

**ROCZNIK**

**WYDZIAŁU**  
**FILOZOFICZNEGO**

**WYŻSZEJ SZKOŁY**  
**FILOZOFICZNO-PEDAGOGICZNEJ**  
*IGNATIANUM*  
**W KRAKOWIE**

**T. XIV: 2008**

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

**T. XIV: 2008**

**Contents, p. 7-8**

**Cracovia 2008  
Editiones *IGNATIANUM* • Editiones WAM**

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

**T. XIV: 2008**

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

**Kraków 2008**  
**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](mailto:filozofia@ignatianum.edu.pl)  
[www.ignatianum.edu.pl/filozofia](http://www.ignatianum.edu.pl/filozofia)

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

Redakcja:  
Stanisław Ziemiański SJ

Recenzenci:  
Prof. dr hab. Czesław Głębik  
Prof. dr hab. Ryszard Legutko

ISSN PL 0860-9675

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

## SPIS TREŚCI

### ARTYKUŁY

- Tadeusz T. ŚLIPKO SJ,  
*Prawo naturalne a prawo pozytywne: Dylemat czy symbioza?* ..... 11
- Stanisław ZIEMIAŃSKI SJ,  
*Historia filozofii czy sama filozofia?* ..... 23
- Stanisław PYSZKA SJ,  
*L' insegnamento della „Filosofia moralis” nei gimnasi accademici  
e nelle università dello Stato Polacco-Lituano nel XVII secolo  
alla luce dei manuali. Tentativo d'una sintesi* ..... 31
- Stanisław GŁAZ SJ – Michał LEŻOŃ,  
*Dynamika urzeczywistniania bytu ludzkiego w poglądach  
V. E. Frankla* ..... 97
- Wiesław SZUTA,  
*Szukający prawdy o dobru moralnym. W 90. rocznicę urodzin  
ks. profesora Tadeusza Tomasza Ślipki SJ* ..... 115
- Tadeusz T. ŚLIPKO SJ,  
*Studia jezuitów w PRL-u* ..... 141
- Roman DAROWSKI SJ,  
*Zagadnienia ateizmu w badaniach nad filozofią Boga* ..... 159
- Roman DAROWSKI SJ,  
*Heinrich Thiemann SJ (1829-1889), Profesor filozofii  
w Maria Laach i Stonyhurst, w Chyrowie i Tarnopolu* ..... 167
- Jarosław CHARCHUŁA SJ,  
*„Klucz” do filozofii politycznej Thomasa Hobbesa* ..... 179
- Jarosław CHARCHUŁA SJ,  
*Zarys rozwoju polskiej myśli liberalnej* ..... 195

## TŁUMACZENIE

- Dorota LESZCZYNA,  
*José Lasheras Hellín – Princeps suarezianorum* . . . . . 211
- José HELLÍN,  
*Suarezjanizm*, przeł. z hiszp. D. LESZCZYNA . . . . . 217

## SPRAWOZDANIA

- Robert GRZYWACZ SJ,  
*Sprawozdanie z konferencji jubileuszowej „Życie etycznie – życie etyką”,  
 poświęconej o. Prof. Dr. Hab. Tadeuszowi Ślipce SJ* . . . . . 229
- Piotr JANIK SJ,  
*Rozprawa doktorska magistra Piotra Janika SJ (autoreferat)* . . . . . 233
- Tadeusz ROSTWOROWSKI SJ,  
*Założenia filozoficzne dialogu międzyreligijnego. Sprawozdanie  
 ze spotkania jezuitów filozofów (JESPHIL) w Ludwigshafen  
 w dniach 28.08 – 01.09.2008 r.* . . . . . 237

## RECENZJE

- Henryk MACHOŃ SJ,  
 Volker Drehsen, Wilhelm Gräb, Birgit Weyel, *Filozofia religii  
 od Schleiermachera do Eco* . . . . . 249
- Stanisław ZIEMIAŃSKI SJ,  
 M. Blažek, K. Ďurček, L. Rojka, *Filosofický a fyzikálny  
 pohľad na vesmír* . . . . . 253
- Stanisław ZIEMIAŃSKI SJ,  
 Henryka A. Garona *Mistyfikacja kosmosu* . . . . . 261

## CONTENTS

### PAPERS

- Tadeusz Tomasz ŚLIPKO SJ,  
*Natural Law versus Positive Law: Dilemma or Symbiosis?* . . . . . 11
- Stanisław ZIEMIAŃSKI SJ,  
*History of Philosophy or Philosophy itself?* . . . . . 23
- Stanisław PYSZKA SJ,  
*Teaching Moral Philosophy in the High Schools and Universities  
of the Polish-Lithuanian State in the XVII C. in the Light  
of the Handbooks. An Attempt of a Synthesis* . . . . . 31
- Stanisław GŁAZ SJ, Michał LEŻOŃ,  
*The Dynamics of the Realization of Human Being According  
to V. E. Frankl.* . . . . . 97
- Wiesław SZUTA,  
*Searching for the Truth about the Moral Good. On the Occasion  
of Prof. Tadeusz Ślipko's 90<sup>th</sup> Birthday* . . . . . 115
- Tadeusz T. ŚLIPKO SJ,  
*Jesuit Studies in the Polish People's Republik* . . . . . 141
- Roman DAROWSKI SJ,  
*The Problems of Atheism in the Investigations  
on the Philosophy of God* . . . . . 159
- Roman DAROWSKI SJ,  
*Heinrich Thiemann SJ (1829-1889), a Professor of Philosophy in Maria  
Laach, Stonyhurst, Chyrów and Tarnopol* . . . . . 167
- Jarosław CHARCUŁA SJ,  
*The „Key” to the Thomas Hobbes' Political Philosophy.* . . . . . 179

- Jarosław CHARCHUŁA SJ,  
*An Outline of the Development of the Polish Liberal Thought* . . . . . 195

### TRANSLATION

- Dorota LESZCZYNA,  
*José Lasheras Hellín – Princeps suarezianorum* . . . . . 211
- José HELLÍN, *Suarezianism*, transl. Dorota LESZCZYNA . . . . . 217

### REPORTS

- Robert GRZYWACZ SJ,  
*Report on the Conference in Honour of Fr. Tadeusz Ślipko SJ* . . . . . 229
- Piotr JANIK SJ,  
*Conferment of the Degree of the Doctor of Philosophy on Piotr Janik SJ  
 (Author's Report)* . . . . . 233
- Tadeusz ROSTWOROWSKI SJ,  
*Philosophical Assumptions of the Interreligious Dialogue.  
 Report on the JESPHIL Conference in Ludwigshafen, Germany,  
 28.08 – 09.09.2008* . . . . . 237

### BOOK REVIEWS

- Henryk MACHOŃ SJ,  
 Volker Drehsen, Wilhelm Gräß, Birgit Weyel, *The Philosophy  
 of Religion from Schleiermacher to Eco* . . . . . 249
- Stanisław ZIEMIAŃSKI SJ,  
 Mikulaš Blažek's, Karol Ďurček's, Luboš Rojka's, *Philosophical versus  
 Physical view of the World* . . . . . 253
- Stanisław ZIEMIAŃSKI SJ,  
 Henry A. Garon's *Mystifying of the Cosmos* . . . . . 261



## **ARTYKUŁY**



**Tadeusz Tomasz ŚLIPKO SJ**

## **PRAWO NATURALNE A PRAWO POZYTYWNE: DYLEMAT CZY SYMBIOZA?**

### **1. Czy temat na czasie?**

Temat artykułu z pozoru bardzo „akademicki”, zawieszony gdzieś w górnych rejonach filozofii prawa, ponadto czasowo znacznie opóźniony, jest mimo tego nader aktualny w tej konkretnej historycznej sytuacji naszego społeczeństwa, której jesteśmy nie tylko świadkami, ale także – chcąc nie chcąc – biernymi przynajmniej uczestnikami. Wręcz rzucającym się w oczy wydarzeniem była wrzawa, jaką w swoim czasie wywołały prawodawcze inicjatywy oraz administracyjne zarządzenia podjęte przez ministra Zbigniewa Ziobro w podległym mu obszarze polskiego wymiaru sprawiedliwości. Sprawa ta ma już za sobą krótką historię<sup>1</sup>, ale nie tak dawno, bo w r. 2006 dyskusja rozgorzała na nowo. W szranki rozpetanej w związku z tym polemiki wstąpili niektórzy publicyści, którzy w czasopiśmie „Wprost” poparli jego działania prowadząc je do kategorii ofensywnej akcji pod sztandarowym hasłem: „Ziobro kontra klika sprawiedliwości”<sup>2</sup> przy aktywnym współdziale

<sup>1</sup> Por. artykuły: T. Wiścicki, *Prawo przeciwko sprawiedliwości*, P. Siennicki, *Wyciszyć sumienie*, B. Wróblewski, *Temida ślepa na prawdę*, J. Kochanowski, W. Osiatyński, Z. Stawrowski, T. Wiścicki, *Wyszczerebiony miecz sprawiedliwości* – dyskusja, „Więź”, styczeń 2005, 1 (555).

<sup>2</sup> B. Wildstein, G. Pawelczyk, *Nie jesteśmy kliką*, „Wprost” 26 /II 2006, n. 8, s. 19-23.

samego Ministra, który temu samemu periodykowi udzielił wywiadu opatrzonego drastycznym tytułem: *Chcę przeciąć wrzód*. Dotknięty zawartymi w tych wystąpieniach oskarżeniami świat polskiej temidy, a można sądzić, że w ścisłym przymierzu z palestrą, nie ugiął się pod ich ciężarem, ale przystąpił do kontrofensywy. Wspomniane czasopismo „Wprost” lojalnie zamieściło w następnym numerze dwie repliki<sup>3</sup>. Nie negując jednostkowych nadużyć w funkcjonowaniu wymiaru sprawiedliwości, obrońcy *status quo ante* stanowczo odrzucają imputowane im istnienie w kadrach sędziowsko-adwokackich nieformalnych grup przestępczych, stojących na straży ich egoistycznego interesu.

W tym samym wszakże czasie także w „Tygodniku Powszechnym” ukazał się artykuł pt.: *Kultura strachu*, którego autor wytacza przeciwko działaniom ministra Ziobro i wspierających go polityków generalny zarzut, że do społecznego myślenia wprowadzają coś na kształt „stanu wyjątkowego, w którym dopuszczalne jest zawieszenie lub uszczuplenie gwarancji praw i wolności obywatelskiej w celu budowania mitycznej IV Rzeczypospolitej. Ponieważ w ten sposób (to zdanie należy podkreślić – T.Śl.) podkopuje się fundamenty kultury prawnej”<sup>4</sup>. Dalej następuje krótki wykład, na czym polega owa „kultura prawna”, a w zakończeniu tego wykładu podane zostało sformułowanie swego rodzaju definicji tej kultury: „Kultura prawna to ostatecznie zespół wartości i niepisanych reguł, w które muszą wierzyć wszyscy stosujący prawo – czy to będzie sędzia Sądu Najwyższego, czy urzędnik w magistracie. Wiara ta obejmuje obowiązek przestrzegania zasady równości, ochrony praw podstawowych i godności każdego człowieka, racjonalności prawa, respektowania kanonu zasad gwarancyjnych, jak zakaz działania prawa wstecz, czy nakaz szacunku państwa wobec obywatela. To ostateczna gwarancja, by zwykły obywatel, stykając się z machiną państwa, nie musiał żyć w ciągłej niepewności, w jaki sposób zostanie przez to prawo potraktowany”.

---

<sup>3</sup> M. Małecki, *Chcemy zmian*, „Wprost” 8/III 2006, n. 9, s. 24-25, P. Górecki, *Nie jesteścieśmy kliką*, Tamże, s. 25-27.

<sup>4</sup> „Tyg. Powsz.”, 26 II 2006, s. 1, kol. 2.

„Kulturze prawnej”, zarysowanej w przytoczonym wywodzie przeciwstawia autor równie rozbudowaną eksplikację, czym jest jej zaprzeczenie w postaci „kultury strachu”.

Kwintesencję tego objaśnienia stanowi obraz stanu świadomości społecznej, kształtowany przez organa państwowe, ale pod kierunkiem będących przy władzy sił politycznych. Typową egzemplifikację tych działań sprowadził autor do wspólnego mianownika „fałszywego przeciwstawienia bezpieczeństwa i wolności [...] W kulturze strachu na wszelkie informacje o urojonych lub rzeczywistych niebezpieczeństwach reaguje się ograniczeniem praw osób podejrzanych o naruszenie prawa, [...] Kapłani kultury strachu podkreślają, że ludzie uczciwi nie muszą się obawiać surowych kar i ograniczeń wolności obywatelskich, dotkną bowiem one wyłącznie tych, którzy naruszyli prawo. Kultura strachu prowadzi w efekcie do podziału społeczeństwa na ludzi dobrych i uczciwych oraz niegodnych i nieuczciwych, na naszych i obcych. [...] Kultura strachu wymaga scentralizowanych rządów, dla których niezawisłe sądownictwo jest niewątpliwie przeszkodą. W tej atmosferze co słabsi sędziowie i prokuratorzy nabierają przekonania, że są funkcjonariuszami resortu sprawiedliwości, a prezesi sądów nerwowo reagują na każdy telefon z ministerstwa”<sup>5</sup>.

## 2. Zawiązki problemu

Kończąc tymi słowami dyskurs autora artykułu na temat „kultury prawnej” i jej zaprzeczenia w postaci „kultury strachu”, można żywić obawy, czy w umysłach całego gremium, a choćby tylko części czytelników niniejszego tekstu, nie zrodziło się pytanie, w jakim związku pozostaje tak szeroko rozbudowana relacja z batalii rozpętanej – wygląda na to – nie tylko liczbowo, ale i jakościowo reprezentatywnych przedstawicieli polskiego środowiska prawniczego przeciwko reforma-

---

<sup>5</sup> Tamże, kol. 4.

torskim poczynaniom ministra Ziobro. W jakim związku – powtarzam – pozostaje ta batalia z zasadniczym tematem niniejszego czasowo późniejszego artykułu pod tytułem: *Prawo naturalne a prawo pozytywne?*

W odpowiedzi można przytoczyć dwie racje: 1<sup>o</sup> Chodziło o zarysowanie ogólnego tła aktualnej sytuacji w niewątpliwie najwyższej wagi dziedzinie społecznego życia naszego narodu jako dowodu na to, że temat ten nie mieści się w sferze choćby nawet interesujących, czasowo już minionych, ale czysto akademickich dyskusji. Odwrotnie, jest to sprawa na wskroś żywotna, nie tylko, jak w dawnej polszczyźnie mówiono, „dla wszech wobec”, ale i „dla każdego z osobna” obywatela. Ponadto 2<sup>o</sup> Dokonany przegląd ma służyć także za dowód, że w rozgorzałej polemice – mimo że znacznym rozmachem zakreślonej w niej ideowej perspektywie zaledwie draśnięto, a więc w gruncie rzeczy przeoczono – kluczową w toczonym sporze sprawę. Idzie tu o ten fragment opisu „kultury prawnej”, w którym mówi się, że „kultura prawna to ostatecznie zespół wartości i niepisanych reguł”, których egzemplifikację sprowadza się do ogólnikowego rejestru „zasady równości, ochrony praw podstawowych i godności każdego człowieka czy też nakazu szacunku państwa wobec obywatela”, racjonalności prawa, respektowania kanonu zasad gwarancyjnych, jak np. zakaz działania wstecz prawa. Nie kwestionując absolutnie tych wartości i reguł w ich ogólnym sformułowaniu, mimo to daje się odczuć pewien niedosyt pod adresem autora tego rejestru. Pomiął on bowiem milczeniem inne jeszcze wartości o istotnym znaczeniu dla pełnego zrozumienia treściowej zawartości „kultury prawnej”, przede wszystkim zaś tak znamiennej dla tej kultury wartości, jaką jest wartość sprawiedliwości, bez której – jak sama nazwa wskazuje – w ogóle nie może być mowy o racjonalnym i społecznie użytecznym funkcjonowaniu „resortu sprawiedliwości”, przede wszystkim zaś sądownictwa i adwokatury. Uwagę przeciętnego czytelnika cytowanego artykułu intryguje również fakt, że autor nie przedstawił na podstawie rzetelnych danych obrazu rzeczywistego stanu poważnej przecież patologii, jaką jest korupcja, słusznie czy niesłusznie podówczas zarzucana polskiemu sądownictwu i adwokaturze przez ministra Ziobro i jego zwolenników. A przecież „w tym jądrze

gęstwiny” kryje się decydująca racja usprawiedliwiająca jego reformatorskie inicjatywy w sprawie, której półśrodki w postaci zdawkowych wzmianek wyraźnie minimalizujących to zjawisko nie rozwiązują. Co gorsza, okazują się nawet szkodliwe dla prawa do dobrej sławy uczciwych członków tej instytucji.

Najważniejszym wszakże z etycznego punktu widzenia zarzutem jest to, że autor artykułu, kreśląc obraz „kultury prawnej”, nie uwzględnił jej głębszego zakorzenienia w moralnym ładzie, zwanym powszechnie „prawem naturalnym”. Obojętne, czy uczynił to przez zwykłe przeoczenie, czy też na skutek tego, że uległ wpływom nadal w Polsce żywo tego pozytywizmu prawnego – świadczą o tym wypowiedzi niektórych wybitnych teoretyków prawa<sup>6</sup> – brak ten odbił się ujemnie na pojmowaniu promowanej przezeń „kulturze prawnej” i opartych na tym pojmowaniu ocen sytuacji aktualnie zaistniałej w funkcjonowaniu polskiego wymiaru sprawiedliwości. Konkluzja ta otwiera drogę dla dalszego etapu niniejszych rozważań, którego zadaniem jest przypomnienie przewodnich idei chrześcijańskiej doktryny na temat prawa naturalnego – dodam – o niezmiennej treści i stosunku oraz na temat stosunku tego prawa do prawa pozytywnego.

### 3. Chrześcijańska koncepcja prawa naturalnego

Za wstęp niech posłuży przestroga: teoria prawa naturalnego nie cieszy się powszechnym uznaniem w świecie teoretyków prawa. Wręcz przeciwnie, ma wielu przeciwników, wśród których nie brak nawet wielkiej klasy uczonych, którzy zaprzeczają w ogóle istnieniu tego rodzaju ładu moralno-prawnego. Wobec tego – na wszelki wypadek – pokrótce przynajmniej zostanie zreferowana droga, na której można dojść do stwierdzenia, że takie prawo rzeczywiście istnieje.

---

<sup>6</sup> Por. A. Łopatka, *Prawo natury a świadomość prawna*, w: M. Szyszkowska (red.), *Powrót do prawa ponadustawowego*, Warszawa 1999, s. 109-114; J. Kowalski, *Czy współcześnie jest nam potrzebna ideologia występująca pod nazwą „prawo natury” lub „prawo naturalne”?*, tamże, s. 115-120.

### a) Istnienie prawa naturalnego

Z historii doktryn etycznych i prawnych wiadomo, że w dowodzie na istnienie prawa naturalnego wychodzi się niejednokrotnie z pewnych ogólnych założeń systemowych. Za przykład może tu służyć również etyka chrześcijańska, która rzeczoną tezę opiera na idei Boga jako Stwórcy i Rządcy świata, w tym także Prawodawcy człowieka. Jest to jednak w etyce tylko jedna z dróg argumentacji na rzecz istnienia prawa naturalnego. Obok niej występuje jeszcze inna i tę pozwolę sobie uczynić centralnym przedmiotem naszej uwagi i właściwym punktem oparcia dla refleksji nad prawem naturalnym. Chodzi tu o dane, których dostarcza moralne doświadczenie ludzkości, dostępne w wyniku badań prowadzonych przez współczesną etnologię i historię kultury.

Całość uzyskanych tą drogą materiałów wskazuje, że przy wielkiej ilości zróżnicowanych elementów występuje w tym świadomościowym świecie wszystkich w zasadzie ludów „w czasie i przestrzeni” pewna funkcjonalna wspólnota elementarnych intuicji moralno-prawnych, których prostą i łatwo dostępną egzemplifikację stanowi Dekalog. Ta specyficzna świadomościowa rzeczywistość moralna była widoczna w świetle badań etnologicznych już na początku XX wieku, jak można się o tym przekonać z lektury dzieł nawet ewolucjonistycznie nastawionego E. Westermarcka, a tym bardziej jego ideowego przeciwnika V. Cathreina SJ. Z biegiem lat przybywało coraz więcej danych potwierdzających ową głębinną jedność moralnej świadomości w jej ogólnoludzkiem zasięgu. Narastały one dzięki osiągnięciom znanych w latach międzywojennych szkół etnograficznych: funkcjonalnej B. Malinowskiego oraz wiedeńskiej szkoły historycznej w etnologii W. Schmidta, austriackiego werbisty, a także powojennej amerykańskiej szkoły antropologicznej, ponadto badawczego ośrodka Uniwersytetu Nôtre Dame, nie mówiąc o wielu innych pracach na temat moralnych tradycji ludów pierwotnych i wielkich cywilizacji pozaeuropejskich (islam, hinduizm, buddyzm)<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> Więcej na ten temat: T. Ślipko SJ, *Zarys etyki ogólnej*, wyd. 4, Kraków 2004, s. 329-332.



Uderzającą wymowę tych świadectw usiłują niekiedy osłabić sami referujący je uczeni, mówiąc o podobieństwie pewnych idei moralnych, szczególnie u ludów pierwotnych w porównaniu do świadomościowych moralnych intuicji współczesnych społeczeństw cywilizacji euro-amerkańskiej<sup>8</sup>.

Pomijając gołosłowność tych sugestii usiłujących „tożsamość” przedstawiać jako „podobieństwo” na podstawie różnic w językowo-kulturowej obudowie bądź wtórnych zakresowych ograniczeń, a więc swego rodzaju paretowskich „derywatów”, stwierdzamy, że pozostaje jako swego rodzaju „residuum” istotowa treść owych intuicji, zdumiewająco wspólna tak różnym co do czasu, zasiedlenia i stopnia rozwoju społecznego ludzkim społecznościom. Skoro ponadto uwzględnimy fakt, że wspólnota ta dotyczy fundamentalnych kategorii ludzkich zachowań, można bez obawy pomyłki uznać w tej wspólnotcie w pełni uzasadnioną podstawę dla filozoficzno-etycznej tezy, w myśl której zrab ogólnoludzkiej moralnej świadomości ma charakter stały i powszechny, a więc w tym znaczeniu – ponadhistoryczny.

### **b) Świat wartości moralnych – fundamentem prawa naturalnego**

Swego rodzaju dopełnieniem tezy, że istnieje obiektywny porządek prawa naturalnego, a zarazem wprowadzeniem w samo sedno problematyki fundamentalnych uwarunkowań kultury prawnej jest kolejna teza, że prawo naturalne implikuje istnienie świata wartości moralnych, równie obiektywnych i absolutnych, czyli niezmiennie i powszechnie ważnych, w tradycyjnej etyce chrześcijańskiej określanych jako „dobro godziwe” (*bonum honestum*). W ich rządzie wymienia się istniejące w moralnej świadomości każdego z nas, ale także w świadomości wymienionych już uprzednio ludów, idee sprawiedliwości, prawdomówności, świętości i inne tym podobne. Pomiedzy etykami chrześcijański-

---

<sup>8</sup> Por. H. Waśkiewicz, *Drugie odrodzenie prawa naturalnego*, „Roczniki Filozoficzne”, 10 (1962) z. 2, s. 115-151; T. Ślipko SJ, *Zarys etyki ogólnej*, dz. cyt., s. 217.

mi przedmiotem dyskusji jest odpowiedź na pytanie, w czym się wyraża istotowa treść tego terminu, czyli po prostu, jak zdefiniować termin: „wartość moralna”? Ograniczone ramy artykułu powodują, że poprzestać trzeba na tym określeniu, które wydaje się najbardziej trafne. W myśl tego określenia, przez wartość moralną rozumiemy wzorcze ideały postępowania ludzkiego, które w aktach spełnianych zgodnie z tymi ideałami realizują w spełniających je osobach im specyficznie przysługującą doskonałość jako osobom. W tym sensie można o wartościach moralnych powiedzieć, że pełnią rolę twórczych sił moralnie doskonałego człowieka i to jako człowieka. Twierdzenie to można zilustrować konkretnym przykładem. I tak człowiek mówiąc prawdę zgodnie z przyświecającą mu wartością prawdomówności, nie tylko komunikuje swemu współ rozmówcy jakąś myśl, ale równocześnie siebie samego przyozdabia moralną jakością „prawdomównego człowieka”.

Jeżeli tak się rozumie świat „wartości moralnych”, a równocześnie tak rozumianą wartość moralną włącza się w treść normatywów prawa naturalnego, jako czynnika ożywiającego te normatywy autentyczną treścią moralnego dobra, w takim razie nie można prawa naturalnego rozpatrywać wyłącznie w aspekcie jego imperatywnego charakteru. Trzeba mieć przed oczyma również jego głęboką treść aksjologiczną przez moralne wartości. Przenikają zaś one swą moralną wzniosłością nie tylko najogólniejsze zasady prawa naturalnego, przede wszystkim jego naczelną aksjomat w postaci zasady: „czyń dobro, a unikaj zła”, ale także normatywne nakazy na poziomie gatunkowo zróżnicowanych kategorii aktów ludzkich, czyli tzw. „norm operatywnych”, uwidocznionych na przykład w przykazaniach nieraz już wymienionego Dekalogu.

Wiadomo wszakże – w etyce chrześcijańskiej nikt tego nie kwestionuje, że człowiek jest nie tylko „osobą”, a więc bytem samoistnym, samowiednym i samowładnym, czyli wolnym. Człowiek jest także z natury swej „istotą społeczną”. Dzięki temu, czy na skutek tego staje się członkiem formującym się mocą tej determinacji tzw. „społeczności naturalnych”, ale „niesamodzielnymi”, a mianowicie małżeństwa z rodziną, grupy zawodowej i narodu. Zarówno jednak sama osoba ludzka, jak też każda ze społeczności niesamodzielnymi – nie zatracając swej

podmiotowej odrębności – staje się także integralną częścią społeczności państwowej w charakterze jej autonomicznego członu. Ta zaś społeczność państwowa, już jako nadrzędny w stosunku do nich podmiot społecznego życia, scala je w sobie i porządkuje ich działania pod kątem realizacji „dobra wspólnego” (*bonum commune*). Czyni to zgodnie przysługującymi jej społecznym członkom uprawnieniami i obowiązkami, mimo tego jednak z równoczesnym uznaniem moralnych atrybutów przysługujących społeczności państwowej, a tym samym także w jej imieniu działającym organom naczelnej władzy państwowej. W naszym przypadku chodzi o dwie instytucje: sędziów z prokuratorami oraz adwokatów. Obie te korporacje funkcjonują na właściwym sobie polu w ramach obiektywnego ładu moralnego, który zabezpiecza niezbędne dla nich uprawnienia. W kontekście rozpatrywanej przez nas sprawy chodzi tu przede wszystkim o zasadę niezależności wymiaru sprawiedliwości od bezpośredniego ingerowania władzy państwowej w praktyczne rozstrzygnięcia przedstawicieli obu tych korporacji tzn. sędziów i adwokatów. Z podkreśleniem tego atrybutu idzie jednak w parze zasada podporządkowania całej dykasterii wymiaru sprawiedliwości naczelnej zasadzie promowania dobra wspólnego, jak również wypływających stąd uprawnień władzy państwowej do kontroli tych działań oraz, w przypadku ewidentnych nadużyć, stosowania koniecznych środków korekcyjnych. Nakreślony w tych słowach obraz moralnych aspektów funkcjonowania wymiaru sprawiedliwości w całokształcie obowiązujących w tej dziedzinie normatywów wchodzi również w strukturę „kultury prawnej”.

Oczywiście nie można zamykać oczu na równie realny problem społecznej kontroli nad działalnością państwowej władzy w sprawowaniu przez nią swych kontrolnych uprawnień w dziedzinie wymiaru sprawiedliwości. Jest to jednak osobny problem, wykraczający poza granice naszego tematu, za wyjątkiem jednej sprawy: Podstawowym instrumentem, jakim posługuje się władza państwowa, jest stanowione przez nie prawo. I z tego też tytułu, że jest ono stanowione przez państwo i przez państwo egzekwowane, w powszechnie przyjętej terminologii nosi miano „prawa pozytywnego”. Uwaga ta przypomina właściwy

temat niniejszego artykułu, którego tytuł brzmi: *Prawo naturalne a prawo pozytywne*.

#### **4. Prawo naturalne a prawo pozytywne**

Trudność tłumacząca konieczność zajęcia się tą sprawą jako z odrębnym zagadnieniem bierze się z potrzeby naświetlenia właściwej roli, jaką ma do spełnienia prawo pozytywne w założeniu nie tylko istnienia prawa naturalnego jako obiektywnej rzeczywistości moralno-prawnej, uprzedzającej wszelkie prawodawcze regulacje dokonane przez najwyższe choćby autorytety władzy państwowej, ale mimo wszystko wołą człowieka. Można przeto zapytać, czy prawo pozytywne jest tylko przez władzę państwową bądź, ewentualnie, przez jakieś inne autorytety społeczne dokonany w miarę obiektywnym odczytaniem norm prawa naturalnego i wprowadzaniem go w praktykę życia ogółu obywateli. W takim razie byłoby ono tylko zdublowaniem już wcześniej danej struktury normatywnej. Czy jednak mimo wszystko ma ono własną, w pełni realną rację istnienia?

W tej sprawie etyka chrześcijańska zajmuje wyraźne stanowisko. W myśl tej doktryny prawo pozytywne jest nie tylko potrzebne, ale wręcz konieczne dla tworzenia warunków życia godnych człowieka jako osoby i obywatela. Tezę tę opiera na kilku racjach, które w wielkim oczywiście skrócie postaram się zrelacjonować.

<sup>10</sup> Prawo naturalne nie ogarnia całokształtu ludzkiej działalności na wszystkich etapach jej historycznego rozwoju. Normatywne swe funkcje zacieśnia do podstawowych tylko, a przeto w pewnym przynajmniej stopniu względnie oczywistych kategorii ludzkiej aktywności. Poza jego zasięgiem pozostają nader obszerne dziedziny aktów moralnie nieokreślonych, społecznie jednak znaczących. W tym przeto obszarze prawo pozytywne jest wręcz konieczne i niezastąpione. W społeczeństwach pierwotnych, żyjących w nader prymitywnych i nieskomplikowanych warunkach aktywności gospodarczej i społecznej, normatywne funkcje spełnia prawo obyczajowe. Jednakowoż w miarę postępu cywilizacyjnego niezbędne okazuje się prawo państwowe.

2<sup>o</sup> Prawo naturalne jako rzeczywiste prawo zawiera w swej treści normy imperatywne. Za przykład służą tu znowu stanowienia dekalogowe, bezpośrednio przez Mojżesza promulgowane ludowi izraelskiemu, ale będące tylko włączeniem w porządek Objawienia prawno-moralnych nakazów wszystkich narodów ówczesnego cywilizowanego świata. Jak długo rozpatruje się je wyłącznie jako intuicje moralnej świadomości społecznej w praktyce życiowej poszczególnych jednostek, skazane są wyłącznie na dyktat sumienia, a tym samym pozbawione skuteczniejszych sankcji dodatkowo pobudzających działające podmioty do ich przestrzegania. Szczególnie pod tym względem prawo pozytywne służyć może prawu naturalnemu walną pomocą.

3<sup>o</sup> Niemalaj ponadto wagi jest wychowawcze oddziaływanie prawa pozytywnego na kształtowanie się odpowiednich opinii i postaw społecznych, jak to się nieraz wyraża w literaturze tego przedmiotu, drogą „internalizacji”. Jest to wszakże funkcja prawa pozytywnego wielce ambiwalentna, zależna od tego, czy prawo to spełnia warunek, o którym za chwilę będzie mowa. Z chwilą jednak, kiedy normatywne swe funkcje opiera na nie budzącym żadnych zastrzeżeń polu, staje się narzędziem, dzięki któremu prawo stanowione przez państwo utrwała się w moralnej świadomości społeczeństwa, przybierając zaś postać niekwestionowanych kanonów, staje się jednym z trwałych składników jego „prawnej kultury”.

4<sup>o</sup> Jednakowoż swego rodzaju soczewką, w której ogniskują się i znajdują pełnię swego wyrazu wymienione trzy racje, jest postulat, w myśl którego prawo pozytywne nie może nakazywać lub zezwalać na coś, czego zakazuje prawo naturalne, ani pozbawiać człowieka czegoś, co mu przysługuje z mocy prawa naturalnego. Od uszanowania tej naczelnej zasady zależy moralny, a tym samym obowiązujący charakter odnośnych norm prawa pozytywnego. Jeżeli popada ono w rzeczywisty konflikt z prawem naturalnym, stanowione przez nie normy nie mają mocy obowiązującej w sumieniu do ich przestrzegania, a nawet może zaistnieć obowiązek ich nieprzestrzegania.

Prymat prawa naturalnego nad prawem pozytywnym nie sięga zatem zbyt daleko. Pełni natomiast na wskroś humanistyczną misję. We-

żmy pod uwagę drażliwą sprawę reformatorskich interwencji ministra Zbigniewa Ziobro w kontekście głosów kwestionujących ich zasadność i celowość. Pomijając niepoważne jeremiady na temat poniżanych i zastrasżanych sędziów i prokuratorów, sprowadźmy problem na grunt *experimentum crucis* całej tej historii: która strona może się odwołać do ostatecznej instancji, jaką jest pogwałcenie bronionych przez prawo naturalne wartości obiektywnych i niezmiennie ważnych? Weźmy pod uwagę oficjalne deklaracje obydwu stron. Minister Ziobro czyni to w imię walki z korupcją, która przybrała postać społecznej plagi, a zarazem gołym okiem widocznego pogwałcenia zasad sprawiedliwości i uczciwości, czyli moralnych wartości, które leżą u podstaw wszelkiej moralności. Czy ta strona zagadnienia znalazła należyte zrozumienie ze strony autora artykułu *Kultura strachu*? A dalej, czy autor ten, który w swojej koncepcji „kultury prawnej” wymienia cały rejestr wartości zawartych w jej treści, polemizując z ministrem Ziobro przytacza przez niego dokonane fakty pogwałcenia tej aksjologicznej tkanki przez siebie samego głoszonej „kultury prawnej”? On koncentruje się wyłącznie na zasadzie niezawisłości funkcjonariuszy sektora sądownictwa, w jego mniemaniu zagrożonej przez działania ministra Ziobro, przy zupełnym znowu pominięciu podporządkowania tej zasady wyższej idei dobra wspólnego i na tym opartych uprawnień władzy państwowej do obiektywnej kontroli i ewentualnych ingerencji w przypadku, kiedy domaga się tego wzgląd na dobro całego człowieczeństwa.

## 5. Zakończenie

Jak się zdaje, można w zakończeniu niniejszego artykułu wyrazić pogląd, że kryzysowe objawy w funkcjonowaniu polskiego wymiaru sprawiedliwości sięgają znacznie głębiej aniżeli rozpowszechnione zjawisko korupcji. Wygląda na to, że ostateczne źródła obserwowanych dewiacji tkwią w skrzywionej ideologicznej wizji samego „prawa” odebranego od moralnych jego fundamentów w postaci obiektywnego ładu naturalnego prawa, utożsamianego natomiast wyłącznie z samym „prawem pozytywnym”.

**Stanisław ZIEMIAŃSKI SJ**

## **HISTORIA FILOZOFII CZY SAMA FILOZOFIA?**

### **1. Proporcje**

Na wszystkich wydziałach filozoficznych wykłada się nie tylko filozofię systematyczną, ale także historię filozofii. Proporcje tych dyscyplin są różne. Np. na Wydziale Filozoficznym Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej *Ignatianum* w Krakowie przeważa filozofia systematyczna nad historią filozofii, na Wydziale Filozoficznym Papieskiej Akademii Teologicznej czy w Instytucie Filozofii UJ historia filozofii ma znacznie większy wymiar godzinowy. Ponadto widać różnicę w sformułowaniu tez do egzaminów licencjackich i magisterskich. W liczbach wyraża się stosunek zajęć z historii filozofii do zajęć z filozofii systematycznej następująco: *Ignatianum* 0,39; PAT i UJ po 0,5. Gdy do tego dodamy nauki formalne, jak logika, informatyka, które przeważają na UJ, proporcja ścisłej filozofii do innych dyscyplin jeszcze się tam pogorszy. Skutkiem historycznego podejścia może być u studentów przekonanie, że prawda jest relatywna, a filozofia jest rodzajem sztuki tworzenia myślowych systemów. Skąd się bierze ta tendencja, że zamiast badania rzeczywistości w świetle pierwszych i najwyższych zasad, komentuje się na uczelniach wypowiedzi filozofów, a historię filozofii wykłada się tak, by unikać oceniania? Sięgając do historii zauważamy raz po raz nawroty sceptycyzmu, poczynając od sceptycyzmu Pirrona czy Karneadesa, poprzez średniowieczny krytycyzm Ockhama aż po nowożytny sceptycyzm Montaigne'a, Hume'a,

Milla czy neopozytywistów. Argumenty sceptyków odwoływały się do rozbieżności poglądów poszczególnych filozofów, a źródła tego faktu upatrywano w złudzeniach zmysłów, błędach dedukcji, niepełności indukcji. Ten sceptycyzm prowadził do traktowania filozofii jako zjawiska kulturowego, nie mającego większego znaczenia dla nauki<sup>1</sup>. Gdy się ponadto weźmie pod uwagę tendencję panującą we współczesnym nurcie postmodernistycznym, gdzie kwestionowane są prawdy absolutne i powszechne na rzecz subiektywnych i indywidualnych poglądów poszczególnych myślicieli, to zrozumie się, że szukanie prawdy dzisiaj staje się niemożliwe. W takim razie wystarczy, że na wydziałach filozoficznych przedstawi się mozaikę poglądów różnych filozofów i szkół, bez oceniania ich wartości merytorycznej.

## 2. Niedostatki historii filozofii

Powstaje pytanie, czy w takim razie nie zrezygnować w ogóle z wykładania historii filozofii? Na to pytanie trzeba odpowiedzieć przecząco. Historia filozofii jest potrzebna, choć nie jako dyscyplina główna, lecz pomocnicza. Już Arystoteles poruszył ten problem w swojej *Metafizyce*. Zaczynając od rozdz. 3 księgi A *Metafizyki* przedstawia on pokrótce dzieje filozofii poczynając od Talesa a kończąc na Platonie. Celem tego omówienia historii poglądów filozoficznych, jak sam powiada, jest: zaczerpnąć od nich wiedzę lub dodać coś własnego<sup>2</sup>. Poglądy swoich poprzedników ocenił przy tej okazji dość nisko jako raczkowanie w dziedzinie filozofii<sup>3</sup>. Dla Arystotelesa poznanie „z drugiej ręki”, tj. na podstawie wypowiedzi różnych myślicieli i przekonania zwykłych ludzi, nie miało charakteru naukowego. Nazywał je  $\delta\acute{o}\xi\alpha$  lub  $\upsilon\pi\acute{o}\lambda\eta\psi\iota\varsigma$ , czyli mniemanie. Sylogizmy zaś oparte na przesłankach niepewnych

---

<sup>1</sup> Zagadnieniem losów metafizyki zajął się m. innymi Jörg Disse w książce *Metafizyka od Platona do Hegla*, wyd. WAM, Kraków 2005.

<sup>2</sup> *Metafizyka* A 3, 983<sup>b</sup>5-6.

<sup>3</sup> Tamże, 993<sup>a</sup>15.



nazywał dialektycznymi<sup>4</sup>. Zwykle rozważania na jakiś temat zaczynał od przedstawienia różnych opinii, co stanowiło pierwszy krok w poznaniu, zwany ἀπορία. Dopiero później szukał rozwiązania w samej rzeczywistości – εὐπορία. Tak więc historia filozofii stawała się wstępem do samej filozofii. Tymczasem w czasach nowożytnych badania rzeczywistości zostały wyparte przez badania nad historią poglądów filozoficznych. Dokonało się to przede wszystkim za sprawą Georga Wilhelma Friedricha Hegla. Według niego poglądy filozofów, nawet najbardziej między sobą sprzeczne, są przejawem nieograniczonego i nieustannego rozwoju samoświadomości absolutnego ducha. Nie powinniśmy uważać, według Hegla, że istnieje jakaś rzeczywistość istniejąca niezależnie od rozmaitych poglądów. Dlatego studia filozoficzne powinny polegać na poznawaniu poglądów odpowiednio dobranej grupy filozofów. Przy takim nastawieniu brak jest kryteriów obiektywnej oceny tych poglądów. Historia filozofii przybiera postać muzeum twórców myśli ludzkiej, a w nim najbardziej popularne są te poglądy, które są wyjątkowe i oryginalne, skrajne i nienaturalne.

### 3. Potrzeba historii filozofii

Nie znaczy to, że historia filozofii w ogóle nie ma sensu. Ona ma swoje miejsce w wykładzie filozofii, chociaż tylko pomocnicze. O roli historii filozofii wypowiedział się pozytywnie M. A. Krapiec w swej *Metafizyce*. „Wszystkie filozoficzne twierdzenia o rzeczywistości posiadają swoją historię. Powstały one w określonych warunkach rozwoju myśli. Problem ich został ujawniony także w konkretnych warunkach socjalnych i ekonomicznych, politycznych i religijnych. [...] Wszelkie bowiem filozoficzne problemy, chociażby były sformułowane bardzo abstrakcyjnie, są jednak przejawem konkretnego życia ludzkiego i z tym życiem są związane, coś tłumaczą, coś usprawiedliwiają lub są

---

<sup>4</sup> Por. *An. Priora*, 16, 65<sup>a</sup> 37; 19, 81<sup>b</sup> 18-22; 30, 46<sup>a</sup> 10; *An. Posteriora*. 33, 89<sup>a</sup> 2; *Topika*, A 1, 131<sup>b</sup> 21-23; 100<sup>a</sup> 30; <sup>b</sup> 7-9.

też wyrazem protestu wobec współczesnych stanów rzeczy. [...] Bliższe poznanie myśli filozoficznej różnych systemów, a nawet kierunków filozofowania przekonuje, że w gruncie rzeczy w tych najrozmaitszych kierunkach czy systemach filozoficznych ciągle mamy do czynienia z tymi samymi problemami, które wciąż żyją, a otrzymują w różnych systemach różne nazwy, rozmaite odcienie sformułowań”<sup>5</sup>. Różnice interpretacyjne, jak mówi prof. Jerzy Kopania (Uniwersytet w Białymstoku), biorą się z czterech sposobów uprawiania filozofii, wynikających z różnych psychicznych nastawień i uzdolnień:

- 1) filozofowie o genialnym umyśle bądź to tworzą nowe przełomowe systemy, bądź
- 2) badają strukturę innych systemów, ich wpływy w obydwie strony,
- 3) odkrywają nowe teksty, a w nich ukryte nowe znaczenia.
- 4) Mniej zdolni ludzie, lub mniej filozoficznie wykształceni, ale ciekawi rzeczywistości, podejmują często nieudolne próby odpowiedzi na problemy, jakie niesie życie, odwołując się do systemów, jakie są im dostępne.

#### **4. Nie sama historia**

W wykładzie filozofii nie można jednak poprzestać na samej historii. To rzeczywistość sama – jak głosi Arystoteles – powinna być źródłem i podstawą naszego filozoficznego poznania. Ale tę rzeczywistość można rozmaicie ujmować. Systemy filozoficzne będą się różnić punktem wyjścia, od którego będzie zależał też punkt dojścia. Można się zająć samym sposobem naszego poznawania i w tym kierunku idzie tzw. modna dziś kognitywistyka. Można się zająć wyrażaniem naszych pojęć i przekonań i czyni to filozofia lingwistyczna. Można się zająć przedmiotem poznania, czyli samym bytem, z punktu widzenia pierwszych i podstawowych zasad i to jest najważniejszy sposób uprawiania filozofii. Systemy filozoficzne mogą się różnić ponadto metodą

---

<sup>5</sup> M. A. Krąpiec OP, *Metafizyka*, Poznań 1966, s. 51-52.

dochodzenia do swoich twierdzeń, a zwłaszcza stosowanymi tu kryteriami odróżniania prawdy od fałszu. I tak racjoniści (jak Kartezjusz, Spinoza, Leibniz), sądzili, że filozofia powinna być uprawiana „more geometrico”, na zasadzie rozumowań. Pascal, przeciwnie proponował, by filozof kierował się logiką serca, czyli pewnego rodzaju intuicji, także uczuciowej. Podobnie Bergson. W pragmatyzmie takim kryterium jest skuteczność i użyteczność. Filozofia zaś systematyczna bada nie tyle pojęcia i odpowiadające im słowa, co samą rzeczywistość. Systematyk za pomocą siatki pojęć, jakie uważa za słuszne, analizuje zjawiska, tj. umieszcza je w odpowiednich klasach, a jeśli takiej klasy nie posiada, tworzy nowe, poszerzając swój system. Poglądy innych filozofów służą mu tylko po to, by ustrzec się ewentualnych błędów, które inni popełnili, by znaleźć odpowiedniejszą metodę podejścia, by zobaczyć, jakie problemy pozostały jeszcze do rozwiązania, aby, jak się to mówi, nie odkrywać na nowo „Ameryki”.

## 5. Jaka filozofia?

Jaką więc konkretnie filozofię należy wybrać, by zbliżyć się jak najbardziej do rzeczywistości? Do II Soboru Watykańskiego (1962-1965) obowiązywało zalecenie, by wykładać tomizm, zwłaszcza w nowszej jego formie zwanej neotomizmem. Zalecenie to znalazło się w encyklice Leona XIII *Aeterni Patris* (1879). Sformułowano 14 tez, które należało wykładać. II Sobór Watykański w Dekrecie o formacji kapłańskiej *Optatam totius* (nr 15) poleca, by formację filozoficzną przyszłych kapłanów opierać na „wieczyście wartościowym dziedzictwie filozoficznym” (*patrimonium philosophicum perenniter validum*). Oto tekst tego polecenia: „Nauki filozoficzne niech będą tak podawane, aby przede wszystkim doprowadziły alumnów do zdobycia gruntownego i systematycznego poznania człowieka, świata i Boga w oparciu na wiecznie wartościowym dziedzictwie filozoficznym, przy uwzględnieniu wyników badań filozoficznych nowej doby, a szczególnie tych, które w ich własnym narodzie wywierają większy wpływ, jak również najnowsze-

go postępu nauk ścisłych tak, aby alumni znając dobrze ducha obecnych czasów, byli należycie przygotowani do prowadzenia rozmów ze współczesnymi sobie ludźmi. Historia filozofii winna być tak wykładana, aby alumni po zapoznaniu się z zasadami różnych systemów filozoficznych, zatrzymali z nich to co prawdziwe i byli zdolni odkryć źródła błędów i je odeprzeć”.

Podobne sformułowania występują w obowiązującej obecnie Konstytucji Apostolskiej Papieża Jana Pawła II na temat studiów kościelnych z 1979 r. pod nazwą *Sapientia Christiana*. W Encyklice *Fides et ratio* ten sam Papież apeluje o dowartościowanie metafizyki. W samych numerach 83 i 84 słowo „metafizyka” występuje 12 razy. Papież ubolewa, że w pozytywizmie, neopozytywizmie i scjentyzmie zagubiono metafizykę (nr 46 i 88), że nawet w szkołach katolickich przestaje się wykładać metafizykę (n. 61). W praktycznych wskazówkach Papież zachęca do rozwijania tradycyjnej metafizyki chrześcijańskiej, a szczególnie problematyki istnienia (n. 97). Papież imiennie wskazuje takich myślicieli, jak: św. Grzegorz z Nazjanzu, św. Augustyn, św. Anzelm, św. Bonawentura, św. Tomasz z Akwinu, pochwalił *Disputationes metaphysicas* Suáreza, a z późniejszych wspominał takich jak: John Henry Newman, Antonio Rosmini, Jacques Maritain, Etienne Gilson, Edyta Stein. Nie zapomniał o wschodnich, jak: Władimir S. Sołowiew, A. Florentsky, Piotr J. Czaadajew, Władimir N. Łosky.

Czy zachęty Papieża odniosły skutek? Na spotkaniu jezuitów filozofów na Kongresie we Frankfurcie nad Menem (r. 2007) stwierdzono, że w uczelniach prowadzonych przez jezuitów stan wykładania filozofii jest różnorodny. Indyjscy jezuita mówili o modnej u nich filozofii wyzwolenia opartej na filozofii dialogu, głównie E. Levinasa. Na to zareagował jeden z afrykańskich jezuitów, ostrzegając, że „filozofia nędzy może się okazać nędzą filozofii”. Niektórzy (Stephen Buckland z Zimbabwe Harara) przedstawiali filozofię w duchu E. Coretha jako naukę zadawania pytań. Ich zdaniem sposób zadawania pytań jest ważniejszy niż same odpowiedzi na nie. To prawda, że od dobrze postawionych problemów na początku filozofowania zależy też ich rozwiązanie, nie mniej na samych pytaniach poprzestać nie można, ponieważ czło-

wiek chce otrzymać odpowiedź, zwłaszcza taką, która wpłynie na jego życie. Przecież *non scholae, sed vitae discimus*. Odpowiedzi te muszą być dobrze uzasadnione, w przeciwnym razie filozofia stanie się ideologią, czego doświadczyliśmy w okresie dwudziestowiecznych totalitaryzmów, a także dziś, kiedy obowiązuje *political correctness*. Wybór właściwego systemu filozoficznego w celu poznania i wyjaśniania otaczającej nas rzeczywistości, a zwłaszcza samych siebie, jest brzemienny w konsekwencje. To właśnie systemy niemieckiego idealizmu i materializmu, ateizm i darwinizm wpłynęły na wytworzenie się obydwu represyjnych systemów, które wyrządziły tyle zła w pierwszej połowie XX wieku. Pogrobowcy tamtych systemów żyją i dziś, żeby wspomnieć choćby Szkołę Frankfurcką (Horkheim, Adorno) czy postmodernistów (Derrida, Rorty). Głoszą oni nihilizm lub relatywizm zachęcający do wielu dewiacji moralnych. Aby przywrócić Europie właściwego ducha i uodpornić ją na grożące jej ideologie, trzeba wrócić do zdrowej filozofii, najlepiej do takiej, jaką zaleca Kościół.



**Stanisław PYSZKA SJ<sup>1</sup>**

**L'INSEGNAMENTO DELLA *PHILOSOPHIA MORALIS*  
NEI GINNASI ACCADEMICI E NELLE UNIVERSITÀ  
DELLO STATO POLACCO-LITUANO  
NEL XVII SECOLO ALLA LUCE DEI MANUALI.  
TENTATIVO D'UNA SINTESI<sup>2</sup>**

La presentazione dello stato attuale della nostra conoscenza su che cosa e su come avveniva l'insegnamento filosofico-pratico in Polonia nel XVII secolo – per giungere alle conclusioni finali – richiederebbe di passare in rassegna tutti i manuali rimasti e noti delle Scuole e le Università di rilievo, di vario rango ed influsso nella società, e di varia appartenenza confessionale.

Il secolo XVII è difficilissimo a valutare, soprattutto in Polonia, dove mancano spesso i materiali-base per le ricerche, andati talvolta distrutti in tante avventure belliche, disseminati per i musei, archivi e biblioteche: russi, svedesi, austriaci e tedeschi. Bisognava scegliere quattro centri di educazione (Cracovia, Zamość, Toruń e Danzica) per un semplice

---

<sup>1</sup> Scuola Universitaria di Filosofia e di Pedagogia *Ignatianum*, Cracovia.

<sup>2</sup> Il presente testo venne elaborato in base alle conclusioni finali della tesi di laurea di STANISLAW PYSZKA SJ in filosofia sociale, intitolata *Professori di Vilna in difesa dei diritti umani dei contadini negli anni dal 1607 al 1657. Lo sviluppo della filosofia sociale nell'Accademia di Vilna sullo sfondo delle dottrine filosofico-sociali dell'epoca, rappresentate in Polonia*, difesa dall'autore nella romana Pontificia Università Gregoriana il 25 giugno 1985, finora mai pubblicati.

motivo: perché recentemente solo su questi centri c'è qualcosa da dire. Solo da non molti anni appaiono le pubblicazioni basate direttamente sui manoscritti, sui manuali e sul contenuto stesso dell'insegnamento. Si può dire che solo da poco le ricerche sfondarono l'involucro esterno delle cose, non limitandosi cioè a soli problemi organizzativi, ma scendendo in particolari „meno comodi”, derivabili solo da faticose ricerche archivistiche. Basti dire che ogni monografia approfondita in questo senso ridimensionava notevolmente le opinioni finora ritenute definitive. Per il futuro, certamente non bisognerà aspettarsi delle sensazioni, se vediamo chiaro qual'era di fatto la parte nota dell'educazione nelle scuole medie e superiori del XVII secolo. Certi punti possono nel futuro verificarsi in positivo: certi, invece, in negativo – in ogni caso vengono fuori le proporzioni più giuste, un'immagine più vera dell'epoca.

La seguente rassegna dell'insegnamento filosofico-pratico nelle Scuole e le Università di rilievo, possibile solo grazie alle recentissime pubblicazioni monografiche in materia<sup>3</sup> (e per necessità solo superficiale), vada trattata come un sottofondo per l'insegnamento filosofico-pratico svolto dai professori di Vilna nello spirito della *Ratio Studiorum* (1599), che per ben due secoli successivi caratterizzò tutto l'operato dei gesuiti in questo campo e, conseguentemente, formò numerosissime generazioni degli allievi in un definito modo.

---

<sup>3</sup> Prima dell'anno 1978 (il 2300<sup>mo</sup> dalla morte di Aristotele) vennero pubblicate le monografie, tra cui quattro in particolare meritano una maggiore attenzione: ANNA SŁOMCZYŃSKA, *Krakowskie komentarze z XV wieku do „Ekonomiki” Arystotelesa*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1978; RYSZARD PALACZ, *Nauczanie filozofii na Uniwersytecie Krakowskim w XV wieku. Główne tendencje i kierunki*, in: *Nauczanie filozofii w Polsce w XV-XVIII wieku* (più tardi: *NFWP*), ed. collett. sotto la red. di LECH SZCZUCKI, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1978, pp. 17-44; JAN CZERKAWSKI, *Arystotelizm na wydziale sztuk Uniwersytetu Krakowskiego w XVI i XVII wieku*, in: *NFWP*, pp. 45-85; JERZY REBETA, *Komentarz Pawła z Worcestera do „Etyki Nikomachejskiej” Arystotelesa z 1424 roku*, in: *Monografie z Dziejów Nauki i Techniki*, 61, Wrocław 1970. Inoltre, pubblicata otto anni più tardi: STANISŁAW JEDYNAK, *Etyka w Polsce. Słownik pisarzy*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Lódź 1986.



## **L'insegnamento filosofico-morale nell'Università Jagellonica di Cracovia**

Verso la fine del XVI secolo, a Cracovia, come in tutti gli altri atenei europei dell'epoca, vediamo la filosofia aristotelica nell'edizione di S. Tommaso d'Aquino nella sua qualità di commentatore-guida di Aristotele, rappresentata in due modi della sua recezione: la scuola *domenicana* e la scuola *gesuitica*.

L'aristotelismo coltivato nell'Università Jagellonica di Cracovia fino agli anni quaranta del XVII secolo era molto più vicino al modello *gesuitico* che non a quello *domenicano* e in misura notevole restava sotto l'influsso della scuola *gesuitica*. I professori di Cracovia non erano tuttavia obbligati – parliamo della prima metà del Seicento – a fare delle dichiarazioni, indicanti da che parte stessero o a quale delle correnti appartenessero, o di quale scuola di interpretazione di Aristotele facessero parte. Essi commentavano liberamente le singole opere di Aristotele, basando sia sui commenti dei rappresentanti della scuola *domenicana* (Domenico di Fiandra, Gaetano, Domenico Soto, Bartolomeo di Medina, Domenico Bañez), sia su quelli della scuola *gesuitica* (Pedro Fonseca, Francisco Suárez, Conimbricenses), *nominalistica* (W. Ockham) o *scotistica* (Duns Scotus). La filosofia cracoviana era allora lontana da qualsiasi unilateralismo. I professori di Cracovia nella loro maggior parte si formavano all'estero: in Italia, in Francia o in Germania.

Verso la metà del XVII secolo assistiamo ad un lento declino della filosofia in Polonia, sia nell'Università di Cracovia, che nelle altre Scuole, dopo i decenni di sviluppo, esauritosi negli anni sessanta e settanta del Seicento.

Nello stesso periodo vediamo in tutta l'Europa un passaggio dai commenti e dalle *quaestiones disputatae* alle *disputationes* oppure *cursus philosophici* o *cursus thematici*, che divennero un modello del manuale moderno della filosofia scolastica. Questa tendenza era presente non solo nelle scuole cattoliche, ma anche quelle luterane e calviniste.

Nel corso del XVII secolo si stabilì negli atenei in Polonia (cattolici e non-cattolici) la divisione della filosofia in: logica, fisica, metafisica

ed etica<sup>4</sup>. Quest'ultima però si riduceva in pratica ai commenti delle due *Ethices* di Aristotele, senza arricchirne il contenuto col pensiero più personale e proprio dell'insegnante. Praticamente non troviamo a Cracovia le tesi di laurea in filosofia pratica<sup>5</sup>.

*A quanto sembra* – conclude le sue ricerche J. Czerkowski – *la problematica etica fu riservata alla teologia morale fiorente nel XVII secolo. Tutti i testi dei „cursus philosophici” finora rinvenuti contengono esclusivamente „logica”, „fisica” e „metafisica”, con un'evidente prevalenza delle prime due*<sup>6</sup>.

Il grande storico di filosofia polacca, WŁADYSŁAW TATARKIEWICZ, affermò l'esistenza in Polonia di una certa tradizione filosofica più conservatrice che riformatrice. Il progresso consisteva in un approfondimento della tradizione della propria scuola, non invece nel ritorno alle radici, ai testi originali.

*La Polonia* [del XVII secolo] – scrisse WŁADYSŁAW TATARKIEWICZ – *possedeva i conservatori della filosofia, e non i riformatori*<sup>7</sup>. Sempre secondo WŁADYSŁAW TATARKIEWICZ, non v'era l'alternativa; oltre alla *scolastica* – chiamata da lui stesso col nome della *scolastica di Vilna*, praticamente non esisteva l'insegnamento della filosofia di un'altro tipo.

Questa conclusione negativa deve essere però ulteriormente accertata da altre ricerche più recenti e più approfondite, soprattutto per quanto riguarda la base dei manoscritti e delle fonti dell'epoca<sup>8</sup>.

<sup>4</sup> JAN CZERKAWSKI, *Arystotelizm...*, *op. cit.*, in: *NFwP*, pp. 78-79.

<sup>5</sup> JAN CZERKAWSKI, *Arystotelizm...*, *op. cit.*, in: *NFwP*, p. 79: per tutto il periodo del XVI e XVII secolo troviamo solo una tesi in filosofia pratica e precisamente in *politica*: JAKUB PIOTROWSKI, *Quaestio de optima Reipublicae forma*, Cracoviae 1626.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 79. SZYMON STANISŁAW MAKOWSKI nel suo *Cursus philosophicus* composto a Cracovia negli anni 1679/1681 riservò 329 pagine alla *logica*, ben 694 – alla *fisica*, e solo 116 pagine alla *metafisica*.

<sup>7</sup> WŁADYSŁAW TATARKIEWICZ, *Materiały do dziejów nauczania filozofii na Litwie*, in: *Archiwum Komisji do Badania Historii Filozofii w Polsce*, vol. 2, parte 2, Warszawa 1926, p. 10. Della *scolastica di Vilna*, vedi inoltre: WŁADYSŁAW TATARKIEWICZ, *Historia filozofii*, vol. 2, Warszawa 1978, p. 87.

<sup>8</sup> Cfr. un'apposito reparto della Bibliografia: Manuali della *philosophia moralis* nell'Università di Cracovia.

*Un giudizio responsabile sulla filosofia scolastica in Polonia del XVII secolo* – sostiene J. CZERKAWSKI – non è possibile senza le ulteriori ricerche delle fonti stesse, come pure senza una conoscenza appropriata di tutta la scolastica e del suo ruolo in Europa in quell'epoca<sup>9</sup>.

Le ricerche svolte finora autorizzano ad avanzare comunque la tesi, che cioè gli scolastici polacchi del XVII secolo erano stati degli autori di opere di livello europeo<sup>10</sup>.

Di tutti quei filosofi solo SZYMON STANISŁAW MAKOWSKI non era religioso e solo lui rappresentava l'Università di Cracovia. Il suo *Cursus philosophicus* rivela un'evoluzione significativa subita dalla scolastica cracoviana nel corso del XVII secolo: da una recezione passiva della scolastica europea ad una assimilazione interna del patrimonio scolastico europeo ed alle ricerche su come approfondirlo ed arricchirlo<sup>11</sup>.

Inoltre, è significativo che SZYMON STANISŁAW MAKOWSKI fu ispirato in tutte le sue opere dalla polemica contra i gesuiti. Si può notare che nell'elenco degli autori più stimati in Polonia si trovano tre gesuiti, che scrissero ben cinque su nove opere ritenute di rilievo. L'antagonismo tra la vecchia Università di Cracovia in declino verso la metà del XVII

<sup>9</sup> JAN CZERKAWSKI, *Aristotelizm...*, *op. cit.*, pp. 82-83.

<sup>10</sup> L'elenco di opere ritenute più importanti, lo riferisco dietro: JAN CZERKAWSKI, *Aristotelizm...*, *op. cit.*, pp. 83-84. Si tratta di: MARCIN ŚMIGLECKI SJ, *Logica selectis disputationibus et quaestionibus illustrata*, voll. 1-2, Ingolstadii 1618, Oxoniae 1634, Oxoniae 1638, Oxoniae 1658; SAMUEL Z LUBLINA (WIERZCHOŃSKI) OP, *In universam Aristotelis logicam quaestiones scholasticae, secundum viam thomistarum*, Coloniae 1620; SAMUEL Z LUBLINA (WIERZCHOŃSKI) OP, *In octo libris Aristotelis De physico auditu quaestiones scholasticae, secundum viam thomistarum*, Coloniae 1627; JAN MORAWSKI SJ, *Totius philosophiae principia per quaestiones de ente in communi*, Posnaniae 1660, Posnaniae 1682, Lugduni 1688; TOMASZ MŁODZIANOWSKI SJ, *Praelectiones metaphysicae et logicae*, Gedani 1671; TOMASZ MŁODZIANOWSKI SJ, *Praelectiones philosophicae in octo libros Physicorum*, Lesnae 1671; TOMASZ MŁODZIANOWSKI SJ, *Integer cursus theologicus et philosophicus*, Moguntiae-Gedani 1682; ANDRZEJ KOCHANOWSKI OCD, *Metaphysica iuxta genuinam D. Thomae Aquinatis Doctoris Angelici mentem*, Cracoviae 1679; e SZYMON STANISŁAW MAKOWSKI, *Cursus philosophicus*, Cracoviae 1679-1681.

<sup>11</sup> JAN CZERKAWSKI, *Aristotelizm...*, *op. cit.*, p. 83.

secolo e l'Accademia di Vilna in pieno sviluppo fino all'anno 1654, costituisce un fatto ben noto agli storici di filosofia in Polonia.

Non si trattava soltanto delle prerogative e delle questioni di giurisdizione tra i rispettivi atenei, ma di vere e proprie dispute dottrinali fra diverse scuole: tomistica e suareziana. Il vero apogeo delle rispettive scuole, l'osserviamo negli anni sessanta e settanta del XVII secolo. Allora, da entrambe le parti veniva praticata una buona filosofia scolastica di livello europeo, e ne sono la prova le opere sopra elencate. Il valore esemplare di queste opere veniva indicato ancora all'inizio del XIX secolo<sup>12</sup>. Tuttavia, bisogna riconoscere che gli anni sessanta e settanta del XVII secolo erano degli ultimi positivi per gli rispettivi atenei, prima della loro riforma, avvenuta nella seconda metà del Settecento ad opera della Commissione dell'Educazione Nazionale (la KEN).

Due ultimi decenni del Seicento – secondo JAN CZERKAWSKI – costituivano il periodo più buio della scolastica cracoviana a causa di una mancanza programmatica del dialogo effettivo e del confronto con le dottrine europee moderne, ossia a causa del formalismo che costituì uno sbarramento all'interno del Paese e del proprio ambiente.

Questo giudizio, assai negativo, può essere reso più leggero, qualora prendessimo in considerazione il declino generale di tutta la *scolastica* europea a cavallo dei secoli XVII e XVIII, come – per quanto riguarda la Polonia – si deduce dal fatto che l'ambiente universitario di Cracovia smise la pratica di formare propri professori all'estero. Può darsi che proprio l'abbassamento del livello scientifico negli atenei italiani, francesi e tedeschi dell'epoca fu causa del mancato invio dei futuri professori cracoviani. Lo stesso fenomeno notiamo nel caso dell'Accademia di Vilna e nei collegi delle due Province religiose dei gesuiti, la Polacca e la Lituana: da loro *Catalogus* personali scomparvero verso la fine del XVII secolo, i nomi – numerosi prima – degli studenti religiosi, inviati per studiare all'estero.

---

<sup>12</sup> (FELIKS JAROŃSKI), *Jakiej filozofii Polacy potrzebują?/Di quale filosofia hanno bisogno i polacchi?/*, scr. nel 1810 ed edito s. l. di ed., probabilmente a Warszawa; riedito sotto lo stesso titolo a cura di WŁADYSŁAW TATARKIEWICZ, Warszawa 1970, p. 7.

## **L'insegnamento filosofico-morale nell'Accademia unitariana di Raków (1602-1638)**

Nella nostra rassegna dell'insegnamento filosofico-morale in Polonia, dobbiamo un momento dell'attenzione ad una Scuola ancora: all'Accademia unitariana di Raków<sup>13</sup>. Esiste nella storia dell'insegnamento in Polonia una certa letteratura su questo preciso argomento. Alcune di queste pubblicazioni si trovano nella Bibliografia generale della tesi menzionata<sup>14</sup>.

Non possiamo addentrarsi ulteriormente in questo argomento, pur essendo convinti che la persecuzione degli unitariani nel 1638, la chiusura della loro Accademia di Raków e la loro espulsione definitiva dalla Polonia (1658-1659), in seguito ad un loro comportamento confessionale e politico non solidale con lo Stato polacco durante la guerra di trent'anni e le guerre 1655-1657, abbia impoverito in qualche modo il panorama intellettuale dello Stato e si aggiunse al declino generale dell'insegnamento filosofico-morale nella seconda metà del XVII secolo.

Non ce ne soffermiamo più a lungo, perché non disponiamo adesso di pubblicazioni sufficientemente recenti su questo argomento<sup>15</sup>.

Inoltre, l'insegnamento nell'Accademia unitariana di Raków – del resto di durata relativamente breve, solo dal 1602 al 1638 – è un tema a sé stante e meriterebbe una valutazione più approfondita, che non è possibile nel quadro del presente testo.

---

<sup>13</sup> Cfr. l'apposito reparto della Bibliografia: Manuali della *philosophia moralis* nell'Accademia unitariana di Raków.

<sup>14</sup> STANISŁAW PYSZKA SJ, *Professori di Vilna in difesa dei diritti umani dei contadini negli anni dal 1607 al 1657. Lo sviluppo della filosofia sociale nell'Accademia di Vilna sullo sfondo delle dottrine filosofico-sociali dell'epoca, rappresentate in Polonia, op. cit.*, nel quadro della Bibliografia generale: sezione settima, riservata alla storia della Riforma in Polonia; sezione ottava, riservata alla storia dell'insegnamento medio e superiore polacco.

<sup>15</sup> Cfr. su questa Accademia, tra l'altro: TADEUSZ GRABOWSKI, *Literatura ariańska w Polsce 1560-1660*, Kraków 1908; STANISŁAW KOT, *Ideologia polityczna i społeczna Braci Polskich, zwanych arianami*, Warszawa 1932; STANISŁAW JEDYNAK, *Etyka w Polsce. Słownik pisarzy*, ZN im. Ossolińskich, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź 1986, pp. 5-15; specie p. 38 [voce: *Crell (Crellius) Jan*].

Il suo professore più celebre, JAN CRELL [CRELLIUS] (1590-1633), un tedesco di Franconia e teologo unitariano, dopo l'arrivo in Polonia nel 1612 e dopo aver imparato la lingua polacca, si concentrò soprattutto sulla dottrina delle virtù civiche. Il potere statale, secondo lui, dovrebbe aver cura del bene pubblico, della pace e della prosperità dei cittadini. Nel modello d'un uomo e cittadino CRELL sottolineava soprattutto il principio dell'ubbidienza dei cittadini (ricchi e poveri) riguardo al potere statale. I poveri dovrebbero essere pazienti nella loro povertà e dedicarsi al lavoro. La loro povertà non può legittimare gli atteggiamenti contrari alla legge<sup>16</sup>.

Come vediamo, le opinioni di JAN CRELL (CRELLIUS) non erano particolarmente originali o rivoluzionari, anche allo sfondo dei pensatori polacchi o lituani, che erano molto più radicali.

### **L'insegnamento filosofico-morale nell'Accademia di Zamość (1595-1772)<sup>17</sup>**

Le due Scuole di livello universitario – di Cracovia e di Zamość – ciascuna con un programma specifico dell'insegnamento della filosofia pratica, furono delle fucine della *élite* cattolica, anche se l'influsso dell'Accademia di Zamość, che era un ateneo privato e tutto sommato abbastanza periferico, anche se attivo al 1595 al 1772, fu di gran lunga minore di quello della celebre Università di Cracovia.

Tra le numerose pubblicazioni che riguardano l'Accademia di Zamość e la sua attività, meritano l'attenzione le seguenti<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> Cfr. STANISŁAW JEDYNAK, *Etyka w Polsce. Słownik pisarzy, op. cit.*, p. 38.

<sup>17</sup> Cfr. l'apposito reparto della Bibliografia: Manuali della *philosophia moralis* nell'Accademia di Zamość.

<sup>18</sup> J. K. KOCHANOWSKI, *Dzieje Akademii Zamojskiej*, Kraków 1899-1900; *Archiwum Jana Zamoyskiego (AJZ)*, ed. collettiva, voll. 1-4, Kraków-Warszawa 1904-1948; J. A. WADOWSKI, *Anacephaleosis professorum Academiae Samosscensis. Fontes et commentationes historia scholarum superiorum in Polonia illustrantes, I, 1573-1605*, Warsza-

Il professore di filosofia pratica, definita nell'Accademia di Zamość quale *philosophia quae de vita et moribus ac de re civili tractat*, doveva esporre ai suoi studenti l'*Ethica Nicomachea* e la *Politica* di ARISTOTELE, l'*Economica* di XENOFONTE e, piuttosto superficialmente, le *Leges* di PLATONE; inoltre, numerose opere di M. T. CICERONE, tra le quali la *De Officiis*, la *De Republica* ed una selezione delle sue lettere<sup>19</sup>.

IZYDORA DAMBSKA sostiene che non sia difficile trovare delle numerosissime analogie tra l'andamento degli studi a Zamość e quello dell'Università di Parigi, di Padova, della Scuola di JAN STURM di Strasburgo e dei ginnasi accademici, umanistici d'ispirazione e di contenuto, raccomandati da Filippo Melanchton. Tutte queste forme di scuola superiore erano note al Fondatore dell'Accademia, poiché JAN ZAMOYSKI (1542-1606), gran cancelliere e gran etmano del Regno Polacco, le conobbe di persona nella propria giovinezza. Il programma di studi, tracciato così come venne presentato secondo le fonti rimaste, era rigorosamente osservato<sup>20</sup>.

Lo storico tedesco MATHÄUS DRESSER DI LIPSIA, nella lettera di cordoglianze in occasione della morte di JAN ZAMOYSKI, ben definì il fine che l'Accademia di Zamość si era prefisso in seno alla società polacca:

Non minor vero laus est, quod hoc ipsum artificium bene dicendi et recte sapiendi etiam ad posteros propagare statuit, dum Academiam condidit, bonis literis liberalibusque studiis affluentem, in qua non tam sapientiae quam eloquentiae studia exercebantur et colerentur (...). Solebatque allice-

---

wa 1899-1900; STANISŁAW ŁEMPICKI, *Działalność Jana Zamoyskiego na polu szkolnictwa 1573-1605*, Kraków 1921; STANISŁAW HERBST, *Zamość*, Warszawa 1954; J. KOWALCZYK, *Kolegiata w Zamościu*, serie: Studia i Materiały do Historii i Teorii Architektury i Urbanistyki 6, Warszawa 1968; IZYDORA DAMBSKA, *Filozofia w Akademii Zamojskiej w dobie Renesansu*, in: *Nauczanie filozofii w Polsce w XV-XVIII wieku*, ed. collect. sotto la red. di LECH SZCZUCKI, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1978, pp. 87-144. Inoltre, va segnalato il settore della Biblioteca Nazionale di Varsavia, noto sotto la sigla (BOZ): Biblioteka Ordynacji Zamojskich.

<sup>19</sup> Cfr. IZYDORA DAMBSKA, *Filozofia w Akademii Zamojskiej*, op. cit., pp. 96-97.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 97.

re et invitare ad eo honestandum atque augendum hoc divinum Musarum domicilium quotquot poterat liberalioris doctrinae professores...<sup>21</sup>

Sembra che l'*artificium recte sapiendi* con la sottintesa liberalità della dottrina, pur sempre nel quadro del cattolicesimo, era propria a questa Accademia, grazie soprattutto all'influenza del suo Fondatore ed alle sue preferenze in materia.

Indubbiamente, la personalità più interessante tra i professori nella storia dell'ateneo zamosciano era ADAM BURSKI (1560-1611)<sup>22</sup>, direttore della cattedra della filosofia morale dal 1596 e rettore dell'Accademia di Zamość dal 1597 al 1598 e più tardi dal 1605 al 1606, dal 1607 al 1608, e dal 1610 al 1611, l'anno in cui morì. ADAM BURSKI era per tutto il tempo della sua permanenza a Zamość (1596-1611) professore di filosofia morale. Gli intervalli che si notano nella sua carica di rettore sono dovuti allo *Statuto* dell'ateneo che non permetteva una carica continuativa. Notiamo però che ADAM BURSKI veniva sempre rieletto appena ciò era possibile.

Contrariamente agli altri atenei polacchi, l'Accademia di Zamość essendo una scuola privata, sorta praticamente grazie alla volontà di un solo uomo, JAN ZAMOYSKI, in una città rinascimentale, fondata in pochi anni dal nulla, favorì le opere di M. T. CICERONE, non escludendo naturalmente quelle di ARISTOTELE, nel campo della filosofia morale. Ciò derivò dalle preferenze personali del Fondatore, chiamato dai suoi contemporanei col nome del „Cicerone polacco”.

ADAM BURSKI, autore del manuale di filosofia *Elementa philosophiae*<sup>23</sup>, era del parere che l'insegnamento della filosofia bisognasse co-

<sup>21</sup> Cfr. MATHÄUS DRESSER DI LIPSIA, *Collectanea vitam resque gestas Joanni Zamoysci illustrantia*, ed. a cura di A. T. DZIAŁYŃSKI, Poznań 1861, p. 301.

<sup>22</sup> Non lo troviamo tra gli altri nomi di rilievo in: EUGENIUSZ JARRA, *Historia polskiej filozofii politycznej 966-1795*, London 1968 (più tardi: *HPFP*), c'è solo nella più recente *Filozofia i Myśl Społeczna XVI wieku*, ed. collett., Warszawa 1978 (più tardi: *FiMS XVI*), a causa della conoscenza relativamente scarsa della base manoscrittistica dell'insegnamento nell'Accademia di Zamość. Cfr. inoltre: STANISŁAW JEDYNAK, *Etyka w Polsce. Słownik pisarzy, op. cit.*, p. 32.

<sup>23</sup> In: BN (BOZ) Warszawa, manosc. 141.



minciarlo con la logica, per poi proseguire con l'etica e con la filosofia naturale. Si nota dunque la presenza di due delle tre discipline filosofiche, che normalmente facevano parte del canone classico dell'insegnamento filosofico: la logica e la fisica (qui: la filosofia naturale). Manca la metafisica, c'è invece un posto molto marcato riservato all'etica, ossia alla filosofia pratica. Su questo esempio si vede come il programma dipendesse dalla persona del professore o del rettore di una data scuola.

IZYDORA DĄMBSKA suppone che ADAM BURSKI nella sua qualità di professore di filosofia pratica abbia dedicato un'attenzione particolare ai corsi di etica e di politica. Una tale supposizione, benché molto fondata, deve essere tuttavia ulteriormente rafforzata da altre ricerche, poiché dei corsi tenuti da ADAM BURSKI è noto finora soltanto il suo ampio commento all'*Ethica Nicomachea*<sup>24</sup>.

ADAM BURSKI era del parere che l'etica facesse parte integrante della politica (*ethicam esse partem politicae*), nel senso in cui ciò che costituisce il principio o la base di un'altra cosa, fa parte di essa. L'etica, secondo ADAM BURSKI, era proprio la *causa et principium politicae*<sup>25</sup>. ADAM BURSKI tuttavia non era originale nel sostenere questo parere. Egli seguiva in fondo il parere identico di PLATONE, di ARISTOTELE, degli stoici e di CICERONE. Anche per quanto riguarda la divisione tradizionale della filosofia, ADAM BURSKI seguiva fedelmente quella introdotta da ARISTOTELE, dividendola in teorica e pratica, e quest'ultima in etica, politica e economica<sup>26</sup>. Nel confronto con gli altri professori, suoi contemporanei, ADAM BURSKI si rivela abbastanza tradizionale<sup>27</sup>. Questo giudizio

---

<sup>24</sup> *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum Adami Burscii Philosophiae doctoris Academiae Samoscensis Professoris Commentarii*, con il sottotitolo: *In Ethicam Aristotelis in Nicomachum Praelectiones*, comp. a Zamość negli anni 1609-1610 su ben 672 pagine. Il testo si trova in: BN (BOZ) Warszawa, manosc. 1515 e manosc. 1527. Vedi inoltre: IZYDORA DĄMBSKA, *Filozofia...*, op. cit., p. 104.

<sup>25</sup> *Ibidem*.

<sup>26</sup> Cfr. STANISŁAW JEDYNAK, *Etyka w Polsce. Słownik pisarzy*, op. cit., p. 32.

<sup>27</sup> IZYDORA DĄMBSKA, *Filozofia...*, op. cit., p. 105 formulò questo giudizio su ADAM BURSKI in confronto con le opere di JAN CRELL, suo contemporaneo (+ 1612), l'autore di *Prima ethices elementa*, Raków 1635 e della *Ethica Aristotelica. Ethica Christiana*, in: BN (BOZ) Warszawa, manosc. 1582.

però va preso con cautela, proprio a causa della mancata conoscenza più larga del suo insegnamento, che sola potrebbe autorizzarlo.

Riassumendo, muovendoci sulla base dei manoscritti dei corsi tenuti all'Accademia di Zamość, si è autorizzati a dire che nella prima metà del Seicento, l'insegnamento della filosofia morale fu svolto conformemente al programma tracciato dallo stesso Fondatore, sulla base delle opere di CICERONE e di ARISTOTELE, con l'appoggio di una vasta selezione dei commentatori dell'Antichità, del Medioevo e del Rinascimento. In materia della filosofia morale i professori di Zamość erano programmaticamente eclettici.

Tra gli aspetti più interessanti nella fondazione e nell'attività dell'Accademia di Zamość bisogna indicare soprattutto il motivo di far sorgere un centro di educazione civica:

L'Accademia di Zamość voleva essere una specie d'un *seminario della Repubblica*, di una scuola civica, il cui scopo era quello di addestrare la gioventù aristocratica e nobile ad esercitare le funzioni amministrative nella Repubblica<sup>28</sup>.

Nel corso del Seicento l'influsso dell'Accademia di Zamość nella società polacca cominciò a diminuire, fino al 1772, quando si spense definitivamente<sup>29</sup>.

### **L'insegnamento filosofico-morale nel Ginnasio Accademico Luterano di Danzica (1601-1694)**

L'insegnamento della filosofia in generale fu introdotto nel Ginnasio Accademico Luterano di Danzica solo nella classe superiore, l'ultima, chiamata *suprema*<sup>30</sup>. Questo modo di insegnare la filosofia durante

<sup>28</sup> STANISŁAW ŁEMPICKI, *Działalność Jana Zamoyskiego...*, op. cit., pp. 61-62, nota 4.

<sup>29</sup> IZYDORA DAMBSKA, *Filozofia...*, op. cit., p. 113.

<sup>30</sup> La monografia sull'insegnamento della filosofia a Danzica, una delle pochissime scritte finora e basate direttamente sulle fonti manoscritte e stampate, rimaste dell'attività del Ginnasio, la dobbiamo a: TADEUSZ BIENKOWSKI, *Nauczanie filozofii w Gdańsku w XVI-XVII wieku*, in: *NFWP*, pp. 115-135.

l'ultimo anno della scuola media superiore era tipico delle scuole luterane in Polonia<sup>31</sup>.

Nella *suprema* dovevano essere tenuti i corsi di filosofia nella loro dimensione piena, ossia: la logica, la fisica, la metafisica e la filosofia pratica, la matematica e l'astronomia<sup>32</sup>.

L'insegnamento vero e proprio della filosofia a Danzica cominciò nell'anno 1601 grazie al professore BARTŁOMIEJ KECKERMANN (1572-1609)<sup>33</sup>. B. KECKERMANN era autore dei manuali di filosofia, sulla base dei quali esse venne insegnata nel corso di interi decenni. Egli fu anche il vero precursore dell'insegnamento della filosofia pratica a Danzica, e cioè della *politica* concepita come una scienza sui sistemi politici e sul funzionamento dello Stato, dell'*ethica* e della *storia*<sup>34</sup>. Come si può subito notare, la *storia* occupò il posto dell'*oeconomica* nella triade filosofico-pratica.

Il corso della filosofia pratica coronava lo studio filosofico. BARTŁOMIEJ KECKERMANN raccomandava di insegnare la filosofia teorica (logica-fisica-matematica-astronomia-metafisica) applicando il metodo *sintetico*, mentre quella pratica (etica-politica-storia) impartire col metodo *analitico*.

La filosofia pratica veniva insegnata a Danzica sotto forma di conferenze (*praecepta*), fatte seguire dagli esercizi con gli studenti che prendevano parte attiva alla discussione e al dialogo, oppure ancora ad una specie di piccola esposizione, conclusa con una discussione comune ed attiva da parte di tutti. Questa forma di far partecipare attivamente tutti al corso, B. KECKERMANN chiamò *exercitia*<sup>35</sup>.

---

<sup>31</sup> I collegi dei gesuiti, ad esempio, non avevano nel loro programma umanistico l'insegnamento della filosofia, che costituiva invece uno studio rigorosamente separato dalle cosiddette *humaniora*.

<sup>32</sup> TADEUSZ BIEŃKOWSKI, *Nauczanie filozofii w Gdańsku...*, op. cit., pp. 115-116. Cfr. anche: ANDRZEJ FRACKENBERGER, *Constitutio nova Gymnasii Dantiscani*, Gedani 1668.

<sup>33</sup> Cfr. STANISŁAW JEDYNAK, *Etyka w Polsce. Słownik pisarzy*, op. cit., pp. 84-85.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 116. L'inserimento della *storia* nel quadro della filosofia pratica fu opera dello stesso B. KECKERMANN.

<sup>35</sup> BARTŁOMIEJ KECKERMANN, *Praecognitorum publicis praelectionibus propositorum philosophorum libri duo*, Hanoviae 1607, p. 143.

B. KECKERMANN era un aristotelico metodico e convinto, ciò che all'inizio del Seicento, tra i luterani o calvinisti, costituiva una vera novità. Non volle però seguire a lettera il testo originale di ARISTOTELE: pur commentandolo, decise di applicare il suo stesso metodo e di far lavorare il suo modo di ragionare, sviluppandolo secondo i bisogni del corso che teneva<sup>36</sup>. Questo suo metodo era quindi molto più creativo. Nel primo decennio del Seicento, gli aristotelici erano in pratica divisi in due schieramenti: in aristotelici *testuali* – gli interpretatori dei testi aristotelici, ed in aristotelici *metodici* ossia quelli che, servendosi del testo e del metodo aristotelico di ragionare riuscivano a spiegare i fenomeni naturali e questioni sociali „nello spirito aristotelico”, a tradurre o a convertire – per così dire – la filosofia di ARISTOTELE secondo la mentalità dei loro contemporanei. B. KECKERMANN si schierò dalla parte di questi ultimi, benché il manuale che scrisse come professore di etica fosse in pratica appena un commento all'*Ethica Nicomachea* di ARISTOTELE<sup>37</sup>.

Quale professore di filosofia pratica, B. KECKERMANN trattava l'etica, la politica e l'economica/storia insieme, componendo anche un manuale che conteneva un metodo completo di esposizione di queste materie<sup>38</sup>.

Il peso di B. KECKERMANN a Danzica fu irripetibile, soprattutto perché quell'uomo svolgeva nello stesso tempo tutte le altre parti della filosofia, componendo un manuale pressappoco in ciascuna di esse. Egli era maestro non solo laborioso, ma anche eccellente per quanto riguarda l'estensione, il metodo da lui applicato e lo stile nell'insegnare la filosofia. Perciò, fino al 1650 e anche dopo, la filosofia a Danzica era insegnata nella dimensione, nello stile e sulla base dei manuali di Bartłomiej Keckermann<sup>39</sup>.

Disponiamo inoltre dell'elenco completo dei corsi di filosofia pratica a Danzica per il periodo che va dal 1648 al 1678 che ci permette di

<sup>36</sup> TADEUSZ BIEŃKOWSKI, *Nauczanie filozofii w Gdańsku...*, op. cit., p. 120.

<sup>37</sup> *Ibidem*, pp. 121-123; cfr. anche: B. KECKERMANN, *Systema ethicae tribus libris adornatum*, Hanoviae 1607.

<sup>38</sup> B. KECKERMANN, *Apparatus practicus sive idea methodica et plena totius philosophiae practicae*, Hanoviae 1605.

<sup>39</sup> T. BIEŃKOWSKI, *Nauczanie...*, op. cit., p. 124.

farci un'immagine più approssimativa dell'insegnamento filosofico in questa città<sup>40</sup>:

1648	BAZYLI CZÖLLNER	filosofia pratica <sup>41</sup> .
1652/1653	MICHAË FALCK	filosofia pratica <sup>42</sup> .
1654/1672	JERZY NEUFELD	politica (diritto di guerra e di pace), etica, scienza sull'economia, politica generale, esercizi in filosofia pratica, politica insegnata col metodo analitico, dottrina de prudentia, collegium politicum.
1673/1692	SAMUEL SCHELGUIG	etica, diritto naturale, jus gentium <sup>43</sup> .
1693	JAN KRZYSZTOF ROSTEUSCHER	filosofia pratica, etica, diritto naturale, diritto internazionale (sulla base di <i>De jure belli ac pacis</i> di Ugo Grozio).

Possiamo constatare che l'insegnamento della filosofia pratica venne assegnato per un periodo di quarant'anni a due soli uomini: JERZY NEUFELD e SAMUEL SCHELGUIG. Ciò favorì certamente il crearsi di una lunga

<sup>40</sup> *Cursus semestris laborum Athenaei Gedanensis*, Gedani (1678). Cfr.: T. BIENKOWSKI, *Nauczanie...*, op. cit., p. 125.

<sup>41</sup> Esiste anche un suo manuale: B. CZÖLLNER, *Compendium philosophiae practicae*, Gedani 1648.

<sup>42</sup> Con l'insegnamento dell'*ethica* – sulla base dell'*Ethica Nicomachea* di Aristotele; la *politica* – sulla base del manuale scritto da: C. L. WITZENDORF, *Civilis prudentia* (luogo e data dell'edizione sconosciute).

<sup>43</sup> SAMUEL SCHELGUIG era professore durante il ventennio dal 1673-1692; insegnò le materie di filosofia pratica; era primo ad insegnare lo *jus gentium*, sviluppato negli anni successivi ed arricchito da altre materie: il diritto internazionale e il diritto naturale. Si nota qui anche la presenza crescente e l'influsso di UGO GROZIO. Purtroppo, non è possibile attribuire queste materie – per mancanza dei dati più precisi – ai rispettivi anni accademici.

esperienza di questi professori in materia che insegnavano alle generazioni intere di studenti che passarono per le loro mani.

Nonostante questo periodo così lungo, non ne sono rimaste le tracce più sperate – i manuali. Disponiamo soltanto di una selezione delle dispute tenute dagli studenti di SAMUEL SCHELGUIG<sup>44</sup>.

Nel campo preciso della *politica* venivano presi in considerazione i doveri del capo dello Stato nei riguardi del Paese e della nazione, sia morali, che quelli sociali, ben distinti gli uni dagli altri. Fu trattata con un'insistenza particolare la questione della tolleranza religiosa (*ad religionem nemo cogi debet*). Infine, veniva definito lo scopo dello Stato e della società, come pure il ruolo del cittadino. L'influsso della dottrina di Ugo Grozio in campo di politica pare evidente<sup>45</sup>.

Nel campo dell'*ethica* dominavano le questioni sociali: si sollecitava di rimuovere dalla città i mendicanti notori, di chiudere le case di prostituzione, perfino di eliminare dalle corti dei principi i giullari di corte. L'ubriachezza non veniva considerata un'attenuante nei reati commessi dai trasgressori notori. La virtù più richiesta e stimata era la *fortezza*, considerata una delle più importanti virtù sociali e definita come un'*attività volta a salvaguardare il bene dell'individuo e della collettività*. Si raccomandava gli scherzi e le barzellette come i fattori propri d'un onesto divertimento, ciò che resta in una parziale contraddizione con quello che si era detto sui giullari alle corti. Inoltre, veniva sottolineata la necessità di mantenere le promesse, fatte anche agli eretici. In quest'ultimo caso, visto che abbiamo da fare con l'ambiente luterano, sembra che si tratti delle promesse fatte ai cattolici (*fides etiam haereticis servanda est*). Non è infatti pensabile che i luterani chiamassero loro stessi con questo nome dispregiativo<sup>46</sup>.

Infine, nel campo dell'*oeconomica* venivano trattati i doveri dei singoli membri della famiglia, ciò che caratterizzava fortemente l'educazione luterana, tendente ad un'accurata formazione delle famiglie bor-

---

<sup>44</sup> Cfr. *Pronunciata philosophica*, Gedani 1674.

<sup>45</sup> T. BIENKOWSKI, *Nauczanie...*, op. cit., p. 129.

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 130.

ghesi. Se prendiamo in considerazione il fatto che la città libera di Danzica occupava in Polonia un posto autonomo, paragonabile pressappoco a quello della Genova, Pisa o Amalfi, con il suo ricco patriziato e una vasta autonomia economica e politica da vero anello nella Lega Hanzeatica delle città marinare del Nord – potremo capire che il ruolo dell'insegnamento della filosofia pratica fosse proprio a Danzica ben compreso. Il secolo XVII era tuttavia lungi ancora dal seminare certe ideologie borghesi, almeno a Danzica. Ne può essere una prova un'accesa polemica nella Scuola di Danzica con le idee di THOMAS HOBBS, la cui teoria dello Stato, pragmatica, fu definita a Danzica come *le beffe disoneste e sardoniche*<sup>47</sup>. Anche nel campo etico THOMAS HOBBS era vivamente contestato a Danzica a causa delle sue teorie etiche, conducenti, come sembrava ai professori della Scuola, ad applicare nella società l'uso della legge della jungla, un'etica della lotta di tutti contro tutti. Bisogna riconoscere che le intuizioni dei maestri di Danzica non erano del tutto infondate...

Verso la fine del XVII secolo la *politica* si separò dalla filosofia e si costituì sotto la forma d'un corso autonomo di diritto naturale e di diritto delle nazioni (*jus gentium*), conformemente alla tendenza dell'epoca, comune agli altri atenei<sup>48</sup>.

Bisogna dire inoltre che a Danzica, come negli altri atenei europei, insegnamento della filosofia pratica avvenne in seguito ad una precisa e costante domanda della società. Solo questo fatto può spiegare una simile perseveranza nell'insegnare questa materia. A questo punto, le scuole dei gesuiti o quelle delle altre confessioni religiose non divergevano molto, dato che non di rado nelle scuole cattoliche studiava sempre un certo numero degli studenti non-cattolici, e nelle scuole non-cattoliche – un certo numero degli studenti cattolici.

---

<sup>47</sup> Secondo un'espressione usata in una delle dissertazioni in *politica*, pubblicata a Danzica nel 1685. Cfr. T. BIENKOWSKI, *Nauczanie...*, *op. cit.*, p. 131.

<sup>48</sup> Cfr.: K. KOCOT, *Nauka prawa narodów w Ateneum Gdańskim*, Kraków 1965, p. 96.

## **L'insegnamento filosofico-morale nel Ginnasio Accademico Luterano di Toruń (1600-1793)**

Le Scuole luterane di Danzica e di Toruń, anch'esse basate su Aristotele e su Cicerone in materia di filosofia pratica, influirono notevolmente, soprattutto negli anni dal 1600 al 1660 sull'*élite* nobile e riccoborghese luterana.

La Scuola di Toruń, in confronto degli altri atenei dell'epoca sembra essere particolarmente privilegiata dalla fortuna: ne è rimasta una grande quantità di fonti per le eventuali ricerche<sup>49</sup>. Molte di esse sono state ritrovate a Danzica e consistono nei programmi di corsi, nei manuali, nei testi delle dispute e nelle opere dei professori. Mancano invece i manoscritti-base dei corsi, tenuti da singoli professori e ciò costituisce una notevole lacuna nell'insieme dei materiali.

Le pubblicazioni di rilievo sulla storia della Scuola toruniana, basate direttamente sulle fonti, sono finora poche. Enumeriamone le più importanti<sup>50</sup>.

La storia della Scuola di Toruń può essere divisa in due periodi: dal 1568 al 1600 – quando fu soltanto una scuola media con un programma umanistico, e dal 1600 al 1793 – quando fu un ginnasio accademico vero e proprio. Ci interessa solo quest'ultimo periodo, limitato per di più al solo secolo XVII.

La *suprema*, di durata biennale, col programma specifico di livello universitario, con la propria biblioteca, tipografia, gli alloggi separati

---

<sup>49</sup> Cfr. un'apposito reparto della Bibliografia: Manuali della *philosophia moralis* nel Ginnasio Accademico di Toruń.

<sup>50</sup> STANISŁAW SALMONOWICZ, *Nauczanie filozofii w Toruńskim Gimnazjum Akademickim 1568-1793. Organizacja, wykładowcy, podręczniki*, in: NFwP, pp. 137-197; STANISŁAW SALMONOWICZ, *Toruńskie Gimnazjum Akademickie w latach 1681-1817. Studium z dziejów literatury i oświaty*, Poznań 1973; BRONISŁAW NADOLSKI, *Ze studiów nad życiem literackim i kulturą umysłową na Pomorzu w XVI i XVII wieku*, Wrocław 1969; STANISŁAW TYNC, *Dzieje Gimnazjum Toruńskiego*, voll. 1-2, Toruń 1928-1949, trattante però solo i problemi organizzativi e non basata su materiali archivistici, rinvenuti più tardi a Biblioteca dell'Accademia delle Scienze Polacca (BPAN) di Gdańsk.



per gli studenti e con un proprio Statuto – fu aggiunta al pieno ciclo degli studi umanistici di dieci classi nell'anno 1594<sup>51</sup>.

Molte informazioni sull'insegnamento della filosofia ci fornisce la lettura delle *Orationes decem...*<sup>52</sup>, tenute in occasione del collaudo della *suprema* e successivamente pubblicate a stampa.

Le *Orationes decem...* contenevano in pratica tutto il programma della classe *suprema*. Secondo STANISŁAW SALMONOWICZ e STANISŁAW TYNC, lo Statuto per la *suprema*, sullo sfondo degli statuti delle altre scuole dell'epoca, per quanto riguarda il contenuto, la solidità, l'estensione e l'approfondimento delle materie – non aveva uguali in Polonia<sup>53</sup>.

Ed ecco, il programma filosofico-pratico della classe *suprema*:

... quantum ethica, doctrina de moribus, quantum politica quaeque huius revera pars est, iurisprudentia, oeconomica item, historica, chronologica...<sup>54</sup>

La Scuola di Toruń pose l'accento – subito dopo la logica insegnata in base all'*Organon* di ARISTOTELE, commentato però secondo i *recentiores* – sulla filosofia pratica, in particolare sull'*ethica* e *politica*<sup>55</sup>.

L'insegnamento della *politica* doveva costituire un *seminario della Chiesa e della Repubblica*<sup>56</sup>, in seguito al quale gli studenti avrebbero ottenuta una buona preparazione per le future funzioni pubbliche<sup>57</sup>.

<sup>51</sup> *Leges ac Instituta Scholae Thoruniensis*, in: *Fontes Towarzystwa Naukowego Toruńskiego*, ed. collett. continuata dal 1875 ad oggi a Toruń, vol. 1, Toruń 1925. Ne esiste anche un'edizione polacca a cura di STANISŁAW TYNC, *Najdawniejsze ustawy Gimnazjum Toruńskiego*.

<sup>52</sup> *Orationes decem, quorum aliae in actu examinis anniversarii, aliae in inauguratione novae curiae eiusdemque operarum inchoatione, habitae in Gymnasio Thorunensi...*, Thorunii 1594. Le *Orationes II, III e X* – trattano le questioni di filosofia pratica.

<sup>53</sup> STANISŁAW SALMONOWICZ, *Nauczanie...*, *op. cit.*, p. 149; STANISŁAW TYNC, *Dzieje...*, *op. cit.*, vol. 1, Toruń 1928, pp. 169-227.

<sup>54</sup> Il rettore KASPER FRISIUS (FRIESE), + 1623, nell'orazione introduttiva alle *Orationes decem...* KASPER FRISIUS era allievo di JAN STURM di Strasburgo.

<sup>55</sup> STANISŁAW SALMONOWICZ, *Nauczanie...*, *op. cit.*, pp. 146, 151, 154.

<sup>56</sup> Cfr. lo stesso motivo riscontrato a Zamość, conforme alle idee di JAN STURM di Strasburgo. Naturalmente „la Chiesa” significa qui la confessione luterana.

<sup>57</sup> STANISŁAW SALMONOWICZ, *Nauczanie prawa i polityki w Toruńskim Gimnazjum Akademickim w XVI-XVII wieku*, in: „Czasopismo Prawno-Historyczne”, 21(1971), quad. 2, Warszawa.

L'insegnamento della filosofia pratica avveniva sulla base delle opere di ARISTOTELE, ma anche di M. T. CICERONE e dei recenti commentatori, delle recenti conclusioni dottrinali, anche quelle controverse<sup>58</sup>.

L'autore della seconda delle *Orationes decem...*, trattante i problemi della filosofia pratica era SCHÖBER, prorettore della Scuola e professore della filosofia pratica, mentre la terza e la decima delle *Orationes...* scrisse MACIEJ NIZOLIUS, l'autore dei manuali di filosofia pratica. La terza *Oratio* era intitolata: *De Rectae Institutionis Itemque De studii Politici necessitate et utilitate*, mentre la decima portava il titolo: *De Civilis Scientiae Cognitione cum Iuris Studio necessario coniungenda*.

NIZOLIUS riteneva necessario il legame tra l'etica e la politica. L'etica pratica era per lui una *scienza sul bene e sulla virtù o, più ad mentem ciceronianam: una scienza sui doveri (civili)*<sup>59</sup>.

L'etica era insegnata anche nelle classi umanistiche nona e decima, preparando così gli studenti a passare alla classe *suprema*. L'etica anticipata nelle classi nona e decima consisteva in una lettura dei testi classici e rinascimentali in vista d'uno studio filosofico vero e proprio nella *suprema*. Nella classe nona venivano lette per due ore alla settimana le *Colloquia* di ERASMO DI ROTTERDAM, mentre nella classe decima si studiava, anche per due ore alla settimana, il *De Officiis* di CICERONE<sup>60</sup>.

L'insegnamento della politica per due-tre ore alla settimana era riservato a sola classe *suprema*. Gli studenti però non erano obbligati a conoscere tutti gli otto libri della *Politica* di ARISTOTELE, ma soli primi quattro<sup>61</sup>.

---

<sup>58</sup> Come, ad esempio, quelle racchiuse in: JUSTUS LIPSIUS, *Politieorum sive civilis doctrinae libri sex qui ad principatum maxime spectant* (1589), senza luogo di edizione.

<sup>59</sup> STANISŁAW SALMONOWICZ, *Nauczanie...*, *op. cit.*, p. 149.

<sup>60</sup> *Ibidem*, p. 156. Un'elenco degli autori latini e non-latini, ricostruito in base ai programmi della Scuola toruniana per gli anni 1668-1793, si trova in: STANISŁAW SALMONOWICZ, *Toruńskie Gimnazjum Akademickie w latach 1681-1817. Studium z dziejów nauki i oświaty*, Poznań 1973, pp. 88-93. Purtroppo, non si trova un'uguale elenco per la prima metà del Seicento, ma si può supporre che fosse stato in gran parte uguale a quello conosciuto, specie dopo il 1625.

<sup>61</sup> *Ibidem*, p. 152.

I professori della Scuola di Toruń, soprattutto nel periodo dal 1611 al 1656, rappresentavano con le loro qualità personali come gli insegnanti e con un'elevato livello delle loro opere ed i loro manuali – un livello scientifico uguale a quello degli altri professori universitari<sup>62</sup>.

Tra i nomi dei professori spiccano soprattutto: BAZYLI CZÖLLNER (lo stesso che abbiamo incontrato prima a Danzica, tedesco di Lipsia, dal 1611 professore di filosofia pratica e rettore del Ginnasio, insegnante fino al 1658). B. CZÖLLNER era dell'avisò, che l'*economica* e la *politica* facessero parte dell'*etica* – la *politica* direttamente, l'*economica* invece in quanto fa parte della *politica*. B. CZÖLLNER svolse e lasciò scritte 20 dispute a Toruń, nei quali prendeva uno spunto dalle opere di Aristotele e finiva con indirizzarle e aggiornarle alla situazione della gioventù nobile polacca. Nel suo insegnamento si soffermava continuamente sulle virtù e sui vizi dell'oligarchia polacca, del Parlamento, del Senato dell'amministrazione e istituzioni statali<sup>63</sup>. Era inoltre autore di due manuali. Nel primo di essi racchiuse praticamente tutto il programma degli studi della *politica*<sup>64</sup>. Il suo testo consiste in 109 „tesi” che trattano varie forme della vita sociale dello Stato. Il secondo manuale – ancor più prezioso, in quanto contenne tutta la filosofia pratica – non si era conservato fino ai nostri giorni<sup>65</sup>. B. CZÖLLNER era un'eccellente osservatore della realtà politica e sociale polacca. Dalle sue opinioni risulta che egli avesse conosciuto a fondo i problemi principali della classe dirigente in Polonia e presentava ai suoi studenti – figli di questa classe – i loro ruoli futuri, moderati dalle virtù e prudenze sociali<sup>66</sup>.

---

<sup>62</sup> *Ibidem*, p. 157.

<sup>63</sup> *Ibidem*, p. 165.

<sup>64</sup> *Synopsis Politicae Aristoteleae excerptae et Commentario cujusdam Politici, in recentioribus haut postremi, quam aliquot thesibus comprehensam...*, Książnica Miejska Toruń, stamp. K 30 a. 31.

<sup>65</sup> *Compendium practicae philosophiae, ex Aristotelis Libris Ethicorum, Politicorum et Oeconomicorum*, Thorunii 1648.

<sup>66</sup> *Dissertatio Politica de Principis consiliario*, pubbl. nel 1651, in: Książnica Miejska Toruń, stamp. K 30 a. 3-4; il testo consiste nel verbale di una disputa svoltasi nel 1651 a Toruń sotto la presidenza di BAZYLI CZÖLLNER.

Oltre a B. CZÖLLNER, possiamo enumerare RICHTER, BRÜCKNER, K. THAMNITIUS, L. MÖLLER, GRASER IL MINORE, ZIMMERMANN, ADAM TOBOLSKI, TEOFIL GOLIUS, MICHAEL PICCART, PAVEL STRÁNSKY e MACIEJ NIZOLIUS<sup>67</sup>.

Riassumendo ciò che si sa della Scuola di Toruń, si può concludere che l'intero insegnamento della filosofia pratica gravitava intorno ai testi di ARISTOTELE e di CICERONE. Tuttavia, i professori, per la loro ambizione professionale, attingevano ai testi originali, commentandoli in modo recente e basandosi sulle loro edizioni critiche. Da numerosi manuali, scritti e pubblicati a Toruń, ce ne sono rimasti soltanto pochissimi. Le ricerche fatte su ciò che è rimasto, ci fanno tuttavia pentire, che oggi non siamo in grado di ricostruire il valore reale dell'insegnamento filosofico-pratico della fine del Seicento, qualunque esso sia stato<sup>68</sup>.

Tutti gli autori sopra enumerati appartengono alle confessioni non-cattoliche e rappresentavano l'aristotelismo nella sua edizione luterana, per cui non troveremo nelle biblioteche dei Ginnasi Accademici di Gdańsk e di Toruń manuali degli autori cattolici (ad. es. gesuiti). Sembra pure che purtroppo – anche dalla parte cattolica – la conoscenza della filosofia aristotelica luterana e lo scambio dei manuali non-cattolici fosse ugualmente scarsa.

STANISŁAW SALMONOWICZ sostiene che tre siano stati i grandi tentativi di riforma dell'insegnamento medio e medio-superiore nel XVI e XVII secolo: la riforma di *Filippo Melanchton*, il concetto di scuola e di educazione di *Jan Sturm* di Strasburgo e la *Ratio Studiorum* dei gesuiti. Tutti e tre erano di fatto un tentativo comune di ritornare alla filosofia aristotelica, aggiornata secondo le conclusioni teologiche dopo il Concilio Tridentino, sia da parte luterana che da quella cattolica e controriformistica<sup>69</sup>.

---

<sup>67</sup> Naturalmente, questi sono i nomi dei professori-insegnanti della Scuola di Toruń nel XVII secolo. La Bibliografia contiene anche i manuali di autori che non sono mai stati fisicamente a Toruń.

<sup>68</sup> STANISŁAW SALMONOWICZ, *Nauczanie...*, op. cit., p. 166.

<sup>69</sup> *Ibidem*, p. 170.

## L'insegnamento filosofico-morale a Vilna (1577-1773)

Oltre a questi quattro centri e – se vogliamo – oltre all'Accademia unitariana di Raków, il campo educativo della prima metà del XVII secolo nello Stato polacco-lituano fu dominato dalle scuole dei gesuiti, delle quali in primo luogo bisogna indicare l'Accademia di Vilna e i suoi professori, specie a partire dagli anni trenta e quaranta del Seicento fino alla metà del Settecento. In qualche misura le sorti dell'*aristotelismo cattolico* in Polonia dipendevano dalla *neoscolastica vilniana* dei gesuiti<sup>70</sup>.

Passando all'insegnamento della filosofia morale nell'Accademia di Vilna, si nota in primo luogo il suo molto tardo inizio rispetto agli altri centri universitari e scolastici (a Cracovia – sin dal 1410; a Zamość – sin dal 1595, a Toruń – sin dal 1600, ed a Danzica – sin dal 1601, mentre a Vilna solo dal 1641/1642). Tuttavia, la durata dell'insegnamento filosofico-pratico, svolto dai gesuiti polacchi e lituani, una volta iniziato, non era affatto breve. Dal 1577 il compito di tenere i corsi in questa materia era affidato di solito al professore di metafisica o di matematica, talvolta veniva svolto da chi più se ne intendeva: un abile predicatore popolare o da un professore *casuum* del corso inferiore di teologia<sup>71</sup>. Ciò durava fino alla soppressione dell'Ordine dei gesuiti nel 1773.

L'insegnamento vero e proprio della filosofia morale, una volta iniziato nel 1641 in Provincia Lituana, e nel 1647 in quella Polacca (con un'intervallo drammatico 1654-1672, dovuto alle guerre e distruzione

<sup>70</sup> P. RYBICKI, *Z dziejów polskiego arystotelizmu*: De politica hominum societate Arona Aleksandra Olizarowskiego, in: *Studia i Materiały z Dziejów Nauki Polskiej*, ed. collett., serie A, vol. 3, Warszawa 1959.

<sup>71</sup> Cfr. STANISŁAW PYSZKA SJ, *L'insegnamento della filosofia morale nelle scuole dei gesuiti polacchi e lituani ed in particolare nell'Accademia di Vilna 1642-1774*, w: *PHILOSOPHIA VITAM ALERE. Prace dedykowane Księdzu Profesorowi Romanowi Darowskiemu SJ z okazji 70-lecia urodzin*, IGNATIANUM-WAM, Kraków 2005, s. 569-588. All'articolo venne aggiunta un'inedita e preziosa bibliografia dei manoscritti e stampe dei manuali e scritti dei gesuiti in materia della filosofia morale degli anni 1577-1774, come anche la bibliografia dei manoscritti, stampe, libri e articoli sull'insegnamento filosofico-pratico, svolto da gesuiti in Lituania. Riassunto in polacco, pp. 586-588.

dell'Accademia di Vilna), non solo non diminuì negli anni successivi al 1672, e specie dopo il 1677, ma si svolse con un esemplare regolarità – anche se con certi alti e bassi – fino al 1773.

Nell'Università di Cracovia notiamo un numero elevato di professori, che si scambiavano spesso nell'insegnare la stessa materia. Nelle altre Scuole, invece, notiamo il fenomeno di assegnare la cattedra di una data materia ad una sola persona per molti anni, spesso con il profitto scientifico di tutte e tre le parti: della Scuola, dello stesso professore e degli studenti.

La politica personale dell'Accademia di Vilna, basata sui modi di agire, propri alla Compagnia di Gesù, resta più vicina al modello cracoviano, che non a quello dei Ginnasii Accademici di Toruń e di Danzica. Può sorprendere la rotazione degli insegnanti della filosofia morale (e di tutte le altre materie) a Vilna e altrove, nelle scuole dei gesuiti, rispetto alle analoghe scuole e atenei dei non-gesuiti in Polonia. Molto di raro succedeva che lo stesso gesuita insegnasse una materia per più di tre anni successivi, mentre nelle altre scuole lo stesso insegnante insegnava per decine di anni e diventava un vero maestro nella propria materia! Si può riportare l'impressione d'un certo spreco e d'una notevole dispersione delle forze didattiche in un tale modo dell'insegnamento.

Per quanto riguarda, invece, le opere, che sono state composte nel corso del sessantennio 1596-1657 da tre, scelti da me, professori vilniani (P. MARCIN ŚMIGLECKI, P. JAN CHĄDZYŃSKI e ARON ALEKSANDER OLIZAROWSKI), è lecito credere che siano state un frutto naturale d'un certo clima, che governava tra i gesuiti in tutto lo Stato polacco-lituano durante la prima metà del Seicento rispetto alla questione contadina. Il loro valore consiste, tra l'altro, nella loro alta rappresentabilità di quest'ambiente e di questo clima.

Colpisce il fatto che l'insegnamento della filosofia morale nel Seicento a Zamość, Toruń e Danzica – per quanto lo possiamo conoscere da manuali<sup>72</sup> e dalle pubblicazioni dell'epoca – si accomunano in una

---

<sup>72</sup> Vedi la Bibliografia dei manuali, adoperati in ciascuna di queste Scuole alla fine dell'articolo.

corrente „classiceggianti”, teorica, astratta, non curante della realtà, ad esempio, della situazione reale dei contadini, una maggioranza della popolazione e valida componente della vita politica ed economica del Paese.

L'insegnamento vilniano, invece, seguiva piuttosto una corrente „cra-coviana” nel suo atteggiamento pratico, immediatamente traducibile in vita concreta, sensibile alla realtà che gli era attorno. Può darsi, che la filosofia morale degli altri centri educativi fosse più „scientifica” e più „pura” di quella vilniana. Resta tuttavia vero che le opinioni dei professori vilniani ci sono oggi più vicini, cercando di applicare i principi della filosofia morale ad una realtà concreta, volendo non solo conoscerla, ma anche cambiarla tramite una retta educazione civile. Per questo motivo, l'insegnamento filosofico-morale vilniano sarebbe più giusto chiamarlo una „pedagogia politico-economica” oppure una „aretologia applicata”. In ogni caso, grazie al suo costante uscire dagli schemi classici verso la vita concreta, solo esso sembra oggi meritare un'attenzione.

Nel dottorato romano di STANISŁAW PYSZKA SJ *Professori di Vilna in difesa dei diritti umani dei contadini negli anni dal 1607 al 1657* i capitoli III<sup>73</sup> e IV<sup>74</sup> hanno carattere chiaramente illustrativo; servono da sottofondo alle opinioni di tre professori vilniani, fornendo ad essi una cornice preziosa, senza la quale le loro opinioni potrebbero apparire appese nell'aria.

Su questo sottofondo, le opinioni di tre professori vilniani non possono apparire né rivoluzionari, né di gran lunga superiori a quelle degli altri loro contemporanei. Lo scopo principale del dottorato consisteva nel provare, che i pensatori vilniani **non erano affatto peggiori di quelle dell'élite intellettuale dello Stato polacco-lituano**, il che solo apparentemente può sembrare troppo poco per occuparsene. Solo dopo ua

---

<sup>73</sup> Capitolo III: *La situazione sociale e giuridica dei contadini polacchi e lituani in seno alla società nella Polonia del XVII secolo.*

<sup>74</sup> Capitolo IV: *Critici laici ed ecclesiastici (non gesuiti) del sistema politico e sociale dello Stato polacco-lituano del XVI e XVII secolo.*

tale vastissima rassegna ed un sì vasto paragone (il capitolo IV è più grande di tutti) si vede un uguale (se non superiore in certi punti) livello intellettuale dei tre insegnanti vilniani.

Solo dopo aver sviluppato il panorama degli uomini della Chiesa: dei pensatori, filosofi, giuristi e riformatori sociali – si può aggiungere anche il contributo dei gesuiti, abbastanza nobile e valido da non trascurarlo o falsarlo con degli schematismi storiografici.

Passando ora ai tre professori vilniani e le loro opere, cercheremo di riassumere le loro opinioni.

### 1. Le opinioni del P. MARCIN ŚMIGLECKI SJ<sup>75</sup>

Tra le opere filosofico-pratiche, scritte da professori vilniani, che vogliamo analizzare come rappresentative all' „ambiente gesuitico vilniano” dell'epoca, vediamo il suo trattato *O lichwie y wyderkach*<sup>76</sup>. Esso costituisce la prima sì rigorosa scientificamente e sì vasta esposizione della situazione sociale dei contadini polacchi e lituani, fatta da un gesuita polacco e riedita ben undici volte nel corso del XVII e XVIII seco-

---

<sup>75</sup> MARCIN ŚMIGLECKI SJ nacque nel 1563 a Leopoli. Egli studiò a Roma prima la filosofia (1582-1584) poi la teologia (1584-1586) sotto la direzione di Francisco Suárez e Roberto Bellarmino. Dopo il suo ritorno in Polonia fu professore della filosofia e teologia (1586-1599) a Vilna, dove nel 1594 ottenne la laurea in teologia. Faceva parte della commissione redazionale della *Ratio studiorum*. Fu rettore e superiore a Pułtusk, Poznań, Kalisz e Kraków e prefetto degli studi a Kalisz. Negli anni 1608 e 1615 era delegato alle VI e VII Congregazioni Generali a Roma. Filosofo e scrittore polemico, ritenuto il più eccellente logico e scrittore filosofico della Polonia della sua epoca. Il suo trattato *Logica* (pp. 1632, ed. Ingolstadt 1618, Oxford 1634, 1638, 1658, conservato in: Archivio dell'Arcidiocesi di Poznań, manosc. 147 intitol.: *Commentaria in Organum Aristotelis*, edito rec. a cura di L. Nowak, voll. 1-2, Warszawa 1987) fu per lungo tempo un migliore e più popolare manuale della logica in Europa Occidentale. Morì a Kalisz il 26 VII 1618 (cfr. *Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy 1564-1995*, sotto la red. di L. Grzebień SJ, Wydawnictwo WAM Kraków 1996 [più tardi: *EWOJ*], voce: ŚMIGLECKI Marcin, p. 676-677).

<sup>76</sup> MARCIN ŚMIGLECKI SJ, *O lichwie y wyderkach, czynszach, spolnych zarobkach, naymach, arendach i o samokupstwie... krótka nauka*, Wilno-Kraków 1596.



lo, in una lingua precisa, ma accessibile a tutti – colpisce la forza, con cui l'autore si permetteva di formulare certi postulati e di esigere la loro piena realizzazione.

Da buon logico che fu, MARCIN ŚMIGLECKI espresse e sviluppò il suo ragionamento in modo estremamente limpido e chiaro, lasciando al lettore (nobile e non-nobile) pochi spazi al dubbio. Il linguaggio tecnico, pur necessario in un trattato filosofico-giuridico serio, fu spianato e semplificato, *affinché potesse venir compreso da chiunque*<sup>77</sup>.

Senza dubbio, la fama di P. MARCIN ŚMIGLECKI SJ come logico di livello europeo era tale nel 1607, che ciò spiega l'autorità con cui egli si rivolgeva ai propri connazionali-nobili. Bisogna aggiungere, che Marcin Śmiglecki non solo non era nel suo modo di formulare i postulati sociali in alcun modo ostacolato dall'esterno (dai superiori religiosi o ecclesiastici, o dalla censura statale), ma il suo trattato (ivi compreso anche il capitolo XXVI sugli obblighi dei contadini) ebbe una lunga serie di riedizioni. Ciò stupisce anche alla luce del fatto, che subito dopo la soppressione della cosiddetta „sedizione di Zebrzydowski”<sup>78</sup>, i gesuiti in Polonia erano mal visti dagli aristocratici e i nobili polacchi, e sospettati come sostenitori delle pretese all'assoluto dominio da parte del re Sigismondo il III Vasa. Il capitolo XXVI *Sugli obblighi dei contadini...* del trattato s'iscrive del resto in qualche modo nella logica della difesa e purificazione dell'Ordine in Polonia, intrapresa allora da più parti. Come si può notare nel permesso alla stampa del suo provinciale polacco GIOVANNI ARGENTI del 14 luglio 1621, anche la morte di MAR-

---

<sup>77</sup> Alla sesta edizione dell'opera durante un solo decennio (Kraków 1607), M. ŚMIGLECKI aggiunse al testo il capitolo XXVI: *O powinnościach kmiecych w Polsce y w Litwie/Sugli obblighi dei contadini in Polonia e in Lituania*, presente in ogni edizione successiva del trattato. Mi riferisco al testo del capitolo XXVI dell'edizione 8ª, Kraków 1621, pp. 115-127, in: Biblioteka Zakładu Narodowego im. Ossolińskich, Wrocław (più tardi: BZN Wrocław), stamp. XVII. 1936 – III. Vedi nell'introduzione all'intero trattato *Auctor, do czytelnika łaskawego* ed, inoltre, nello stesso capitolo *O powinnościach...*, p. 116.

<sup>78</sup> Avvenuta in Polonia tra l'agosto 1606 e luglio 1607.

CIN ŚMIGLECKI nel 1618 non aveva indebolito in alcun modo l'attualità del suo trattato<sup>79</sup>.

Il trattato di *Marcin Śmiglecki* divenne per due secoli successivi (fino alla soppressione della Compagnia nel 1773 in Polonia) un manuale pratico d'un giusto atteggiamento dei gesuiti riguardo ai loro sudditi-contadini e un punto di riferimento per le intere generazioni di professori universitari e di predicatori popolari, i quali nella loro attività si occupavano della situazione sociale dei contadini.

Con una certa convinzione si può azzardare un'ipotesi che MARCIN ŚMIGLECKI poteva essere in qualche modo indotto e incoraggiato ad inserire al testo del trattato quel suo capitolo *Sugli obblighi dei contadini...* da propri confratelli religiosi, o anche dallo stesso PIOTR SKARGA (+ 1612)<sup>80</sup>. Questi due celebri gesuiti polacchi certamente si conosceva-

---

<sup>79</sup> Vedi: *Facultas a R. P. Provinciali Societatis Iesu in Provincia Poloniae* del 14 luglio 1621 che, da una parte, ricorda il privilegio del 15 marzo 1619, concesso dal re SIGISMONDO IL III VASA ai gesuiti di stampare i loro libri; dall'altra, divieta a tutti i proprietari di stamperie di stampare i libri dei gesuiti, composti senza permesso dei loro superiori religiosi; infine – permette di stampare e divulgare liberamente l'intero trattato *O lichwie y wyderkach* di MARCIN ŚMIGLECKI. Il testo di questo documento precede l'ottava edizione del trattato del 1621.

<sup>80</sup> PIOTR SKARGA-PAWĘSKI SJ nacque nel 1536 a Grójec nei pressi di Varsavia. Egli studiò all'Università di Cracovia, dopo di ché divenne sacerdote diocesano. Negli anni 1555-1557 era rettore della scuola parrocchiale presso la cattedrale di Varsavia. Quindi per 5 anni fu tutore dei figli del castellano di Cracovia. Nel 1563 ottenne la dignità del canonico di Leopoli. Dal 1565 era cancelliere della Capitola di Leopoli. Nel 1568 si recò a Roma dove studiò al Collegio Romano. Nel 1569 entrò nella Compagnia di Gesù. Tornò in Polonia nel 1571 per essere professore a Pułtusk e Vilna. Fu il primo rettore dell'Accademia di Vilna (1579-1584). Organizzò collegi dei gesuiti a Połock, Riga e Dorpat. Negli anni 1588-1588 era superiore della casa di Santa Barbara a Cracovia. In questo periodo fondò a Cracovia e nelle altre città della Polonia l'*Arcifraternità della Misericordia, Fraternità di San Lazzaro, Banca di Pietà e Scigno di San Nicola*. Dal gennaio 1588 al 1612 divenne predicatore della corte reale. Morì a Cracovia il 27 settembre 1612 (cfr. *EWÓJ*, voce: *SKARGA (Pawęski, Powęski) Piotr*, p. 619-620); PIOTR SKARGA SJ, *Kazania sejmowe*, 1<sup>a</sup> ediz. Kraków 1597 in una raccolta di prediche, 2<sup>a</sup> ediz. autonoma 1600, 3<sup>a</sup> ediz. Kraków 1610 e decine di edizioni successive fino ai giorni nostri. Le citazioni sono state estratte dall'edizione curata da K. J. Turowski, Kraków 1859; PIOTR SKARGA SJ, *Kazanie w Wiślicy 17 września 1606 roku przed królem i sena-*

no personalmente sia dei tempi vilniani, che a Cracovia, dove dal 1609 MARCIN ŚMIGLECKI fu superiore religioso di PIOTR SKARGA nella casa di S. Barbara.

PIOTR SKARGA poteva facilmente ispirare e MARCIN ŚMIGLECKI e tanti altri, essendo nella parola e nelle sue numerose attività pratiche un modello d'impegno sociale, non solo per propri confratelli religiosi, ma anche per l'intera società polacca dell'epoca.

Sembra che i due primi decenni del XVII secolo fossero particolarmente favorevoli all'attività sociale da parte dei gesuiti. Infatti, MARCIN ŚMIGLECKI non agiva in un vuoto, bensì era preceduto e successivamente seguito da altri suoi confratelli. Vi fu allora un certo clima, una calda atmosfera intorno ai problemi sociali.

Infatti, nel frattempo notiamo varie attività sociali un pò isolate, svolte contemporaneamente da un celebre, già menzionato predicatore presso la corte reale e il Parlamento: da l'esimio scrittore e sensibile operatore sociale, P. PIOTR SKARGA; un filosofo e teologo morale TOMASZ ELŻANOWSKI<sup>81</sup>; un teologo morale e predicatore, P. JAKUB OLSZEWSKI<sup>82</sup>; un'eccezionale oratore e predicatore patriottico, successore del PIOTR SKARGA presso la corte

---

*tem, tudzież rycerstwem...*, ed. in: *Próba Zakonu Societatis Iesu/La purificazione dell'Ordine Societatis Iesu*, Kraków 1607 e ried. Warszawa 1814: ... *Il predicatore può parlare delle guerre, delle leggi, dei governi, delle istituzioni giudiziarie, dei contratti, del sistema politico [della polizia], dell'economia, del Parlamento, dei consigli umani, del commercio e lucro, ecc. tanto, quanto occorre alla gloria di Dio e alla salvezza degli uomini...*

<sup>81</sup> TOMASZ ELŻANOWSKI SJ, *Positiones philosophicae de triplici prudentia: ethica, oeconomica, politica*, Leopoli 1623, in: Biblioteka Czartoryskich, Kraków, stamp. 30 204 III, pubblicato sotto il cognome: PONIATOWSKI JOANNES II. Il testo rispecchia l'insegnamento etico svolto dai gesuiti in Provincia Polacca.

<sup>82</sup> JAKUB OLSZEWSKI SJ nacque nel 1585 nella regione di Masovia in Polonia. Entrò nella Compagnia di Gesù a Połock nel 1603. Fu professore della *rhetorica* a Brunsberga (Braniewo) e Vilna (1614-1616), della filosofia a Vilna (1616-1619), della teologia morale a Pułtusk (1619-1620), della teologia scolastica e prefetto del convitto degli studenti (1620-1631) a Vilna, decano e vice-cancelliere (1633-1634) dell'Accademia di Vilna. Fu un'eccezionale teologo, scrittore e predicatore. Morì a Vilna il 5 VI 1634 (cfr. *EWOJ*, voce: *OLSZEWSKI Jakub*, p. 474); JAKUB OLSZEWSKI SJ, *Harmonia nieba i ziemi na szczęśliwą elekcję Władysława IV...*, in: *Kazania albo tytuły [...] różnych lat różnym osobom wystawione*, op. collett., Wilno 1645, p. 29.

reale, P. MATEUSZ BEMBUS<sup>83</sup>; un'eccellente filosofo e teologo morale e predicatore, P. TOMASZ MŁODZIANOWSKI<sup>84</sup> e il professore dell'*etica* e della *politica* (1677-1686) a Vilna, P. JAN KORMAN<sup>85</sup>.

<sup>83</sup> MATEUSZ BEMBUS SJ nacque nel 1567 a Poznań. Entrò nella Compagnia di Gesù a Cracovia il 18 VI 1587. Studiò nell'Accademia di Vilna 1592-1596, quando si laureò. Fu professore della filosofia a Poznań (1598-1602) e della teologia scolastica a Vilna (1602-1605) e a Poznań (1605-1610). Successe dopo P. Skarga alla corte reale (1612-1617). Viaggiò a Roma 1618-1619. Fu rettore a Poznań (1621-1623) e superiore della casa dei professori a Cracovia (1623-1627). Fu consigliere di numerosi provinciali. Nel 1629 partecipò al Sinodo degli Armeni Uniaty a Leopoli. Un'eccellente oratore e predicatore patriottico. Morì a Cracovia il 30 VII 1645 (cfr. *EWOJ*, voce: *BEMBUS Mateusz*, p. 35). Scrisse tra l'altro: *Bellator christianus*, Cracoviae 1617 (dove contenne l'ideale d'un paladino cristiano e d'un nobile polacco) e *Kometa, to iest: Pogródka z nieba na postrach, przestrozę y upomnienie ludzkie pokazana...*, Kraków 1619, 2ª ediz. Kraków 1648, 3ª ediz. Berdyczów 1764, p. 38-40 (dove contenne le sue opinioni sulla questione contadina).

<sup>84</sup> TOMASZ MŁODZIANOWSKI SJ nacque nel 1622 nella regione di Masovia in Polonia. Entrò nella Compagnia di Gesù a Cracovia il 29 VII 1637. Fu professore della *rhetorica*, etica e logica a Kalisz (1651-1653). Nel 1653 viaggiò alla Persia, dove lavorò come missionario a Isfahan fino al 1656. In Polonia tornò nel 1658. In Polonia fu professore della teologia e prefetto degli studi a Poznań (1658-1666) e a Lublino (1667-1669) e di nuovo a Poznań (1669-1673). Negli anni 1673-1680 faceva capellano militare e di corte della famiglia dei Lubomirski. Nel 1674 teneva una orazione durante la seduta „coronatoria” del Parlamento dopo la elezione del re Giovanni III Sobieski. Rettore a Poznań 1683-1686, capellano del vescovo Jan Małachowski 1683-1686 e prefetto degli studi a Cracovia 1684-1685. Un'eccellente filosofo e teologo. Fu uno di pochi a scrivere e portare alla stampa l'intero testo dei suoi corsi teologici e filosofici: *Integer curus theologicus et philosophicus* (edito: Mainz-Gdańsk 1682). Morì il 9 X 1686 a Wolbrom nei pressi di Cracovia (cfr. *EWOJ*, voce: *MŁODZIANOWSKI Tomasz*, p. 432). Scrisse tra l'altro: *Kazania i Homilie na niedziele doroczne, także święta uroczyste*, Poznań 1681, voll. 1-2, ried. Warszawa 1935.

<sup>85</sup> JAN KORMAN SJ, *Praelectiones politicae* (scr. 1684), manoscritto in: Biblioteca dell'Università di Vilna, Vilnius (Lituania). Cfr. su questo personaggio: LUDWIK PIECHNIK SJ, *Wykłady Jana Kormana na katedrze polityki Uniwersytetu Wileńskiego (druga połowa XVII wieku)*, „Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie” 1991-1992, Ignatianum-WAM, Kraków 1992, ss. 267-275; LUDWIK PIECHNIK SJ, *Filozofia polityczna Jana Kormana SJ (1634-1686)*, in: *Philosophia vitam alere. Studia Professori Romano Darowski SJ septuagenario dicata*, Ignatianum-WAM, Kraków 2005, pp. 504-511.

I decenni successivi, specie gli anni quaranta e cinquanta del XVII secolo, videro i padroni-nobili molto meno inclini a sentirsi dire sulla necessità della riforma sociale. Infatti, dopo le edizioni del trattato *Sugli obblighi dei contadini...*: la nona (Kraków 1640) e la decima (Wilno 1641), ne troviamo l'undicesima solo nel 1753, effettuata a Vilna alle spese del vescovo di Smoleńsk, JERZY HILZEN<sup>86</sup>. Come si vede, l'edizione di simili opere, cariche di questioni sociali, non era facile (se non impossibile) più tardi, sia a causa degli interventi della censura statale, che quelli della censura interna religiosa. Dopo il periodo della ribellione contadina in Ucraina dall'anno 1648 al 1654 e le locali sedizioni contadine nello stesso periodo, il problema contadino divenne troppo scottante come un vero problema politico.

Il punto debole in MARCIN ŚMIGLECKI, paragonando il suo capitolo *Sugli obblighi dei contadini...* (e, in realtà, sui limiti di questi obblighi!) dei contadini con le opinioni sui diritti degli schiavi veri e propri di LUIS MOLINA SJ, LEONARDUS LESSIUS SJ e JOANNES DE LUGO SJ<sup>87</sup>, consiste in un

---

JAN KORMAN SJ nacque il 3 novembre 1634 in Lituania. All'ordine dei gesuiti entrò a Roma il 30 luglio 1655. Studiò a Roma nel Collegio Romano la filosofia e la teologia, dopo di ché fu per tre anni penitenziario alla Basilica di San Pietro. Dopo il suo ritorno in Polonia, nel 1669 era professore della teologia morale a Varsavia (1670/1671) e all'Accademia di Vilna (1671/1672). Più tardi era professore della filosofia a Varsavia (1672/1775) e all'Accademia di Vilna (1675/1678). Era il primo professore della nuova fondata cattedra della *politica* a Vilna (1677). Negli anni 1678/1679 insegnava la teologia morale nel collegio di Kroże. Nel 1679 tornò a Vilna per insegnare l'*etica* e, nel 1780, anche il diritto canonico. Il professore dell'*etica* insegnava di solito anche la *etica politica*, chiamata a Vilna brevemente *politica*. JAN KORMAN insegnava sia l'*etica* che la *politica* fino alla sua morte, che avvenne il 13 settembre 1686 a Vilna, all'età di 52 anni (cfr. anche: *Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy 1564-1995* [più tardi: *EWOJ*], sotto la red. di L. Grzebień SJ, Ignatianum-WAM, Kraków 1996, voce: *KORMAN (Rohrman) Jan*, p. 304ab).

<sup>86</sup> K. DRZYMAŁA SJ, *Traktat Marcina Śmigleckiego «O lichwie y wyderkach, czynszach, spolnych zarobkach, naymach, arendach y o samokupstwie krótka nauka» w świetle nauki teologicznej na tle stosunków społeczno-ekonomicznych w Europie Zachodniej i w Polsce przedrozbiorowej*, in: *Studia i Materiały Instytutu Studiów Kościelnych*, Roma 1972, pp. 143-172.

<sup>87</sup> Cfr.: STANISŁAW PYSZKA SJ, *Diritti degli schiavi veri e propri negli scritti dei moralisti del Seicento: LUIS MOLINA SJ, LEONARDUS LESSIUS SJ e JOANNES DE LUGO SJ*,

confine troppo sottile tra lo stato di **schiavitù vera e propria** e lo stato di **schiavitù contrattuale** dei contadini polacchi e lituani. Infatti, in MARCIN ŚMIGLECKI abbiamo da fare con una specie di **non-schiavitù**, che però accusa quasi tutti gli effetti negativi d'una schiavitù vera e propria.

Ciò non compromette però il trattato di MARCIN ŚMIGLECKI, nel quale egli precisò senza alcuna possibilità di dubbio, che **i contadini polacchi e lituani non erano prima e non potranno essere nel futuro considerati legittimamente schiavi**.

Sarebbe sbagliato aspettare da MARCIN ŚMIGLECKI che egli potesse compiere ancora un passo avanti, riconoscendo l'uguaglianza piena di diritti tra i padroni-nobili e i loro sudditi-contadini. Così, infatti, bisognerebbe dire se ammettessimo la non-esistenza formale della schiavitù. Questo passaggio logico, tuttavia, non era allora pensabile, e con ciò non si può inculpare in alcun modo MARCIN ŚMIGLECKI, che nel proprio capitolo *Sugli obblighi dei contadini...* diede una prova di coraggio civile, difficilmente paragonabile con le altre opere dell'epoca. Bisogna, al contrario, riconoscere a MARCIN ŚMIGLECKI il merito d'essersi mosso in favore dei contadini in modo tanto deciso, che lo stesso modo e la stessa chiarezza di principi non erano più possibili da ripetere già trent'anni più tardi.

Per quel che concerne il „legalismo” di MARCIN ŚMIGLECKI, il suo postulato di mettere sotto il controllo della legge scritta e giusta tutti i rapporti tra i padroni-nobili e i loro sudditi-contadini, costituisce una delle più logiche e più realistiche conseguenze della libertà personale dei contadini. La più realistica, perché ben radicata nella tradizione nazionale, nei costumi e nelle leggi più antiche, alle quali MARCIN ŚMIGLECKI costantemente si richiamava.

Si può domandare in che misura i postulati di MARCIN ŚMIGLECKI avevano prospettiva d'una riuscita. Sembra infatti, che fosse caratteristico per il sistema politico-sociale dei tempi di MARCIN ŚMIGLECKI e dei

decenni successivi **il voler tenere indefiniti ed insoluti certi problemi sociali, il voler lasciarli alla discrezione degli stessi padroni**. Lo iniziò la Costituzione di Sigismondo I il Vecchio del 1520 e, soprattutto, il disinteresse di fatto da parte del potere centrale per il rapporti sociali in campagna, avvenuto attorno al 1518. Marcin Śmiglecki scrisse il proprio capitolo *Sugli obblighi dei contadini*... quasi cent'anni più tardi, quando la situazione sociale dei contadini appena cominciò a precipitare. La sua voce sobria, imparziale e chiara in favore della giustizia sociale in campagna non riuscì tuttavia a frenare la tendenza a peggioramento, che si inasprì particolarmente verso la fine degli anni quaranta del XVII secolo.

Riassumendo, il merito di MARCIN ŚMIGLECKI sta nello stabilire i chiari principi del *legittimo* e del *lecito* nella questione contadina, nel mostrare le soluzioni possibili e realistiche della questione, nel sottolineare **l'importanza della legge scritta** e del rispetto per le sue norme, nello stabilire i diritti e i doveri di entrambe le parti del contratto di lavoro, che l'autore postulava di riintrodurre al posto dell'oppressione incontrollata che s'era istaurata col tempo.

Il suggerimento di ritornare al concetto del contratto di lavoro, anzi l'obbligo di ricordare al „mondo padronale” che il suddito-contadino non è altro che un *partner* del contratto di lavoro e che le sue dipendenze si limitano alle esigenze del contratto – era parte essenziale dell'apposito capitolo: il contadino non è schiavo, ma è una persona dipendente a causa del lavoro, la cui dimensione è limitata dal contratto stipulato liberamente col padrone.

Lungo l'intero trattato (ivi compreso anche il capitolo *Sugli obblighi dei contadini*...), colmo d'argomentazione filosofico-giuridica, colpisce il ricorso rarissimo alla parola *cristiano* o alla *Bibbia*. MARCIN ŚMIGLECKI indirizzò proprio trattato ai padroni-nobili di varie confessioni cristiane, ciascuna delle quali aveva una visione propria della questione contadina. Il linguaggio filosofico-giuridico permetteva di porre tutte queste diverse ottiche sullo stesso piano. Lo comprova la stima, di cui godeva sia l'autore, che il suo trattato tra le confessioni non-cattoliche (ad esempio dal calvinista ANDRZEJ WOLAN). Tutti gli argomenti del trat-

tato si basano sulle valutazioni concrete, prese direttamente dalla vita e dalla pratica quotidiana. Non v'è posto per il patos né per la demagogia. Il pragmatismo di MARCIN ŚMIGLECKI, anche nei punti più drammatici della sorte contadina, comprova ulteriormente la solidità scientifica e logica della sua argomentazione.

## 2. Le opinioni del P. JAN CHĄDZYŃSKI SJ<sup>88</sup>

Passiamo ora alle opinioni del P. JAN CHĄDZYŃSKI SJ (1600-1660), racchiuse nei tre suoi scritti, finora inediti o comunque praticamente sconosciuti.

### A. *Assertiones ex universa philosophia* (1642)

Il primo di essi, le sue *Assertiones...*<sup>89</sup>, sono indirizzate, oltre che allo stesso esaminando<sup>90</sup> ed ai partecipanti all'esame pubblico, anche agli altri giovani polacchi e lituani.

L'idea principale delle *Assertiones...* consiste nell'**intento di educare dei buoni, onesti e competenti cittadini dello Stato e membri della nazione (delle nazioni), nello spirito delle virtù cardinali**, imposte – per così dire – su tre livelli facilmente rintracciabili: delle virtù personali, delle virtù economiche ed, infine, delle virtù pubblico-politiche, accompagnate tutte e tre da varie altre virtù ausiliari.

---

<sup>88</sup> JAN CHĄDZYŃSKI SJ nacque nel 1600 nella regione di Masovia in Polonia. Era professore soprattutto a Vilna tra 1636 e 1650. Oltre a questo era prefetto della stamperia dei gesuiti a Vilna, prefetto degli studi a Połock, rettore a Nowogródek. Negli anni 1655-1658 si rifugiò a Danzica durante la dispersione della Provincia Lituana durante la guerra con i Moscoviti. Dal 1658 era a Kroże e dal 1659 a Poszawsze, dove morì il 22 IV 1660 (cfr. *EWOJ*, voce: *CHĄDZYŃSKI Jan*, p. 87).

<sup>89</sup> JAN CHĄDZYŃSKI SJ, *Assertiones ex universa philosophia*, Vilnae 1642, pp. 1-38, in: BZN Wrocław, stamp. XVII. 4019.

<sup>90</sup> Le *Assertiones...* vennero stampate sotto forma delle tesi all'esame pubblico – come si usava di fare all'epoca – sotto il nome dell'esaminando e sponsor dell'edizione: TOMASZ KAZIMIERZ GIRSKI.



Sono evidenti nelle *Assertiones* i riferimenti allo spirito platonico-aristotelico e ciceroniano, benché quest'ultimo vada trattato in JAN CHADZYŃSKI con riserva<sup>91</sup>. Si nota anche un atteggiamento critico di JAN CHADZYŃSKI nei riguardi della divisione quadrupla delle virtù cardinali, per cui le *Assertiones* in pratica la superano<sup>92</sup>.

Particolarmente preziosi sono nelle *Assertiones* tutti i riferimenti alla situazione sociale polacca e lituana e le conclusioni che ne derivano per l'educazione di futuri addetti al governo del Paese su vari livelli dell'amministrazione.

Il linguaggio delle *Assertiones* resta quello filosofico-morale, benché contenga anche certi progetti giuridici, o emetta certi giudizi in materia della religione<sup>93</sup>, che vadano però interpretati in chiave dell'unità nazionale, perché JAN CHADZYŃSKI non può essere personalmente sospettato di intolleranza religiosa. Lo comprova il silenzio intorno a questo problema in tutti i suoi scritti.

Molto importante sembra la tendenza nelle *Assertiones* verso un riordinamento istituzionale dell'apparato statale, partendo dall'alto, dal re, senato e parlamento (Sejm), verso il basso, fino ai più piccoli impiegati statali. In poche parole: una tendenza verso **il sottoporre al vigore della legge l'intero operato dello Stato** da poter discernere con chiarezza ciò che gli serve, da ciò che gli nuoce, e poter procedere alle nomine delle persone competenti, punendo invece le incompetenti.

Questo spirito della „giustizia legale”, benché presente nelle *Assertiones*<sup>94</sup>, non vi trova tuttavia un risalto dovuto. Sempre domina la convinzione che un funzionamento giusto dello Stato e della società si basi più sulle virtù personali dei cittadini, che non su una legge forte. Manca, insomma, un incentivo necessario, qualora i cittadini non volessero in forza delle sole virtù personali rispettare le esigenze della giustizia.

<sup>91</sup> *Assertiones, Ex politicis, IV: ... Apatia et Stoica naturam tollit...*

<sup>92</sup> *Ibidem: ... Virtus Moralis ex extremis non participat: non univoce quadrifariam divisa est...*

<sup>93</sup> *Ibidem, Ex politicis, XXII: ... De essentia Reipublicae Polonae est Fides Catholica. Ministri haeretici nullius status homines, Reipublicae plus quam latrones nocent...*

<sup>94</sup> *Assertiones, Ex ethicis, XII: „... Legis Iustitia etiam iustis necessaria...”*

Quest'ultima sottovalutazione del ruolo della legge positiva è un fedele riflesso della mentalità dei polacchi del XVII secolo. Ci tengo a precisarlo per paura di non attribuire ai postulati „giuridici” delle *Assertiones* un peso che essi non potevano avere, e di non anticipare le opinioni espresse da JAN CHADZYŃSKI vent'anni più tardi.

Purtroppo, la mentalità slava (e in questo caso preciso questa polacca), essendo in gran parte una mentalità rusticale e non urbana, non ha l'ammirazione verso la legge scritta, verso una mentalità giuridica, che riscontriamo invece nei Paesi anglosassoni. Molto più efficace si mostrava il costume o il codice d'onore, o le leggi non scritte, o le leggi di famiglia, della stirpe o, infine, le leggi locali. La legge positiva fu spesso risentita e trattata come una realtà esterna, limitante, pressoché punitiva. Vi fu l'avversione esplicita nel XVI e XVII secolo per il diritto romano in Polonia. Ciò era dovuto al fatto che nello Stato polacco-lituano del Cinquecento e dei secoli successivi non s'era creata una cultura d'una legge forte, una cultura statale e amministrativa efficace, ne s'era affilata una consapevolezza dei certi „limiti comportamentali” da non sorpassare.

Sarebbe invano, ad esempio, cercare in Polonia quell'orgoglio d'un impiegato statale, efficiente e disciplinato, fiero del proprio posto nella macchina amministrativa, leale e fedele per molti anni, che conosciamo nei Paesi anglo-sassoni o dello Stato prussiano. Questa mancanza d'ammirazione per una macchina amministrativa efficiente, la mancanza d'un tale ripagamento nella mentalità polacca (anzi, al contrario, la vergogna di poter passare per uno troppo zelante!), non libera tuttavia dalla arroganza del potere! – non tardò a portare frutti negativi alla Polonia dei secoli futuri.

Questo stato di cose aveva una causa facilmente spiegabile: esso era conseguenza del sistema monopartitico in Polonia, se così si poteva chiamare il monopolio del potere in mano ad una sola, molto numerosa e abbastanza solidale classe dei nobili, che non permise mai di emanciparsi all'apparato centrale amministrativo dello Stato (del resto, reclutato quasi esclusivamente dalla stessa classe dei nobili).

Siccome in Polonia non ebbero mai molta considerazione le classi: borghese e contadina, i borghesi non presero mai parte notevole nell'ammirazione

nistrazione statale (com'era avvenuto, ad esempio, in Francia o nella Fian-dra). Dunque, di fronte al fatto che non v'era una *classe media*, che potesse fare da alternativa alla classe dei nobili – l'unica via d'uscita che restava, era di riformare la stessa classe dei nobili, magari tramite l'educazione dei figli dei nobili. Solo su questa strada si poteva cercare di rafforzare nei figli dei nobili una consapevolezza della necessità di intraprendere le riforme politiche e sociali, della necessità di accrescimento della morale nazionale, d'un maggior rispetto per le leggi, d'una migliore preparazione al servizio militare più professionale o meno trionfalistico.

Un tale tentativo costituiva lo scopo dell'educazione svolta nelle numerose Scuole dell'epoca, tra cui anche nell'Accademia di Vilna. Ne è testimonianza il testo delle *Assertiones*.

### *B. Compendium de iure et iustitia (1647)*

Passando alle opinioni di JAN CHADZYŃSKI racchiuse nel suo secondo scritto, nel *Compendium de iure et iustitia*<sup>95</sup> o, piuttosto, nei brani che ne vennero analizzati allo scopo di dimostrare quale fosse l'atteggiamento dell'Autore riguardo alla questione contadina in Polonia della prima metà del Seicento – si può constatare quanto segue.

I destinatari del *Compendium* sono studenti della teologia scolastica, di cui JAN CHADZYŃSKI era insegnante a Vilna negli anni 1646-1650.

Il linguaggio del *Compendium de iure et iustitia*, la disposizione delle questioni, l'argomentazione – non divergono da quelli nei trattati *De iustitia et iure* scritti da LUIS MOLINA SJ<sup>96</sup>, LEONARDUS LESSIUS SJ<sup>97</sup> e JOANNES DE LUGO SJ<sup>98</sup> o del trattato *de legibus* di FRANCISCO SUÁREZ SJ<sup>99</sup>. Le loro opere, molto note in Europa e nell'Ordine dei gesuiti, era-

<sup>95</sup> JAN CHADZYŃSKI SJ, *Compendium de iure et iustitia* (scr. nel settembre 1647 a Vilna), in: Biblioteca dell'Università di Vilnius, manosc. F 3 – 2213 ff. 429-497 [vedi specie: Tractatus I: *De iure et iustitia*, disputatio III: *De subiecto dominii*, capitulus I: *De dominio in personis oeconomicis*, articulus III: *De dominio servorum, subditorum et famulorum*].

<sup>96</sup> LUIS MOLINA SJ, *De iustitia et iure...*, voll. 1-2, Conchae 1592, Coloniae 1613, Venetiis 1614. Quest'opera fu ben nota ai gesuiti di Vilna.

<sup>97</sup> LEONARDUS LESSIUS SJ, *De iustitia et iure caeterisque virtutibus cardinalibus libri IV. Ad 2. 2. D. Thomae a quaest. 47 usque ad quaest. 161*, Lovanii 1605. Quest'opera

no naturalmente note anche ai gesuiti vilniani e citate nelle loro opere e durante i loro corsi universitari. Quindi, lo scritto *Compendium...* è „filosofico-morale” in misura uguale ai suddetti trattati.

È facile notare che il linguaggio „deontologico” (filosofico-morale, ma impegnato) nel *Compendium* sia più incisivo, più radicale, che non fosse nelle *Assertiones*. Evidentemente, JAN CHADZYŃSKI nel *Compendium* era ormai convinto che, per migliorare i rapporti sociali, occorre il mezzo più efficace d’una educazione alle virtù personali; e cioè che bisogna intraprendere la strada della denuncia delle ingiustizie e chiedere il rispetto alle leggi positive dello Stato.

Riguardo alla questione dei contadini, il contributo originale di JAN CHADZYŃSKI consiste nel lanciare l’idea della solidarietà di tutti i cittadini con il *totum civile* e tra loro stessi; di rimettere l’ordine nel campo della distribuzione del bene comune; di ricordare il diritto formale (mai derogato) dei contadini, sia ai beni inalienabili (spirituali), che al possesso e al disporre di beni materiali<sup>100</sup>.

Andando avanti, il contributo originale di JAN CHADZYŃSKI consiste nel ricordare che la dipendenza degli uni dagli altri, anche nel caso degli schiavi veri e propri, costituisce un fatto esterno alla persona umana<sup>101</sup>; nel ripetere chiari principi della giustizia nei rapporti tra i padroni e i loro dipendenti; nel chiedere la libertà personale per i contadini e nel

---

ebbe ben 20 edizioni in soli 29 anni! L’ultima di esse: Douai 1634. Il trattato ben noto a Vilna.

<sup>98</sup> JOANNES DE LUGO, card. SJ, *Disputationes de justitia et jure*, voll. 1-2, Lugduni 1642. Anche quest’opera fu ben nota a Vilna.

<sup>99</sup> FRANCISCO SUÁREZ SJ, *Tractatus de legibus*, voll. 1-2, Conimbricæ 1612, Lugduni 1613, Antverpiae 1613, Lugduni 1619, Moguntiae 1619, Moguntiae 1621; l’ultima edizione, la 12ª, Neapoli 1882. Anche quest’opera fu ben nota ai gesuiti di Vilna.

<sup>100</sup> *Compendium*, ff. 430-430v. JAN CHADZYŃSKI resta in questo suo parere sotto l’influsso del pensiero suareziano: FRANCISCO SUÁREZ SJ, *Opera omnia*, Paris 1856, vol. III, p. 279: ... „*Dominium est actus primus, (...) usus est actus secundus, a dominio procedit et e converso definitur solet dominium (...) quod sit ius utendi*”.

<sup>101</sup> Cfr. *S. Th., IIª IIªe*, qu. 122, a. 4: ... *Est homo alterius servus non secundum mentem, sed secundum corpus: et ideo opera servilia, secundum hoc, dicuntur opera corporalia in quibus unus homo alteri servit...*; cfr. anche: *S. Th., IIª IIªe*, qu. 104, a. 6: ...

riconoscere una differenza netta e profonda tra loro status sociale e quello degli schiavi veri e propri<sup>102</sup>.

Infine, il merito di JAN CHĄDZYŃSKI consiste nel chiarire ed elencare i diritti dei contadini, riproponendo il concetto del contratto di lavoro tra loro e il padrone; nel rivendicare il rispetto al contratto e nel ricordare che non v'è l'altro rapporto di dipendenza tra padroni e contadini, che non sia quello contrattuale; nel ricordare positivamente il principio che i contadini non sono obbligati a null'altro che non sia previsto dal contratto; nel denunciare, infine, con l'estrema chiarezza e franchezza, i sei casi di grave ingiustizia, commessi comunemente dai padroni.

Il contributo più originale e personale di JAN CHĄDZYŃSKI consiste però soprattutto nell'aver lanciato l'idea di trattare il contadino-suddito come **socio**, legato solo dal contratto di lavoro, e non invece uno schiavo o un bracciante stagionale. Riassumendo: di trattare i contadini come veri e propri **partners d'un contratto**, dipendenti dai loro padroni solo per motivi di lavoro, ma personalmente liberi.

---

*Servitus qua homo homini subiicitur ad corpus pertinet, non ad animam, quae libera manet... Vedi anche: LUIS MOLINA SJ, De iustitia et iure..., p. 183AB: ...[Ius dominorum in servos – ndr.] ... non se extendit ad eorum vitam, cuius dominium sibi soli Deus reservavit, atque adeo neque ad membra, et salutem mancipii, quae quasi partes quaedam vitae illius sunt, a quibus vita ipsa pendet: et multo minus se extendit ad salutem illius spirituales, quasi aliquid praecipere ei, ut ab eo exigere possint, quod cum spirituali illius salute pugnet.*

<sup>102</sup> *Compendium*, f. 442v.: ... „Servi qui proprie dicuntur et rigide servi sunt mancipia” Cfr. su questo argomento preciso: due modi di contrazione della schiavitù in LUIS MOLINA SJ, *De iustitia et iure*, vol. I, pp. 102CD-103A; quattro modi di contrazione della schiavitù in LEONARDUS LESSIUS SJ, *De iustitia et iure caeterisque...*, op. cit., lib. II, pp. 39-40, 43; e quattro modi di contrazione della schiavitù in JOANNES DE LUGO SJ, *Disputationes de justitia et iure...*, op. cit., vol. I, nn. 11-15.

Vedi, d'altra parte, le differenze e le rassomiglianze della situazione degli schiavi e dei contadini nelle condizioni polacche: *Compendium*, f. 443: ... *Distant (...) multum [i contadini – nota mia, S. P.] a servis et mancipiis, quamvis aliquo modo convenerant cum illis, primum quod actionem civilem non fiunt, secundum, quod illis a Dominis sine eorum consensu non liceat discedere, tertium, quod proles quoque illorum eisdem Dominis subiaceat...*

Cfr. anche: STANISLAW PYSZKA SJ, *Diritti degli schiavi veri e propri...*, op. cit.

L'altro punto assolutamente originale in JAN CHĄDZYŃSKI consiste nell'individuare il fenomeno, diremmo oggi, di carattere capitalistico o sindacale, della „reazione ingiusta dei sudditi, come una risposta all'azione ingiusta dei padroni”<sup>103</sup>. JAN CHĄDZYŃSKI prevede in qualche modo, benché allora non del tutto chiaro, le possibili conseguenze politico-sociali del perdurare d'una situazione ingiusta, in cui l'unico modo di rivendicare la giustizia, rimasto ai contadini, fosse quello di autoregolamento di conti con i padroni.

È superfluo ricordare che JAN CHĄDZYŃSKI scrisse il suo *Compendium* nel settembre del 1647, mentre appena pochi mesi più tardi (primavera del 1648) scoppiarono le sommosse contadine in Ucraina.

Un'attenzione particolare merita in JAN CHĄDZYŃSKI la sua intenzione (benché non abbastanza forte e non condotta da lui fino a trarne qualche più precisa conclusione) di **proporre lo Stato, il totum civile, quale intermediario nei rapporti tra i singoli cittadini**. Ciò sembra ovvio in ogni Stato „normale”, ma lo Stato polacco-lituano nei tempi di JAN CHĄDZYŃSKI ormai non fu tale. È sintomatica l'inconsequenza di JAN CHĄDZYŃSKI nel battere questa strada, inizialmente tracciata e successivamente abbandonata nel campo pratico, forse per ragioni di impraticabilità o, piuttosto, di non-idoneità dello Stato polacco-lituano a svolgere una tale opera d'un autorevole intermediario sociale.

È sintomatico anche il silenzio di JAN CHĄDZYŃSKI sull'intera problematica del ricorso del suddito all'apparato giudiziario contro il proprio padrone, presente invece ancora in MARCIN ŚMIGLECKI. Questo fatto si spiega probabilmente con l'impraticabilità di questa strada nei beni privati dei nobili nei tempi di JAN CHĄDZYŃSKI. Altrimenti, sarebbe difficile spiegare la sua omissione di questo mezzo di difesa tanto utile per i più oppressi.

Il punto più debole in JAN CHĄDZYŃSKI (come lo era anche in MARCIN ŚMIGLECKI<sup>104</sup>) è il suo riconoscimento **di fatto** della *subiectio perpetua*

---

<sup>103</sup> Cfr. *Compendium*, f. 443v.

<sup>104</sup> *Compendium*, f. 443: ... *Quod attinet ad subditos seu Rusticos Regni nostri de quibus potest videri Patris Smigletis „Liber de Contractibus”, cap. 2...*

*cum sua prole* del contadino al padrone, in cambio dell'uso e dell'usufrutto della terra, degli edifici di fattoria e del bestiame<sup>105</sup>.

JAN CHĄDZYŃSKI, come tanti altri, non era probabilmente in gradi di sollevarsi tanto sopra la logica del sistema in cui visse, e che riduceva proprio in questo punto preciso il contadino al ruolo d'uno schiavo. Sarebbe probabilmente anacronistico richiederlo solo da lui, se non lo capirono tutti gli altri pensatori. Da parte sua, JAN CHĄDZYŃSKI si sollevò in altri punti molto più degli altri.

### *C. Discurs Kapłana iednego polskiego... (1657)*

Riassumendo, infine, le conclusioni del suo terzo scritto, del *Discurs*...<sup>106</sup>, bisogna dire che JAN CHĄDZYŃSKI si distinse in esso molto positivamente sullo sfondo dei numerosi pensatori contemporanei.

Nel *Discurs*, se vogliamo mettere a parte gli effetti linguistici e – molto pochi – puramente oratori, JAN CHĄDZYŃSKI racchiuse un piccolo trattato politico-sociale, basato direttamente sulla realtà politico-sociale dello Stato polacco-lituano del luglio-agosto 1657. Il suo è un trattato e nello stesso tempo un opuscolo politico, una specie di una lettera aperta di portata immediata, scritta sull'onda degli avvenimenti storici di data più recente.

I destinatari diretti del *Discurs* sono i „Signori Polacchi”. Si tratta presumibilmente della classe nobile nel suo strato più alto e medio, ossia questa parte della società, che detenendo la maggior parte della ricchezza nazionale e tutte le cariche statali centrali e locali, effettivamente governava lo Stato. Il termine i „Signori Polacchi” non va però interpretato come una presa di distanza d'un lituano nei confronti dei polacchi,

<sup>105</sup> *Compendium*, f. 443.

<sup>106</sup> JAN CHĄDZYŃSKI SJ, *Discurs Kapłana iednego Polskiego Roku Tysiąc sześć set Pięćdziesiątego Siodmego post festu/m/ Transfigurationis D/omi/ni w którym pokazuje za co Bóg Koronę Polską karze y iako dalszego karania uysć mamy/Discorso d'un Prete Polacco, [scritto] 1657 post festu/m/ Transfigurationis D/omi/ni, in cui manifesta la causa della punizione del Regno Polacco da parte di Dio e come evitare le punizioni successive* (scr. nell'agosto 1657 a Danzica), in: Biblioteka Narodowa (Biblioteka Ordynacji Zamoyskich) Warszawa, manosc. 1201 ff. 157-166.

oppure come una voglia di scaricare le colpe politiche o sociali sulle spalle dei nobili di nazionalità polacca. Esso significa invece sia l'insieme dei nobili dello Stato polacco-lituano<sup>107</sup>.

È sintomatico che JAN CHĄDZYŃSKI non abbia indirizzato il proprio *Discurs*, neanche sotto forma d'una dedica, né al re, né al Parlamento, né ai Tribunali, né agli uomini di Chiesa (pur presenti ai vertici dello Stato). Il *Discurs* non era quindi indirizzato alle **istituzioni** dello Stato, ma alle **persone** che popolavano queste istituzioni; in pratica, ai rappresentanti della sola classe dei nobili.

Non troviamo anche in JAN CHĄDZYŃSKI una minima traccia di voler accusare la classe dei nobili da una comoda distanza di innocentismo personale dell'autore; si sente piuttosto in JAN CHĄDZYŃSKI-nobile una sorta di „compartecipazione alla colpa” insieme agli altri nobili. Egli usava, infatti, lungo tutto il *Discurs*, il termine „noi”, non facendo distinzioni tra i polacchi e i lituani, tra i nobili ed i non-nobili, tra se stesso e i destinatari dello scritto.

Si ha un'impressione, abbastanza fondata, che sotto questo „noi” JAN CHĄDZYŃSKI intendeva l'intera collettività nazionale, ciò che all'inizio del *Compendium* corrispondeva al *totum civile*, l'insieme dei cittadini e delle istituzioni.

L'unica distanza da annotare in JAN CHĄDZYŃSKI è, naturalmente, quella d'uno che denuncia il male, e quindi deve mettersi nei panni dell'accusatore pubblico d'una „minoranza opprimente” al potere, nel nome d'una maggioranza „tacita e oppressa”.

Il contributo originale del *Discurs* consiste nel porre un accento eccezionale sull'intera questione sociale e nel fare della questione del ripristino della giustizia sociale<sup>108</sup> il fulcro della riforma dello Stato e un punto obbligato della sua partenza. Il primato assoluto, infatti, tra le

---

<sup>107</sup> Cfr. gli stessi termini, usati comunemente come sinonimi da PIOTR SKARGA SJ, MARCIN ŚMIGLECKI SJ e tanti altri scrittori e predicatori polacchi, gesuiti e non, nei loro scritti e prediche dell'epoca.

<sup>108</sup> Cfr. *Discurs*, ff. 164v-166.



cause distruttrici dello Stato, JAN CHĄDZYŃSKI lo attribuisce decisamente all'ingiustizia sociale:

... Primum quia oppressione subditorum peccabant (...). Se non ci fosse questo, le altre cause non sarebbero tanto nocive, e le cose non si sarebbero ridotte in questo modo (...). Iddio non lo vuole affatto, affinché la Polonia continui ad essere „infernum rusticorum”(…), poiché Egli aveva preparato il cielo sia ai padroni, che ai contadini ...<sup>109</sup>

Anche qui, come prima nel *Compendium*, si ripetono i termini presi dal linguaggio religioso, teologico. È facile notare, tuttavia, che il *Discurs* non ha niente a che vedere con una solita predica moraleggiante! Infatti, tranne poche eccezioni, i suoi argomenti non vengono affatto presi dalla teologia morale o dai testi biblici. Guardato da questo punto di vista, il *Discurs* risulta molto pragmatico e sembra essere, addirittura, una specie d'un opuscolo politico, quasi un volantino politico<sup>110</sup>.

Per quanto riguarda, invece, i mezzi proposti da lui per realizzare la riforma dello Stato, sembra che JAN CHĄDZYŃSKI fosse rimasto abbastanza all'interno dello schema dell'epoca. La sua „diagnosi” dei mali dello Stato è perfetta nello sbriciolare, nel mandare in frantumi i vari miti della classe dei nobili: quello della loro efficienza militare<sup>111</sup>; del loro „ruolo-guida” in seno alla collettività nazionale; della loro libertà opprimente non solo i non-nobili, ma anche i nobili più poveri<sup>112</sup>; della loro insolvenza del patto sociale con i loro dipendenti diretti e con lo Stato; delle carenze del sistema creato da questa classe sia nella sfera legislativa, che esecutiva e giudiziaria<sup>113</sup>; delle ingiustizie sociali impensabili in un altro Paese civilizzato e cristiano; della sua miopia poli-

<sup>109</sup> *Discurs*, f. 158. JAN CHĄDZYŃSKI allude qui consapevolmente al proverbio corrente allora nell'Europa Occidentale, secondo cui il *Regnum Polonorum est paradus Judaeorum, infernum rusticorum et purgatorium plebeiorum*.

<sup>110</sup> Così lo definì, infatti, l'indimenticabile storico cracoviano, P. BRONISŁAW NATOŃSKI SJ (+ 1989); cfr. *EWÓJ*, p. 453.

<sup>111</sup> Cfr. *Discurs*, ff. 159-159v.

<sup>112</sup> Cfr. *Discurs*, f. 157v.

<sup>113</sup> Cfr. *Discurs*, f. 162.

tica e sociale, espressa anche nel far cadere le città<sup>114</sup>; nel sopprimere la vitalità naturale della classe borghese, dell'artigianato, del commercio, dei contadini; del comportamento con i contadini, tramutatosi a poco a poco in una delle più dure schiavitù in Europa – senza alcun fondamento giuridico che potesse consentirlo o legittimarlo.

Tra i postulati positivi, colpisce il realismo di JAN CHADZYŃSKI nell'avanzare le proposte e forse per questo è facile d'accusarlo dell'opportunismo. Particolarmente importante sembra l'accento posto sulla necessità assoluta di riformare **l'intero sistema statale**<sup>115</sup>, l'accento posto sull'**importanza dello Stato come tale**, come un *totum civile*, che contiene varie componenti, non solo della classe dei nobili, anzi, il *totum civile* viene sostenuto più dalle persone non-nobili, che quelle nobili!

Poi, il postulato di ridistribuire in modo più giusto gli oneri sociali; di far partecipare i nobili proporzionalmente a tutti gli oneri sociali; di ripristinare il rispetto – ormai andato perduto – alle leggi positive<sup>116</sup>; di educare i nuovi quadri amministrativi<sup>117</sup>; di risanare il fisco<sup>118</sup>; di rinnovare il modo del lavoro del Parlamento<sup>119</sup>; di riformare profondamente il servizio militare.

Si può dire che JAN CHADZYŃSKI toccò nel *Discurs* tutti i tasti possibili e importanti, dai quali dipendeva davvero la riuscita di un'eventuale riforma dello Stato. Propose anche la convocazione d'una „Commissione di riforma”, composta da persone di varie specialità, impegnata nel curare, *affinché non diventi legge di Stato nessuna norma contraria a Dio, alla giustizia sociale (sic!) e ad una buona organizzazione statale*<sup>120</sup>. Egli forse non prevede una cosa (ma non la prevede allora nes-

<sup>114</sup> Cfr. *Discurs*, f. 161-163v.

<sup>115</sup> Cfr. *Discurs*, f. 162v.

<sup>116</sup> Cfr. *Discurs*, ff. 163v-164.

<sup>117</sup> Cfr. *Discurs*, f. 164.

<sup>118</sup> Cfr. *Discurs*, ff. 162v-163.

<sup>119</sup> Cfr. *Discurs*, f. 163v.

<sup>120</sup> L'intero progetto d'una „Commissione di riforma” si trova nel *Discurs*, f. 164v.

no): e cioè, che la classe dei nobili era ormai irrimediabile e che bisognava aiutarla con l'iniezione del sangue fresco, con spalancare le porte della politica e dell'economia alle nuove forze sociali. Lo comprova, tra l'altro, l'articolo IV della *Costituzione del 3 maggio 1791*<sup>121</sup>, che potrebbe costituire un'illustrazione d'un punto d'arrivo del processo di riforme, di cui una parte notevole fecero senz'altro sia MARCIN ŚMIGLECKI, che JAN CHĄDZYŃSKI con i loro confratelli non-insegnanti. Il menzionato frammento dell'epocale *Costituzione del 3 Maggio* riguarda direttamente la questione contadina e corona idealmente le aspirazioni riformatrici di tutti i personaggi, elencati nel nostro presente articolo.

Riassumendo le opinioni di JAN CHĄDZYŃSKI racchiuse in tutte e tre le sue opere, è facile notare un processo d'una „maturazione sociale” avvenuta nell'Autore nel corso d'una quindicina d'anni, che separano le *Assertiones* (1642) dal *Discurs* (1657).

Nelle *Assertiones*, che riassumono i corsi di *Jan Chądzyński in philosophia moralis/ethica*, egli appare subito perfettamente preparato, dipendente tuttavia dalle letture aristoteliche o quelle degli altri autori antichi, ma anche dimostrante una tendenza molto viva per il sottrarsi agli schemi antichi e anche alla lettera della stessa *Ratio studiorum* e per l'attingere direttamente alle fonti della vita circostante.

Nel *Compendium*, che copia in qualche modo le opere analoghe di LUIS MOLINA SJ, LEONARDUS LESSIUS SJ, JOANNES DE LUGO SJ e FRANCISCO SUÁREZ SJ, il distacco di JAN CHĄDZYŃSKI dalle linee dei principi puramente filosofici, verso una specie di „filosofia pratica applicata o impegnata”, si fa sempre più evidente. Infatti, in JAN CHĄDZYŃSKI la

---

<sup>121</sup> *Konstytucja 3 Maja. Dokumenty naszej tradycji, 1791*, elab. da Jerzy Łojek, Lublin 1981, pp. 57-58: *Ustawa Rządowa z dnia 3 Maja 1791 roku*, punto IV: *Chłopi włościanie/La Costituzione del 3 Maggio 1791, Decreto del Governo*, punto IV: *Contadini: La popolazione agricola, dalla cui mano scaturisce la fonte più abbondante della ricchezza nazionale, e che costituisce la parte più numerosa della nazione e quindi la forza più grande del Paese, sia per motivo della giustizia, dell'umanità e dei doveri cristiani, che per motivo del nostro proprio interesse ben inteso, accettiamo sotto la protezione della legge e del Governo nazionale...*

filosofia pratica, non diventando mai moraleggiante, si trasforma in un'arma di difesa della giustizia. Lo è nel *Compendium* nella parte, in cui egli enumerò uno per uno i casi di violazione dei diritti umani dei contadini da parte dei loro padroni-nobili<sup>122</sup>.

Nel *Discurs*, infine, JAN CHĄDZYŃSKI offrì un condensato dell'analisi del sistema politico-sociale dello Stato polacco-lituano, basato sulla prepotenza d'una sola classe dei nobili, e i modi della sua riforma, fatta però con le mani della medesima, nella cui forza di risalita JAN CHĄDZYŃSKI continuava a credere nonostante le gravi prove contrarie.

È facile notare lo sviluppo del radicalismo sociale in JAN CHĄDZYŃSKI nel corso del detto processo della sua „maturazione sociale”, evidente specie nel passaggio dal concetto dell'educazione alle virtù sociali (*Assertiones*) ai principi filosofici e legali della giustizia (*Compendium*) ed, infine, al postulato d'una riforma sostanziale dell'intero sistema politico-sociale dello Stato, ritenuto ormai da JAN CHĄDZYŃSKI, nel suo *Discurs*, oppressore vero e proprio, e basato sull'ingiustizia istituzionalizzata.

L'atteggiamento di JAN CHĄDZYŃSKI riguardo alla classe dei nobili (di cui egli stesso faceva parte) era caratterizzato nelle *Assertiones* da una sapiente clemenza; nel *Compendium* da una richiesta di „stare più fedelmente al patto” con il proprio suddito, trattato però come socio e non come schiavo; mentre nel *Discurs* la classe dei nobili viene da lui formalmente aggredita e accusata senza mezzi termini dell'attività anti-statale e anti-sociale.

Probabilmente quest'ultimo tono, o piuttosto la sincerità e chiarezza estrema del suo *Discurs*<sup>123</sup> inflù sulla decisione (dello stesso Autore?, dei superiori religiosi diretti?, degli uomini della Chiesa?, della censura statale?) di non far stampare il *Discurs* a causa del suo radicalismo sociale e politico.

---

<sup>122</sup> Cfr. *Compendium*, ff. 443-443v.

<sup>123</sup> Cfr. *Discurs*, f. 166: *Ciò che s'era detto, trasportati da un'affetto sincero per la Patria, voglia accettarlo benevolmente, Lettore Benigno. Voglia scusarmi che scrissi questa materia con un linguaggio semplice e misto, così come mi era venuto il senso, non badando troppo alle parole... Potevo pure assumere un volto selvaggio d'un satiro exemplo aliorum, e parlare a Voi da dietro d'un sipario, velando i problemi con delle*

### 3. Le opinioni di ARON ALEKSANDER OLIZAROWSKI<sup>124</sup>

Passando ora alle opinioni di ARON ALEKSANDER OLIZAROWSKI, racchiuse nei tre brevi brani del suo *De politica hominum societate*<sup>125</sup> riguardo al piano socio-politico della Polonia della prima metà del Seicento, appare evidente la sua intenzione di chiarire, primo, i principi fondamentali della questione sociale; secondo, di stabilire il diritto di cittadinanza ai singoli componenti della società polacco-lituana e, terzo, di passare – adoperando un'argomentazione volutamente tortuosa, celata di varie metafore e parabole – alle richieste sociali e politiche più concrete.

Una tale argomentazione metaforica e simbolica rendeva evidentemente più pesante il percorso „logico”, e più faticoso il lavoro „decifratore” del suo pensiero. D'altra parte però essa assicurò probabilmente ad A. A. OLIZAROWSKI la possibilità di stampare il suo libro. Non bisogna dimenticare che il *De politica hominum societate* era anteriore al *Discurs*, essendo stampato ben 6 anni prima, nel corso della guerra civile contro i ribelli ucraini, quando la questione contadina si fece rovente.

JAN CHADZYŃSKI, invece, adoperando, come egli stesso confessa nelle ultime frasi del proprio *Discurs* „un linguaggio semplice e diretto”

---

*Apologie, Allegorie o qualche altra invenzione ancora. In materia, però, tanto seria e utile, non mi era sembrato lecito aggiungere un qualsiasi colore alla sola Verità...*

<sup>124</sup> ARON ALEKSANDER OLIZAROWSKI nacque nel 1610 nella regione di Podlachia in Polonia. Entrò nella Compagnia di Gesù il 1 VIII 1629 a Vilna, ma durante gli studi a Pułtusk fu dimesso prima del sacerdozio nell'agosto 1636. Più tardi studiava da laico la teologia a Poznań, Würzburg e Graz, il diritto canonico, civile e la medicina a Ingolstadt e Padova. Era consigliere del principe di Neuburg, Filippo Guglielmo. Dalla sua promozione al dottore *utriusque iuris* nel 1644 fu invitato all'Accademia di Vilna. Dopo l'incendio dell'Accademia di Vilna nel 1655 completò propri studi medici e ottenne il diploma del medico all'Università di Königsberg nel 1658. Morì un anno dopo, nel 1659, probabilmente a Königsberg (cfr. *EWOJ*, voce: *OLIZAROWSKI (Olzarowski) Aleksander Aron*, p. 473-474).

<sup>125</sup> ARON ALEKSANDER OLIZAROWSKI, *De politica hominum societate libri tres* (più tardi: *DPHS*), Dantisci 1651, in: BZN Wrocław, stamp. XVII. 4449 – III.

e rinunciando alle „allegorie e altre invenzioni ancora”<sup>126</sup> – molto probabilmente autocondannò il proprio scritto a passare sotto silenzio. A. A. OLIZAROWSKI si rivelò più abile come scrittore e autocensore del proprio libro. Probabilmente sia nel 1651, che nel 1657 sempre ci voleva un certo „velo di pudore” sugli argomenti politici, una certa montatura barocca, una certa autocensura per avere il biglietto d’ingresso nei cuori dei lettori, specie quando si scriveva contro le loro abituali opinioni e pareri.

L’importanza dell’opera di A. A. OLIZAROWSKI, come uno dei rappresentanti dell’ambiente accademico vilniano nell’intera questione sociale ed, in particolare, di quella contadina, è senza dubbio fondamentale e ciò per molti motivi.

Dapprima, il *De politica hominum societate* è un monumento dell’epoca, una testimonianza del livello dello sviluppo del pensiero sociale polacco-lituano (laico o ecclesiastico che sia), che si faceva strada verso la metà del Seicento e diede i suoi frutti più maturi solo nel 1791, nelle formulazioni della *Costituzione del 3 Maggio*.

Poi, il *De politica hominum societate* era uno di pochi libri, nei quali un autore si permise, all’epoca, di sostenere certe tesi sociali così franche e coraggiose, come ad esempio quella di riconoscere il diritto di cittadinanza ai contadini (benché solo formalmente, senza poi aver sviluppato questo filo del pensiero) o quella che mise in dubbio la base stessa del sistema, e cioè il soggiogamento delle classi inferiori, faccendone una base di intere strutture statali politiche, economiche e militari, senza aver risolto prima bene la questione sociale.

Olizarowski postulò il diritto di cittadinanza anche ai contadini, la necessità della formazione sia intellettuale, che anche artigianale (*sic!*) della gioventù nobile. Postulò anche una monarchia ereditaria in Polonia<sup>127</sup>.

In A. A. OLIZAROWSKI troviamo inoltre una delle prime tracce del capitalismo nel XVII secolo in Polonia, una delle prime (dopo quelle, forse meno coscienti in MARCIN ŚMIGLECKI e JAN CHADZYŃSKI) constata-

---

<sup>126</sup> Cfr. *Discurs*, f. 166.

<sup>127</sup> Cfr. *EWOJ*, p. 473.

zioni dell'avvenuto esaurimento del modello feudale dell'economia. Certamente, nel chiedere o, piuttosto, nel perorare la cittadinanza dei contadini, A. A. OLIZAROWSKI si spinse in avanti più decisamente di tutti gli altri, MARCIN ŚMIGLECKI, ANDRZEJ WOLAN, PIOTR SKARGA e JAN CHĄDZYŃSKI compresi.

In quest'ottica appare pienamente fondata la opinione recentissima di INGĖ LUKŠAITĖ<sup>128</sup>, secondo la quale A. A. OLIZAROWSKI appartiene ai precursori del sistema capitalistico in Lituania, in quanto propose l'impiego della manodopera personalmente libera, creando così una specie di „mercato di lavoro” nell'agricoltura. Lo comprovano i continui richiami anteriori di MARCIN ŚMIGLECKI, ANDRZEJ WOLAN e JAN CHĄDZYŃSKI e dello stesso A. A. OLIZAROWSKI al concetto della „dipendenza contrattuale” dei contadini dai loro padroni, ad una dipendenza di lavoro, limitata solo dalle esigenze del lavoro e del contratto, stipulato a questo scopo liberamente da entrambe le parti.

INGĖ LUKŠAITĖ riconosce inoltre che, *per quanto riguarda lo sviluppo nel campo sociale ed economico, i rappresentanti della Controriforma in Lituania* (Marcin Śmiglecki SJ, Piotr Skarga SJ, Jan Chądzyński e Aron Aleksander Olizarowski – nota mia, S. P.) *hanno preceduto gli ideologi della Riforma. Le proposte sociali di entrambe le parti non divergevano, in sostanza, una dall'altra*<sup>129</sup>. La mancanza di differenze sostanziali tra le proposte cattoliche e non-cattoliche (benché il primato va attribuito ai cattolici) INGĖ LUKŠAITĖ la spiega con l'uguale base sociale della quale trattavano i pensatori di entrambe le correnti confessionali (l'atteggiamento dei nobili cattolici nei riguardi dei contadini non era, infatti, in nulla diverso da quello dei nobili protestanti) e con il fatto, che nella prima metà del Seicento la maggior parte della vita intellettuale lituana s'era concentrata attorno all'Accademia di Vilna, la quale

---

<sup>128</sup> INGĖ LUKŠAITĖ, *Lietuvos publicistai vastiečių klausimu XVI amžiaus pabaigoje XVII amžiaus pirmojoje puseje*, ACTA HISTORICA LITHUANICA XII, Vilnius 1976, p. 203.

<sup>129</sup> INGĖ LUKŠAITĖ, *Lietuvos...*, dz. cyt., p. 205.

eccelleva, rispetto al Cinquecento, soprattutto nel campo sociale ed economico<sup>130</sup>.

La pubblicazione lituana non menziona, naturalmente, che MARCIN ŚMIGLECKI, PIOTR SKARGA e JAN CHĄDZYŃSKI fossero religiosi-gesuiti e sacerdoti; d'altra parte, però, non toglie nulla ai loro giusti meriti oggettivi ed alla loro alta competenza nel campo filosofico-sociale – ciò che non veniva sottolineato nell'Unione Sovietica mai prima d'ora.

## BIBLIOGRAFIA DEI MANUALI

(nell'ordine cronologico)<sup>131</sup>

### **Manuali della *philosophia moralis* nell'Università di Cracovia**

BURIDANUS JOANNES, *Quaestiones in X libros Ethicorum Aristotelis* (scr. prima del 1358), in: Biblioteca Jagiellonica (più tardi: BJ Kraków), manosc. 658 e manosc. 664. Originariamente un manoscritto parigino, divenuto manuale a Cracovia dopo il 1415.

VERSOR JOANNES (JEAN TOURNER), *Quaestiones Ethicorum...* (scr. nel XV sec.), in: BJ Kraków, manosc. 623 e manosc. 2018. Manuale a Cracovia dopo il 1462.

ANONYMUS, *Quaestiones Ethicorum...* (scr. nel XV sec.), in: BJ Kraków, manosc. 718. Manuale a Cracovia.

ANONYMUS, *Quaestiones Ethicorum secundum modum Universitatis Cracoviensis* (scr. nel XV sec.), in: BJ Kraków, manosc. 1903. Manuale a Cracovia.

---

<sup>130</sup> *Ibidem*.

<sup>131</sup> Sembra utile, visto le numerosissime lacune nella nostra scienza odierna sul contenuto dell'insegnamento etico o politico in Polonia ed in Lituania, di enumerare i più importanti manuali, manoscritti o stampati, della *philosophia moralis* in tutte le più note Scuole in Polonia del XV-XVIII secolo, di cui s'è conservata la traccia nei Archivi, anche nella prospettiva delle prossime ricerche su questo tema. Naturalmente, questo elenco non pretende ad essere completo.



- ANONYMUS, (*Pochwała filozofii praktycznej*) (scr. nel 1410), in: BJ Kraków, manosc. 513. Manuale a Cracovia.
- STANISŁAW ZE SKALBMIERZA, (Scritti e discorsi pubblici, Cracovia, XV secolo), in: BJ Kraków, manosc. 723. Manuale a Cracovia.
- PAWEŁ Z WORCZYNA, *Quaestiones Ethicorum...* (scr. nel 1424), in: BJ Kraków, manosc. 720. Manuale a Cracovia.
- STANISŁAW Z DĄBRÓWKI, (*Traktat o władcach*) (scr. circa il 1501), in: BJ Kraków, manosc. 187. Manuale a Cracovia.
- [Altri manoscritti anonimi di filosofia (ivi inclusi anche quelli di filosofia pratica)], in: BJ Kraków, manosc. 718, manosc. 1903, manosc. 2008, manosc. 3352. Manuali a Cracovia.
- GOSTINIUS ANDREAS (GOSTYŃSKI ANDRZEJ), *Pro nobilium, primorum, principumque liberis magnarum disciplina artium perpoliendis oratio in Academia Cracoviensi habita*, Cracoviae 1558.
- TROPERUS (TROPER) ANDRZEJ, *Ad pubem studiosam Polonam oratio, ut maiora et graviora studia capessat ac magna et difficilia tentet*, Cracoviae 1560.
- WOLAN ANDRZEJ, *De libertate politica seu civili libellus*, Cracoviae 1572; traduzione polacca: *O wolności Rzeczypospolitej albo szlacheckiej*, Wilno 1606. L'autore, calvinista, era uno dei segretari personali del re Sigismundo II Augusto a Cracovia.
- Conclusiones philosophicae Aristotelico sensu difficiles Angelico Divinissimi Aquinatis ingenio facilitate...*, Cracoviae 1576. Edite a cura dei PP. Carmelitani di Cracovia. Costituiscono la prima testimonianza stampata della penetrazione del tomismo in Polonia.
- BAZYLIK CYPRIAN, *Andrzeja Frycza Modrzewskiego «O poprawie Rzeczypospolitej»*, Łosk 1577; la prima, eccellente traduzione in polacco della celebre opera di ANDRZEJ FRYCZ MODRZEWSKI, *De Republica emendanda*, voll. 1-5, Basileae 1559. CYPRIAN BAZYLIK – traduttore, calvinista, scrittore, musicista, traduttore e proprietario della stamperia a Brest Litovsk.
- ADAM ZE STEŻYCY, *Additamenta in librum Aristotelis qui vocatur «Vetus ars»*, a. d. 1593, in: BJ Kraków, manosc. 3229 ff. 42v.-127. Manuale a Cracovia.
- PIĄTEK TOMASZ, *Libri Aristotelis Ethicorum a. d. 1596*, in: BJ Kraków, manosc. 2638 ff. 127-174v. Manuale a Cracovia.
- PETRYCY SEBASTIAN Z PILZNA, *Oekonomiki Aristotelesowey to iest Rządu Domowego z dokładem Książ Dwoie*, Kraków 1602, in: Ks. M. Toruń, stamp. B 66. Manuale a Cracovia.
- PETRYCY SEBASTIAN Z PILZNA, *Polityki Aristotelesowey, to iest Rządu Rzeczypospolitej, z dokładem ksiąg ośmiuro*, Kraków 1605, in: BZN Wrocław, stamp. XVII. 4. 1537. Manuale a Cracovia.

- PETRYCY SEBASTIAN Z PILZNA, *Etyki Arystotelesowej, to iest iako się każdy ma na świecie rządzić, z dokładem ksiąg dziesięciuro*, Kraków 1618. I commenti ai testi filosofico-pratici di Aristotele costituiscono in SEBASTIAN PETRYCY Z PILZNA un'opera a sé stante, essendo inoltre una prima loro traduzione così vasta in lingua polacca. Manuale a Cracovia.
- PIOTROWSKI JAKUB, *Quaestio de optima Reipublicae forma*, Cracoviae 1626. Una delle pochissime, se non unica, tesi di laurea in filosofia pratica a Cracovia.
- SIEMEK KASPER, *Lacon seu de Reipublicae rectae instituendae arcanis dialogus*, Cracoviae 1635.
- JAKUB Z UŚCIA, *Cursus philosophicus* (scr. circa il 1630/1640 a Cracovia), in: BJ Kraków, manosc. 1971.
- KOCHANOWSKI ANDRZEJ OCD, *Metyphysica iuxta genuinam D. Thomae Doctoris Angelici mentem*, Cracoviae 1679. Manuale a Cracovia, di livello europeo.
- MAKOWSKI SZYMON STANISŁAW, *Cursus philosophicus*, Cracoviae 1679-1681. Manuale a Cracovia, di livello europeo.

### **Manuali della *philosophia moralis* nell'Accademia di Zamość**

- LIPSIUS JUSTUS, *Monita et exempla politicorum...*, in: Biblioteca Nazionale (Biblioteca dell'Ordinazione degli Zamoyski) [più tardi: BN (BOZ) Zamość], manosc. 1582. Manuale a Zamość.
- LIPSIUS JUSTUS, *Politicorum, sive civilis doctrinae libri sex qui ad principatum maxime spectant* (scr. nel 1589). Manuale a Zamość.
- LIPSIUS JUSTUS, *Manuductionis ad stoicam philosophiam libri tres: L. Aennaeo Senecae, aliisque scriptoribus illustrandis*, in: BN (BOZ) Zamość, manosc. 1582. Funse da manuale a Zamość, edito successivamente a stampa Antverpiae 1604.
- DRESNER TOMASZ, (...) *in M. T. Ciceronis lib. III De Legibus Scholia* (scr. 1609), in: BN (BOZ) Warszawa, manosc. 1518. Manuale a Zamość.
- DRESNER TOMASZ, (...) *Platonis De Legibus duodecim librorum Compendium* (scr. 1610), in: BN (BOZ) Warszawa, manosc. 1518. Manuale a Zamość.
- BURSKI ADAM, *In X Libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum (...) commentarii* (scr. 1609-1610), in: BN (BOZ) Warszawa, manosc. 1515. Manuale a Zamość.

- BIRKOWSKI SZYMON, *In libros Politicorum Aristotelis (...) Philosophiae et medicinae Doctoris Commentarius* (scr. 1612), in: BN (BOZ) Warszawa, manosc. 1517. Manuale a Zamość.
- BURSKI ADAM, *Commentaria in Aristotelis Ethicorum libris* (solo il frammento riguardante il libro IV), in: BN (BOZ) Warszawa, manosc. 1527. Manuale a Zamość.

### **Manuali della *philosophia moralis* nei collegi dei Padri Piaristi**

- PAPCZYŃSKI JAN STANISŁAW SCHP, *Prodromus reginae artium sive informatio tyronum eloquentiae (Wstęp do Królowej Sztuk czyli informacja o regułach wymowy)*, [senza luogo di edizione] 1663. Tratta il principio dell'unanimità quale degenerazione della libertà.
- KONARSKI STANISŁAW SCHP, *Epistolae familiares sub tempus interregni, Varsaviae 1733*. Tratta il principio della sovranità dello Stato.
- KONARSKI STANISŁAW SCHP, *Rozmowa pewnego ziemianina ze swoim sąsiadem o terażniejszych okolicznościach*, Warszawa 1733. Costituisce una delle „politiche” dell'epoca, in cui STANISŁAW KONARSKI SCHP sferrò il primo attacco al principio dell'unanimità parlamentare, al cosiddetto *liberum veto*.
- KONARSKI STANISŁAW SCHP, *De viro honesto et bono cive*, Varsaviae 1754.
- KONARSKI STANISŁAW SCHP, *O skutecznym rad sposobie*, voll. 1-4, Warszawa 1760-1763. Opera classica del Settecento polacco, dedicata all'analisi del sistema politico polacco, in particolare del principio dell'unanimità. Fu proprio con quest'opera che rispose STANISŁAW KONARSKI SCHP alla *De vanitate consiliorum (O bezskuteczności rad)* [scr. tra 1696-1702] da STANISŁAW HERAKLIUSZ LUBOMIRSKI (1642-1702).
- CHRÓŚCIKOWSKI S. SCHP, *Filozofia chrześcijańska o początkach praw naturalnych*, Warszawa 1766. L'autore fu oppositore dell'etica indipendente di UGO GROZIO, BARUCH SPINOZA e SAMUEL PUFENDORF.
- KONARSKI STANISŁAW SCHP, *De arte bene cogitandi /.../ necessaria*, Varsaviae 1767. Un'opera condita con moltissimi esempi presi dalla filosofia pratica, che costituivano la materia dell'insegnamento *civile* della gioventù nobile. STANISŁAW KONARSKI SCHP postulò qui anche la liberazione dei contadini in cambio del canone d'affitto.
- PIOTROWSKI GRACJAN SCHP, *Satyry przeciwko zdaniom i zgorzseniom wieku naszego*, Warszawa 1773. L'autore insegnava la filosofia nei collegi dei PP. Piaristi.

- POPLAWSKI ANTONI SCHP, *Zbiór niektórych materyj politycznych*, Warszawa 1774. Una delle «politiche» dell'epoca, scritta dal professore di giurisprudenza.
- SKRZETUSKI KAJETAN SCHP, *Historia polityczna dla szlachetnej młodzi*, Warszawa 1777.
- STROYNOWSKI HIERONIM SCHP, *Nauka prawa przyrodzonego, politycznego, ekonomiki politycznej i prawa narodów*, Wilno 1785, Wilno 1791. L'autore era rettore dell'Università di Vilna dopo la soppressione della Compagnia di Gesù e, successivamente, vescovo di Vilna dal 1614 al 1815, quando morì.
- BOGUSŁAWSKI JÓZEF KONSTANTY SCHP, *O doskonałym prawodawstwie, czyli o pożytkach wydoskonalonej edukacji*, Warszawa 1786. L'autore era oppositore delle idee JEAN JACQUES ROUSSEAU.
- ŁADOWSKI REMIGIUSZ SCHP, *Prawo natury, prawo polityczne i prawo narodów... dla użytku szlachetnej młodzi spisane*, Lublin 1793. Fu successivamente definita come un'opera di scarsissimo valore.
- SKRZETUSKI KAJETAN SCHP, *Prawidła początkowe nauki obyczajów*, Warszawa 1793. L'autore era professore di etica e del diritto nelle scuole dei PP. Piaristi.

### **Manuali della *philosophia moralis* nel Ginnasio Accademico di Danzica**

- KECKERMANN BARTŁOMIEJ, *Systema ethicae tribus libris adornatum*, Hanoviae 1607. Manuale a Danzica.
- KECKERMANN BARTŁOMIEJ, *Praecognitorum publicis praelectionibus propositorum philosophorum libri duo*, Hanoviae 1607. Manuale di propedeutica della filosofia a Danzica.
- KECKERMANN BARTŁOMIEJ, *Apparatus practicus sive idea methodica et plena totius philosophiae practicae*, Hanoviae 1609. Manuale a Danzica.
- Ex philosophia morali de origine moralitatis in actionibus humanis*, Gedani 1687. Contiene il testo d'una disputa dedicata all'analisi delle opinioni etiche di René Descartes, svoltasi sotto la presidenza di J. CH. ROSTEUSCHER a Danzica.
- THOMASIIUS CHRISTIAN, *Introductio ad Philosophiam Aulicam seu Linee primae Libri de Prudentia cogitandi et ratiocinandi...* (senza luogo di edizione) 1688. Manuale a Danzica e a Toruń.

SARTORIUS JAN, *Dissertationes ethicae*, partes I-VIII, Thorunii 1689, in: Ks. M. Toruń, stamp. K 30. Contiene anche molti altri scritti di JAN SARTORIUS, tutti imperniati di UGO GROZIO e SAMUEL PUFENDORF. Manuale a Danzica, Toruń e Elbląg.

### **Manuali della *philosophia moralis* nell'Accademia di Raków**

CRELL JAN, *Prima ethices elementa*, Raków 1635. Manuale d'etica a Raków.  
CRELL JAN, *Ethica Aristotelica e Ethica Christiana*, ediz. postuma a cura di M. Ruar, in: *Bibliotheca Fratrum Polonorum*, sezione: *Opera Crellii*, Amstelaedami 1650, Amstelaedami 1668. Manuale a Raków.

### **Manuali della *philosophia moralis* nel Ginnasio Accademico di Toruń**

MELANCHTON PHILIPPUS, *Philosophiae moralis epitomes libri duo*, Argentorati 1540, in: Książnica Miejska (più tardi: Ks. M.) Toruń, stamp. 108806. Manuale a Toruń.  
GÜRTLER VON WILDENBERG HIERONIM, *Totius philosophiae humanae in tres partes digestio...*, Basileae 1558. Manuale a Toruń.  
HYPERIUS ANDRZEJ, *In Aristotelis Ethica Nicomachica Annotationes...*, Basileae 1586, in: Ks. M. Toruń, stamp. B 98. Manuale a Toruń.  
GOLIUS TEOFIL, *Epitome doctrinae moralis ex Decem Libris Ethicorum Aristotele ad Nicomachum collecta...*, Argentorati 1592, in: Ks. M. Toruń, stamp. B 98. Manuale a Toruń. TEOFIL GOLIUS era collaboratore di JAN STURM a Strasburgo.  
RAMUS (DE LA RAMÉE) PIERRE, *Aristotelis Politica a /Petro Ramo/ facta et Dialecticis rerum summis breviter exposita et illustrata...*, Francofurti 1601, in: Ks. M. Toruń, stamp. B 98 e stamp. C 138. Manuale a Toruń.  
PETRYCY SEBASTIAN Z PILZNA, *Oekonomiki Aristotelesowey to iest Rządu Domowego z dokładem Książ Dwoie*, Kraków 1602, in: Ks. M. Toruń, stamp. B 66. Manuale a Toruń.  
HENNING ARNISAEUUS, *Doctrina Politica in Genuinam Methodum Quae est Aristotelis, Reducta, et ex Probatissimis quibusque Philosophis... breviter con-*

- cordata et explicata*, Lugduni 1606, Lugduni 1643, in: Ks. M. Toruń, stamp. B 98. L'opera perfettamente nota a Aron Aleksander Olizarowski a Vilna. Manuale a Toruń.
- TIDICAEUS FRANCISZEK, *Aristotelis de virtutibus, libellis graece et latinae, versione in latinum nova et accurata, graeco textui ad unguem respodente, et commentariis eruditiss... illustratus*, Lipsiae 1609. Manuale a Toruń.
- TOBOLSKI ADAM, *Trium De Officiis Librorum, in quibus Rectitudo vitae et morum continentur, Trilinguis eaque brevis Epitome Adolescentulorum intelligentiae et memoriae accomodata*, Thorunii 1611, in: Bibliotheca Polskiej Akademii Nauk (più tardi: BPAN) Kórnik, stamp. 126560. In lingua polacca, latina e tedesca. Manuale a Toruń.
- CZÖLLNER BAZYLI, *Quaestiones aliquot generales de Philosophia practica et Rhetorica facultate quas ad Naturam utriusque commodius indagandam...*, Thorunii 1612, in: Ks. M. Toruń, stamp. K 30, a. 1, pp. 1-44. Contiene testo di una disputa sull'etica in quanto scienza. Manuale a Toruń.
- MEYER JAN, *Compendium Politicae ex Aristotele et eius interpretibus excerptum*, (scr. verso la fine del XVII secolo a Toruń), in: Bibliotheca Nazionale Warszawa, manosc. 669. XVII. 71/3190 IV. Manuale a Toruń.
- Ciceroniana problemata philosophica non minus ac philologica*, Thorunii 1614, in: BPAN Gdańsk, stamp. Fa 95 a. 34. Contiene le „tesi” per le dispute accademiche, svolte sotto la presidenza di Konrad Graser junior, a Toruń.
- PICCART MICHAEL, *In Politicos Libros Aristotelis commentarius*, Lipsiae 1615, in: Ks. M. Toruń, stamp. B 98. Conta più di 1200 pagine. Manuale a Toruń.
- TIDICAEUS FRANCISZEK, *Microcosmos, hoc est: Descriptio hominis et mundi. Omnibus non modo philosophiae et medicinae, sed etiam omnium Artium studiosus, in summae omnibus in omni literarum genere versantibus, non minus voluptatis quam fructus et utilitatis paritura...*, Lipsiae 1615, Lipsiae 1638, pp. 1-762. Contiene anche due opere etiche. Manuale a Toruń.
- TIDICAEUS FRANCISZEK, *Isagoge Ethica, id est Introductio in disciplinam moralem practicam (...) in usum studiosorum ethices (...) olim (...) publice praelecta in celebri Academiae Lipsiensis nunc vero de novo elaborata*, in: *Microcosmos...*, Lipsiae 1615, Lipsiae 1638. Manuale a Toruń.
- TIDICAEUS FRANCISZEK, *Quaestio Ethica et Politica, Utrum Honestum natura constet, an vero tantum opinione...*, in: *Microcosmos...*, Lipsiae 1615, pp. 1-9. Manuale a Toruń.
- Tractatus de Civitate et Cives*, Thorunii 1616-1618. Costituisce uno dei temi tipici di esame di etica e di politica, per il periodo dal 1616 al 1618, a Toruń.

- Delineatio Examinis Publici*, Thorunii 1618. Edita dal Ginnasio Accademico Toruniano e contenente tesi di esame, ivi compresi anche quelli di *ethica (philosophia moralis)*.
- HIEROVIVS FELIKS, *Oratio de studiis sapientiae seu philosophiae dignitate ac praestantia...*, Helmstedt 1629. L'opera dedicata al Ginnasio Accademico di Toruń.
- CZÖLLNER BAZYLI, *Disputationes politicae. Periculum primum de Principi Civitatis Domo et Vico ex 1 Libro Politicorum Aristotelis*, Thorunii 1633, in: BPAN Gdańsk, stamp. Fa 95. La segnatura archivale indica qui tutta una raccolta (una ventina) dei testi delle dispute degli anni trenta del Seicento, svoltesi a Toruń sotto la presidenza di BAZYLI CZÖLLNER.
- Practicae Philosophiae pars generalis, quam Ethicam vocant, et ex hac doctrina de praecognitiis Ethicae, et de actionibus moralibus in genere*, in: *Delineatio Exerxitiorum Menstruorum*, Thorunii 1637. Costituisce quella parte del programma generale del Ginnasio Accademico Toruniano, che riguarda le „exercitia” mensili d'*ethica (philosophia moralis)*.
- FABRICIUS GEORG, *Thesaurum philosophicum* (senza luogo né data di edizione, comunque scritto prima del 1645). Noto ed utilizzato a Toruń come manuale. Munito di ben 376 tavole tematiche.
- CZÖLLNER BAZYLI, *Compendium practicae philosophiae, ex Aristotelis libris Ethicorum, Politicorum et Oeconomicorum*, Thorunii 1648.
- CZÖLLNER BAZYLI, *Dissertatio Politica de Principis Conciliario*, parti 1-2, Thorunii 1651, in: Ks. M. Toruń, stamp. K 30 a. 3-4. Consiste in un testo della disputa, tenuta a Toruń sotto la presidenza di BAZYLI CZÖLLNER nel 1651.
- NICOLAI HENRYK, *Cursus philosophicus*, /Thorunii/ 1652. Contiene l'intero corso di *philosophia*, ivi compresa anche la *philosophia moralis*, in una specie di manuale-modello.
- CZÖLLNER BAZYLI, *Synopsis Politicae Aristoteleae excerpta et Commentario cujusdam Politici, in recentioribus haut postremi, quum aliquot thesibus comprehensam...* (luogo e data di ediz. sconosciute. Molto probabilmente Thorunii 1658), in Ks. M. Toruń, stamp. K 30 a. 31. Contiene programma dell'insegnamento di *politica*, riassunto in 109 „tesi”.
- KÖNIG ERNEST, *Summarium doctrinae ethicae a /Jacobo Thomasio/ tabellis adornatum. In Gymnasio Thorunensi publicae praelegit et disputavit...*, Thorunii (1671), in: Ks. M. Toruń, stamp. K 8 a. 3. Edizione postuma di una delle opere di JAKUB THOMASIVS, di cui opere ERNEST KÖNIG fu editore.
- KÖNIG ERNEST, *De principiis jurisprudentiae ethicae. Exercitatio philosophica...*, Thorunii (1677), in: Ks. M. Toruń, stamp. L 138 a. 11. Inoltre, vedi le dispute su UGO GROZIO, in: Ks. M. Toruń, stamp. K 79.

- KÖNIG ERNEST, *Samuelis Pufendorfi Liber de officio hominis nascendis ethicae principii genuinis ac solidis, in Gymnasio per semestre aestivum 1679 publicae praelectus, atque ad disputandum propositus...*, Thorunii 1679, in: Ks. M. Toruń, stamp. K 8 a. 2.
- KÖNIG ERNEST, *Introductio ad libros duos /.../ Pufendorfi «De officio hominis et civis»*, Thorunii (1681-1689), in: Ks. M. Toruń, stamp. K 8 a. 1. ERNEST KÖNIG fu editore delle opere di SAMUEL PUFENDORF ed il loro commentatore.
- THOMASIIUS CHRISTIAN, *Introductio ad Philosophiam Aulicam seu Linee primae Libri de Prudentia cogitandi et ratiocinandi...* (senza luogo di edizione) 1688. Manuale a Toruń e a Danzica.
- SARTORIUS JAN, *Dissertationes ethicae*, partes I-VIII, Thorunii 1689, in: Ks. M. Toruń, stamp. K 30. Contiene anche molti altri scritti di JAN SARTORIUS, tutti imperniati di UGO GROZIO e SAMUEL PUFENDORF. Manuale a Toruń, Danzica e Elbląg.
- BECKMANN JAN CHRISTIAN, *Meditationes politicas*, Thorunii (dopo il 1680). Manuale a Toruń.
- BECKMANN JAN CHRISTIAN, *Lineas doctrinae moralis de natura moralium variisque eorum casibus*, Thorunii (dopo il 1680). Manuale a Toruń.
- BECKMANN JAN CHRISTIAN, *Conspectum doctrinae politicae*, Thorunii (dopo il 1680). Manuale a Toruń.
- KULPIS JOHANN GEORG DE, *Collegium Grotianum in XV Disputationibus* (luogo e data dell'edizione sconosciute), in: Ks. M. Toruń, stamp. A 364.
- BUDDEUS JOHANN FRANZ, *Elementa philosophiae practicae seu institutionum philosophiae eclecticae...*, Hallae 1720. Manuale a Toruń.
- ELSVVICH J. H., *De varia Aristotelis in scholis Protestantium Fortuna...*, Vittenbergae 1720, in: Ks. M. Toruń, stamp. 2800. Manuale a Toruń.

### **Manuali della *philosophia moralis* nell'Accademia di Vilna e negli altri collegi dei gesuiti**

- VIANA PEDRO SJ, *Assertiones philosophicae...*, Vilnae 1577.
- JUNGA ADRIAN SJ, (Vari manoscritti dei suoi corsi di *ethica*, tenuti a Poznań nel 1580), in: Biblioteka Jagiellońska, Kraków, manosc. 3264.
- FAUNT ARTUR SJ, *Assertiones rhetoricae ac philosophicae*, Posnaniae 1582.
- BEMBUS MARCIN SJ, *Assertiones...*, Posnaniae 1599.
- RADZIMSKI STANISŁAW SJ, *Assertiones ex universa philosophia*, Brunsbergae 1601.



- NOVATIUS (NOWAK) ANDRZEJ SJ, *Theoremata philosophica...*, Vilnae 1602.
- FRISIUS FILIP SJ, *Theoremata philosophica*, Brunsbergae 1610.
- SIERAK STANISŁAW SJ, *Conclusiones ex universa philosophia*, Cracoviae (1610-1620).
- RADZIMSKI STANISŁAW SJ, *Assertiones...*, Vilnae 1616.
- OLSZEWSKI JAKUB SJ, *Laurea Stagiritica...*, Vilnae 1618.
- OLSZEWSKI JAKUB SJ, *Solea veritatis philosophicae...*, Vilnae 1619 (pubblicato sotto il nome: WYŁAMOWSKI MACIEJ).
- ŚWIĘTOSŁAWSKI JAN SJ, *Assertiones ex universa philosophia*, Calissii 1620.
- ŚWIĘTOSŁAWSKI JAN SJ, *Conclusiones...*, Calissii 1620 (pubblicato sotto i seguenti nomi: ROLKIEWICZ, GEDELIUS, LUBORACKI, CUROVIUS, KOŁUDZKI).
- ŚMIGLECKI MARCIN SJ, *O lichwie, wyderkach, czynszach, spólnych zarobkach, nymach, arendach i o samokupstwie krótka nauka*, Wilno-Kraków 1596; 8ª ediz. Kraków 1621, in: Biblioteka Zakładu Narodowego Wrocław (più tardi: BZN Wrocław), stamp. XVII. 1936 – III.
- ŁYSACZEWSKI SEBASTIAN SJ, *Assertiones ex universa philosophia* (scr. a Pułtusk), Cracoviae 1621.
- SOKOŁOWSKI ALBERT (WOJCIECH) SJ, *Decreta prudentissimi peripatetici senatus...*, Calissii 1621, in: Biblioteka Jagiellońska, Kraków, stamp. 58 753 III.
- WRONIAWSKI TOMASZ SJ, *Conclusiones ex universa philosophia*, Cracoviae 1620, Samosci 1623.
- ELŻANOWSKI TOMASZ SJ, *Positiones philosophicae de triplici prudentia: ethica, oeconomica, politica*, Leopoli 1623, in: Biblioteka Czarotoryskich, Kraków, stamp. 30 204 III, pubblicato sotto il cognome: PONIATOWSKI JOANNES II. Il testo rispecchia l'insegnamento etico svolto dai gesuiti in Provincia Polacca.
- HOFFMAN KAROL SJ, *Pancarpiae trienni...*, Calissi 1624. Contiene la problematica dell'intero triennio a Kalisz.
- PŁOSZONIUS (PŁOSZOŃSKI) BŁAŻEJ SJ, *Ternio...*, Calissii 1624. Il triennio di filosofia a Kalisz.
- SMARZEWSKI MACIEJ SJ, *De universo...*, Leopoli 1629.
- ŚMIAŁKOWICZ STANISŁAW SJ, *Officia universae philosophiae...*, Cracoviae 1631.
- ŚMIAŁKOWICZ STANISŁAW SJ, *Universitas entis...*, Cracoviae 1631.
- BARTKOWICZ MIKOŁAJ SJ, *Coronis...*, Cracoviae 1633.
- TARANOWSKI STANISŁAW SJ, *Decreta...*, Lublini 1634.
- DAROWSKI JAN SJ, *Biennis philosophia...*, Lublini 1638.
- ZAŁUSKI ŁUKASZ SJ, *Universa philosophia publice asserta... in Academia Vilnensi. Compendium totius philosophiae*, Vilnae 1640. Uno dei trienni più completi a Vilna.

- WIEWIÓRSKI ZYGMUNT SJ, *Cursus philosophici*, Leopoli 1641.
- CHĄDZYŃSKI JAN SJ, *Assertiones ex universa philosophia...*, Vilnae 1642, pp. 1-38 (uscì sotto il nome di allievo, GIRSKI TOMASZ KAZIMIERZ), in: Biblioteka Zakładu Narodowego im. Ossolińskich, Wrocław, stamp. XVII. 4019.
- AGEISON GORGONIUSZ SJ, *Mundus...*, Vilnae 1643.
- OLIZAROWSKI ARON ALEKSANDER (EX-SJ), *Quaestiones politicae in utramque partem disputatae...*, Ingolstadii 1643, in: Biblioteka Zakładu Narodowego im. Ossolińskich, Wrocław, stamp. XVII. 3120 – II.
- KOJAŁOWICZ WIJUK WOJCIECH SJ, *Compendium...*, Vilnae 1644.
- KOJAŁOWICZ WIJUK WOJCIECH SJ, *Compendium Ethices Aristotelicae...*, Vilnae 1645. Manuale a Vilna.
- TUPIK STANISŁAW SJ, (Manoscritti dei suoi corsi di *ethica*, tenuti a Vilna nell'anno accademico 1645/1646), in: Biblioteka Universitatis Vilnensis, Vilnius, manosc. 2021.
- CHĄDZYŃSKI JAN SJ, *Compendium de iure et iustitia...* (scr. nel settembre 1647 a Vilna), in: Biblioteka Universitatis Vilnensis, Vilnius, manosc. f 3 – 2213 ff. 429-497.
- TRUCZYŃSKI MACIEJ SJ, *Conclusiones ex universa philosophia*, Cracoviae 1647.
- OLIZAROWSKI ARON ALEKSANDER (EX-SJ), *De politica hominum societate libri tres*, Dantisci 1651, in: Biblioteka Zakładu Narodowego im. Ossolińskich, Wrocław, stamp. XVII. 4449 – III.
- CHĄDZYŃSKI JAN SJ, *Discurs Kapłana iednego Polskiego Roku Tysiąc sześć set Pięćdziesiątego siodmego post festu/m/ Transfigurationis D/omi/ni w którym pokazuie za co Bóg Koronę Polską karze y iako dalszego karania uysć mamy* (scr. nell'agosto 1657 a Danzica), in: Biblioteka Narodowa (Biblioteka Ordynacji Zamoyskich) Warszawa, manosc. 1201 ff. 157-166. Stampato per la prima volta in fotooffset in: INGĖ LUKŠAITĖ, *Lietuvos publicistai vastiečių klausimu XVI amžiaus pabaigoje-XVII amžiaus pirmojoje puseje*, ACTA HISTORICA LITHUANICA XII, Vilnius 1976. Ne uscirono solo pochissime copie, di cui una si trova nella Biblioteca Scientifica dei Gesuiti a Cracovia. Il testo è un trattato etico-politico-economico sulla necessità della riforma totale dello Stato polacco-lituano dopo una serie di guerre.
- MORAWSKI JAN SJ, *Totius philosophiae principia per quaestiones de ente in communi*, Posnaniae 1660. Manuale di livello europeo. Le edizioni successive: Posnaniae 1682, Lugduni 1688.
- DOWNAROWICZ ELIASZ SJ, *Homo politicus seu civilis*, Brunsbergae 1664.
- TYLKOWSKI WOJCIECH SJ, *Conclusiones ex universa philosophia*, Brunsbergae 1666, in: Biblioteka Jagiellońska, Kraków, stamp. 53 881. Le *Conclusio-*

- nes* vennero successivamente ristampate ben quattro volte sotto i nomi degli allievi: GRACIŃSKI, HELMING, KLEIN e NUSZCZYŃSKI.
- MŁODZIANOWSKI TOMASZ SJ, *Praelectiones metaphysicae et logicae*, Gedani 1671. Manuale di livello europeo.
- SADKOWSKI JAN SJ, *Triplex philosophia*, Vilnae 1675.
- TYLKOWSKI WOJCIECH SJ, *De malo...*, Olivae 1676. Libro di vasta fama all'epoca, riedito: Vindobonae 1702, Graecii 1718, Francofurti 1720 e 1722, Tyrnavae 1722 e 1752.
- KRASNOŃBSKI ADAM KWIRYN SJ, *Philosophia Aristotelis explicata...*, Varsaviae 1678, pp. 1-451.
- TYLKOWSKI WOJCIECH SJ, *Philosophiae curiosae pars octava moralis*, Olivae 1678.
- CIENSKI ALEKSY SJ, *Philosophia scholastica...*, (Cracoviae-Posnaniae) 1678-1680.
- KARLIŃSKI STEFAN SJ, *Conclusiones...*, Leopoli 1679.
- TYLKOWSKI WOJCIECH SJ, *Pars tertia philosophiae... metaphysica*, Olivae 1680.
- MŁODZIANOWSKI TOMASZ SJ, *Integer cursus theologicus et philosophicus*, Moguntiae-Gedani 1682. Manuale di livello europeo.
- STEIN MARCIN SJ, *Philosophia universa...*, Brunbergae 1682.
- DREWS JAN SJ, *Tractatus philosophici...*, Vilnae (1682-1683).
- GODEBSKI JAN SJ, *Illias philosophica...*, Varsaviae 1683.
- KORMAN JAN SJ, *Praelectiones politicae* (scr. 1684), manoscritto, in: Biblioteca dell'Università di Vilna, Vilnius (Lituania). Contiene le note manoscritte dei corsi della *politica*, condotti da lui a Vilna dopo il 1677.
- NARMUNTH MIKOŁAJ SJ, *Problemata ex universa philosophia*, Vilnae 1685. L'intero triennio di filosofia.
- MODZELEWSKI ZACHARIASZ SJ, *Conclusiones...*, Vilnae 1688.
- PRZERADOWSKI MARCIN SJ, *Philosophia universa...*, Varsaviae 1689.
- MODZELEWSKI ZACHARIASZ SJ, *Theses ethico-politicae...*, Vilnae 1690. Manuale a Vilna.
- TYLKOWSKI WOJCIECH SJ, *De bono et malo*, Olivae 1690, Olivae 1691.
- MODZELEWSKI ZACHARIASZ SJ, *Politica*, Vilnae 1691, in: Biblioteca Universitatis Vilmensis, Vilnius, stamp. 2005/1390.
- ŁOSIEWSKI STANISŁAW SJ, *Paradoxa philosophica...*, Vilnae 1693.
- ŁOSIEWSKI STANISŁAW SJ, *Tria propugnacula...*, Vilnae 1693.
- SCZANIECKI STEFAN SJ, *Disputationes. Fragmenta philosophiae universae...*, Calissii 1694, pp. 1-277.
- WOLSKI KAZIMIERZ SJ, *Vindiciae S. Augustini et S. Thomae*, Posnaniae 1695.

- KRÜGER ZYGMUNT SJ, *Assertiones...*, Varsaviae 1698.
- EYNAROWICZ KRZYSZTOF SJ, *Rationale...*, Varsaviae 1699.
- JELEŃSKI ALEKSANDER SJ, *Tropheum philosophicum...*, Vilnae 1699.
- ELIASZEWICZ SZYMON SJ, *Aristoteles cum thesibus...*, Thorunii 1700.
- HENRICKSON JAN SJ, *Philosophia saecularis...*, Brunsbergae 1700.
- EYNAROWICZ KRZYSZTOF SJ, *Conclusiones...*, Vilnae 1703.
- KRÜGER ZYGMUNT SJ, *Philosophia universa...*, Vilnae 1704.
- KRÜGER ZYGMUNT SJ, *Theses...*, Vilnae 1704.
- PUZYNA PIOTR SJ, *Theses philosophico-ethicae*, Vilnae 1705, in: Biblioteka Universitatis Vilnensis, Vilnius, stamp. 771. Il testo riassume la sua settennale esperienza dell'insegnamento etico all'Accademia di Vilna nel periodo dal 1699-1705.
- SCZANIECKI STEFAN SJ, *Fragmenta...*, partes I-II, Lublini 1710-1716, pp. 1-398.
- GZOWSKI JAN SJ, *Summa scientiarum...*, Calissii 1711.
- BARTZ JERZY SJ, *Cursus philosophiae...*, Vilnae (1711).
- WITAKOWSKI STANISŁAW SJ, *.../ Universae philosophiae theses...*, Brunsbergae 1713.
- MINKIEWICZ ADAM SJ, *Theses...*, Vilnae 1718.
- SZUJSKI ONUFRY SJ, *Theses...*, Leopoli 1718.
- BARTOŁT KAROL SJ, *Festum...*, Vilnae 1719.
- CHOJECKI JAN SJ, *Conclusiones...*, Sandomirii 1719.
- OSTROWSKI KAZIMIERZ SJ, *Singulares universae /philosophiae/...*, Sandomirii 1719-1722.
- KOCZOROWSKI FRANCISZEK SJ, *Eurippus...*, Calissii 1726.
- DUNIN TOMASZ SJ, *Philosophia universa*, (Lublini) 1723-1725, in: Biblioteka Narodowa, Warszawa, stamp. 5594.
- DOMARADZKI JÓZEF SJ, *Eurippus...*, Calissii 1726.
- TACZANOWSKI STANISŁAW SJ, *Certamen...*, Sandomirii 1728.
- PODLESIECKI ALEKSANDER SJ, *Compendium Philosophiae aristotelicae ad consummatissimorum in Polonia S. I. Philosophorum rationem explicata*, Sandomirii 1731.
- STRYJEŃSKI PAWEŁ SJ, *Aristoteles...*, Varsaviae 1732.
- ZEMBRZUSKI TOMASZ SJ, *Cursus philosophiae...*, (Varsaviae) 1735-1740.
- WĄSOWICZ MARCIN SJ, *Conclusiones...*, Sandomirii (1736).
- KIERSKI WALENTY SJ, *Rosa meciniana...*, Lublini 1737. Può essere una biografia del martire polacco in Giappone, P. WOJCIECH MĘCIŃSKI SJ).
- CHRZANOWSKI ADAM SJ, *Conclusiones...*, Sandomirii 1742.
- PODLESIECKI ALEKSANDER SJ, *Placita recentiorum /.../ philosophorum...*, Lublini 1743.

- CHRZANOWSKI ADAM SJ, *Scientia naturalis...*, Leopoli 1744.
- KONONOWICZ MACIEJ SJ, *Introductio in universam philosophiam*, Polocii 1746.
- KOWALSKI JAN SJ, *Rozmowa o filozofii*, Lwów 1746.
- RUDZKI ANDRZEJ SJ, *Philosophia orthodoxa...*, Posnaniae 1747.
- BALSAM KASPER SJ, *Philosophia peripatetica*, (Stanislaopoli) 1746-1748.
- JEZIERSKI KAROL SJ, *Aristoteles...*, Vilnae 1749.
- JEZIERSKI KAROL SJ, *Philosophiae Aristotelicae compendium*, Vilnae 1749.
- KOWALSKI JAN SJ, *Perillustribus...*, Leopoli 1749.
- KOWALSKI JAN SJ, *Philosophia peripatetica...*, Calissii 1750.
- MONASTYRSKI ANTONI SJ, *Philosophia universa...*, Lublini 1750.
- RUDZKI ANDRZEJ SJ, *Aristotelica philosophia...*, Lublini 1750.
- RUDZKI ANDRZEJ SJ, *Philosophia... orthodoxa...*, Lublini 1750.
- JAWORSKI STANISŁAW SJ, *Peripatetica philosophia*, Varsaviae 1751.
- MALCZEWSKI ADAM SJ, *Eloquentia...*, Posnaniae 1751.
- MOSZYŃSKI PAWEŁ IGNACY SJ, *Theses ex universa philosophia...*, Sandomirii 1753.
- SOBOLEWSKI KAZIMIERZ SJ, *Assertiones...*, Varsaviae 1753.
- HULEWICZ JAN SJ, *Theses...*, Premislae 1754.
- SKORULSKI ANTONI SJ, *Commentariolum philosophicum...*, Vilnae 1755.
- KAMIENSKI WOJCIECH SJ, *Assertiones...*, (Crosnae) 1757.
- KAMIENSKI WOJCIECH SJ, *Theses...*, Posnaniae 1758.
- BOHOMOLEC JAN SJ, *Quaestiones...*, Varsaviae 1759.
- RYBEN JAN SJ, *Conclusiones ex universa philosophia*, Crosnae 1759.
- SĘDZIMIR DOMINIK SJ, *Propositiones...*, Premislae 1759.
- DOBSZEWICZ BENEDYKT SJ, *Placita recentiorum philosophorum*, Vilnae 1760.
- PISARSKI ROMAN SJ, *Propositiones...*, Premislae 1760.
- SIEKIERZYŃSKI TOMASZ SJ, *Propositiones...*, Premislae 1760.
- ŁUSKINA STEFAN SJ, *Propositiones...*, Varsaviae 1762.
- BROMIRSKI ANDRZEJ SJ, *Filozofia obyczajów*, Warszawa 1762.
- BOHOMOLEC JAN SJ, *Conclusiones...*, Varsaviae 1763.
- ŁUSKINA STEFAN SJ, *Propositiones...*, Varsaviae 1763.
- PRUSZAK ALEKSY SJ, *Propositiones...*, Posnaniae 1763.
- DOBSZEWICZ BENEDYKT SJ, *Propositiones ex universa philosophia...*, Vilnae 1763.
- DOBSZEWICZ BENEDYKT SJ, *Propositiones ex universa philosophia...*, Vilnae 1764.
- NARUSZEWICZ ADAM SJ, *Illustrationes ex universa philosophia*, Varsaviae 1764.
- KARŁOWSKI JAN SJ, *Disputatio de societate, virtutibus...*, Calissii 1764.

- DE KERGATTÉ RENATUS SJ, *Conclusiones...*, Varsaviae 1765.
- BIENKOWSKI FRANCISZEK SJ, *Exercice...*, Varsovie 1765. Un'opera scritta in francese, concernente la materia dello *jus naturae*.
- BAKOWSKI NĘPOMUCEN SJ, *Assertiones...*, Calissii 1766.
- DOBSZEWICZ BENEDYKT SJ, *Propositiones...*, Vilnae 1766.
- AWEDYK KONSTANTY SJ, *Philosophia moralis...*, Cracoviae (1766).
- HERCYK JAN SJ, *Brevis theoria...*, Nesvisii 1766.
- HERCYK JAN SJ, *Assertiones...*, Nesvisii 1766.
- HOSZOWSKI LUDWIK SJ, *Synopsis philosophiae recentioris*, Leopoli 1766.
- LIPSKI FRANCISZEK SJ, *Assertiones...*, Calissii 1766.
- WILCZEK IGNACY SJ, *Assertiones ex universa philosophia*, Calissii 1766.
- TOCZYSKI KAZIMIERZ SJ, *Cursus...*, Leopoli 1766.
- CHÉVALIER JAN SJ, *Philosophia universa...*, Vilnae 1767.
- CHÉVALIER JAN SJ, *Propositiones...*, Vilnae 1767.
- DOMASZEWSKI WOJCIECH SJ, *Summa philosophiae...*, (Calissii) 1767-1768, in: Biblioteka Uniwersytetu Poznańskiego, Poznań, stamp. 763.
- BORKOWSKI BENEDYKT SJ, *Institutiones philosophicae...*, (Leopoli) 1767-1769.
- ALBERTRANDI JAN SJ, *Assertiones...*, Varsaviae 1768.
- TOCZYSKI KAZIMIERZ SJ, *Propositiones selectae ex universa philosophia*, Premislae 1768.
- STEINKELLNER KARL SJ, *Institutiones philosophiae moralis in usum auditorum philosophiae conscriptae*, voll. 1-2; vol. 2, pars 3: *Juris naturae et gentium practica*; pars 4: *Ethica specialis*, Vindobonae 1769. Certamente noto ai gesuiti in Polonia.
- SZYSTOWSKI TADEUSZ SJ, *Argumenta...*, Vilnae 1769.
- DOBSZEWICZ BENEDYKT SJ, *Selectae propositiones...*, Vilnae 1770.
- HERCYK JAN SJ, *Propositiones...*, Polocii 1770.
- ARAKIEŁOWICZ GRZEGORZ SJ, *Propositiones ex universa philosophia*, Lublini 1771, in: Biblioteka Czarotoryskich, Kraków, stamp. 62 145.
- BUKOWIECKI SZYMON SJ, *Propositiones...*, Nesvisii 1771.
- WOLAŃSKI MARCIN SJ, *Conclusiones...*, Leopoli 1771.
- COURRIÈRE JÓZEF SJ, *Exercitationes litterariae ex jure naturali*, Varsaviae 1771.
- ERDMAN JAN SJ, *Propositiones...*, Vilnae 1772.
- WEIGL EMANUEL SJ, *Propositiones...*, Nesvisii 1772.
- ODYNIEC JAN SJ, *Propositiones...*, Leopoli 1773.
- HINTZ WALENTY SJ, *Propositiones...*, Vilnae 1774.
- ROSZKOWSKI LUDWIK SJ, *Propositiones ex universa philosophia*, Vilnae 1774.

## Streszczenie

Autor artykułu, który powstał jako pokłosie rozprawy doktorskiej, skupia się na omówieniu filozofii moralnej w szkołach jezuickich XVII w. Odwołuje się przy tym do literatury z końca XX w. Po krótkim zarysie stanu studiów filozoficznych na Uniwersytecie Jagiellońskim, na Akademii kalwńskiej w Rakowie oraz w szkołach w Gdańsku, Toruniu i Zamościu, więcej miejsca poświęcił nauczaniu filozofii moralnej w Wilnie. Znaczące były tam postaci trzech jezuitów: M. Śmiglecki, J. Chądzyński oraz A. A. Olizarowicz.

Marcin Śmiglecki znany jest nie tylko ze swej *Logiki*, ale też z książki o problemach ekonomicznych ludności wiejskiej (*O lichwie y wyderkach...*). Napisał ją prawdopodobnie pod wpływem Piotra Skargi Pawęskiego, którego był przełożonym, Tomasza Elżanowskiego, teologa i kaznodziei, Jakuba Olszewskiego, następcy Skargi na kazalnicy, a także Mateusza Bembusa, patrioty i obrońcy ubogich, Tomasza Młodzianowskiego, profesora etyki i polityki oraz Jana Kormana, wykładowcy etyki, zwanej wtedy w Wilnie polityką. Śmiglecki stara się przekonać społeczeństwo szlacheckie, że chłopów nie należy traktować jak niewolników, żąda sprawiedliwych praw, dzięki którym można by uniknąć niekontrolowanego wyzysku poddanych ze strony panów. Stosunek pana do poddanego powinien być oparty na umowie o pracę i płacę.

Jan Chądzyński w swoich *Assertiones ex universa philosophia* rysuje ideał obywatela, który w oparciu o cnoty kardynalne doskonalą się na poziomie osobowym, ekonomicznym i społeczno-politycznym. Głosi solidarność między obywatelami. Stosunki ekonomiczne między panem a poddanym powinny się opierać na umowie o pracę i płacę. Państwo zaś powinno regulować te stosunki. Chądzyński nie postuluje jednak zniesienia poddaństwa, bo byłby to krok na owe czasy zbyt rewolucyjny. W książce *Discurs Kapłana iednego* Chądzyński apeluje do osobistych uczuć. Podkreśla odpowiedzialność klasy rządzącej wobec Boga za stworzenie „piekła na ziemi dla wieśniaków”. Broni praw mieszczan. Nawołuje do reformy całego państwa. W ten sposób uprzedził postulaty zawarte w Konstytucji 3. Maja. Być może z powodu radyka-

lizmu postulatów dziełko Chądzyńskiego *Discurs* nie zostało opublikowane za jego życia.

A.A. Olizarowski porusza problemy społeczne w książce *De politica hominum societate...* Píše językiem metaforycznym i symbolicznym, co umożliwiło mu wydanie dzieła w czasie, kiedy Rzeczpospolitą wstrząsały bunty kozackie na Ukrainie. Jego tezy, jak na ową epokę, były śmiałe. Postulował m. in. uznanie za obywateli państwa wszystkich warstw społecznych, przejście z systemu feudalnego na kapitalistyczny.

Na końcu artykułu Autor podaje spis podstawowych podręczników filozofii moralnej, używanych w szkołach Towarzystwa Jezusowego w Polsce i na Litwie w XVII w.



**Stanisław GŁAZ, Michał LEŻOŃ**

## **DYNAMIKA URZECZYWISTNIANIA BYTU LUDZKIEGO W POGLĄDACH V. E. FRANKLA**

Zagadnieniami związanymi z osobą ludzką i jej urzeczywistnieniem się w trakcie bytowania interesuje się wielu naukowców<sup>1</sup>. Człowiek nie tylko pyta o sensowność poszczególnych działań, zachowań, ale także zadaje sobie pytanie o sens własnego życia, o jego realizację. Stawianie sobie tego rodzaju pytań, które możemy określić mianem egzystencjalnych – jest niejako wpisane w naturę człowieka. Są one czymś powszechnym, właściwym wszystkim ludziom. *Kim jestem? Skąd pochodzę? Dokąd zmierzam?* To pytania o genezę i przyczynę sprawczą człowieka oraz o to, jaki jest sens i cel ludzkiego życia.

Próby wyjaśnienia sensu bytowania osoby ludzkiej, opartej na analizie egzystencjalnej, podjął się m.in. Wiktor Emil Frankl. Podstawowym założeniem Frankla, twórcy logoterapii, jest twierdzenie, że byt ludzki jest złożony z dwóch składników ontycznych: osoby duchowej i organizmu psychofizycznego. Funkcje życiowe człowieka przejawiają się jakby na trzech odmiennych płaszczyznach: biologicznej, psychologicznej i duchowej. Stąd zmagania o duchową treść życia uważa

---

<sup>1</sup> Por. E. Nieznański. *Pojęcie sensu życia*, w: P. Mazanka (red.). *Filozoficzne orientacje w wyborze sensu życia*. Warszawa 2000: Wyd. UKSW, ss. 11-20; K. Skrzypińska. *Pogląd na świat a poczucie sensu i zadowolenie z życia*. Kraków 2002: „Impuls”; T. Borowska. *Poczucie sensu życia u młodych ludzi*, w: A. Tchorzewski, P. Zwierchowski (red.). *Sens życia – sens wychowania*. Bydgoszcz 2001: Wers, ss. 241-249.

Frankl za coś swoiście ludzkiego, co wyróżnia człowieka jako takiego. Frankl sprzeciwia się obiektywizowaniu osoby ludzkiej, gdyż jego zdaniem egzystencja osobowa nie daje się bez reszty zobiektywizować, osoba bowiem uchyla się przed wszelkim urzeczowieniem. Egzystencja to misterium, a duch człowieka jest duchem osobowym<sup>2</sup>.

Jeśli zatem egzystencji nie można zobiektywizować, to można ją przynajmniej objaśnić. Temu celowi służyć może analiza egzystencjalna, rozumiana przez Frankla jako analiza sensowności, a nie analiza samej egzystencji. Egzystencji bowiem nie da się analizować ani syntetyzować, gdyż jest zawsze podmiotem jakiejś syntezy, nigdy zaś jej obiektem. Przedstawiciele analizy egzystencjalnej, traktując ten kierunek badawczy jako otwarty, zakładają gotowość do współpracy z innymi koncepcjami psychologicznymi. W centrum bowiem analizy egzystencjalnej znajduje się orientowanie człowieka na sens i dążenie ku wartościom, a jej podstawowym zadaniem jest walka o sens ludzkiego bytu oraz pomoc w odkrywaniu tego sensu. Wzywa ona człowieka do odpowiedzialności i wolności, ale przyznając mu wolność, obarcza go równocześnie odpowiedzialnością. Przedmiotem tak rozumianej analizy egzystencjalnej jest zatem sensowność istnienia wynikająca z przekonania, że człowiek jest zorientowany na jemu właściwy sens, a życie ludzkie jest przejęte dążeniem do sensu<sup>3</sup>.

Mając na uwadze powyższe założenia dotyczące osoby ludzkiej zaproponowane przez Frankla, autorzy artykułu podjęli próbę przedstawienia potencjalnych możliwości związanych ze spełnieniem się osoby ludzkiej, które odgrywają ważną rolę w tym procesie. Należą do nich: sens życia, odpowiedzialność za czyn, prawość sumienia oraz sposób przeżywania własnego cierpienia.

---

<sup>2</sup> Por., V. Frankl, *Logoterapia e Analisi Esistenziale*. Brescia 1977: Morcelliana; *Homo patiens*. Warszawa 1971: PAX, s. 18-19; M. Wolicki. *Człowiek w analizie egzystencjalnej V. E. Frankla*. Przemyśl, s. 265-266.

<sup>3</sup> Por., V. Frankl, 1971, s. 22-28.

## 1. Pojęcie sensu życia

Frankl, podejmując próbę wyjaśniania sensu, podkreśla, że „kto usiłuje wyjaśnić sens bytu, ten stara się w nim znaleźć nie jakikolwiek sens, ale pewien sens określony”<sup>4</sup>. Sensu życia nie możemy jednak brać wycinkowo, ponieważ jest doznaniem złożonym, o charakterze całościowym i celowościowym, a składa się na niego szereg typów przeżyć. Ważne jest odróżnienie potrzeby sensu życia od poczucia sensu życia. Pierwsza ma raczej charakter rzeczywistości obiektywnej, a drugie jest wyrażeniem faktu jego realnego, podmiotowego doświadczenia i przeżywania<sup>5</sup>.

Czy między sensem życia a samym życiem możemy postawić znak równości? Czy jest możliwe takie zestawienie, które nie będzie sformułowaniem tautologicznym ani paradoksem, podobnie – jak odpowiedź na pytanie o sens bytu, że *sens życia tkwi w samym życiu*. Frankl pod słowem *życie* – które występuje w tym zdaniu dwukrotnie – rozumie za każdym razem coś innego. Najpierw ma na myśli życie faktyczne, następnie zaś fakultatywne; raz – byt ludzki nam dany, a drugi raz – byt ludzki nam zadany. Jego zdaniem teza o życiu zawierającym sens w samym sobie, jeśli pozbawimy ją paradoksalnego charakteru, brzmiałaby: „to, co fakultatywne jest sensem tego, co faktyczne”<sup>6</sup>. Wynikać z tego może, że postawione na początku pytanie o znak równości między sensem życia a samym życiem okazuje się możliwe.

Całe ludzkie życie cechuje rozbieżność między bytem a istotą – z jednej strony sam byt, a z drugiej strony możność i powinność. Jeżeli człowiek będzie w stanie zmniejszyć dystans między tymi biegunami, to tym samym byt ludzki zbliży do istoty. I nie chodzi tu, zdaniem Frankla,

---

<sup>4</sup> Tamże, s. 63.

<sup>5</sup> Por., S. Głaz. *Sens życia*. Kraków 1998: WAM, s. 31-36; J. Nowotniak. „Obdarowani” *poczuciem sensu – rzecz o szkolnym funkcjonowaniu ucznia*. w: A. Tchorzewski, P. Zwierzchowski (red.). *Sens życia – sens wychowania*. Bydgoszcz 2001: Wyd. Wers, ss. 162-171.

<sup>6</sup> V. Frankl, 1971, s. 64.

o istotę jako taką, ale o własną istotę człowieka. „*Bądź tym, kim jesteś*, nie oznacza tylko: *Bądź tym, kim być możesz* albo *być masz* – ale także *Bądź tym, którym tylko ty jeden i ty sam być możesz i być masz*. Nie chodzi więc o to, aby być człowiekiem, ale o to, aby stać się samym sobą”<sup>7</sup>.

Jeśli zatem uznamy za Franklem, że sens życia polega na realizowaniu przez człowieka swojej własnej istoty, własnych możliwości, to wynika z tego, że pytanie dotyczące sensu życia można postawić tylko konkretnie, a odpowiedzieć na nie tylko aktywnie: „odpowiadać na pytanie o sens *życia* zawsze oznacza: brać za nie odpowiedzialność – odpowiedzi na nie *wprowadzać w czyn*”<sup>8</sup>.

Jeżeli pytanie o sens może dotyczyć jedynie pytania o pewien sens względny, który nie jest całościowy, absolutny, to czy pytanie o sens nie może być absolutne? Najprościej będzie odpowiedzieć pytaniem: czy jesteśmy w stanie ogarnąć i wiedzieć wszystko? Czy człowiek jest w stanie poznać absolut – Boga? Nie, nie jest to możliwe – odpowiada Frankl – ale jesteśmy w stanie poznać samych siebie. Jeżeli bowiem – jak utrzymywała filozofia starożytna – wszelkie filozofowanie zaczyna się od *zdziwienia, zdumienia*, to prawdziwym cudem, misterium, przed którym stoi każdy filozof, jest prafenomen jego własnej egzystencji. „Jako filozofa zdumiewa mnie to, że istnieję, że ja to ja” – mówi Frankl<sup>9</sup>. I trudno się z tym nie zgodzić, bo na pewno zadajemy sobie pytanie, dlaczego egzystujemy, jesteśmy lub żyjemy w takich a nie innych czasach, zastanawiamy się w różnych momentach naszego życia, czy dokonane przez nas wybory były właściwe i trafne. I pewnie dochodzimy do wniosku, że tak, bo nie byłoby nas pewnie tu i nie zajmowalibyśmy się tym, czym się zajmujemy. Nasuwa się nam wówczas refleksja, że życie jest piękne i należy się nim nie tylko cieszyć, ale też i z niego korzystać.

Jak kształtuje się zależność popędu i sensu życia i jak ją możemy wyjaśnić? Zdaniem Frankla, człowiekiem nie tylko rządzą popędy czy dobra, ale tym, co go naprawdę przyciąga i pociąga, są wartości. On je

---

<sup>7</sup> Tamże, s. 63-64.

<sup>8</sup> Tamże, s. 65.

<sup>9</sup> Tamże, s. 66.

odkrywa i wybiera. Nie są one wynikiem jakiejś konieczności, człowiek sam je wybiera i hierarchizuje wedle tego, które są dla niego naprawdę istotne i ważne. Wybór wartości jest dokonywany świadomie, z poczuciem odpowiedzialności i wolności. Człowiek sam decyduje i rozstrzyga o wartościach. Takie postępowanie na pewno nie może się wiązać z popędowością. Tym bardziej duchowość nie może wynikać czy wywodzić się z popędowości. Duchowość ma swoją dynamikę, którą jest dążenie do wartości. Frankl twierdzi, że duchowe dążenie ku wartościom wchłania w siebie popędy psychiczne jako zasilające je energie<sup>10</sup>.

## 2. Rozumienie nadsensu

W swoich rozważaniach dotyczących sensu Frankl wskazuje i wyróżnia jeszcze *nadsens*, który rozumie jako to, co *ponadsensowne*. Sensu całości nie można bowiem ująć w słowa ani inaczej określić, gdyż przekracza to zdolność naszego rozumowania. Sens całości można jedynie określić pojęciem granicznym, wynikającym z założenia: całość nie ma żadnego sensu – ma ona *supersens*, *nadsens*, rozumiany nie jako to, co *nadmysłowe*, lecz jako to, co *ponadsensowne*. Jeśli *nadsensu* nie można pojąć, to należy weń uwierzyć – zarówno w to, co *ponadsensowne*, jak i w to, co *pozamysłowe*. Wierzyć więc trzeba we wszystko, co nie jest zmysłowe, a tym samym dane nam bezpośrednio<sup>11</sup>.

Nie mogąc dowieść *nadsensu*, Frankl przeprowadza dowód z prawdopodobieństwa: jeżeli większość *rzeczy* ma swój konkretny sens, to wiara, że wszystko ma swój sens, też ma prawdopodobnie sens. I odwrotnie: niewiara w sens całości jest w tym znaczeniu pozbawiona sensu. Zresztą, jego zdaniem, niekonieczne jest samo dowodzenie *nadsensu*. Skoro pełni sensu nie można udowodnić, to można ją objąć jedy-

---

<sup>10</sup> Por., V. Frankl. *Das Menschenbild der Seelenheilkunde. Drei Vorlesungen zur Kritik des dynamischen Psychologismus*. Stuttgart 1959: Hippokrates-Verlag; K. Poiński. *Noetyczny wymiar osobowości*. Lublin 1994: RW.

<sup>11</sup> Por., V. Frankl, 1971, s. 66.

nie tym granicznym pojęciem *nadsensu*. Na wierzącym nie ciąży obowiązek dostarczenia dowodu, obarczony on jest tylko niemożnością udowodnienia tego *nadsensu*. To na wątpiącym spoczywa ciężar dostarczenia dowodu. Niewiara w sens całości lub *nadsensu* *wszystkiego* jest nieuzasadniona. Utrzymywanie, że to nasza własna egzystencja jest tą jedyną, która nadaje sens, możemy określić jako pychę. Oczywiście przeciwieństwem jej będzie pokora. Pokora, która chętnie pozwoliłaby utrzymywać wiarę i przecucie, że całość ma bez porównania znacznie większy udział w sensowności. Nawet jeśli trudno byłoby dowieść owej sensowności<sup>12</sup>.

Jeśli pytanie o sens całości jest nie do obrony, czyli nie można go udowodnić, to taka sama sytuacja zaistnieje, jeśli pójdziemy w drugą stronę – gdy zechcemy sprowadzić sens do podstawy. Pytanie o sens własnej egzystencjalności sprowadza się do znalezienia sensu tego, co jest poszukiwaniem sensu. A poszukiwanie sensu to właśnie egzystencja, dlatego egzystencja nie może znaleźć sensu i podstawy swego własnego bytu. Frankl udowadnia w ten sposób, że poza samo istnienie sensu wyjść nie można. Nasza egzystencja nie ma sensu i sensu mieć nie może, bo sama jest sensem<sup>13</sup>.

Co nam daje odróżnienie *nadsensu* od sensu, przecież wydają się do siebie podobne i na pierwszy rzut oka można je spokojnie połączyć? Czy będzie to miało jakieś konsekwencje nie tylko w teorii, ale również w praktyce? Zdaniem Frankla nie można utożsamiać ze sobą tych dwóch pojęć. Bez tego odróżnienia *nadsensu* i sensu nie byłoby możliwe jakiegokolwiek działania, a to z kolei mogłoby uniemożliwić jakiegokolwiek decydowanie, doprowadziłoby do niemożliwości rozstrzygnięcia i przyjmowania odpowiedzialności, a w konsekwencji tego ludzkie działanie zostałoby wówczas nie tylko zakłócone, ale mogłoby również zostać zahamowane czy nawet sparaliżowane, dlatego człowiek powinien tak

<sup>12</sup> Por., V. Frankl. *Nieuświadomiony Bóg*. Warszawa 1978: PAX.

<sup>13</sup> Por., V. Frankl, 1971, s. 68; K. Popielski, M. Wolicki. *Antropologiczno-filozoficzne podstawy analizy egzystencjalnej i niektóre jej aplikacje do teorii osobowości*, w: K. Popielski (red.). *Człowiek – pytanie otwarte*. Lublin 1987: Wyd. KUL, ss. 101-106.

postępować, jakby wszystko zależało tylko i wyłącznie tak od jego działania, jak i od zaniechania tego działania. W chwili działania powinien mieć na uwadze tylko sens, który mu przyświeca, a nie *nadsens*, który zawsze się sam realizuje. To tylko od mojego działania bądź jego zaniechania zależy, czy zrealizuje się sens tego, co mi przyświeca. Natomiast *nadsens* realizuje się niezależnie od tego, co uczynię lub nie uczynię. Historia, w której spełnia się *nadsens*, dokonuje się przez moje czyny bądź przez moje zaniechania<sup>14</sup>.

Doświadczenie sensu życia, podobnie jak i *nadsensu* jest indywidualnie odkrywane i aktualizowane. Jest to proces ciągły i otwarty. Skoro dotyczy to pojedynczej osoby, to ma charakter obiektywny, a realizuje się podmiotowo i indywidualnie. Wartości mają służyć jednostce. To człowiek ustala kryteria wartości, dobra i ich użyteczności. To, jaki zespół kryteriów wykrystalizuje się jako zasada wartościowania u konkretnego człowieka w określonej sytuacji, jest kwestią nie tyle okazji, okoliczności czy przypadku, ale przede wszystkim jest wyrazem stanu rozwoju psychofizycznego jednostki i jej psycho-duchowej dojrzałości<sup>15</sup>.

### 3. Sumienie jako organ sensu

Zdaniem Frankla „sens nie może być *dany*, lecz musi być odnaleziony”<sup>16</sup>. „Sens trzeba odnaleźć, ale nie można go wytworzyć. Wytworzyć można albo sens subiektywny, albo zwykłe poczucie sensu, albo nonsens”<sup>17</sup>. Dla Frankla jest oczywiste, że człowiek niezdolny do znalezienia sensu w życiu, a tym mniej do wymyślenia go, uciekając przed ogarniającym go poczuciem bezsensu, stwarza albo nonsens, albo sens subiektywny.

---

<sup>14</sup> Por., V. Frankl, 1971, s. 69.

<sup>15</sup> Por., K. Popielski. *Doświadczenie sensu i jego znaczenie dla egzystencji*, w: K. Popielski (red.) *Człowiek – wartość – sens*, Lublin 1996: Wyd. KUL, ss. 55-60.

<sup>16</sup> V. Frankl, 1978, s. 87.

<sup>17</sup> Tamże, s. 89.

W poszukiwaniu sensu kieruje człowiekiem sumienie, które jest niejako organem sensu. Frankl definiuje sumienie jako „zdolność tropienia utajnionego w każdej sytuacji, niepowtarzalnego i jedyne w swoim rodzaju sensu”<sup>18</sup>, a zatem to sumienie jest odpowiedzialne za odnajdywanie sensu życia. Jednakże sumienie w tej kwestii może okazać się omylne i do końca nie możemy być pewni, czy nasze sumienie – a co za tym idzie, my sami – wybraliśmy odpowiedni sens.

Sumienie wydaje się być czymś więcej niż zwykłym Ja, gdy przemawia w imieniu kogoś innego. Jest głosem transcendencji, a głos ten nie pochodzi od człowieka. Ta pozaludzka siła musi mieć charakter bytu pozaosobowego. Trudno jest zrozumieć sumienie dopóty, dopóki człowiek nie dotrze do transcendentnego źródła sumienia. Sumienie jest głosem transcendencji, wyłania się z wnętrza transcendencji i co więcej, wskazuje na transcendencję, jest odbiciem Ty transcendentnego. Taki charakter sumienia sprawia, że człowiek rozumie drugiego, jest też zdolny odczytać pozaludzki głos<sup>19</sup>.

Z tej niepewności nie wynika absolutnie brak jakiegokolwiek prawdy. Po prostu sens jest związany z niepowtarzalną i swoistą sytuacją, a poza nim istnieją także – jak je określa Frankl – *powszechniki sensu*, odnoszące się do doli człowieczej jako takiej. Te ogólne możliwości sensu stanowią to, co nazywamy wartościami. To za pomoc, jaką człowiekowi niosą zasady etyczne i moralne, bardziej lub mniej ogólnie obowiązujące wartości, jakie powstawały w ciągu historii ludzkości, człowiek płaci wysoką cenę popadania w konflikty sumienia. Jednak, zdaniem Frankla, nie można tu mówić o konfliktach sumienia, bo to, co sumienie nam mówi, jest jednoznaczne. Charakter konfliktowy tkwi raczej w samych wartościach, będących – zgodnie z cytowaną powyżej definicją – abstrakcyjnymi powszechnikami sensu, w przeciwieństwie do niepowtarzalnego i jedyne w swoim rodzaju konkretnego sensu sytuacji<sup>20</sup>.

---

<sup>18</sup> Tamże, s. 90.

<sup>19</sup> Por., tamże, s. 49: S. Głaz, *Doświadczenie religijne a sens życia*, Kraków: WAM 2002, s. 90-95.

<sup>20</sup> Por., M. Wolicki. *Koncepcja sumienia w analizie egzystencjalnej V. E. Frankla*. *Ateneum Kapłańskie*, 1, s. 92-100.



Tak rozumiane wartości odnoszą się zatem nie tylko do określonych osób znajdujących się w konkretnych sytuacjach, ale rozciągają się one na duże obszary powtarzających się sytuacji. Obszary tych typowych sytuacji często się przecinają i wtedy człowiek staje wobec wyboru między sprzecznymi zasadami. Zdaniem Frankla, aby ten wybór nie był arbitralny, należy odwołać się do sumienia i zdać się na nie. Tylko sumienie może sprawić, że dokonamy wyboru swobodnie i odpowiedzialnie. Człowiek jest wolny w obliczu sumienia w tym rozumieniu, że ma wolność wyboru pomiędzy dwoma możliwościami – usłuchaniem głosu sumienia lub puszczaniem go mimo uszu<sup>21</sup>.

Frankl uważa, że żyjemy w czasach poczucia bezsensu, a nasza epoka jest epoką *frustracji egzystencjalnej*. Uczucie wewnętrznej pustki określa mianem *pustki egzystencjalnej*. Dzieje się tak wtedy, gdy kierujące człowiekiem popędy nie mówią już mu, co musi robić, a tradycje i wartości nie mówią mu już, co powinien robić. Nie wiedząc, co musi robić, ani co powinien robić, nie wie nawet, co chce robić. Zamiast tego chce robić to, co robią inni czy popada w konformizm, lub robi to, co chcą inni, by robił, a to już prowadzi do totalitaryzmu<sup>22</sup>.

W tych czasach poczucia bezsensu proces wychowania musi być nie tylko prostym przekazywaniem wiedzy, lecz także winien służyć ulepszeniu sumienia, by kolejne pokolenia mogły być wystarczająco wrażliwe na głos sumienia. Nadal pozostaje aktualna myśl Frankla, że „w czasach, gdy dziesięć przykazań straciło dla wielu ludzi swoją ważność, człowiek musi mieć możliwość usłyszenia dziesięciu tysięcy przykazań, utajonych w dziesięciu tysiącach sytuacji, z jakimi styka się w życiu”<sup>23</sup>.

Żyjąc w czasach obfitości – nie tylko obfitości dóbr materialnych, ale i obfitości informacji, gdy zalewają nas podniety, nie tylko o podłożu seksualnym, aby móc się temu zalewowi oprzeć, człowiek musi

---

<sup>21</sup> Por., V. Frankl, 1978, s. 92-93.

<sup>22</sup> Por., tamże, s. 119-120: A. Ungersma. *The Search for Meaning*. Philadelphia 1968: Westminster Press.

<sup>23</sup> V. Frankl, 1978, s. 93.

wiedzieć, co jest ważne, a co nie, co jest istotne, a co nie – co ma sens, a co nie.

#### 4. Realizacja sensu życia

Sens bytu ludzkiego może być spełniony według Frankla tylko wtedy, gdy urzeczywistniane są wartości, kiedy człowiek bierze odpowiedzialność za siebie i w pewnym sensie za innych. Urzeczywistnianie wartości może się odbywać albo poprzez działanie, rozumiane jako kształtowanie świata, albo poprzez przeżywanie świata, rozumiane jako wchłanianie, przyswajanie sobie piękna i prawdy bytu. Sens ludzkiego bytowania może się aktualizować także w znoszeniu własnego cierpienia. Frankl powie, że w tym przypadku cierpienie rozumie jako znoszenie losu, bytu<sup>24</sup>.

Wartości, jakie niosą ze sobą działanie i przeżywanie, są jednak ograniczone i mogą zostać wyczerpane. Natomiast szukanie sensu cierpienia jest nieograniczone i dlatego – zdaniem Frankla – nastawienie się na cierpienie przewyższa etycznie wartości twórcze i przeżyciowe. Wynika to według niego z tego, że aby odkrywać i realizować wartości twórcze, potrzeba jedynie talentu, aby odczuwać wartości przeżyciowe, potrzebne są jedynie zmysły. Dla realizacji wartości związanych z postawą nadawania sensu cierpieniu potrzeba jednak więcej – potrzeba zdolności znoszenia cierpienia i odpowiedzialności za własny czyn. Talenty i zmysły są człowiekowi niejako z góry dane, w przeciwieństwie do zdolności znoszenia cierpienia, której człowiek nie posiada, a którą musi dopiero nabyć – musi nauczyć się cierpieć<sup>25</sup>.

Jeżeli zatem urzeczywistnianie wartości etycznych związanych z taką postawą ma być czynem etycznym, to musi zakładać cierpienie i znoszenie tego cierpienia. Realizacja tych wartości, realizacja każdego czynu

<sup>24</sup> Por., V. Frankl, 1971, s. 69-70.

<sup>25</sup> Por., W. Sawczuk. *Sens życia a wartości*. w: A. Tchorzewski, P. Zwierzchowski (red.). *Sens życia – sens wychowania*. Bydgoszcz 2001: Wers, ss. 54-71.

etycznego musi zaś być poprzedzona decyzją, postanowieniem. Dokonanie etyczne zachodzi bowiem tylko wówczas, gdy jest dla samego sprawcy oczywiste. Frankl uważa, że „nic *nie jest* oczywiste w ogóle – wszystko dopiero *staje się* oczywiste”<sup>26</sup>.

#### 4.1. Poczucie odpowiedzialności

Założenia analizy egzystencjalnej przeciwstawiają się koncepcji psychoanalitycznej. Twórca logoterapii widzi w człowieku coś więcej niż tylko automatycznie działający aparat, ale wskazuje na autonomię egzystencji duchowej. Analiza egzystencjalna zgodnie ze swoimi podstawowymi założeniami za główną cechę człowieka uważa *bycie odpowiedzialnym*. Frankl nazywa – za Schnitzlerem – tę cechę „cnotą *poczucia odpowiedzialności*”<sup>27</sup>.

Człowiek jest istotą wolną. Nic mu nie jest narzucone, to on sam dokonuje wyborów. Ale należy pamiętać, że każdy wybór wiąże się tak z konsekwencjami, jak i odpowiedzialnością za podjęte czyny. Należy więc ciągle zastanawiać się, czy tę daną nam wolność wykorzystujemy dobrze. Gdy spojrzeć na świat i na to, co się dzieje – jak i na to, co się wydarzyło – można zdecydowanie nabrać wątpliwości co do słuszności postępowania i podjętych decyzji. Jest to być może związane z ciągłym rozwojem człowieka i tym, że Bóg ciągle ma „założone ręce” i czeka. W „Księdze Rodzaju” jest powiedziane, że „człowiek został stworzony szóstego dnia, a siódmego Bóg spoczął, to możemy powiedzieć: siódmego dnia Bóg założył ręce i od tego czasu tylko w mocy człowieka leży, co sam z sobą uczyni – on sam. A Bóg? Bóg czeka i przypatruje się, jak człowiek twórczo realizuje dane mu możliwości”<sup>28</sup>.

Pewne jest, że kres możliwości rozwoju człowieka jeszcze nie nastąpił, a tym samym rozwój człowieka nie jest w pełni wykorzystany, zaktualizowany. Zdaniem Frankla, wystarczy spojrzeć na niektóre dys-

---

<sup>26</sup> V. Frankl, 1971, s. 72.

<sup>27</sup> Por., V. Frankl, 1978, s. 11-12.

<sup>28</sup> V. Frankl, 1971, s. 200.

cypliny naukowe, od tych ścisłych po humanistyczne. Co chwilę słysząc o nowych odkryciach i dokonaniach. A przecież tego wszystkiego nie dokonuje nikt inny jak tylko człowiek. I to bardzo często we współpracy z innymi ludźmi. Biologiczny rozwój człowieka, jako nie dokończony, jest niczym mniej, ale też i niczym więcej niż konieczną, choć nie wystarczającą racją zaistnienia człowieka.

Własny czyn wiąże się ze świadomością dokonywania jakiegoś działania. Ważną rolę odgrywa w tym wszystkim wola, która pozwala człowiekowi panować nad swoim działaniem. Umożliwia kierowanie i kontrolowanie go. Jeżeli ktoś działa, to jest dla Frankla oczywiste, że robi to świadomie, a to pociąga za sobą fakt uświadomienia sobie, czy działa dobrze, czy źle. Ta świadomość umożliwia przewidzenie wyniku działania, jakie ono będzie – dobre czy złe, sensowne lub nie. Działanie człowieka zawsze do czegoś doprowadza, na przykład do jakichś korzyści, dóbr, ale też cierpienia czy przykrości. Może to dotyczyć zarówno osoby działającej, ale również dotykać innej osoby lub innych ludzi.

Frankl, używając analizy egzystencjalnej, doszedł do stwierdzenia, że istotną i zasadniczą właściwością bytu ludzkiego jest *bycie odpowiedzialnym*. W ten sposób dowodzi, że to nie człowiek ma pytać o sens życia, bo to właśnie on jest tym, do którego kieruje się to pytanie. Człowiek sam musi odpowiadać na wszystkie pytania, jakie stawia mu życie, odpowiadając na nie *czynem*. Odpowiadając w działaniu na owe *pytania życiowe*, odpowiada tym samym za swój byt. Zwraca jednak uwagę, że ta odpowiedzialność człowieka za byt jest nie tylko odpowiedzialnością *w czynie*, bo równocześnie musi być odpowiedzialnością *tu i teraz* – w konkretności danej osoby i każdorazowej przeżywanej przez nią sytuacji. Odpowiedzialność za byt jest zatem zawsze dla człowieka odpowiedzialnością *ad personam* i *ad situationem*<sup>29</sup>.

Twórca logoterapii wskazuje także na różnice pomiędzy analizą egzystencjalną a psychoanalizą, polegające na tym, że o ile w psychoana-

---

<sup>29</sup> Por., L. Marek. *Sens życia w odpowiedzialności*. w: A. Tchorzewski, P. Zwierchowski (red.). *Sens życia – sens wychowania*. Bydgoszcz 2001: Wers, ss. 81-89; V. Frankl, 1978, s. 13.

lizie liczy się przede wszystkim to, co popędowe, to w analizie egzystencjalnej to, co duchowe. Bycie odpowiedzialnym jest zdaniem Frankla podstawą bytu ludzkiego jako bytu duchowego, a nie popędowego. To bycie odpowiedzialnym określa jako duchową egzystencję.

Zwolennicy psychoanalizy często traktują pacjenta jako kogoś, kim rządzą mechanizmy. Człowiek został przez nich sprowadzony do funkcji maszyny, w której jak coś się popsuje lub zacznie źle działać, to należy to doprowadzić do porządku. Lekarz będzie więc niewątpliwie występował w funkcji mechanika. Ma jedynie wiedzieć, jak się obchodzić z tymi mechanizmami i jak je naprawić. Taki sposób pojmowania powoduje, że psychoanaliza burzy jednolitość i całościowość osoby ludzkiej, a wynika to z bardzo materialistycznego sposobu myślenia. Traktując człowieka jako coś mechanicznego, także jego duszę sprowadza do „automatycznie działającego aparatu duchowego”<sup>30</sup>.

Analiza egzystencjalna, zakładając autonomię egzystencji duchowej, przeciwstawia się twierdzeniu, że to popędy rządzą człowiekiem. Uodawnia tym samym, że człowiek jest w stanie wziąć na siebie odpowiedzialność. Dlatego to nie popędowość rządzi naszą świadomością, nie to, co przynależne *id*, lecz moje *ja*. „To nie *id* zostaje uświadomione przez *ego*, a raczej *ego* samo dochodzi do świadomości, dochodzi do świadomości siebie samego, do siebie”<sup>31</sup>.

#### 4.2. Rozumieć sens cierpienia

Frankl twierdzi, że cierpienie ma sens. Nie wszystko można wyleczyć. Z niektórymi trudnymi problemami musimy się zmierzyć sami. Oczywiście lekarz może nam pomagać, jednak bardzo istotne jest, aby wiedzieć, z jakiego typu cierpieniem mamy do czynienia. Ponieważ – jak wykazuje Frankl – niepotrzebne cierpienie jest bezsensownym cierpieniem, w przeciwieństwie do potrzebnego cierpienia, które jest cier-

---

<sup>30</sup> Tamże, s. 11; por., S. Głaz, *Doświadczenie religijne a sens życia*. Kraków 2002: WAM.

<sup>31</sup> V. Frankl, 1978, s. 13.

pieniem sensownym. Lekarz nie powinien pozwolić człowiekowi cierpieć niepotrzebnie, ale uwolnienie człowieka od koniecznego cierpienia byłoby nieludzkie. Człowiek ma bowiem prawo do tego, żeby swój ból wycierpieć, podobnie jak ma on – tu Frankl cytuje Rilkego – prawo do umierania naturalną śmiercią. Dlaczego to wszystko jest tak istotne? Ból spowodowany chorobą jest zupełnie innym bólem niż ból związany ze śmiercią kogoś bliskiego. Towarzyszą im odmienne przeżycia i stany emocjonalne. Ból człowieka powinien dotyczyć tylko osobowego *ja*, nie zaś *id*. Wiąże się to z tym, że jeśli pozostawimy kogoś z bólem, to musi być to rzeczywiście jego własny ból. Jest bowiem różnica między cierpieniem związanym z *id* a cierpieniem związanym z *ja*. Cierpienie związane z *id*, na przykład znoszenie bólów wywołanych przerzutami raka – jest niepotrzebnym cierpieniem. Cierpienie związane z *ja* jest jednak cierpieniem koniecznym<sup>32</sup>.

Nasze postępowanie jest nie tylko zależne od wartości, ale także od przebiegu działania. Dokonane działanie i jego wynik mają znaczenie, gdy mówimy o odpowiedzialności sprawcy dopiero wtedy, gdy są nosicielami jakiejś pozytywnej albo negatywnej wartości lub przynajmniej pośrednio prowadzą do powstania wartościowego stanu faktycznego. Własny czyn wiąże się ze świadomością dokonywania jakiegoś działania. Ważną rolę odgrywa w tym wszystkim wola, która pozwala panować nad swoim działaniem.

Jeżeli założymy, że nabyliśmy zdolność cierpienia, to nabycie tej zdolności stanie się aktem ukształtowania siebie. Gdy dokonujemy wyborów, nasze postępowanie jest uwarunkowane różnymi czynami. Frankl uważa, że „nie tylko dziedziczność i środowisko tworzą człowieka, ale człowiek tworzy także samego siebie, z *siebie samego*, ze swego charakteru”<sup>33</sup>. Wynika to z faktu, że człowiek sam decyduje o sobie. Nie rozstrzyga tylko o czymś, ale zawsze o kimś, o sobie. Można to porównać do spełnienia czynu przez siebie samego. Jesteśmy od-

---

<sup>32</sup> Por., V. Frankl, 1971, s. 214.

<sup>33</sup> Tamże, s. 71.

powiedzialni za spełniony przez siebie czyn i jego wynik wtedy i tylko wtedy, gdy jest to nasz własny czyn.

Każdy czyn pociąga za sobą odpowiedzialność, ponieważ każde postanowienie jest rozstrzygnięciem własnym. Takie rozstrzygnięcia kształtują oczywiście tego, który rozstrzyga. Kształtując swój los, człowiek kształtuje swój charakter, kształtuje i rozwija swoją osobowość. Jeżeli urzeczywistniamy wartości, które są związane z postawą i do tego dodamy, że mają być czynem etycznym, tym samym zakładamy cierpienie, jak i znoszenie cierpienia. Aby doszło do jakiegokolwiek realizacji wartości i każdego czynu etycznego, wszystko to musi poprzedzać postanowienie, jakaś decyzja. Wszelkie postanowienia podejmuje się zarówno włączając w proces decyzyjny wiedzę jak i wolę, która tu odgrywa bardzo ważną rolę – pozwala panować nad swoim działaniem i postępowaniem, umożliwia kierowanie i kontrolowanie ich.

Frankl uważa, że cierpieć, cierpieć rzeczywiście i prawdziwie, oznacza nie tylko czegoś dokonać, ale i rosnąć. Cierpiąc, znosząc cierpienie – człowiek zarazem rośnie wewnątrz, wzrasta w nim siła moralna. Dzieje się tak dzięki pewnego rodzaju przemianie materii w energię, a w płaszczyźnie moralnej – przemianie *surowca* dawanego nam przez los. Cierpienie może być zatem jakąś pozytywną przemianą. Może się stać jakimś pozytywnym doznaniem – pozwala człowiekowi odkryć w sobie nowe pokłady energii, które przekształcone w odpowiedni sposób może przenieść na inną płaszczyznę egzystencji. Gdy tak się stanie, to okazać się może, że stawia swoją własną egzystencję na wyższym stopniu, a co za tym idzie, również siebie. Dlatego można mówić o wzrastaniu<sup>34</sup>.

Różne problemy i sprawy nie zawsze wyglądają podobnie z tego samego poziomu. Wzniesienie się niejako na wyższą płaszczyznę umożliwić może człowiekowi zupełnie inny pogląd na te sprawy. Odpowiednio wyszukując swój potencjał może wykorzystać trudności, czy problemy, jakie napotyka (np. choroby, niepowodzenia) i zadać sobie pyta-

<sup>34</sup> Por., V. Frankl. *Psychologia dla każdego*. Warszawa 1978 a: PAX, s. 127-128.

nia: *Co z tego uczynię? Jak to wykorzystam dla siebie, z jaką korzyścią? Czy wpłynie to na mnie pozytywnie, a może odwrotnie: bardziej zachwieje to moją osobą?*

Skoro cierpienie to dokonanie i wzrost, to także – zdaniem Frankla – może prowadzić do dojrzewania. Człowiek, który wyrasta ponad siebie, dojrzewa, dorasta do siebie samego. Proces dojrzewania to rzecz najbardziej istotna, jaka dokonuje się w nas pod wpływem cierpienia. „Dojrzewanie to polega na tym, że człowiek zdobywa wewnętrzną wolność, mimo zewnętrznej zależności”<sup>35</sup>.

Frankl określa niekiedy dojrzewanie jako bogacenie się. Uważa on, że w pewnym sensie dojrzewamy do pewnych spraw, tak samo jak dojrzewamy do siebie czy do prawdy. „Cierpienie ma nie tylko etyczną godność, ale także wzniosłość metafizyczną. Cierpienie czyni człowieka przewidującym, a świat – przejrzystym. Byt staje się przejrzysty w wymiarze metafizycznym”<sup>36</sup>.

Staje się tak dopiero wtedy, gdy cierpieniu nadamy cel. Tylko cierpienie złączone z intencją przestaje być cierpieniem<sup>37</sup>. Frankl przestrzega jednak, że nie można doprowadzić do sytuacji, aby cierpienie stało się celem samym w sobie. Gdyby tak się stało, cierpienie straciłoby sens, zmalałoby jego znaczenie i wartość. Cierpienie ma sens wtedy, gdy chodzi w nim o *coś*, gdy mamy intencję i cierpimy *za kogoś* lub *za coś*. Wartość i sens są nam dane w takiej samej mierze, w jakiej mogą one być oddane za coś innego. Mogą zostać ofiarowane czemuś, co jest wyższe, w imię kogoś. „Sens ofiary stanowi właściwą wartość rzeczy, zaś cenę wyznacza rzeczym poświęcenie dla tego, co wyższe i najwyższe, ofiara „ku większej chwale Boga. [...] Wartość tego, co istnieje, polega na tym, że może być ofiarowane na rzecz czegoś wyższego, poświęcone najwyższemu, bez oglądania się na to, że samo może przy tym zginąć”<sup>38</sup>.

<sup>35</sup> V. Frankl, 1971, s. 76.

<sup>36</sup> Tamże, s. 77.

<sup>37</sup> Por., V. Frankl. *La sofferenza di una vita senza senso*. Torino 1987: Elle Di Ci, s. 82-94.

<sup>38</sup> V. Frankl, 1971, s. 97-98.



Frankl przestrzega także, aby ta ofiara nie ogarnęła całego ludzkiego życia, chociaż ofiara może nadać sens nawet umieraniu, ale gdyby nie było śmierci, to i najprawdopodobniej nie byłoby też sensu życia, ponieważ w takim przypadku teoretycznie na wszystko mielibyśmy czas i moglibyśmy wszystko zrobić. To, co mielibyśmy zrobić dzisiaj, odkładalibyśmy, a z takiego odkładania wynika, że nie byłoby żadnych zobowiązań, a więc i odpowiedzialności. W takiej sytuacji stałoby się niemożliwe urzeczywistnienie wartości i tym bardziej wypełnienie bytu ludzkiego sensem.

Frankl sądzi także, że cierpienie, które będzie miało największą wartość i będzie prawdziwe, umożliwi również urzeczywistnienie wartości związanych z postawą. Będzie to cierpienie, które rodzi się z autentycznego losu, dlatego ważne jest, jego zdaniem, urzeczywistnienie wartości związanych z postawą, jest to bowiem realizowanie sensu, jaki może mieć nie dające się uniknąć cierpienie<sup>39</sup>.

Cierpienie należy też przeżywać prawdziwie i szczerze – uważa Frankl. Nie należy swojego cierpienia wystawiać na widok publiczny. Ten, kto przeżywa swoje cierpienie prawdziwie i szczerze, ten nigdy nie afiszuje się z nim, ponieważ „prawdziwe cierpienie jest zawsze cierpieniem w milczeniu”<sup>40</sup>.

Nie należy odrzucać cierpienia, wręcz przeciwnie, powinno się afirmować je, przyjąć. Tylko na tej drodze – zdaniem Frankla – zbliżamy się do prawdy, nie zaś na drodze ucieczki i strachu przed cierpieniem. Jednak przeżywanie cierpienia na pewno jest trudne i nie znajduje się na tym samym poziomie, co odkrywanie dobra czy zła czy też piękna i brzydoty. „Byt ludzki jest ostatecznie cierpieniem a istotnym przeznaczeniem człowieka jest – cierpieć: być *homo patiens*”<sup>41</sup>.

---

<sup>39</sup> Tamże, s. 84.

<sup>40</sup> Tamże, s. 86.

<sup>41</sup> Tamże, s. 78.

## **Zakończenie**

Niektórzy naukowcy zauważyli niewystarczalność rozwiązań dotyczących osoby ludzkiej proponowanych przez współczesną im filozofie czy psychologię. (Mamy tu na myśli proponowany przez psychoanalizę czy psychologię indywidualną redukcjonizm). Zaczęto więc szukać nowych rozwiązań, wyjaśnień, które pozwoliłyby lepiej zrozumieć ludzką kondycję, niekiedy zagrożoną, a nawet pozbawioną sensu bytowania. Poszukiwania Frankla dowiodły, że człowiek jest otwarty na drugiego, walczy o wolność i sens swojego istnienia. W życiu ludzkim nie chodzi tylko o doznawanie przyjemności, szczęścia, ale raczej o wypełnienie sensu, który wpisany jest w strukturę ludzkiej osoby.

Analiza złożonej struktury osoby ludzkiej, jej różnych wymiarów i potencjalnych możliwości doprowadziła Frankla do nowego spojrzenia na osobę ludzką, które stanowiło efekt jego wnikliwych analiz i refleksji naukowych. Człowiek obdarzony wieloma możliwościami, podejmując pewne zobowiązania, przeżywając własne cierpienie, odkrywając świat wartości, realizuje się jako osoba.

Wielu krytyków poglądów Frankla uważa, że w analizie egzystencjalnej została przeakcentowana rola wymiaru duchowego, że jest to nazbyt optymistyczny punkt widzenia człowieka, łączący się z nadmierną i nieuzasadnioną wiarą w niego i jego możliwości. Rozgraniczenie wymiaru psychofizycznego i duchowego, stało się powodem wytknięcia Franklowi pewnego rodzaju dychotomizmu. Mimo tych zarzutów, trzeba przyznać, że niewątpliwym atutem franklowskiej koncepcji bytu ludzkiego jest znalezienie i ukazanie właściwego miejsca w jego strukturze dla odpowiedzialności, sumienia i cierpienia, a przede wszystkim duchowości człowieka.

**Wiesław SZUTA**

**SZUKAJĄCY PRAWDY O DOBRU MORALNYM –  
W 90. ROCZNICĘ URODZIN  
KS. PROFESORA TADEUSZA TOMASZA ŚLIPKO SJ**

**1. Wstęp**

Niniejszy artykuł stanowi próbę przybliżenia sylwetki wielkiego polskiego filozofa, ks. prof. zw. dr hab. Tadeusza Ślipki SJ. Zawiera również krótkie sprawozdanie, w formie refleksji, z Konferencji naukowej pt.: *Życ etycznie – żyć etyką*, poświęconej działalności dydaktyczno-naukowej tegoż Uczzonego z okazji Jego jubileuszu 90-lecia narodzin. Ponadto znajduje się w nim próba skrótego scharakteryzowania myśli filozoficzno-etycznej Jubilata, jednego z największych współczesnych filozofów moralności, wychowawcy wielu pokoleń – obecnie działających etyków, autora słynnych podręczników etycznych oraz spontaniczna próba odpowiedzi na trzy pytania zadane podczas Konferencji przez jednego z prelegentów, wybitnego teologa dogmatyka, ks. kardynała Stanisława Nężyńskiego SCJ.

## 2. Curriculum vitae<sup>1</sup>

Dostojny Jubilat urodził się 18 stycznia 1918 roku w Stratynie w powiecie Rohatyn, obecnie Ukraina Zachodnia. Jego ojciec Jan Ślipko był urzędnikiem państwowym (pracował w policji państwowej), matka Maria z domu Wierzińska, po śmierci męża Jana, która nastąpiła, gdy Tadeusz Tomasz Ślipko miał sześć lat, zajmowała się domem i wychowaniem dzieci: dwóch córek Janiny i Marii oraz najmłodszego – przyszłego jezuitę i profesora. Po śmierci ojca rodzina przeniosła się do Gródka Jagiellońskiego, z którego pochodzili rodzice Tadeusza.

W Gródku Jagiellońskim Tadeusz Tomasz Ślipko uczęszczał do szkoły powszechnej, a następnie do Gimnazjum im. Króla Władysława Jagiełły. Tam zdał maturę w 1936 roku, a rok później rozpoczął studia na Uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie. Najpierw studiował geologię na Wydziale Matematyczno-Przyrodniczym, a następnie pod kierunkiem prof. Juliusza Kleina literaturę polską i historię na Wydziale Humanistycznym.

Po wybuchu II wojny światowej w drugiej połowie września 1939 r. do Gródka Jagiellońskiego wkroczyły od wschodu wojska radzieckie. Tadeusz Ślipko został uratowany przed niechybną śmiercią ze strony nacjonalistów ukraińskich przez Ukrainkę, która była wdzięczna rodzi-

---

<sup>1</sup> Curriculum vitae – życiorys został opracowany na podstawie następujących publikacji: R. Darowski. *Historia Jezuitów w Polsce, T. Ślipko – dane biograficzne*, Kraków 2001, s. 306-307; tenże, biogram w: *Polska filozofia powojenna*, t. I, pod. red. W. Mackiewicza, Warszawa 2001, s. 309-312; oraz tenże: *Ks. Tadeusz Ślipko SJ jako filozof. W osiemdziesiąt rocznicę urodzin*, „Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie”, t. I, Kraków 1997-1998, s. 143-161; E. Podrez. *Mysł etyczna Księdza Profesora Tadeusza Ślipko*, „Studia Philosophiae Christianae” 25 (1989) z.1, s. 9–11; *Principia, Informator filozofii polskiej*, t. XL (specjalny), Kraków 2004, s. 261–262; *Słownik filozofów polskich*, pod. red. B. Andrzejewskiego i R. Kozłowskiego, Poznań 1999, s. 187-188; Zostały uwzględnione także relacje ustne księży jezuitów m. in. profesorów: R. Darowskiego, S. Ziemiańskiego, P. Lenartowicza, J. Bremerera oraz dr P. Aszyka i innych. Autor niniejszego artykułu ma zaszczyt znać osobiście Ks. Tadeusza Ślipkę SJ.

nie Ślipków za pomoc finansową, udzieloną jej w trudnych czasach po I wojnie światowej. Poznawszy jezuitów Ślipko przeszedł przez granicę niemiecko-radziecką na Sanie celem wstąpienia do zakonu Towarzystwa Jezusowego. Przybył do Krakowa i dnia 12 października 1939 został przyjęty do nowicjatu. Nowicjat odbył w Starej Wsi koło Brzozowa. W latach 1941-1944 studiował filozofię na Wydziale Filozoficznym Towarzystwa Jezusowego w Krakowie. Studia odbywały się w Nowym Sączu, ponieważ budynki Wydziału Filozoficznego w Krakowie zostały zarekwirowane przez wojska niemieckie na koszary. Teologię studiował na jezuickim Wydziale Teologicznym *Bobolanum* w Lublinie. Ze względu na działania wojenne Wydział przeniesiono do Nowego Sącza, a następnie do Starej Wsi. Dnia 29 czerwca 1947 roku Ślipko został w Starej Wsi wyświęcony na kapłana przez bpa przemyskiego Franciszka Bardę. Uroczystą profesję zakonną złożył 10 lat później w lutym 1957 roku.

W roku 1948 rozpoczął studia z etyki społecznej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie, gdzie w roku 1952 uzyskał tytuł doktora teologii moralnej na podstawie rozprawy pt. *Zasada pomocniczości*. Promotorem tej pracy naukowej był ks. prof. Władysław Wicher. Równolegle na tymże Uniwersytecie odbywał studia socjologiczne na Wydziale Humanistycznym, dlatego w tym samym roku (1952) uzyskał tytuł magistra filozofii w zakresie socjologii.

Od roku 1948 – czyli 60 lat temu – ks. Tadeusz Ślipko rozpoczął pracę dydaktyczną na Wydziale Filozoficznym Towarzystwa Jezusowego w Krakowie (obecnie Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna *Ignatianum* w Krakowie). Najpierw wykładał etykę szczegółową (etyka społeczna i indywidualna stanowi etykę normatywną czyli szczegółową), a następnie wykładał etykę ogólną (teoretyczną, fundamentalną). Był także w latach sześćdziesiątych prefektem studiów – odpowiednik dziekana Wydziału. Od 1963 roku pracował jako wykładowca etyki na Papieskim Wydziale Teologicznym w Krakowie (obecnie Papieska Akademia Teologiczna). W tamtych latach prowadził także wykłady z etyki w Wyższym Seminarium Duchownym Ojców Paulinów na Skalce i w Wyższym Seminarium Duchownym Ojców Franciszkanów.

Od roku akademickiego 1965/66 ks. dr Tadeusz Ślipko rozpoczął wykłady z filozofii moralnej na Wydziale Filozoficznym Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie (na etacie adiunkta przy Katedrze Etyki). Dwa lata później habilitował się na tymże Wydziale. Tytuł rozprawy habilitacyjnej brzmiał: *Zagadnienie godziwej obrony sekretu*. Jej recenzentami byli: ks. prof. Stanisław Olejnik (ATK), ks. prof. Władysław Poplatek oraz prof. Czesław Strzeszewski (obaj z KUL-u). W roku 1973 uzyskał tytuł profesora nadzwyczajnego, a w roku 1982 tytuł profesora zwyczajnego. W roku 1988 czyli 20 lat temu przeszedł na emeryturę. Ojciec profesor Tadeusz Ślipko SJ wypromował czterech doktorów i licznych magistrów filozofii. Ponadto uczestniczył w około 20 przewodach doktorskich jako recenzent oraz w tej samej roli w trzech przewodach habilitacyjnych, opracował 10 recenzji dla osób promowanych do tytułu profesora. Z Krakowa do Warszawy dojeżdżał pociągiem przez 23 lata, co wiązało się w tamtych czasach z dużym trudem. Czas podróży wykorzystywał na czytanie prac dyplomowych i przygotowanie wykładów.

Należy jeszcze wspomnieć o działalności duszpasterskiej o. Tadeusza Ślipko SJ. W okresie studiów na Uniwersytecie Jagiellońskim był kapłanem Kliniki Neurologicznej w Krakowie. W okresie pracy dydaktycznej i administracyjnej na ATK w Warszawie, mieszkając przy ul. Kopernika 26 w Krakowie, odprawiał Mszę św. w tamtejszej Bazylice Najświętszego Serca Pana Jezusa oraz z gorliwym zapałem spowiadał, gdy zachodziła potrzeba, nawet przez kilka godzin dziennie. Od roku 1992 odprawia regularnie niedzielną Mszę św. dla wspólnoty Sióstr Córek Bożej Miłości pracujących w Kolegium Jezuickim oraz w Wydawnictwie WAM. Według relacji ojców jezuitów, jego współmieszkańców i sąsiadów (np. ks. R. Darowskiego SJ oraz ks. J. Bremera SJ) czynnie angażuje się w codzienne życie wspólnoty zakonnej, przy czym emanuje z niego wielki optymizm i radość. Obecnie pracuje nad kolejną pozycją książkową poświęconą historii etyki. Od roku 1998 przez wiele lat wyjeżdżał na letnie, miesięczne zastępstwa duszpasterskie do Sióstr Szarytek w Monachium (ks. Tadeusz Ślipko SJ biegle zna język niemiecki).

### 3. Krótka charakterystyka poglądów filozoficzno-etycznych ks. T. Ślipki

Profesor filozofii Mieczysław Gogacz, w swojej publikacji poświęconej współczesnym odmianom tomizmu, zatytułowanej: *Tomizm egzystencjalny na tle odmian tomizmu*<sup>2</sup>, zaliczył poglądy filozoficzne ks. Tadeusza Ślipki SJ do **tomizmu tradycyjnego** o mocnych wpływach **augustynizmu**<sup>3</sup>. Jako tomista egzystencjalny M. Gogacz odnotowuje fakt pomijania w myśli filozoficznej Ks. Tadeusza Ślipki kwestii różnicy między istotą a istnieniem, i innych, jego zdaniem, istotnych zagadnień metafizycznych, jak sprawa koncepcji bytu<sup>4</sup>, a więc analizy pojęcia bytu jako bytu<sup>5</sup>. We wstępie do wspomnianej publikacji M. Gogacz nazywa tomizmem „filozofię, która jest kontynuacją i rozwijaniem metafizycznej koncepcji bytu istniejącego, koncepcji zaproponowanej przez Tomasza z Akwinu”<sup>6</sup>. By móc umiejscowić uprawianą przez ks.

---

<sup>2</sup> M. Gogacz. *Tomizm egzystencjalny na tle odmian tomizmu*, w: *W kierunku Boga*, red. B. Bejze, Warszawa 1989, s. 59-81.

<sup>3</sup> Tamże: s. 67.

<sup>4</sup> Czym jest byt? W prosty sposób na to pytanie odpowiedział ks. K. Kłósak: „Za byt musimy uważać to, co będąc czymkolwiek, istnieje w jakikolwiek sposób”, zob. *Koncepcja bytu a filozofia Boga*, w: *Studia z filozofii Boga*, pod red. bpa B. Bejze, Warszawa 1977; s. 12; znawca tomizmu A. Maryniarczyk wypowiedział się na temat „bytu”, że jest tym co jest „rzeczywistym i realnym. (...) Realizm bowiem poznania metafizycznego to także „sztuka” odróżniania tego, co rzeczywiste, od tego co nierzeczywiste”, zob. tenże w: *Aktualność tomizmu*, w: *Wprowadzenie do filozofii*, współautorzy M. Krąpiec, S. Kamiński, Z. Zdybicka, A. Maryniarczyk, P. Jaroszyński, Lublin 2003, s. 711 i następne; por. również: *Oksfordzki Słownik filozoficzny*, Warszawa 2004, wyd. II, red. naukowa J. Woleński, s. 58; *Słownik terminów i pojęć filozoficznych*, pod red. A. Podsiad, Warszawa 2001, s. 116-121; *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych*, Wydawnictwo WAM Kraków 2002, wyd. II, red. naukowa H. Pietras SJ, s. 38; oraz P. Lenartowicz, *Wprowadzenie do zagadnień filozoficznych*, Kraków 2002, s. 75-86 oraz s. 157.

<sup>5</sup> Por. M. Gogacz. *Z zagadnień antropologii filozoficznej*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 17 (1982) z. 2. s. 186-187; tenże: *Tomizm egzystencjalny na tle odmian tomizmu ...*, s. 67.

<sup>6</sup> M. Gogacz. *Tomizm egzystencjalny ...*, s. 59.

prof. Tadeusza Ślipkę wersję tomizmu wśród różnych odmian współczesnego tomizmu, wypada podać klasyfikację tego nurtu filozoficznego, jaką znajdziemy w artykule M. Gogacza pt. *Z zagadnień antropologii filozoficznej*. Autor wyróżnia tu tomizm: tradycyjny, lowański, transcendentálny, egzystencjalny i konsekwentny. Odwołałem się do klasyfikacji prof. Gogacza, ponieważ charakterystyka filozofa, który aktualnie zajmuje się rozstrzygnięciami natury filozoficzno-etycznej jest trudna. Na dowód tego pozwolę sobie zacytować słowa p. Ewy Podrez: „Nie jest łatwo wydać właściwy sąd o etyce ks. Ślipko i o jej powiązaniach ze współczesną filozofią chrześcijańską. I to co najmniej z dwóch powodów; z braku niezbędnego dystansu perspektywy czasowej, jak i z faktu, że myśl ks. Profesora czerpie soki z wielu źródeł i nawiązuje do wielkiej tradycji filozoficznej św. Tomasza z Akwinu. (...) Odnajdując w tomizmie własną filozofię, ks. Ślipko zarazem odkrywa w tym systemie prawdy wielkie i zasadnicze, takie jak realność bytowa, obiektywność poznania i absolutny ład moralny. A więc te podstawowe, istotne prawdy, które uzasadniają i utrwalają moralne zasady ludzkiego działania. Te kryteria zdecydowały o tym, jaką etykę tworzy ks. Ślipko i za pomocą jakich konkretnie analiz osiągnął pewną samodzielność interpretacji i oryginalności postulowanych rozwiązań”<sup>7</sup>. Po metafizycznej oraz epistemologicznej charakterystyce założeń ogólnie filozoficznych podstaw etyki naszego Jubilata, której dokonał M. Gogacz, można, nawiązując do słów p. E. Podrez, stwierdzić, że ks. T. Ślipko **zbudował własną filozofię tomistyczną**. Jeszcze dokładniej wyraził to prof. A. Andrzejuk: „Inna sprawa to tomizm T. Ślipko – tomizm bez Tomasza. (...) Podjął on próbę – jak sam to określił – poszukiwań »prawdziwego Tomasza«, ukazując teoretyczną autonomię, historyczne źródła, strukturę i metodę etyki św. Tomasza”<sup>8</sup>.

W tym momencie warto przytoczyć słowa samego Ks. Tadeusza Ślipko, który pisze w odniesieniu do uprawianej przez siebie etyki: „po-

<sup>7</sup> E. Podrez. *Etyka ks. Ślipko na tle innych współczesnych ujęć chrześcijańskiej filozofii moralności*, „Studia Philosophiae Christianae” 26 (1990) z. 2, s. 99.

<sup>8</sup> A. Andrzejuk w: *Prawda o dobru*, Warszawa 2000, s. 79-80.



wiedziałem swego czasu, że jest to »moja«, ale też i »nie moja« etyka. Nie jest »moją«, gdyż wyrosła w duchowym klimacie i na gruncie centralnych idei filozofii św. Tomasza i tradycyjnego tomizmu. Z drugiej strony jest jednak »moją« etyką, ponieważ zawiera w sobie zbyt wiele treściowych i metodologicznych elementów, aby mogła być uznana za wierną kopię swego prototypu. (...). Różnego rodzaju racje skłaniały do wyjścia poza granice myśli Akwinaty<sup>9</sup>. Sam Ks. Profesor w swoich podstawowych założeniach filozoficznych przyznaje się do „centralnych idei filozofii św. Tomasza i tradycyjnego tomizmu”, zatem wiodącą orientacją filozoficzno-światopoglądową jest tomizm tradycyjny, ale na tym kwestia się nie kończy<sup>10</sup>, bowiem sam przyznaje się do tego: „Ta też świadomość jest dla mnie bodźcem do pracy nad jego rozbudową

---

<sup>9</sup> T. Ślipko. *Etyka św. Tomasza z Akwinu w świetle współczesnych badań*, „Studia Philosophiae Christianae” 26 (1990) z. 2, s. 91.

<sup>10</sup> Autor niniejszego opracowania podczas rozmowy w maju 2005 r. zadał Jubilatowi pytanie: Jaką Ksiądz uprawia filozofię, jaką akceptuje, która jest Mu najbliższa? Odpowiedź brzmiała: „filozofię neoscholastyczną, wypracowaną w XIX i XX wieku”. W dłuższym wywodzie wspominał o dużym wpływie na uprawianą przez niego filozofię, a zarazem etykę, filozofii neoscholastycznej wykładanej przez jego poprzedników F. Gabryła i K. Michalskiego oraz bezpośrednich jego nauczycieli W. Wichra i I. Różyckiego. Więcej na ten temat w: W. Szuta. *Myśl etyczna Tadeusza Ślipki SJ*, „Rocznik Wydziału Filozoficznego Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej Ignatianum”, t. XII, Kraków 2006, s. 135-141; cytat ze s. 139-140: „Autor słynnych podręczników etycznych wspomina o uprawianej filozofii, a zarazem o etyce neoscholastycznej wykładanej przez jego poprzedników F. Gabryła i K. Michalskiego oraz bezpośrednich jego nauczycieli W. Wichra i I. Różyckiego. Dwaj ostatni wykładali w Krakowie, w czasie gdy studiował T. Ślipko, który etykę swoich mistrzów-wykładowców zaaprobował i rozwinął. System ten zachowywał podstawy tradycyjnej etyki, opierał się na **eutajmistrzowskich założeniach etyki tomistycznej**, rozpatrywał niezmiennosc porządku moralnego w nawiązaniu do perspektywy celu ostatecznego. Tadeusz Ślipko nie pomija faktu, że ten system był w znacznym stopniu rozwinięty przez syntezę filozoficzno-etyczną dokonaną w wieku XIX i XX przez L. A. Taparelliego oraz jego następców w Polsce np. M. Morawski czy J. Woroniecki”; zob. również na ten temat: E. Podrez. *Myśl etyczna Księdza Profesora Tadeusza Ślipko*, „Studia Philosophiae Christianae”, 25 (1989) z. 1, s. 13; zob. również tej samej autorki: *Osoba – podmiot moralności*, „Życie Katolickie”, nr 10/11 (1988), s. 33; oraz T. Ślipko. *Wprowadzenie do etyki chrześcijańskiej*, „Życie Katolickie”, nr 4 (1985), s. 41.

i przebudową w tym stopniu, w jakim domaga się tego nadrzędna racja wszelkiej refleksji filozoficznej – dążenie do prawdy. Łącznie też z tymi uzupełnieniami stanowi on ostatecznie ową »etykę chrześcijańską«, rozumianą już ściślej jako »tradycyjna etyka augustyńsko-tomistyczna«<sup>11</sup>. W publikacji poświęconej etyce ekologicznej zatytułowanej *Rozdroża ekologii* ks. Tadeusz Ślipko napisze, że jego etyka mocno tkwi w filozofii chrześcijańskiej, określanej przez historyków „wieczystą”, w niej dominujące były i są nurty **augustynizm** i **tomizm** inspirowane przez platonizm i arystotelizm, następnie wymienia szkotyzm oraz suarezjanizm mające ważne miejsce we wspomnianej filozofii. Następnie dodaje, że wielką rolę odgrywają w niej dwie teorie: **teizm** i **spirytualizm**, a chrześcijańską fenomenologię i egzystencjalizm określił jako ważne specyficzne formy<sup>12</sup> wnoszące wiele cennych elementów do wspomnianej wyżej filozofii chrześcijańskiej, którą akceptuje i uprawia w ramach szeroko pojętej filozofii augustyńsko-tomistycznej.

Poglądy filozoficzne Ks. Tadeusza Ślipko mieszczą się w ramach szeroko pojmowanego tomizmu tradycyjnego, a wraz z nimi filozofia moralności, czyli etyka, która ze względu na stosunek do celu ostatecznego przejawia cechy etyki **eudajmonistycznej**, dlatego że w centrum zainteresowania człowieka znajduje się jego szczęście, czyli eudajmonia, jego godność, jak również jego wyjątkowa pozycja w świecie bytów przygodnych (stworzonych), zatem takie postrzeganie osoby przyczynia się również do powszechnego uznania tego typu poglądów etycznych za nurt **personalistyczny**<sup>13</sup>. Ks. profesor Tadeusz Ślipko jest

<sup>11</sup> T. Ślipko. *Wprowadzenie do etyki chrześcijańskiej*, art. cyt. , s. 41.

<sup>12</sup> T. Ślipko. *Rozdroża ekologii*, Kraków 1999, s. 14-18. Warto jeszcze odwołać się do słów ks. Tadeusza Ślipko: „W innym przypadku innym intelektualnym bodźcem twórczej odnowy chrześcijańskiej filozofii tradycyjnej może być świadomość jej niewystarczalności i jednostronności. Filozoficzne poszukiwania idą wtedy po linii dopełnienia filozofii tradycyjnej elementami zaczerpniętymi z innych kierunków i osiągnięcia na tej nowej drodze, w porównaniu z tradycyjną, bardziej wszechstronnej i żywej syntezy filozoficznej”.

<sup>13</sup> Por.: *Oksfordzki Słownik filozoficzny*, pod. red. J. Woleński, Warszawa 2004, wyd. II, s. 290, hasło Personalizm: „Personalizm (w antropologii filozoficznej). Pogląd, że

obecnie uważany za jednego z czołowych przedstawicieli **personalizmu chrześcijańskiego**. Prof. Ewa Podrez<sup>14</sup> napisała o ks. Tadeuszu Ślipce, że jest **personalistą** oraz **perfekcjonistą**<sup>15</sup>. Według niej perfekcjonizm Ks. prof. Tadeusza Ślipko bierze się, ze specyficznej interpretacji funkcji i zakresu doskonalenia moralnego, a konkretnie – zdaniem

---

osoba ludzka i jej problemy są głównym przedmiotem filozofii człowieka. Personalizm rozwinął się głównie na gruncie filozofii chrześcijańskiej, m.in. u Jacquesa Maritaina (1882-1973), Emanuela Mouniera (1905-1950) i Karola Wojtyły”. Ponadto na temat personalizmu zob.: *Słownik terminów i pojęć filozoficznych*, pod. red. A. Podsiad, Warszawa 2001, s. 619-620; czy też: *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2002, wyd. II, red. naukowa H. Pietras SJ, s. 238-239; *Mały słownik etyczny*, pod. red. naukową S. Jedyńaka, Bydgoszcz 1999, s. 195-196. O wpływie personalizmu na nurt arystotelesowsko-tomistyczny w filozofii chrześcijańskiej pisze również R. Darowski w: *Filozofia człowieka*, Kraków 2002, s. 47; o personalizmie a szczególnie chrześcijańskim „nawiązującym do klasycznej tomistycznej koncepcji osoby” przeczytamy także w: *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych*, Warszawa 1983, opr. A. Podsiad i Z. Więckowski, s. 270; tam też przeczytamy: „Nazwę »personalizm« można zastosować do każdej doktryny uznającej szczególną rolę i wartość osoby ze względu na nią samą, dostrzegającej w człowieku byt nie tylko biologiczny i historyczny, ale przede wszystkim taki, który wykracza poza naturę i poza historię”.

<sup>14</sup> Ewa Podrez napisała pracę z zakresu antropologicznych i metafizycznych podstaw aksjologii chrześcijańskiej, w której **sporo miejsca poświęciła na charakterystykę stanowiska personalistycznego i perfekcjonistycznego T. Ślipko**, mianowicie: *Człowiek – byt – wartość*, Warszawa 1989, szczególnie rozdział czwarty, s. 59- 69.

<sup>15</sup> Na temat perfekcjonizmu mówi *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych*, opr. A. Podsiad i Z. Więckowski Warszawa 1983, s. 268: „U podstaw perfekcjonizmu leży założenie, że człowiek jest z natury dobry i jako taki zdolny jest do nabycia doskonałości, będącej celem zarówno poszczególnych ludzi, jak i całej ludzkości”; tam też przeczytamy, że tendencje perfekcjonistyczne prezentowali m. in: Arystoteles, stoicy i wielu innych; natomiast w *Małym słowniku etycznym*, pod. red. naukową S. Jedyńaka, Bydgoszcz 1999, s. 194 jest zawarta informacja, że perfekcjonizm bywał łączony z „nadmiernym rygoryzmem i wówczas zwykle uzyskiwał charakterystyczne dla potocznego sensu tego słowa zabarwienie pejoratywne”; natomiast w *Słowniku terminów i pojęć filozoficznych*, pod. red. A. Podsiad, Warszawa 2001, na s. 617 przeczytamy: „Odmiana eudajmonizmu utożsamiająca szczęście z doskonałością moralną, zwłaszcza indywidualną”; ponadto w *Encyklopedii filozoficznej*, pod red. Teda Hondericha, t. II, Poznań 1999 r., s. 676 przeczytamy: „Pogląd, zgodnie z którym przy ocenie społeczeństwa należy brać pod uwagę sprzyjanie ludzkiej doskonałości”.

<sup>16</sup> E. Podrez. *Człowiek – byt – wartość*, Warszawa 1989, s. 61-62.

p. E. Podrez – chodzi o reinterpretację treści i ujęcia doskonalenia, natomiast teoria wartości Tadeusza Ślipki zawiera w sobie sankcję doświadczenia; przeżycia wartości, odrębną treść, pozostając jednocześnie w relacji do przeżycia dążenia do celu i imperatywu moralnego<sup>16</sup>. Dla podkreślenia pierwiastka perfekcjonistycznego w etyce uprawianej przez Ks. T. Ślipko w kontekście specyficznie rozumianych wartości-wzorów warto odnieść się do bezpośrednich słów Jubilata: „Chociaż ukazują podmiotowi (czytaj: osobie – W. Sz.) odpowiadającą mu formę doskonałości – i w tym znaczeniu są »dla niego« – mimo to nie wchodzi w skład jego bytowej struktury jako jeden z czynników niezbędnych do integralności tej struktury, czyli – w tym znowu sensie nie są »jego«. [...] W podsumowaniu można krótko stwierdzić: jakością w człowieku jako podmiocie rozumnego działania jest jego udoskonalenie się moralne zgodne z określoną wartością, natomiast sama wartość jako model, »na kształt« którego to doskonalenie się dokonuje, nie jest jakością, ale obiektywnym wzorcem, inaczej prototypem doskonalenia się człowieka”<sup>17</sup>.

W podsumowaniu tej krótkiej charakterystyki poglądów filozoficzno-etycznych ks. prof. T. Ślipki można stwierdzić, że jest on przedstawicielem **tomizmu tradycyjnego** z mocnymi wpływami **augustyńizmu**. Jako etyk należy do **personalistów** oraz **perfekcjonistów**, a ze względu na jego stosunek do celu ostatecznego, jakim jest szczęście zawierające się w Byciu Absolutnym, można określić Jego etykę jako **eudajmonologiczną wersję tomistycznej etyki**. Należy jeszcze zaznaczyć, że zajmował i zajmuje się szczegółowymi rozstrzygnięciami normatywnymi<sup>18</sup>, ale zawsze z pozycji szeroko rozumianego tomizmu, personalizmu chrześcijańskiego. Między innymi:

<sup>17</sup> T. Ślipko. *Zarys etyki ogólnej*, Kraków 2004, s. 209.

<sup>18</sup> Podzielił, śladem wielu etyków, szczegółową filozofię moralną (etykę szczegółową) na indywidualną czyli *osobową* oraz na etykę społeczną, którą określał jako *chrześcijańską filozofię i etykę społeczną*; zob. więcej na ten temat w formie skrótovej: R. Darowski. *Historia Jezuitów w Polsce, T. Ślipko – dane biograficzne*, Kraków 2001 s. 306–329, szczególnie s. 318–320 oraz T. Ślipko. *Tradycyjna etyka społeczna w obliczu współczesnych kontestacji*, „Życie Katolickie” 1, rok V (1986), s. 77-90.

- głosi koncepcję moralnego usprawiedliwienia aktu bezpośredniego zabójstwa agresora w sytuacji koniecznej obrony własnego życia,
- w sprawie kary śmierci zmodyfikował tradycyjną w etyce chrześcijańskiej podstawę jej dopuszczalności,
- prawo wymierzania tej kary (kapitalnej) oparł na obowiązku egzekwowania moralnego uprawnienia ofiary morderstwa do zabicia agresora, nadal ważnego w przypadku jej śmiertelnego zejścia (prawo to przechodzi na wymiar sądowniczy przy zachowaniu wszelkich możliwych środków ostrożności, gdy nie ma cienia wątpliwości),
- odrzucił koncepcję tzw. „kłamstwa użytecznego” oraz „zabójstwa użytecznego” (*pro publico bono*),
- w prezentowanej filozofii bytu społecznego sformułował, opierając się na najogólniejszych ontycznych i moralnych zasadach życia społecznego, zasady: solidarności, pomocniczości i „społecznej koordynacji”,
- ponadto zaakcentował w życiu społecznym moralną determinację do tworzenia form życia społecznego mocą moralnego imperatywu rozwijania i doskonalenia człowieka jako osoby,
- na przesłankach wynikających z tych zasad zarysował elementy etyki szczegółowych społeczności naturalnych, od małżeństwa i rodziny poczynając, a kończąc na moralności życia międzynarodowego, szczególnie zajął się zagadnieniem pokoju i wojny oraz problemem globalizmu,
- całościowo w duchu chrześcijańskiego personalizmu (tomizmu) przedstawił etykę życia seksualnego (małżeńskiego) zakotwicząc ją w prawie naturalnym,
- jako jeden z pierwszych w Polsce (obok ks. dr S. Kornasa<sup>19</sup> oraz ks. prof. K. Szczygła<sup>20</sup>) podjął badania nad problematyką bioetycz-

<sup>19</sup> Zob. A. Muszala. *Etyka eksperymentu medycznego w ujęciu Stefana Kornasa*, w: *Bioetyka polska*, pod. red. T. Biesaga, Kraków 2004, s. 79-106; szczególnie s. 80-84, na których przeczytamy, że jego artykuły z lat 70. i 80-tych stanowiły „pierwociny” polskiej bioetyki.

<sup>20</sup> Zob. J. Brusilo. *Bioetyka i etyka lekarska Krzysztofa Szczygła*, w: *Bioetyka polska*, pod. red. T. Biesagi, Kraków 2004, s. 27-43; na s. 29-30 przeczytamy, że zabiegał

- na, a zwłaszcza dokonał całościowego ujęcia podstaw etyki ekologicznej, inżynierii genetycznej, diagnostyki prenatalnej, uprzedzającej terapii oraz wielu innych dylematów bioetycznych<sup>21</sup>,
- w ostatnich latach wiele cennych treści wniósł do etyko-ekologii (*Rozdroża ekologii*<sup>22</sup>).

Należy zaznaczyć, że ks. Tadeusz Ślipko nie mógł w czasach PRL opublikować kilku prac, z powodu niemożności uzyskania zezwolenia ze strony cenzury państwowej. Tak było np. z jego rozprawą doktorską pt.: *Zasada pomocniczości*, czy też z wnikliwie opracowaną rozprawą: *Marksistowska doktryna a moralność* i wielu innymi pracami, zwłaszcza polemizującymi z marksizmem z punktu widzenia personalizmu chrześcijańskiego.

#### **4. Refleksja po Konferencji naukowej z okazji 90. urodzin ks. Tadeusza Ślipki SJ**

Konferencja naukowa pod hasłem „*żyć etycznie – żyć etyką*” zorganizowana przez władze Wydziału Filozoficznego Wyższej Szkoły Filo-

---

on o to, aby w Polsce powstał (jako pierwszy) ośrodek bioetyki, co nastąpiło w roku 1987. Był on pierwszym dyrektorem Międzywydziałowego Instytutu Bioetyki, działającego w ramach PAT w Krakowie; na s. 33 zaś znajdujemy taką ocenę: „Niewątpliwie Instytut Bioetyki PAT w Krakowie, kierowany w latach 1987-2000 przez ks. prof. Krzysztofa Szczygła (od roku 2000 przez ks. prof. Tadeusza Biesagę), reprezentuje przede wszystkim papieski, personalistyczny styl uprawiania bioetyki w Polsce”.

<sup>21</sup> Pod koniec lat 80. ubiegłego wieku jego książka: *Granice życia. Dylematy współczesnej bioetyki*. Warszawa 1988 była najobszerniejszym nieformalnym i jedynym podręcznikiem bioetycznym w Polsce. Był on i jest autorem wielu artykułów o tej tematyce. W. Bołoz uznaje ks. Tadeusza Ślipkę za prekursora polskiej bioetyki oraz podkreśla uniwersalność Jego definicji „bioetyki”, która przetrwała w wielu współczesnych opracowaniach aż po dzień dzisiejszy, zob. W. Bołoz, *Początki bioetyki jako samodzielnej dyscypliny naukowej*. „*Studia Theol. Varsoviensia*”. 34 (1996) nr 2, s. 247-254.

<sup>22</sup> T. Ślipko. *Rozdroża ekologii. Ekologiczna doktryna Kościoła*, (współautor A. Zwoliński) Kraków 1999.

zoficzno-Pedagogicznej *Ignatianum* w Krakowie z okazji przypadającej w tym roku 90. rocznicy urodzin ks. profesora dr hab. Tadeusza Ślipki SJ odbyła się w dniu 15.05.2008 r. w wypełnionej po brzegi tzw. zielonej sali, n. 111 *Ignatianum*. W Konferencji udział wzięli zaproszeni goście z kraju i zagranicy. Obecni byli ludzie nauki, czołowi przedstawiciele polskiej chrześcijańskiej filozofii, studenci oraz przyjaciele dostojnego Jubilata. Prowadzący obrady ks. dr Robert Janusz SJ na rozpoczęcie konferencji przywitał przede wszystkim ks. profesora Tadeusza Ślipkę SJ oraz wszystkich gości, w szczególności prelegentów Konferencji, a mianowicie: ks. kardynała abpa prof. Stanisława Nagy'ego, ks. prof. dr hab. Andrzeja Szostka MCI, ks. prof. dr hab. Romana Darowskiego SJ, ks. dr hab. prof. PAT Tadeusza Biesagę SDB, oraz panią dr hab. prof. UKSW Ewę Podrez, ks. dr Piotra Aszyka SJ, oraz pana dr Piotra Duchlińskiego. Następnie poprosił Dziekana Wydziału Filozoficznego WSF-P *Ignatianum* ks. prof. Ignatianum dr hab. Józefa Bremera SJ o wygłoszenie słowa wstępnego. Pierwszy referat zatytułowany *O etyce dyskursu etycznego słów parę* wygłosił ks. prof. A. Szostek. Jako wybitny znawca etyki uzasadniał i akcentował logiczność, dyskursywność wnioskowań norm, zasad i wskazań etycznych zawartych w dorobku naukowym dostojnego Jubilata. Następny referat<sup>23</sup>, poświęcony etyce normatywnej ks. prof. Tadeusza Ślipko, a w szczególności jego etyce ekologicznej prowadzącej do filozofii eko-

<sup>23</sup> **Lista tytułów referatów wygłoszonych w trakcie konferencji naukowej:**

- *Słowo wstępne* – Dziekan Wydziału Filozoficznego WSF-P *Ignatianum* o. dr hab. prof. Ign. Józef Bremer SJ
- *O etyce dyskursu etycznego słów parę* – ks. prof. dr hab. Andrzej Szostek MIC
- *Tadeusza Ślipko uzasadnienie norm chroniących przyrodę i zwierzęta* – ks. dr hab. prof. PAT Tadeusz Biesaga
- *Słowo o dorobku naukowym Jubilata* – o. prof. dr hab. Roman Darowski SJ
- *W trosce o duszę – śladami Mistrza* – dr hab. prof. UKSW Ewa Podrez
- *Myślenie według wartości czy według natury? Aksjologia tomistyczna Tadeusza Ślipko* – dr Piotr Duchliński
- *«Etyka granic» Tadeusza Ślipko* – o. dr Piotr Aszyk SJ
- *Słowo o Jubilate* – Ks. Kardynał Stanisław Nagy SCJ
- *Słowo* ks. prof. Tadeusza Ślipki SJ.

rozwoju, wygłosił ks. prof. T. Biesaga. Podjął on próbę umiejscowienia na podstawie norm zawartych w dorobku „etyko-ekologicznym” Jubilata wśród współczesnych stanowisk, takich jak filoanimalizm czy też inkluzjonizm. Kolejny wykład wygłosił ks. prof. R. Darowski SJ. Jako znawca historii filozofii podkreślił doniosłość dorobku filozoficzno-etycznego dla współczesnej filozofii moralnej. Na jej rozwój i kształt niewątpliwie wpłynęła działalność dydaktyczno-badawcza nestora chrześcijańskiej filozofii moralnej, jakim jest ks. prof. T. Ślipko. Po przerwie p. prof. E. Podrez rozpoczęła swój referat od refleksji poświęconej osobie swojego „Mistrza”. Jako jego uczennica podkreślała zasługi Profesora, który troszczył się o rozwój naukowy i duchowy swoich studentów, asystentów, adiunktów oraz współpracowników sprawując przez wiele lat kierownictwo Katedry Etyki na ATK, obecnie UKSW w Warszawie. W drugiej części wystąpienia przeszła do szczegółowej analizy dorobku etycznego ks. Tadeusza Ślipki. Dokonała tej analizy z pozycji badacza historii etyki. Władze Wydziału Filozoficznego poinformowały o planach opublikowania w miarę możliwości tekstów wszystkich wygłoszonych referatów. „*Myślenie według wartości czy według natury? Aksjologia tomistyczna Tadeusza Ślipko*” to tytuł wykładu p. dr Piotra Duchlińskiego. Jako młody, świetnie zapowiadający się filozof z PAT oraz WSF-P *Ignatianum* dokonał przedstawienia tomistycznej aksjologii etycznej ks. Jubilata. Posługiwał się specyficzną charakterystyczną dla niego terminologią etyczną, ontologiczną, dokonał trudnych zestawień poglądów ks. Tadeusza Ślipki na wartości oraz naturę, wraz z ich implikacjami prowadzącymi do perfekcjonistycznego personalizmu, z rozstrzygnięciami fenomenologicznymi Romana Ingardena w tej samej dziedzinie, tj. „świata wartości i natury”. Jako przedostatni z referatem zatytułowanym „«Etyka granic» Tadeusza Ślipko” wystąpił ks. dr P. Aszyk SJ. Stwierdził on, że etyka Filozofa, omawianego podczas tej konferencji, nie wykracza poza granice zdrowego rozsądku, tak istotnego dla racjonalnego uprawiania dyscypliny naukowej, jaką jest filozofia moralności, czyli etyka.

Honorowym gościem, a zarazem prelegentem był ks. kard Stanisław Nagy SCJ. Jako profesor teologii dogmatycznej w swoim słowie skierowanym do Jubilata zawarł między innymi trzy intrygujące pytania:



- czy istniały i istnieją dwa ośrodki filozoficzno-etyczne, to jest „warszawski” oraz „krakowski”, a jeśli istniały lub istnieją, to czy pomiędzy nimi była i jest współpraca czy rywalizacja?
- drugie pytanie dotyczyło tematyki bioetycznej: czy w dalszym ciągu obstaje przy teorii animacji opóźnionej?
- trzecie pytanie dotyczyło problemu kary śmierci: czy w dalszym ciągu podtrzymuje swoje stanowisko w tej sprawie?

Myśl filozoficzno-etyczną ks. profesora Tadeusza Ślipki, ocenił wysoko, porównując ją z dorobkiem filozoficzno-etycznym: M. A. Krapca, T. Stycznia, obecnego na sali A. Szostka oraz Karola Wojtyły – Jana Pawła II. Za ojca współczesnej polskiej myśli etycznej uznał o. Jacka Woronieckiego. Ks. Kardynał zastrzegł się, że porównania tego dokonał z pozycji teologa, kierując się przy tym subiektywnymi odczuciami.

Po wystąpieniu Kardynała przewodniczący ks. Robert Janusz poprosił o zabranie głosu dostojnego Jubilata, który pokornie podziękował prelegentom za wygłoszone referaty, a organizatorom za sprawne przeprowadzenie Konferencji. W sposób szczególny podziękował za ważne treści zawarte w wystąpieniach prelegentów oraz za pytania zadane przez ks. kardynała Stanisława Nagy’ego. Wyraził w końcu nadzieję, że te wypowiedzi przyczynią się do dalszych owocnych refleksji nad aktualnymi dylematami filozoficzno-etycznymi. Jako wyraz uznania dla ks. profesora Tadeusza Ślipki wszyscy uczestnicy Konferencji w postawie stojącej spontanicznie odśpiewali *Plurimos annos*. Na zakończenie zaś studenci filozofii złożyli życzenia Jubilatowi z okazji 90-tych urodzin oraz wręczyli mu kwiaty.

## 5. Próba odpowiedzi na trzy pytania

Jak zaznaczono we wstępie, podejmiemy próbę odpowiedzi na trzy pytania zadane podczas majowej konferencji naukowej pt.: „*Żyć etycznie – żyć etyką*”. Nie będziemy przy tym wchodzić w szczegółowe rozważania nad uwarunkowaniami metodologiczno-epistemologicznymi

ani poruszać konkretnych problemów z zakresu etyki normatywnej, np. co do dopuszczalności kary śmierci<sup>24</sup>.

**Pytanie pierwsze**, które zadał honorowy prelegent ks. kardynał Stanisław Nagy SCJ w swoim słowie skierowanym do Jubilata brzmiało:

- *czy istniały i istnieją dwa ośrodki filozoficzno-etyczne, to jest „warszawski” oraz „krakowski”, a jeśli istniały lub istnieją, to czy pomiędzy nimi była i jest współpraca czy rywalizacja?*

### **Odpowiedź**

W sali nr. 111 WSF-P *Ignatianum* obecnych było wielu filozofów związanych z dwoma wymienionymi przez ks. kardynała największymi ośrodkami chrześcijańskiej (katolickiej) myśli filozoficznej. Trzeba jednak uwzględnić także nie mniej ważny ośrodek myśli etycznej związany z Katolickim Uniwersytetem Lubelskim. Środowisko to reprezentował ks. profesor A. Szostek (były rektor KUL). Sam Jubilat natomiast, jak to już było wspomniane, przez wiele lat był związany z ośrodkiem „warszawskim”. Był tam adiunktem w Katedrze Etyki na Wydziale Filozoficznym (ATK obecnie UKSW), a po uzyskaniu habilitacji w Warszawie objął kierownictwo Katedry Etyki, które sprawował do roku 1988. W latach 1976-1980 pełnił zaszczytne stanowisko Dziekana na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej ATK. Jednocześnie był wykładowcą na Wydziale Filozoficznym Towarzystwa Jezusowego w Krakowie (obecnie WSF-P *Ignatianum*). Zanim podjął pracę naukową w Warszawie, już pracował jako wykładowca etyki ogólnej na Papieskim Wy-

---

<sup>24</sup> Autor niniejszego artykułu ma tylko ogólne przygotowanie filozoficzne, jest w trakcie przygotowania pracy doktorskiej z zakresu podstaw etyki ks. Tadeusza Ślipko. Interesuje go etyka fundamentalna, teoretyczna oraz metaetyka Jubilata na tle wybranych tomizujących personalistów polskich, do których należą m. in. M. Gogacz, M. A. Krapiiec, K. Wojtyła, T. Styczeń i A. Szostek. Zob. W. Szuta. *Człowiek w ujęciu ks. Tadeusza Ślipki SJ oraz wybranych tomistów współczesnych – podobieństwa i różnice*, „Rocznik Wydziału Filozoficznego Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej *Ignatianum*”, t. XIII, Kraków 2007, s. 257-275.

dziale Teologicznym w Krakowie<sup>25</sup> (obecnie PAT) oraz w Wyższych Seminariach Duchownych w Krakowie (OO. Paulinów i Franciszkanów, także w Wyższych Seminariach Duchownych Krakowskim i Częstochowskim). Jubilat z powodzeniem łączył te dwa ośrodki, poprzez swoją obecność i działalność naukową. Pani prof. E. Podrez podkreślając wieloraką działalność swojego „Mistrza” również o tej roli wspomniała. Ks. Ślipko był swoistym „pomostem” między różnymi „ośrodkami” filozofii chrześcijańskiej-katolickiej). Przyczyniał się do wymiany wzajemnych osiągnięć w dziedzinie refleksji filozoficznej, a do Warszawy zapraszał wybitnych przedstawicieli „świata filozofii”. Umożliwiała mu to m. in. znacząca funkcja Dziekana oraz Kierownika Katedry Etyki (ATK). Z Krakowa zapraszał znanych filozofów, którzy swoje szlify filozoficzne zdobywali jeszcze w czasach przedwojennych u wybitnych profesorów Uniwersytetu Jagiellońskiego czy też przedwojennego Uniwersytetu Jana Kazimierza we Lwowie, a wtedy pracowali w uczelniach krakowskich (wielu z nich to byli jego dawni koledzy ze studiów). Ks. profesor Tadeusz Ślipko zapraszał do Stolicy i wspierał w latach komunizmu „młodszych filozofów krakowskich”, aby umożliwić im zdobywanie stopni naukowych uznawanych przez władze państwowe. Po usunięciu bowiem przez reżim komunistyczny Wydziału Teologicznego z Uniwersytetu Jagiellońskiego (1954) władze państwowe nie uznawały stopni naukowych nadawanych przez powstały wtedy i funkcjonujący w Krakowie Papieski Wydział Teologiczny. Wobec tego pozostał dla katolickich filozofów i teologów dostępny jedynie ośrodek „warszawski”. Była nim powołana do życia w miejsce usuniętych z Uniwersytetów Wydziałów Teologicznych w Krakowie, w Warszawie, we Wrocławiu i Poznaniu – Akademia Teologii Katolickiej w Warszawie (dzisiaj UKSW). Istniał oczywiście jeszcze KUL

---

<sup>25</sup> Wypada dodać, że ks. Tadeusz Ślipko jest znany wielu kapłanom archidiecezji krakowskiej, katowickiej, częstochowskiej oraz powstałych później (1992) diecezji ościennych, np. sosnowieckiej, bielsko-żywieckiej i gliwickiej. Klerycy bowiem w. w. diecezji uczestniczyli w zajęciach dydaktycznych w tamtych latach na PWT w Krakowie.

w Lublinie z prawami nadawania wszystkich stopni naukowych, ale jego działalność była znacznie ograniczana i kontrolowana poprzez różne formy nacisku ze strony władz PRL. O znaczeniu i roli integrującej ks. Jubilata tych dwóch ośrodków „warszawskiego” i „krakowskiego” można by wiele pisać, ale tę sprawę zostawimy historykom i biografom do szerszego, kompetentnego opracowania.

Oprócz zacnego ks. Profesora obecni na Konferencji byli prelegenci, którzy przyczyniali się i przyczyniają ciągle do wzajemnej współpracy ośrodków „warszawskiego” (głównie chodziło o ATK, obecnie UKSW w Warszawie) oraz „krakowskiego” (tu chodzi przede wszystkim o PWT, późniejszą Papieską Akademię Teologiczną w Krakowie oraz Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego, obecnie Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna *Ignatianum* w Krakowie, i wiele innych Uczelni o profilu filozoficzno-teologicznym skupionych w obu ośrodkach (Warszawa, Kraków).

Na Konferencji był czynny także ks. prof. Tadeusz Biesaga<sup>26</sup>, wybitny filozof, etyk znawca szkoły fenomenologicznej E. Husserla oraz D. von Hildebranda, personalizmu, nade wszystko specjalista w dziedzinie **bioetyki**. Recenzentami jego pracy habilitacyjnej byli obecni na sali 111: ks. prof. A. Szostek oraz ks. prof. Tadeusz Ślipko. Trzecim recenzentem był ks. prof. K. Szczygieł, dyrektor i założyciel Międzywydziałowego Instytutu Bioetyki przy Papieskiej Akademii Teologicznej. Po jego przejściu na emeryturę zastąpił go właśnie ks. prof. T. Biesaga<sup>27</sup>. Ks. Biesaga w latach 80. i 90. pracował jako adiunkt (wraz z p. E. Podrez wtedy asystentką ks. Tadeusza Ślipki) na ATK przy Katedrze Etyki, a jednocześnie w tamtych latach prowadził wykłady etyki jako adiunkt na Wydziale Filozofii PAT w Krakowie oraz WSDTS w Krakowie. Obecnie ks. prof. T. Biesaga jest kierownikiem Katedry Bioetyki na WF PAT w Krakowie oraz kierownikiem Katedry Etyki na

---

<sup>26</sup> Zob. nota biograficzna dotycząca ks. prof. Tadeusza Biesagi SDB w: *Principia, informator filozofii polskiej*, t. XL (wydanie specjalne), Kraków 2004, s. 97-98.

<sup>27</sup> Zob. również na ten temat: J. Brusilo. *Bioetyka i etyka lekarska Krzysztofa Szczygła*, w: *Bioetyka polska*, pod. red. T. Biesagi, Kraków 2004, s. 29-31.

WF WSP-P *Ignatianum* w Krakowie. Jednocześnie podejmuje wykłady specjalistyczne oraz pisze recenzje prac doktorskich broniących na UKSW w Warszawie. Podobnie jak Jubilat ks. Ślipko, zabiegał i zabiega o wymianę naukową i inne rodzaje współpracy między dwoma porównywanymi tu „ośrodkami”.

Ks. dr Piotr Aszyk<sup>28</sup> jest adiunktem przy Katedrze Etyki WF WSP-P *Ignatianum* w Krakowie, a jednocześnie pracuje w Europejskim Centrum Komunikacji i Kultury przy Sekcji *Bobolanum* Papieskiego Wydziału Teologicznego w Warszawie, przyczyniając się do wzajemnej współpracy naukowej na miarę swoich możliwości (jest znawcą etyki, personalizmu, bioetyki i etyki lekarskiej).

Wszyscy wyżej wymienieni uczestnicy Konferencji: ks. T. Ślipko, ks. T. Biesaga oraz ks. P. Aszyk (oraz wielu innych filozofów i teologów tu nie wymienionych) przyczyniali się i przyczyniają do szeroko rozumianej współpracy pomiędzy ośrodkami „warszawskim” i „krakowskim”, w której na pewno jest miejsce na dobrze rozumianą rywalizację. Ona również jest potrzebna, aby motywować wartościową refleksję filozoficzną, zapewne jest pożyteczna dla obu współpracujących ze sobą stron. Dobrze, że ks. Kardynał zadał to pouczające, a zarazem skłaniające do refleksji pytanie na temat doniosłości **współpracy i dobrze rozumianej rywalizacji naukowej**, przekładającej się na bogactwo dorobku filozoficzno-etycznego wspomnianych Uczelni Warszawy i Krakowa.

**Pytanie drugie**, które zadał prelegent Ks. Kardynał Stanisław Nagy SCJ, brzmiało:

– czy w dalszym ciągu obstaje przy teorii animacji opóźnionej?

### **Odpowiedź**

Ks. T. Biesaga pisze: „Bioetyka Tadeusza Ślipko nie jest dyscypliną oderwaną od filozoficznej etyki ogólnej czy szczegółowej. (...) Wyróż-

---

<sup>28</sup> Zob. w: *Principia, Informator filozofii polskiej*, t. XL (wydanie specjalne), Kraków 2004, s. 91; promotorem jego pracy doktorskiej pt. *Konflikty moralne a etyka* (opublikowana drukiem w wyd. WAM. Kraków 1998) był ks. prof. T. Ślipko.

nia się tym, że interesuje się różnorodnymi ingerencjami w życie ludzkie podczas jego powstania, trwania i na jego końcu”<sup>29</sup>. W niej (bioetyce<sup>30</sup>) mieści się zagadnienie początku życia ludzkiego. Nasz Jubilat w wielu książkach<sup>31</sup> i artykułach poruszał problemy etyki prenatalnej oraz embrionalnej<sup>32</sup>, kwestie moralnej zasadności badań prenatalnych i sztucznej prokreacji, w tej ostatniej mieści się zagadnienia **animacji życia ludzkiego** (jego upodmiotowianie, animowanie czy też „uduchowienie”). Tu należy przypomnieć, że Jego bioetyka wypływa z założeń metafizyki augustyńsko-tomistycznej oraz chrześcijańskiej antropologii personalistycznej<sup>33</sup>.

Pytanie zadane przez Kardynała i próba odpowiedzi na nie dotyczy **tajemnicy powstania życia ludzkiego**, poczęcia istoty ludzkiej, animacji oraz statusu ontycznego, antropologicznego i etycznego istoty ludzkiej, jaki posiada ona w chwili animowania, a nawet obejmuje nieanimowane formy życia ludzkiego<sup>34</sup>. Zmierając do sedna sprawy, wy-

<sup>29</sup> T. Biesaga. *Bioetyka początku życia Tadeusza Ślipki*, w: *Bioetyka polska*, pod red. T. Biesagi, Kraków 2004, s. 11.

<sup>30</sup> Tak ją określa ks. Tadeusz Ślipko, i tak ją rozumie: „Bioetyka (...) dział filozoficznej etyki szczegółowej, która ma ustalić oceny i normy (reguły) moralne ważne w dziedzinie działań (aktów) ludzkich polegających na ingerencji w granicznych sytuacjach powstawania życia jego trwania i śmierci”; zob.: *Granice życia. Dylematy współczesnej bioetyki*. Warszawa 1988, s. 16; na s. 17 uzupełnienie: „Bioetyka jest więc po prostu integralną częścią etyki normatywnej jako zastosowanie ogólnych zasad etycznych do szczegółowych dramatycznych sytuacji życia”.

<sup>31</sup> Warto wymienić: T. Ślipko. *Zarys etyki szczegółowej*, t.1, *Etyka osobowa*, Kraków 2005; oraz tegoż: *Za czy przeciw życiu? Pokłosie dyskusji*, Kraków – Warszawa 1992, jak również już cytowana praca. *Granice życia. Dylematy współczesnej bioetyki*.

<sup>32</sup> T. Ślipko, *Zapłodnienie pozaustrojowe w świetle „starej” i „nowej” etyki*, cz. I: „*Życie Katolickie*”, 8 (1990) 12, s. 91-100, również część II, „*Życie Katolickie*” 9 (1990) 2, s. 34 -45; ponadto na ten temat, T. Ślipko, *Zapłodnienie pozaustrojowe – rodzenie czy technologia?*, „*Horyzonty Wiary*”, n. 2 (1990), s. 51-67.

<sup>33</sup> Więcej na ten temat w: *Bioetyka początku życia Tadeusza Ślipki*, art. cyt., s. 9-13; zob. również p. 3. niniejszego art. *Krótką charakterystyką poglądów filozoficzno-etycznych ks. T. Ślipki*. Krytyczna uwaga w art.: S. Ziemiański SJ, *Jedna czy wiele dusz?* „*Forum Philosophicum*”, t. 9 (2004), s. 89-90.

<sup>34</sup> Zob. więcej: T. Ślipko, *Granice życia. Dylematy współczesnej bioetyki*, art. cyt., s. 133, a w wydaniu II z r. 1994 s. 123 i następane; ciekawe analizy porównawczo-

pada nam stwierdzić, że *teoria animacji opóźnionej* prezentowana przez ks. Tadeusza Ślipkę była i po części jest próbą odpowiedzi m. in. na pytanie o **moment animacji bliźniąt jednojajowych** (o chwilę ich rozdzielenia). Ta problematyka stała się **przedmiotem ożywionej dyskusji zawierala w sobie bowiem alternatywne rozwiązanie**, uczciwie wskazane przez samego Autora (ks. Tadeusza Ślipkę): „Możliwą jest bowiem rzeczą, że ogół zygot staje się od razu w momencie poczęcia samoistnym podmiotem życia i przybiera tym samym osobowo zindywidualizowaną, a więc animowaną postać, a tylko pewna ich liczba dla niewiadomych powodów musi wpierw w ciągu kilku czy kilkunastu dni dojrzeć do stanu podzielności i związanej z tym animacji”<sup>35</sup>. W tej „możliwości” kryje się też pewna doza wątpliwości, ale *teoria animacji opóźnionej* była w ostatnich latach ubiegłego wieku ciekawą odpowiedzią na pytanie o początek życia ludzkiego, a szczególnie o początek powstania bliźniąt jednojajowych, która częściowo zachowała aktualność po dzień dzisiejszy, choć rozwijająca się embriologia przynosi nowe dane empiryczne stanowiące podstawę dla nowych analiz ontologiczno-antropologicznych w kwestii animacji przedimplantacyjnej i poimplantacyjnej<sup>36</sup>. Można stwierdzić, że *teoria animacji opóźnionej*, którą konsekwentnie podtrzymuje oraz propaguje ks. Jubilat, była, a ponieważ i jest bodźcem dla dalszych filozoficznych podejmowanych (w ra-

---

krytyczne można znaleźć w opracowaniach dotyczących tych zagadnień (głównie bioetyka genetyczna N. Forda – T. Ślipko oraz zastosowanie **teorii hylemorfizmu psychofizycznej jedności człowieka**, w kontekście animacji sukcesywnej oraz odniesienie teorii hylemorfizmu do rozwoju zygoty, ks. T. Ślipko dodatkowo odnosi animację do momentu pojawienia się **bliźniaków jednojajowych**; jego zdaniem **animacja i indywidualizacja** dokonuje się w momencie „radykalnej transformacji zygotального tworzywa z materialnego podmiotu w samoistną, niepodzielną już i rozumną istotę ludzką, czyli osobę”, cyt. za: *Granice życia*, wyd. z. 1994, s. 121); więcej zob. w: T. Biesaga. *Bioetyka początku życia Tadeusza Ślipki*, art. cyt., s. 22-25.

<sup>35</sup> *Granice życia. Dylematy współczesnej bioetyki*, art. cyt., wyd. II z r. 1994, s. 121.

<sup>36</sup> Zob. J. A. Modaliński, J. Karasiewicz. *Klonowanie ssaków: mit i rzeczywistość*, w: *Klonowanie człowieka*, pod. red. B. Chrowicz, Lublin 1999, szczególnie s. 23-92; oraz T. Biesaga. *Bioetyka początku życia Tadeusza Ślipki*, art. cyt., s. 24-26.

mach bioetyki genetycznej, z pozycji bioetyki tomizmu tradycyjnego<sup>37</sup>) prób odpowiedzi na pytanie o poczęcie, o początek życia ludzkiego, w tym też powstania bliźniąt jednojajowych.

**Pytanie trzecie**, które zadał ks. kardynał Stanisław Nagy SCJ dotyczyło

- *problemu kary śmierci, czy Jubilat w dalszym ciągu podtrzymuje swoje stanowisko w tej sprawie?*

**Odpowiedź** (będzie w niej poruszony zasadniczo jeden wątek, pominięciem natomiast przedstawienie rozstrzygnięć w sprawie kary śmierci z pozycji abolicjonistów i retencjonistów).

O ile mi wiadomo, to w ostatnich latach ks. Profesor nie wypowiedział się na temat kontrowersyjnej kwestii kary śmierci, przynajmniej w formie oficjalnej. Dlatego opieram się na Jego podstawowej publikacji (stosunkowo nowej) w tym zakresie wydanej w roku 2000 (pozycja była wznowiona w roku 2002 w wyd. WAM Kraków), pt. *Kara śmierci z teologicznego i filozoficznego punktu widzenia*. Po przeanalizowaniu tej publikacji można dojść do następujących wniosków:

- Ks. T. Ślipko jako chrześcijański filozof przedstawia obecne, tradycyjne nauczanie Kościoła w zakresie problematyki *kary śmierci* w następujący sposób: „Ogólne tło, na którym Papież<sup>38</sup> rozpatruje

---

<sup>37</sup> Zob. na ten temat: P. Duchliński. *Antropologiczne i metafizyczne przesłanki w bioetyce*, w: *Bioetyka personalistyczna*, pod. red. T. Biesagi, Kraków 2006, szczególnie cz. I pt. *Bioetyka tomizmu tradycyjnego*, s. 32-47.

<sup>38</sup> Chodzi o Jana Pawła II. Należy wspomnieć o fakcie, że ks. Tadeusz Ślipko stwierdza w swojej książce, że „nie wypowiedział się na ten temat Sobór Watykański II, nie uczynił też tego żaden z następców Piusa XII aż do czasów Jana Pawła II. Papież ten nie tylko wprowadził w tok swego nauczania ten zapomniany wątek, ale w pierwszej swojej wypowiedzi na ten temat kary śmierci poświęcił jej względnie obszerny wywód”. Zob.: *Kara śmierci z teologicznego i filozoficznego punktu widzenia*, Kraków 2000, s. 63. Chodzi o wypowiedź Jana Pawła II na temat kary śmierci w encyklice *Evangelium vitae*, nr. 56. Warto zacytować niektóre wyrażenia z tej encykliki papiejskiej: „w przypadku absolutnej konieczności” oraz „gdy nie ma innych sposobów obro-



problem kary głównej, zakreśla pojęcie godności osoby ludzkiej. W odniesieniu do tej nadrzędnej idei ustala podstawowe cele kary śmierci. Wymienia trzy: naprawienie nieporządku wywołanego przez wykroczenie, obronę ładu publicznego i bezpieczeństwo osób, a także dostarczenie przestępcy bodźca i pomocy do poprawy oraz wynagrodzenia za winy<sup>39</sup>.

- nasz Jubilat w komentarzu do słów Jana Pawła II zaznacza, że: „Tym samym Papież sugeruje, że stosowanie kary śmierci we współczesnych warunkach winno ulegać stopniowej redukcji, czy wręcz całkowitemu zniesieniu”<sup>40</sup>.
- ponadto zaznaczył fakt, że w kilka lat później Jan Paweł II w formie życzeń zawartych w Orędziu Bożonarodzeniowym zawarł wezwanie do „zniesienia kary śmierci”.
- stwierdza, że polski teolog moralista ks. S. Olejnik choć przyznaje, że są pewne racje do uznania kary śmierci, to jednak w warunkach współczesnego społeczeństwa uzasadnione jest maksymalne ograniczenie, lub nawet całkowite zniesienia tej kary, do czego należy dążyć<sup>41</sup>.
- obiektywnie wymienia chrześcijańskich polskich filozofów, czyniących wiele w sprawie propagowania abolicjonistycznych idei, np. M.A. Krapca, A. Szostka oraz W. Chudego Zastrzega się jednak, że koncentrują się oni „głównie na idei świętości życia ludzkiego, jego

---

ny społeczeństwa”. Jest tu aprobata dotychczasowego stanowiska Kościoła, ale też maksymalne zawężenie zastosowania kary śmierci, prowadzące z czasem do jej zawieszenia (wprowadzenia moratorium, jak to było w przypadku Polski na przestrzeni ostatnich 20 czy nawet 30 lat) lub likwidacji (jako kary głównej czyli kapitalnej).

<sup>39</sup> *Kara śmierci z teologicznego i filozoficznego punktu widzenia*, art. cyt., s. 63.

<sup>40</sup> Tamże: s. 64; warto w tym przypisie zaznaczyć, że ks. Ślipko nie pominął wykładni w tej sprawie zawartej w KKK n. 2267. Pisze on na tej samej stronie: „Kwintesencję doktryny Kościoła na temat kary śmierci zawiera *Katechizm Kościoła Katolickiego*. Kiedy tożsamość i odpowiedzialności winowajcy są w pełni udowodnione, tradycyjne nauczanie Kościoła nie wyklucza stosowania kary śmierci, jeśli jest ona jedynie dostępnym sposobem skutecznej ochrony ludzkiego życia przed niesprawiedliwym napastnikiem”.

<sup>41</sup> Tamże: s. 68.

fundamentalnego miejsca w rządzie moralnych wartości, także na postulacie uchylenia okazji do nadużywania kary śmierci dla pozamoralnych celów”. Taka argumentacja za propagowaniem abolicjonizmu nie do końca go przekonuje<sup>42</sup>.

- stwierdza, że w imię moralnej idei „nienaruszalności osobowego życia ludzkiego nie można się posłużyć tym życiem jako środkiem do realizacji społecznych celów państwa”, zatem bezwzględnie odrzuca zabicie człowieka, czyli wymierzenie kary w imię tzw. „racji stanu”, czy „pro publico bono” i dodaje: „We wszystkich tu wymienionych kategoriach działań dokonuje się pogwałcenia ładu moralnego przez powodowanie śmierci tam, gdzie nie pozwala na to pozostająca wciąż w mocy zasada niepogwałcalności osobowego życia ludzkiego”<sup>43</sup>.
- stoi na stanowisku, że abolicjonizm i retencjonizm należą do rzędu ogólnych teorii, których podstawowe twierdzenia zawierają w swej treści kategorie rozumowe z zakresu antropologii filozoficznej, w nich szukać trzeba argumentów do rzeczowej dyskusji, nie w materiale statystycznym czy w danych o tendencjach społeczno-politycznych lub w badaniach socjologiczno-psychologicznych (tu widoczny jest Jego obiektywizm w refleksji filozoficznej oraz moralnej, który cechuje całą publikację<sup>44</sup>.
- nasz Jubilat stanął po stronie dotychczasowego **tradycyjnego nauczania Kościoła** w tym zakresie, choć jest to stanowisko bardzo delikatne znajdujące się na styku między abolicjonizmem i retencjonizmem umiarkowanym. Jest świadomy, że z czasem, gdy zaistnieją odpowiednie racje uzasadniające, będzie można znieść karę kapitalną, czyli główną, wymierzoną za morderstwo popełnione z pełną świadomością oraz wolnością woli, gdy sędzia nie ma nawet

---

<sup>42</sup> Tamże: s. 67-68.

<sup>43</sup> Tamże: s. 122.

<sup>44</sup> Tamże: s. 141-148; warto podkreślić, że kategorie rozumowe z zakresu antropologii filozoficznej powinny stać się podstawą wzajemnej dyskusji pomiędzy dwoma stronami oponentów w sprawie kary kapitalnej śmierci, tamże s. 147.

cienia najmniejszej wątpliwości co do winy agresora a prawo państwowe przewiduje tę karę główną zamiast kary dożywocia. Pisze on: „Zachowuje więc to rozwiązanie niezmiennie ważną tradycyjną w etyce chrześcijańskiej naukę o moralnej wartości osoby ludzkiej, jej życia i wpływających stąd praw do jego obrony przed agresją. Wzbogaca ją jednak równocześnie odsłaniając głębsze wymiary tej wartości. Wskazuje bowiem na niezbedność uwzględnienia w problematyce kary śmierci moralnej wymowy niszczonego w akcie agresji życia jej ofiary, przede wszystkim zaś uznania windykatywnej mocy prawa tej ofiary do retorsji również po jej śmierci w postaci proporcjonalnej sankcji”<sup>45</sup>. Podsumowując, możemy stwierdzić, że ks. profesor Tadeusz Ślipko jest zasadniczo zgodny z tradycyjnym nauczaniem Kościoła w zakresie kontrowersyjnej problematyki kary śmierci. Prezentuje tu stanowisko zbliżone do personalistycznego ujęcia tej kwestii przez Jana Pawła II. Wydaje się, że jest bliski stanowiska umiarkowanego retencjonizmu.

## 6. Zakończenie

Ksiądz Profesor Tadeusz Ślipko SJ przejdzie do historii etyki zapewne jako autor bardzo cennych podręczników z etyki ogólnej i szczególnie, jako autor pierwszych szerszych polskich opracowań bioetycznych oraz jako autor intrygującej teorii animacji sukcesywnej. Pozostanie w pamięci jako filozof chrześcijański, który w trudnych latach indoktrynacji filozofii marksistowskiej prowadził polemikę z systema-

---

<sup>45</sup> Cytat pochodzi ze s. 165 ale warto odwołać się do zakończenia książki: *Kara śmierci z teologicznego i filozoficznego punktu widzenia*, s. 163-167; warto się również zapoznać z rozdz. szóstym, s. 149-162, w którym prowadzi polemikę ze stanowiskiem abolicjonistki p. prof. A. Grzeškowiak oraz z ks. A. Szostkiem i ks. W. Chudym. Ponadto nawiązał do sporu z ks. prof. A. Szostkiem o teorię animacji istot przedimplantowanych, tzn. form osobowych i przedosobowych, ale już będących w potencji bycia istotą ludzką.

mi materialistycznymi i uprawiał apologię myśli etycznej w duchu chrześcijańskiego personalizmu.

Kończąc powyższy artykuł należy życzyć Jubilatowi dalszych owocnych lat życia zakonnego i naukowego oraz doczekania się stulecia urodzin i wydania kolejnych dzieł z umiłowanej przez niego etyki, zwłaszcza dokończenia historii etyki, nad którą obecnie pracuje.

**Tadeusz Tomasz ŚLIPKO SJ**

## **STUDIA JEZUITÓW W LATACH PRL-U**

### **1. Pierwsze powojenne lata**

Szczegółowo określony temat nakazuje od razu przystąpić *ad rem*. W tradycji Towarzystwa Jezusowego (taka jest oficjalna nazwa zakonu jezuitów) od samego początku nieprzerwanie żywą ideą było dążenie do zapewnienia swym członkom optymalnej formacji intelektualnej. Interesujące zatem wydaje się pytanie, w jakim stopniu realizacja tego postulatu była możliwa w tak zmienionych warunkach polityczno-społecznych, jakie zaistniały w Polsce po drugiej wojnie światowej z chwilą zapanowania reżimu komunistycznego,

Jest faktem, że w pierwszych latach powojennych władza ludowa była zajęta przede wszystkim bezwzględną walką z przeciwnikami politycznymi, a zwłaszcza z militarnym podziemiem. Kościół oraz wszystkie działające w jego ramach instytucje zostały uznane za zło w danej sytuacji względnie niegroźne, owszem – możliwe w pewnej mierze do wykorzystania w roli czynnika stabilizacji wewnątrzspołecznej, Przedmiotem doraźnych represji stawały się jednostki lub grupy zaangażowane politycznie, reszta Kościoła cieszyła się znacznym spokojem.

Przed Kościołem, jako całością, a w jego ramach przed Towarzystwem Jezusowym otwały się widoki podjęcia normalnego toku właściwej sobie działalności, Dotyczyło to również możliwości wznowienia formacji intelektualnej młodego pokolenia zakonnego. Szkicowe choćby odtworzenie tego procesu każe cofnąć się o blisko 70 lat. Do

zrealizowania tego celu nie wystarczą wspomnienia żyjących jeszcze uczestników owych wydarzeń, w tym także autora niniejszej relacji. Trzeba sięgnąć do źródeł pisanych, a więc do tzw. katalogów, czyli co roku sporządzanych dokładnych spisów wszystkich członków obydwu polskich prowincji Towarzystwa Jezusowego, a więc Małopolskiej i Wielkopolskiej (obecnie Polski Południowej i Wielkopolsko-Mazowieckiej) z podaniem funkcji, jaką w danym roku pełnią, oraz kronik domowych, głównie kroniki Kolegium Krakowskiego, dostępnej w Archiwum Prowincji Małopolskiej w Krakowie.

## **2. Wstępna klasyfikacja**

Wśród młodych jezuitów objętych tradycyjnym akademickim trybem studiów można było wyróżnić dwie grupy. Do pierwszej należeli klerycy (w języku zakonnym zwani „scholastykami”), którzy po ukończeniu szkoły średniej i odbyciu dwuletniego nowicjatu zostają zaliczeni w poczet studentów Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego z siedzibą w Krakowie. W latach międzywojennych Wydział ten figurował w spisie oficjalnie przez rząd polski uznanych szkół wyższych, w okresie PRL-u funkcjonował jako instytut wyłącznie kościelny. Studia na tym Wydziale, normowane prawem kanonicznym i zakonnym, trwały trzy lata i koncentrowały się w zasadzie na studiowaniu filozofii chrześcijańskiej z wyraźnym uprzywilejowaniem systemu tomistycznego w jego współczesnych postaciach, kończyły się zaś uzyskaniem stopnia tzw. licencjatu. Odpowiadał on w przybliżeniu dzisiejszemu stopniowi magistra. Niejako przedłużeniem formacji filozoficznej były czteroletnie studia na Wydziale Teologicznym „Bobolanum” w Lublinie,

Obok tej grupy o zdecydowanie wewnątrzzakonnym i organizacyjnie ściśle określonym profilu już w latach międzywojennych występowała nieformalna grupa młodych jezuitów, którzy po ukończeniu studiów filozoficznych bądź nawet teologicznych podejmowali studia na polskich uniwersytetach państwowych. Dla jednych miała to być kontynuacja ich filozoficznej formacji, a więc swego rodzaju specjalizacja

pod kątem naukowej i dydaktycznej pracy na własnym Wydziale Filozoficznym, dla innych natomiast studium pozafilozoficznych dyscyplin naukowych. W zasadzie chodziło o nauki humanistyczne i matematyczno-przyrodnicze. Także w tym przypadku motywacje wyborów miały charakter praktyczny. Kierowano się troską o przygotowanie zakonnej kadry nauczycieli dla prowadzonego przez małopolskich jezuitów gimnazjum w Chyrowie. Ponadto w obu prowincjach miano na oku potrzebę dysponowania ludźmi nadającymi się do pracy w wydawnictwach i redakcjach czasopism przez jezuitów wydawanych.

Jak wielką wagę przywiązywano w Towarzystwie do tych dodatkowych studiów, świadczy fakt, że w mającym się rozpocząć z dniem 1 września nowym rokiem akademickim 1939/1940 podjąć je miało 12 młodych jezuitów, Wymienieni zostali w katalogu z tego roku osobno pod nazwą *Variis scientiis in Universitate Jagellonica comparandis destinati*. Tą też nieformalną grupą, ale już w jej powojennym składzie zajmiemy się na pierwszym miejscu. Po omówieniu warunków, w jakich przyszło jej zgłębiać obrane dyscypliny naukowe w nowej rzeczywistości społeczno-politycznej, osobną uwagę poświęcimy losom Wydziału Filozoficznego i Teologicznego w tym samym czasie.

### **3. Studia jezuitów w PRL-u na państwowych uniwersytetach**

Zakończenie działań wojennych w maju 1945 roku umożliwiło jezuitom małopolskim stworzenie w Krakowie warunków życia zakonnego na tyle dogodnych, że jesienią tego roku grupa 14 jezuitów mogła podjąć studia na Uniwersytecie Jagiellońskim. Aż do roku 1948/49 grupa ta nie uległa większym zmianom personalnym, toteż rok 1949 można dla racji, które później zostaną rozwinięte, uznać za granicę zamykającą pierwszy, najwcześniejszy okres obecności jezuitów na tymże Uniwersytecie. Zdziwienie może wzbudzić tak spora liczba osób skierowanych na pozazakonne studia uniwersyteckie. Jak w latach międzywojennych, podobnie na progu powojennej rzeczywistości dużą rolę odegrały względy praktyczne. Wprawdzie gimnazjum chyrowskie ule-

gło likwidacji, minio to w dźwigającej się z wojennych zniszczeń Polsce Ludowej otwarły się na krótko widoki na kontynuowanie nauczycielskiej tradycji. W roku 1945 jezuici objęli prowadzenie biskupiego gimnazjum w Katowicach, ale już po roku je opuścili, ponieważ otwarto własne kolegium w Ścinawce pod Kłodzkiem z gimnazjum ogólnokształcącym. Niedługo miało ono żywot, ponieważ już po dwu latach zostało przez władze zamknięte, tak że na miejscu pozostał tylko Ośrodek Opiekuńczo-Wychowawczy dla młodzieży poszkodowanej przez wojnę, nb., również w parę lat później przez władze zwinięty. Z tymi złudnymi nadziejami na zakładanie własnych szkół szła w parze potrzeba dostarczenia nowego narybku dla kadry profesorskiej ocalałego z wojennej pożogi Wydziału Filozoficznego. Z przedwojennych profesorów zostało na miejscu tylko dwu: ks. F. Kwiatkowski i ks. W. Marucki, wyjazdy zaś na studia zagraniczne stawały się coraz trudniejsze i rzadsze. To tłumaczy pojawienie się sporej liczby jezuitów z Prowincji Polski Południowej skierowanych na Uniwersytet Jagielloński. Wspomnieć też należy o kilku osobach z prowincji Wielkopolskiej studiujących w pojedynkę na uniwersytetach w Poznaniu, Toruniu i w Warszawie. Z gromadki tej przy życiu pozostało zaledwie kilka osób i na ich wspomnieniach zostanie oparta relacja z przebiegu rzeczonych studiów jezuitów w pierwszym czterolecium komunistycznych rządów w Polsce.

#### **a. Jezuiti na państwowych uniwersytetach w pierwszym czterolecium PRL-u**

Jak wspomniano, na początku zainstalowania się rządów komunistycznych w Polsce sytuacja w dziedzinie życia społeczno-kulturalnego przybrała nader zróżnicowaną postać. W pewnych rejonach, uznanych przez nową władzę za mniej w danej chwili niebezpieczne, zapanały stosunki względnie liberalne. Tak miały się sprawy w relacji państwa do Kościoła, podobnie wyglądało życie na wyższych uczelniach państwowych,

W tym stanie rzeczy wszyscy informatorzy z najstarszej grupy studiujących w Krakowie i poza Krakowem zgodnie stwierdzali, że ich



własna sytuacja, a także nieżyjących już współbraci zakonnych niczym się nie różniła od położenia ich świeckich kolegów; krótko mówiąc – na uniwersytetach w tym czasie studiowało się w podobnej jak przed wojną atmosferze. Wpisu w poczet studentów dokonywano po spełnieniu obowiązujących wymogów formalnych, w toku studiów zakonna przynależność nie powodowała żadnych, z tego tytułu wynikających, utrudnień, owszem – czasami bywała wręcz pomocą. Szczególnie dobrze układały się stosunki z kadrą profesorską, w zasadzie przedwojenną. Jeśli nawet w tym gronie znajdowały się osoby lewicowo zorientowane, żywione przez nie poglądy nie rzutowały na sposób odnoszenia się do studiujących duchownych. Jeden z informatorów (ks. J. Popiel – zm. 21.XI.2003) opowiadał nawet o przyjaznej zażyłości z jednym tego typu wykładowcą (dr Warecki). Tym bardziej ściślejsze więzy osobiste łączyły poszczególnych jezuitów z profesorami, pod których kierunkiem przygotowywali prace magisterskie. Przykładem może być wspomnienie jednego z nich (ks. K. Miziniak). Po usunięciu z katedry prof. W. Konopczyńskiego za zdecydowanie prawicowe przekonania polityczne informator ów odwiedzał regularnie swego mistrza z kilku kolegami aż do końca swego pobytu na uniwersytecie. Szczegół ten pozostaje w pełnej harmonii z dalszą wypowiedzią tego samego jezuitę, że na kierunku historii nie przypomina sobie żadnego incydentu ze strony któregoś z wykładowców, spowodowanego zakonną przynależnością kogokolwiek ze studiujących. Wypowiedź tę potwierdził ostatni z najstarszej generacji jezuickich studentów na Uniwersytecie Jagiellońskim (ks. F. Woźniak – zm. 28.IX.1998).

Osobnym tematem jest stosunek świeckich studentów do studiujących z nimi jezuitów. Szczególnie interesująco przedstawia się sprawa, jak względem nich zachowywali się koledzy-marksści. W nowej rzeczywistości mieli wszystkie dane, aby bez żadnych obaw dawać wyraz żywionym opiniom i uczuciom. Jeden z informatorów (ks. Popiel) zwrócił przy tej okazji uwagę na niewielkie środowiskowe zróżnicowanie, jakie zaznaczyło się na kierunku filozofii. W Krakowie, gdzie studiował przez pierwsze trzy lata (1945-1947), marksistowsko zorientowana grupa młodzieży w zewnętrznym zachowaniu nie przejawiała żadnych

agresywnych nastawień. Taką była w stosunku do nie po marksistowsku myślących i wykładających profesorów, a także wobec duchownych kolegów. Owszem, zdarzyło się nawet, że przy ich aprobacie został na III roku studiów wybrany na przewodniczącego Koła Filozofów Uniwersytetu Jagiellońskiego i w tym charakterze urządził studenckie zabawy. Nieco inaczej miały się rzeczy w Warszawie, dokąd w ostatnim roku studiów (1947/48) podążył za promotorem pracy magisterskiej prof. Tatarkiewiczem. Obecna tam wśród studiującej młodzieży grupa marksistów była już bardziej zwarta i ideologicznie urobiona. Toteż w odpowiednich momentach zajmowała wobec wykładowców opozycyjną postawę, mało tego, jeżeli któryś z jej członków w toczonych dyskusjach wypowiedział się w „nieortodoksyjny” sposób, bywał napominany i publicznie korygował swoje doktrynalne uchybienie. Wszystko to działo się jednak «na płaszczyźnie filozoficznej wymiany myśli bez upokarzających inscenizacji». Nie dochodziło również do wyraźnie przeciwko jezuitom czy w ogóle duchownym osobom skierowanych akcji, także w towarzyskim obcowaniu poszczególni członkowie tej grupy zachowywali się poprawnie.

### **b. Zmiana klimatu w latach 1949-1953**

Na przełomie lat 1948 i 1949 sytuacja na omawianym odcinku zaczęła się powoli zmieniać. Dotyczy to najpierw przekształceń w łonie personalnego składu studiujących na Uniwersytecie Jagiellońskim jezuitów. Uprzednia grupa uległa znacznemu umniejszeniu, gdyż większość jej członków ukończyła studia, niektórzy opuścili zakon. Na ich miejsce weszła jednak większa jeszcze liczba młodszych jezuitów. Wprawdzie z kręgu tej niewielkiej stosunkowo populacji do tej chwili śmierć zdołała zebrać obfite żniwo, ale mimo to pozostało przy życiu na tyle więcej osób, że liczba dostępnych informatorów uległa podwojeniu zarówno w Małopolskiej, jak i Wielkopolskiej Prowincji

Większe wszakże znaczenie mają zmiany w ogólnej sytuacji życia uniwersyteckiego w PRL-u. Obecność czynnika polityczno-ideologicznego stawała się coraz bardziej widoczna. Najpierw w sposób nader

dokuczliwy odczuła to kadra profesorska. Katastrofalny okazał się rok 1949, kiedy to w jednym dniu zwolniono około 200 profesorów z zajmowanych przez nich stanowisk uniwersyteckich („czarny dzień nauki polskiej”).

W stosunku do studiującej młodzieży proces oczyszczania terenu z „elementów reakcyjnych” postępował znacznie wolniej. Zapewne miały w tym kierunku oddziaływać wprowadzone przed rozpoczęciem roku akademickiego 1949/50 egzaminy wstępne. Na początku jednak zainstalowane sito nie działało jeszcze z należą precyzją, skoro trzem jezuitom mimo wszystko udało się dostać na studia. Jeden z nich, pisząc te słowa, przeskoczył tę przeszkodę, aczkolwiek przez nieuwagę w pewnym momencie na zadane pytanie dał odpowiedź nie w „socjalistycznym”, ale w zgoła „reakcyjnym” duchu. W następnym wszakże roku (1950) katalog Prowincji Małopolskiej notuje wprawdzie dwa nazwiska nowo studiujących na Uniwersytecie Jagiellońskim jezuitów (księża L. Piechnik i E. Oleszczak), ale jeden z nich (ks. L. Piechnik) na zasadzie pozaegzaminacyjnego przeniesienia z Wydziału Teologicznego na Wydział Humanistyczny, drugi zaś (ks. Oleszczak) przyjęty przez prof. S. Pigionia jako wolny słuchacz. Na wspomnianych osobach kończy się lista małopolskich jezuitów przyjmowanych w poczet studentów na Uniwersytecie Jagiellońskim w latach od 1945 do 1950 roku.

Dopiero po kilku latach, w roku akademickim 1958/59 pojawiło się jedno nazwisko (ks. W. Kubik). Z tym wszakże nazwiskiem łączy się osobliwa historia. Do egzaminu wstępnego jezuita ów przystąpił incognito, a więc zataiwszy swą zakonną przynależność. Pierwszy rok studiów minął bez problemów; ale w następnym roku wyszło na jaw, „kto jest kim”. Zrobiła się oczywiście wielka awantura. Jednakże z pomocą przyszedł anonimowy czynnik społeczny w osobie świadomego sprawy pracownika naukowego, który uprzedził delikwenta o zaistniałej sytuacji i czekającym go wezwaniu do władz Uniwersytetu. Umożliwiło to nie tylko psychiczną mobilizację, ale także ustalenie linii obrony, dzięki czemu udało się ostatecznie sprawę załagodzić. Owszem, poszła ona o tyle w zapomnienie, że po zakończeniu studiów podstawowych okazało się możliwe wszczęcie na tej samej uczelni przewodu doktor-

skiego i uzyskanie w roku 1971 stopnia doktora nauk humanistycznych. Przyjęty na studia na tym uniwersytecie, ale na Wydział Fizyki, został też ks. Leszek Balczewski. Nie udało się natomiast ta sztuka innemu kandydatowi do studiów na Wydziale Historyczno-Filozoficznym UJ (ks. S. Ziemiański). Już wcześniej zidentyfikowany wezwany został podstępnie na „rozmowę” do UB, która widocznie nie wypadła po myśli urzędowej strony, ponieważ mimo zdanego egzaminu wstępnego nie został przyjęty z powodu „braku miejsc”. Dzięki temu odbył studia specjalistyczne na KUL. Dla tych samych racji zabrakło tego miejsca także dla innego kandydata (ks. S. Filipowicz), zmuszonego z tego względu do szukania schronienia w Poznaniu.

Nie mieli takich kłopotów z dostaniem się na uniwersyteckie studia jezuita z Prowincji Wielkopolskiej. Zrozumiały jeszcze wydaje się fakt że łatwo tę drogę przebyli adepci wiedzy historycznej (księża W. Janczak i J. Korewa), których w roku 1948 bez egzaminu przyjęto na Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu z zaliczeniem jednego roku na podstawie odbytych studiów filozoficzno-teologicznych. Natomiast pewnym zaskoczeniem może być informacja (ks. Janczak), że w trudnych dla krakowskich jezuitów latach 1960-1970 kilku jezuitów wielkopolskich zostało przyjętych (ale z zachowaniem incognito) i mogło studiować takie dyscypliny, jak na przykład chemię (ks. J. Bartnik), historię (ks. H. Fokciński), filologię klasyczną (ks. W. Koper), psychologię (ks. R. Przymusiński) i socjologię (ks. K. Wójt). Wszystko to jednak działo się na jednym tylko Uniwersytecie Warszawskim i ograniczało się w określonych układach do pojedynczych osób. Na innych uczelniach to zjawisko nie występowało. Owszem, bywało zgoła inaczej. Jezuita (ks. T. Pronobisowi) chcącemu studiować mi Wyższej Szkole Filmowej i Teatralnej rektor oznajmił, że na to potrzebne jest pozwolenie z samego KC, inni jako księża (Z. Frączkowski, W. Niedźwiadek) musieli opuścić zaczęte już studia w Wyższej Szkole Nauk Politycznych.

Partyjno-rządowe utrudnienia związane z dopuszczeniem jezuitów do studiów na państwowych uniwersytetach PRL-u spowodowały, że wzrosła ich liczba na Katolickim Uniwersytecie w Lublinie, między

innymi także z Prowincji Małopolskiej (księża: L. Grzebień – historia, S. Kuczkowski – psychologia, S. Ziemiański – filozofia, B. Mokrzycki – teologia). Pewnej liczbie młodych jezuitów udało się w owych czasach wyjechać za granicę i tam podjąć studia, najczęściej w zakresie filozofii i teologii.

Wróćmy jednakże do jezuitów obecnych w omawianych aktualnie latach 1949-1953 na państwowych uniwersytetach w kraju. Idzie o to, w jakiej atmosferze odbywali swe studia, szczególnie zaś – zgodnie z przyjętym wcześniej schematem – jak się układały ich relacje z kadrami profesorską, a w wyższym jeszcze stopniu ze współstudującą młodzieżą akademicką.

Otóż ogólnie powiedzieć można, że pod tym względem nie zaszły żadne większej wagi zmiany na gorsze. Jest zrozumiałe, że profesorzy już wcześniej uczący na uniwersytetach nadal życzliwie odnosili się do studiujących jezuitów. We wdzięcznej pamięci swoich uczniów pozostały sylwetki profesorów owych czasów w osobach prof. R. Ingardena, K. Lepszego, S. Szumana, K. Dobrowolskiego, P. Rybickiego, K. Moszyńskiego, J. Landego, K. Górskiego, K. Hartleba. Z niektórymi z nich wiążą się niekiedy wspomnienia pewnych charakterystycznych scen. Takim było na przykład wystąpienie prof. Ingardena, który wezwany do uczczenia 1 Maja dał w pełni fenomenologiczny wykład na temat ludzkiej pracy (relacja ks. Cz. Michalunio). Z kolei prof. Szuman omawiając problem ewolucjonizmu, po obszernym przedstawieniu odnośnej faktografii zakończył wykład konkluzją, że różnice między światem zwierzęcym a człowiekiem są jednak za głębokie, aby można je było sprowadzić do wspólnej kategorii bytów materialnych (ks. L. Piechnik – zm. 26.VI.1006). Nawet profesor od marksizmu na uniwersytecie poznańskim po egzaminie odbył z egzaminowanym jezuitą dłuższą rozmowę na temat wartości chrześcijańskich i religii w życiu człowieka (ks. W. Janczak), inny złagodził w oczach duchownego słuchacza ideologiczną wrogość głoszonej doktryny, stwierdzając pod koniec egzaminu, że „marksizm nie jest jednak taki straszny” (ks. L. Piechnik). Bywało jednak i tak, że składający egzamin jezuita (ks. T. Ślipko) odpowiadał na pytania zadawane przez odwróconego do

niego plecami wykładowcy. Tenże zresztą lektor wypowiedziawszy w czasie wykładu tytuł francuskiego czasopisma „Égalité” jako „Ezali-te”, uspokoił rozbawioną tym część słuchaczy przypomnieniem, że Urząd Bezpieczeństwa znajduje się nie tak bardzo daleko. Były to wszakże drobne incydenty o czysto indywidualnym charakterze, które nie uprawniają do uogólnień kwestionujących życzliwą atmosferę ze strony kadry nauczycielskiej, jaka towarzyszyła studiującym jezuitom.

Nie inaczej miały się sprawy w obrębie społeczności studenckiej. Świadkowie owych czasów zgodnie podtrzymują opinię, że przeważały wśród niej – mimo upływu już dobrych kilku lat – nastroje zdecydowanie antykomunistyczne, ujawniane oczywiście jedynie w zaufanych kręgach koleżeńskich przy zachowaniu zewnętrznych pozorów lojalności wobec panującego reżimu. Nie znaczy to, że nie było studentów o wyraźnie prokomunistycznej orientacji. Tworzyli jednak wówczas raczej niewielkie grupy, które mimo uprzywilejowanej formalnie pozycji w organizacyjnym życiu młodzieży nie odgrywały proporcjonalnie znaczniejszej roli. Ich wpływ na kształtowanie się światopoglądowych i politycznych postaw młodzieży był jeszcze mały. W stosunku do studiujących kolegów jezuitów zachowywali się w granicach chłodnej tolerancji, w indywidualnych przypadkach nawet przyjaźnie. Nie stwarzało to żadnej przeszkody w normalnym toku studiów. Także w przypadku jezuitów stały one pod znakiem spokoju i dogodnych warunków w przyswajaniu sobie wiedzy w zakresie obranej dyscypliny naukowej.

Mógł zatem jeden z informatorów (ks. Janczak) wyznać w swej piśmiennej wypowiedzi: „ingerencji UB w czasie studiów nie odczuwałem”. Mimo to są poszlaki, że może jeszcze nie powszechnie, ale w pewnych przynajmniej ośrodkach zaczęły się tworzyć w praktyce niewidoczne, ale w zapleczu życia studenckiego już aktywne czynniki polityczne, które stawiały sobie za cel usunięcie studiujących duchownych ze studiów na państwowych uniwersytetach. Dowodzi tego osobiste piszącego te słowa doświadczenie. Na ostatnim roku studiów (1951/52) jeden ze współuczestników seminarium u prof. K. Dobrowolskiego zachęcał mnie – oczywiście prywatnie i w wielkiej tajemnicy, abym razem z drugim duchownym, karmelitą O. E. Zbyszyńskim. spieszył

się z napisaniem pracy magisterskiej, gdyż na zebraniu prawdopodobnie zarządu ZMP powzięto uchwałę uniemożliwienia księżom (nam tylko, czy w ogóle wszystkim duchownym – trudno dziś powiedzieć) uzyskanie dyplomu magisterskiego. Rada była dobra, ale i niełatwo się było do niej zastosować. Propozycję tematu, a chodziło o opracowanie filozoficznych inspiracji w socjologicznej teorii E. Durkheima, prof. Dobrowolski uznał za niewykonalną, właśnie ze względu na małe prawdopodobieństwo uzyskania aprobaty ze strony Rady Wydziału. Wobec tego trzeba było podjąć temat: „Rozwój narzędzi rolniczych i ich społeczna rola na przestrzeni ostatniego wieku (1850-1950) we wsi Golcowa”, co z kolei wymagało przeprowadzenia badań terenowych, najpierw informacyjnych, a potem kontrolnych. A jednak mimo przeciwności się tych prac w czasie, udało się bez zewnętrznych przeszkód studia doprowadzić do końca, gdyż ze strony promotora prof. K. Dobrowolskiego i recenzenta prof. P. Rybickiego pozamerytoryczne motywy w grę nie wchodziły.

Można żywić wątpliwości, czy była to prywatna inicjatywa lokalnej grupy gorliwych marksistów, czy też akcja zakrojona na szerszą skalę, czy jej nieskuteczność była wynikiem działania jakichś hamujących czynników, czy też częstego w Polsce zjawiska dalekiej drogi od wielkich słów do ich praktycznej realizacji. Do myślenia może dać inny, nieco późniejszy fakt, Jeden z krakowskich jezuitów (ks. J. Popiel) rozpoczął przewód doktorski na Uniwersytecie Warszawskim pod auspicjami prof. Tatarkiewicza. Gdy zbliżał się ostatni akt końcowych egzaminów i publicznej obrony rozprawy pt. „Estetyka sztuki sakralnej”, jeden z czynnych na kierunku filozofii usilnie doradzał, aby sfinalizować przewód na Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie, nie zaś na Uniwersytecie. Skoro się weźmie pod uwagę fakt, że działo się to w roku 1963, a więc w czasie, kiedy jednak na tym samym Uniwersytecie kilku młodych jezuitów odbywało studia na kilku kierunkach, można przypuszczać, że mimo wszystko funkcjonował w Polsce nieujawniony mechanizm oczyszczania wyższych uczelni z klerykałnych elementów. Magisterskie płotki mogły się jeszcze miejscami precyzyjnie przez zastawione sieci, doktorskie natomiast szczupaki już takich szans nie miały.

Taki stan rzeczy utrzymywał się bez większych zmian do końca ery komunistycznej w Polsce. Jezuici w zasadzie znikli z państwowych uniwersytetów; jedynymi dla nich wyspami dalszych pozazakonnych studiów stały się katolickie uczelnie, a więc Katolicki Uniwersytet Lubelski oraz Akademia Teologii Katolickiej w Warszawie.

#### **4. Losy Wydziału Filozoficznego i teologicznego Towarzystwa Jezusowego W PRL-u**

##### **a. Czasy spokoju**

W zasięgu tematu *Studia jezuitów w PRL-u* mieszczą się również – w pewnym przynajmniej stopniu – dzieje dwu jezuickich Wydziałów: Filozoficznego i Teologicznego. Okupacja nie obeszła się z nimi jednakowo. Wydział Teologiczny, od roku 1926 z siedzibą w Lublinie, pozbawiony przez Niemców, a później przez władzę ludową stałego miejsca pobytu wegetował w mocno po wojnie okrojonej postaci u boku Wydziału Filozoficznego, zanim przeniósł się w roku 1952 na stałe do stolicy. Lepiej podczas okupacji wiodło się Wydziałowi Filozoficznemu. Przeniesiony do Nowego Sącza pod oficjalną nazwą Kurs Duszpasterski (*Seelensorgekurs*) funkcjonował niemal tak, jak w normalnych warunkach pokojowych. W roku 1946 wrócił na dawne miejsce do własnego kolegium w Krakowie i kontynuował swoją wewnątrzszkolną działalność dydaktyczno-naukową.

Zgodnie z przyjętą przez komunistyczne władze taktyką także Wydział Filozoficzny – razem z Wydziałem Teologicznym i innymi kościelnymi instytucjami dydaktyczno-naukowymi – przez względnie długi czas zażywał znacznego spokoju. Nie dotknęły go likwidacyjne akcje w 1954 roku, kiedy to zostały rozwiązane Wydziały Teologiczne na Uniwersytecie Jagiellońskim i Warszawskim, ciężkie zaś chwile przeżywał Katolicki Uniwersytet Lubelski. Jezuickie Wydziały, liczbowo niewielkie, ukryte za zakonnymi murami korzystały z przywileju drugiej linii frontu i bez zewnętrznych zakłóceń nadal spełniały swoje za-



dania. Jeżeli zagrożenia się pojawiały, to z innej zupełnie strony. Znaczne obawy o dalsze losy Wydziału wzbudziło w roku 1949 ujęcie w Krakowie grupy partyzantów AK, której kapelanował, a może nawet nią dowodził jezuita, ks. W. Gurgacz. Natomiast częstą plagą były konfiskaty pocztowych przesyłek z książkami sprowadzonymi do bibliotek Wydziału z zagranicy. Perfidną tę praktykę ilustruje postępowanie urzędowych czynników, które w zawiadomieniach o dokonanej konfiskacie nic podawały ani ilości zatrzymanych publikacji, ani też ich tytułów, ale wagę przesyłki. Biorąc pod uwagę długość trwania tego proceduru, nie ulega wątpliwości, że straty poniesione z tego powodu przez Wydział były znaczne, choć trudne do oszacowania.

### **b. Czas zagrożeń**

Groźniejsze, aczkolwiek w końcowych skutkach mniej dotkliwe, okazały się urzędowe rewizje znajdujących się w Kolegium krakowskim bibliotek. Pierwsza miała miejsce w dniu 27 września 1954 roku i została przeprowadzona w dwu bibliotekach: „Pisarzy” i „Filozoficznej”. Tak je nazwano w „Protokole” zgodnie z przyjętą w jezuickim języku terminologią. W bibliotece pisarskiej wybrano 17 pozycji, w filozoficznej zaś 8, o których napisano, że są to książki „o treści antykomunistycznej godzące w ZSSR, atakujące światopogląd materialistyczny oraz są napisane przez autorów, których dzieła nie mogą znajdować się w bibliotekach (M. Wańkowicz, jak i powyżej wymienieni we wstępie)”. Z tych 25 książek wycofano jednak tylko dwie, ponadto jest ogólna wzmianka o „całym szeregu pozycji, które figurują na wykazie książek podlegających wycofaniu z bibliotek”, ale co ostatecznie z nimi się stało, z treści protokołu niepodobna wywnioskować.

Więcej da się powiedzieć na temat kolejnej rewizji, którą przeprowadzono w dniach od 22 do 24 sierpnia 1960 roku. Akcja ta miała charakter ogólnokrajowy, dotknęła przeto także obydwie Wydziały jezuickie. Wydarzenia te bardzo żywo zapisały się w pamięci piszącego te słowa, gdyż pełniąc podówczas funkcję Prefekta Studiów (odpowiednik dziekana) na Wydziale Filozoficznym, musiałem pod nieobecność Dyrektora

biblioteki wziąć w nich bezpośredni udział. Dzięki temu możliwe jest jeszcze dzisiaj z dużą dokładnością odtworzyć ich przebieg.

W Kolegium krakowskim znajdowały się w rzeczywistości trzy biblioteki; „filozoficzna”, „pisarska” należąca do Wydawnictwa Apostolstwa Modlitwy oraz „domowa”. Ta ostatnia miała charakter wybitnie duszpasterski i homiletyczny bez żadnych ambicji naukowych. Z powodu zaś zajęcia znacznej części Kolegium na szpital państwowy szafy z książkami tej biblioteki stały na korytarzu z mocno zdefektowanym katalogiem. W skład komisji kontrolnej wchodziły trzy osoby, w tym dwu młodych i bardzo gorliwych funkcjonariuszy Urzędu Wyznań oraz przedstawiciel Kuratorium, starszy już wiekiem pan. Z polecenia swoich władz mieli dokonać rewizji w dwu bibliotekach, ale nie orientowali się w faktycznym stanie rzeczy ani co do ilości bibliotek, ani co do ich rozmieszczenia. Biblioteka „filozoficzna” stanowiła oczywisty przedmiot ich zainteresowania, zapytali jeszcze o drugą bibliotekę, ale jej po imieniu dokładnie nie określili. Pokazano im zatem tę domową na korytarzu, Po ogólnym rozejrzeniu się zrezygnowali z jej dokładnego przeglądu, z całą natomiast energią przystąpili do badania biblioteki „filozoficznej”. Najpierw sprawdzili jej stan według posiadanego spisu „książek zakazanych” i znalezione skrzętnie odstawili na zarezerwowane z góry miejsce. Następnie przystąpili do kontroli katalogu, w tej chwili trudno już powiedzieć – alfabetycznego czy rzeczowego, a może jednego i drugiego. Ta praca przeciągnęła się jednak dosyć długo – kontrola trwała przecież prawie trzy dni – wypadło zatem ugościć kontrolerów obiadem, a może i drugim śniadaniem. W czasie rozmowy z owym starszym panem okazało się, że pochodzi ze Lwowa, a miał ciocię lub inną jakąś krewną w Gródku Jagiellońskim, moim rodzinnym miasteczku. Niekiedy nawet gdy do tej cioci zaglądał, zapewne zażywał kąpieli lub przejażdżki łodzią po wielkim, trzykilometrowym stawie gródeckim, Po tej wymianie wspomnień atmosfera znacznie się poprawiła, czego wyraźnym przejawem była – jak można to było zauważyć – zmieniona metoda przeglądu kartek katalogowych: nie – jak poprzednio – kartka po kartce, ale po kilka kartek za jednym zamachem. Można przypuszczać, że niejedna pozycja, która padłaby ofiarą pierwotnej gorliwo-

ści, zdołała się prześlizgnąć przez rozszerzone znacznie oka kontrolnej sieci. Tak się zachowywał najstarszy z rewizyjnej ekipy, ale można przypuszczać, że także pozostali członkowie komisji okazali się z czasem nie tak groźni jak na początku.

W drugim dniu kontroli sprawa mogła przybrać zgoła niepożądany obrót. Dla sprawdzenia na półce którejś z pozycji trzeba było przejść obok schodków prowadzących w dół ale przegrodzonych drzwiami. Zauważył je idący obok młody kontroler i zaraz zapytał, dokąd te schodki prowadzą. W odpowiedzi usłyszał, że do części domu obecnie zajętej przez szpital. Odpowiedź była prawdziwa, ale z małym niedomówieniem, że przejście do części szpitalnej prowadzi przez bibliotekę „pisarską” umiejscowioną piętro niżej. Ponieważ czynnikiem urzędowym zależało, aby tego rodzaju akcje nie docierały do wiadomości publicznej, rozmowa na danej odpowiedzi się skończyła. Następnego dnia kontrola dobiegła końca. Jeszcze przy pakowaniu przeznaczonych do konfiskaty książek, zresztą częściowo mało wartościowych, jak na przykład przedwojenne antykomunistyczne broszurki, udało się pewną ich ilość wybronić. Choć więc w sumie zostało zarekwirowanych 130 pozycji, kontrola nie wyrządziła bibliotece „filozoficznej” takich szkód, jakich się można było obawiać, biblioteki zaś „pisarska” i „domowa” ocalały w nienaruszonym stanie, a w nich zaś część pozycji, które ubyły w bibliotece „filozoficznej”.

Na tym się jednak próby partyjno-rządowych ingerencji w funkcjonowanie Wydziału nie skończyły. Powiedzieć raczej należy, że było to tylko preludium do o wiele groźniejszych poczynań zmierzających do całkowitego podporządkowania kościelnych instytucji, wśród nich także Wydziału, państwowym organom kontrolnym i uzależnienia od ich decyzji. Działania te przybrały w pierwszej fazie, która przypadła na rok 1962, formę wizytacji zajęć dydaktycznych. Do Kolegium krakowskiego przybyła w tym celu dwuosobowa komisja złożona z przedstawiciela Urzędu Wyznań i Kuratorium Krakowskiego (S. Moskal W. Sypniewski). Episkopat nie wydał jeszcze wtedy jednoznacznie obowiązujących zarządzeń, toteż rektor Kolegium, któremu ta komisja zgłosiła swoje przybycie, uznał za stosowne nie stawiać oporu. Komisja interesowała się zresz-

tą nie tylko Wydziałem, ale nawet ogrodem i przynależnym do Kolegium domem, zwanym Zofiówka. Działo się to najprawdopodobniej w maju lub w listopadzie, kiedy panowie wizytatorzy weszli na wykład z etyki prowadzony przez piszącego te słowa, a wprowadzeni zostali do niego z tego powodu, że pełniłem nadal obowiązki prefekta studiów. Wykład odbywał się po łacinie. Po paru minutach jeden z członków komisji poprosił, aby mówić po polsku. Chociaż łacina była wówczas obowiązkowym językiem wykładowym na uczelniach kościelnych, aby nie zadrażniać sytuacji, wykład dokończony został po polsku.

Po wykładzie miała miejsce jeszcze rozmowa w osobnym gabinecie. Pytano, czy klerycy mają dostęp do prasy i czy na Wydziale odbywają się jakieś imprezy w dniach świąt państwowych i z okazji ważniejszych rocznic historycznych. Także tym razem komisja zadowolona się krótką odpowiedzią, że kupowane przez Kolegium gazety stoją otworem dla wszystkich domowników, natomiast wszelkie uroczystości i święta, także państwowe, czcimy nabożeństwem w kaplicy otwartej dla każdego, kto by chciał w nim wziąć udział. Takich wszakże chęci komisja nie okazała.

Opisany epizod był chyba jedyną udaną próbą wizytacyjnej kontroli zajęć dydaktycznych na Wydziale. Nie ma na ten temat wzmianek w kronice Kolegium, nie notuje ich także pamięć żyjących jeszcze wykładowców Wydziału. Natomiast z całą pewnością władze polityczno-oświatowe chwyciły się różnych środków, aby uzyskać wgląd w wewnętrzne życie Wydziału. Jeszcze rok wcześniej (1961) trzeba było wypełnić dokładny kwestionariusz co do personalnych danych i dydaktycznych zajęć na Wydziale. W jakiś czas po opisanej wizytacji Urząd wyznań, a może Kuratorium wystąpiło z żądaniem dostarczenia mu tekstu *Ratio Studiorum*, czyli Statutu Wydziału. Nic było podstaw, aby się żądaniu temu przeciwstawiać, niemniej jednak maszynopis wymaganego statutu został sporządzony w oryginalnym języku łacińskim, ponadto z opuszczeniem numeracji poszczególnych paragrafów. Miało to utrudnić władzom zorientowanie się, że pominięte zostały paragrafy, które mogły bonzom komunistycznym wydać się niebezpieczne czy niewłaściwe z punktu widzenia ideałów socjalistycznego wychowania.

Z kolei wspomniany Urząd przysłał ponowne pismo z żądaniem przetłumaczenia dostarczonego tekstu na język polski. W rzeszonym piśmie był jednak jakiś kontekst, który świadczył, że jego autor jest trochę z łaciną obeznany. Ten fragment posłużył za uzasadnienie odmownej odpowiedzi umotywowanej tym, że pracownik państwowy ma więcej czasu na wykonanie tej czynności aniżeli prefekt studiów obciążony obowiązkami dydaktycznymi i administracyjnymi. I – o dziwo – na tym się ta dyplomatyczna wymiana pism skończyła.

Wszystkie wspomniane interwencje miały jednak tylko charakter przygotowawczy do generalnej ofensywy skierowanej przeciwko pewnej liczbie seminariów diecezjalnych i zakonnych instytutów filozoficzno-teologicznych. Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego był tylko małym wycinkiem tej szeroko zakrojonej akcji, ale rozgrywane się na jego terenie wypadki dają wyobrażenie o przebiegu tych działań w skali ogólnokrajowej,

W decydującą fazę weszły te działania w roku 1966. Intencje komunistycznych władz państwowych były wtenczas już oczywiste. Episkopat Polski kierowany przez kard. S. Wyszyńskiego zajął też wyraźne stanowisko. Przełożeni seminariów i instytutów zakonnych otrzymali stanowczy zakaz dopuszczania do jakichkolwiek wizytacji ze strony nasyłanych przez władze administracyjno-oświatowe komisji. Oliwy do ognia dolewała kontrowersja między Episkopatem, konkretnie rzecz biorąc – kard. Wyszyńskim a rządem, jaka rozgorzała w związku z rocznicą tysiąclecia chrześcijaństwa w Polsce i listem wystosowanym z tej okazji przez Episkopat Polski do Episkopatu Niemiec. Na terenie jezuickiego Wydziału Filozoficznego sprawy przybrały również dramatyczną postać.

Początkiem była scena, jaka rozegrała się w dniu 22 kwietnia owego roku. Do rektora Kolegium, ks. J. Kowala zgłosiła się wizytacyjna komisja z żądaniem wpuszczenia jej na teren uczelni. Rektor odmówił w sposób stanowczy, powołując się na zarządzenie Episkopatu. Komisja odeszła z niczym, ale Ministerstwo Oświaty odpowiedziało groźbą wszczęcia postępowania administracyjnego przeciwko opornemu rektorowi. Historia powtórzyła się jeszcze dwukrotnie w dniu 28 września tegoż roku i 29 października za następnego rektora, ks. A. Bobera, Tym

razem Ministerstwo Oświaty przysłało pismo podpisane przez Cz. Banacha z zawiadomieniem, że ks. Bober nie może sprawować nadal urzędu rektora z powodu oporu stawianego funkcjonariuszom państwowym przy wykonywaniu ich służbowych obowiązków. W dniu 20 listopada decyzję tę zakomunikowano również prowincjałowi, ks. A. Kuśmierzowi, z zaleceniem, aby w ciągu 10 dni usunął ks. Bobera ze stanowiska rektora. Apelacja prowincjała skierowana do Ministerstwa Oświaty nie odniosła żadnego skutku poza zawiadomieniem go w dniu 7 grudnia, że sprawa likwidacji Wydziału jest już w toku.

Podobnie toczyły się wypadki na terenie innych zagrożonych seminariów zakonnych (orioniści), diecezjalnych i jezuickiego Wydziału Teologicznego „Bobolanum” w Warszawie. Wyzwolilo to oczywiście ze strony Konferencji Episkopatu ogólnopolską akcję protestacyjną, w czasie której w sukurs Wydziałowi Filozoficznemu przyszedł ówczesny ordynariusz archidiecezji krakowskiej, arcybiskup K. Wojtyła. Duchowo wspierał go listem także Generalny Przełożony Towarzystwa Jezusowego, ks. P. Arrupe. W obliczu zagrożenia krakowscy alumni wraz z przełożonymi udali się do Częstochowy, gdzie na modlitwie czuwali przez całą noc. Ostatecznie sprawę zagrożonych seminariów i wydziałów przejęła Komisja Mieszana Episkopatu oraz Rządu. Był to wstęp do zmiany klimatu i rzeczowej dyskusji, dzięki czemu wszystkie seminaria i zakonne instytucje wyszły z opresji (poza strachem) w gruncie rzeczy bez większego szwanku. Nawet kilkuletnia praktyka powoływania kleryków do wojska – zapewne w celach socjalistycznego wychowania – okazała się całkowicie nieskuteczna i z czasem z niej zrezygnowano.

### **c. Happy end**

Ten po okresie „burzy i naporu” szczęśliwy zwrot w stosunkach: Kościół–Państwo spowodował, że warunki życia Wydziału Filozoficznego wróciły do normalnego stanu. Wydział mógł kontynuować swą dydaktyczno–naukową pracę – z zewnątrz poważniej już nie zakłócaną, natomiast od wewnątrz po II Soborze Watykańskim poddaną różnym przemianom. Te wszakże procesy wykraczają już poza granice zakreślonego w tytule tematu.

**Roman DAROWSKI SJ**

## **ZAGADNIENIA ATEIZMU W BADANIACH NAD FILOZOFIĄ BOGA**

W stosunku do Boga ludzie zajmują albo postawę akceptacji, czyli przyjmują Jego istnienie, wpływ na świat itd., albo postawę negacji, czyli nie przyjmują Jego istnienia i konsekwentnie odrzucają Jego wpływ na świat, albo wreszcie zajmują postawę wobec tych zagadnień obojętną. Zarówno akceptacja jak i negacja może się dokonać pod wpływem racji filozoficznych (lub szerzej biorąc: pod wpływem racji rozumowych) lub pod wpływem racji pozafilozoficznych i pozarozumowych (wiara, uczucie itp.). Z tych względów badania nad filozofią Boga powinno się rozciągnąć także na dziedzinę negacji Boga, czyli na zagadnienie ateizmu i niewiary, oraz na zagadnienie co prawda dalsze, ale z nim związane, mianowicie na zagadnienie kontaktów i dialogu z niewierzącymi.

Problem Boga obejmuje więc dwie dziedziny. Dziedzina akceptacji Boga stanowi jakby jedną stronę medalu, natomiast dziedzina negacji Boga stanowi drugą jego stronę. Pełne uwzględnienie problemu Boga wymaga zbadania jednej i drugiej postawy.

Potrzebę kontaktów i dialogu z niewierzącymi podkreślano wielokrotnie w okresie soborowym i posoborowym. W 1965 r. Papież Paweł VI utworzył specjalny Sekretariat dla Niewierzących, który wkrótce opracował podstawowy w tej dziedzinie dokument „O dialogu z niewierzącymi” (1968). Powstały krajowe komisje do spraw niewierzących, a w wielu krajach utworzono nadto naukowe i duszpasterskie instytuty, badające zagadnienie ateizmu i niewierzących.

Z zarysowanej powyżej obszernej problematyki pragnę obecnie wskazać kilka bardziej szczegółowych zagadnień, które – jak sądzę – należałoby uwzględnić w szeroko rozumianej filozofii Boga.

Warto podjąć przede wszystkim badania nowe oraz kontynuować i rozszerzać już zapoczątkowane – o ile możliwości zespołowo i systematycznie – nad tym, co na pierwszym niejako miejscu skłania ludzi do przyjęcia Boga: czy są to – i w jakiej mierze – racje natury filozoficznej (argumenty na istnienie Boga), czy też racje inne niż filozoficzne (wówczas argumenty filozoficzne miałyby być może charakter pomocniczy). To ostatnie przypuszczenie wydaje się dość prawdopodobne, przynajmniej w przypadku niektórych ludzi. Są bowiem tacy, którzy wierzą bez pomocy filozofii w ścisłym znaczeniu tego terminu.

W związku z tym wypada wspomnieć o pewnym nieporozumieniu, mianowicie o wiązaniu niewiary z brakiem formacji filozoficznej. Twierdzi się czasem, iż niektórzy nie wierzą dlatego, że nie posiadają odpowiedniego wykształcenia filozoficznego, że nie przestudiowali teologii naturalnej. Tymczasem, podobnie jak są ludzie, którzy wierzą bez pośrednictwa i bez pomocy filozofii, tak też istnieją ludzie, którzy nie wierząc, czynią to z pobudek innych niż filozoficzne. Dotychczasowe częściowe badania wydają się potwierdzać powyższą opinię.

Pozostając na płaszczyźnie wpływów, jakie na akceptację Boga wywierają argumenty natury filozoficznej, należałoby prześledzić, które z dotychczas proponowanych dowodów na istnienie Boga mają większą siłę przekonywania, a zwłaszcza które bardziej „przemawiają” do mentalności ludzi współczesnych. Te właśnie argumenty winny być odpowiednio przemyślane, pogłębione i upowszechniane. Poszczególne bowiem argumenty na przestrzeni dziejów bardziej lub mniej przemawiały do ludzi. Niektóre z nich, posiadające dużą siłę przekonywania dawniej, nie mają jej obecnie w tym stopniu co poprzednio. Dzieje się tak wskutek znacznej zmiany mentalności ludzi. I na odwrót, inne argumenty, posiadające dawniej znacznie mniejszą siłę przekonywania, współcześnie zdają się wywierać o wiele większy wpływ. W tym kontekście trzeba mieć na uwadze także i to, że mogą zachodzić i rzeczywi-



ście zachodzą u różnych osób różnice w „otwartości” na przyjęcie argumentów i racjonalnych wywodów.

Praca ta, choćby nawet nie otworzyła całkiem nowych perspektyw w kwestii argumentów na istnienie Boga, niewątpliwie sprawi, że dotychczasowe argumenty ukażą się w nowym świetle i będą lepiej, właściwiej formułowane i przedstawiane, a przez to staną się bliższe współczesnemu człowiekowi. Nie jest to oczywiście praca czysto teoretyczna. Chcąc ją wykonać, trzeba koniecznie dotrzeć do konkretnych jednostek ludzkich. Jej wynikiem może być dalszy rozwój zwłaszcza psychologii wiary i niewiary oraz socjologii wiary i ateizmu.

Obok zasygnalizowanych powyżej badań z dziedziny szeroko rozumianej filozofii Boga pojawia się inny jeszcze problem, o wiele ważniejszy, ale też i o wiele trudniejszy: problem wkładu naszego pokolenia, nas samych, w dzieło filozofii Boga. Innymi słowy, nie chodzi przecież tylko o to, by spuściznę otrzymaną od poprzednich pokoleń jedynie jakoś przystosowywać do czasów nam współczesnych. Chodzi także, a może przede wszystkim, o nasz oryginalny i trwały wkład w dziedzinę myśli ludzkiej w tym względzie. To jednak przekracza ramy zwyczajnego planowania prac badawczych, choć świadomość tego wymogu może działać inspirująco na filozofów i myślicieli.

Przechodząc do odwrotnej strony interesującego nas zagadnienia, tj. do problemu negacji Boga, zauważmy, że bliższego, pogłębianego zbadania wymagają między innymi następujące zagadnienia: jakie są najczęstsze powody negacji Boga, tzn. w szczególności, czy ludzie nie przyjmujący istnienia Boga:

- a) nie mieli możliwości zapoznać się z rozumowymi argumentami na istnienie Boga;
- b) byli do nich uprzedzeni i w ogóle nie chcieli się z nimi zapoznać;
- c) argumenty, z jakimi się zetknęli, były dla nich nieprzekonujące.

W tym ostatnim przypadku powstaje możliwość następujących alternatyw:

- przedstawione im argumenty były same w sobie mało przekonujące;
- sposób ich przedstawienia nie był właściwy;

- ich odbiorcy nie mieli odpowiedniego przygotowania intelektualnego;
- byli do nich z góry uprzedzeni.

Przebadanie tych obszarów ułatwi odpowiedź na pytanie, jaki jest, względnie jaki może być wpływ argumentów filozoficznych na akceptację istnienia Boga. Oczywiście jest rzeczą, że badania tego typu mogą być pomocne tylko przez jakiś czas i to – jak się wydaje – niezbyt długi. Warunki życia ludzi bowiem ulegają szybkim zmianom, zmienia się też ich mentalność. Po jakimś czasie trzeba by było prowadzić od nowa te same względnie analogiczne badania, gdyż mentalność ludzi przynajmniej częściowo ulegnie zmianie, wskutek czego wcześniejsze badania mogą się okazać mało przydatne.

Z dotychczasowych, dość zresztą skąpych badań, których wyniki opublikowano, można już stwierdzić daleko posuniętą różnorodność przyczyn i motywów, wskutek których ludzie odchodzą od religijnej wizji życia. Trawestując znane powiedzenie, że tyle jest ateizmów, ilu jest ateistów, można nie bez słuszności stwierdzić, że tyle jest przyczyn, powodów i motywów odejścia od Boga lub nieprzyjmowania Go, ilu jest niewierzących.

Gdy chodzi o odchodzenie od religijnej wizji życia w Polsce, to tutaj istniały całkiem specjalne warunki, związane z naszą sytuacją polityczno-społeczną. Jak powszechnie wiadomo, w wyniku II wojny światowej władzę w naszym kraju przejęła partia komunistyczna, której światopoglądem jest marksizm-leninizm, oparty na filozofii materializmu dialektycznego. Odrzuca on wszelki czynnik duchowy, w szczególności istnienie duszy niematerialnej w sensie ścisłym oraz istnienie Boga. Filozofia ta i oparta na niej ideologia marksistowska jest ze swej istoty ateistyczna. W interesie partii leżało oczywiście utrzymanie i rozszerzanie swego wpływu na społeczeństwo, dlatego różnymi sposobami usiłowała powiększyć liczbę swych członków. Wstąpienie do partii zaś oznaczało – przynajmniej teoretycznie – przyjęcie światopoglądu obowiązującego w partii, czyli marksizmu, a konsekwentnie także ateizmu.

Jak wynika ze sporadycznie zebranych danych, wielu wstępujących do partii nie miało początkowo zamiaru rezygnować z wiary. Z czasem

jednak wskutek różnorodnych wpływów i nacisków stopniowo się od niej oddalali, poczynając od zaniedbywania praktyk religijnych. Powoli dochodziło do pewnej obojętności, do ateizmu praktycznego, który niejednokrotnie kończył się ateizmem teoretycznym. Warto przy tym zaznaczyć, że przejście na ateizm niekoniecznie było równoznaczne z akceptacją marksizmu. W wielu przypadkach wynikiem tego na ogół długiego i bardzo złożonego procesu był materializm praktyczny przy ideologii innej niż marksistowska.

Chociaż system komunistyczny już w Polsce nie istnieje, to jednak pozostało po nim sporo takich ludzi, którzy się w tamtym środowisku wychowywali i którzy z kolei wpływali i wpływają na innych. Do tego dochodzą jeszcze współczesne tendencje liberalne nie sprzyjające religijnej wizji świata, co wymaga osobnego opracowania.

\* \* \*

Obok wymienionych wyżej zagadnień przedmiotem refleksji stać się winny odwieczne problemy wiary i autonomii człowieka na tle tendencji antropocentrycznych i humanistycznych, jakie zauważany w świecie współczesnym, zwłaszcza w postmodernizmie. Wagę tych problemów uświadamia sobie coraz częściej nawet zwykły człowiek. W ostatnich stuleciach nastąpiła istna eksplozja wiedzy. Uczni coraz dokładniej odczytują prawa rządzące przyrodą, zanurzając się coraz głębiej w strukturę materii w kierunku mikroświata, i przeciwnie sięgając za pomocą najnowocześniejszych teleskopów do najodleglejszych supergalaktyk. Także rozwój techniki doprowadził do tego, że człowiek penetruje system słoneczny i za pomocą inżynierii genetycznej usiłuje poprawić naturę. Podczas gdy dawniej wszystko wydawało się człowiekowi tajemnicze i niewytłumaczalne, dziś wydaje się, że już świat nie ma tajemnic. Mamy więc pokusę zapytać: „A gdzie w tym wszystkim Bóg?” „My weszliśmy do akcji, zatem Boga można zwolnić” – tak wyraża postawę współczesnych ludzi autor popularnej książki: *Bóg – niepotrzebna hipoteza?*<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Edouard Bone, *Bóg – niepotrzebna hipoteza? Wiara a nauki przyrodnicze*, Wyd. WAM, Kraków, 2004, s. 58.

Próba zorientowania się w aktualnej sytuacji dotyczącej przekonań o istnieniu Boga oraz zaproponowania sposobów dotarcia do dzisiejszego człowieka z orędziem wiary był przed laty zbiór odpowiedzi na ankietę, ogłoszoną przez kard. Paula Pouparda w rzymskim kwartalniku „Athéisme et Foi”, 1991, n. 4, s. 256-260 i rozesłaną do katolickich episkopatów krajowych. W Polsce odpowiedzi przedstawiciele różnych środowisk intelektualnych na tę ankietę wydano w książce pt.: *Jak dzisiejszemu człowiekowi mówić o Bogu*?<sup>2</sup> Charakterystyczna jest pesymistyczna wypowiedź redaktora miesięcznika „Znak” Stefana Wilkanowicza: „Dość powszechna przecież katechizacja okazała się raczej mało skuteczna zarówno w płaszczyźnie wiedzy jak i postaw. Jaki z tego wypływa wniosek? Chyba ten, że mówiąc współczesnemu Polakowi o Bogu najlepiej założyć, że niewiele o Nim wie, że jakby trzeba zacząć od początku, nie licząc na jego dotychczasową wiedzę”<sup>3</sup>.

Badania akceptacji i negacji Boga (wiary i niewiary) dotyczą dziedziny bardzo głęboko osobistej, samych tajników ludzkiej osobowości. Stąd kwestie z nimi związane są niezwykle delikatne, złożone i łatwo w nich o pomyłki i przeoczenia, jak również o nieuzasadnione uogólnienia. Uczestnicy badań ankietowych i innych nie zawsze odpowiadają szczerze, a czasem w ogóle nie wyrażają zgody na udział w ankiecie. Niekiedy – zwłaszcza przy trudniejszych pytaniach – nie potrafią dać właściwej odpowiedzi. Stąd ankiety tylko do pewnego stopnia są miarodajne. Odczuwamy także niedobór wykwalifikowanych i zaangażowanych pracowników, którzy mogliby podjąć te zadania – nie mówiąc już o kłopotach finansowych przy tego rodzaju badaniach. Badania takie trzeba jednak prowadzić, jeśli się nie chce, by dziedzina światopoglądowa – tak ważna i wpływowa pod niejednym względem – była jedynie przedmiotem domysłów i przypuszczeń.

Bliższe zajęcie się zagadnieniem ateizmu i ludzi niewierzących, czego jesteśmy świadkami i w pewnej mierze uczestnikami w ciągu ostatnich

---

<sup>2</sup> Red. Bp B. Bejze, Wyd. Akademii Teologii Katolickiej, Warszawa 1993. Drugie wydanie poszerzone ukazało się w Wyd. „Civitas Christiana”, Warszawa 1994.

<sup>3</sup> *Jak dzisiejszemu człowiekowi mówić o Bogu*, wyd. 2, s. 275.

lat, pozwoliło wielu ludziom zdobyć większą świadomość, między innymi w następujących sprawach:

- 1) Niewiara jest zjawiskiem bardzo złożonym, uwarunkowanym różnorodnymi czynnikami i okolicznościami. Dlatego wyniki badań przeprowadzonych w jednym kraju, czy nawet regionie, często nie „pasują” do innego kraju czy regionu. Tylko więc w ograniczonym zakresie można z nich skorzystać gdzie indziej. Oznacza to konieczność badań „lokalnych”.
- 2) Badanie samego zjawiska ateizmu stanowi dopiero pierwszy etap. Po nim nastąpić powinien etap drugi, trudniejszy jeszcze od pierwszego, mianowicie etap pracy, apostołstwa wśród niewierzących.
- 3) Jest rzeczą oczywistą, że lepiej nie dopuszczać do zepsucia, niż naprawiać to, co już uległo zepsuciu. Dlatego należy wpierw gruntownie przemyśleć te czynniki, które w różny sposób i w różnej mierze prowadzą ludzi do niewiary, i stosownie do istniejących możliwości zapobiegać temu procesowi (tu między innymi potrzeba lepszej formacji religijnej, katechizacji dorosłych, oczyszczenia wyobrażeń o Bogu).
- 4) Ciągle aktualna i przemożna jest rola osobistego świadectwa życia wierzących tak w kontaktach o charakterze szerszym, masowym, jak i w kontaktach ze środowiskiem naukowym i innymi grupami „specjalnymi”.



**Roman DAROWSKI SJ**

**HEINRICH THIEMANN SJ (1829-1889)  
PROFESOR FILOZOFII W MARIA LAACH I STONYHURST,  
W CHYROWIE I TARNOPOLU**

**Biografia**

Heinrich (Hermann) Thiemann, urodził się dnia 31 VII 1829 r. w Elbergen k. Hannoveru, w diecezji Osnabrück. Po ukończeniu gimnazjum w Meppen przez dwa lata studiował filozofię i teologię na Akademii w Münster. Dnia 15 X 1852 r. wstąpił do zakonu jezuitów i we Friedrichsburgu k. Münster odbył dwuletni nowicjat. Potem jeszcze przez dwa lata studiował filozofię w Paderborn i Bonn oraz przez cztery lata teologię w Paderborn. Dnia 15 sierpnia 1863 r. w Paderborn bp Conrad Martin udzielił mu święceń kapłańskich. Uroczystą profesję zakonną Thiemann złożył 2 II 1870 r.

Od 1863 r. wykładał w jezuitckim ośrodku w Maria Laach najpierw przez sześć lat filozofię, a następnie także teologię dogmatyczną. Gdy w 1872 r. na rozkaz władz państwowych jezuita musieli opuścić Niemcy, Thiemann został skierowany do Anglii i w Kolegium Jezuitów w Stonyhurst k. Preston był przez siedem lat profesorem filozofii. Wkrótce potem nasiliły się jego kłopoty zdrowotne, jakie miał od wielu lat, leczył się więc w różnych kurortach.

Gdy stan jego zdrowia się poprawił, na prośbę jezuitów polskich, którzy borykali się z trudnościami kadrowymi, przybył do naszego kraju i wykładał filozofię w Kolegium Jezuitów w Chyrowie (1885-1887;

obecnie na Ukrainie), najpierw logikę, a na drugim roku – metafizykę [ogólną]. Następnie prowadził wykłady filozofii w Tarnopolu k. Lwowa (1887-1889), dokąd z Chyrowa przeniesiono studium filozofii. Wykładał wtedy tzw. metafizykę szczegółową, tj. psychologię, teologię naturalną i kosmologię, czyli filozofię przyrody. W czasie wakacji 1889 r. przebywał w rezydencji jezuitów w Nowym Sączu. Z wycieczki w Tatry wrócił chory do Nowego Sącza, gdzie zmarł dnia 16 VII 1889 r.

Thiemann był ceniony przez studentów głównie za troskę i staranie, by należycie rozumiano jego wykłady, prowadzone wtedy u jezuitów po łacinie. Dużą wagę przywiązywał do indywidualnych konsultacji i poświęcał na nie wiele czasu.

## Pisma

W Archiwum Niemieckiej Prowincji TJ w Monachium zachowały się następujące rękopisy wykładów Thiemanna:

1. *Logica, Ontologia, Metaphysica generalis*, Maria Laach, 1863/1864, 17 x 21 cm; sygn.: 721 H 3 (1/1-2).

Treść: *Prolegomena*, stron 7; *Logica et Ontologia*, s. 8-186; *Metaphysica generalis*, s. 1-47; *Definitiones ex logica*, 23 strony.

2. *Psychologia rationalis [De Anima]*, Maria Laach 1866; sygn.: 73 A 721;

3. *Cosmologia*, Maria Laach, 1866; sygn. 721 H 3 (2/1);

4. *Teologia naturalis*, bez miejsca i roku.

W Bibliotece Filozoficznej *Ignatianum* w Krakowie zachowały się następujące jego prace, powielone metodą litograficzną:

1. *Psychologia s.[ecundum] S. Thomae [Aquinas] doctrinam auctore P. H. Thiemann S.J. anno 1887-88 Tarnopoli* [Tarnopol k. Lwowa], format 22 x 16 cm, ss. 1044; sygn. III-10299.

2. *Teologia naturalis sive Theodicea secundum S. Thomae Aq.[uinas] doctrinam auctore P. H. Thiemann S.J. Tarnopoli 1888-89*, format 22 x 16 cm, ss. 564; sygn. III-1357.



3. *Cosmologia s.[ecundum] S. Thomae [Aquinatis] doctrinam auctore P. H. Thiemann S.J. anno 1888-89 Tarnopoli*, format 22 x 16 cm, ss. 282; sygn. III-10307.

Oprócz tego Biblioteka Pisarzy SJ w Krakowie (ul. Kopernika 26) posiada rękopis logiki (sygn. R-141): *Institutionum philosophicarum pars I: Logica auctore P. Henrico Thiemann S.J. Chyroviae*, [Chyrów 1885/86], ss. 317. Pisał student Jan Kurcz SJ.

Biblioteka Pisarzy SJ w Krakowie posiada też powieloną litograficznie część dzieła *Teologia naturalis*, pars secunda: *De natura seu essentia Divina*, s. 229-352 oraz część dzieła *Psychologia*, pt. *Psychologiae anthropologicae sectio secunda: De anima humana quoad substantiam spectata*, s. 819-944 (obie części pod sygn.: R-137). – Na karcie dodanej na końcu do skryptu psychologii notatka: „Codicem hunc absolvimus in schola die 29a Maii 1888”. Oba skrypty należały do kleryka jezuickiego Włodzimierza Piątkiewicza, późniejszego rektora i prowincjała krakowskiego.

### Ważniejsze poglądy

Referując ważniejsze poglądy Thiemanna, opieram się na jego pracach późniejszych, pochodzących z ostatnich lat jego życia, w większości powielonych litograficznie, a więc autoryzowanych, z natury rzeczy docierających do większej liczby czytelników (studentów) i reprezentujących dojrzałe poglądy omawianego autora.

### Logika

Na logikę według Thiemanna składają się: logika czysta (*logica pura*), która przekazuje ogólne reguły dotyczące poprawności działań umysłu ludzkiego, oraz krytyka (*logica critica, scientia critica*), która wskazuje na ostateczny probierz (kryterium) osiągnięcia prawdy pewnej.

Inaczej mówiąc, jest nauką o źródłach naszego poznania<sup>1</sup>. Logika czy sta bywa także nazywana dialektyką; spuścizna Thiemanna z tej dziedziny nie jest znana.

W pierwszej księdze dostępnego nam rękopisu (zob. wyżej: *Pisma*, s. 1-131), który obejmuje część drugą logiki, czyli krytykę (współczesną teorię poznania), w 40 kwestiach (tezach, zwanych tu *propositio(nes)* = twierdzenia) Autor omawia zagadnienia prawdy, fałszu i pewności wraz z problemem sceptycyzmu, który oczywiście odrzuca. W kwestii prawdy przyjmuje Tomaszową jej definicję: Prawda logiczna to zgodność poznania z rzeczą poznawaną<sup>2</sup>. W księdze drugiej zaś (s. 132-317) rozrząsa źródła prawdy. Na początku zaznacza, że autor, do którego się bardzo często odwołuje, tj. Tongiorgi, nie wyjaśnia dobrze tego zagadnienia<sup>3</sup>. Wobec tego przedstawia własny pogląd, według którego źródłami poznania dla człowieka są:

- 1) świadomość psychologiczna (*conscientia psychologica*), czyli refleksyjna, tj. intelekt, który dzięki refleksji ujmuje bezpośrednio fakty wewnętrzne i formułuje o nich sądy;
- 2) zmysły wewnętrzne i zewnętrzne w przypadku poznawania rzeczy podpadających pod zmysły;
- 3) inteligencja (*intelligentia*), czyli intelekt tworzący pojęcia ogólne i sądy;
- 4) rozum (*ratio*) jako władza rozumowania;
- 5) zmysł wspólny (*sensus naturae communis*), tj. intelekt lub rozum jako ten, który formułuje sądy i zasady ogólne;
- 6) autorytet ludzki, czyli świadectwo ludzi w przypadku faktów historycznych (s. 133).

Thiemann odrzuca też „podstawowy zmysł wewnętrzny” (*sensus intimus fundamentalis*), który za Rosminim przyjmuje Tongiorgi.

---

<sup>1</sup> „[Logica est] Scientia de fontibus cognitionis nostrae”. *Logica*, s. 1.

<sup>2</sup> „Veritas igitur logica est conformitas cognitionis intellectus cum re cognita”. *Tamże*, s. 9.

<sup>3</sup> „Auctor non bene explicat!”. *Logica*, (s. 133).

W tym kontekście zamieszcza obszerne wywody o zmysłach, o pojęciach ogólnych i o rozumowaniu, natomiast krótko przedstawia kwestię sądów analitycznych. Traktat kończą wywody na temat oczywistości jako kryterium prawdy.

Jak widać z powyższego przeglądu, logika u Thiemanna obejmuje właściwą logikę oraz tę dziedzinę, którą współcześnie nazywa się teorią poznania lub filozofią poznania. Podstawowym podręcznikiem była *Logica*, której autorem był Salvatore Tongiorgi SJ (1820-1865), autor dzieła *Institutiones philosophicae*<sup>4</sup>. Thiemann odwołuje się do niego niezwykle często, m.in. na s. 5 (z uwagą: *confer auctorem* = Tongiorgi), 57, 74, 75, 78, 85, 131, 145, 151-152, 159, 169, 179, 188, 229, 231, 237, 281, 285, 294-296 299, 315 (*Confer Auctorem*), 316, 317. *Logica* ta jest uważana za najlepszą część *Institutiones*. Tongiorgi był inicjatorem pogłębionych badań kryteriologicznych w obrębie scholastyki<sup>5</sup>. Dlatego oparcie się na nim przez Thiemanna trzeba ocenić wysoko. Thiemann w swej *Logice* dość często powołuje się na św. Tomasza z Akwinu, podając dokładne referencje (zob. np. s. 10, 13, 19, 30). Sporadycznie pojawia się św. Augustyn (np. s. 16), Domenico Palmieri SJ (1829-1909; np. s. 1) i Matteo Liberatore SJ (1810-1892; s. 63, 290), a także Polak – Kudasiewicz<sup>6</sup>.

## Psychologia

*Psychologia* Thiemanna to dzieło bardzo obszerne liczące 1044 strony; pisane co prawda ręcznie, mimo to jednak duże. Składa się z 81 jednostek, tez, zwanych *propositio(nes)*. M.in. dość obszernie omawia

---

<sup>4</sup> T. 1-3, Roma 1861-1862; wyd. 9: Bruxelles-Paris 1879. *Logica* stanowi pierwszą część dzieła.

<sup>5</sup> Zob. *Enciclopedia Filosofica*, t. VI, Firenze 1969, kol. 552-553.

<sup>6</sup> „Pater Kudasiewicz” (*Logica*, s. 249). Zapewne chodzi o Romualda Kudasiewicza SJ (1856-1925), profesora filozofii w Kolegium Jezuitów w Nowym Sączu (1896-1899) oraz teologii moralnej w Krakowie (1899-1909).

się metody psychologii (s. 28-42). W dodatku zamieszczono: *Historiae psychologiae synopsis* [Skrót historii psychologii], s. 981-1044 (brak końca) z bibliografią liczącą 8 książek, m.in. Überwega i Stöckla. Do tego skrótu Autor czasem odsyła w tekście zasadniczym traktatu.

Układ i tematyka traktatu są następujące:

Zagadnienia wstępne

I. Psychologia biologiczna

- I. Biologia ogólna: o życiu i zasadzie życia (duszy) w ogólności;
- II. Biologia szczegółowa: o życiu i zasadzie życia w szczególności, tj. o duszy wegetatywnej i sensorywnej.

II. Psychologia antropologiczna

- I. Działania i władze duszy rozumnej: poznanie: proces poznawczy, formy: zmysłowe, intelektualne; pożądanie zmysłowe i intelektualne = wola, wolność ludzka;
- II.: Istnienie i natura duszy rozumnej; dusza rozumna jako substancja duchowa i nieśmiertelna; jej stwarzanie przez Boga; związek duszy i ciała.

Autor podaje, że w nowszych czasach psychologię za Wolffem zwykło się dzielić na empiryczną i racjonalną, czyli metafizyczną. Podział ten jednak odrzuca, głównie dlatego, że tak rozumiana psychologia empiryczna nie jest nauką filozoficzną; można ją jedynie uznać za część psychologii, za pewnego rodzaju propedeutykę psychologii. Podkreśla, że tak czyni wielu nowszych, i powołuje się na Gaetana Sanseverino (1812–1865; s. 46).

Przytacza i krytycznie ocenia różne definicje życia, także podawane przez biologów niemieckich i angielskich, by przedstawić własną, która brzmi: „Życie jest doskonałością, dzięki której byt zdolny jest poruszać się od wewnątrz, czyli działać immanentnie”<sup>7</sup>. Twierdzi, że władze duszy różnią się rzeczowo od jej istoty<sup>8</sup>. Przyjmuje więc pogląd Toma-

<sup>7</sup> „Vita est perfectio vi cuius ens capax est se movendi ab intrinseco sive operandi immanenter”. *Psychologia*, s. 75.

<sup>8</sup> „Propositio 11<sup>a</sup>. Animae operandi potentiae realiter distinguuntur ab ejus essentia sive substantia”. *Psychologia*, s. 263.

sza z Akwinu, a nie Suáreza, za którym opowiadali się niemal z reguły jezuici w. XVIII. Zapewne jest to wpływ zaleceń encykliki *Aeterni Patris* Leona XIII.

W kwestii, kiedy człowiek otrzymuje stwarzaną przez Boga duszę, Thiemann przedstawia dwie opinie wraz z argumentami, które za nimi przemawiają:

- 1) Tomasza z Akwinu i wielu scholastyków, według których dzieje się to po pewnym czasie od zapłodnienia (40 dni dla płodu męskiego, a 80 dni dla żeńskiego);
- 2) współczesnych sobie „fizjologów”, którzy twierdzą: gdy tylko powstaje ciało nowej jednostki ludzkiej, zaraz otrzymuje duszę rozumną, która przyczynia się do rozwoju człowieka (s. 891).

Thiemann tak zamyka sprawę: „Jedno i drugie zdanie jest prawdopodobne, ale raczej za pierwszym zdaniem są o wiele mocniejsze. Drugie zdanie jest obecnie niemal powszechne w teologii moralnej ze względu na powagę fizjologów i dlatego, że jest bezpieczniejsze, gdy zachodzi pytanie, czy przestępstwo aborcji jest w każdym przypadku zabiciem człowieka”<sup>9</sup>. Zaskakujące jest to, że Thiemann nie idzie za zdaniem niemal powszechnym – jak sam pisze – wśród fizjologów i moralistów.

Dusza rozumna łączy się z ciałem w taki sposób, że stanowi jego formę substancjalną (s. 910).

Na końcu psychologii jest przypomnienie o krytyce „racjonalizmu transcendentnego” Kanta, przeprowadzonej już wcześniej podczas wykładów przedmiotu *krytyka*. Jest też krytyka tradycjonalizmu i ontologizmu.

*Psychologia* omawianego autora została przygotowana bardzo starannie; nadawała się nie tylko do powielenia dokonanej metodą litograficzną, ale także była gotowa do druku. Zapewne nad nią Thiemann

---

<sup>9</sup> „*Conclusio*. Utraque sententia probabilis est; rationes tamen pro prima sententia sunt multo validiores. Secunda sententia nunc fere communiter recepta est in theologia morali propter auctoritatem physiologorum & quia tutior est, si quaeritur, utrum crimen abortus sit in omni casu homicidium.” (s. 894).

pracował najwięcej, gdy na początku lat osiemdziesiątych – jak wiadomo z biografii – przygotowywał do druku swoje prace.

### **Teologia naturalna**

Teologia naturalna, czyli filozofia Boga, dzieli się na trzy części: istnienie Boga, istota Boga, absolutne przymioty (atrybuty) Boga, relatywne przymioty Boga. Spośród argumentów na istnienie Boga Thiemann rozwija następujące:

- 1) istnienie Boga jako najwyższej przyczyny nie stworzonej, czyli bytu niezależnego (*ens a se*) udowadnia się z istnienia rzeczy stworzonych, czyli pochodzących od innego bytu (s. 73);
- 2) jako bytu koniecznego z istnienia bytów przygodnych;
- 3) jako bytu absolutnego z istnienia bytów relatywnych;
- 4) jako bytu wiecznego i nieskończonego z ostatecznego fundamentu możliwości wewnętrznej;
- 5) jako bytu najdoskonalszego, czyli nieskończonego, z istnienia bytów mniej lub bardziej doskonałych;
- 6) jako pierwszego poruszyciela i bytu niezmiennego z istnienia ruchu i rzeczy zmiennych;
- 7) jako najwyższej prawdy i najwyższego dobra z natury ludzkiego intelektu i woli;
- 8) jako najwyższego prawodawcy i mściciela zła z prawa naturalnego odkrywanego przez sumienie;
- 9) jako najmądrszego porządkującego z porządku istniejącego w świecie;
- 10) z przekonania ludów;
- 11) z absurdalnych konsekwencji odrzucenia Boga.

Thiemann omawia też dowód ontologiczny, ale stwierdza, że „raczej jest on nieskuteczny w dowodzeniu” – *potius esse inefficax ad probandum* (s. 213). Sporo pisze też o ateistach (s. 215-228).

W długo i zawzięcie dyskutowanej w przeszłości kwestii, jak Bóg poznaje czynności przyszłe człowieka, zależne od jego wolnej woli,

Thiemann przedstawia 4 opinie, opowiadając się na rozwiązaniem L. Moliny SJ<sup>10</sup>. W równie często dyskutowanej sprawie współdziałania Bożego z czynnościami wolnych stworzeń, opowiada się za współdziałaniem równoczesnym z czynnością stworzenia, odrzucając przyjmowany przez niektórych tomistów wpływ fizyczny uprzedni (*praemotio physica*), a także opinię szkoły dominikańskiej (Bañez): uprzednie ukierunkowanie fizyczne (*praedeterminatio physica*). Traktat kończy zagadnienie Opatrzności Bożej.

### **Kosmologia**

W kosmologii, czyli w filozofii przyrody, Thiemann omawia następujące zagadnienia:

- 1) Świat – jego natura, pochodzenie (stworzony przez Boga z niczego), doskonałość;
- 2) Natura ciał: materia i forma;
- 3) Właściwości ciał: ilość, siły natury;
- 4) Ogólne warunki, w jakich ciała istnieją i działają, tj. przestrzeń i czas;
- 5) Natura praw, którymi rządzi się świat, oraz ich ograniczenie (cuda).

Do wyjaśnienia natury ciał przyjmuje system arystotelesowsko-scholastyczny: dwie zasady rzeczowo różne – materię pierwszą i formę substancjalną.

W traktacie tym jest wiele kwestii z zakresu współczesnej fizyki i chemii. Wiele z podanych tam opisów i twierdzeń uległo zmianie. Dlatego z kosmologii najmniej elementów zachowało aktualność do dzisiaj.

---

<sup>10</sup> Tzw. wiedza pośrednia – *scientia media*, s. 411-412.

## Podsumowanie

Co do treści jest to filozofia arystotelesowsko-tomistyczna w tej formie, jaka została wypracowana pod koniec XIX w. Thiemann miał dobre rozeznanie w tych sprawach, gdyż wykładał i w Niemczech, i w Anglii, i u nas. Świadomie nawiązywał do Tomasza z Akwinu – niewątpliwie pod wpływem encykliki papieża Leona XIII *Aeterni Patris* (1879). Już w tytułach wszystkich powielonych traktatów zaznaczał: *Psychologia, Theologia naturalis, Cosmologia secundum S. Thomae Aquinatis doctrinam*. W tekście także często odwołuje się do Akwinaty, podając na ogół dokładne referencje do jego dzieł. W kwestiach dalszoplanowych, szczegółowych można znaleźć sporo jego własnych, odrębnych opinii. W przedstawianiu problemów Thiemann stosuje oczywiście metodę scholastyczną i formę sylogistyczną. Podaje na ogół dużo argumentów, częste są: *objectiones / difficultates, corollaria, scholia*. Sygnalizuje nowsze prądy i nawiązuje do nich, nierzadko krytycznie. Dość często przedstawia historię zagadnienia: różne poglądy na daną kwestię, także współczesne, podając zwolenników i przeciwników. Arystoteles pojawia się, ale niezbyt często, choć w wielu przypadkach wiadomo, że chodzi o jego poglądy. Sporadycznie są cytowani: Suárez, św. Augustyn, Albert Wielki, Duns Szkot, Toletus, Wolff, Kleutgen, Tongiorgi, Palmieri, Sanseverino. Thiemann chętnie odwołuje się do publikacji w języku niemieckim, a kilkanaście razy zamieszcza cytaty (czasem dłuższe) w tym języku. Jego publikacje robią dobre wrażenie; widać, że są wynikiem rzetelnej wiedzy i pracy.

Wzruszające i godne uznania jest to oddanie sprawie, dzięki któremu Thiemann na polecenie przełożonych, jedzie do obcego kraju i prowadzi wykłady, a nawet tu umiera i to wkrótce, bo po czterech latach pobytu. Kontakty międzynarodowe ułatwiała znajomość języka łacińskiego, w którym wtedy u jezuitów były prowadzone wykłady filozofii.



## Bibliografia

*Zur christlichen Erinnerung an [...] Hermann Heinrich Thiemann, Priester der Gesellschaft Jesu*, nekrolog, 4-stronicowy druk pośmiertny, m.in. w Archivum Provinciae Germaniae Societatis Jesu (Archiwum Prowincji Niemieckiej TJ) w Monachium, Abt. 62 – 816; 2 kopie tegoż druku są w Arch. TJ w Krakowie (pod: Thiemann); T. Bzowski, K. Drzymala, *Wspomnienia naszych zmarłych, 1820-1982*, t. III, Kraków 1982, s. 29; *Catalogus Provinciae Galicianae S.J.*, 1885-1890, Cracoviae; *Catalogus defunctorum in renata Societate Iesu, 1814-1970*, Roma 1972, s. 127; R. Darowski, *Thiemann Heinrich*, *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 9, Lublin 2008, s. 457-459.

Dane o materiałach dotyczących Thiemanna, przechowywanych w Archiwum Niemieckiej Prowincji Jezuitów w Monachium, przekazał mi jego Dyrektor Dr Clemens Brodkorb, za co wyrażam mu wdzięczność.



**Jarosław CHARCHUŁA SJ**

**„KLUCZ” DO FILOZOFII POLITYCZNEJ  
THOMASA HOBBSA**

**Wstęp**

Człowiek przychodzi na świat w rodzinie. To ona przez pierwsze lata zapewnia mu bezpieczeństwo. To w niej zaspokajane są podstawowe jego potrzeby, których liczba i siła z biegiem czasu wzrasta. Rodzina jest pierwszą grupą społeczną, z którą się on styka<sup>1</sup>. Tutaj dokonuje się proces pierwotnej socjalizacji, dzięki któremu dziecko poznaje i przyswaja wzory zachowań<sup>2</sup>. Na początku wszystko odbywa się w formie zabawy, każda wykonywana czynność jest nowa i ciekawa. Powoli jednak wszystko się zmienia, pewne działania sprawiają więcej przyjemności od innych i są chętniej wykonywane. Niektóre natomiast przestają być interesujące i są coraz rzadziej powtarzane, aż następuje całkowite ich zaniechanie. W taki sposób dziecko rozwija swoje predyspozycje i powoli przygotowuje się na samodzielne funkcjonowanie w społeczeństwie.

Po części już w okresie socjalizacji pierwotnej, a wyraźniej na etapie socjalizacji wtórnej człowiek zdaje sobie sprawę, że sama rodzina nie wystarczy i zaczyna szukać innych ludzi. Odnajduje ich w różnych

---

<sup>1</sup> L. Dyczewski, *Rodzina. Społeczeństwo. Państwo*, Lublin 1994, s.105-119.

<sup>2</sup> J. Turowski, *Socjologia. Male struktury społeczne*, Lublin 1993, s. 39-41.

grupach, formalnych i nieformalnych<sup>3</sup>. W czasie swojego życia człowiek styka się z licznymi grupami społecznymi. Jedne są dla niego otwarte a inne zamknięte, jedne go pociągają a inne odpychają, niemniej wszystkie posiadają swoją specyfikę i charakterystyczny rys. Człowiek z biegiem lat coraz aktywniej zaczyna uczestniczyć w życiu społecznym i wówczas powoli uświadamia sobie, jak bardzo jest ono bogate i skomplikowane. Jak wiele różnorodnych norm i zasad należy przestrzegać. Dostrzega także to, jak dużo pracy jeszcze przed nim, jak wiele rzeczy musi się nauczyć i poznać, aby móc sprawnie funkcjonować w społeczeństwie. Jednym z podstawowych aspektów życia społecznego, którego nie da się w żaden sposób pominąć, jest kwestia jego organizacji. Bez takiego unormowania relacji społecznych prędzej czy później pojawiłby się chaos, który uniemożliwiłby życie ludzkie. Aby tego uniknąć, wszystkie płaszczyzny życia społecznego muszą być w mniejszym lub większym stopniu zorganizowane i unormowane.

Od czasu kiedy ludzie zaczęli poddawać analizie teoretycznej zasady życia społecznego, powstało wiele różnych teorii na temat jego organizacji. Wielu myślicieli różnych epok, w sposób pośredni lub bezpośrednio zajmowało się problematyką życia społecznego, a w tym głównie zagadnieniem państwa. Wśród nich ważne miejsce zajmuje Thomas Hobbes. Ten angielski filozof pozostawił po sobie obszerny system, co do interpretacji którego nie ma zgody po dzień dzisiejszy<sup>4</sup>. Główne dzieła Hobbesa, w których przedstawia jego założenia to: *The Elements of Law: Natural and Politic*, po raz pierwszy wydrukowane na przełomie lat 1649 – 1650. Potem były prace: *De cive*, wydana w 1642; *De corpore* (1655), *De homine* (1658), które w sumie złożyły się na jedno dwutomowe dzieło *Elementa philosophica*. W 1651 roku ukazał się drukiem *Leviathan*.

Badacze analizujący myśl społeczną podkreślają złożoność całej konstrukcji, a także przestrzegają przed zbyt powierzchownymi i po-

---

<sup>3</sup> Tamże, s. 112-114.

<sup>4</sup> W. Wudel, *Filozofia strachu i nadziei. Teoria społeczna Tomasza Hobbesa*, Warszawa 1971, s.

chopnymi jej ocenami. Thomas Hobbes był myślicielem bardzo oryginalnym nie bojącym się szukać nowych rozwiązań. Posiadał przy tym zdolność logicznego prowadzenia wywodów broniących swego stanowiska. Wszystko to przyczyniło się do tego, że jest on uważany za dość kontrowersyjnego autora. Już w czasach jemu współczesnych był on żywo atakowany przez oponentów jego teorii. Proponowane przez niego rozwiązania budziły i budzą do dnia dzisiejszego wiele zainteresowania, są przedmiotem licznych dyskusji i sporów. Potwierdzeniem tego, jest fakt, iż do czasów obecnych powstało już przeszło pięćdziesiąt jego monografii<sup>5</sup>. Większość z nich jest w języku angielskim, ale są także po francusku, niemiecku, polsku, jak również rosyjsku i czesku.

Aby właściwie zinterpretować myśl Hobbesa, należy poznać założenia, jakie leżą u podstaw całego jego systemu, odnaleźć niejako swoisty „klucz” do tego systemu. Oczywiście nie ma możliwości, aby w tym jednym artykule przedstawić całość tego zagadnienia, dlatego zostaną tu tylko zasygnalizowane najważniejsze kwestie. Wśród problemów szczegółowych przywołane zostaną między innymi: definicja filozofii stworzona przez Hobbesa, jej podstawowe działy wraz z przykładami, ponadto także akt woli, jego rozumienie i wpływ na postrzeganie rzeczywistości.

## 1. Podstawy metodologiczne

Rozważając założenia metodologiczne systemu Hobbesa, warto rozpocząć od samej definicji filozofii, stworzonej przez tego myśliciela. Filozofia według niego to: „poznanie zdobyte poprawnym rozumowaniem, dotyczące skutków czy zjawisk, oparte na rozumieniu ich przyczyn, czy też sposobów ich powstawania, oraz, odwrotnie, poznanie sposobów powstania oparte na poznaniu skutków”<sup>6</sup>. Angielski filozof,

---

<sup>5</sup> Informacja ta została podana na podstawie pracy R. Tokarczyka *Hobbes. Zarys żywota i myśli*, Lublin 1998.

<sup>6</sup> T. Hobbes, *Elementy filozofii*, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa 1956, t. 1, s. 12.

jako zwolennik sensualizmu nie zaczął jednak swojego systemu od definicji, ale od zagadnienia istoty wrażeń zmysłowych<sup>7</sup>. Stał bowiem na stanowisku, iż należy zacząć od tego, co bezpośrednio dane naszym zmysłom, aby dopiero później, stosując poprawne rozumowanie dojść do interesujących nas przyczyn. Poprawne rozumowanie to dla niego nic innego, jak tylko odpowiednie rachowanie, które jest z kolei zwykłym dodawaniem i odejmowaniem. Działania te zachodzą w umyśle bez użycia słów. Dla poparcia swojego stanowiska Hobbes podaje wiele przykładów zaczerpniętych z życia codziennego. Najbardziej sugestywnym i zarazem najlepiej omówionym jest proces poznawczy w czasie obserwacji zbliżającej się ze znacznej odległości rzeczy, którą postrzegamy najpierw jako ciało, później jako rzeczżywioną, a następnie przy jeszcze bliższym kontakcie, jako istotę rozumną. W miarę zbliżania się owej rzeczy, w naszym umyśle następuje swoistego rodzaju proces dodawania kolejnych idei, z których w sumie powstaje pojęcie ciałażywionego, rozumnego i ujętego przez rozum jako jedno, czyli człowiek<sup>8</sup>. Możemy także dokonać działania odwrotnego, to znaczy od pojęcia człowiek, odejmować kolejne idee w miarę jego oddalania się.

Kolejną rzeczą, którą warto przybliżyć w świetle przedstawionej definicji filozofii, jest rozumienie skutków i zjawisk, które stanowią istotny etap na drodze do poznania przyczyn. Sam autor *Lewiatana* poświęca skutkom i zjawiskom stosunkowo niewiele uwagi, gdyż bardziej interesuje go zagadnienie przyczyn. Niemniej w swoich rozważaniach stworzył on ich definicje. Definiuje je, jako pewnego rodzaju własności ciał, które mogą posłużyć do odróżnienia jednych od drugich. Proces ten ma miejsce w umyśle i zachodzi bez słów. Polega on na stwierdzeniu, czy jedno ciało jest równe drugiemu i czy jest podobne do niego<sup>9</sup>. Interpretacja różnic i podobieństw odbywa się u angielskiego filozofa jedynie na poziomie ilościowym, przy czym pomija się całkowicie ujęcie jakościowe. Fakt ten wydaje się być oczywistą konsekwencją

<sup>7</sup> Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, tłum. J. Pasek, Warszawa 1997, t. 5, s. 9.

<sup>8</sup> T. Hobbes, dz. cyt., s. 13 nn.

<sup>9</sup> Tamże, s. 15.

patrzenia na świat w aspekcie kwantytatywnym. Łączy się to u niego z mechanicystyczną wizją rzeczywistości, a szerzej ugruntowane jest w całej koncepcji filozofii, mającej niewątpliwie profil materialistyczny. Jest to w tym przypadku raczej materializm metodologiczny, o czym może świadczyć jego stanowisko wobec idei Boga, jako bytu niematerialnego<sup>10</sup>. Zdarzają się jednak i tacy badacze historii filozofii, którzy przypisują mu materializm filozoficzny. Niemniej, stanowisko pierwsze jest bardziej popularne od drugiego, a jego zwolennicy, do których należą także Frederick Copleston i Władysław Tatarkiewicz, przedstawiają argumenty trudne do podważenia.

Następnym etapem w rozważaniach dotyczących systemu Hobbesa, zgodnie z jego definicją filozofii, jest rozpatrywanie zagadnienia przyczyn. Jest to temat, któremu poświęca on wiele uwagi i analizuje go ze szczególną wnikliwością. Taki sposób postępowania uzasadnia miejsce i rola owych przyczyn w całym systemie. Są one ujmowane jako wyznacznik wiedzy. Wszystko to, co dotyczy dochodzenia do tych właśnie przyczyn, jest wiedzą, natomiast każde inne poznanie nie zasługuje na to miano, gdyż jest tylko doznaniem zmysłowym lub jego przypomnieniem. W tym miejscu, uzasadnione wydaje się przybliżenie znaczenia samych doznań zmysłowych, które leżą u podstaw całego systemu, stworzonego przez angielskiego myśliciela. Powody, które miały wpływ na decyzje o budowaniu systemu filozoficznego na takich fundamentach, są co najmniej dwa. Po pierwsze, jest to wpływ „racjonalistycznej teorii poznania i przyrody, zainicjowanej [...] poniekąd przez Galileusza”<sup>11</sup>. Po drugie zaś oddziaływanie naturalizmu, który był „prądem zainicjowanym [...] przez Telesia i innych, a usiłującym wznowić starożytny naturalizm stoików i epikurejczyków”<sup>12</sup>. Hobbes łączył w swoich pracach racjonalizm i naturalizm, nadając jednak każdemu z nich charakterystyczny rys.

---

<sup>10</sup> S. Kowalczyk, *Liberalizm i jego filozofia*, Katowice 1995, s. 27.

<sup>11</sup> W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, Warszawa 1997, t. 2, s. 67.

<sup>12</sup> Tamże.

Z trzech najczęściej spotykanych w teorii poznania i metodologii postaci racjonalizmu, tzn. genetycznego, metodologicznego oraz trzeciego, zwanego antyirracjonalizmem, angielski filozof najbliższy jest stanowisku ostatniemu<sup>13</sup>. Nie ma tu jednak mowy o całkowitej zgodności i zdarzają się pewne odstępstwa, ale nie są one jednak tak wyraźne, jak ma to miejsce przy porównaniu z dwoma pierwszymi koncepcjami.

Racjonalizm Hobbesa w odróżnieniu od racjonalizmu genetycznego zakłada, a nawet domaga się pozarozumowych źródeł wiedzy. Nie są one co prawda wystarczające w samym procesie powstawania wiedzy, ale są logiczną koniecznością<sup>14</sup>. Od racjonalizmu metodologicznego natomiast, którego przedstawicielem był między innymi Husserl<sup>15</sup>, stanowisko autora *Lewiatana* różni się przede wszystkim tym, że zwraca się w nim uwagę na rolę czynników aposteriorycznych, które leżą u podstaw wiedzy.

Podczas gdy w przedstawionych porównaniach różnice są łatwo dostrzegalne, to w zestawieniu z antyirracjonalizmem problem ten jest bardziej złożony. Wynika to z faktu, iż oba stanowiska w znacznej mierze pokrywają się. Niemniej jednak, daje się dostrzec przynajmniej jedną rzecz odróżniającą je. Jest to mianowicie kwestia sprawdzalności, czyli weryfikacji lub falsyfikacji wniosków naukowych. Hobbes różni się tym od atyirracjonalistów, że nie zajmuje się sprawdzalnością w ogóle, choć uważa swoje wnioski za możliwe do zweryfikowania doświadczalnie.

Należy zwrócić uwagę na to, że kwestia doznań zmysłowych jest ważna, ponieważ są one istotnym elementem całego systemu przez fakt, że znajdują się u jego początku i stanowią swoisty punkt wyjściowy w całym procesie wiedzytwórczym. O ile doznania zmysłowe są na początku tego procesu, o tyle znalezienie przyczyn jest jego końcem, czy raczej celem. Umiejętność odnalezienia możliwie najszerszych przyczyn jest zdaniem Hobbesa najlepszym wskaźnikiem poziomu wiedzy<sup>16</sup>.

---

<sup>13</sup> *Mała encyklopedia filozofii*, red. S. Jedynek, Bydgoszcz 1996, s. 394 nn.

<sup>14</sup> *Elementy filozofii*, t. 1, s. 402 nn.

<sup>15</sup> *Mała encyklopedia filozofii*, wyd. cyt. s. 395.

<sup>16</sup> *Elementy filozofii*, t. 1, s. 82.



Takie stanowisko wynika z faktu, iż angielski filozof przyjmował korpuskularną budowę materii i zakładał, że wszystkie zachodzące zmiany da się lepiej zrozumieć stosując prawa mechaniki. Jego zdaniem wszystko, co istnieje ma swoją przyczynę. Każda przyczyna, zasługuje na owe miano dlatego, że pociąga za sobą określony skutek, współwystępujący lub czasowo późniejszy. Odpowiednie poznanie tych relacji, przy założeniu, iż konkretna przyczyna daje określony i tylko taki skutek, pozwala lepiej zrozumieć dokonujące się zmiany. Poznanie takie uporządkowałoby rzeczywistość i zdaniem autora *Lewiatana*, pomogłoby w wyznaczeniu stałych relacji między przyczyną a skutkiem, a to z kolei mogłoby zostać wykorzystane w przyszłości.

Jak widać, kauzalizm Hobbesa ma profil czysto funkcjonalny, szukanie przyczyn jest uzasadnione tylko tym, iż wiedza ta może okazać się w przyszłości bardzo pożyteczna i przydatna. Nie można oprzeć się wrażeniu, iż powody dla których angielski filozof docieka przyczyn, choć słuszne, są zbyt błahe. Myśląc o dobrym wykorzystaniu czegoś, należy dociekać przyczyn, ale także celu istnienia. Pomijając to zagadnienie, autor *Elementów filozofii* skazuje się na to, że w swoich dociekaniach jest daleki od znalezienia samej istoty przyczyny, co w konsekwencji prowadzi do redukcji całego jej obrazu.

Pomimo tych mankamentów, konieczne jest jednak dla lepszego zrozumienia założeń całego systemu przybliżyć, chociaż w zarysie, w tym miejscu koncepcje przyczyn i ich podział. Według Hobbesa, dociekając przyczyn konieczne jest dojście do tych, które leżą na początku i są oczywiste same przez się. Nazywa on je „przyczynami własności ogólnych, [...] które są pierwszymi zasadami poznania”<sup>17</sup>. Dalej angielski myśliciel stwierdza, że są one znane z natury, czyli nie potrzeba żadnej metody do ich odnalezienia. Dzieje się tak dlatego, że wszystkie one są powodowane jedną i powszechną przyczyną, którą „jest [...] mianowicie ruch”<sup>18</sup>.

---

<sup>17</sup> Tamże, s. 84.

<sup>18</sup> Tamże.

Po odnalezieniu tej przyczyny wszystkich innych przyczyn, jest dla Hobbesa sprawą oczywistą, że wystarczy teraz tylko rozpoznać, jaki rodzaj ruchu pociąga za sobą określony skutek. Do odkrywania tych stałych relacji ma służyć metoda analityczna i syntetyczna. Badając różne rodzaje ruchów angielski myśliciel dochodzi do kolejnych działów filozofii. Ruchami prostymi zajmuje się ta część, która nazywa się geometrią; ruchami ciał i ich konsekwencjami zajmuje się dział traktujący o ruchu; rozważania natomiast o ruchu fragmentów ciał wypełniają część filozofii, który nazywa się fizyką<sup>19</sup>. Te trzy części razem składają się na filozofię natury. Obok niej jest jeszcze drugi podstawowy dział filozofii nazwany filozofią społeczną. Dzieli się on na dwie części: etykę i politykę<sup>20</sup>. Zagadnienia tego nie będziemy jednak poruszać w tym artykule, ponieważ jego objętość jest ograniczona, a sam problem jest dla nas uboczny.

Zanim przedstawimy bliżej poszczególne działy filozofii naturalnej, musimy dla pełniejszego uchwycenia sposobu dowodzenia stosowanego przez Hobbesa poruszyć zagadnienie definicji. Definicje są ważnym elementem procesu zdobywania wiedzy, bo dzięki nim możliwe jest utrwalenie i przekazywanie kolejnych wykrytych relacji między przyczyną a skutkiem. Angielski filozof opowiadający się za nominalizmem zaczyna drogę prowadzącą do definicji od konkretnych nazw. Są to jednak dla niego tylko „dźwięki głosu ludzkiego [...], z których pomocą można by wzbudzić w umyśle myśl podobną do myśli minionej”<sup>21</sup>. Mówi co prawda o nazwach powszechnych, ale rozumie je jako nazwy wielu poszczególnych rzeczy wziętych razem, gdyż nie istnieją dla niego żadne przedmioty powszechne<sup>22</sup>. Powiązanie nazw w układ stwarza mowę. Dzięki niej można pewien tok myśli przekształcić za pomocą języka w tok słów i wyartykułować. Aby usprawnić komunikowanie się za pomocą języka, należy zdaniem autora *Lewiatana*, wprowadzić defini-

---

<sup>19</sup> Tamże, s. 85nn.

<sup>20</sup> Tamże, s. 22.

<sup>21</sup> Tamże, s. 26.

<sup>22</sup> Por. F. Copleston, dz. cyt., s. 21.

cje. Jednak ich zadaniem nie jest obiektywne ujęcie konkretnych elementów rzeczywistości, ale tylko uporządkowanie mowy, a dokładniej treści samych wyrazów. Hobbes wielokrotnie to potwierdza pisząc: „ludzie [...] ustalenia znaczeń wyrazów [...] nazywają definicjami”<sup>23</sup>.

Takie rozumienie definicji przez angielskiego filozofa wzbudza wśród jego komentatorów wiele kontrowersji. Jedni twierdzą, że konieczną konsekwencją tego musi być popadnięcie w subiektywizm. Inni sądzą natomiast, że taka interpretacja nie jest słuszna i uzasadniona. Spór ów trwa już długo, a mimo tego nie udało się go rozwikłać, dlatego też nie jest możliwe, aby w tym miejscu znalazł on swój finał i jednoznaczne rozwiązanie. Warto tylko zauważyć, iż sprawa ta jest o tyle trudna, że oba stanowiska posiadają pewne racje mające potwierdzenie w źródłach. Odpowiednie chyba wydaje się tutaj stwierdzenie jednego z komentatorów Hobbesa, który tę wielość interpretacji tłumaczy tym, że angielski filozof „żyjąc w niebezpiecznych czasach, swoją postawę każdorazowo określał za pomocą stale zmieniającej się skali osobistego zagrożenia”<sup>24</sup>.

Zanim przejdziemy do omówienia kolejnego zagadnienia, warto już teraz zrobić krótkie podsumowanie, które będzie stanowiło dobre przejście do dalszych rozważań w tej tematyce. Zdaniem Hobbesa więc najważniejsze w procesie zdobywania wiedzy jest odkrywanie przyczyn, które ze swej natury pociągają za sobą określone skutki. Każdy skutek musi być poprzedzony określoną przyczyną, w przeciwnym razie w ogóle by nie zaistniał. Relacja między nimi jest stała, tzn. konkretna przyczyna pociąga za sobą konkretny i tylko taki skutek. Praprzyczyną wszystkich przyczyn jest ruch i od niego należy zaczynać cały proces tworzenia wiedzy. Badając różne rodzaje ruchów, dochodzimy kolejno do geometrii, do części traktującej o ruchu i do fizyki. Stanowią one razem filozofię natury, która jest jednym z dwóch podstawowych działów filozofii, obok filozofii społecznej. Po tym krótkim podsumowaniu, przechodząc dalej warto pokrótce scharakteryzować te trzy części filozofii

---

<sup>23</sup> T. Hobbes, *Lewiatan czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa 1954, s. 5.

<sup>24</sup> R. Tokarczyk, *Hobbes. Zarys żywota i myśli*, Lublin 1998, s. 124.

naturalnej. Jest to rzecz o tyle ważna, że ten dział filozofii stanowi podstawę teoretyczną dla całego systemu Hobbesa.

Pierwszą częścią filozofii naturalnej jest geometria. Zajmuje się ona ruchami prostymi i ich konsekwencjami. Dla autora *Lewiatana*, ruch jest „opuszczeniem jednego miejsca i zajmowaniem innego”<sup>25</sup>. Przez miejsce natomiast rozumie on pewną przestrzeń zajmowaną przez ciało. I w ten sposób dochodzimy do następującej definicji ciała: „ciałem jest to, co nie zależy od naszego pomyślenia i co wypełnia jakąś część przestrzeni”<sup>26</sup>. Takie rozumienie ciała znajdującego się w przestrzeni niezależnie od woli, stawia Hobbesa w gronie filozofów, których cechuje pewien realizm poznawczy. Zakłada on, że proces poznawczy to nie tylko samo doznawanie, ale pewien ruch, który przebiega od ciała doznawanego do ciała doznającego i później wewnątrz niego. Należy w tym miejscu dodać, że zwrócenie uwagi przez angielskiego filozofa na istnienie ciał zewnętrzne wobec woli, nie jest spowodowane szukaniem obiektywno-przedmiotowych kryteriów poznania. Jest to po prostu konsekwencja tego, że przyjmowany mechanicyzm stał się dla niego „powszechną teorią bytu”<sup>27</sup>. Reasumując, należy stwierdzić, że angielski myśliciel słusznie zakłada niezależność istnienia ciała wobec woli, aczkolwiek szkoda, że nie idzie dalej i nie uznaje tego za obiektywne kryterium poznania, które jest w filozofii tomistycznej określane mianem „oczywistości przedmiotowej”<sup>28</sup>.

Po rozważeniu tego, czym zajmuje się geometria, należy przedstawić drugi dział filozofii natury, która traktuje o ruchu. Analizuje on to, co ruch jednego ciała wywołuje w innym ciele. Poruszane są w nim takie zagadnienia, jak: droga przemieszczania się ciała, jego szybkość, konsekwencje zetknięcia z innym ciałem. W większości są to rozważania przedstawione za pomocą różnych dowodów matematycznych i symboli geometrycznych, co jest niewątpliwie efektem studiów nad Euklidesem<sup>29</sup>. W związku z tym

---

<sup>25</sup> *Elementy filozofii*, t. 1, s. 84.

<sup>26</sup> Tamże, s. 119.

<sup>27</sup> W. Tatarkiewicz, dz. cyt., s. 67.

<sup>28</sup> S. Kowalczyk, *Teoria poznania*, Sandomierz 1997, s. 68.

<sup>29</sup> W. Tatarkiewicz, dz. cyt., s. 67.

uzasadnione wydaje się tu przedstawienie tylko pewnych ogólnych wniosków, stanowiących punkt dojścia szczegółowych obliczeń matematycznych. Oto ważniejsze z nich. Jeżeli coś się porusza, to robi to w czasie; w każdym punkcie przestrzeni da się wyróżnić trzy odcinki czasu: przeszły, teraźniejszy i przyszły; ruch powinien być traktowany jako miara czasu; przyczyną sprawczą ruchu ciała będącego w spoczynku jest ciało będące w ruchu, które się z nim zetknie<sup>30</sup>. Zwrócenie uwagi na przedstawione założenia, jest o tyle ważne, że potwierdza mechanicystyczny sposób pojmowania rzeczywistości przez Hobbesa.

Trzecim działem filozofii natury jest fizyka. Analizuje ona konsekwencje wynikające z ruchu części ciał. Istotny przedmiot jej rozważań stanowi zagadnienie doznań zmysłowych, które były już wcześniej omawiane. Dlatego też prezentacja tej części filozofii natury ograniczona zostanie do pewnych ogólnych uwag, które będą ważne w kontekście analizy bytu ludzkiego w drugim paragrafie tego artykułu. Pewne ważne uzupełnienie do koncepcji doznań zmysłowych stanowią refleksje Hobbesa na temat postrzeżenia. Sprowadza on je do pewnego rodzaju „ruchu w częściach wewnętrznych ciała, które nazywają się narządami zmysłów”<sup>31</sup>. Przyczyną tego ruchu może być jednak tylko „ciało zewnętrzne, czyli przedmiot, który wywiera nacisk na organ właściwy dla danego zmysłu”<sup>32</sup>. Stąd też wynika, że postrzeżenie w rozumieniu Hobbesa to nic innego jak tylko pewien ruch trwający wewnątrz narządu. Angielski myśliciel zwraca także uwagę na fakt, że bez różnorodności doznań nie byłoby możliwe ich porównywanie, a więc nie byłoby żadnego czucia w ogóle. Aby tę różnorodność można było dostrzegać, potrzebne są pamięć i sąd. I w ten sposób dochodzimy do podmiotu czuć, który jest zdolny odbierać postrzeżenia. Autor *Lewiatana* ujmuje go jako „jedność ciała organicznego”<sup>33</sup>. Podmiot ów stanowi pewnego

<sup>30</sup> *Elementy filozofii*, t. 1., s. 225-386.

<sup>31</sup> F. Tönnies, *Tomasz Hobbes. Życie i jego nauka*, tłum. L. Karpiński, Warszawa 1903, s. 184.

<sup>32</sup> *Lewiatan*, s. 9.

<sup>33</sup> F. Tönnies, dz. cyt., s. 185.

rodzaju ogniwo łączące dwa działy filozofii: przedstawioną powyżej filozofię natury i omawianą dalej filozofię społeczną.

Warto jeszcze wspomnieć o dwóch rodzajach ruchu: wegetatywnym i zwierzęcym. Ten drugi często jest także zwany rozmyślnym. Są one ważne z tego względu, iż stanowią wewnętrzną formę organizacji podmiotu czuć, o którym była już mowa. Ruch żywotny jest to: obieg krwi, tętno, oddychanie, trawienie i temu podobne; do tych ruchów nie potrzebna jest żadna pomoc wyobraźni. Ruchem rozmyślnym jest: mowa, chodzenie; czyli takie ruchy, które przebiegają w ten sposób, iż najpierw są przedstawiane w naszych umysłach. Zanim jednak zaistnieje ten ruch, musi go poprzedzić inny rodzaj ruchu nazywany dążeniem. To dążenie, jeżeli jest skierowane ku czemuś, co je wywołuje, nazywa się apetytem lub pożądaniem, jeżeli natomiast skierowane jest w stronę przeciwną zwie się awersją lub wstrętem<sup>34</sup>. Kiedy coś jest przedmiotem pożądania, wówczas nazwane jest przez człowieka dobrem. Złem natomiast jest coś, co jest przedmiotem awersji. Konsekwencją tych założeń jest stwierdzenie, że „nie ma [...] rzeczy, która by po prostu i bezwzględnie była dobra, zła”<sup>35</sup>. Zagadnieniem relatywizacji dobra i zła nie będziemy się jednak w tym miejscu szerzej zajmować. Należało jednak na tym etapie analizy zwrócić na nie uwagę.

W tym momencie należy podkreślić, że dla angielskiego filozofa uczucia – będące pewnymi postaciami pożądania i wstrętu – to nic innego jak ruch. Pewna suma pożądań i wstrętów stanowi namysł, a ostatni pojawiający się stan nazywany jest wolą lub aktem woli<sup>36</sup>. Wynika z tego, iż działanie jest uzależnione od ostatniej skłonności, jaka pojawi się w namyśle. Takie pojmowanie aktu woli budzi wiele zastrzeżeń, ponieważ redukuje całą strukturę aktu decyzyjnego człowieka do pewnego ciągu pragnień i awersji. W konsekwencji zakłada też pewien determinizm wyboru i wyklucza możliwość kierowania się w nim uczuciami wyższymi. Prowadzi to nieuchronnie do zrównania człowieka ze zwierzętami. Do takiego wnio-

---

<sup>34</sup> *Lewiatan*, s. 43.

<sup>35</sup> Tamże, s. 45.

<sup>36</sup> Tamże, s. 51-53.

sku zresztą Hobbes dochodzi, pisząc: „Swoboda chcenia czy też niechcenia nie jest u człowieka większa niż u innych istot żywych [...], wolność więc taka, iżby była wolna od konieczności, nie jest dana ani woli ludzi ani woli zwierząt”<sup>37</sup>.

Przedstawione tu zagadnienia, dotyczące uczuć, woli czy apetytów i awersji stanowią swoiste wprowadzenie do koncepcji człowieka, której poświęcamy dalsze rozważania tego artykułu.

## 2. Podstawy systemowe

Analizując strukturę bytu ludzkiego w ujęciu Hobbesa, należy zacząć od zagadnienia aktu woli. Kwestia ta była już poruszana w poprzedniej części artykułu, ale została tam ujęta skrótowo. Takie postępowanie było podyktowane tym, że dopiero przy omawianiu antropologii jest odpowiednie miejsce do obszerniejszej analizy aktu woli. Problematyka ta jest istotnym elementem całej koncepcji człowieka, a w opinii niektórych komentatorów, jest uznawana za punkt centralny w rozważaniach angielskiego filozofa. Koncepcja woli, autora *Elementów filozofii* jest wynikiem przyjętych przez niego założeń metodologicznych a także propagowanej wizji rzeczywistości. Angielski myśliciel, hołdując założeniom materializmu mechanistycznego uczynił ruch naczelną zasadą bytu. To on jest przyczyną powstania dążeń, uczuć, to do niego została sprowadzona także wola. Ujmuje on ją jako pewnego rodzaju ciąg dążeń, z których zrealizowane zostanie ostatnie występujące w całej strukturze. Wola jest więc zdeterminowana pojawiającymi się na przemian apetytami i awersjami. Nie ma w niej miejsca na świadomy wybór, na rozumne określenie celów, będących praktyczną realizacją przyjętej hierarchii wartości. Bierze ona swój początek z ruchu, z którego powstają także dążenia, będące miarą dobra i zła dla konkretnego człowieka<sup>38</sup>.

<sup>37</sup> *Elementy filozofii*, t. 1, s. 424-425.

<sup>38</sup> *Lewiatan*, s. 45.

Wola nie jest nakierowana na dobro. Spowodowane jest to tym, że dobro i zło jest określane w zależności od sytuacji, w jakiej znajdzie się konkretny człowiek. Poza kontekstem sytuacyjnym nie ma, zdaniem Hobbesa, mowy o jakimś obiektywnym dobru czy złu<sup>39</sup>. Jest to dla niego oczywistość, którą uzasadnia twierdząc, iż reguły dobra i zła nie mogą wywodzić się z natury samych *rzeczy*, ale muszą mieć swój początek w człowieku. Ten natomiast, dopiero w konkretnej sytuacji umie określić, co jest dla niego dobrem a co złem.

Takie ujęcie woli, w którym jest ona zredukowana do ruchu, spowodowało spłytenie całej teorii wartości Hobbesa. Dobro nie ma już charakteru obiektywnego, jest określone ze względu na okoliczności. Nie posiada także niezależnego od rzeczywistości materialnej istnienia, które nadawałoby mu wymiar transcendentny. Zostało ono sprowadzone do przedmiotu dążeń, zwanych apetytami, które w zależności od sytuacji mogą się różnie kształtować. Człowiek natomiast z osoby szukającej i rozpoznającej dobro stał się jego twórcą i kreatorem. W ujęciu Hobbesa człowiek nie ma stawać się dobry, ale to on ma tworzyć dobro, ma być jego miarą i wyznacznikiem. Taka relatywizacja jest nie do przyjęcia i musi budzić uzasadniony sprzeciw. Dobro pozbawione obiektywnego charakteru, pojmowane jako konsekwencja ruchu, traci swój wymiar jako wartość uszlachetniająca człowieka. Osoba nie rozwija się i nie stara pokonywać swoich słabości na drodze realizacji rozpoznanego dobra, ale po prostu sama je tworzy i kształtuje na miarę swoich dążeń<sup>40</sup>.

Przedstawiona tu koncepcja woli ludzkiej może wywołać wrażenie, iż Hobbes kwestionuje akt stwórczy Boga. Jest to tylko pewne złudzenie, ponieważ „angielski filozof jest bez wątpienia teistą, choć niektóre z jego postulatów są charakterystyczne dla deizmu”<sup>41</sup>. W tym miejscu jest to istotne ze względu na założenia dotyczące powstania człowieka i świata. Autor *Lewiatana*, przyjmuje opis stworzenia przedstawiony

---

<sup>39</sup> Tamże.

<sup>40</sup> Tamże, s. 43-54.

<sup>41</sup> S. Kowalczyk, *Liberalizm i jego filozofia*, dz. cyt., s. 33.



w Księdze Rodzaju, ale jednocześnie stwierdza, iż „człowiek powstaje niemal tak samo, jak powstają rośliny”<sup>42</sup>. Owa sprzeczność jest wielce zastanawiająca, ponieważ filozof cechujący się taką logicznością wywodów, nie może popaść w zwykłą niekonsekwencję. Aby to rozstrzygnąć, należy przyjrzeć się innym, istotnym elementom systemu i odnaleźć te założenia leżące u ich podstaw, które będą wskazywały na preferencje angielskiego myśliciela. Hobbes, pomimo że przyznaje się do wiary w Boga, to jednak nie uwzględnia Jego wpływu na ludzkie życie. Ewidentnym przykładem tego jest koncepcja dobra, która całkowicie pomija aspekt teologiczny. Kontrowersyjne jest także to, iż autor *Elementów filozofii* nie dostrzega w człowieku autonomicznej sfery psychiczno-duchowej, a zajmując się zagadnieniem duszy, sprowadza je tylko do badania zmysłów<sup>43</sup>. Wszystko wskazuje na to, iż wyznanie wiary w osobowego Boga ma raczej charakter deklaracyjny i nie pociąga za sobą żadnych widocznych konsekwencji w założeniach systemowych, z wyjątkiem może roli religii, która była dla niego znacząca w kontekście życia społecznego.

Następnym zagadnieniem, o które należy choćby wspomnieć przy omawianiu koncepcji człowieka, jest sprawa wolności. Wolność jest zawsze jedna i ta sama, choć w zależności od sytuacji może różnie się wyrażać. Zdefiniowana jest ogólnie jako „nieistnienie przeszkód w ruchu”<sup>44</sup>. Jak widać autor *Lewiatana*, ujmuje wolność w sposób negatywny jako brak przeszkód w działaniu. Jest to niewątpliwie konsekwencja przyjmowanego mechanycyzmu, który u Hobbesa zdominował cały jego system. Oczywistym skutkiem tego jest „naturalistyczne rozumienie natury ludzkiej”<sup>45</sup>. Ma to także swój wpływ na to, iż angielski filozof opowiada się za teorią psychologicznego egoizmu, dostrzegając w człowieku istotę zdolną tylko do realizacji własnych celów.

---

<sup>42</sup> *Elementy filozofii*, t. 2, s. 11.

<sup>43</sup> S. Kowalczyk, *Liberalizm i jego filozofia*, dz. cyt., s. 28.

<sup>44</sup> *Elementy filozofii*, t. 2, s. 334.

<sup>45</sup> S. Kowalczyk, *Liberalizm i jego filozofia*, dz. cyt., s. 28.

## Zakończenie

Na zakończenie warto jeszcze podkreślić, że oczywiście nie wszystko, co proponuje Hobbes, jest do przyjęcia; wiele z jego założeń jest, co najmniej kontrowersyjnych. Nie można przyjąć naturalistycznej koncepcji człowieka, która pozbawia go możliwości samo-rozwoju i redukuje do pewnego ciągu emocji. Nie można przecież pozbawić człowieka całej sfery psychiczno – duchowej i sprowadzić go do mechanizmu, reagującego jedynie na bodźce zmysłowe. Nie do przyjęcia jest także jego koncepcja wolności, będąca zwykłym przeniesieniem zasad mechaniki na życie ludzkie. Pomija ona całkowicie zagadnienie wewnętrznej wolności człowieka, które wiąże się z pokonywaniem przez osobę swoich słabości i samodoskonaleniem. Nie znaczy to jednak, że wszystkie założenia Hobbesa należy podważać i odrzucać. Tak na pewno nie jest, ponieważ w jego systemie jest wiele trafnych hipotez, będących owocem długich poszukiwań. Przy próbach oceny systemu filozoficznego autora *Lewiatana* należy wziąć pod uwagę przecież także kontekst historyczno-społeczny, w którym tworzył i który niewątpliwie silnie na niego oddziaływał. Był to niespokojny przełom wieku szesnastego i siedemnastego, obfitujący w Anglii w liczne konflikty.

Jednoznaczna ocena systemu Hobbesa jest niemożliwa, zresztą nie taki był cel tych rozważań, chodziło raczej o nakreślenie pewnych ram metodologicznych i systemowych, które mogą pomóc w pełniejszej interpretacji całego dorobku filozoficznego angielskiego myśliciela. Ze względu na ograniczone rozmiary pracy nie było możliwe wyczerpanie tematu, ale jedynie zasygnalizowanie najistotniejszych kwestii.

**Jarosław CHARCHUŁA SJ**

## **POLSKA FILOZOFIA LIBERALNA – ZARYS ROZWOJU**

### **Wprowadzenie**

Przemiany społeczno-kulturowe, które zachodzą obecnie w Europie, w tym także i Polsce, są w dużej mierze inspirowane ideami filozofii liberalnej. Akcent położony na jednostkę i jej prawa, pośród których na czele stoi wolność i prawo do samostanowienia, wyznaczają główny kierunek zachodzących zmian. Dokonują się one na różnych płaszczyznach i w wielu wymiarach, przez co ich zasięg jest tak szeroki, że obejmuje – w taki czy inny sposób – praktycznie całą populację.

Liberalizm jako nurt filozoficzny nie powstał w próżni ideowej, ale kształtował się w określonym kontekście społeczno-politycznym, czerpiąc jednocześnie z różnych szkół i tradycji filozoficznych. Wiele idei, które są źródłem koncepcji liberalnych można odnaleźć już znacznie wcześniej – w myśli starożytnej czy też średniowiecznej. Niemniej jednak twórcy liberalizmu nadali im swoisty i niepowtarzalny charakter. Od początku swego powstania, czyli od wieku XVII, nurt ten był związany bardzo silnie przede wszystkim z Anglią i Francją, gdzie rozwijał się najbardziej dynamicznie. Oczywiście w krótkim czasie pole jego oddziaływania rozszerzyło się także na inne kraje Europy i świata.

Polska myśl społeczno-polityczna także bardzo szybko zaczęła czerpać z liberalizmu. Pomimo tego, że uwarunkowania społeczno-kulturowe były w Polsce odmienne niż w krajach zachodnich, to niektóre idee liberalne przyjmowały się dość szybko, szczególnie w sferze kultury.

Rozwój myśli liberalnej w Polsce przechodził przez różne etapy. Niektóre z nich pokrywały się z etapami rozwoju tego nurtu w Anglii czy Francji, niektóre natomiast były zupełnie inne. Wynikało to przede wszystkim z uwarunkowań historycznych, w jakich znajdowała się Polska na przestrzeni wieków. Kluczowe znaczenie miał tu długi okres braku własnej państwowości i suwerenności. Nie bez wpływu również okazał się czas odbudowy struktur państwowych na początku XX wieku. Poznając etapy jej rozwoju oraz inspiracje, o wiele lepiej można odczytać jej współczesny charakter, a co za tym idzie, łatwiej dostrzec także korzyści i zagrożenia, jakie może ze sobą nieść. Oczywiście przy analizie konkretnych zagadnień zostaną zarysowane tylko najistotniejsze kwestie, nie ma bowiem możliwości całościowego przedstawienia tej problematyki. Temat ten jest zbyt obszerny, aby mógł zostać wyczerpany w artykule o ograniczonych rozmiarach. Perspektywa czasowa zostanie dlatego ograniczona do roku 1918, tj. do momentu powrotu Polski na mapę Europy.

Warto na wstępie dokładniej określić obszar, w granicach którego będziemy się poruszać. Liberalizm bowiem jest nurtem, który rozwija się i ewoluje bardzo dynamicznie. Na przestrzeni kilku wieków wytworzył liczne – często dość odmienne – koncepcje, stanowiska i trendy. Liberalizm ma wiele twarzy, co więcej, czasem zdarza się, że są one do siebie niepodobne. Wszystko to jest potwierdzeniem potencjału, jaki się w nim znajduje oraz aktualności poruszanych w jego ramach zagadnień.

Różnorodność liberalizmu, czy może raczej liberalizmów – jak sugerują niektórzy, zajmujący się tym zagadnieniem autorzy – nastrocza także pewne trudności<sup>1</sup>. Są one szczególnie widoczne przy próbach całościowej analizy tej problematyki. Nie ma bowiem możliwości stworzenia jednej definicji liberalizmu, która zawierałaby całe jego bogactwo. A co za tym idzie, każda próba całościowego ujęcia tego zagadnienia wiąże się z uwzględnieniem wielości stanowisk, które, stoją czasem nawet w opozycji do siebie. Liberalizm może ozna-

---

<sup>1</sup> Por. J. Bartyzel, *W gąszczu liberalizmów*, Instytut Edukacji Narodowej, Lublin 2004, s. 7nn.

czać „metodę refleksji nad życiem społecznym, sposób rządzenia państwem, konkretną partię, wreszcie ideologię”<sup>2</sup>. Jak widać, spektrum jest dość szerokie, a nawet trudno sprowadzalne do jednego mianownika. Wszystko to powoduje, że próba uchwycenia czegoś, co można by nazwać istotą liberalizmu, jest rzeczą dość skomplikowaną, choć oczywiście – co należy podkreślić – możliwą do zrealizowania.

## 1. Tendencje rozwoju polskiej myśli liberalnej

W tym miejscu wydaje się zasadne postawienie kwestii istnienia liberalizmu narodowego – a szczególnie liberalizmu polskiego. Można bowiem zastanawiać się nad sensownością określenia „liberalizm polski”, skoro wiadomo, że nurt ten rozwijał się w wielu krajach, często tak bardzo różniących się od siebie. Wśród autorów zajmujących się tą tematyką przeważa pogląd, że w pełni uzasadnione jest mówienie o liberalizmie narodowym, w tym także polskim. Nie ulega wątpliwości, że liberalizm ma wiele elementów ponadnarodowych czy też uniwersalnych, niemniej „specyfiki narodowej nabierają jednak konkretne programy: ekonomiczne, społeczne, polityczne itd. W tym znaczeniu można mówić o narodowych odmianach liberalizmu”<sup>3</sup>.

Śledzenie rozwoju polskiej myśli liberalnej jest sprawą dość skomplikowaną i nastęrcza wiele trudności. Wynikają one przede wszystkim z uwarunkowań geopolitycznych, w jakich znajdowała się Polska. Powodów tego stanu rzeczy jest co najmniej trzy. Jako pierwszy można wskazać brak w Polsce monarchii absolutnej. W krajach Europy zachodniej bowiem, w których ona występowała, myśl liberalna zrodziła się jako sprzeciw wobec takiej formy rządów. Głównym jej celem było ograniczenie władzy monarchy i możliwie jak najszersze przeniesienie odpowiedzialności za państwo na społeczeństwo.

---

<sup>2</sup> S. Kowalczyk, *Liberalizm i jego filozofia*, Unia, Katowice 1995, s. 9.

<sup>3</sup> *Tamże*, s. 91.

Drugim powodem była słabość tradycji mieszczańskich w Polsce. To właśnie ta grupa społeczna była głównym motorem rozwoju liberalizmu w krajach europejskich. W Polsce natomiast przez długi okres struktura społeczeństwa była szlachecko-chłopska, a poziom przemysłu i handlu stosunkowo niski, co więcej, rodząca się warstwa mieszczańska była w dużej mierze obcego pochodzenia (niemieckiego, bądź żydowskiego).

Trzecim powodem był brak posiadania przez 123 lata własnej państwowości. To właśnie w XIX stuleciu, kiedy liberalizm przeżywał największy rozwój, Polska znikła z mapy Europy. Dlatego też działania wielu obozów politycznych tego okresu koncentrowały się na odzyskaniu suwerenności państwowej, przez co rozwiązania ekonomiczne schodziły na plan dalszy<sup>4</sup>.

Pomimo słabości tradycji myśli liberalnej w Polsce, można w niej wskazać na pewne cechy charakterystyczne. Są nimi przede wszystkim: idea rozwoju gospodarczego, działalność społeczna i apolityczność. Oczywiście, oprócz tych trzech dominujących tendencji, można wskazać na kilka innych, które jednak mają znaczenie o wiele mniejsze<sup>5</sup>. W dalszej części artykułu szerzej zostaną omówione przede wszystkim te trzy główne, pozostałe natomiast zostaną przywołane jako dopełnienie całego kontekstu społecznego.

## 2. Idea rozwoju gospodarczego

Uwarunkowania ekonomiczno-społeczne odgrywały kluczową rolę w powstawaniu i rozwoju myśli liberalnej od samego początku, dlatego też nie jest niczym dziwnym, że w przypadku Polski również były decydujące. Naturalne jest więc, że „nieco wcześniejsza niż liberalizmu filozoficznego i politycznego [...] była w Polsce recepcja liberalizmu

---

<sup>4</sup> J. Bartyzel, *dz. Cyt.*, s. 165n.

<sup>5</sup> Por. M. Janowski, *Główne tendencje polskiego liberalizmu w latach 1815-1914*, w: *Tradycje liberalne w Polsce*, Wydawnictwo DiG, Warszawa 1993, s. 1nn.

ekonomicznego”<sup>6</sup>. Autorzy zajmujący się tym zagadnieniem są w większości zgodni, że już w epoce stanisławowskiej to zjawisko było na tyle powszechne, że miało stosunkowo duże znaczenie społeczne.

O ile w krajach Europy zachodniej dominował pogląd, że interwencja państwa w gospodarkę może tylko zaszkodzić, o tyle w krajach Europy środkowo-wschodniej sytuacja była zgoła odwrotna. Istniało przekonanie, że tutaj przemiany mogą się dokonać tylko odgórnie, przy czynnym udziale władzy państwowej. Wynikało to z faktu, że kraje te – w tym także Polska – nie mogły się równać pod względem rozwoju gospodarczego ze swoimi zachodnimi sąsiadami. Co więcej, poziom wykształcenia społeczeństwa był bardzo niski i nie było perspektyw na oddolne inicjatywy gospodarcze. Wszystko to sprawiało, że jedyną szansą były reformy na poziomie całego kraju. Charakterystyczne było również to, że „idea postępu od początku spletała się z przekonaniem, że wszelkie procesy modernizacji ustrojowej i społeczno-gospodarczej winny być osiąganę w sposób ewolucyjny. [...] Publicyści nazywali reformy Sejmu Czteroletniego łagodną rewolucją, uwypuklając ich pokojowy charakter”<sup>7</sup>.

Na konieczność reform przeprowadzonych w warunkach pokojowych zwracały uwagę właściwie wszystkie frakcje liberalne XIX wieku. Podkreślano przede wszystkim znaczenie podniesienia poziomu oświaty w społeczeństwie, a także rolę zwiększania potencjału rolnictwa, przemysłu, handlu i bankowości. Zaakcentowanie pokojowych reform nie oznaczało bynajmniej rezygnacji z walki o niepodległość odebraną przez zaborców; było raczej wyborem metody. Pokojowe zmiany miały na celu wzmocnienie wewnętrzne społeczeństwa i w konsekwencji doprowadzenie do odzyskania suwerenności. Żadna bowiem zmiana polityczna nie byłaby możliwa, jeżeli społeczeństwo nie zostałoby na nią odpowiednio przygotowane. Nastroje tamtego okresu oddają dobrze słowa Aleksandra Świętochowskiego, który był wielkim zwo-

---

<sup>6</sup> J. Bartyzel, dz. cyt., s. 167.

<sup>7</sup> S. Stępień, *Tradycje liberalizmu w Polsce*, w: *Ideologia, doktryny i polityczny współczesnego liberalizmu*, dz. cyt., s. 372.

lennikiem idei liberalnych. Pisał on: „Marzenia o odzyskaniu samoistności zewnętrznej ustąpić dziś winny staraniom o samodzielność wewnętrzną. Samodzielność ta zaś może być tylko wynikiem wzmocnienia umysłowego i materialnego, wszechstronnego rozwoju narodowego, skojarzonego z postępek ogólnym oraz demokratyzacji społeczeństwa, powołującej do działania w nim pierwiastki nie rozbudzone i niedojrzałe. Taka moc, takie ustawiczne natężenie energii może utrzymać żywotność narodu i zapewnić mu rozrost”<sup>8</sup>.

Warstwą najbardziej świadomą i najaktywniej dążącą do reform było ziemiaństwo, którego poziom wykształcenia był stosunkowo wysoki i dobry. Kontakty międzynarodowe umożliwiały także wymianę myśli z czołowymi przedstawicielami tego nurtu w Europie. Podstawowy problem stanowiła jednak nie znajomość, lecz upowszechnienie liberalnych idei. Mieszczanstwo jako grupa społeczna dopiero się kształtowała, a więc miała zbyt małe znaczenie, aby odegrać w tym procesie jakąś ważną rolę. Niższe warstwy natomiast były zbyt mało wykształcone, aby móc świadomie włączyć się w reformy ustrojowe. Dlatego też główny ciężar reform musiało wziąć na siebie ziemiaństwo.

Przykładem takiej dobrze pojętej odpowiedzialności za losy państwa może być działalność tzw. Kaliszan w Królestwie Polskim. Na ich czele stali bracia Bonawentura i Wincenty Niemojewscy. Grupa kaliska nie była partią o określonym statusie, skupiała jedynie osoby, którym na sercu leżała sprawa reform i podnoszenia społecznego poziomu życia. Byli to ludzie wrażliwi na problemy społeczne i zainteresowani ich rozwiązaniem. W swoich propozycjach zmian ustrojowych w dużej mierze wzorowali się na koncepcjach proponowanych przez klasyczny liberalizm francuski, a szczególnie bliski był im Benjamin Constant<sup>9</sup>.

Czerpiąc inspiracje z myśli liberalnej, obecnej w krajach Europy zachodniej, wielu ziemian zaangażowanych politycznie podnosiło na forum publicznym kwestię własności. Postrzegali w tym bowiem ważny element rozwoju gospodarczego. O ile z ostrożnością podchodzili

---

<sup>8</sup> *Tamże*.

<sup>9</sup> W. Zajewski, *Kaliszanie*, w: *Tradycje liberalne w Polsce*, dz. cyt., s. 86nn.



do mechanizmów wolnorynkowych, o tyle jednak własność postrzegali jako pewien konieczny etap na drodze rozwoju. W prawie własności upatrywali przepustkę, pozwalającą szerokim masom społeczeństwa na pełniejsze uczestnictwo w życiu gospodarczym. W planach reformatörów miało się to przekładać także na większe zaangażowanie społeczne i wzrost świadomości obywateli. Własność mobilizuje do samodzielności, a ta z kolei do większej samowiedzy i odpowiedzialności. Wysiłki zwolenników liberalizmu zmierzały przede wszystkim do tego, aby prawo własności zagwarantować chłopom, grupie, która zazwyczaj była pomijana przy zmianach ustrojowych. Dlatego też jako duży sukces zwolenników reform należy uznać akt prawny uwłaszczenia chłopów z lat 1848 i 1864. Pomimo tego, że pełną zgodność z założeniami teoretycznymi uwłaszczenia udało się osiągnąć tylko w zaborze pruskim, to i tak był to duży krok w dobrą stronę w skali całej gospodarki. W wyniku tych przemian skorzystało także mieszczaństwo, które wzmocniło swoją pozycję społeczną, choć ciągle było zbyt słabe, aby stać się siłą przewodnią reform<sup>10</sup>.

Opisane powyżej elementy przemian gospodarczych są tym bardziej istotne, kiedy weźmie się pod uwagę klimat, w jakim były wprowadzane. Z jednej strony bowiem bardzo silny był wpływ zaborców, z drugiej natomiast rodzimym działaczom w niewielu sprawach udawało się wypracować wspólne stanowisko. Wszyscy co prawda zgadzali z tym, że należy wyjść z zacofania gospodarczego, ale co do metody działania stanowiska były już różne. Jedną z koncepcji, stworzoną przez profesora Uniwersytetu Warszawskiego Fryderyka Skarbka i odwołującą się do dorobku myśli angielskiej, zakładała, że naturalna droga rozwoju biegnie od rolnictwa poprzez rzemiosło aż do przemysłu. Kluczowym założeniem jednak było to, że proces ten powinien dokonać się spontanicznie, a zaangażowanie państwa nie może niczego wymuszać, ale jedynie ułatwiać zachodzące przemiany. Byli jednak i tacy, którzy na-

---

<sup>10</sup> Por. W. Bernacki, *Problematyka definiowania liberalizmu w kontekście historii polskiej myśli politycznej*, w: *Ideologia, doktryny i polityczny współczesnego liberalizmu*, dz. cyt., s. 390n.

woływali w swych programach do aktywnej polityki gospodarczej, której główny ciężar spoczywałby na strukturach państwowych. Jednym z takich był Bruno Kiciński, który nie wierzył, że inicjatywy oddolne w społeczeństwie mogą być na tyle silne, aby doprowadzić do istotnych przemian gospodarczych<sup>11</sup>.

Obok tych wszystkich różnic było jednak coś jeszcze, co łączyło wszystkich polskich liberałów, mianowicie świadomość, że rozwój gospodarczy powinien służyć nie tyle jednostkowemu bogaceniu się, ale przemianie społecznej. Dlatego też kładziono tak duży nacisk na wszelkie przejawy działalności społecznej. Zaangażowanie jak najszerszej rzeszy ludzi, zainspirowanie ich do pracy na rzecz dobra wspólnego, było czymś o wiele ważniejszym, niż podnoszenie standardów życia konkretnej jednostki czy grupy. Dlatego też polscy liberałowie sporo miejsca poświęcali kwestii działalności społecznej, chcąc ją uczynić ważnym przejawem życia gospodarczego. Obecnie więc zatrzymamy się na dłużej przy tej kwestii.

### 3. Działalność społeczna

Możliwie najszersze włączanie wszystkich grup społecznych na rzecz rozwoju gospodarczego było jedną z niewielu rzeczy wspólnych dla polskich liberałów tego okresu. Nie bez znaczenia też jest fakt, że „liberałowie polscy XIX wieku, głoszący idee pracy organicznej, podkreślali zarazem, że nie polega ona na dążeniu do wyłącznie indywidualnego bogacenia się, ale przede wszystkim jest działalnością społeczną”<sup>12</sup>. Takie założenia pociągały za sobą określone konsekwencje i propozycje reform. O ile polscy liberałowie w swoich koncepcjach często zapożyczali rozwiązania z Anglii czy Francji, o tyle jednak w tej kwestii za-

---

<sup>11</sup> Por. M. Janowski, *Polska myśl liberalna do 1918 roku*, Znak, Kraków 1998, s. 60nn.

<sup>12</sup> M. Janowski, *Główne tendencje polskiego liberalizmu w latach 1815 – 1914*, dz. cyt., s. 4.

chowali wiele samodzielności. Nie stawiali na pierwszym miejscu, jak ich koledzy z Europy zachodniej, zysku konkretnej jednostki, ale widzieli w rozwoju gospodarczym dobro całego społeczeństwa. Wynikało to niewątpliwie w dużej mierze z wyjątkowej sytuacji geopolitycznej Polski, która uniemożliwiała wolnorynkową konkurencję rodzimych podmiotów gospodarczych.

Pomimo trudnej sytuacji, wiek XIX był okresem rozwoju gospodarczego na ziemiach Polskich we wszystkich trzech zaborach. Oczywiście nie wszędzie miał tę samą dynamikę i tempo, ale postęp był widoczny i odczuwalny. Zmiany były na tyle duże, że można nawet mówić o „skoku rozwojowym, który nastąpił w latach 1870-1914”<sup>13</sup>. Co więcej, „wraz z rozwojem gospodarczym ziemie polskie przeżywały w latach 1860-1914 prawdziwą eksplozję demograficzną. W ciągu połowy stulecia podwoiła się liczba ludności tych ziem z ok. 15 milionów do ponad 30 milionów mieszkańców [...], i to mimo intensywnej emigracji”<sup>14</sup>. Wraz z rozwojem przemysłu ukształtowała się także nowa klasa społeczna – „robotników przemysłowych”<sup>15</sup>. Ich liczba rosła w szybkim tempie, przez co także zwiększało się ich znaczenie i rola. Niemniej jednak głównymi projektantami życia społecznego byli przedstawiciele inteligencji, która wywodziła się przede wszystkim ze szlachty. To oni byli najbardziej świadomą grupą w narodzie i dzięki swoim wpływom odgrywali kluczową rolę przy wyznaczaniu kierunku reform. Właśnie z tego środowiska wychodziły programy reform i konkretne propozycje zmian. Znajomość dorobku liberalnej myśli angielskiej czy francuskiej służyła często zwolennikom reform za inspirację przy tworzeniu programów rozwoju gospodarczego. Nie mogli oni jednak wprost przenosić wszystkich rozwiązań, ponieważ sytuacja społeczno-polityczna na ziemiach polskich była zupełnie inna.

---

<sup>13</sup> J. Bardach, B. Leśnodorski, M. Pietrzak, *Historia ustroju i prawa polskiego*, PWN, Warszawa 1998, s. 401.

<sup>14</sup> *Tamże*.

<sup>15</sup> *Tamże*.

Wraz z rozwojem różnych gałęzi przemysłu pojawiły się na ziemiach polskich także nowe możliwości zrzeszania się i wspólnej działalności. „Przy braku własnego państwa tym większa była rola organizacji polskich, reprezentujących i broniących interesów ludności polskiej albo zastępujących po części aparat państwowy”<sup>16</sup>. Istotne było w tym wszystkim to, że w społeczeństwie rosła świadomość i poczucie odpowiedzialności. Już nie tylko najzamożniejsi i najlepiej wykształceni widzieli konieczność reform i potrzebę zmian, ale także inne warstwy społeczne czynnie angażowały się w ten proces. Coraz więcej było przejawów wspólnej działalności, w której spotykali się przedstawiciele różnych grup społecznych. Można w tym kontekście przywołać choćby Centralne Towarzystwo Gospodarcze, Związek Spółek Zarobkowych i Gospodarczych, Kasy Franciszka Stefczyka; czy też przedsięwzięcia oświatowe takie, jak Towarzystwo Naukowej Pomocy im. Karola Marcinkowskiego, Towarzystwo Czytelni Ludowych czy Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk. Wielkim osiągnięciem było również wynegocjowanie u władz zaborczych prawa do zakładania stowarzyszeń kulturalnych pod kontrolą administracji państwowej. Korzystając z tego już w 1862 założono w Warszawie Muzeum Sztuk Pięknych, a nieco później Muzeum Przemysłu i Rolnictwa<sup>17</sup>.

Ważnym elementem działalności społecznej były także partie i grupy liberalne, które aktywnie uczestniczyły w życiu politycznym. Warto tu przywołać choćby Postępową Demokrację, Polską Partię Postępową czy Polskie Zjednoczenie Postępowe. Ich struktura i funkcjonowanie w dużym stopniu były wzorowane na demokratycznych partiach zachodnioeuropejskich. Opierały one swoją działalność nie tylko na swoich członkach, ale także korzystały z pomocy współpracowników i sympatyków. Luźna struktura organizacyjna sprzyjała gromadzeniu ludzi nie związanych z polityką oraz organizowaniu spotkań także o charakterze kulturalnym. Do czołowych działaczy tego okresu należeli między innymi: Aleksander Świętochowski, Stanisław Kempner oraz Ka-

---

<sup>16</sup> *Tamże*, s. 403.

<sup>17</sup> Por. *tamże*, s. 405 nn.

zimierz Natanson, Rafał Radziwiłowicz a także Jerzy Kurnatowski i Emil Waydel<sup>18</sup>. Zazwyczaj nie ograniczali się oni tylko do aktywności politycznej, ale również włączali się w działalność gospodarczą czy też naukową.

W ramach działalności naukowej mającej wymiar społeczny, ważne miejsce zajmuje szeroko pojęta publicystyka. Na przełomie XIX i XX wieku nastąpiła prawdziwa ofensywa słowa pisanego, która wynikała z zapotrzebowania społecznego. Formy jej były bardzo zróżnicowane i dostosowane do odbiorców. Oprócz tytułów książkowych pojawiały się też krótkie rozprawy i polemiki, które dotyczyły aktualnych zagadnień życia codziennego. Kluczowe miejsce jednak zajmowała prasa, która dzięki swej dostępności oddziaływała na szerokie rzesze czytelników. Najważniejsze tytuły związane ze środowiskiem liberalnym to: „Dziennik Poznański”, „Tygodnik Wielkopolski”, „Gazeta Toruńska”, „Gazeta Handlowa” i „Nowa Gazeta”.

Liberałowie nie ograniczali się jednak do drukowania tylko w tych tytułach, często bowiem umieszczali swoje artykuły także na łamach innych gazet. W konsekwencji prasa stanowiła arenę ścierania się różnych koncepcji liberalnych. Jedni odwoływali się do koncepcji angielskich i starali się je zaadaptować na rodzimy teren. Wielkimi propagatorami takich rozwiązań byli między innymi Tadeusz Rutkowski i Stanisław Szczepanowski. Ten ostatni wiele lat spędził w Wielkiej Brytanii i jako najważniejszy element rozwoju gospodarczego widział aktywną interwencjonistyczną politykę przemysłową<sup>19</sup>. Oczywiście, wielu polemizowało z takim stanowiskiem dowodząc, że o wiele skuteczniejsze i bliższe naszej sytuacji są rozwiązania francuskie. Do tego grona można zaliczyć między innymi Józefa Supińskiego i Juliana Dunajewskiego<sup>20</sup>. Wielu także w swoich programach odwoływało się do konkretnych rozwiązań proponowanych przez środowiska liberalne, nie będąc

---

<sup>18</sup> Por. T. Stengner, *Polskie partie liberalne na mapie politycznej Królestwa Polskiego na początku XX wieku*, w: *Tradycje liberalne w Polsce*, dz. cyt., s. 50 nn.

<sup>19</sup> Por. M. Janowski, *Polska myśl liberalna do 1918 roku*, dz. cyt., s. 208n.

<sup>20</sup> Por. S. Kowalczyk, *Liberalizm ...*, dz. cyt., s. 94n.

jednak zdeklarowanymi liberałami. Idee liberalne były więc obecne w świadomości społecznej, choć w różnej postaci i z niejednakowym nasileniem. Pomimo jednak tych wszystkich różnic, środowisko liberalne było na zewnątrz postrzegane jako względnie spójne i stanowiące pewną całość<sup>21</sup>.

Omówione przejawy działalności nie stanowią pełnej listy rodzajów zaangażowania społecznego polskich liberałów, są jednak najważniejsze i najbardziej popularne. Ze względu na ograniczony rozmiar pracy nie jest możliwe wyczerpanie tej listy i omówienie wszystkich jej pozycji. Warto jednak jeszcze raz podkreślić, że przy całej różnorodności koncepcji i form zaangażowania wśród myślicieli tego nurtu panowała zgoda co do kluczowego znaczenia wszelkich przejawów działalności społecznej. Widzieli w tym szansę na rozwój gospodarczy i jednocześnie także na wzrost zaangażowania i odpowiedzialności szerokich mas społecznych.

#### 4. Apolityczność

Kolejną charakterystyczną cechą polskiej myśli liberalnej tego okresu jest jej apolityczność. Nie chodzi tu jednak o całkowite oderwanie się od polityki, ale o wyraźne postawienie akcentów. Nie byłoby nawet możliwe, aby działania podejmowane w sferze społecznej były całkowicie pozbawione wymiaru politycznego. Wszystkie elementy życia społecznego, w mniejszym lub większym stopniu, posiadają konotacje polityczne. Jest to szczególnie widoczne, jeżeli uwzględnimy sytuację geopolityczną, w jakiej znajdowali się Polacy w tamtym okresie. Wszelkie działania na ziemiach polskich, których celem było utrwalenie świadomości narodowej i rozwój gospodarczy, miały niewątpliwie charakter polityczny.

---

<sup>21</sup> Por. A. Galos, *Liberalizm, świadomość narodowa i ultramontanizm na terenach pod zaborem pruskim w latach 60-tych i 70-tych XIX wieku*, w: *Tradycje liberalne w Polsce*, dz. cyt., s. 118 n.

Wszystko to jednak nie sprzeciwia się temu, że „cechą liberalizmu polskiego jest jego apolityczność”<sup>22</sup>. Wynikało to z faktu, że „przywiązywał on z reguły znaczenie do przemian kultury, mentalności i gospodarki bez porównania większe niż do polityki. [...] Za najważniejszą sprawę i klucz do wszelkich innych przemian liberałowie uważali przemianę postaw ludzkich i mentalności”<sup>23</sup>. Dwa elementy są tu najistotniejsze – rozwój jednostki i społeczeństwa. Większość polskich liberałów postrzegało te procesy komplementarnie, stojąc na stanowisku, że rozwój jednostki jest jednocześnie rozwojem społeczeństwa. Było to konsekwencją tego, że przyjmowali oni koncepcję Herberta Spencera, ujmującą społeczeństwo jako organizm. Zgodnie z nią rozwój całości jest osiągany przez rozwój elementów składowych, a co za tym idzie – rozwój całości nigdy nie może sprzeciwiać się rozwojowi części<sup>24</sup>.

Omawiając zagadnienie rozwoju jednostki i społeczeństwa, należy podkreślić znaczenie wszelkich przejawów działalności społecznej, o których była mowa w poprzednim paragrafie. Nie wchodząc w szczególności warto zaznaczyć, że działalność ta miała w pierwszym rządzie cele niepolityczne. Służyła przede wszystkim rozwojowi gospodarczemu i ożywieniu działalności szerokich mas społecznych na rzecz dobra wspólnego. Jak podkreśla wielu autorów zajmujących się tą tematyką, „liberalizm [...], miał do spełnienia nader istotną funkcję modernizacyjną”<sup>25</sup>. Szczególne jej znaczenie przypadało na okres zaborów, kiedy naród był podzielony i ograniczony w swych działaniach.

Zwolennicy tego nurtu często przypominają, że założenia liberalizmu w swej istocie są skierowane na jednostkę i prawa umożliwiające jej rozwój. Dlatego też reaguje on bardzo szybko na zmieniającą się rzeczywistość i stara się wypracować jak najlepsze metody i rozwiązania sprzyjające temu rozwojowi. Wszelkie bariery stojące na drodze tego rozwoju muszą być usunięte a jednostka powinna mieć możliwość

---

<sup>22</sup> M. Janowski, *Główne tendencje polskiego liberalizmu ...*, dz. cyt., s. 5.

<sup>23</sup> *Tamże*.

<sup>24</sup> Por. T. Stegner, *Polskie partie liberalne ...*, dz. cyt., 56 n.

<sup>25</sup> W. Bernacki, *Problematyka definiowania liberalizmu ...*, dz. cyt., 392n.

działania. Dla liberałów takimi barierami może być między innymi zacofanie gospodarcze, braki kulturowo-edukacyjne, czy niski poziom rozwoju instytucji życia społecznego<sup>26</sup>.

Na liście czynników ograniczających rozwój jednostki wielu liberałów umieszcza także religię wraz z jej instytucjonalną postacią, jaką jest Kościół. Był on dla nich synonimem ograniczeń i przeszkodą na drodze rozwoju jednostki. Oczywiście byli też i tacy, którzy przyznawali Kościołowi autonomię w działaniu i funkcjonowaniu, co miało być potwierdzeniem wolności społecznej. Podział na zwolenników i przeciwników swobodnej działalności Kościoła, szczególnie katolickiego, był bardzo wyraźny w środowisku liberałów europejskich, w tym także i polskich. Niemniej jednak proporcje były zupełnie inne. Polscy myśliciele w przeważającej większości nie tylko nie kwestionowali prawa do nieskrepowanej działalności Kościoła, ale również widzieli w nim, a szerzej także w religii, ważną płaszczyznę życia społecznego. W realiach sytuacji porozbiorowej był to też istotny czynnik spajający naród i podtrzymujący wspólną świadomość<sup>27</sup>.

Warto jeszcze raz podkreślić fakt, że polska myśl liberalna jest częścią całego nurtu liberalnego, który wyraźnie zaznaczył swoje istnienie już w wieku XVII. Liberalizm od samego początku nie był jednolity, dlatego też nie jest niczym zaskakującym, że po zaszczepieniu go na grunt polski pojawiają się nowe koncepcje, niekiedy stojące w opozycji do klasycznych rozwiązań. Różnice poglądów są jednak widoczne także na płaszczyźnie krajowej, czego przykładem mogą być odmienne programy rozwoju gospodarczego. Pomimo tego jednak polska myśl liberalna rozwija się dość spójnie, choć na pewno nie jednokierunkowo. Wszystko to przyczyniło się do tego, że polska myśl liberalna wyraźnie zaznaczyła swoją odrębność w ramach całego nurtu, ale również wniosła do niego wiele ciekawych koncepcji i propozycji rozwiązań.

---

<sup>26</sup> Por. *tamże*, s. 394.

<sup>27</sup> Por. *tamże*, s. 395.



## Zakończenie

Liberalizm nie jest i nigdy nie był monolitem. Już od samego początku cechował go dynamizm rozwojowy i wielowątkowość tematyczna. Wynikało to w dużej mierze z faktu, że rozwijając się w różnych krajach i kulturach ulegał ich wpływowi i oddziaływaniu. Zwolennicy liberalizmu bowiem, żyjąc w określonym kontekście społeczno-kulturowym, starali się zazwyczaj podejmować aktualne problemy. Interpretowali otaczającą ich rzeczywistość w kluczu idei liberalnych i szukali rozwiązań trudnych kwestii społecznych. Dlatego właśnie liberalizm przyniósł takie bogactwo koncepcji w zakresie różnych elementów życia społecznego.

Myśl liberalna, rozwijając się na gruncie konkretnego państwa, podlegała określonym uwarunkowaniom, w wyniku czego nabierała też pewnych specyficznych cech. Tak było z liberalizmem w Anglii, Francji, jak również i w Polsce. Pomimo tego, że jest to ciągle jeden i ten sam nurt filozoficzny, możemy w jego obrębie odnaleźć bardzo różne, a czasem nawet wykluczające się interpretacje zagadnień społecznych. Dlatego też tym większe znaczenie mają etapy rozwoju myśli liberalnej w określonym kontekście geopolitycznym. Poznając je, łatwiej jest nam uchwycić jej specyfikę i dotrzeć do istoty.

Polska myśl liberalna na przestrzeni wieków w różnorodny sposób inspirowała życie społeczne. Nie jest jednak łatwe jednoznaczne określenie tego wpływu i siły oddziaływania. Bogactwo bowiem koncepcji społecznych i form działalności, wypływające na przestrzeni wieków ze środowisk liberalnych, jest tak ogromne, że trudno je ogarnąć w całości. Były okresy, że polski liberalizm wpływał przede wszystkim na życie polityczne kraju, a były i takie, w których silnie oddziaływał na kulturę.

Pomimo tego, że liberalizm nigdy nie był dominującym nurtem polskiej myśli społecznej, jego wpływ od siedemnastego stulecia jest widoczny i bezdyskusyjny. Na ile ten wpływ jest pozytywny a na ile nie, jest zupełnie inną kwestią, której nie próbowaliśmy tu jednoznacznie rozstrzygać. Warto jednak podkreślić, że polska myśl liberalna jest interesująca i warta uwagi. Znając etapy jej rozwoju i inspiracje filozoficzne, trafnie odczytamy jej współczesny charakter.



**Dorota LESZCZYNA (tłum.)**

**JOSÉ LASHERAS HELLÍN**  
– *PRINCEPS SUAREZIANORUM*

José Lasheras Hellín (1883-1973) jest postacią mało znaną polskiemu czytelnikowi<sup>1</sup>. Jednakże wśród badaczy filozofii scholastycznej hiszpański jezuita uchodzi za najwyższy autorytet w dziedzinie studiów nad filozofią Franciszka Suáreza oraz recepcją jego myśli. Oryginalna interpretacja suarezjanizmu jak i jego własny, niezależny osąd, które cechują dzieła Hellína, spowodowały, że znaczenie i waga jego twórczości dalece wykracza poza zasięg Hiszpanii i świata kultury iberyjskiej. „Jego wiedza – pisze Verdi – była encyklopedyczna i nie miał rywala w suaryzmie filozoficznym (*suarismo filosófico*), którego był bezdyskusyjnie największym znawcą: «princeps» w swoim czasie. I chociaż jego myśl poruszała się w środowisku Doktora Wybitnego (*Doctor Eximius*), to jednak nigdy nie zrezygnował z niezależności sądu, typowej dla każdego prawdziwego filozofa”<sup>2</sup>.

Z wyjątkiem krótkiej przerwy, gdy wykładał na Uniwersytecie w mieście Murcia (1941), całe życie był związany z formacją młodych jezuitów. W trakcie swojej długiej, bo pięćdziesięcioletniej kariery wykładowcy, zdobył tytuł profesora zwyczajnego z psychologii i teodycei.

---

<sup>1</sup> Dane biograficzne pochodzą z G. M. Verdi, *Hellín José Lasheras*, [w:] *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-Temático*, red. Ch. E. O’Neill, S.I., J. M. Domínguez, S.I., Universidad Pontificia Comillas Madrid 2001, s. 1896-1897.

<sup>2</sup> Tamże, s. 1897.

Uczył również krytyki, metafizyki i kosmologii. Wykładał i pisał z zakresu niemal wszystkich dziedzin i dyscyplin filozoficznych, o czym może świadczyć liczba jego publikacji (ponad sześćdziesiąt pozycji).

Hellín zasłynął również jako założyciel Hiszpańskiego Towarzystwa Filozoficznego, a także poprzez swoje wykłady na kongresach krajowych i międzynarodowych. Przede wszystkim jednak znany jest dzięki wielu publikacjom na łamach czasopisma *Pensamiento*, którego był współzałożycielem i współredaktorem.

Hellín uznawany jest za jednego najwybitniejszych przedstawicieli neoscholastyki XX wieku. Podstawą jego stanowiska filozoficznego jest próba zbudowania koherentnego systemu metafizycznego, zawierającego wszystkie dyscypliny filozoficzne, którego fundament stanowi Bóg, jako byt istotny, oraz stworzenie, jako byt przez partycypację dynamiczną, gdzie istnienie i działanie są realnie utożsamiane z jego istotą. Z tych zasad wywodzi następnie Hellín *quasi a priori* wszystkie atrybuty Boga i stworzenia.

Artykuł Hellína *Suarezjanizm* jest próbą przedstawienia najbardziej charakterystycznych znamion koncepcji filozoficznej Franciszka Suáreza. Koncepcja ta w polskich badaniach nad filozofią nowożytną ciągle jeszcze pozostaje na marginesie głównych zainteresowań historyków filozofii i jest w dużej części nieznaną<sup>3</sup>, a z całą pewnością niedostatecznie doceniona. Jednym z powodów tego stanu rzeczy jest wciąż powszechnie panujące przekonanie, iż przełom wieku XVI i XVII, a wtedy właśnie tworzy Suárez, jest czasem upadku scholastyki i formowania się opozycyjnej wobec niej nowej filozofii. Błąd tego stanowiska dostrzegł już Władysław Tatarkiewicz, ukazując, że „zupełnie fałszywie wyobraża sobie dobę odrodzenia, kto sądzi, że z dnia na dzień

---

<sup>3</sup> Wśród polskich znawców Suáreza należy wymienić Stanisława Ziemiańskiego SJ, autora książki: *Franciszek Suárez*, Wydawnictwo Wam, Kraków 2004. Na uwagę zasługują również: A. Aduszkiewicz, *Od scholastyki do ontologii. Dwa studia*, I: *Suárez*, Warszawa 1995, s. 25-76; M. Bożyszkowski, *Suárez a św. Tomasz z Akwinu – przegląd literatury filozoficznej*, „Roczniki Filozoficzne” XII, z. 1, Lublin 1964, s. 113-119; J. Rosiak SJ, *Suárez 1548-1617*, „Przegląd Powszechny” 65 (1948) t. 226, s. 353-367; W. Seńko, *Ewolucja poglądów na temat istoty i istnienia*, t. 2, Warszawa 1978.

skończyła się w niej dawna filozofia, a nowa zapanowała niepodzielnie”<sup>4</sup>. Scholastyka, której siła oddziaływania zdawała się wyczerpywać wraz z początkiem ery nowożytnej za sprawą kontrreformacji, odradza się na nowo, by najdoskonalszą formę uzyskać pod postacią systemu filozoficznego hiszpańskiego myśliciela Suáreza. Nie przypadkowo jednak nowa myśl scholastyczna wyrasta na gruncie hiszpańskim. Hiszpania jest w owym czasie jednym z najprężniej rozwijających się ośrodków filozofii chrześcijańskiej, ponadto w samej historii hiszpańskiej filozofii nie brakuje postaci wybitnych, zwłaszcza zaś wśród mistyków, wystarczy tu wspomnieć Jana od Krzyża, czy też Ignacego Loyolę, dużą sławę zdobył również profesor uniwersytetu w Coimbrze Luis de Molina, którego wystąpienie wywołało burzliwą dyskusję pomiędzy dominikanami i jezuitami na temat relacji łaski bożej i wolności ludzkiej woli<sup>5</sup>.

Prezentowany tekst Hellína oprócz oczywistego waloru poznawczego ma ponadto bardzo ciekawą historię. Otóż w 1966 roku artykuł pt. *Suarezjanizm* został przesłany przez autora do wydawnictwa Schwabe & Co. w Bazylei w celu publikacji na łamach słownika *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Tekst ten jednak we wspomnianym słowniku, który wydany został dopiero w 1998 roku, nie pojawił się nigdy. Opublikowany w nim został natomiast artykuł Knebla, dużo krótszy, gdzie centralnym tematem refleksji uczynił autor historyczny rozwój suarezjanizmu, podczas gdy tekst Hellína ma zasadniczo charakter systematyczny, i główną rolę odgrywa w nim system metafizyczny Suáreza. Oryginalny artykuł Hellína odnaleziony został po ponad trzydziestu latach od jego wysłania, w archiwum teologicznym w Granadzie, gdzie Hellín był wykładowcą w latach 1921-1931, czyli aż do momentu rozproszenia Towarzystwa Jezusowego przez hiszpańską Republikę, co miało miejsce 23 lutego 1932 roku. Od tego momentu Hellín zmuszony był wygłaszać swoje wykłady poza granicami kraju, najpierw w Portugalii (1932-1934), następnie zaś w Belgii (1934-1938). Do Hiszpanii,

<sup>4</sup> W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 2, Warszawa 1988, s. 31.

<sup>5</sup> Tamże.

a konkretnie do Durango powrócił dopiero w roku 1938. Po zakończeniu hiszpańskiej wojny domowej rozpoczął wykłady z filozofii w Chamartín (1939-1955). W 1955 roku został ostatecznie przeniesiony do Madrytu, gdzie 1 sierpnia 1973 zmarł po interwencji chirurgicznej, przeżywszy lat 90.

Czytając artykuł Hellína należy wziąć pod uwagę, iż pierwotnie był on przeznaczony dla słownika, dlatego też niektóre elementy takie jak: biografia Suáreza, jego oddziaływanie, koncepcja duszy ludzkiej czy filozofia prawa są przez autora jedynie zarysowane, albowiem cały jego intelektualny wysiłek koncentruje się wokół rozważań metafizycznych, zwłaszcza zaś wokół problemu przeciwstawienia oraz relacji bytu skończonego i nieskończonego, stworzonego i stwarzającego.

*Suarezjanizm* podzielony jest na cztery części. Pierwsza, świadomie przez Hellína skrócona i skondensowana ma charakter historyczny, gdzie ukazane są podstawowe i najważniejsze wydarzenia z życia Suáreza, jego oddziaływanie na późniejszą scholastykę oraz rodzącą się nową filozofię. Co do tej drugiej autor stwierdza, że myśl Suáreza nie znalazła żadnego odzwierciedlenia w ideach głoszonych przez nowożytną i współczesną filozofię. Hellín wskazuje tu również na racje dekadencji i upadku suarezjanizmu.

Druga i najbardziej rozbudowana część dotyczy Suarezjańskiej metafizyki, gdzie jak wspomniałam autor najwięcej miejsca poświęca charakterystyce i ukazaniu wewnętrznych atrybutów i właściwości bytu stworzonego i niestworzonego. Podstawową tezę Suáreza jest wedle Hellína twierdzenie, że Bóg jest bytem poprzez istotę, stworzenie natomiast swą trwałość w bycie jak i w działaniu zawdzięcza tak zwanej partycypacji dynamicznej: „Istota metafizyczna stworzenia – pisze Hellín – nie polega na realnym złożeniu istoty i istnienia, lub egzystencji, ani na jej skończoności, ani też na predykatywnej relacji zależności, zwanej *mensurae et mensurati*, lecz polega na zależności radykalnej, zwanej także partycypacją dynamiczną to znaczy przyczynową”<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> Zob. J. Hellín, *Suarezjanizm*, s. 4.

Część trzecia poświęcona jest zagadnieniu ludzkiej duszy, która to według Suáreza stanowi formę substancjalną ciała oraz formę substancjalną człowieka. Tu również autor analizuje podstawowe epistemologiczne założenie filozofii Suáreza, które miało sprostać potrzebie prostoty, jasności i empiryczności, wymaganej przez nową epokę, mówiące, iż tym, co rozum ujmuje jako pierwsze i do czego ma bezpośredni dostęp, są byty jednostkowe, konkretne i indywidualne. Stanowisko to nosi nazwę syngularyzmu epistemologicznego.

Przedmiotem rozważań czwartej i ostatniej części artykułu jest suarezjańska koncepcja etyki, polityki i prawa. Wedle Suáreza zarówno etyka, jak i polityka mają swe źródło w prawie naturalnym, które jako takie jest racjonalne, albowiem jest ufundowane w Bogu, uczestnicząc w jego niezmienności. W polityce państwowej Suárez stwierdza, że Bóg bezpośrednio powierza władzę wspólnocie politycznej, która następnie wybiera swojego przedstawiciela, aby dbał i zabiegał o jej interesy. Jeżeli ten, któremu powierzono władzę, nie spełnia pokładanych w nim nadziei i sprzeniewierza się imperatywowi dobra wspólnego, może zostać pozbawiony władzy i surowo ukarany. Wedle Suáreza istnieje również społeczność lub też wspólnota ponadpaństwowa, która powinna kierować się tak zwanym prawem ludzkim. Należy pamiętać, na co również zwraca nam szczególną uwagę Hellín, że to właśnie filozofia prawa przyniosła Suárezowi największe uznanie. Albowiem po encyklice Leona XIII i dokumencie wydanym przez Piusa X Kościół odwraca się od Suáreza, wznosząc ponad wszystkie inne filozoficzną koncepcję Tomasza z Akwinu.

José Lasheras Hellín był bez wątpienia współczesnym ambasadorem suarezjanizmu filozoficznego, nieustannie stawał w obronie umysłowości scholastycznej, jak również odegrał ogromną rolę w próbach jej rozpowszechnienia i unowocześnienia. Z tego powodu uznałam, iż warto jeden z jego licznych artykułów udostępnić także polskiemu czytelnikowi. Uważam ponadto, że tekst ten może przyczynić się do wypełnienia luki, istniejącej w polskiej literaturze filozoficznej, gdzie przedmiotem refleksji jest przecież myśl jednego z najwybitniejszych filozofów ery nowożytnej.

## Uwagi dotyczące przekładu

Podstawą niniejszego tłumaczenia jest: José Lasheras Hellín, *Suarezianismus*, w: *Archivo Teológico Granadano* 63 (2000), s. 191-197.

Największy problem translatorski w prezentowanym artykule sprawa przełożenie *ente i entidad*. *Ente* od łacińskiego *ens* tłumaczone jest jako byt, *entidad* natomiast jest terminem niejednoznacznym, który można stosować zarówno jako „istotę”, „istotność”, „byt”, „bytowość”. W odniesieniu do koncepcji filozoficznej Suáreza konsekwentne tłumaczenie *ente i entidad* za pomocą terminów takich jak „byt” oraz „bytowość” może rodzić pewne wątpliwości, dlatego też ich przekład, zwłaszcza zaś przekład pojęcia *entidad* uzależniony został od kontekstu oraz złożenia w jakim termin ten występuje. Podobnie rzecz się ma z pojęciem *razón*, które w tekście tłumaczone jest zarówno jako „rozum” oraz jako „racja”. W przypadku często występujących i powtarzających się pojęć *esencia i existencia*, konsekwentnie zastosowano odpowiednio „istota” i „istnienie”. Ponadto terminy, których znaczenie budziło pewne wątpliwości tłumacza, zostały każdorazowo podane w oryginale, w okrągłym nawiasie.

Na koniec dziękuję prof. dr hab. Radosławowi Kuliniakowi oraz dr hab. Bogusławowi Paziowi za wnikliwą lekturę mojego przekładu oraz za wszystkie cenne uwagi krytyczne. Specjalne podziękowania należą się również ks. prof. dr hab. Romanowi Darowskiemu SJ za jego życzliwość i pomoc w poszukiwaniu materiałów dotyczących osoby José Lasherasa Hellína.

*Dorota Leszczyna*



**José HELLÍN SJ (†)**

## SUAREZJANIZM<sup>1</sup>

**Suarezjanizm:** System filozoficzny i teologiczny Suáreza. Powiemy tu tylko o jego systemie filozoficznym, powiemy także coś o życiu Franciszka Suáreza, jego dziełach, szkole oraz o jego doktrynie.

---

<sup>1</sup> W listopadzie 1966 roku P. Hellín wysłał do wydawnictwa Schwabe & Co. w Bazylei prezentowany artykuł dla *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Dzieło pojawiło się z ogromną opieszałością. Tom 10 z artykułem *Suarezianismus* (sic) ukazało się dopiero w 1998, zatem ponad trzydzieści lat później. Ale ten artykuł nie był już artykułem P. Hellína, tylko innym, podpisanym przez S. K. Knebela, dużo krótszym, w którym identyfikuje on suarezjanizm z «die Jesuitenscholastik». Krótki artykuł Knebela umieszcza ponadto w centrum historyczny rozwój suarezjanizmu, podczas gdy artykuł P. Hellína ma zasadniczo charakter systematyczny, dając pierwszeństwo ukazaniu i wyłożeniu systemu metafizycznego Suáreza. Dając wyraz bezdyskusyjnej kompetencji (la competencia) P. Hellína, *Principis Suarezianorum* w interpretacji myśli filozoficznej Suáreza, uznaliśmy za stosowne zaprezentować naszym czytelnikom ten jego artykuł. Jego zwięzłość i zwartość (densidad) świadczy, że jest to artykuł – synteza przeznaczony dla słownika, i że część historyczna jest celowo przez autora jedynie zarysowana. Wzięliśmy ten artykuł z Fundacji Hellína. Znalazł się on w Archiwum Instytutu Teologii w Granadzie, w którym był Hellín profesorem filozofii od roku akademickiego 1920/1921 aż do 1931, roku rozproszenia (dispersion) Towarzystwa Jezuitów w czasie II Republiki. Bibliografia P. Hellína zebrana jest w L. Martínez Gómez. *El P. José Hellín. En sus sesenta años de vida religiosa*: Pensamiento, 15 (1959) 23-32; i uzupełniona wzmiankami pochodzącymi z jego archiwum w Granadzie, w G. M. Verdi, *P. José Hellín. Completando una bibliografía*: Pensamiento, 32 (1976) 85-106.

**1. Życie.** Franciszek Suárez urodził się w Granadzie, w Hiszpanii 5 lutego 1548 roku. Mając szesnaście lat wstąpił do Towarzystwa Jezusowego; studia scholastyczne ukończył w Salamance. Od 1570 roku poświęcił się wykładaniu filozofii i teologii. Od 1597 roku piastował katedrę Teologii w Coimbrze; zmarł w Lizbonie 25 września 1617 roku, owiany sławą świętości. Papież Paweł V oddał mu cześć honorując go tytułem «Doctor Eximius et Pius», tytułem, który miał go uwiecznić w pamięci potomnych<sup>2</sup>.

**2. Dzieła.** Pomijając wydania pojedynczych dzieł, istnieją dwie edycje jego dzieł zebranych: jedna Wenecka z lat 1740-1751, zawierająca 23 uporządkowane tomy, druga zaś Paryska, 1856-1878, złożona z 26 tomów. Suárez był przede wszystkim teologiem i dlatego 24 tomy poświęcone są właśnie teologii, dwa natomiast metafizyce, doczekały się one 17 wydań w ciągu 29 lat, od 1597, w którym się pojawiły, do 1636<sup>3</sup>.

**3. Szkoła suarezjańska.** 1. *Jego wpływ.* Dzięki głębi, oryginalności, erudycji oraz rzetelnemu (recto) osądowi, promieniującym z dzieł Suáreza, szybko zdobył on rzadko spotykany autorytet; za jego życia wielu zaczęło nazywać się suarezjanami, po śmierci zaś jego doktryna przez wiele lat przeważała w Europie i Ameryce. W wieku XVII wykładano ją na wielu niemieckich uniwersytetach protestanckich między innymi w Wittenberdze, Steinsfurcie, Jenie, Giessens, Helmstedt, Lipsku, jak i poza Niemcami, w Lund i Leiden<sup>4</sup>. Także na katolickich uniwersytetach w Niemczech wykładano doktrynę Suáreza. Na różnych uniwersytetach hiszpańskich utworzono katedry, zajmujące się tą koncepcją. Takie znajdowały się w Salamance, Alcala de Henares, Burgos, Valladolid, Saragossie, Cerverze. W Ameryce wykładano Suáreza w kolegiach i na uniwersytetach jezuickich. Stanowisko to wyjaśniane

<sup>2</sup> R. De Scorraille, *François Suárez*, 2 vols, Paris 1911.

<sup>3</sup> P. Monnot S.J., *Suárez, Vie et Oeuvres, en Dictionnaire de Théologie Catholique*, 14/2 (Paris 1941), col. 2638-2649; J. Iturrioz, *Bibliografía suareziana: Pensamiento*, 4 (1948) 603-638.

<sup>4</sup> E. Lewalter, *Spanisch-jesuitische und deutsch-lutheranische Metaphysik des 17. Jahrhunderts*, Darmstadt 1935; K. Eschweiler, *Die Philosophie des spanischen Spätscholastik auf den deutschen Universitäten des 17. Jahrhunderts*. Münster 1928.

(explicaron) i bronione było przez niezliczoną liczbę znaczących autorów, takich jak: Rubio, Oviedo, Arriaga, Lossada, Vinas, Izquierdo, Compton Carleton. Dalej w wieku XIX rozkwitła ta doktryna dzięki Mendive, Urráburu, który napisał monumentalną syntezę filozoficzną o inspiracji suarezjańskiej; za nimi podążył Pedro Descogs. Obecnie także nie brakuje jej wybitnych krzewicieli, jak Elorduy, Iturrioz, Alejandro, Clemente, Fernández, Quiles, don Fidel García, Andrés Avelino Romero, Lanseros i wielu innych<sup>5</sup>.

2. *Upadek szkoły suarezjańskiej*. Istnieją dwie podstawowe racje tego upadku. Pierwszą było wydalenie Towarzystwa Jezusowego z całego królestwa Carlosa III (1766), który nakazał zamknąć ich uniwersytety i kolegia, zniszczył przez to i usunął ze wszystkich krajów doktrynę «jezuicką i suarezjańską». Drugą przyczyną czy okazją dla upadku było naleganie, z którym Leon XIII zalecał w 1879 roku koncepcję św. Tomasza w swoim uroczystym dokumencie «Aeterni Patris», to zaś zalecenie nabrało jeszcze większej stanowczości za sprawą św. Piusa X i przepisów Prawa Kanonicznego. Niektórzy wierzyli, że aby okazać swe posłuszeństwo wobec Stolicy Apostolskiej, trzeba zdyskredytować innych uczonych katolickich, takich jak Duns Szkot, czy Suárez. Inni zaś bezpodstawnie widzieli zagrożenie dla wiary i filozofii chrześcijańskiej w pewnych doktrynach Suáreza, w których ośmielał się myśleć w taki a nie inny sposób.

3. *Wpływ Suáreza na filozofię nowożytną (nowoczesną)*. Zobaczyliśmy już, jak Suárez wpłynął na późniejszą scholastykę; jednak jego oddziaływanie na filozofię nowożytną było praktycznie zerowe. Fundamentalne zasady, na których opiera się kartezjanizm, kantyzm, subiektywizm, idealizm, monizm panteistyczny i egzystencjalizm ateistyczny są z góry odrzucone i stoją w sprzeczności z całym kontekstem filozofii suarezjańskiej. To prawda, że autorzy nowożytnych filozofii wypowiadają twierdzenia, które także znajdują się u Suáreza, na przy-

---

<sup>5</sup> J. Iriarte, *La proyección sobre Europa de una gran Metafísica: Razón y Fe*, 138 (1948) 229-264.

kład kiedy mówią, że pierwszym, co poznaje rozum jest to, co jednostkowe, lub że zasadą indywidualizacji nie jest jakaś część jednostki, tylko cały jej byt; ale te twierdzenia występują także u innych myślicieli scholastycznych czcigodnej pamięci, doktryny te odnajdujemy u samego świętego Tomasza, a inne jeszcze zaczerpnięte są z czystego światła rozumu, które nigdy nie gaśnie.

**IV. System metafizyczny Suáreza<sup>6</sup>.** Metafizyka traktuje o bycie „w ogóle” jako czymś realnym i abstrahującym od materii realnie i pojęciowo; konsekwentnie musi ona również poruszać kwestię zasadniczych rodzajów bytu, które posługują się tym samym sposobem odzielenia (abstraccióń) od materii<sup>7</sup>.

1. O *Bycie*. Posiadamy wspólne pojęcie realnego bytu, który opisuje się jako to, co realne, istniejące w akcji lub możliwości. To pojęcie jest jedno, ponieważ nie powiadamia umysłu o żadnej różnorodności, ale równocześnie jest ono niedoskonale jedno i niedoskonale abstrahuje od różnic i modusów, które już zawiera wszystkie pod postacią racji istoty lub bytu. Dlatego jest to pojęcie transcendentalne, które obejmuje całą bytowość, każdego z przedmiotów, do których się stosuje lub może się stosować i konstytuuje różność każdego z nich; z tej racji byt nie może znajdować się w innych bytach (entes) w ten sam lub jednoznaczny sposób, tylko w sposób analogiczny przez analogię atrybutów wewnętrznych. Niemniej jednak przez samo używanie tego pojęcia nie poznaje-

---

<sup>6</sup> J. Iturrioz, *Fuentes de la metafísica de Suárez*: Pensamiento, 4 (1948) 31-91; J. Hellín, *Sobre la analogía del ser i el conocimiento de Dios en Suárez*, Madrid 1947; Idem, *Sobre el ser esencial y existencial en el ser creado (desde el punto de vista suareciano)*, en *Congreso internacional de Filosofía, Barcelona, 4-10 Octubre 1948, Con motivo del Centenario de los Filósofos Francisco Suárez y Jaime Balmes*, 3 vols., Madrid 1949; en t. II, 519-561.

<sup>7</sup> P. Descoqs, *Thomisme et suarezisme*, Archives de Philosophie 4 (1926) 434-544; M. Grabmann, *Die Disputationes Metaphysicae des Franz Suárez*, w *Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik*, 3 vol., München, 1926-1956; t. I, pp. 525-560; J. Hellín, *Líneas fundamentales de la Metafísica de Suárez*: Pensamiento, 4 (1948) 123-169.

my jego analogii; poznajemy ją jedynie wtedy, gdy wiemy, że istnieje Bóg, i że stworzenie istotowo zależy od Niego, oraz że oba są podobne w aspekcie racji bytu, z jednoczesnym nieskończonym niepodobieństwem. Również nie wyrazimy analogii pojęcia przez samo jego użycie, wyrazimy je jedynie kiedy zawężymy je, aby oznaczyć byt stworzony i niestworzony, z którymi to pojęciami określimy nieskończone niepodobieństwo z podobieństwem.

2. *Bóg*. Dowodząc *a posteriori* istnienia Bytu Koniecznego, Suárez określa jego istotę quasi metafizyczną, która nie jest samoistnością, tylko Bytem Trwającym (Subsistente), Ipsum Esse. Z tego predykatu wywodzi quasi *a priori* wszystkie jego atrybuty. W ten sposób wywodzi jego jedność (unicidad), ponieważ będąc, Byt Konieczny istnieje przez istotę, jest jeden przez istotę, i poprzez istotę jest niezmienny. Stąd Suárez dedukuje jego nieskończoność; Bóg jest stwórcą wszystkiego, co istnieje, i może stworzyć wszystko, co jest wewnętrznie możliwe, dlatego zawiera w akcie, koniecznie i niezmiennie, całą możliwą doskonałość.

3. *O bycie stworzonym*. W przypadku bytu stworzonego należy wyjaśnić jego pochodzenie, jego istotę quasi metafizyczną i jego istotowe właściwości.

a) *Pochodzenie*. Wszystko co istnieje poza Bogiem, zostało przez Boga stworzone z niczego: Byt Niestworzony jest jeden, i dlatego wszystko, co istnieje poza nim, jest stworzone, w innym wypadku mielibyśmy bowiem dwie rzeczy niestworzone. Ponadto zarówno trwałość bytu w jego bytowaniu, jak i jego działanie zależą istotowo od wolnego działania Boga. Konieczność zależności działania od innego, ma swe ufundowanie w tym, że to, co stworzone nie jest bytem przez istotę, i deficyt ten posiada stworzenie tak w fakcie istnienia, w jego trwałości (en el existir), jak i w jego aktywności i działaniu.

b) *Quasi metafizyczna esencja stworzenia*. Istota metafizyczna stworzenia nie polega na realnym złożeniu istoty i istnienia, lub egzystencji, ani na jej skończoności, ani też na predykatywnej relacji zależności, zwanej *mensurae et mensurati*, lecz polega na zależności radykalnej, zwanej także partycypacją dynamiczną to znaczy przyczynową, lub też w istotowym ubóstwie stworzenia, przez które, aby istnieć, potrzebuje

ono wewnętrznego i istotowego wpływu Boga, jako przyczyny wzorczej (*causa ejemplar*), sprawczej i celowej<sup>8</sup>.

c) *Istotowe właściwości (propriedades)*. Z metafizycznej istoty stworzenia dedukuje Suárez *a priori* jego istotowe właściwości, którymi są: przypadkowość, skończoność, potencjalność, zmienność lub wydarzanie się, podporządkowanie stawaniu się, realne złożenie z możliwości i aktu, z tego, co mniej akcydentalne, nieskończona mnogość w gatunkach (*especies*), możliwość nieskończonej ilości osobników w każdym gatunku, będąca duchem lub ciałem, wrodzona tendencja do manifestowania doskonałości i chwały Boga, od którego pochodzą. W ten sposób Pełnia Jedności (*Suma Unidad*) jest początkiem pełni wielości (*suma multiplicidad*) i Pełnia wielości powraca do Pełni Jedności.

d) *Następstwa*. W dedukcji właściwości Suárez ustanawia trwale pewne zasady bardzo uniwersalne, chociaż o mniejszej szerokości (*amplitud*), niż poprzednie, które były predykatami Bytu Istniejącego (*Ser Subsistente*) lub nieuwarunkowanego i bytu bezwzględnie zależnego lub uwarunkowanego. Jedną z tych zasad jest to, że w stworzeniu istota jest realnie utożsamiana z jego istnieniem. Radykalna zależność jest podstawą różnicy myślniej (*de razón*) pomiędzy obydwoma, ale nie różnicy realnej. Bóg jest Bytem i samym Bytem: stworzenie jest zdeterminowane przez wewnętrzny sposób radykalnej zależności. Z tej zasady wywodzą się niezliczone następstwa, którymi są:

- a. Stwarzanie nie polega na wpływie (*infusion*) jednej części bytu (*esse*) nieuwarunkowanego lub nieskończonego na realnie różną możliwość, tylko na boskim działaniu, które bez przyjmowania z góry jakiejś części skutku, sprawia że istnieje wszelki byt, istota i istnienie.
- b. Unicestwienie, anihilacja lub destrukcja jakiegokolwiek istoty, nie polega na tym że oddziela się ją od istnienia, tylko na tym że

---

<sup>8</sup> J. Hellín, *Sobre el constitutivo esencial i diferencial de la creatura*, w *Actas del IV Centenario del nacimiento de Francisco Suárez 1548-1948*, 2 vol., Burgos 1949-1950; vol. I, pp. 251-290; Idem, *Sobre la limitación del acto por la potencia*: Las Ciencias, 16 (1951) 325-365.

- rzeczywistość wcześniejsza już nie istnieje przez zaprzestanie działania.
- c. Kiedy byt podlega jakiegokolwiek zmianie, zmienia się nie tylko istota, ale również jego istnienie: istnienie stworzone jest tak potencjalne i zmienne jak sama istota, z którą realnie się identyfikuje.
  - d. W złożeniu jest tyle istnień ile jest części istotowych (quidditates) lub akcydentalnych, które w nim się znajdują: części istotowe łączą się pomiędzy sobą proporcjonalnie do aktu i możliwości; ale nie z możliwości, żeby istnieć i z aktu lub formy, która dałaby istnienie, tylko z możliwości dla zmiany i z formy lub aktu, która tą zmianę daje.
  - e. Przyczyny drugie (segundas) produkują nie tylko istotę swoich skutków, ale także ich istnienie.
  - f. W Chrystusie nie jest dany tylko byt niestworzony i nieskończony Słowa (del Verbo) ale także byt stworzony i skończony świętego człowieczeństwa.

**V. Dusza ludzka.** Dusza ludzka, duchowa, nieśmiertelna, stworzona przez samego Boga, jest substancjalną formą ciała i jest jedyną formą substancjalną w człowieku. Rozum ujmuje rzeczywistość zewnętrzną przez wpływ rzeczy i przez współpracę zmysłów zewnętrznych, czynnika wyobraźni i rozumu, który tworzy w możliwym poznaniu pewien rodzaj impresji przedmiotu zmysłowego, który jest jednostkowy. Rozum możliwościowy (Entendimiento possible) poznaje jako pierwsze to co jednostkowe, do którego ma dostęp bezpośredni, i z tego, co konkretne abstrahuje byt wspólny jako istoty (quidditates) uniwersalne: pojęcia uniwersalne mają realną wartość jako przedmiot reprezentujący, ale nie jako abstrakcyjny sposób poznania go. Adekwatny przedmiot poznania jest bytem jako takim; jego właściwym i proporcjonalnym przedmiotem jest rzeczywistość zmysłowa w jednostkowości i w uniwersalności; jego chronologicznie pierwszym przedmiotem poznania jest to, co jednostkowe. Tym, co poznanie znajduje bezpośrednio, nigdy nie jest *verbum mentis* lub wewnętrzna reprezentacja, która formułuje się w umyśle, lecz rzecz sama w sobie, dlatego też jest bar-

dzo daleko od rozstrzygnięć Kartezjusza, Kanta i całego idealizmu subiektywnego. Z pomocą pierwszych zasad i doświadczenia rozum może osiąść wszystkie nauki<sup>9</sup>.

**VI. Etyka i Prawo.** 1. W moralności przyjmuje, że prawo naturalne jest niezienne i nie nadane przez żadną władzę: prawo naturalne jest ufundowane w ludzkiej naturze jako racjonalne, i jako takie jest ufundowane w Bogu, partycypując w jego niezmienności. Jeżeli w historii istnieją jakieś przejawy zmian, muszą być wyjaśnione, ponieważ okoliczności zmieniają materię prawa, w sposób, który już nie podlega ich nakazom i zakazom<sup>10</sup>.

2. *W polityce państwowej* twierdzi, że każde społeczeństwo polityczne jest oparte na prawie naturalnym, mimo tego, że tworzenie odrębnego społeczeństwa oparte byłoby na wolnej umowie jego członków, spisanej lub wyrażonej, w taki sam sposób jak małżeństwo wywodzi się z prawa naturalnego, jednakowoż zawieranie tego małżeństwa zależy od wolnej woli małżonków (*contrayentes*). Władza polityczna pochodzi bezpośrednio od Boga, i podmiotem pierwotnym, któremu Bóg ją powierza jako własność natury, jest wspólnota polityczna; ona może powierzać władzę jakiemuś władcy (*gerente*) i tworzyć rząd wydający się jej najlepszym. Ale władzę powierza w taki sposób, że jeżeli zarządzający nadużywa jej niezgodnie z dobrem wspólnym, społeczność może go pozbawić władzy (*deponer*), osądzić i stosownie ukarać. Wobec wszystkich tych zasad zostają z góry odrzucone zasady woluntarystyczne Hobbesa i Rousseau.

3. *Polityka międzynarodowa.* Stwierdza się z całą stanowczością, że dana jest pewna społeczność polityczna ponadpaństwowa (*supereastatal*), która obejmuje cały rodzaj ludzki, chociaż nie jest zorganizowana pod jednym zwierzchnictwem, rzecz którą Suárez ocenia jako niewłaściwą (*inconveniente*) i moralnie niemożliwą. Aby rządzić tą społecz-

<sup>9</sup> F. Suárez, *De anima*, Lib. I, III, IV. Vivès, Paris 1856, t. III.

<sup>10</sup> F. Suárez, *Tractatus morales*, Vivès, Paris 1856, t. IV.



nością, nie wystarczą prawa naturalne, tylko są potrzebne prawa pozytywne, które nazywał Suárez prawem ludzi w węższym sensie, lub prawem międzynarodowym, w dziedzinie którego miał on znakomite i wybitne zasługi<sup>11</sup>.

*Tłumaczenie Dorota Leszczyna*

---

<sup>11</sup> H. Rommen, *Die Staatslehre des Franz Suárez S. J.*, M. Gladbach 1926; J. Larequi S.J., *Suárez creador del concepto del Derecho internacional: Razón y Fe*, 83 (1928) 225-240 (z bogatą bibliografią); E. Guerrero, *La verdadera doctrina de Suárez sobre el derecho a la guerra: Pensamiento*, 4 (1948) 538-603.



# **SPRAWOZDANIA**



**Robert GRZYWACZ SJ**

**SPRAWOZDANIE Z KONFERENCJI JUBILEUSZOWEJ  
*ŻYC ETYCZNIE – ŻYC ETYKĄ*, POŚWIĘCONEJ  
O. PROF. DR. HAB. TADEUSZOWI ŚLIPCE SJ**

Dnia 15 maja 2008 roku w Wyższej Szkole Filozoficzno-Pedagogicznej *Ignatianum* w Krakowie odbyła się konferencja jubileuszowa poświęcona osobie, życiu oraz dziełu o. prof. dr. hab. Tadeusza Ślipko SJ. Okazją dla tego wydarzenia była przypadająca tego roku 90. rocznica urodzin Ojca Profesora. Konferencja: *Życ etycznie – żyć etyką* zgromadziła wokół osoby Dostojnego Jubilata grono przyjaciół, którzy w rozmaity sposób towarzyszyli czy też przy różnych okazjach zetknęli się z Ojcem Profesorem na ścieżkach życia. Na uroczystości gościł m. in. J. E. Kardynał Stanisław Nagy SCJ. Wśród prelegentów byli ci, którzy pragnęli dać wyraz swojej wdzięczności wobec Jubilata z tytułu jego oddziaływania w sferze ich własnych poszukiwań naukowych. Z grona tego byli obecni: ks. prof. dr hab. Andrzej Szostek MIC, ks. dr hab. prof. PAT Tadeusz Biesaga SDB, dr hab. prof. UKSW Ewa Podrez, dr Piotr Duchliński i o. dr Piotr Aszyk SJ. Ponadto w jubileuszowym spotkaniu wzięli udział przyjaciele, współbracia jezuici, a także studenci.

Powitania zgromadzonych gości dokonał o. dr Robert Janusz SJ, który również animował cały przebieg konferencji. Po zaprezentowaniu sylwetki Czcigodnego Jubilata przez Ojca Dziekana Wydziału Filozoficznego Józefa Bremera SJ, ks. prof. Andrzej Szostek MIC wygłosił odczyt zatytułowany *O etyce dyskursu etycznego słów parę*. Tym samym, w swoim wystąpieniu referent nawiązywał nie tyle do właści-

wych poglądów o. Tadeusza Ślipko SJ, co do sposobu ich przedstawiania przez Jubilata, szczególnie w odniesieniu do pewnych stanowisk przez niego nie podzielanych. Właśnie owa metarefleksja dała, zgodnie z zamierzeniem prelegenta, specjalny asumpt do uhonorowania Ojca Jubilata; asumpt tym bardziej godny uwagi, że nie pozbawiony osobistych wątków w dyskusjach merytorycznych pomiędzy obydwoma etykami.

Kolejny referat, zaprezentowany przez ks. prof. Tadeusza Biesagę SDB, ukazał wkład o. Tadeusza Ślipki we współczesne debaty ekologiczne. I w tej – przecież wciąż stosunkowo młodej dziedzinie myśli etycznej – Dostojny Jubilat wypracował własne ujęcie, nacechowane realizmem oraz dystansem wobec skrajnych pozycji myślowych. Wystąpienie pt. *Tadeusza Ślipko uzasadnienie norm chroniących przyrodę i zwierzęta* podkreśliło oryginalny własny wkład Profesora do etyki ekologicznej. Ślipko głosi prymat człowieka względem przyrody na tle zarówno radykalnego antropocentryzmu, jak i stanowisk biocentrycznych czy ekocentrycznych, które odrzuca.

Cenne uzupełnienie spojrzenia na całokształt dorobku naukowego o. Tadeusza Ślipko stanowił zwięzły przegląd jego piśmiennictwa. Ów zarys bibliograficzny – z zaznaczeniem w kilku punktach pionierskiej wagi wielu publikacji – przedstawił o. prof. Roman Darowski SJ. Po krótkiej przerwie miały miejsce trzy następane referaty.

Pani prof. Ewa Podrez z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, uczennica Czcigodnego Jubilata, poprzedziła swój referat lekturą listu wystosowanego na tę okazję przez Dziekana Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej UKSW, ks. prof. Jana Krokosa, który uhonorował wieloletnie zaangażowanie o. Tadeusza Ślipki w strukturach tej uczelni. We właściwym odczycie, noszącym tytuł *W trosce o duszę – śladami Mistra*, prelegentka wyróżniła dwie części: jedną bardziej osobistą, drugą merytoryczną. W pierwszej z nich dała wyraz wpływowi, jaki osobowość Jubilata wraz z doświadczeniem współpracy z nim wywarły na jej życie, a zwłaszcza na jej własne naukowe dociekania i zainteresowania. W części, którą Pani Profesor nazwała „merytoryczną”, w perspektywie historyczno-etycznej potraktowała ona koncepcję

swego Mistrza jako głos w dyskusji na temat samowiedzy etyki oraz jej aktualnej sytuacji. Plasując w zróżnicowanym wewnątrznie nurcie etycznych teorii tomistycznych i personalistycznych poglądy Ojca Jubilata uznała za takie, które najlepiej reprezentują integralne ujęcie etyki.

Przedmiotem prelekcji dr. Piotra Duchlińskiego było: *Myślenie według wartości czy według natury? Aksjologia tomistyczna Tadeusza Ślipko*. Referent określił stanowisko Ojca Profesora jako syntetyzującą próbę ugruntowania obiektywnego porządku wartości moralnych w integralnie pojętej naturze osoby; próbę, która łączy zatem pewne wątki ejdetycznej fenomenologii z metafizyką i antropologią tomistyczną.

Wreszcie o. dr Piotr Aszyk SJ w wystąpieniu pt. *«Etyka granic» Tadeusza Ślipko* wydobyl i uwypuklił ten rys naukowej twórczości Jubilata, który łączył się z jego zainteresowaniami „granicznymi” czy peryferyjnymi obszarami etyki. Do takich „granicznych” sfer prelegent zaliczył rozmaite sytuacje konfliktów aksjologicznych, jak np. obrona sekretu czy obrona życia przed agresją, problem samobójstwa, ale też zagadnienia związane z ludzką płciowością, kwestie bioetyczne (dotyczące w szczególności środowiska naturalnego, inżynierii genetycznej, terapii medycznej, cierpienia i umierania). Stwierdził w konkluzji, że w tych właśnie obszarach myśl Ojca Profesora – umiejętnie łącząca tradycję i nowoczesność – wielokrotnie okazywała swoją oryginalność i nowatorstwo.

W słowie o bardzo osobistym charakterze, skierowanym do Czcigodnego Jubilata, ks. kard. Stanisław Nagy nazwał go „księciem polskiej etyki katolickiej”. Dostrzegł również – jako swoisty wyróżnik Ojca Profesora – jego „charyzmatyczną i heroiczną skromność”. W humorystyczny sposób wyraził ponadto nadzieję na opracowanie przez Jubilata etycznej strony jeszcze jednego zagadnienia, mianowicie – przeżywania starości.

W wypowiedzi zamykającej konferencję o. prof. Tadeusz Ślipko pośrednio potwierdził obserwacje swego przedmówcy, łącząc wdzięczność za bardzo przychylną prezentację jego działań z nadzieją na poddanie go późniejszej, „bardziej realistycznej” i „odpowiadającej obiektywnemu stanowi rzeczy” krytyce. Co więcej, wśród głębszych, osobi-

stych powodów do radości z tego jubileuszowego spotkania Ojciec Profesor wymienił „zrozumienie” okazane przez uczestników „dla wagi tej dyscypliny”, którą przez całe życie uprawiał – dla etyki. Uroczystość zakończyły życzenia złożone Ojcu Jubilatowi oraz wspólny posiłek w gronie zaproszonych gości.

Uwaga Redakcji: O. Jubilatowi poświęcony został w tym tomie jeszcze jeden artykuł, mianowicie W. Szuty, *Szukający prawdy o dobru moralnym* (s. 115-140).



**Piotr JANIK SJ**

**ROZPRAWA DOKTORSKA MAGISTRA  
PIOTRA JANIKA SJ (AUTOREFERAT)**

W dniu 30 IV 2008 odbyła się na Wydziale Filozoficznym Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej *Ignatianum* w Krakowie obrona pracy doktorskiej mgr Piotra Janika SJ na temat: *Pragmatyczna koncepcja przekonania Charlesa S. Peirce'a*. Promotor: Prof. Ign. dr hab. J. Bremer SJ. Recenzenci: Prof. dr hab. J. Perzanowski (UJ / Ign.), Prof. US dr hab. T. Szubka (US).

Doktorant tak przedstawił treść swojej rozprawy:

Pragmatyczna koncepcja przekonania Peirce'a zasługuje na uwagę z kilku względów. Przede wszystkim wypełnia ona lukę pozostawioną przez logicystykę. Zarówno dla Ch. Morrisa (który zdefiniował semiotykę jako trójkę „syntaktyka-semantyka-pragmatyka”), B. Russella (atomizm logiczny), L. Wittgensteina (por. *Traktat Filozoficzno-Logiczny*), czy A. Tarskiego (semantyczna definicja prawdy) punktem wyjścia jest zawsze logika. Mówiąc ogólnie, syntaktyka, którą dla nich stanowi w rzeczywistości logika. Peirce natomiast utrzymywał, że gdy stawia się problem logiczny, to: „myśl pojawiająca się w danym momencie pokaże, że rozmaiłość faktów jest już przyjęta” (CP 5.369, 1877). I przeciwnie, gdy nie mamy do czynienia z faktami obiektywnymi, to niemożliwe jest postawienie problemu logicznego w ogóle. Dla Peirce'a, w odróżnieniu od wspomnianych autorów, logika była częścią nauki o znaku, tj. semiotyki (*semeiotic*). Tę ostatnią dzielił on, w nawiązaniu do tradycji scholastycznej na: gramatykę spekulatywną (podobnie jak

Tomasz z Erfurtu), logikę właściwą i logikę obiektywną, czy inaczej retorykę spekulatywną lub metodeutykę. Peirce chętnie wprowadza swoją własną terminologię. Terminu „znak” nie rozumiał jedynie lingwistycznie czy kognitywistycznie; postrzegał „znak” jako jednostkę ontologiczno-logiczną, podobnie jak Duns Szkot, obrońca realizmu w dobie debaty średniowiecznej w sporze o powszechniki. Od Dunsza Szkota Peirce „zapożyczył” również „różnicę formalną z fundamentem po stronie rzeczy” (*distinctio formalis a parte rei*), która pozwalała na teoretyczne opracowanie w danym problemie możliwości wiedzy uprzedniej w stosunku do empirycznego ujęcia faktu. Problem ten Kant formułował pod nazwą tzw. „sądów syntetycznych *a priori*”.

W proponowanej przez teorię pragmatyczną koncepcji przekonania ważne miejsce zajmują metody utrwalania przekonań. W artykułach z 1877 roku *Utrwalanie przekonań* oraz *Jak uczynić nasze myśli jasnymi* Peirce przedstawił cztery metody utrwalania przekonań: „ośleego” uporu, autorytetu, apriorycznej i naukowej. Wśród badaczy zagadnienia utrwalania przekonań panuje zgodność, że trudno jest uchwycić logikę ich uporządkowania. W niniejszej rozprawie doktorskiej postuluje się więc wprowadzenie poprawki do Peirce’a prezentacji wspomnianych metod, polegającej na rozróżnieniu w metodzie autorytetu dwóch metod, które potocznie są oddawane za pomocą wyrażen: „argument/autorytet siły” oraz „siła argumentu/autorytetu” (pomijając oczywiście znaczenia poboczne samych zwrotów). Rozróżnienie to pozwala na uporządkowanie metod według klucza kategorii myśli Peirce’a: odczucie, reakcja i reprezentacja.

Logika relacji, jaką Peirce stworzył, została zbudowana jako „ogólna teoria stosunków” (T. Czeżowski), choć może lepiej byłoby powiedzieć: „triadyczno-trychotomiczna klasyfikacja klas odniesień” (Piotr-Janik), by oddać właściwie charakter rozważanych relacji logicznych.

Rozprawa dzieli się na trzy części oraz na siedem rozdziałów. W pierwszej części podejmowane są, mówiąc ogólnie, zagadnienia ontologiczno-logiczne. Rozdział pierwszy jest poświęcony analizie trzech tez realizmu, w rozdziale drugim zaś wyjaśnia się peirce’ańskie terminy: „doświadczenia” i „maksymy pragmatycznej”, a także cen-

tralny dla tej pracy termin „przekonanie”. Część druga pracy dotyczy teorii znaków, tj. reprezentamenów, jak nazywał je Peirce, oraz procesu semiotycznego. W rozdziale trzecim omówione są: koncepcja znaku triadycznego oraz klasyfikacje; a także wskazana tradycja triadycznego ujmowania znaku. W rozdziale czwartym, prezentowane jest myślenie jako „działanie na znakach” (również na przykładach), powraca się tam do tematu „przekonania” ukazując jego związek z „żywą wątpliwością” oraz „niepokojem”, które stają się początkiem każdego naukowego i potocznego myślenia. Część trzecia to metodologiczno-logiczna krytyka koncepcji naukowego przekonania według Peirce’a. Stąd w rozdziale piątym poddano Peirce’a podział metod utrwalania przekonań oraz omówiono dokładniej metodę naukowego utrwalania przekonania, po uwzględnieniu nowego, proponowanego w rozprawie podziału metod. W rozdziale szóstym rozważana jest, w oparciu o paradoks Zenona z Elei, wzajemna zależność „pełnego przekonania” oraz dyskursu, tj. wypowiedzi pojmowanej jako poprawne rozumowanie logiczne. Ponadto, na tle dwóch aspektów Peirce’a koncepcji przekonania, tj. „fallibilizmu” oraz przekonania rozumnego będącego argumentem logicznym, wspomniane zostają stanowiska metafizyczne (fundamentalizm, sceptycyzm) dotyczące przekonań, które w wydaniu nowożytnym uchodzą niesłusznie za epistemologiczne.

Pracę zamyka przedstawienie postulowanego przez Peirce’a „architektonicznego” systemu nauk. Tym samym możliwe staje się ukazanie współzależności pewnych dziedzin wiedzy, niezbędnych w ufundowaniu przekonania jako przekonania naukowego. Rozprawa niniejsza jest studium teorii przekonań, w której spotykają się epistemologia, ontologia, nauka i logika/semiotyka.

Peirce’s pragmatic conception of belief demands a particular attention. First of all, it covers a gap in the image of contemporary logic, theory of sign and philosophy of science. Peirce said, that „A moment’s thought will show that a variety of facts are already assumed when the logical question is first asked” (CP 5.369, 1877). In the dissertation this

original conception of belief is being analysed in the light of Peirce's triadic sign, the notion of fact as scientific discovery, and a forwarding suggestion of a new division of methods of fixation of belief, taking into account Peirce's categorization of thought.

**Tadeusz ROSTWOROWSKI SJ**

## **ZAŁOŻENIA FILOZOFICZNE DIALOGU MIĘDZYRELIGIJNEGO**

Sprawozdanie ze spotkania jezuitów-filozofów (JESPHIL) w Ludwigshafen w dniach 28.08. – 01.09.2008 r.

### **1. Miejsce spotkania**

25 jezuitów z trzech kontynentów plus zaproszeni goście: dwóch profesorów z Niemiec i dwóch profesorów z Libanu wzięło udział w tegorocznym spotkaniu JESPHIL. Spotkanie to miało mieć miejsce w Dreźnie, jak to zaplanowaliśmy dwa lata temu w Cluju. Jednak na skutek pewnych niewyjaśnionych trudności było to niemożliwe. Miejscem spotkania stał się więc dom jezuitów niemieckich w miejscowości Ludwigshafen nad Renem. Dom ten ma za patrona niemieckiego jezuitę żyjącego na przełomie XIX i XX wieku Heinricha Pescha SJ (1854-1926) i mieści Akademię Katolicką – Katholische Akademie Rhein-Neckar. Heinrich Pesch był filozofem mającym wielki wpływ na rozwój nauki społecznej Kościoła oraz prekursorem encyklik społecznych „*Rerum Novarum*” Leona XIII (1891) i „*Quadragesimo Anno*” Piusa XI (1931). On to właśnie rozwinął pojęcie „solidaryzmu” i między innymi dzięki niemu pojęcie to weszło na stałe do nauki społecznej Kościoła. Dom w Ludwigshafen jest nowoczesnym sześciopiętrowym budynkiem otoczonym obszernym parkiem.

## 2. Program spotkania

28 sierpnia 2008 r. – czwartek: przyjazd

- 19:00            Kolacja  
20:00            Praktyczne wskazówki

29 sierpnia – piątek

- 9:00-10.30    Gerry Hughes SJ (Oxford), wykład pt.: *The Dimensions of Reason in the Christian Religious Discourse* (Wymiar wiary w chrześcijańskim religijnym dyskursie).  
10.30            Przerwa  
11.00-12:30   Christian Rutishauser SJ (Zurich), wykład pt.: *The Role of Reason in the Jewish Tradition* (Rola rozumu w tradycji żydowskiej).  
12:45            Obiad  
14:30-16:00   Christian Troll SJ (Frankfurt/Main), wykład pt.: *The Role of Reason in the Islamic Tradition* (Rola rozumu w tradycji Islamu).  
16:00            Przerwa  
16:30-18.00   Anand Amaladass SJ (Chennai, India), wykład pt.: *The Dimensions of reason in the Indian Tradition* (Rola rozumu w tradycji hinduizmu).  
18:15            Msza św.  
19:00            Kolacja  
20:00            Wizyta w meczecie w Mannheim

30 sierpnia – sobota

- 09:00-10:30   Prof. dr Richard Schaeffler (Universität München), wykład pt.: *Der Beter, sein Gott und seine Welt: Ein Zugang zur Phänomenologie der Religion* (Modlitwa, Bóg i Jego świat: zarys fenomenologii religii).

- 10:30 Przerwa
- 11:00-12:30 Warsztaty  
sala 1: Alexander Löffler SJ (Frankfurt/Main), temat: *The Importance of Differences in Inter-Religious Dialogue* (Znaczenie różnic w dialogu międzyreligijnym).  
sala 2: Tobias Specker SJ (Ludwigshafen), temat: *La Phénoménologie de Jean-Luc Marion et le dialogue entre les religions* (Fenomenologia Jean-Luc Marion i dialog międzyreligijny).  
sala 3: Brenddan Carmody SJ (Dublin), temat: *Interreligious Education and the Question of Truth* (Wychowanie międzyreligijne a problem prawdy).
- 12:30 Obiad
- 14.00 Wizyta w Heidelbergu
- 20:45 Rev. dr Jean Akiki OLM (Lebanon), temat: *L'expérience de Prière dans les Religions Monothéistes: La perspective d'un Chrétien qui vient d'un pays arabe* (Doświadczenie modlitwy w religii monoteistycznej: perspektywa chrześcijanina pochodzącego z kraju arabskiego).

### 31 sierpnia – niedziela

- 09:00-10:30 Francis Clooney SJ (Harvard University), wykład pt.: *The Role of the Sacred Text in Inter-religious Dialogue: Some Hindu Starting Points* (Rola tekstów świętych w międzyreligijnym dialogu z perspektywy hinduizmu).
- 10:30 Przerwa
- 11:00-12:30 Prof. dr Rotraud Wielandt (Universität Bamberg), wykład pt.: *Philosophical Approaches to the Exegesis of the Koran in Medieval and Contemporary Islam* (Filozoficzne podejście do egzegezy Koranu w Średniowieczu i we Współczesności).
- 12:30 Obiad

- 14:30-16:00 Warsztaty  
 sala 1 Henri Laux SJ (Paris), temat : *L'Herméneutique spinozienne du texte religieux* (Hermeneutyka tekstów religijnych według Spinozy).  
 sala 2 Janusz Salamon SJ (Kraków), temat: *The Religious Epistemology of Richard Swinburne and Inter-Religious Dialogue* (Epistemologia religijna Ryszarda Swinburne'a i międzyreligijny dialog).
- 16:00 przerwa  
 16:30 podsumowanie całości spotkania JESPHIL  
 18:00 Msza św.  
 19:00 kolacja

### 3. Główne referaty i warsztaty

W trakcie pierwszego spotkania każdy z nas się przedstawił. Większość osób już się zna od dawna. Pojawiło się jednak wiele nowych twarzy, zwłaszcza młodych jezuitów piszących doktoraty z filozofii. Już od dawna postanowiono, że konferencje i prowadzona po nich jest dyskusja odbywają się w trzech językach tj. w angielskim, niemieckim i francuskim.

Pierwszy referat, który otworzył nasze obrady, został wygłoszony przez O. Gerry Hughesa SJ pt.: *The Dimensions of Reason in the Christian Religious Discourse* (Wymiar wiary w chrześcijańskim religijnym dyskursie). Tytuł zdawał się sugerować, iż autor zajmie się rolą i znaczeniem rozumu w ramach wiary chrześcijańskiej. On jednak wyrażał swoje wątpliwości co do możliwości teodycei i zasadności dowodów za istnieniem Pana Boga, mając na uwadze krytykę Hume'a i Kanta. Wyszedł z trzech wstępnych twierdzeń: 1) „The Universe does not need any explanation at all” – (wszechświat nie potrzebuje w ogóle wyjaśnienia); 2) „In principle simply to say God is not to offer an explanation” – (Proste powiedzenie „Bóg” nie daje żadnego wyjaśnienia); 3) „Hume has conclusively shown that this our world cannot be the best of



all possible worlds, because it cannot be reconciled with an infinitely good God” – (Hume pokazał ostatecznie, że ten nasz nie może być najlepszym możliwym światem, gdyż nie może zgodzić się z nieskończoną dobrocią Boga). Autor w dyskusji usprawiedliwiając swoje kontrowersyjne założenia stwierdził, iż chodziło mu o tę uczciwość intelektualną, tak by ze zbyt uproszczonych uogólnień nie wyciągać wniosków natury teologicznej.

O. Christian Rutishauser SJ (Zurich) wygłosił referat pt.: *The Role of Reason in the Jewish Tradition* (Rola rozumu w tradycji żydowskiej). Był to jeden z lepszych referatów tego spotkania. Autor zaznaczył na samym początku, iż punktem wyjścia jest tradycja rabinistyczna, która powstała jako reakcja na fakt pojawienia się chrześcijaństwa, mając charakter antychrześcijański. Wyraziło się to w Kabale, która została zrehabilitowana m. in. w oparciu o tradycję neoplatonską i teorię emanacji. Autor starał się też pokazać, iż współczesna filozofia zachodnia w dużej mierze opiera się na tym właśnie kabalistycznym sposobie myślenia; przykładem tego może być np. znaczenie charakteru etycznego przy równoczesnej krytyce metafizyki; wymiar pewnego nominalizmu poprzez zajęcie się tym, co konkretne i jednostkowe; w analizach językowych doszukiwanie się głównie sensu.

O. Christian Troll SJ (Frankfurt/Main) wystąpił z referatem pt.: *The Role of Reason in the Islamic Tradition* (Rola rozumu w tradycji Islamu). Referat ponad godzinny, trudny, wygłoszony był w czasie popołudniowym niezbyt sprzyjającym dla słuchania rozważań filozoficznych. Umysłowił on słuchającym, iż kategorie myślenia islamu bardzo odbiegają od myślenia judaistycznego, które stało się bliskie mentalności zachodniej poprzez współczesną filozofię.

O. Anand Amaladass SJ (Chennai, India) specjalnie przyjechał z Indii na to naszego jezuickie spotkanie z referatem pt.: *The Dimensions of reason in the Indian Tradition* (Rola rozumu w tradycji hinduizmu), który wygłosił używając programu PowerPoint. Wskazał po pierwsze na to, że w cywilizacji śródziemnomorskiej człowiek został zdefiniowany jako *animal rationale*, natomiast w mentalności i kulturze hinduistycznej definiowany jest jako osobnik zdolny do złożenia

ofiary. Opis tej racjonalności ukazany poprzez charakterystyczne teksty sanskrytu jawi się jako figura władcy mającego cały szereg pozytywnych cech. Sprawa politeizmu i monoteizmu jawi się jak światło odbijające się od diamentu, w jedności i zarazem wielości odbić.

W drugim dniu rozpoczęliśmy obrady od konferencji profesora starszej daty, który prezentował bardzo solidną, klarowną i uporządkowaną niemiecką szkołę myślenia. Był to referat o fenomenologii religii, który wygłosił Prof. dr Richard Schaeffler (Universität München) pt.: *Der Beter, sein Gott und seine Welt: Ein Zugang zur Phänomenologie der Religion* (Modlitwa, Bóg i Jego świat: zarys fenomenologii religii). Swój refleksję ujął w trzy punkty: 1) Wymiar pragmatyczny i gramatyczny modlitwy. Co ludzie robią, gdy się modlą, jaka jest natura i konteksty modlitwy; 2) Rozważanie semantyczne o modlitwie: a) „wygląd”; „pojawienie się” ἱεροφάνεια; b) honor, „chwała Boża”; Kabot, chwała i majestat; c) οἰκοδομή – wspólnota religijna jako dom (οἶκος), gdzie zamieszkuje imię Boże; 3) przejście od semantyki modlitwy do ogólnej fenomenologii religii.

Po czym w trzech różnych salach miały miejsce warsztaty. Uczestniczyłem w jednym z nich, który miał temat: *Wychowanie międzyreligijne a problem wiary*. Został on poprowadzony przez irlandzkiego jezuity, Breddana Carmody’ego, który większość swojego zakonnego życia spędził na misjach w Zambii. Po zadaniu wielu ważnych pytań na temat wychowania międzyreligijnego w kontekście światowego procesu globalizacji zastanawiał się nad kryteriami tego wychowania, jego rodzajami, jego wymiarem integralnym na tle fundamentalnych pytań o sens w kontekście śmierci, cierpienia, zastanawiał się także nad zagadnieniem duszy, zarysował aktualność koncepcji B. Lonergana, tak by poprzez wejście w podmiot dokonać właściwej obiektywizacji, w wymiarze immanentnym oraz by edukacja stała się zakorzeniem w fundamentalnym wymiarze rozumu. Rozpoczęła się ożywiona dyskusja, w dużej mierze zdominowana przez Ojca z Indii, który mówił o własnym doświadczeniu jezuity uczącego w hinduskich szkołach.

O godz. 20.45 odbyło się spotkanie z o. Jeanem Akiki, profesorem Uniwersytetu Ducha Świętego w Bejrucie na temat: *L’expérience de*

*Prière dans les Religions Monothéistes: La perspective d'un Chrétien qui vient d'un pays arabe* (Doświadczenie modlitwy w religii monoteistycznej: perspektywa chrześcijanina pochodzącego z kraju arabskiego). Liban jak określił ten kraj Jan Paweł II jest orędzim: piękna natura, różnic językowych, współistnienia bezwarunkowego, bazą pokoju duchowego, nawrócenia, odrodzenia kulturowego i oczekiwania Królestwa Niebieskiego. A równocześnie był i jest teatrem bratobójczych walk z niekończącym się cierpieniem ludności, zwłaszcza najbiedniejszej. Mówił o tym prelegent, że to właśnie z terenu Libanu pochodziła biblijna kobieta kananejska (Por. Mt 15, 21-28) prosząca uporczywie Pana Jezusa: „Panie dopomóż mi”. Ta wytrwała prośba, znak wielkiej wiary, nawet wobec – zdawałoby się odmowy Pana Jezusa – stała się niejako rzeczywistością Libanu, tym właśnie orędzim, które głosi światu, zwłaszcza światu muzułmańsko-chrześcijańskiemu: „Panie, dopomóż mi”. Prośba ta sprawia, że ukazała się ludom tym, zamieszkującym góry Libanu Maryja Matka Pana Jezusa, w chwili zwiastowania, jako szczególna odpowiedź, tak dla chrześcijan jak i dla wyznawców islamu. Z wielkim przejęciem i mocą mówił o tym o. Jean Akiki czytając na końcu modlitwę, ułożoną wspólnie przez chrześcijan i muzułmanów do Niej, jako wezwanie o pomoc, by stawała się Matką wszystkich.

W ostatnim dniu, w niedzielę wysłuchaliśmy wykładu Francisa Clooney'a SJ (Harvard University) pt.: *The Role of the Sacred Text in Inter-religious Dialogue: Some Hindu Starting Points*. (Rola tekstów świętych w międzyreligijnym dialogu z perspektywy hinduizmu). Tekst święty, który komunikuje to, co w sobie zawiera i zarazem właśnie do tego wychowuje. On to staje się nośnikiem nauczania i aktualnym dialogiem. Jawi się tu problem prowadzenia dialogu, a zarazem studiowania Pism świętych.

Drugi referat wygłosiła Pani Profesor z Niemiec Dr Rotraud Wielandt (Universität Bamberg) na temat: *Philosophical Approaches to the Exegesis of the Koran in Medieval and Contemporary Islam*. (Filozoficzne podejście do egzegezy Koranu w Średniowieczu i we Współczesności.) Koran zachęca do racjonalnej refleksji. Wskazywała na werseety z Koranu, które o tym mówią i na ich wielorakie interpretacje oraz na

postaci największych myślicieli islamu i ich rolę w kulturze europejskiej; jak również metodę stosowania hermeneutyki Gadamera jako narzędzia interpretacji tej świętej Księgi. W dyskusji padały pytania, czy takie połączenie interpretacji tradycyjnej z najnowszą we współczesnym islamie jest do pomyślenia.

Po obiedzie były warsztaty. Uczestniczyłem w warsztacie prowadzonym przez Henri Laux SJ (Paris) na temat: *L'Herméneutique spinozienne du texte religieux* (Hermeneutyka tekstów religijnych według Spinozy). Dla Barucha Spinozy podstawą była zasada wolności myślenia, a zarazem czytania i interpretowania Ksiąg Świętych, dostępna każdemu. Miał on w wielkim poważaniu teologię jako naukę, rzadko zaś teologów. Był bardzo bliski „Kazaniu na Górze”, a zarazem pisał wiele o posłuszeństwie wobec Ksiąg Świętych, do których zaliczał także Nowy Testament, w świetle wolnego rozumu. Pojawiło się pytanie o aktualność Spinozy w dialogu międzyreligijnym.

#### 4. Imprezy towarzyszące

Po pierwszym dniu naszych intensywnych obrad, pojechaliśmy wieczorem tramwajem do Mannheim. Ludwigshafen i Mannheim to dwa miasta rozdzielone rzeką Ren. W Mannheim żyje jedna z najliczniejszych wspólnot tureckich w Niemczech. W związku z tym w ostatnich latach wybudowano tam największy meczet w tym kraju. Meczet ten, nazwany Yavuz Sultan Selim Moschee, został otwarty w 1995 r. Główna sala modlitwa może pomieścić jednorazowo 2 500 osób. Znajduje się on przy dużej ulicy, w odległości nie większej niż 100 m od dużego kościoła katolickiego, po prostu po drugiej strony ulicy. Cieszy się też dużym zainteresowaniem kulturalnym i ekumenicznym. Przyjęto nas na początku w dolnej sali, gdzie jest mały bar. Poczęstowano nas herbatą, podaną na małych tackach, w szklankach w kształcie dużych kieliszków. Pijąc herbatę, wysłaniec tamtejszego imama mówił nam o historii i zaangażowaniu tej wspólnoty tureckiej. Odpowiadał także na nasze pytania. Po czym wprowadzono nas do sali modlitwy. Wcześniej jed-

nak musieliśmy ściągnąć buty. Sala jest bardzo okazała i ma wiele elementów nowoczesnych. Byliśmy pod wrażeniem tej wizyty, dla wielu z nas pierwszego w życiu pobytu w meczecie.

W dniu następnym popołudnie zostało poświęcone na zwiedzenie Heidelbergu, oddalonego o zaledwie dwadzieścia kilka kilometrów od Ludwigshafen. W promieniach słońca i wspaniałej zieleni, stare, nie zniszczone przez II wojnę światową uniwersyteckie miasto wraz z jego zalesionymi wzgórzami pojawiło się przed nami jako wielkie dzieło architektury i harmonii. Najpiękniejsze niemieckie miasto, jakie widziałem. Odprawiliśmy Mszę św. w jezuickim kościele, w którym dawno już jezuici nie pracują. Przewodniczka oprowadzając nas po angielsku, mówiła między innymi o zbliżającej się rocznicy 600-lecia powstania tej pierwszej niemieckiej Alma Mater. Nie wspomniała jednak ani słowem o postaci Mateusza z Krakowa, który był jednym z ojców fundatorów.

## 5. Podsumowanie spotkania

Po tych trzydniowym intensywnych obradach staraliśmy się je podsumować, wskazując na dobre i słabe ich strony. Większość ocen była zdecydowanie pozytywna. Wybraliśmy nowy temat i miejsce przyszłego spotkania. Odbędzie się w Londynie za dwa lata, tj. w 2010 roku i podejmie problematykę: *Ontologii analitycznej i fizycznej*. Nowym organizatorem naszych spotkań został O. L. Caruana, jezuita z Malty, obecnie wykładający filozofię analityczną w Heythrop College, w uczelni jezuickiej włączonej do londyńskiego uniwersytetu. Wszyscy serdecznie dziękowali O. João José Vila-Chã za tak ofiarną i długoletnią pracę w przygotowywaniu i przeprowadzaniu tych naszych spotkań JESPHIL przez ostatnie osiem lat. Ojciec João jest Portugalczykiem, który obecnie wykłada na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim.



## **RECENZJE**





**Henryk MACHOŃ SJ**

**Volker Drehsen, Wilhelm Gräb, Birgit Weyel (red.), *Filozofia religii od Schleiermachera do Eco*, przekład L. Łysień, Wydawnictwo WAM, Kraków 2008, stron 325 (Seria: *Mysł Filozoficzna*)**

Gdy bierzemy do ręki niektóre książki, towarzyszy nam uczucie głębokiego zdziwienia, iż nie powstały one już znacznie wcześniej. To właśnie wrażenie wyraził autor pewnej recenzji niemieckiego oryginału omawianej tu pozycji. Jako że rynek polskiej fachowej literatury zajmującej się fenomenem religii jest znacznie uboższy niż duża liczba naukowych opracowań tego tematu w języku niemieckim, zdziwienie polskiego czytelnika, sięgającego po rodzimą wersję tej pozycji, będzie z pewnością tym większe. Już na wstępie należy jednak dodać, iż prezentowana tu książka nie jest godna polecenia jedynie z tego powodu.

Chociaż ta zbiorowa praca wielu filozofów, teologów, religioznawców oraz socjologów, będących autorami poszczególnych jej partii, to przykład rzetelnego i bogatego w treść kompendium wiedzy o teoriach religii ostatnich dwu wieków, tym niemniej nie stanowi ona rodzaju leksykonu klasyków teorii religii, czy też nudnej encyklopedii wiedzy o religii. Dzieje się tak między innymi dlatego, iż inspiracją do powstania tej książki stały się procesy – choć pod różnymi względami – wskazujące na fenomen żywotności oraz oddziaływania religii nie tylko w przeszłości. Z jednej strony do wspomnianych procesów należy zaliczyć krytykę religii „mistrzów podejrzeń” w formie popularnej oddziaływającej aż po dzień dzisiejszy. Jej konsekwencją ma być rozumienie wiary jako środka uśmierniającego ból tych naiwnych, którym w nowoczesnym świecie po prostu się nie powiodło. Z drugiej zaś strony od pew-

nego czasu obserwuje się na zachodzie Europy zjawisko większego zainteresowania religią, wyrażające się poprzez takie zjawiska, jak dyskusja o odwołaniu się do Boga w konstytucji europejskiej, wielorakie skutki ataków terrorystycznych z 11 września 2001 roku, czy też fenomen medialny ostatnich dwu papieży, nierzadko identyfikowanych z reprezentantami całego chrześcijaństwa. Omawiana tu pozycja wychodzi tej ambiwalencji naprzeciw w tym sensie, iż traktuje religię jako fenomen złożony, wieloznaczny i stąd wymagający pogłębionej analizy o charakterze interdyscyplinarnym. Dlatego też znajdziemy na jej stronach zarówno prezentację stanowisk filozofii, teologii, jak i psychologii religii oraz kulturoznawstwa (w tym sensie polski jej tytuł zawęża nieco zawartą w niej problematykę, stając się w ten sposób mylący). Na tej bazie publikacja prezentuje teorie religii jako jej modele interpretacyjne. Przewijają się tu więc pytania o to, gdzie zakorzenione jest zainteresowanie tematem religii u współczesnych, jakie ważne nowe fenomeny pojawiają się w tym kontekście oraz jakie zjawiska kulturowe towarzyszą określonym – często nowym, sprywatyzowanym i oderwanym od kontekstu konkretnej wspólnoty wierzących – formom religii. Ważną kwestią pozostaje także to, jak kształtuje się znaczenie religii współcześnie, a jakie formy może przybierać ono w przyszłości.

Jednym z istotniejszych nachyleń pracy pod redakcją trzech teologów ewangelickich jest analiza zjawiska religii, czy też duchowości, poprzez każdorazowe ukazywanie związku religii i kultury, a także relacji teorii religii z teorią kultury. Odnosi się to nade wszystko do współczesnych teoretyków religii. Tym niemniej poszczególni prezentowani tu autorzy teorii religii wywierali na siebie znaczny wpływ. Za przykład niech posłuży oddziaływanie dzieł Schleiermachera na koncepcję „świętości” Rudolfa Otto, będącego z kolei pomysłodawcą drugiego i zmienionego wydania „Mów o religii” w stulecie jego pierwodruku, a tym samym w niezwykle sposób przyczyniającego się do recepcji tej właśnie wersji dzieła. Innym przykładem niezwykle głębokiego wpływu twórcy nowoczesnej teorii religii stanowi jego recepcja przez Dilthey’a, a w dalszej kolejności przez współczesną hermeneutykę. Już samo pójście za wątkami oddziaływania i recepcji klasy-

ków teorii religii staje się niezwykle ciekawą warstwą książki, ukazującej tym samym ważny etap historii pojmowania i interpretacji religii.

O wyborze konkretnych teoretyków religii przesądziła – jak piszą we *Wstępie* redaktorzy – „reprezentatywność kierująca się podstawowym pytaniem, jaki mianowicie potencjał odkrywczości niosą przykładowo wybrane stanowiska dla współczesnej hermeneutyki religii” (S. 9). I tak do grona wybranych teoretyków religii zaliczeni zostali, między innymi, oprócz wspomnianego już Schleiermachera i Otto, Har-nack, Freud, Bultmann, W. James, Ricoeur, Foucault, Luhmann czy wreszcie Derrida oraz wzbudzający niezwykle emocje pośród teoretyków mediów, i to nie tylko w Niemczech, Norbert Boltz. Kolejność ich prezentacji wyznaczyła chronologia daty urodzenia.

Na niezwykle przyjazny dla czytelnika układ książki składa się 30 jej części, z której każda ma taką samą strukturę i zawiera krótki biogram autora, szersze omówienie jego teorii religii oraz naszkicowanie oddziaływania i rozwoju danego ujęcia religii. Kolejną częścią tekstu poświęconego danemu myślicielowi, choć zamieszczonemu na końcu książki, stanowi literatura źródłowa, tzn. wykaz głównych dzieł danego twórcy dotyczącego religii oraz literatura pomocnicza omawiająca prezentowaną teorię religii. Niezwykle ważnym dla czytelnika głębiej zainteresowanego materiały pracy staje się uwzględnienie w wykazie literatury dzieł przełożonych na język polski. Książka posiada indeks osób oraz krótkie noty na temat autorów poszczególnych części tekstu. Dokliwie brakuje jej natomiast indeksu pojęć, co w czasach prawdziwego zalewu słowa drukowanego staje się po prostu zwykłą koniecznością każdej obszerniejsze publikacji (dodajmy jednak uczciwie, że podobnie na próżno szukać go w wydaniu oryginalnym).

Książka zaciekawia, gdyż jest dobrze skomponowanym, wciągającym, a przy tym pełnym treści kompendium poświęconym zagadnieniu teorii religii, bogatym w subtelne i ciekawe szczegóły omawianej materii. Dlatego też stanowi ona dużą pomoc dla wszystkich poszukujących solidnej informacji na temat różnorodnych rodzajów rozumienia fenomenu religii. Inną jej zaletą – bodajże największą – jest zamysł redaktorów, by skierować ją do szerokiego kręgu czytelników, do grona któ-

rych z pewnością należy zaliczyć studentów zarówno filozofii, teologii, psychologii, kulturoznawstwa czy też religioznawstwa. Po tę pozycję może z powodzeniem sięgnąć zarówno ktoś zajmujący się konkretnym autorem, jak również czytelnik interesujący się zagadnieniem religii bardziej systematycznie, bo i tak można książkę z powodzeniem czytać, czego dowodem jest jej omówiona wyżej struktura. I tak seria *Mysł Filozoficzna* Wydawnictwa WAM została wzbogacona o jeszcze jedną cenną i jakże potrzebną książkę na temat religii, a ma to miejsce w kraju, będącym pod względem jej żywotności i praktyki fenomenem na skalę co najmniej europejską, której to jednak konkretne formy poddawane są istotnym i szybkim przemianom. A nie tylko tu nic nie jest bardziej praktyczne – w sensie zmagania się z opisem, zrozumieniem oraz adekwatną interpretacją wiary religijnej – niż dobra teoria.

**Stanisław ZIEMIAŃSKI SJ**

**Mikulaš BLAŽEK, Karol ĎURČEK, Ľuboš ROJKA, *Filozofický a fyzikálny pohľad na Vesmír*, Bratislava 2006, 315 + XXXVIII**

Książka została wydana nakładem Uniwersytetu w Trnawie, wydawnictwa VEDA oraz SAW. Pierwszą jej część: *Filozoficzny pogląd na wszechświat* opracowali dwaj jezuici: dr Karol Durček i dr Ľuboš Rojka, drugą część: *Fyzikalny pogląd na wszechświat* – doc. Mikulaš Blažek. W Dodatku zamieszczono 82 kolorowe tabele, wykresy i zdjęcia. Jest to poszerzone wydanie książki K. Durčeka i M. Blažeka, która wyszła w roku 2001 pod tytułem: *Filozofický a fyzikálny podľad na kozmológiu*. Celem pracy jest odpowiedź na postmodernistyczne zagubienie prawdy oraz na ciągle jeszcze istniejący rozdźwięk między wiedzą i wiarą. Autorzy mają problem z określeniem filozofii przyrody, ponieważ stoi ona na pograniczu metafizyki i fizyki. Ostatecznie we *Wstępnie* definiują filozoficzną kosmologię jako „filozoficzną dyscyplinę, która się zajmuje początkiem i strukturą wszechświata przed pojawieniem się specjalnych przejawów życia i działania żywych organizmów” (s. 14). Można tu się zapytać, co jest wyróżnikiem tej dyscypliny w stosunku do kosmologii przyrodniczej? Autorzy wspominają, że niekiedy traktuje się tę dyscyplinę jako część metafizyki. Pozostaje pytanie, w jaki sposób?

Pierwszą część książki obejmującą 8 rozdziałów rozpoczyna krótki przegląd dziejów kosmologii począwszy od staroindyjskich Wed, poprzez buddyzm, filozofię chińską, starogrecką, średniowieczną, nowożytną aż po czasy współczesne. Autorzy K. Durček i Ľ Rojka nie zwrócili uwagi na wieloznaczność pojęcia ruchu κίνησις u Arystotelesa, które obejmuje zarówno wszelkie zmiany, jak i ruch lokalny, który przy

bliższej analizie okazuje się bytem w kategorii jakości podległym zmianie. Bez komentarza pozostawili także problem mniemanego upływu czasu, który ściśle wiąże się z ruchem przestrzennym. Autorzy potraktowali dość szeroko okres średniowiecza, który niewiele wniósł do kosmologii, natomiast prawie zupełnie pominieli wkład Ockhama i ockhamistów, którzy byli prekursorami nowożytnych poglądów na świat. Doceniając zasługi M. Kopernika i J. Keplera oraz Tycho de Brahe i Galileusza dla rozwoju kosmologii, nie dostrzegli wnikliwych badań ruchu przeprowadzonych przez R. Kartezjusza. Przecenili także, jak się zdaje, rolę I. Newtona w skonstruowaniu modelu nowożytnej wiedzy przyrodniczej poprzez eksperyment i zastosowanie matematyki do opisu przyrody. Już bowiem Arystoteles w przeciwieństwie do Platona, kładł nacisk na doświadczenie zmysłowe, a w swojej *Fizyce* stosował równania matematyczne do opisu ruchu przestrzennego, używając zmiennych w postaci liter alfabetu, zastępujących cyfry. Sformułował także zasadę zachowania ruchu (Por. *Fiz.* IV 8, 215<sup>a</sup>19-22), której odkrycie przypisywano Newtonowi. Na czasy nowożytne przypada rozwój dwóch dziedzin, które zrewolucjonizowały fizykę: tj. teorii kwantów i teorii względności. Krótki opis genezy teorii kwantów kończą autorzy wnioskiem, że na skutek dwojakiego obrazu cząstki elementarnej wszedł do fizyki czynnik subiektywny: Obserwator wytwarza to, co obserwuje. Należałoby się odnieść krytycznie do tego poglądu. To nie od obserwatora zależy rzeczywistość, ale jawi się ona tak lub inaczej w zależności od aparatury, jaką się stosuje do mierzenia.

Od str. 33 do 37 autorzy prezentują teorię względności. Niestety i tu nie obeszło się bez pewnych uproszczeń. Na str. 35-36 autorzy bezkrytycznie przyjmują potoczny pogląd, że z transformacji Lorentza wynika skrócenie poruszających się prętów (tzw. skrócenie Fitzgeralda), a w konsekwencji tego skrócenia – dylatacja czasu. Ten sam pogląd wyznaje M. Błażek w cz. 2, rozdz. 11, str. 160-161. Otóż na podstawie badań ks. Jana Karola Dordy SJ (*Krytyka tłumaczenia efektów ruchowych za pomocą specjalnej teorii względności*, „Rocznik WFTJ w Krakowie 1989”, Kraków 1990, s. 72-103) dochodzimy do wniosku, że to „skrócenie” i „dylatacja” to wynik matematycznej perspektywy, a nie

rzeczywiste zjawisko. A jeřliby nawet dochodziło to tego typu zmian, to trzeba by je przypisać innym czynnikom, a nie samej transformacji. Metodologicznie obcy dla książki jest rozdział 2. *Biblijny pogľad naa ťwiat*. W dalszych rozdziałach omawiane są na powrót wasciwe tematy kosmologiczne: przestrzeu, czas, materia, ruch oraz problem początku ťwiata.

Rozdział 4. poťwiecony zosta pojeciu czasu. Autorzy id tu za klasyczną myťl Arystotelesa, wizc czas z ruchem przestrzennym. Czasowi przypisują upływanie, czyli przechodzenie od przeszoťci do przyszoťci poprzez teraźniejszoťc. Myťl ta nie bierze pod uwagę współczesnych poglądów, według których sam ruch nie jest prawdziwą zmian, a czas ani nie ma kierunku, ani nie płynie. Odrozuwanie przeszoťci od przyszoťci dotyczy zdarzeu, których nieodwracalnoťc zależy od wzrostu entropii, liczby wyrażającej prawdopodobieuťstwo znalezienia się w danym stanie. (Por. P.C. Davies, *The Physics of Time Asymmetry*, Berkeley – Los Angeles, 1974). Mierzenie entropii zať ma sens tylko dla zbiorów cząstek, indywidualnych cząstek nie dotyczy. Dlatego cząstki indywidualne poruszają się z czasem ahistorycznym. Historia pojawia się dopiero na poziomie makroskopowym. Watpliwoťci budzi także pojecie czasoprzestrzeni. Wprawdzie w ujęciu H. Minkowskiego czas traktuje się jako czwarty wymiar obok trzech wymiarów przestrzennych, nie znaczy to jednak, że wszystkie te wymiary mają taki sam status ontologiczny. Tworzenie przestrzeni wielowymiarowych to zabieg czysto matematyczny poťlugujcy si funktorem mnożenia. Z matematycznego formalizmu jednak nie wynika, że tym przestrzeniom odpowiada dokładnie taka sama rzeczywistoťc. Metodologicznym odťstępstwem jest w ksiazce znów omawianie w paragrafie 4.4. chrzeťcijauťskiej koncepcji czasu, zwaszcza jego sakralizacji i kouca.

Piąty rozdział zawiera opis materialnej budowy ťwiata z różnej wielkoťci cząstek, od atomów aź do kwarków, spajanych czterema rodzajami si. Autorzy dostrzegają w tej budowie harmonię i jednoťc i dla niej szukają przyczyny. Powouj się tu na wypowiedź J. Guittona: „Gdy bierzemy pod uwagę matematyczny porządek, który się przejawia w łonie rzeczywistoťci, rozum zmusza nas do wyznania, że tym niezna-

nym, ukrytym poza kosmosem [czynnikiem] jest co najmniej jakaś ponadmatematyczna inteligencja, obliczająca i wprowadzająca relacje [...] Pod widzialną postacią rzeczywistości istnieje więc to, co Grecy nazywali *logos*, inteligentny rozumny element, który sprawia, rządzi i ożywia kosmos i powoduje, że ten kosmos nie jest chaosem, ale porządkiem” (s. 69). Argumentacja ta nie jest przekonująca. Matematyczne właściwości materialnego świata nie są dla niego czymś obcym, co należałoby jakoś uzasadnić, ale należą do samej natury świata. Nie potrzeba więc dla nich szukać inteligentnej przyczyny. Inną rzeczą jest pytanie, czy niektóre przejawy w tym świecie, np. żywe układy funkcjonalne, mogą być wyjaśnione samymi własnościami materii, jak twierdzą konsekwentni ewolucjoniści. Z zakłopotaniem omawiają autorzy problem powstawania materii z energii oraz zasadę zachowania energii. Wydają się one wykluczać stwórczą ingerencję Boga w powstanie wszechświata. Tym problem zajmą się w rozdziale 7. Tymczasem w rozdziale 6 poddali refleksji zjawisko zmiany. Niestety brak odróżnienia ruchu przestrzennego od właściwych zmian, zachodzących w świecie sprawił, że rozdział ten jest wewnętrznie niespójny. Po przedstawieniu historycznej panoramy poglądów na zmiany w świecie autorzy dochodzą do wniosku, że trzeba przyjąć dynamiczną jedność świata, a zamiast stałości – proces. Problematiczne jest jednak pojęcie dynamizmu. Jeśli pod tym pojęciem kryją się siły, to one mają charakter statyczny, odpowiadają za spójność struktur. Nie mają więc wiele wspólnego z procesem. Jeśli zaś o dynamizmie decydują energie, to zasada zachowania energii także nie pozwala na istotny rozwój, a co najwyżej na różnego rodzaju transformacje (Por. S. Ziemiański SJ, *Wchodzenie w byt*, „Forum Philosophicum”, t. 10 (2005), s. 46-50.) Tak ujęty „rozwoj” wszechświata nasuwa wiele nowych problemów, które w 2. części w rozdz. 12-14 książki usiłuje rozwiązać M. Błażek. Główną troską współczesnych kosmologów jest poszukiwanie „brakującej materii”, tzn. takiej, która by umożliwiła w przyszłości zahamowanie obecnej ekspansji a w końcu wielką zapasć (big crunch). Ponieważ w widzialnych gwiazdach znajduje się tylko 0,1 do 0,4 wartości krytycznej masy, czyli mniej niż 1%, szuka się innych rodzajów masy, które by swoją grawitacją zrów-



noważyły dotychczasową ucieczkę galaktyk. Jednak, jak stwierdza autor (na s. 197, 224 oraz 240), nowe badania (opisane w „Scientific American”, styczeń 1999 i 2001 r. oraz w pozycjach: M. Zeilik, *Astronomy, The Evolving Universe*, N. Y. 1994, wyd. 9. Cambridge 2002) pokazują, że wszechświat rozszerza się coraz szybciej, a przyczyną tego zjawiska miała by być jakaś ciemna energia, pełniąca funkcję podciśnienia.

Jak wspomniano wyżej, problemem stworzenia świata zajmują się autorzy w rozdz. 7.2. Wysuwają tam wiele trudności przeciw utożsamianiu stworzenia z wielkim wybuchem. Jedną z trudności jest brak odpowiedzi na pytanie, czy stworzenie było jednorazowym aktem, czy jest dokonywane ciągle. Ta zaś ciągłość nie jest rozumiana w sensie podtrzymywania świata w jego istnieniu i w sensie ciągłej zależności bytów od Boga, ale w sensie powtarzanego i rozdrobnionego niejako aktu stworzenia. Za jednorazowym aktem stworzenia przemawiałoby powodzenie standardowego modelu wszechświata, a odrzucenie teorii stanu stałego po odkryciu promieniowania tła. Następnie fakt ciągłego wzrostu entropii. Tu jednak autorzy stają przed trudnością, którą tak wyrażają: „Druga zasada termodynamiki odnosi się do systemów zamkniętych, tymczasem pozostaje otwarte pytanie, czy wszechświat ma własności takiego systemu”. Z tym pytaniem nie mogą sobie poradzić. Odpowiedź na nie zależy od rozumienia pojęcia zamkniętości. Z tekstu książki wynika, że autorzy myślą o jakimś otoczeniu wszechświata, które by go ograniczało. Jednak chyba nie o to chodziło w sformułowaniu drugiej zasady. Zasada ta opiera się na założeniu, że do systemu ani nie dostaje się nowa energia (lub masa), ani z niego nie ucieka. Temu warunkowi odpowiada zasada zachowania energiiomasy. Tej zaś zwykle w modelu standardowym się nie kwestionuje. W modelu zaś stanu stałego wprawdzie dopuszcza się ciągle dotwarzanie cząstek bądź ściśle, to znaczy z niczego, bądź w sensie szerszym jako przemianę już istniejącej energii w masę. W pierwszym przypadku należałoby na podstawie zasady racji dostatecznej postulować istnienie Stwórcy, w drugim przypadku należałoby zapytać, czy proces zamiany energii na masę kiedyś się nie zakończy po wyczerpaniu się zapasu energii, a jeśli tak, to skąd się wzięła sama ta energia i czy na długo jej starczy?

W rozdziale 8. autorzy podejmują problem stosunku wiedzy i wiary. Stosunek ten może być wrogi, neutralny lub pozytywny. Przykładami z historii ilustrują te trzy ewentualności. Skłaniają się ku trzeciej. Za współpracą wiary i wiedzy opowiadają się wielcy uczeni. Prawa przyrody mają świadczyć o ich Autorze (Por. krytyczną uwagę do tekstu Guittona, s. 69.) Ostrożnie jednak wypowiadają się o mocnej zasadzie antropicznej (s. 95). W końcowym paragrafie rozdziału 8. autorzy dyskutują nad różnymi problemami, które stają przed wierzącymi w Boga w związku z rozwojem wiedzy, i starają się, mniej lub bardziej pomyślnie, je rozwiązać.

Rzuca się w oczy proporcja objętości obydwu części książki. Po odliczeniu pierwszych 10 stron pierwsza część obejmuje 91 stron, druga zaś 200 stron, czyli jest ponad dwa razy obszerniejsza od pierwszej.

Autorem drugiej części jest sam doc. M. Błażek. W jego tekście znajduje się wiele konkretnych danych oraz matematycznych wzorów. Niektóre problemy były poruszone już w pierwszej części, tu są omówione szerzej. Tak np cały rozdział 9. omawia historię kosmologii ze szczególnym akcentem na system Galileusza i Newtona. Cały zaś rozdział 10. został poświęcony teorii kwantów. Tu M. Błażek wyraźnie opowiada się za interpretacją kopenhaską. Np. na s. 136 pisze, że „kwadrat absolutnej wartości  $|\psi(x, t; E)|^2$  wyraża prawdopodobieństwo, że w miejscu o współrzędnej  $x$  w czasie  $t$  ma energia wartość  $E$ . Ta prawdopodobieństwowa interpretacja funkcji falowej „rozmazuje” wielkości, które w klasycznej fizyce mają „ostrą” wartość. Autor nie zwraca uwagi, że nie jest to jednak jedyna interpretacja. Istnieje także interpretacja nieortodoksyjna, prezentowana przez Einsteina, Plancka, Schrödingera i in., według której cząstki mają określone miejsce i poruszają się w określonym kierunku, nie mamy jednak możliwości zmierzenia tych parametrów ze względu na zbyt dużą energię sygnałów wysyłanych w kierunku mikroskopowych delikatnych obiektów. Sygnały te powodują zmianę miejsca i pędu cząstek, czyli niweczą to, co miały mierzyć. Jedyną metodą pozwalającą na określenie tych parametrów jest metoda statystyczna. Dzięki tej metodzie możemy stwierdzić, gdzie najczęściej znajdują się cząstki, a gdzie prawdopodobieństwo ich znale-

zienia się jest najmniejsze. Nie znaczy to, że dana konkretna cząstka jest „rozmyta”.

Autor nie dość jasno odróżnia funkcję sił i energii. Widać to z tekstu na s. 144: „Dopiero Newtonowi udało się zjednoczyć siłę powodującą spadanie ciał na powierzchnię ziemi z siłą powodującą ruch księżycy dokoła ziemi, a następnie z siłą powodującą ruch planet dokoła słońca”. Otóż w tekście tym kryją się nieporozumienia. Pierwsze z nich to przypisywanie sile grawitacji roli przyczyny spadania. Zapomina się przy tym, że aby spadać, trzeba najpierw się wznieść w polu sił. Dokonuje tego zaś nie siła, ale energia. Ostatecznie więc spadanie jest uprzyczynowane energią wynoszącą ciało na wyższy poziom. Drugie nieporozumienie to poszukiwanie przyczyny dla krążenia księżycy i planet. Otóż ruch przestrzenny nie potrzebuje do swego istnienia żadnej przyczyny. On po prostu jest. Przyczyna jest potrzebna do przyspieszenia lub zahamowania ruchu. (Por. J. K. Dorda, *Studium o przyczynowości sprawczej*, Kraków 2001, s. 170-171.) Podobne nieporozumienie znajduje się w tekście *Vesmíru* na s. 252, gdzie siłom przypisuje się rolę przyczynowania zmian.

Omawiając w rozdz. 11 specjalną teorię względności M. Błażek popełnia ten sam błąd w interpretacji transformacji Lorentza, co autorzy pierwszej części, traktując skrócenie Fitzgeralda i dylatację czasu jako realne, podczas gdy są one wynikiem matematycznej perspektywy, na co zwrócił uwagę J. K. Dorda w cytowanym wyżej artykule zamieszczonym w „Roczniku Wydziału Filozoficznego...”.

Podsumowując nasze rozważania, musimy stwierdzić, że książkę słowackich naukowców czyta się z zainteresowaniem, a szczególnie dużą erudycją odznacza się tekst M. Błażeka. Krytyczne uwagi pod adresem autorów mogą sprawiać wrażenie, że książka *Vesmír* roi się od błędów. Tak w rzeczywistości nie jest. Chociaż bowiem wymienione usterki są poważne, dotyczą tylko niektórych problemów. Trzeba przyznać, że w tej rozprawie można znaleźć wiele wartościowych wiadomości, zebranych na podstawie obfitej, przeważnie zagranicznej bibliografii. A że znalazły się w niej też tezy kontrowersyjne, nie ma się temu co dziwić, bo autorzy idą w swych wypowiedziach za poglądami więk-

szości fizyków i filozofów współczesnych. Nie biorą poważnie lub nie znają analiz jakiegoś Dordy czy Ziemiańskiego, publikowanych w prowincjonalnych czasopismach małego Wydziału krakowskich jezuitów.

**Stanisław ZIEMIAŃSKI SJ**

## MISTYFIKACJA KOSMOSU

**Henry A. GARON, *The Cosmic Mystique*, New York 2006, s. 240**

Autor zastrzega się w *Przedmowie*, że jego praca nie ma być argumentacją za istnieniem Boga, ani racjonalizacją wiary chrześcijańskiej (s. X). Zakłada, że Biblia lepiej ukazuje świat niż nauki przyrodnicze oraz że nauki te lepiej wyjaśniają Biblię. Są to dwie niezależne dziedziny. Zakłada też, że wszystko w świecie jest nasycone sensem, trzeba się tylko zatrzymać, aby go dostrzec (s. 1-3), i patrzeć na świat jako na całość. Miesza przy tym zjawiska proste ze skomplikowanymi, wymyśla różne alternatywne dla świata sytuacje, by pokazać, jak wyjątkowe mamy szczęście, że właśnie takie a nie inne warunki zachodzą na ziemi. (Jest tu ukryta słaba zasada antropiczna). Szeroko rozpisuje się, by przedstawić makrokosmos i mikrokosmos, a w nim bliżej nie zdefiniowane wartości duchowe. Przez nie jesteśmy jedyną ważną częścią kosmosu. Bez uzasadnienia twierdzi, że stworzenia pozwalają nam wglądać w rzeczywistość Boga. Zdaniem Garona wszystkie rzeczy wskazują na Boga, bo nawet najmniejszy byt jest nieskończenie odległy od nicości. Dostrzegam tu aluzję do heideggerowskiego (zresztą bezsensownego) pytania: „Dlaczego raczej jest coś niż nic?”, pytania które jest zepsutym pytaniem Leibniza o przygodność rzeczy. Nasza świadomość jest według niego nieskończona wstecz przez pamięć i w przód przez wyobraźnię. Bez dowodu twierdzi, że każde stworzenie jest odbiciem nieskończonych możliwości w umyśle Bożym (s. 26-7).

Garon nawiązuje do teorii kwantów, gdzie obserwator wpływa na stan obiektu, i wyciąga stąd wniosek, że jesteśmy złączeni z naszym otoczeniem. Świat posiada prawdy (w jakim znaczeniu, tego Autor nie precyzuje). Jesteśmy zanurzeni w Powszechnej Prawdzie. Dla Garona w każdym naszym twierdzeniu kryje się poszukiwanie Absolutu. Po wcieleniu Chrystusa cały świat nabrał nowego znaczenia. Takie wyrażenia, jak: powinien, słuszny, prawda, sprawiedliwość, zaufanie, świadczą o dążeniu do absolutu (s. 71). Także poszukiwanie prawdy jest dążeniem do absolutu (argument maritainowski). Przez wcielenie Logosu kosmos stał się środowiskiem boskiej materialności. Mówiąc prawdę utożsamiamy się niejako z Chrystusem jako Prawdą (s. 80). Chrześcijaństwo patrzy na Chrystusa jako na Boga, który stał się światem. „Możemy mówić o świecie w terminach Boga, a o Bogu w terminach świata” (s. 80).

Garon poszukuje w świecie cech przybliżających do Boga. Jako dzieło Boga (to przyjmuje bez dowodu), jest świat dla nas cenny jak pierścionek zaręczynowy dla dziewczyny. Świat jest darem Boga dla ludzi. Niezmiennność praw przyrody przypomina niezmiennność Boga. Wielkość świata wskazuje na naszą podległość Bogu jako Panu. Regeneracja w przyrodzie wskazuje na Boże przebaczenie. Przyjmując cierpienie solidaryzujemy się z cierpiącym Chrystusem (teza nie poparta dowodami). Uznając bez zastrzeżeń teorię ewolucji twierdzi: „Bóg sprawia, że rzeczy się sprawiają”. Także przypadek jego zdaniem jest przez Boga zaplanowany i gra właściwą rolę w tworzeniu porządku (teza nie do przyjęcia). Garonowi nie przeszkadza redukcja życia psychicznego człowieka do zwykłej chemii. Dopuszcza możliwość panspermii, czyli tworzenia się życia w pyłe kosmicznym. Gani osoby, które domagają się specjalnej ingerencji Boga w powstanie życia. Jemu wystarcza, by Bóg stworzył materię zdolną do wytworzenia żywych organizmów dzięki chemicznym siłom przyciągania. Dla niego same byty tego świata są czymś wyjątkowym, bo przeciwnym nicości [por. Heidegger]. Stwierdza też, że: „naukowcy nigdy nie odkryją prawdy wykazującej, że nie ma Boga, bo Bóg jest prawdą w całej jej pełni” (s. 143). Za Teilhardem de Chardin powiada, że fizyczne siły przyciągania są pewnym typem

miłości i w ten sposób świadczą o Bogu, który jest miłością. Tego typu zdania to łowienie ryb w mętnej wodzie. Nadużyciem metodologicznym jest także pogląd, że ewolucja jako *crescendo* w koncercie jest rodzajem adwentu przygotowującego świat na przyjście Chrystusa. Arbitralnie stwierdza Garon, że przez badanie ukrytych stanów materii (*inscape*) przyroda staje się „przezroczysta”, umożliwiając tym samym „zobaczenie” Boga. Wystarczy popatrzeć na gwiazdy, fale morskie, pszeniczne łany, a doznamy poczucia tajemnicy. Ten pogląd, prezentowany m.in. przez E. Gilsona skrytykowałem w art. *Czy istnieje więcej niż jeden Bóg?* „Rocznik W. Fil. TJ”, 1991/92, s. 170. Jest to tzw. intuicjonistyczne podejście do problemu istnienia Boga, pozostawiające wiele do życzenia od strony metodologicznej. Garon żongluje słowami twierdząc np. na s. 165, że wiedza jest zjawiskiem opartym na Chrystusie, który jest samą Prawdą. Niepoprawne jest rozumowanie: Choć za powstanie ziemi odpowiada grawitacja, pozostaje pytanie, kto stworzył grawitację? Aby pytać sensownie, trzeba mieć do tego podstawę. Garon takiej podstawy nie podaje. Według niego każde twierdzenie prawdziwe jest ogłaszaniem obecności Stwórcy. Już św. Tomasz rozprawił się z takim typem myślenia, odróżniając za Arystotelesem oczywistość samą w sobie oraz oczywistość dla nas. Bóg wprawdzie jest sam w sobie oczywisty, ale nie znaczy to, że jest oczywisty dla nas, jak sugeruje Garon.

W rozdz. 30. Garon omawia problem cudów z punktu widzenia nauki. Kolejno redukuje biblijne cudy do zwykłych zjawisk przyrodniczych. Na szczęście nie wspomina o zmartwychwstaniu Chrystusa, natomiast za prawdziwy cud uznaje wcielenie. Według niego niewymownym cudem są wszystkie stworzenia jako wyraz miłości Boga, przebaczenia i zapowiedź przyszłego trwałego życia (s. 196). Bardzo powierzchownie omawia zagadnienie czasu, używając języka potocznego. Wygłasza ryzykowne tezy, że Chrystus przez wcielenie uświęcił materię i czas. Według niego świat jako poszerzenie ciała Chrystusa nabiera nowej godności i chwały. W ten sposób cały kosmos staje się Eucharystią. W związku z problemem śmierci wygłasza takie niczym nie podbudowane twierdzenia jak to, że świat byłby nonsensem, gdyby

ewolucyjnie wytworzył w nas pragnienie nieśmiertelności, a potem tej nieśmiertelności odmówił. A już karykaturalnie brzmią twierdzenia, że Bóg jest doświadczany w naszych brakach i klęskach (deprivations) i że przez zjednoczenie naszych cierpień z cierpieniami Chrystusa otwieramy sobie drzwi do Boga obecnego w cierpieniach naszego życia (s. 133). Takie zdanie jest godne kaznodziejów odpustowych, a nie uczonego filozofa.

Ogólnie biorąc książka Henry A. Garona, *The Cosmic mystique* robi wrażenie naiwnej, metodologicznie nieuporządkowanej elukubracji, w której więcej jest poezji i fantazji niż rzetelnych naukowo i filozoficznie udokumentowanych twierdzeń.