T. Biesaga SDB, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2003, s. 9-22.
43. *Etyczne granice transplantacji*, w: *Systemy bioetyki*, red. T. Biesaga SDB, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2003, s. 185-196.
44. *Hedonizm*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 4, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2003, s. 272-274.
45. *Hildebrand Dietrich von*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 4, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2003, s. 447-452.
46. *Imperatyw kategoryczny*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 4, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2003, s. 786-788.
47. *Personalism versus principlism in bioethics*, „Forum Philosophicum”, 8: 2003, s. 23-34.

48. [Rec.] T. Ślipko, *Zarys etyki ogólnej*, WAM, Kraków 2002 (recenzja w j. angielskim), „Forum Philosophicum” 8: 2003, s. 286-288.

49. [Red.] *Systemy bioetyki*, red. T. Biesaga SDB, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2003, ss. 237.

50. *Relatywizm moralny dehumanizacją życia*, „Cywilizacja”, 6(2003), s. 34-42.

51. *Wartość życia ludzkiego w ujęciu etyk personalistycznych*, w: *Prace Komisji Etyki Medycznej*, „Seminare” 19(2003), s. 169-175.

Dr Józef Bremer SJ

2002

21. *Martin Heidegger i Ludwig Wittgenstein o milczeniu*, „Forum Philosophicum”, 7 (2002), s. 123-152.

22. [Rec.] K. Stachewicz, *W poszukiwaniu podstaw moralności. Tomistyczna etyka prawa naturalnego a etyka wartości Dietricha von Hildebranda*, Universitas, Kraków 2001, s. 246 [„Forum Philosophicum”, 7 (2002), s. 264-266].

23. [Rec.] Izydora Dąmbska (1904-1983). *Materiały z sympozjum „Non est necesse vivere, necesse est philosophari”*, Kraków, 18-19 XII 1998, praca zbior. pod red. J. Perzanowskiego, PAU, Kraków 2001), s. 146 [„Forum Philosophicum”, 7 (2002), s. 266-268].

24. *Elementy logiki* [*The elements of logic*, pp. 205-208], przedmowa Jana Woleńskiego, WAM, Kraków 2002, ss. 211.

2003

25. [Rec.] *Wittgenstein's Nachlass. The Bergen Electronic Edition* [*Dzieła pośmiertne Wittgensteina: Bergeńskie Wydanie Elektroniczne*], Oxford University Press, Bergen 1999, 6 CD-ROM [„Forum Philosophicum”, 8 (2003), s. 298-299].

Prof. zw. dr hab. Roman Darowski SJ

1999

216. *Studies in the Philosophy of the Jesuits in Poland in the 16th to 18th*

Centuries, Cracow 1999, School of Philosophy and of Education *Ignatianum*, pp. 281.

Recenzje:

„Actualidad Bibliográfica de Filosofía y Teología”, XXXVIII: Barcelona 2001, nr 75, s. 129 (A. Borràa).

„Archivum Historicum Societatis Iesu” (Roma), A. LXX, fasc. 140, 2001, s. 335-336.

„Forum Philosophicum”, 5: 2000, s. 290-291 (K. Rachański).

„Gregorianum”, vol. 82, nr 3, Roma 2001 (J. Gorczyca) s. 612.

„Przegląd Piśmiennictwa Teologicznego”, 7: 2001, nr 1 (13) s. 106 (K. Rachański).

217. *L'activité philosophique de Diego Ortiz (1564-1625) en Pologne et en Lituanie*, „Forum Philosophicum”, 4: 1999, s. 219-234.

218. *Agnieszka Zdeb (1912-1994) – zasłużona nauczycielka*, „Zeszyty Wojnickie”, VII: 1999, nr 9-11, s. 44-45.

219. «*Forum Philosophicum*», „Rocznik Wydziału Filozoficznego TJ”, 1999, s. 98-110.

220. *Gdzie był kościół w Pelczowskiej Woli?* „Zeszyty Wojnickie”, VII: 1999, nr 7-8, s. 7-15.

221. *La philosophie des jésuites en Pologne du XVI^e au XVIII^e siècle*, „Rassegna di Pedagogia” (Padova), LVII: 1999, n. 3-4, s. 153-164 (Jest to część artykułu nr 194. W tytule zamiast: *XVIII^e siècle* wydrukowano mylnie: *XVII^e siècle*).

222. [Red.] „Forum Philosophicum”, t. 4: 1999, ss. 300.

2000

223. *Filozofia jezuitów w Polsce w XX wieku*, „Forum Philosophicum”, 5: 2000, s. 21-42.

224. *Grzegorz Arakielowicz (1732-1798)*, w: *Filozofia i myśl społeczna w latach 1700–1830 (700 lat myśli polskiej)*, oprac. M. Skrzypek, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 2000, s. 92-95 (biografia).

225. *Grzegorz Arakielowicz, Kopernik a Biblia*, tekst przekładu przejrzał i poprawił Roman Darowski SJ. *Tamże*, s. 96-105.

226. *Jan Kowalski (1711–1782)*. *Tamże*, s. 36-37.

227. *Adrian Miaskowski (1657–1737)*. *Tamże*, s. 2-4.

228. *Andrzej Rudzki (1713–1766)*. *Tamże*, s. 47-49.

229. Andrzej Rudzki, *Tezy filozoficzne z logiki i metafizyki*, przekład z języka łacińskiego i opracowanie Roman Darowski SJ. *Tamże*, s. 49-54.
230. Aleksander Podlesiecki (1683–1762). *Tamże*, s. 25-27.
231. Antoni Skorulski (1715–1777). *Tamże*, s. 66-68.
232. Antoni Skorulski, *Tezy z logiki, metafizyki i psychologii (Commentariolum philosophiae)*, Wilno 1755, przekład i opracowanie fragmentów: nr 1, 4-11, 13, 15-23, 27, 29, 32-34, 36, 39, 42, 45, 59, 104, 108, 314-315, 322-323, 325 Roman Darowski SJ. *Tamże*, s. 69-74.
233. *La philosophie des jésuites en Pologne au XX^e siècle*, „Forum Philosophicum”, 5: 2000, s. 43-53.
234. *Najnowsza filozofia jezuitów w Polsce*, „Edukacja Filozoficzna”, 29: 2000, s. 279-281.
235. Paweł Siwek SJ, „Edukacja Filozoficzna”, t. 29: 2000, s. 258-273.
236. [Red.] „Forum Philosophicum”, t. 5: 2000, ss. 300.

2001

237. *Filozofia jezuitów w Polsce w XX wieku. Próba syntezy – Słownik autorów*, Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna Ignatianum – WAM, Kraków 2001, ss. 367 + 4 ss. ilustr.

Recenzje:

- „Forum Philosophicum”, 7: 2002, s. 268-272 (K. Rachański; po francusku).
S. Cieślak, *Filozofia jezuitów w Polsce w XX wieku*, „Nasza Przeszołość”, t. 97: 2002, s. 463-468.
- „Przegląd Piśmiennictwa Teologicznego”, t. 7: 2001, nr 2, s. 214 (K. Rachański).
- „Studia Philosophiae Christianae”, t. 38: 2002, nr 1, s. 111-114 (T. Ślipko).
- „Studia Sandomierskie”, t. 9: 2002, s. 652-654 (S. Kowalczyk).
- „Studia Źródłoznawcze” (oprac. prof. Marceli Kosmann).
- „Wrocławski Przegląd Teologiczny”, t. IX: 2001, nr 1, s. 188 (I. Dec).
- S. Ziemiański, *O jezuitach-filozofach*, „Logos i Ethos”, 2001, nr 1 (11), s. 187-190.

238. *Informator Akademicki 2001/2002*, Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna Ignatianum w Krakowie, opracowanie: R. Darowski, St. Ziemiański, Kraków 2001, ss. 60.

239. Arakielowicz Grzegorz, *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*, directores: Charles E. O'Neill, Joaquín M^a Domínguez, Roma-Madrid 2001, t. I, s. 211.

240. Dmowski Józef Alojzy, *ibidem*, t. II, s. 1131.
241. Kwiatkowski Franciszek, *ibidem*, t. III, s. 2234-2235.
242. Szaniecki Stefan, *ibidem*, t. IV, s. 3541-3542.
243. Siwek Paweł, *ibidem*, t. IV, s. 3587.
244. Tylkowski Wojciech, *ibidem*, t. IV, s. 3852-3853 (współautor: P. Rabikauskas).
245. Adrian Miaskowski SJ (1657–1737) jako filozof, „Forum Philosophicum”, 6: 2001, s. 203-221. *Résumé*, s. 219-221.
246. Andrzej Rudzki SJ (1713–1766) i jego filozofia, w: *Jezuicka ars historica. Prace ofiarowane Ks. Prof. Ludwikowi Grzebieniowi SJ*, red. M. Ingłot, S. Obirek, Ignatianum – WAM, Kraków 2001, s. 111-134.
247. Informacja o Wyższej Szkole Filozoficzno-Pedagogicznej Ignatianum w Krakowie, „Komunikaty”, Prowincja Wielkopolsko-Mazowiecka TJ, Warszawa 2001, nr 2, s. 16-17; „Nasze Sprawy”, Prowincja Polski Południowej TJ, Kraków 2001, nr 2, s. 11-12.
248. Ks. Paweł Siwek SJ, w: *Polska filozofia powojenna*, pod red. Witolda Mackiewicza, Warszawa 2001, t. II, s. 214-227.
249. Ks. Tadeusz Tomasz Ślipko SJ. *Tamże*, s. 309-323.
250. Sokołowski Wojciech SJ, w: *Polski Słownik Biograficzny*, t. 40: 2001, s. 207-208.
251. *Stosunek jezuitów w Polsce do kartezjanizmu w XVII i XVIII wieku*, „Analecta Cracoviensia”, XXXIII: 2001, s. 35-49.
252. Śp. O. Stanisław Kuczkowski SJ, „Nasze Sprawy”, Prowincja Polski Południowej TJ, Kraków 2001, nr 2, s. 17-18; „Rocznik Wydziału Filozoficznego Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej Ignatianum w Krakowie 2000-2001”, Kraków 2001, s. 100-102.
253. [Wspomnienie o śp. Jerzym Chumińskim], „Zeszyty Wojnickie”, 10: 2001, wyd. specjalne, nr 1/2001, s. 14.
254. *Wybory władz Uczelni*, „Rocznik Wydziału Filozoficznego Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej Ignatianum w Krakowie 2000-2001”, Kraków 2001, s. 7-9.
255. *Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna „Ignatianum”*, w: *Bazylika Najświętszego Serca Jezusa w Krakowie i jezuickie dzieła*, red. Tadeusz Kukułka SJ, WAM, Kraków 2001, s. 44-49.
256. Dezza Paolo, *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, PTTA, Lublin, t. 2: 2001, s. 525.
257. Dmowski Józef Alojzy, *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, PTTA, Lublin, t. 2: 2001, s. 609.

258. *Filozofia człowieka. Zarys problematyki – Antologia tekstów* [*Philosophical Anthropology...*], wyd. III rozszerzone, WSF-P Ignatianum – Wydawnictwo WAM, Kraków 2002, ss. 276 (*Contents – Theses*, s. 257-260; *Table des matières – Thèses*, s. 261-265).

Recenzje:

„Forum Philosophicum”, 8: 2003, s. 283-286 (S. Leśniak).

„Gregorianum”, 84: 2003, nr 3, s. 726 (J. Gorczyca).

„Logos i Ethos”, 2002, nr 1-2 (S. Ziemiański).

„Przegląd Piśmiennictwa Teologicznego”, VIII: 2002, nr 1 (15), s. 109-111.

„Rocznik Wydziału Filozoficznego Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej Ignatianum w Krakowie 2002-2003”, Kraków 2004, s. 246-255 (St. Ziemiański).

„Studia Philosophiae Christianae”, 39: 2003, nr 1, s. 241-244 (M. Krasnodębski).

„Wrocławski Przegląd Teologiczny”, 10: 2002, nr 2, s. 148-149 (I. Dec).

„Zeszyty Naukowe KUL”, XLV: 2002, nr 3-4, s. 113-116 (S. Kowalczyk).

259. *Professor Jan Sieg SJ (1919-2001) – In Memoriam*, „Forum Philosophicum”, 7: 2002, s. 252-254 [w j. niemieckim].

260. *Śp. O. Jan Sieg SJ (1919-2001)*, „Nasze Sprawy”, Prowincja Polski Południowej TJ, Kraków 2002, nr 1, s. 20-24.

261. *Tadeusz Ślipko SJ. Biographisch-bibliografische Daten und philosophische Ansichten*, „Forum Philosophicum”, 7: 2002, s. 29-48.

262. [Red.] *Wydział Filozoficzny*, w: *Informator Akademicki [WSF-P «Ignatianum» w Krakowie]*, 2002/2003, Kraków 2002, s. 19-83.

263. *Elter Edmund*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, Lublin, t. 3: 2002, s. 115-116.

264. *Elżanowski Tomasz*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, Lublin, t. 3: 2002, s. 122-123.

265. [Red.] „Forum Philosophicum”, t. 7: 2002, ss. 300.

2003

266. *Jan Gerardinus SJ (1563-1606)*, „Forum Philosophicum”, t. 8: 2003, ss. 16.

267. *Informator Akademicki 2003/2004*, Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna „Ignatianum”. Wydział Filozoficzny, oprac. R. Darowski, Kraków 2003, s. 103.

268. *Ks. Jan Sieg SJ (1919-2001)*, „Rocznik Wydziału Filozoficznego Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej *Ignatianum* w Krakowie 2002-2003”, Kraków 2004, s. 228.

269. *Gorgoniusz Ageison SJ (1604-1665)*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 4, Lublin 2003, s. 45-46 [pod: Gorgoniusz!].

270. *Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna „Ignatianum”*. *Wydział Filozoficzny*, „Principia. Ekspres Filozoficzny”, 2003, nr 34, s. 57-60 (prezentacja *Ignatianum*, a zwłaszcza Wydziału Filozoficznego).

271. [Red.] „Forum Philosophicum”, t. 8: 2003, ss. 305.

Dr hab. prof. Ign. Czesław Drażek SJ

Uwaga: Wcześniejsza bibliografia (210 pozycji) została zamieszczona w „Roczniku Wydziału Filozoficznego”, 1991-1992, s. 103-117.

1993

1. *Celebrazione presieduta dal Papa in onore della Madonna di Jasna Góra*, „L'Osservatore Romano”, wyd. codzienne, R: CXXXIII, nr 296, z dnia 27 VIII 1993 roku, s. 4.

2. *Poles entrust country's future to Mary. Holy Father leads act of entrustment on feast of Our Lady of Częstochowa*, „L'Osservatore Romano”, wyd. w j. angielskim, R: XXXVI, nr 35, z dnia 1 IX 1993 roku, s. 2.

3. *Otwórzcie drzwi Chrystusowi*, „Rycerz Niepokalanej” (Dla Polonii), 567(1993), nr 10, s. 286-288.

1994

4. *Dni refleksji i dialogu*, „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, 15 (1994), nr 6-7, s. 13.

5. *Paradoks miłości* (wywiad o Janie Bezymie SJ), „Gość Niedzielny”, 5/1994, z dnia 30 stycznia 1994 roku, s. 7.

1995

6. *Serce dla trędowatych* (wywiad o O. Janie Bezymie SJ), „Słowo. Dziennik Katolicki”, nr 20, z dnia 27-29 I 1995 roku, s. 3.

7. *Pismo jednego Autora* (wywiad o wydaniu polskim „L'Osservatore Romano”, „Niedziela”, 15(1995) s. 5.

8. *Posługacz trędowatych* [wydanie uzupełnione], WAM, Kraków 1995, ss. 205.

9. *Il pastore ritorna nella sua terra natale*, „L'Osservatore Romano” (supplemento), nr 115, z dnia 18 V 1995 roku, s. 20-21.

10. *Le retour du Pasteur sur sa terre natale*, „L'Osservatore Romano”, wyd. w j. francuskim, nr 21, z dnia 23 V 1995 roku, s. 2-3.

11. *Una presenza intensa*, „L'Osservatore Romano”, wyd. codzienne, R: CXXXV, nr 122, 26-27 V 1995, s. 7.

12. *La montagna come luogo di elevazione spirituale attraverso il contatto con la natura*, „L'Osservatore Romano” (supplemento), nr 148, z dnia 28 VI 1995 roku, s. 15.

13. *L'écho de la prière du Père Jean Beyzym an milieu des lépreux* (part I), „L'Osservatore Romano”, wyd. w j. francuskim, R: XLVII, nr 27, z dnia 4 VII 1995 roku, s. 9-10.

14. *L'écho de la prière du Père Jean Beyzym an milieu des lépreux* (part II), „L'Osservatore Romano”, wyd. w j. francuskim, R: XLVII, nr 28, z dnia 17 VII 1995 roku, s. 5 (przedruk z: „*Prier et Servir*”, 1990, nr 2, s. 43-61).

15. *Na ziemi rodzinnej*, „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, 16 (1995), nr 7, s. 21-24.

16. *Jezus Chrystus wczoraj dziś i na wieki. Piąta i szósta pielgrzymka Jana Pawła II do Ojczyzny*, Warszawa 1998, s. 18, 20-21, 25, 32, 34-35, 39, 41, 46-47, 50.

17. *Intervista a Padre Czesław Drążek*, „La Squilla”, 52 (1995), nr 8, s. 12-13.

18. *Ogniwo łączące Polaków z Ojcem Świętym* (wywiad o wydaniu polskim „L'Osservatore Romano”, „Źródło”, 193 (1995), nr 37, z dnia 10 IX 1995 roku, s. 5.

19. *Powszechny znaczy wspólny* (wywiad o wydaniu polskim „L'Osservatore Romano”, „Gość Niedzielny”, nr 45, z dnia 5 XI 1995 roku, s. 15.

20. *Un incontro per rinnovare l'invito all'amicizia e alla pace*, „L'Osservatore Romano”, wyd. codzienne, R: CXXXV, nr 295, z dnia 23 XII 1995 roku, s. 7.

1996

21. *Synod nadziei*, „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, 17 (1996), nr 3, s. 6-8.

22. *La vraie dévotion à Marie*, „L'Osservatore Romano”, wyd. w j. francuskim, nr 45, z dnia 5 XI 1996 roku, s. 3, 11.

23. *Sacerdote, apostolo e vittima per l'avvento di un mondo nuovo*, „L'Osservatore Romano”, wyd. codzienne, R: CXXXVI, nr 239, z dnia 17 X 1996 roku, s. 4.

24. *Papież rodzin i życia*, „Zródło”, 250 (1996), nr 41, z dnia 13 IX 1996 roku, s. 15-16.

25. *Dimensione cristologica e mariana di un servizio presbiterale aperto alle sfide della storia*, „L'Osservatore Romano”, wyd. codzienne, R: CXXXVI, nr 252, z dnia 1 XI 1996 roku, s. 7.

1997

26. *Le culte du Sacré-Coeur de Jésus dans l'Eglise à la lumière de l'enseignement de Jean-Paul II*, „Prier et Servir”, 1/1997, s. 17-36.

27. *El culto del Sagrado Corazón de Jesús en la Iglesia a la luz de la enseñanza de Juan Pablo II*, „Oración y Servicio”, wyd. w j. hiszpańskim, nr 1/1997, s. 17-35.

28. *The devotion to the Sacred Heart of Jesus in the Church in the light of the teaching of John Paul II*, „Prayer and Service”, wyd. w j. angielskim, 1/1997, s. 17-35.

29. *Złoty Jubileusz Kapłaństwa Ojca Świętego*, „Związkowiec” 17 (1997), nr 1, z dnia 2 II 1997 roku, s. 2.

30. *Pregare mediante la sofferenza*, „Il Messaggio del Cuore di Gesù”, R: XX, z dnia 4 IV 1997 roku, s. 315-319.

31. *Dal 1979 ad oggi: cinque viaggi per annunciare il Vangelo di Cristo*, „L'Osservatore Romano” (supplemento), nr 121, z dnia 28 V 1997 roku, s. 3-4.

32. *Na szlaku papieskiej pielgrzymki do Ojczyzny*, „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, 18 (1997), s. 7-8, 12-13, 19, 23, 26, 30-31, 34, 37-38, 43-44, 47-48, 51-54, 63-64, 66-67, 70.

33. *Na szlaku papieskiej pielgrzymki do Ojczyzny*, „Wiadomości Archidiecezjalne Warszawskie”, 87 (1997) nr 6, s. 437-439, 442-444, 447-448, 450-453, 456-459, 461, 464-473, 480-485.

34. *Jezus Chrystus wczoraj dziś i na wieki. Piąta i szósta pielgrzymka Jana Pawła II do Ojczyzny*, Warszawa 1998, s. 62, 69, 72-73, 81, 90, 94-95, 98-99, 103, 112-114, 117-118, 124-125, 129-130, 132, 139, 145-146, 153, 157-158, 165, 167, 171, 173, 179, 187, 191-193, 199, 205-213, 217, 219-221, 226-227, 234-235, 246-247, 252, 258-259, 261, 266-267, 273, 277, 283.

35. *L'année 1997 a mis en lumière le caractère christologique du Jubilé*, „L'Osservatore Romano”, wyd. w j. francuskim, nr 48, z dnia 2 XII 1997 roku, s. 8, 12.

36. *Le caractère christologique du Jubilé*, „L'Osservatore Romano”, wyd. w j. francuskim, nr 50, z dnia 16 XII 1997 roku, s. 6.

37. *La scuola dell'amore*, „Il Messaggio del Cuore di Gesù”, R: XX, z dnia 5 V 1997 roku, s. 386-400.

38. *Proviene dalla città polacca di Zakopane l'albero di Natale collocato in Piazza San Pietro*, „L'Osservatore Romano”, wyd. codzienne, R: CXXXVII, nr 291, z dnia 19 XII 1997 roku, s. 8.

39. *Ojciec Jan Beyzym, ofiara miłości*, „Postaniec Serca Jezusa” (Chicago), R: 81 (1997), nr 10, s. 3-8.

40. *La scuola dell'amore*, „Il Messaggio del Cuore di Gesù”, R: XX, z dnia 11 XI 1997 roku, s. 710-716.

1998

41. *Czas łaski dla Kościoła w Ameryce*, „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, 19 (1998), nr 2, s. 27-31.

42. *Una vita sacerdotale donata alla Chiesa polacca*, „L'Osservatore Romano”, wyd. codzienne, R: CXXXVIII, nr 6, z dnia 9 I 1998 roku, s. 5.

43. *Wspomnienie o Arcybiskupie Bronisławie Dąbrowskim*, „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, 19 (1998), nr 2, s. 60-62.

44. *Misjonarz Kardynałem*, „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, 19 (1998), nr 3, s. 51-53.

45. *Ewangelizacja Azji*, „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, 19 (1998), nr 7, s. 7-10.

46. *Il Cardinale Adam Kozłowiecki. Missionario in Zambia*, „L'Osservatore Romano”, wyd. codzienne, R: CXXXVIII, nr 44, z dnia 22 II 1998 roku, s. 9.

47. *Le radici del Magistero di Giovanni Paolo II sui laici*, „L'Osservatore Romano” (supplemento), nr 122, z dnia 29 V 1998 roku, s. 5-6.

48. *Tajemnica Serca Chrystusa w nauczaniu Jana Pawła II*, „Ethos”, 41-42 (1998), nr 1-2, s. 177-186.

49. *Ha abbracciato la Croce senza risparmiare né forze, né cuore, né sacrifici*, „L'Osservatore Romano”, wyd. codzienne, R: CXXXVIII, nr 239, z dnia 16 X 1998 roku, s. 4.

50. *Il Papa del Terzo Millennio*, „L'Osservatore Romano”, wyd. codzienne, R: CXXXVIII, nr 244, z dnia 22 X 1998 roku, s. 6.

51. *João Paulo II o Papa do Terceiro Milénio*, „L'Osservatore Romano”, wyd. w j. portugalskim, R: XXX, nr 1, z dnia 2 II 1999 roku, s. 9.

52. *Per voi sono Vescovo, insieme con voi cristiano*, „L'Osservatore Romano”, wyd. codzienne, R: CXXXVIII, nr 245, z dnia 23 X 1998 roku, s. 7.

53. *Cette force puisée à la souffrance*, „L'Osservatore Romano”, wyd. w j. francuskim, nr 42, z dnia 20 X 1998 roku, s. 6.

54. *Papież Trzeciego Tysiąclecia*, „Rycerz Niepokalanej”, 508 (1998), nr 10, s. 328-330.

55. *Zawierzenie Kościoła i świata Niepokalanemu Sercu Bogarodzicy*, w: *Serce za Serce*, praca zbior. pod red. ks. Jerzego Woźniaka CM, Kraków 1998, s. 126-131.

1999

56. *O Kościele na „pływającym kontynencie”*, „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, 20 (1999), nr 2, s. 11-13.

57. *Sette viaggi nel regno della nuova evangelizzazione*, „L'Osservatore Romano” (supplemento), nr 127, z dnia 4-5 VI 1999 roku, s. 3-4.

58. *Ha rafforzato la fede dei suoi connazionali in Dio Amore*, „L'Osservatore Romano”, wyd. codzienne, R: CXXXIX, nr 159, z dnia 14 VII 1999 roku, s. 4-5.

59. *Pielgrzymka Roku 2000* (Kronika podróży), „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, 20 (1999), nr 8, s. 4-5, 8-9, 12-13, 17, 21, 23, 27, 34-35, 39, 40, 44-45, 50-51, 64-65, 69-70, 73-74, 84-85, 88-89, 92-93, 96-97, 102, 106, 112-113, 116-117, 118-122.

60. *Posługa miłości „braciom najmniejszym”*, w: *Aż po krańce ziemi*, Kraków 1999, s. 75-76.

61. *Nadzieja dla Europy*, „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, 20 (1999), nr 12, s. 17-22.

62. *L'ambiente accademico di Cracovia vive tuttora dell'impulso dato dall'Arcivescovo Karol Wojtyła*, „L'Osservatore Romano”, wyd. codzienne, R: CXXXIX, nr 288, z dnia 16 XII 1999 roku, s. 4.

63. *Kościół młodych*, w: *Diligis Me? Pasce* [Księga Jubileuszowa dedykowana Biskupowi Sandomierskiemu Wacławowi Józefowi Świerżawskiemu na pięćdziesięciolecie święceń kapłańskich 1949 – 1999], praca zbiorowa pod red. ks. Stanisława Czerwika i ks. Michała Mierzwy, t. 1, Sandomierz 1999, s. 637-646.

2000

64. *Dokonał życia wśród trędowatych*, „Głos”, 812 (2000), nr 6, z dnia 12 II 2000 roku, s. 8, 18.

65. *Maryi zawierzyć owoce Jubileuszu* [wywiad o Wielkim Jubileuszu Roku 2000], „Różaniec”, 572 (2000), nr 10, s. 22-23.

66. „*L'Osservatore Romano*” w języku polskim, „*L'Osservatore Romano*”, wyd. polskie, 21 (2000), nr 4, s. 54-58.

67. *Slużąc Kościołowi i Papieżowi* [wywiad o pol. wyd. „*L'Osservatore Romano*”]. „*Rycerz Niepokalanej*” (Dla Polonii), 645 (2000), nr 4, s. 153-156.

68. *Pielgrzymka Matki, w: Roku Jubileuszowego nie zapomnę. Świadcstwa i wyznania*, Kraków 2000, s. 45-50.

69. *Quel giovane operaio polacco nello stabilimento Solvay a Cracovia*, „*L'Osservatore Romano*” (supplemento), nr 101, z dnia 30 IV–1 V 2000 roku, s. 7.

70. *Tutti figli di Dio, Padre sempre misericordioso*, „*L'Osservatore Romano*”, wyd. codzienne, R: CXL, nr 101, z dnia 30 IV – 1 V 2000 roku, s. 8.

71. *Sainte Faustyna Kowalska nous guide sur le chemin de la miséricorde divine*, „*L'Osservatore Romano*”, wyd. w j. francuskim, nr 18, z dnia 2 V 2000 roku, s. 2.

72. *Le tre Case del Papa: Casa paterna, Chiesa in Cracovia e Casa di Pietro*, „*L'Osservatore Romano*”, wyd. codzienne, R: CXL, nr 115, z dnia 18 V 2000 roku, s. 6.

73. *O polskim „L'Osservatore Romano”*, „*Kronika Rzymska*”, R: XVIII, nr 123, IV – V – VI 2000, s. 24-25.

74. *Pierwsza kanonizacja Wielkiego Jubileuszu*, „*L'Osservatore Romano*”, wyd. polskie, 21 (2000), nr 6, s. 25, 27-30.

75. *Kompetentnie o Kościele*, „*Gość Niedzielny*”, nr 24, z dnia 11 V 2000 roku, s. 24.

76. *Pielgrzymka Wielkiego Jubileuszu*, „*L'Osservatore Romano*”, wyd. polskie, 21 (2000), nr 9, s. 12-13.

77. *Nadzieja Kościoła i świata*, „*L'Osservatore Romano*”, wyd. polskie, 21 (2000), nr 10, s. 7-10.

78. *Il Magistero di Giovanni Paolo II*, „*L'Osservatore Romano*” (supplemento), nr 274, z dnia 26 XI 2000 roku, s. 7-8.

79. *Le Magistère du Pape Jean-Paul II*, „*L'Osservatore Romano*”, wyd. w j. francuskim, nr 48, z dnia 28 XI 2000 roku, s. 2.

2001

80. Jan Paweł II, *Wskazania na trzecie tysiąclecie*, Kraków 2001, ss. 383.

81. *Padre Bukowiński, „parroco” dei cristiani deportati nei gulag*, „*L'Osservatore Romano*”, wyd. codzienne, R: CXLII, nr 294, z dnia 23 XII 2001 roku, s. 8.

82. *Solidarietà con gli hanseniani*, „L'Osservatore Romano”, wyd. codzienne, R: CXL1, nr 22, z dnia 28 I 2001 roku, s. 7.

83. *Solidarité avec les lépreux*, „L'Osservatore Romano”, wyd. w j. francuskim, nr 6, z dnia 6 II 2001 roku, s. 10.

84. *W służbie Papieża i Kościoła powszechnego*, w: *In Christo Redemptore*, Lublin 2001, s. 253-262.

85. *Nel ministero episcopale di Eugenio Baziak il particolare legame tra Lviv e Karol Wojtyła*, „L'Osservatore Romano” (supplemento), nr 140, z dnia 21 VI 2001 roku, s. 6.

2002

86. *Błogosławiony Ojciec Jan Beyzym SJ, Apostoł Madagaskaru. Wybór listów* [wybór i opracowanie oraz *Wstęp*, s. 5-9], Kraków 2002, ss. 240.

87. *Błogosławiony Ojciec Jan Beyzym SJ. Posługacz trędowatych*, wyd. drugie, WAM, Kraków 2002, ss. 205.

88. *Czerpać ze skarbcza otrzymanej łaski*, „Rycerz Niepokalanej” (Dla Polonii), 666(2002), nr 1, s. 15-17.

89. *Śladami dobrego pasterza*, „Rycerz Niepokalanej” (Dla Polonii), 669(2002), nr 4, s. 165-168.

90. *Tra i lebbrosi in Madagascar*, „Rinascimento Popolare”, R: VII, 2002, nr 4, s. 18-23.

91. *Il pellegrinaggio nel cuore di Cracovia „la città della misericordia”*, „L'Osservatore Romano” (supplemento), nr 188, z dnia 15 VIII 2002 roku, s. 7, 32.

92. *La spiritualità del missionario gesuita apostolo dei lebbrosi*, „L'Osservatore Romano” (supplemento), nr 188, z dnia 15 VIII 2002 roku, s. 21.

93. *Na szlaku pielgrzymki nadziei*, „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, 23 (2002), nr 9, s. 6-13.

94. *Błogosławiony o. Jan Beyzym SJ*, „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, 23 (2002), nr 9, s. 27-28.

95. *Posługacz trędowatych*, „Misyjne Drogi”, 20 (2002), nr 6, s. 21-23.

96. *Na żółdzie Maryi*, „Jezuici. Nasze Wiadomości”, nr 24, z dnia 15 XII 2002 roku, s. 9-12.

97. *Skala Kościoła*, „Rycerz Niepokalanej” (Dla Polonii), 675(2002), nr 10, s. 405-406.

98. *Giovanni Paolo II, apostolo del Rosario*, „L'Osservatore Romano”, wyd. codzienne, R: CXLII, nr 283, z dnia 8 XII 2002 roku, s. 6.

99. *Z Maryją wśród trędowatych*, „Rycerz Niepokalanej” (Dla Polonii), 678 (2003) nr 1, s. 20-21.
100. *Opiekun trędowatych na Madagaskarze*, „Wołanie z Wołynia”, 9 (2003), nr 1 (50), s. 25-27.
101. *W służbie dla dobra ludzkości*, „Rycerz Niepokalanej” (Dla Polonii), 681 (2003), nr 4, s. 168.
102. *Jan Paweł II – nauczyciel modlitwy*, „Rycerz Niepokalanej” (Dla Polonii), 682 (2003) nr 5, s. 216-217.
103. *Jan Paweł II – nauczyciel modlitwy*, „Źródło”, nr 20 (594), z dnia 18 V 2003 roku, s. 18.
104. *Papież jedności chrześcijan*, „Rycerz Niepokalanej” (Dla Polonii), 683 (2003) nr 6, s. 269-270.
105. *W służbie Następcy Piotra*, „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, 24 (2003) nr 9, s. 51-53.
106. *Con il Pane dei pellegrini sulle vie degli uomini e delle nazioni*, „L'Osservatore Romano”, wyd. codzienne, R: CXLIII, nr 239, z dnia 15 X 2003 roku, s. 6.
107. *Com o pao dos peregrinos pelos caminhos dos homens e das nações do mundo*, „L'Osservatore Romano”, wyd. w j. portugalskim, nr 38, 20 X 2003, s. 13-15.
108. *Le Pape de l'Eucharistie*, „L'Osservatore Romano”, wyd. w j. francuskim, nr 41, z dnia 14 X 2003 roku, s. 1, 10.
109. *Razem służymy i razem miłujemy*, „Rycerz Niepokalanej” (Dla Polonii), 687 (2003), nr 10, s. 414-415.
110. *W świecie ludzkiego cierpienia*, w: *Jan Paweł II, 25-lecie pontyfikatu*, Rzym 2003 (5 stron tekstu, brak paginacji).
111. *Celebrati i funerali del compianto Monsignore Stanislaw Michalski*, „L'Osservatore Romano”, wyd. codzienne, R: CXLIII, nr 226, z dnia 29-30 IX 2003 roku, s. 9.
112. *Apostoł różańca*, „Rycerz Niepokalanej” (Dla Polonii), 680 (2003), nr 3, s. 115-116.
113. *Papież rodzin*, „Rycerz Niepokalanej” (Dla Polonii), 684-685 (2003), nr 7-8, s. 320-321.
114. *Sługa Boży Jan Beyzym SJ (1850-1912)*, „Vita Consecrata”, kwiecień 2003, nr 4 (43), s. 36-39.

Dr Robert Janusz SJ

1988

1. *Badania modelowe wpływu kształtu rozkładu długości makromolekul na sytuację fazową w liotropowych ciekłych kryształach*, (praca magisterska wykonana pod kierunkiem dr. hab. Józefa K. Mościckiego w Zakładzie Fizyki Ciała Stałego Uniwersytetu Jagiellońskiego w roku akademickim 1987/88), Kraków 1988.

1991

2. *Elementy przyrodnicze w pierwszym okresie filozofii greckiej*, „Zeszyty Filozoficzne Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie” 2: 1991, s. 24-33.

1992

3. *Komputerowa poczta elektroniczna w krakowskim Kolegium*, „Nasze Sprawy”, Prowincja Polski Południowej Towarzystwa Jezusowego, listopad 1992, s. 15-17.

4. *Poczta elektroniczna EARN*, „Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie 1991-1992”, s. 277-298.

1993

5. *Podstawowe idee mechaniki Newtona i elektromagnetyzmu Maxwella w ujęciu Alberta Einsteina*, (praca dyplomowa napisana na Wydziale Filozoficznym Towarzystwa Jezusowego pod kierunkiem ks. prof. dr. hab. Michała Hellera), Kraków 1993.

1994

6. *Filozofia geometrii przestrzeni H. Reichenbacha*, (praca licencjacka napisana na Wydziale Filozoficznym Towarzystwa Jezusowego pod kierunkiem ks. prof. dr. hab. Michała Hellera), Kraków 1994.

1997

7. *L'isomorfismo in teologia. Spunti di sistematica teologica nell'ottica delle specializzazioni funzionali*, (dissertazione per il Baccalaureato in Teologia, in Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, Sezione S. Luigi, relatore: prof. Saturnino Muratore S. I.), Napoli 1997.

1999

8. *Czy prawda naukowa jest absolutna?* (głos w dyskusji), „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce”, OBI, XXIV: 1999, Kraków, s. 103-105.

9. *Przewrót kopernikański w dziejach nauki i cywilizacji* (referat na Sympozjum Kopernikańskim w DA *Kopernik* w Gliwicach), „Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego 1999”, s. 116-123.

10. *Sieć komputerowa Kolegium-WAM zintegrowana z Internetem*, „Nasze Sprawy”, Prowincja Polski Południowej Towarzystwa Jezusowego, styczeń 1999 (180), s. 15-16.

11. *Systemy komputerowe w bibliotekach jezuickich w Krakowie*, „Biuletyn Bibliotek Kościelnych”, Kraków: Federacja Bibliotek Kościelnych *Fides*, nr 1/1999, s. 85-92.

2000

12. *Komputeryzacja bibliotek*, „Nasze Sprawy”, Prowincja Polski Południowej Towarzystwa Jezusowego, styczeń 2000 (189), s. 15-17.

13. *Twoje komputerowe bezpieczeństwo*, „Nasze Sprawy”, Prowincja Polski Południowej Towarzystwa Jezusowego, luty 2000 (190), s. 12-13.

2001

14. *CDS/ISIS. Procedury dostępu do zbioru głównego w języku C*, „Rocznik Wydziału Filozoficznego Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej *Ignatianum* w Krakowie 2000-2001”, s. 1-39.

15. [Rec.] Georg Schuppener, *Jesuitische Mathematik in Prag im 16. und 17. Jahrhundert (1556-1654)* [*Jezuicka matematyka w Pradze w XVI i XVII wieku*], Leipzig: Universitätsverlag, Leipzig 1999, ss. 220 [„Forum Philosophicum”, Wydział Filozoficzny Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej *Ignatianum* w Krakowie, t. 6: 2001, s. 275-278].

16. *Internetowy serwis Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej „Ignatianum”*, „Rocznik Wydziału Filozoficznego Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej *Ignatianum* w Krakowie 2000-2001”, s. 103-105.

17. *O ‘zagrożeniach komputerowych’ dla pedagogów*, „Rocznik Sekcji Pedagogiki Religijnej Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej *Ignatianum* w Krakowie 2001”, s. 229-234.

18. *Strażnicy u grobu*, w: *W cierpieniu i chwale. Ćwiczenia duchowne w życiu codziennym. Tydzień trzeci i czwarty*, red. Władysław Gryzłó SJ, WAM, Kraków 2001, t. 3, s. 91-95.

2002

19. *Dlaczego informatyka poszukuje filozofii?*, „Semina Scientiarum”, PAT-OBI, 1: 2002, s. 15-23.

20. [Rec.] Józef Bremer, *Problem umysł-ciało. Wprowadzenie*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce”, XXX: 2002, s. 160-162.

21. *Filozoficzne aspekty języków obiektowych* (praca doktorska napisana pod kierunkiem ks. prof. dra hab. Michała Hellera na Wydziale Filozoficznym Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, 2002).

22. [Red.] *Nauka – Wiara – Katecheza. Jak mówić o relacjach nauka-wiara w katechezie?* red. Robert Janusz SJ, Bogdan Lisiak SJ, Jacek Poznański SJ, WAM – Ignatianum, Kraków 2002.

23. *Prehistoria komputera*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce”, XXX: 2002, s. 31-47.

24. *Program dla Wszechświata. Filozoficzne aspekty języków obiektowych*, OBI-WAM-Ignatianum, Kraków 2002.

2003

25. *Hymn Jodłówki* (słowa i muzyka), „Jodłowianka”. Pismo Rady Sołeckiej w Jodłowce Tuchowskiej, grudzień 2003 (24), s. 1-2.

26. *Pukanie w Bazylice* (wiersz), „Nasze Sprawy”, Prowincja Polski Południowej Towarzystwa Jezusowego, grudzień 2003 (219).

27. *Erika* (wiersz), „Nasze Sprawy”, Prowincja Polski Południowej Towarzystwa Jezusowego, grudzień 2003 (219).

28. *Jezuicka szkoła modlitwy*, „Życie Duchowe”, 37: 2004, s. 98-100.

DOROBK INFORMATYCZNY

1. *wfm* (program komputerowy do obliczania sytuacji fazowej), 1988.
2. *Mirror & Postscript Corrector* (aplikacja dla wydawnictw), 1993.
3. *wftj* (struktura bibliotecznych baz danych w systemie BN MAK), 1994.
4. Import katalogów Biblioteki Filozoficznej i Pisarskiej do jednolitej struktury *wftj*, 1994.
5. Kierowanie przeniesieniem katalogu z kart drukowanych do bazy danych CDS/ISIS (UNESCO) w BSL [La Biblioteca San Luigi, Via Petrarca 115, 80122 Napoli, Italia], 1996.
6. *IsisAsk* (CGI dla CDS/ISIS), 1997.

7. *Economato* (aplikacja do analiz ekonomicznych), 1997.
8. Serwer Intranetowy dla BSL obsługujący katalogi ISIS, 1997.
9. *Shop* (księgarnia wirtualna SQL + CGI dla wydawnictw), 1999.
10. Analizator produkcji wydawniczej wraz z prognozowaniem, 1999.
11. *iAPI* (API dla CDI/ISIS UNESCO), 2000.
12. *rjBase* (baza danych do publikacji w Internecie), 2000.
13. Opracowanie baz dla *rjBase*: katalogi bibliotek Filozoficznej i Pisarskiej, *Encyklopedia SJ*, odtworzenie z druku i opracowanie pierwszych numerów „Zagadnień Filozoficznych w Nauce”, 2000.
14. Opracowanie formatów zgodnych z DBA (Firenze) dla BSL: (TECA, EDAN), 2000.
15. *rjbo* (obiektywne rozwiązanie dla *rjBase*), 2001.
16. Włączenie *Konstytucji i Norm Uzupełniających TJ* do kontenera baz danych, 2001.
17. BSL: update do *rjbo*, 2001.
18. www.jezuici.krakow.pl: update do *rjbo*, 2001.
19. BSL: uszczegółowienie formatów „spoglio” dla *rjbo*, 2002.
20. IRAF task: *qsf* oraz *qsimplex*, 2003.

KONFERENCJE, KURSY
REFERATY I WYJAZDY

1. Kurs języka angielskiego, 1-26 VII 1991, Dublin, Irlandia.
2. „Third European Jesuit Scientist Meeting”, 9-12 IX 1993, Gdynia, (pomoc organizacyjna).
3. „Fourth European Jesuit Scientist Meeting”, 13-17 IX 1995, Padwa, Włochy, (pomoc organizacyjna).
4. Specola Vaticana, Castel Gandolfo, Włochy (*Vatican Observatory Summer School 1999*: wprowadzenie w program badawczy R. P. Boyle’a SJ).
5. Specola Vaticana, Castel Gandolfo, 2000 (studium analizy numerycznej fotometrii w klastrach otwartych, opracowanie prostego oprogramowania).
6. R. P. Boyle, R. Janusz, A. Kazlauskas, A. G. Davis Philip, [57.06] *CCD Strömvil Photometry of M 37*, „Bulletin of the American Astronomical Society”, 33#4, 2001, s. 1388.

7. *Perspektywy, korzyści i mity publikacji w Internecie* (referat dla Towarzystwa Naukowego WFTJ, 3 IV 2001, Kraków).

8. *Badania naukowe w Castel Gandolfo – Specola Vaticana* (komunikat dla Towarzystwa Naukowego WFTJ, 3 IV 2001, Kraków).

9. Specola Vaticana, Castel Gandolfo, 2001 (całościowe ujęcie obliczeń fotometrycznych dla danych z Watykańskiego Teleskopu VATT, „CommandLog” [beta]).

10. *Badania astronomiczne w Obserwatorium Watykańskim* (referat dla Towarzystwa Filozoficznego „Ignatianum”, 4 XII 2001, Kraków).

11. „Nauka - Wiara - Katecheza”, 25-27 II 2002, „Ignatianum”, (pomoc organizacyjna).

12. „Nauka w poszukiwaniu filozofii”. Seminarium Filozofii Przyrody PAT 19-21 IV 2002, Pasierbiec (referat i pomoc organizacyjna).

13. Vatican Observatory Research Group, Tucson, Arizona (USA), 25 XI 2002 – 5 IV 2003 (pobyt w Vatican Observatory).

14. Obserwacje klastrów na Watykańskim Teleskopie VATT w Arizonie, 26 XII 2002 – 2 I 2003.

15. *Reduction of CCD images for stellar photometry on the VATT* (referat na międzynarodowej konferencji *Stellar Photometry: Past, Present and Future*, 17-20 IX 2003, Wilnius, Lithuania [w 250-lecie założenia przez jezuitów Obserwatorium Astronomicznego w Wilnie]).

16. R. P. Boyle, R. Janusz, V. Laugalys, A. G. Davis Philip, [4.02] *CCD Flatfield Correction by Differential Stellar Photometry: Automated Methods*, „BAAS”, 35#5, 2003.

Prof. zw. dr hab. Piotr Lenartowicz SJ

1999

Ku harmonii poznania racjonalnego i zaufania Bogu, P. Lenartowicz, J. Koszteyn, w: *Rozum i wiara mówią do mnie. Wokół encykliki Jana Pawła II „Fides et ratio”*, pod red. K. Mądela SJ, WAM, Kraków 1998, s. 97-109.

O terminach opisujących przekaz informacji pomiędzy organizmami, J. Koszteyn, P. Lenartowicz, „*Studia Philosophiae Christianae*”, t. 35 (1998), z. 1, s. 19-41.

On the descriptive terminology of the information transfer between organisms, J. Koszteyn, P. Lenartowicz, „*Forum Philosophicum*”, Facultas Philosophica SJ, Cracovia, T:4, 1998, s. 165-205.

Rola zjawisk zintegrowanych w argumentacji za istnieniem Stwórcy, P. Lenartowicz SJ, J. Koszteyn, P. Janik SJ, w: *Między filozofią przyrody a ekofilozofią*, pod red. A. Latawiec, Wyd. UKSW, Warszawa 1998, s. 120-144.

Substance and cognition of biological phenomena, „Forum Philosophicum”, Facultas Philosophica SJ, Cracovia, T:4, 1998, s. 55-71.

2000

Fossil hominids – an empirical premise of the descriptive definition of Homo sapiens, P. Lenartowicz, J. Koszteyn, „Forum Philosophicum”, Facultas Philosophica SJ, Cracovia, T: 5, 2000, s. 141-176.

On some problems concerning observations of biological systems, P. Lenartowicz, J. Koszteyn, w: A.-T. Tymieniecka (ed.), *Analecta Husserliana*, Kluwer Academic Publishers, LXVI, 2000, p. 107-119.

Sejentyzm – pozytyw i negatyw, J. Koszteyn, P. Lenartowicz, „Zagadnienia Naukoznawstwa”, 2-3(144-145), s. 275-283.

Wprowadzenie do zagadnień filozoficznych, P. Lenartowicz, J. Koszteyn we współpracy z J. Bermerem SJ, wyd. III, Wydział Filozoficzny TJ, WAM, Kraków 2000, s. 201.

2001

Integracja dynamiki biologicznej a drzewa rodowe istot żywych, J. Koszteyn, P. Lenartowicz, „Filozofia Nauki”, 2/34(2001), s. 59-72.

2002

Descriptive foundations of the metaphysics of life. Metaphysics for the Third Millennium, P. Lenartowicz, J. Koszteyn, International Conference, Roma, 4-8 IX 2000.

On Paley, epagoge, technical mind and a fortiori argumentation, P. Lenartowicz, J. Koszteyn, „Forum Philosophicum”, Facultas Philosophica SJ, Cracovia, T:7, 2002, s. 49-83.

Publikacje w prasie religijno-społecznej:

Osiólek, karp, mak i ciemniaki, „Jezus Żyje”, nr 8(1998), s. 4-5.

Niedotęga? [o św. Józefie], „Jezus Żyje”, nr 8(1998), s. 8.

O Panu Bogu, o Hiobie i o Szatanie, „Instruktor” (ZHR), nr 37/68(1998).

Baśnie homeopatów, „Jezus Żyje”, nr 18(2001), s. 28.

O duszy, współczesnej biologii i klonowaniu, „Gazeta Niedzielną” (Londyn), nr 41/2776(2001), s. 4.

Mnie rozwój nauki nie martwi [wywiad z red. Robertem Mazurkiem], „Nowe Państwo”, nr 21 /287(2001), s. 9-13.

Czy hodowanie ludzkich tkanek to zbrodnia? [wywiad z red. Anną Osuchową], „Gość Niedzielną”, nr 34(2001), s. 5.

Życiem Panu dziękować [wypowiedź w sondażu nt. powołania], „Salwator”, nr 3(2003), s. 6.

Dr hab. prof. Ign. Stanisław Obirek SJ

121. *The Jesuits and Polish Sarmatianism*, Toronto Press 1999.

122. *Charyzmat założyciela – św. Benedykt i św. Ignacy Loyola*, w: *Kanonizacje a nowa ewangelizacja. Sympozjum naukowe z okazji 30-lecia Instytutu Liturgicznego*, WAM, Kraków 2000, s. 21.

123. *Ambiwalentny potencjał religii w Europie Środkowej*, w: *Europa Środkowa – nowy wymiar dziedzictwa. Materiały z międzynarodowej konferencji zorganizowanej w dniach 1-2 czerwca 2001*, WAM, Kraków 2002, s. 211 (wersja polska i angielska).

124. *Piotr Skarga SJ i Jan Wyszeński czyli teologia w służbie idei. Problem nie tylko historyczny*, w: *Pasterz i twierdza. Księga jubileuszowa dedykowana Księdzu Biskupowi Janowi Olszańskiemu, Ordynariuszowi Diecezji w Kamieńcu Podolskim*, WAM, Kraków-Kamieniec Podolski 2001, s. 485.

125. *Postłowie*, w: *Romuald Jakub Weksler-Waszkinel, Zgłębiając tajemnicę Kościoła...*, WAM, Kraków 2003, s. 321.

126. *„Żadna religia nie jest samotną wyspą”*. *Dialog chrześcijańsko-żydowski według Abrahama Joshuy Heschela i Jana Pawła II*, w: *Księga pamiątkowa ofiarowana Księdzu Profesorowi Michałowi Czajkowskiemu* (w druku).

127. *Ignacy Loyola wobec Erazma z Rotterdamu*, w: *Księga pamiątkowa ofiarowana Profesorowi Januszowi Pelcowi* (w druku).

128. [Red.] *Jezuicka „ars historica”*. [Red.] *Prace ofiarowane Księdzu Profesorowi Ludwikowi Grzebieniowi SJ*, WAM, Kraków 2001.

129. [Red.] *Znani i nieznani o życiu duchowym*, WAM, Kraków 2001.
130. [Red.] *Sezon dialogu. [Red.] Rozmów 23*, WAM, Kraków 2002.
131. [Red.] *Co nas łączy? Dialog z niewierzącymi*, WAM, Kraków 2002.
132. *Swoista inkulturacja – jezuici i sarmatyzm*, „Przegląd Powszechny” 2(2000), s. 229.
133. *Błazen Pana Boga*, „Przegląd Powszechny” 5 (2000), s. 229.
134. [Rec.] Teresa Kostkiewiczowa, *Studia o Krasickim*, Warszawa 1997, „Przegląd Powszechny” 6(2000), s. 371.
135. *Ludzkie oblicze nowej świętej. Siostra Faustyna Kowalska (1905-1938)*, WAM, Kraków 2000.
136. [Rec.] Kazimierz Puchowski, *Edukacja historyczna w jezuickich kolegiach Rzeczypospolitej 1665-1773*, Gdańsk 1999, „Przegląd Powszechny” 12(2000), s. 393.
137. *Poland Today*, „America”, 19 III 2001, New York.
138. *Theologian in Dialogue: Waclaw Hryniewicz's Attempts to Revieve the Language of Religion*, „Dialogue and Universalism” 4-5(2002), s. 123 (Wersja polska: *Teolog w dialogu. Waclawa Hryniewicza próby odnowienia języka religijnego*, „Przegląd Powszechny” 1(2002), s. 31).
139. *The Right and the Left*, „Dialogue and Universalism”, 6-7(2002), s. 45.
140. [Rec.] Ks. Waclaw Hryniewicz OMI, *Hermeneutyka w dialogu. Szkice teologiczno-ekumeniczne*, Opole 1998, „Homo Dei”, 1(2002), s. 155.
141. *Ekumenizm – nowy kształt miłości*, „Życie Duchowe” 30(2002), s. 46.
142. *Piwo Thomasa Mertona*, „Tygodnik Powszechny”, 51-52(2002), s. 8.
143. [Rec.] Jerzy Prokopiuk, *Labirynty herezji*, Warszawa 1999, „Przegląd Powszechny” 3 (2002), s. 402.
144. *Apostoł odrzuconych – błogosławiony ojciec Jan Beyzym SJ*, WAM, Kraków 2002.
145. [Rec.] *Ziemia i chmury. Z Szewachem Weissem rozmawia Joanna Szwedowska*, Sejny 2002, „Midrasz” 11(2002), s. 49.
146. [Rec.] Andrzej Szczeklik, *Katharsis. Ouzdrowicielskiej mocy natury i sztuki*, WAM, Kraków 2002, „Przegląd Powszechny” 6(2003), s. 5.
147. [Rec.] Anna Wierzbicka, *Co Jezus miał na myśli?*, „Tygodnik Powszechny”, 12(2003), s. 8.
148. [Rec.] Grzegorz Przebinda, *Większa Europa. Papież wobec Rosji i Ukrainy*, WAM, Kraków 2001, „Życie Duchowe” 34(2003), s. 181.

149. *Intellectuals and Catholicism in Today's Poland*, „Dialogue and Universalism” 5(2003), s. 77.

150. [Tłum.] Jacques Dupuis, *Chrześcijaństwo a religie. Od konfrontacji do spotkania*, WAM, Kraków 2003.

151. [Rec.] Shimon Redlich, *Razem i osobno. Polacy, Żydzi, Ukraińcy w Brzeżanach 1919-1945*, Sejny 2002, „Midrasz”, 5 (2003), s. 51.

Zob. także: „Rocznik Wydziału Filozoficznego TJ w Krakowie”, 1997–1998, s. 60–71.

Prof. dr hab. Henryk Pietras SJ

1999

109. *Pierwszy grzech ludzi według św. Ireneusza (Adversus haereses V, 23, 1-2)*, w: *Grzech pierworodny*, ŻMT 12, Wydawnictwo WAM, Kraków 1999, s. 25-39.

110. *Polskie podręczniki do nauczania dyscyplin patrologicznych*, VoxP 19 (1999), z. 36-37, s. 167-173.

2000

111. *Aniołowie w teologii Ireneusza z Lyonu na tle tradycji judeochrześcijańskiej*, Terminus 2 (2000), z. 1-2, s. 51-71 [wydane następnie w: *Księga o Aniołach*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2002, s. 131-150].

112. *Początki teologii Kościoła*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2000, ss. 410.

113. *Pojęcie Bożej substancji absolutnej u Orygenesesa – próba ujęcia*, Zeszyty Naukowe UJ MCCXLVI, Studia Religioznawcze 33, Kraków 2000, s. 127-140.

114. *Millenaryzm a interpretacja szabatu (I-II w.)*, Tarnowskie Studia Teologiczne 19, z. 1 (2000), s. 9-25.

115. *Szatan jako początek świata materialnego w koncepcji Orygenesesa*, w: *Demonologia w nauce Ojców Kościoła (Hipolit, O Antychryście)*, ŻMT 17, Wydawnictwo WAM, Kraków 2000, s. 55-66.

2001

116. *Chrześcijaństwo fabularne*, Dekada Literacka 11 (2001), nr 11/12, s. 52-56.

117. *Dokumenty Soborów Powszechnych*, opr. z Arkadiuszem Baronem, t. 1, Wydawnictwo WAM, Kraków 2001.

118. *Dwie szkoły mówienia o Chrystusie*, List, styczeń 2002, s. 21-23.

119. *Le ragioni della convocazione del Concilio Niceno da parte di Costantino il Grande. Un'investigazione storico-teologica*, Gregorianum, 82/1 (2001), s. 5-35.

120. *Orygenes*, seria: „Wielcy Ludzie Kościoła”, Wydawnictwo WAM, Kraków 2001, ss. 80.

121. *Postrzeżenie kapłaństwa*, ZNAK, nr 54, z. 11 (2002), s. 94-104.

122. *Wcielenie Słowa Bożego w teologii Apolinarego z Laodycei na tle kontrowersji ariańskiej*, VoxP 20 (2000), t. 38-39, s. 213-222.

123. *Wprowadzenie do: Bóg Ojciec i przełom wieków w myśli patrystycznej*, Studia Antiquitatis Christianae 15, UKSW, Warszawa 2001.

2002

124. *Dokumenty Soborów Powszechnych*, opr. z Arkadiuszem Baronem, t. 2, Wydawnictwo WAM, Kraków 2002.

125. *Od prezbiteratu do kapłaństwa: ewolucja pojęć i urzędu*, Studia Bobolanum 3 (2002), s. 5-17.

126. *Pierwotne pojmowanie jedności małżeństwa w Kościele*, w: *Sakramentalność małżeństwa*, red. Z. J. Kijas, J. Krzywda, WN PAT, Kraków 2002, s. 9-21.

2003

127. *Do pełni życia w Duchu Świętym. Orygenes O Zasadach* I, 3, 8, Studia Bobolanum 3 (2003), s. 43-51.

128. *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 3, (opr. z A. Baronem) Wydawnictwo WAM, Kraków 2003.

129. *Miejsce aniołów w teologii Ireneusza z Lyonu*, w: *Świat aniołów*, Materiały z Sympozjum (Kraków, 9-10 II 1999), Michalineum, Marki 2003, s. 65-80 (pierwsza wersja artykułu: nr 57).

130. *Wprowadzenie w: ORYGENES, Komentarz do Ewangelii wg św. Jana*, tłum. i opracowanie S. Kalinkowski, ŻMT 27, Wydawnictwo WAM, Kraków 2003, 5-23.

Dr Stanisław Pyszka SJ

1999

231. [Red., pełna rewizja przekładu] Theodor Herr, *Wprowadzenie do katolickiej nauki społecznej*, przeł. Agnieszka Mosurek, Wydawnictwo WAM, Kraków 1999, ss. 376.

[Rec.] *Wobec współczesności* (rec. książki: Theodor Herr, *Wprowadzenie do katolickiej nauki społecznej*, red. Stanisław Pyszka SJ, seria: WOKÓŁ WSPÓŁCZESNOŚCI, Wyd. WAM, Kraków 1999, ss. 376), „Gość Niedzielny”, Nr 16, rok LXXXVI, Kraków, 16/272, z dn. 18 IV 1999, s. 22.

232. *Zadania państwa*, PSJ 128(1999), nr 5, s. 8-10.

233. [Red.] O. Stanisław Maria Kałdon OP, *Dominikańskie zamyślenia kardynała Karola Wojtyły*, Wydawnictwo ITKM, Kraków 1999, ss. 136.

234. *Katolicka nauka społeczna w pytaniach i odpowiedziach*, opr. na podstawie podręcznika Josepha kard. Höffnera, Wydawnictwo WAM, Kraków 1999², ss. 80.

[Rec.] Theodor Herr, *Wprowadzenie do katolickiej nauki społecznej*, przeł. [z niem.] Agnieszka Mosurek, Wydawnictwo WAM, Kraków 1999, ss. 376, „Przegląd Piśmiennictwa Teologicznego”, Rok V, Nr 1 (9), Wydział Teologiczny Uniwersytetu Opolskiego, Opole 1999, s. 51-52.

[Rec.] PM, *Katolicy w życiu społecznym* (rec. książki: Ks. Stanisław Pyszka SJ, *Katolicka nauka społeczna w pytaniach i odpowiedziach*, Wydawnictwo WAM, Kraków 1999, ss. 80), „Nasz Dziennik”, Nr 196, z dn. 23 sierpnia 1999 roku.

235. [Red.] Krzysztof Murawski, *Państwo i społeczeństwo obywatelskie. Wybrane problemy rozwoju demokracji w Polsce 1989-1997*, Wydawnictwo WAM, Kraków 1999, ss. 272.

236. [Red. serii WW] Ferdinand Kinsky, *Federalizm. Model ogólnoeuropejski*, Wydawnictwo WAM, Kraków 1999, ss. 176.

237. *Przedsiębiorczość i wolny rynek a sprawiedliwość społeczna, w: Kościół wobec wyzwań społecznych współczesnej Polski*, pr. zbior. pod red. ks. Zb. Morawca SCJ, ks. Józefa Wróbla SCJ i ks. Eugeniusza Ziemanna SCJ, „Symposium. Periodyk naukowy”, Rok III, nr 2(5), 1999, Wyższe Seminarium Misyjne Zgromadzenia Księża Najświętszego Serca Jezusowego, Kraków 1999, ss. 85–102, 189–190, 195–196.

[Rec.] (skg), *Bryk do KNS-u* (rec. książki: Ks. Stanisław Pyszka SJ, *Katolicka nauka społeczna w pytaniach i odpowiedziach*, Wydawnictwo WAM, Kraków 1999, seria: Wokół Współczesności), „Forum Akademickie”, Nr 11, listopad 1999 roku, Wydawnictwo UMCS, Lublin.

[Rec.] *Wobec socjotechniki*, Jedność, Kielce 1998, ss. 128 (*W poszukiwaniu prawdy*. Z. 5). M.in. Pyszka Stanisław SJ: *Prawda w polityce*, s. 51–102. „Przegląd Piśmiennictwa Teologicznego”, Rok V, Nr 2(10), Wydział Teologiczny Uniwersytetu Opolskiego, Opole 1999, n. 399.

2000

238. [Tłum., red.] Vittorio Possenti, *Katolicka nauka społeczna wobec dziedzictwa Oświecenia*, Wydawnictwo WAM, seria WW nr 12, Kraków 2000, ss. 416.

239. *Diritti degli schiavi veri e propri negli scritti dei moralisti del Seicento: Luis Molina SJ, Leonardus Lessius SJ e Joannes de Lugo SJ*, „Rocznik Sekcji Pedagogiki Religijnej Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej *IGNATIANUM*” w Krakowie, T. 3 (2000), s. 239-275 (obszerne streszczenie w języku polskim, s. 269-275).

240. [Red., konsultacja naukowa przekładu] Francesco Compagnoni OP, *Prawa człowieka*, WAM, seria WW nr 13, Kraków 2000, ss. 368.

241. [Red., konsultacja naukowa przekładu] Johann Baptist Metz, *Teologia polityczna*, WAM, seria WW nr 14, Kraków 2000, ss. 344.

2001

242. [Tłum.] Mariateresa Zattoni, Gilberto Gillini, *Rodzice w cieniu Ojca. Tekst roboczy dla grup rodzinnych*, Wyd. eSPe • Księży Pijarzy, Kraków 2001, ss. 198.

243. [Red., konsultacja naukowa przekładu] Bartolomeo Sorge SJ, *Wykłady z katolickiej nauki społecznej. Od Ewangelii do cywilizacji miłości*, WAM, seria WW nr 15, Kraków 2001, ss. 296.

[Rec.] Ks. Stanisław Pyszka SJ, *Jak być rodzicem?* [o książce Mariateresa Zattoni, Gilberto Gillini, *Rodzice w cieniu Ojca. Tekst roboczy dla grup rodzinnych*, tłum. Stanisław Pyszka SJ, Wydawnictwo eSPe • Księży Pijarzy, Kraków 2001, ss. 197], „Wychowawca”. Miesięcznik nauczycieli i wychowawców katolickich, nr 4 (100), Kraków, kwiecień 2001, s. 29.

244. *Problem więzi społecznej. Przyczyny dezintegracji społeczeństwa polskiego po 1989 roku*, „Rocznik Wydziału Filozoficznego Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej *Ignatianum* 2000-2001”, Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna *Ignatianum* w Krakowie 2000-2001, Wydawnictwo *Ignatianum* • Wydawnictwo WAM, Kraków 2001, s. 106-126.

245. [Tłum.] Marcella Farina, *Na rozdrożach dziejów. Młodzież odkrywa Chrystusa*, Wyd. eSPe • Księży Pijarzy, Kraków 2001, ss. 48.

246. [Tłum.] Amedeo Cencini, *Ojciec marnotrawny. Historia powołania utraconego i odnalezionego*, Wyd. eSpe • Księża Pijarzy, Kraków 2001, ss. 72.

247. [Tłum.] Amedeo Cencini, *Sztuka bycia uczniem Jezusa. Asceza i dyscyplina na drodze do doskonałości*, Wyd. eSpe • Księża Pijarzy, Kraków 2001, ss. 100.

248. Chądzyński Jan, hasło w: *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-temático*, red. Charles E. O'Neill S.I., Joaquín María Domínguez S.I., Institutum Historicum S.I.-Universidad Pontificia Comillas, Roma-Madрид 2001, tom I, s. 747b.

249. *Chrześcijańska nauka społeczna a Unia Europejska*, w: *Integracja europejska z perspektywy chrześcijańskiej. Materiały z Seminarium zrealizowanego w dniach 23-25 listopada 2001 roku* [w Luborzycy k. Krakowa], seria: *Dokumenty i wspomnienia*, Kraków 2001, s. 53-57.

2002

250. *Katolicka nauka społeczna w pytaniach i odpowiedziach*, opr. na podstawie podręcznika Josepha kard. Höffnera, Wydawnictwo WAM, Kraków 1999³, ss. 80.

251. *Il diritto alla libertà personale e alla cittadinanza dei contadini polacchi e lituani in Aron Aleksander Olizarowski (1610-1659)*, „Forum Philosophicum”, Wydział Filozoficzny Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej Ignatianum”, Wydawnictwo Ignatianum • Wydawnictwo WAM, T. 7: 2002, Kraków, s. 205-237 (streszczenie w języku polskim: s. 233-237).

252. [Tłum.] Mariateresa Zattoni, Gilberto Gillini, *Jak chronić dziecko przed cierpieniem? Jak pomóc dziecku stawiać czoło konfliktom, cierpieniu i śmierci w rodzinie?*, Wydawnictwo eSpe • Księża Pijarzy, Kraków 2002, ss. 204.

2003

253. *Krótko o społecznej nauce Kościoła*, WAM, Kraków 2003, ss. 109 (w tym 9 stron bibliografii).

254. [Red., konsultacja przekładu] William J. Hoye, *Demokracja a chrześcijaństwo. Chrześcijańska odpowiedzialność za zasady demokracji*, WAM, seria WW nr 16, Kraków 2003, ss. 424.

255. *Ewolucja katolickiej nauki społecznej w latach 1891-2002*, „Forum Philosophicum”, Wydział Filozoficzny Wyższej Szkoły Filozoficzno-Peda-

- gogicznej *Ignatianum*, Wydawnictwo *Ignatianum* • Wydawnictwo WAM, T. 8: 2003, Kraków, s. 121-150 (streszczenie w języku włoskim: s. 147-150).
256. [Tłum.] Andrea Gasparino, *Listy o modlitwie*, Wydawnictwo eSPe • Księżyca Pijarzy, Kraków 2003, ss. 160.

Prof. zw. dr hab. Stanisław Ziemiański SJ

1999

101. *Ontologiczne podstawy odpowiedzialności za czyny*, „Horyzonty Wiary” 10 (1999)4, s. 15-27.
102. *Wprowadzenie do serii nagrań «Śpiewy liturgiczne»*, „Katecheta” VII-IX 1999 [Recenzje – prezentacje], s. 119-120.
103. *Czas i jego implikacje filozoficzne*, „Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie”, Kraków 1999, s. 76-89.

2000

104. *Filozofia analityczna a argument z przygodności*, „Forum Philosophicum” 5 (2000), s. 201-219.
105. *Kryzys ekologiczny i perspektywy jego przezwyciężenia według Jürgena Moltmanna*, w: *Między niebem i ziemią. Ku etyce ekologicznej*, red. Anna Dyduch-Falniowska, Monika Grzegorzczak, Zdzisław Kijas OFMConv., Zbigniew Mirek, Kraków 2000, s. 161-167.
106. [Rec.] Jürgen Moltmann, *Bóg w stworzeniu*, Kraków 1995, „Horyzonty Wiary” 2 (11) 2000, s. 87-92.

2001

107. *Polskie pieśni o Sercu Jezusa*, „Posłaniec Serca Jezusowego”, VI/2001 (130), s. 3-5.
108. *Abstrakcja czy separacja?* „Rocznik Wydziału Filozoficznego Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej *Ignatianum* w Krakowie”, Kraków 2000-2001, s. 61-65.
109. *Jan Dorda jako filozof*, „Rocznik Wydziału Filozoficznego Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej *Ignatianum* w Krakowie”, Kraków 2000-2001, s. 91-99.
110. *Jan Dorda SJ (1891-1971), Scientist and Philosopher*, „Forum Philosophicum”, t. 6, (2001), s. 169-193; *Jan Dorda (1891-1971, przyrodnik filozof (streszczenie)*, s. 194-201.

111. *Wstęp wydawcy*, w: Jan Karol Dorda SJ, *Studium o przyczynowości sprawczej z zastosowaniami w kosmologii i w teodycei*, przejrzał i wstępem poprzedził Stanisław Ziemiański SJ, Kraków 2001, s. 8-19.

112. *Przyroda a cywilizacja*, w: *Mówić o przyrodzie. Zintegrowana wizja przyrody. Podręcznik dla studentów*, Kraków 2001, s. 117-132.

113. Hasła w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii KUL*, t. 2 (C-D), Lublin 2001: *Cathrein Viktor*, s. 64-65; *D'Arcy Martin Cyrill*, s. 391; *Dispositio*, s. 604; *Disputatio*, s. 604-605; *Distinctio*, s. 606-607; *Dorda Jan*, s. 666-669.

114. *Problem przyczynowości sprawczej*, w: *Wierność rzeczywistości. Księga pamiątkowa z okazji jubileuszu 50-lecia pracy naukowej na KUL O. prof. Mieczysława A. Krapca OP*, Lublin 2001, s. 223-228.

2002

115. *Die Abhängigkeitsrelation in der Argumentation für die Existenz Gottes*, „Forum Philosophicum”, t. 7, (2002), s. 17-26. Streszczenie: *Relacja zależności w argumentacji za istnieniem Boga*, s. 27-28.

116. [Rec.] Jan Dorda SJ, *Studium o przyczynowości sprawczej z zastosowaniem w kosmologii i w teodycei*, Kraków 2001, „Forum Philosophicum”, t. 7, (2002), s. 277-281.

117. [Rec.] Jörg Disse, *Kleine Geschichte der abendländischen Metaphysik. Von Platon bis Hegel*, Darmstadt 2001. „Forum Philosophicum”, t. 7, (2002), s. 283-285.

118. *Aristotelova a tomistická koncepcia účelovej príčiny*, „Studia Aloisiana”, Ročenka Teologickej fakulty Trnavskej univerzity, 2002, Bratislava 2002, s. 259-267.

119. *Słowo od redaktora*, w: Ks. Józef Łaś SJ, *Harmonizacja melodii modalnych*, oprac. ks. Stanisław Ziemiański SJ, WAM, Kraków 2002, s. 5-6.

2003

120. [Wprowadzenie do] José Maria Riza Morales SJ, *Kościół i nauka. Konflikt czy współpraca?*, WAM, Kraków 2003, s. 5-9.

121. *Possibility – Actuality – God*, „Forum Philosophicum”, t. 8, (2003), s. 35-48.

122. [Rec.] V. Possenti, *Filosofia e rivelazione*, Roma 2000, „Forum Philosophicum”, t. 8, (2003), s. 294-297.

123. [Przekład i opracowanie] Klaudiusz Aquaviva SJ, *Środki zaradcze na choroby duszy, O Autorze*, s. 9-13; *Aktualność środków zaradczych*, s. 15-23; WAM, Kraków 2003, s. 160.

124. *Śpiewam i gram Bogu*, zesz. 6, WAM, Kraków 2003, s. 249.

125. *Dzieciątko się narodziło*, WAM, Kraków 2003, s. 76.

126. *The Relation between Sciences and Philosophy of God*, „*Studia Aloisiana*”, Rocznik Teologicznej fakulty Trnavskej univerzity, 2003, Bratislava 2003, s. 313-320.

**„ROCZNIK WYDZIAŁU FILOZOFICZNEGO
TOWARZYSTWA JEZUSOWEGO W KRAKOWIE”**

od roku 2000:

**„ROCZNIK WYDZIAŁU FILOZOFICZNEGO
WYŻSZEJ SZKOŁY FILOZOFICZNO-PEDAGOGICZNEJ
IGNATIANUM W KRAKOWIE”**

SPIS TREŚCI TOMÓW I–X

T. [I] 1988

Redaktorzy: Roman Darowski, Ludwik Grzebień, Stanisław Ziemiański

Słowo wstępne	3
Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego w Krakowie 1932-1988 (oprac. Roman Darowski SJ)	5
Towarzystwo Naukowe Księży Jezuitów w Krakowie 1951-1988	41
Sprawozdanie z działalności Biblioteki Wydziału Filozoficznego (oprac. Czesław Michałunio SJ)	49
Sprawozdanie z pracy Wydziału Filozoficznego w roku akad. 1987/1988 (oprac. A. Jarnuszkiewicz SJ)	55
Rok akademicki 1988/1989	57
Wykaz profesorów	57
Wykaz studentów	60
Program triennium filozoficznego	67

Artykuły

R. Darowski SJ, <i>Uwagi na temat filozofii jezuitów w Polsce w XVI wieku</i>	77
J. Gorczyca SJ, <i>Oblicza odpowiedzialności</i>	105
S. Opiela SJ, <i>Punkt wyjściowy filozofii według Hegla</i>	115
T. Rostworowski SJ, <i>Zagadnienie poznania w pracy ks. kard. K. Wojtyły „Osoba i czyn”</i>	125
S. Ziemiański SJ, <i>Prawo wzrostu entropii w kosmologii relatywistycznej</i>	135
Bibliografia pracowników naukowych Wydziału Filozoficznego	155

T. [II] 1989

Redaktorzy: Roman Darowski, Ludwik Grzebień, Stanisław Ziemiański

Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego w ustawodawstwie państwowym	5
Sprawozdanie z pracy Wydziału Filozoficznego w roku akad. 1988/1989 (oprac. S. Ziemiański SJ)	19
Sprawozdanie z działalności Biblioteki Wydziału (oprac. Cz. Michałunio SJ)	23
Instytut Kultury Religijnej przy Wydziale Filozoficznym (oprac. J. Oleksy SJ)	25
Wykaz profesorów	29

Streszczenia rozpraw doktorskich

Fr. Bargieł SJ, <i>Problem ateizmu i nieśmiertelności duszy ludzkiej w pracach Jerzego Gengella SJ (1657-1727)</i>	33
S. Głaz SJ, <i>Poczucie zmiany siebie w okresie tworzenia się osobowości dojrzałej. Studium empiryczne nad młodzieżą akademicką</i>	42
Prace naukowe na Wydziale Filozoficznym 1987-1989	47

Artykuły

J. Sieg SJ, <i>Filozoficzne przesłanki „Deklaracji Kolońskiej”</i>	53
J. Dorda SJ, <i>Krytyka tłumaczenia efektów ruchowych za pomocą specjalnej teorii względności</i>	69
S. Ziemiański SJ, <i>Spór między kreacjonizmem a ewolucjonizmem</i>	107
S. Ziemiański SJ, <i>Problem ruchu lokalnego u Arystotelesa</i>	125
A. Jarnuszkiewicz SJ, <i>Symptom rozwarstwienia Ja-metafizycznego od ja-psychologicznego</i>	137
T. Rostworowski SJ, <i>Refleksje nad pojęciem „solidarność”</i>	149
S. Głaz SJ, <i>Kryteria dojrzałej osobowości w psychologii humanistycznej</i>	163
T. Sierotowicz SJ, <i>O koherencyjnej teorii prawdy kilka uwag krytycznych</i>	179
H. Pietras SJ, <i>Oszustwo użyteczne według Orygenesesa</i>	197
R. Darowski SJ, <i>Początki nauczania filozofii w kolegium jezuitów w Poznaniu (w XVI wieku)</i>	207

M. Salamon SJ, <i>Zarys myśli absurdalnej w utworach młodzieńczych Alberta Camusa</i>	235
Nekrolog: Bronisław Natoński SJ	255

[III] 1990

Redaktorzy: Roman Darowski, Stanisław Ziemiański

Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego w Krakowie.	
Informacje ogólne	5
Rok akademicki 1990/1991. Władze Wydziału	7
Filozofia systematyczna: Wykaz profesorów	8
Pedagogika religijna. Studium podstawowe: Wykaz wykładowców i przedmiotów w roku akademickim 1990/1991	10
Program studium podstawowego pedagogiki religijnej	11
Instytut Kultury Religijnej: Wykładowcy i przedmioty w IKR w latach 1989–1991	12
Sprawozdanie z działalności Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie w roku akademickim 1989/1990 (oprac. S. Ziemiański SJ)	14
Sprawozdanie z działalności Instytutu Kultury Religijnej w roku akademickim 1989/1990 (oprac. J. Oleksy SJ)	19
Sprawozdanie z działalności Biblioteki Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie w roku akademickim 1989/1990 (oprac. Cz. Michałunio SJ)	20
Stopnie naukowe uzyskane na Wydziale Filozoficznym w roku 1989/1990	22

Artykuły

S. Ziemiański SJ, <i>Problem złożenia bytów z substancji i przypadłości w świetle współczesnej fizyki</i>	25
P. Lenartowicz SJ, <i>The Reconstruction of the Genealogy Homo sapiens: a Case Study in the Theory of Evolution</i> (streszczenie w j. polskim)	37
T. M. Sierotowicz SJ, <i>O kosmologicznych programach badawczych</i> ..	53
S. Głaz SJ, <i>Pozytywna rola postaw i wartości w wychowaniu i nauczaniu</i>	73
J. Gorczyca SJ, <i>Na drogach prawdy. Kilka słów o pewnym aspekcie życia i twórczości Dietricha von Hildebranda</i>	85

R. Darowski SJ, <i>Jana Kowalskiego SJ rękopiśmienne wykłady z filozofii przyrody (Ostróg, 1747/48)</i>	129
P. Lenartowicz SJ, <i>I Europejski Zjazd Jezuitów Przyrodników</i>	135
Pismo Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie w sprawie projektu ustawy „O ochronie dziecka poczętego”, skierowane do Sejmu III RP	143

[IV] 1991/1992

Redaktorzy: Roman Darowski, Stanisław Ziemiański

Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego w Krakowie.	
Informacje ogólne	7
Statut Wydziału Filozoficznego	9
Rok akademicki 1992/1993	27
Władze Uczelni	27
1. Filozofia Systematyczna	29
Wykaz profesorów	29
2. Pedagogika Religijna	32
Wykaz profesorów	32
Program ramowy pierwszych trzech lat studiów	35
Szczegółowy program przedmiotów realizowany w latach 1991–1993	39
3. Instytut Kultury Religijnej	89
Wykładowcy i przedmioty w latach 1991–1993	89
Sprawozdanie z działalności Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie w roku akad. 1990/1991 (oprac. S. Ziemiański SJ)	91
Sprawozdanie z działalności Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie w roku akad. 1991/1992 (oprac. S. Ziemiański SJ)	96
Sylwetka pracownika Wydziału Filozoficznego	
Ks. dr hab. Czesław Drażek SJ,	
<i>Curriculum vitae</i> i bibliografia	101
Artykuły	
J. Sieg SJ, <i>Trzy modele postawy obywatelskiej</i>	119

J. Machnac SDB, <i>O filozofii Edyty Stein. Oceny i opinie; najnowsza literatura</i>	131
A. Żak SJ, <i>Odnowa myślenia poprzez dialog. Korespondencja Eugena Rosenstocka-Huessa z Franzem Rosenzweigiem</i> (tłum. T. Grodecki SJ)	145
S. Ziemiański SJ, <i>Czy istnieje więcej niż jeden Bóg?</i>	157
S. Gład SJ, <i>Nakazy i zakazy w życiu jednostki</i>	173
A. Jarnuszkiewicz SJ, „ <i>Od dialogu do etyki</i> ” – <i>Paradoks systemowy. Z filozofii koncepcji systemowej walki z łękiem</i>	183
P. Lenartowicz SJ, <i>Fundamental Patterns of Biological Integration</i>	203
P. Lenartowicz SJ, <i>Molecular Codes and Signals</i>	219
T. M. Sierotowicz SJ, <i>O pewnym programie metametodologicznym</i>	229
T. M. Sierotowicz SJ, <i>O kosmologicznych programach badawczych (II)</i>	245
R. Darowski SJ, <i>Marcin Łubieński SJ (1586-1653), profesor filozofii w Kaliszu i Lwowie</i>	255
L. Piechnik SJ, <i>Wykłady Jana Kormana na katedrze polityki Uniwersytetu Wileńskiego (druga połowa XVII wieku)</i>	267
R. Janusz SJ, <i>Poczta elektroniczna EARN</i>	277
Publikacje Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie	305

[V] 1993–1994

Redaktor: Roman Darowski

Reprodukcja Błogosławieństwa Papieża Jana Pawła II dla Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie z okazji 50-lecia jego istnienia (1982)	5
--	---

Artykuły

J. Gorczyca SJ, <i>Wartości i ethos społeczny</i>	7
J. Sieg SJ, <i>Obywatelska odpowiedzialność katolików za dobro wspólne</i> 17	
S. Pyszka SJ, <i>Na marginesie nauczania katolickiej nauki społecznej w uczelniach kościelnych w Polsce</i>	37
J. Gorczyca SJ, <i>E. Levinas albo myślenie o człowieku inaczej</i>	57
S. Gład SJ, <i>Poczucie zmiany własnej religijności</i>	65
S. Gład SJ, <i>Rola używek w życiu jednostki</i>	81

P. Lenartowicz SJ, <i>O „cudach” probabilistycznych, czyli fakt selekcji</i>	99
S. Ziemiański SJ, <i>Wprowadzenie do filozofii przyrody nieożywionej</i>	149
R. Darowski SJ, <i>Początki filozofii na Litwie</i>	191
R. Darowski SJ, <i>Marcina Śmigleckiego SJ „Traktat o lichwie” (1596)</i>	209
S. Pyszka SJ, <i>Jana Chądzyńskiego SJ (1600–1660) trzy koncepcje reformy państwa</i>	229
P. Lenartowicz SJ, <i>III Europejski Zjazd Jezuitów Przyrodników (Gdynia, 8–12 września 1993)</i>	247
Recenzje	251
Informacje ogólne o Wydziale Filozoficznym Towarzystwa Jezusowego w Krakowie	261
Bibliografia pracowników naukowych Wydziału Filozoficznego TJ w Krakowie 1989–1993	265
Publikacje Wydziału Filozoficznego TJ w Krakowie	323

[VI] 1995–1996

Redaktor: Marek Majczyna

Wstęp	7
Zarządzenie Ministra Edukacji Narodowej	11
Regulamin studiów na Wydziale Filozoficznym Towarzystwa Jezusowego w Krakowie	13
Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego w Krakowie	32
Sekcja Filozofii Systematycznej	33
Sekcja Pedagogiki Religijnej	34
Zajęcia dydaktyczne prowadzone na Wydziale Filozoficznym w roku akad. 1995/1996	37
Prace napisane na Wydziale Filozoficznym w latach 1976–1995	41
Absolwenci Sekcji Pedagogiki Religijnej w roku 1995	54
Absolwenci Instytutu Kultury Religijnej w latach 1991–1995	57
Studenci Wydziału Filozoficznego w roku akademickim 1995/1996	59
Sekcja Filozofii Systematycznej	59
Sekcja Pedagogiki Religijnej	60
Instytut Kultury Religijnej	65
Sprawozdanie z działalności Wydziału Filozoficznego w Krakowie w roku akad. 1993/1994	70

Inauguracja roku akademickiego 1995/1996	75
Powitanie (Ks. Dziekan prof. dr hab. Roman Darowski SJ)	75
Sprawozdanie z działalności Wydziału Filozoficznego w Krakowie w roku akad. 1994/1995	78

Artykuły

A. Posacki SJ, <i>New Age jako wyzwanie filozoficzne</i>	83
<i>Sylwetka naukowa ks. prof. dra hab. Jana Siega SJ</i>	92
Biografia	92
Bibliografia	94
<i>Filozofia a świat współczesny:</i>	
Jan Sieg SJ odpowiada na pytania R. Darowskiego SJ	100
VI Polski Zjazd Filozoficzny, Toruń, 5–9 września 1995	120
R. Darowski SJ, <i>Moja życiowa przygoda z filozofią jezuitów w Polsce</i>	125
Tezy do egzaminu z całości filozofii, r. akad. 1995	131
Publikacje Wydziału Filozoficznego	139
Prezentacja najnowszych publikacji Wydziału Filozoficznego	143
S. Ziemiański SJ, <i>Uwagi na temat krytyki dowodów na istnienie Boga w książce Leszka Kołakowskiego „Jeśli Boga nie ma”</i>	173
K. Homa SJ, <i>Wybrane elementy filozofii Arnobiusza z Sicca (Analiza filologiczno-filozoficzna <i>Adversus nationes</i> ze szczególnym uwzględnieniem księgi drugiej)</i>	186
„Horyzonty Wiary” 1990–1995 – Zawartość czasopisma	250
„Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie” 1988–1994 (spis treści)	262

[VII] 1997–1998

Redaktor: Marek Majczyna

Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego w Krakowie.	
Przeszłość i teraźniejszość (oprac. R. Darowski SJ)	7
Struktura Wydziału Filozoficznego	21
Sekcja Filozofii Systematycznej	22
Sekcja Pedagogiki Religijnej	23
Doktoraty	27
Doktorzy habilitowani	47

Prace napisane na Wydziale w latach 1996–1998	73
Inauguracja roku akademickiego 1997/1998	77

Artykuły

Z. Płużek, <i>Krzywda i przebaczenie</i>	89
Sprawozdanie z działalności Wydziału Filozoficznego	
Towarzystwa Jezusowego w Krakowie w roku akad. 1996/1997 ..	97
Tezy do egzaminu z całości filozofii w r. akad. 1998	101
Charakterystyka kursów prowadzonych na Wydziale Filozoficznym ..	109

Sylwetki pracowników Wydziału Filozoficznego

<i>Ks. Tadeusz Tomasz Ślipko SJ jako filozof.</i>	
<i>W osiemdziesiątą rocznicę urodzin</i> (R. Darowski SJ)	143
<i>Ks Franciszek Bargieł SJ. Biografia – bibliografia.</i>	
<i>W osiemdziesiątą rocznicę urodzin</i> (R. Darowski SJ)	163
L. Grzebień SJ, <i>Sylwetka naukowa ks. Henryka Ludwika Frosa SJ</i> <i>(1922–1998)</i>	191
R. Darowski SJ, <i>Z doświadczeń historyka filozofii jezuitów w dawnej</i> <i>Polsce</i>	215
Prezentacja nowszych publikacji Wydziału Filozoficznego	225
Publikacje Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego	
w Krakowie (w kolejności chronologicznej)	231
„Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego	
w Krakowie” (spis treści 1988–1996)	239

[VIII] 1999

Redaktor: Jakub Kołacz

Dokumenty

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

Inauguracja roku akademickiego 1998/1999	16
Przemówienie o. Prowincjała dra Adama Żaka SJ	16
O. Generał Peter-Hans Kolvenbach SJ, Homilia	18
O. Generał Peter-Hans Kolvenbach, Wykład inauguracyjny	20

Sesje i sympozja

Symposium Naukowe z okazji 150-lecia śmierci o. Maksymiliana Ryłło SJ	29
Pierwszy Międzynarodowy Jezuicki Kongres: «Jezuici i Żydzi ku większemu zbrataniu i zaangażowaniu»	30
Międzynarodowa Konferencja Naukowa: «Inkultuacja u progu trzeciego tysiąclecia»	31
Wykłady rabina Dow Marmura z synagogi Blossom Temple w Toronto	32
Sesja Naukowa: «Władysław Gurgacz SJ, kapelan Polskiej Podziemnej Armii Niepodległościowej (1948–1949)»	33
Konferencja Naukowa: «Procesy transformacyjne w Kościele katolickim w Polsce w okresie postkomunistycznym»	34
Doktorat: Tomasz Grodecki	35
Prace napisane na Wydziale Filozoficznym w latach 1988–1999	38

Sylwetka pracownika Wydziału Filozoficznego

Ks. dr Jan Popiel SJ	67
----------------------------	----

Artykuły

J. Salamon SJ, <i>Dylematy analitycznej filozofii religii</i>	74
S. Ziemiański SJ, <i>Czas i jego implikacje filozoficzne</i>	102
R. Janusz SJ, <i>Przewrót kopernikański w dziejach nauki i cywilizacji</i>	116
R. Darowski SJ, «Forum Philosophicum»	124

Polemiki

E. Bobula, <i>O logicznych podstawach teorii względności</i>	139
E. Bobula, <i>O błędach interpretacji własności równań falowych jako antycypacji teorii względności</i>	145
J. Salamon SJ, <i>Wprowadzenie w analityczną filozofię religii</i>	149
Wykaz publikacji pracowników naukowych Wydziału Filozoficznego TJ, 1994–1999	155

Publikacje Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie	189
---	-----

[IX] 2000–2001

Redaktor: Jakub Kołacz

Wybory władz Uczelni	7
----------------------------	---

Sesje i sympozja

Interdyscyplinarna Sesja Naukowa połączona z inauguracją roku akademickiego 1999/2000: <i>Aniołowie duchową osnową świata</i>	11
Konferencja Międzynarodowa: <i>400-lecie «Ratio studiorum»</i> – <i>przeszłość, terażniejszość i przyszłość</i>	17
Ojciec General Peter-Hans Kolvenbach SJ, <i>Przesłanie do uczestników Konferencji</i>	18
Wykład prof. Alaina Besançon: <i>Art et christianisme</i>	22
Sesja naukowa: <i>Ku lepszemu poznaniu, czyli o stosunkach polsko-izraelskich</i>	23
Konferencja naukowa: <i>Jan Paweł II, pielgrzym solidarności</i>	24
Sympozjum połączone z uroczystością otwarcia nowych pomieszczeń <i>Ignatianum: Uczelnia jezuicka wobec współczesności</i>	26
Cykl wykładów wygłoszonych przez prof. Abrahama Cykierta: <i>Żydowskie rozumienie Pięcioksięgu Mojżesza</i>	27
Sympozjum filozoficzne: <i>Przedmiot metafizyki i sposób jego wyodrębnienia</i>	28

Referaty

A. Maryniarczyk SDB, <i>Spór o przedmiot filozofii: byt czy pojęcie bytu?</i>	30
D. Oko, <i>Przedmiot metafizyki jako korelat świadomości intencjonalnej</i>	51
S. Ziemiański SJ, <i>Abstrakcja czy separacja?</i>	61
Prace przedstawione w roku 2000 na Wydziale Filozoficznym WSF-P <i>Ignatianum</i>	67

Sylwetki pracowników WSF-P *Ignatianum*

L. Grzebień, <i>Sylwetka naukowa Ks. Profesora Ludwika Piechnika SJ</i>	71
S. Ziemiański SJ, <i>Jan Dorda jako filozof</i>	91
R. Darowski SJ, <i>Śp. Ks. dr Stanisław Kuczkowski SJ</i>	100

Artykuły

R. Janusz SJ, <i>Internetowy serwis Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej «Ignatianum» w Krakowie</i>	103
S. Pyszka SJ, <i>Problem więzi społecznej. Przyczyny dezintegracji społeczeństwa polskiego po 1989 roku</i>	106
T. Homa SJ, <i>Rozum i wiara w egzystencji jednostki według „Bojaźni i drżenia” Sørena Kierkegaarda</i>	127
J. Poznański SJ, <i>Wybrane aspekty metaprzeciwiotowe nieliniowej termodynamiki procesów nieodwracalnych</i>	141
E. Bobula, <i>Mechanika kwantowa i jej miejsce w historii poznania</i>	152
E. Bobula, <i>Dedukowane uniwersum materialne</i>	157
J. Czerniawski, <i>Bobula obala teorię względności</i>	161
D. Kostrz, <i>Józefa Tischnera „Spór o istnienie człowieka”</i>	167
Publikacje <i>Ignatianum</i>	171
Instrumenta Laboris: R. Janusz SJ, <i>CDS-ISIS Procedury dostępu do zbioru głównego w języku C1-39</i>	s. 1-38 (dodatek)

[X] 2002–2003

Redaktorzy: Stanisław Pyszka, Roman Darowski

Rozprawy

Janusz Salamon SJ, <i>Mit hermetyczności filozofii Johna Henry'ego Newmana</i>	9
Jadwiga Skrzypek-Faluszczyk, <i>Temat miłości w «Uczcie» i «Fajdrosie» Platona</i>	38
Stanisław Pyszka SJ, <i>„Przestało już istnieć społeczeństwo chrześcijańskie”?</i>	55
Stanisław Ziemiański SJ, <i>Stosunek nauk przyrodniczych do filozofii Boga</i>	67
Bogdan Lisiak SJ, <i>Korespondencja jezuitów polskich z Atanazym Kircherem SJ (1601-1680)</i>	81
Konferencja Naukowa: Dyskusja wokół projektu „metafizyki klasycznej”	96
Piotr Duchliński, <i>Kilka uwag o projekcie metafizyki klasycznej</i>	98
Stanisław Ziemiański SJ, <i>Priorytet teorii poznania czy metafizyki?</i>	110

Stanisław Ziemiański SJ, <i>Czy Mieczysław Albert Krąpiec OP jest nominalistą?</i>	116
Tadeusz Biesaga SDB, <i>Bonum est faciendum czy Persona est affirmanda?</i>	130
Seminarium Filozoficzne: „Filozoficzna jesień”	138

Dyskusje:

Jan Czerniawski, <i>Skrócenie Lorentza, skrócenie Einsteina i Jan Dorda SJ</i>	157
Eugeniusz Bobula, <i>Odpowiedź na artykuł: „Bobula obala teorię względności”</i>	170

Sprawozdania:

Piotr Lenartowicz SJ, Prorektor <i>Ignatianum</i> , <i>Działalność „Ignatianum” w roku akademickim 2002/2003</i>	188
Piotr Janik SJ, <i>European Jesuits in Science</i> , Rzym, 10-14 września 2003	196
Michał Gierat SJ, <i>„Błąd antropologiczny” w kulturze. Refleksje na temat „V Międzynarodowego Symposiumu Metafizycznego”</i> , KUL, Lublin, 12 XII 2002	198
Doktoraty: Zdzisław Śmierchalski, Tomasz Grodecki, Andrzej Rekiel, Anna Błasiak, Grzegorz Grzybek, Tomasz Homa SJ, Paweł Kaźmierczak, Katarzyna Wojtasik, Mieczysław Kożuch SJ, Robert Janusz SJ (PAT), Janusz Salamon SJ (UJ) ..	201
Magisteria 2001-2003	218
Licencjaty 2001-2003	221
<i>Prof. Jan Sieg SJ (1919-2001)</i>	226
<i>Prof. Jan Popiel SJ (1914-2003)</i>	232
Recenzje	239
Bibliografia Pracowników Wydziału Filozoficznego <i>IGNATIANUM</i> za lata 1999-2003	260
Spis treści „Rocznika Wydziału Filozoficznego <i>Ignatianum</i> w Krakowie” (t. I-X: 1988-2003)	296