

FRAGMENTA PHILOSOPHICA



WYBRANE PRACE
ROMANA DAROWSKIEGO SJ
WYDANE Z OKAZJI
80-LECIA JEGO URODZIN

FRAGMENTA PHILOSOPHICA

FRAGMENTA PHILOSOPHICA

SELECTED PAPERS BY ROMAN DAROWSKI SJ
PUBLISHED ON HIS 80TH BIRTHDAY

Edited by
Wanda PILCH & Jerzy SADOWSKI

Colligite fragmenta, ne pereant. J 6,12

Cracow 2015

Ignatianum – WAM Press

FRAGMENTA PHILOSOPHICA

WYBRANE PRACE

ROMANA DAROWSKIEGO SJ

WYDANE Z OKAZJI 80-LECIA JEGO URODZIN

Redakcja

Wanda PILCH i Jerzy SADOWSKI

Pozbierajcie luźne części, by nie poginęły. J 6,12

Kraków 2015

Akademia Ignatianum – Wydawnictwo WAM

© Akademia Ignatianum w Krakowie, 2015
ul. Kopernika 26 • 31-501 Kraków
tel. 12 39 99 620 • faks 12 39 99 501
wydawnictwo@ignatianum.edu.pl
www.wydawnictwo.ignatianum.edu.pl

Na okładce: widoki tego samego dębu w czterech porach roku,
obrazujące etapy ludzkiego życia

Korekta Maria Badzioch
Projekt okładki Andrzej Sochacki
Opracowanie techniczne Jacek Zaryczny

ISBN 978-83-7614-215-9 (Ignatianum)
ISBN 978-83-277-1054-3 (WAM)

WYDAWNICTWO WAM
ul. Kopernika 26 • 31-501 KRAKÓW
tel. 12 62 93 200 • faks 12 42 95 003
e-mail: wam@wydawnictwowam.pl
www.wydawnictwowam.pl

DZIAŁ HANDLOWY
tel. 12 62 93 254-255 • faks 12 62 93 496
e-mail: handel@wydawnictwowam.pl

KSIEGARNIA WYSYŁKOWA
tel. 12 62 93 260, 12 62 93 446-447
faks 012 62 93 261
e.wydawnictwowam.pl

Druk: Drukarnia K&K • Kraków

OJCU PROFESOROWI
ROMANOWI DAROWSKIEMU SJ
SERDECZNE GRATULACJE,
WYRAZY WDZIĘCZNOŚCI
ORAZ NAJLEPSZE ŻYCZENIA SKŁADAJĄ
AUTORZY I REDAKTORZY

Table of Contents

ELŻBIETA BĄKOWSKA	
<i>To Roman Darowski, on His 80th Birthday (poem)</i>	11
WANDA PILCH, JERZY SADOWSKI	
<i>Foreword</i>	15
<i>Roman Darowski – Biography (Polish)</i>	21
<i>Roman Darowski – Biography (English)</i>	29
<i>Roman Darowski – Bibliography</i>	33
WIESŁAW SZUTA	
<i>The Philosophy of Roman Darowski SJ</i>	73
PIOTR STANISŁAW MAZUR	
<i>Roman Darowski's Philosophy of Man as an Absolute</i>	97
STANISŁAW JANECEK	
<i>A History of Philosophical Culture Free of Stereotypes</i>	105
<i>Letter from Professor Czesław Głombik, 2014</i>	120
<i>Letter from Professor Włodzimierz Tyburski, 2015</i>	121
ROMAN DAROWSKI	
<i>Reflections from a Long Life: What Would I Change in My Life, if...</i>	123
PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY	
<i>A Philosophical Reflection on Man and Culture</i>	135
<i>The Corporeal-Spiritual Dimension of Man</i>	143
<i>The Human Being – an Absolute?</i>	161
<i>Anthropological and Axiological Foundations of Pedagogy</i>	171
<i>Philosophical Anthropology – How to Teach It</i>	181
PIOTR SKARGA	
<i>The Perennial Value of Piotr Skarga's Legacy (Polish)</i>	191
<i>The Perennial Value of Piotr Skarga's Legacy (English)</i>	207
<i>The Philosophy and Socio-Political Activities of Piotr Skarga SJ (1536-1612)</i>	225

Spis treści

ELŻBIETA BĄKOWSKA	
<i>Konwalie wspomnień w zadumie róż życia (poemat)</i>	11
WANDA PILCH, JERZY SADOWSKI	
<i>Przedmowa</i>	15
<i>Roman Darowski – Biografia</i>	21
<i>Roman Darowski – A Biography</i>	29
<i>Roman Darowski – Bibliografia</i>	33
WIESŁAW SZUTA	
<i>Filozofia Romana Darowskiego SJ</i>	73
PIOTR STANISŁAW MAZUR	
<i>Romana Darowskiego filozofia człowieka jako filozofia absolutu</i>	97
STANISŁAW JANECZEK	
<i>Historia kultury filozoficznej wolna od stereotypów</i>	105
<i>List prof. Czesława Głombika, 2014</i>	120
<i>List prof. Włodzimierza Tyburskiego, 2015</i>	121
ROMAN DAROWSKI	
<i>Refleksje Seniora: Co bym zmienił w moim życiu, gdyby...</i>	123
FILOZOFIA CZŁOWIEKA	
<i>Filozoficzna refleksja nad człowiekiem i kulturą</i>	135
<i>Cieleśno-duchowy wymiar człowieka</i>	143
<i>Człowiek – Absolut?</i>	161
<i>Antropologiczno-aksjologiczne podstawy pedagogiki</i>	171
<i>Jak wyklądać filozofię człowieka?</i>	181
PIOTR SKARGA	
<i>Aktualność Piotra Skargi</i>	191
<i>The Perennial Value of Peter Skarga's Legacy</i>	207
<i>Filozofia i działalność społeczno-polityczna Piotra Skargi SJ</i> <i>(1536-1612)</i>	225

PHILOSOPHY IN POLAND

<i>Remarks on the History of Philosophy in Poland</i>	237
<i>Reflections on the Educational Role of Philosophers and (Polish) Philosophy</i>	245
<i>Polish Contributions to World Philosophy (Polish)</i>	251
<i>Polish Contributions to World Philosophy (English)</i>	279

THE PHILOSOPHY OF THE JESUITS

<i>An Outline of the Philosophy of the Jesuits in Poland from the 16th to the 19th Century</i>	313
<i>The Philosophy of the Jesuits in Lithuania from the 16th to the 18th Century (English)</i>	347
<i>Frederick Charles Copleston SJ (1907-1994) – On the Centenary of His Birth</i>	355
<i>Tadeusz Ślipko SJ (1918-2015)</i>	359
<i>Piotr Lenartowicz SJ (1934-2012): Biography – Philosophy (co-authored with Jolanta Koszteyn)</i>	383
<i>Stanisław Ziemiański SJ</i>	399

MISCELLANY

<i>Cardinal Zenon Grocholewski and His Contribution to Catholic Educational Activity across the World</i>	407
<i>The Topic of Atheism in Research into the Philosophy of God</i>	423
<i>The 25th Anniversary of Martial Law in Poland</i>	429
<i>Professor Romanas Plečkaitis, Honorary Professor of Ignatianum Academy in Cracow</i>	433
<i>Aemilius Springhetti S.I. (1913-1976) – Latinitatis Cultor</i>	441
<i>The Achievements of Professor Stanisław Pytko on behalf of His Little Fatherland</i>	445
<i>Ignatianum Academy in Cracow</i>	449
<i>The Vineyard in Szczepanowice-on-Dunajec</i>	457

FILOZOFIA W POLSCE

<i>Uwagi na temat historii filozofii w Polsce</i>	237
<i>Refleksje na temat wychowawczej roli filozofa i filozofii (polskiej)</i>	245
<i>Wkład Polaków do myśli filozoficznej na świecie</i>	251
<i>Polish Contributions to World Philosophy</i>	279

FILOZOFIA JEZUITÓW

<i>Zarys filozofii jezuitów w Polsce od XVI do XIX wieku</i>	313
<i>The Philosophy of the Jesuits in Lithuania from the 16th until the 18th Century</i>	347
<i>Frederick Charles Copleston SJ (1907-1994) – w stulecie urodzin</i>	355
<i>Tadeusz Ślipko SJ (1918-2015) – życie i dzieło</i>	359
<i>Piotr Lenartowicz SJ (1934-2012): Biografia – Filozofia</i> (współautorka Jolanta Koszteyn)	383
<i>Stanisław Ziemiański SJ</i>	399

MISCELLANEA

<i>Kardynał Zenon Grocholewski i jego wkład w dzieło edukacji katolickiej na świecie</i>	407
<i>Zagadnienie ateizmu w badaniach nad filozofią Boga</i>	423
<i>Dwudziestopięciolecie stanu wojennego w Polsce</i>	429
<i>Prof. Romanas Plečkaitis honorowym profesorem Ignatianum w Krakowie</i>	433
<i>Aemilius Springhetti S.I. (1913-1976) – Latinitatis Cultor</i>	441
<i>Zasługi Profesora Stanisława Pytki dla Jego Małej Ojczyzny</i>	445
<i>Akademia Ignatianum w Krakowie</i>	449
<i>Winnica w Szczepanowicach nad Dunajcem</i>	457

*Księdzu prof. Romanowi Darowskiemu
z szacunkiem i siostrzaną miłością
Elżbieta Bąkowska
z domu Słowik
sąsiadka z dzieciństwa
Maj 2015*

Konwalie wspomnień w zadumie róż życia

Posłuchaj,
przypomnę Ci nasze dzieciństwo,
urodę zielonych pagórków
i słonecznej Równi, gdy
po letniej nocy
dojrzewają kłosa, otwierają chabry
błękitne oczy.
Rumianki, groszki, maki
kryją się w złotej pszenicy,
kwitnie macierzanka na zielone wianki –
a na kamieńcu
między kamieniami tak jak my
przed laty
bawią się radosne dzieci.

Pamiętasz,
jak chłopcy z Tobą na czele
pływali pod prąd w tej naszej
górskiej bystrej rzece.
Odważnym, lecz jeszcze
niedojrzałym pływakom zdarzało się
Tobie uratować im życie.
Chwała Ci za siłę moc odwagę,
za dobre serce.

Życie to chwile, które
wstrzymują oddech.
Życie to wydarzenia, które
odmieniają serce.
Człowieczy los przynosi szczęście,
lecz czasem otwiera wrota
cierpienia i łez

Pamiętam
straciłeś Matkę w dzieciństwie,
wiedziałeś – mówiło Ci serce
że Matka zawsze i wszędzie
nawet tam
na drugim brzegu życia
czuwa nieustannie
nad swoim Dzieckiem.
A miłość wśród ludzi
jak chleb i woda.
Bez miłości
nie ma dobrego człowieka.
Wiedziałeś już w dzieciństwie,
że rozum największym
skarbem człowieka
a nieszczęściem głupota.

Kochaliśmy wszyscy
naszą piękną Małą Ojczyznę
nad srebrzystym Dunajcem,
byliśmy pewni,
że nigdzie na świecie nie ma
takiej jak Dunajec
wielkiej błękitnej rzeki,
takich jak u nas jabłek w sadzie
poziomek na ugorze – czerwonych
pachnących róż w ogrodzie.

Kłaniają się
Dąbrowskie górki
Szczepanowskiej Równi –
Równia pozdrawia słońcem

Dąbrowskie pagórki.
Pamiętam,
mało mówiłeś,
a przecież byłeś nad swój wiek
mądrym chłopcem,
dużo marzyłeś, myślałeś –
Wiedziałeś już w dzieciństwie,
że uczciwość i prawda
buduje zaufanie,
a Przykazania Boskie
trzeba wprowadzać w życie.

Patrząc w lustro Dunajca,
malowaliśmy obrazki na kartkach –
Pisaliśmy wiersze, wierszyki
z wypiekami na twarzach –
to była nasza dziecięca,
prawdziwa radość, zabawa
czasem ponad wiek nasz –
powaga.

Chłopcy robili z tych kartek latawce.
puszczali na fale rzeki –
Byliśmy pewni
że z naszego Dunajca wpłyną
prosto do morza...
Dzieci – to wielka wola życia,
 optymizm – żywy skarb.
Wszyscy – lubiliśmy wpatrywać się
w błękit nieba i rzeki
ale pewnie tylko Romek
widział Dunajec jak bijące źródło
bez dna na ziemi –
i tak w podziwie i ciszy,
wpatrując się w to cudowne źródło
naszej rzeki po cichutku siedział i marzył.

To nie był sen –
usłyszał wołanie.
Po latach

został kapłanem,
pedagogiem,
ks. Profesorem
Societatis Jesu.

Spełniło się
małego chłopca
Wielkie marzenie –

Drogi, Kochany
z dzieciństwa naszego sąsiedzie!
Jesteśmy z Ciebie dumni,
że jesteś, byłeś, będziesz dla nas –
dla wszystkich
najlepszym przykładem.

Za wszystko
Dziękujemy Ci
sercem.

Elżbieta Bąkowska, poetka pochodząca z Dąbrówki Szczepanowskiej w parafii Szczepanowice nad Dunajcem, mieszkająca od lat we Wrocławiu. Wydała kilka zbiorów wierszy, m.in. *Bukiet liryczny* (1997), *Odmiany czasu* (1998), *Powrót do krainy słońca* (1999), *Życie i Muza* (2002), *Uroda miłości* (2005), *Geometria istnienia* (2008), *Zapach snu* (2009), *Pieśnienie traw* (2011). Należy do Stowarzyszenia: Instytut Twórców i Animatorów Kultury, Historii i Literatury.

Przedmowa

Niniejsza publikacja *Fragmenta Philosophica* jest księgą jubileuszową z okazji 80. rocznicy urodzin Profesora Romana Darowskiego, jezuity, filozofa i historyka filozofii. Zawiera ona wybór nowszych jego artykułów, zamieszczanych w ciągu ostatnich lat w różnych czasopismach i publikacjach zbiorowych. Zebranie ich w jednym tomie ma na celu ułatwienie dostępu do nich.

Książka dzieli się na pięć części tematycznych. Poprzedzają je: biografia i bibliografia, charakterystyka jego poglądów oraz refleksje Jubilata na temat *Co bym zmienił w moim życiu, gdyby...*

Pierwsza część obejmuje artykuły związane z najważniejszą dziedziną zainteresowań Profesora Darowskiego, tj. filozofią człowieka, w której rozważa on kilka ważnych aspektów antropologicznych, w szczególności: człowiek a kultura, wartości, jedność psychofizyczna człowieka oraz nader ciekawe spojrzenie na człowieka jako na swoisty „absolut”.

W drugiej części znajdują się prace będące wkładem do obchodzonego w Polsce przed trzema laty (2012) *Roku Księdza Piotra Skargi* z okazji przypadającej wtedy 400. rocznicy jego śmierci. Są to artykuły: *Aktualność Piotra Skargi*, jego wersja angielska *The Perennial Value of Peter Skarga's Legacy* oraz *Filozofia i działalność społeczno-polityczna Piotra Skargi SJ (1536-1612)*.

W kolejnej części pt. *Filozofia w Polsce* zamieszczono prace o charakterze syntetycznym, które się wiążą z badaniami Profesora nad filozofią polską. Zawierają w szczególności uwagi i refleksje na temat historii filozofii w Polsce oraz jej wychowawczej roli, a także dwujęzyczne opracowanie pt. *Wkład Polaków do myśli filozoficznej na świecie* oraz *Polish Contributions to World Philosophy*.

Czwartą część książki stanowią artykuły dotyczące filozofii jezuitów, głównie w Polsce. Są tutaj dwa teksty syntetyczne oraz szczegółowe opracowania kilku wybitnych jej przedstawicieli. Jest także wspomnienie o Fredericku Coplestonie (1907-1994), który był profesorem Darowskiego w okresie jego studiów rzymskich.

W ostatniej, piątej części, zatytułowanej *Miscellanea* [Rozmaitości] znajdują się teksty należące do różnych dziedzin. Świadczą one

o różnorodności zainteresowań pisarskich Jubilata. Jest tutaj m.in. związane opracowanie historii Akademii Ignatianum w Krakowie, począwszy od jej początków, które stanowił Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego, poprzez Wyższą Szkołę Filozoficzno-Pedagogiczną Ignatianum, aż do czasów współczesnych. Z tą właśnie uczelnią Ojciec Darowski jest związany od 1967 r. – jako wykładowca do dzisiaj, a przez prawie 20 lat jako dziekan Wydziału Filozoficznego. Był świadkiem i uczestnikiem wydarzeń w kluczowych dla jej rozwoju okresach.

Roman Darowski nie ukrywał swej radości, ale i pewnego rodzaju satysfakcji z wyboru jezuitę na Stolicę Piotrową 13 marca 2013 r. W roku inauguracji pontyfikatu Papieża Franciszka dedykował mu swoją książkę, będącą zwieńczeniem serii prac poświęconych filozofii jezuitów od XVI wieku do czasów współczesnych. Książka ta zamyka jego ponad trzydziestoletnie badania w tej dziedzinie. W tej właśnie książce zatytułowanej *Filozofia jezuitów na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej w XIX wieku*, znajdujemy następującą dwujęzyczną dedykację:

*Papae Francisco
primo in Sede Petri iesuitae
in pontificatus exordio
hanc iesuitarum philosophiae historiam
dedicat Auctor.*

*Papieżowi Franciszkowi
pierwszemu jezuitcie na Stolicy Piotrowej
w roku inauguracji pontyfikatu
tę historię filozofii jezuitów
dedykuje Autor¹.*

Na zamieszczenie tej dedykacji miały wpływ nie tylko oczywiste skądinąd racje natury ogólnej, ale zapewne i to, że Ojciec Roman osobiście poznał Ojca Jorge Mario Bergoglio, gdy od początku grudnia 1974 do końca lutego 1975 r. obaj byli uczestnikami XXXII Kongregacji Generalnej Jezuitów w Rzymie, czyli zjazdu delegatów jezuitów z całego świata, w którym brało udział 236 osób. Bergoglio był wtedy młodym – bo liczącym tylko 38 lat – prowincjałem jezuitów argentyńskich, a Darowski jednym z sześciu delegatów polskich jezuitów.

¹ *Filozofia jezuitów na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej w XIX wieku*, Akademia Ignatianum – Wydawnictwo WAM, Kraków 2013, dedykacja, s. 5.

W obecnym 2015 r. przypada również 50. rocznica zakończenia II Soboru Watykańskiego (1962-1965), który miał na celu odnowę Kościoła i jego uwspółcześnienie. R. Darowski należał do zespołu, który tłumaczył z języka łacińskiego na polski dokumenty soborowe, szczególnie *Konstytucję duszpasterską o Kościele w świecie współczesnym*. Miało to zapewne wpływ na formację młodego księdza i zakonnika, który właśnie wówczas przygotowywał rozprawę doktorską na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie.

Podczas studiów w Rzymie Ojciec Darowski uczęszczał na wykłady kilku wybitnych jezuitów, jak: wzmiankowany wyżej Frederick Ch. Copleston, Johannes B. Lotz czy Gustav A. Wetter. A w roku akademickim 1966/67 słuchał na Uniwersytecie w Monachium wykładów Karla Rahnera. O swoim profesorze rzymskim – F. Coplestonie, autorze monumentalnej, wielotomowej *Historii filozofii*, obejmującej okres od starożytności po czasy współczesne, napisał:

Gdy w latach 1963-1966 przygotowywałem doktorat z filozofii na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie i byłem studentem Coplestona, słuchałem jego wykładów i zdawałem u niego egzaminy, nie przypuszczałem, że będzie z czasem tak popularny w Polsce, że ukaże się po polsku większość jego książek i że tak wielu będzie z nich korzystać. Jego prace i obecnie nie tracą na aktualności².

Jubilat należy do najwybitniejszych historyków filozofii w Polsce; szczególnie cenne są jego prace analityczne dotyczące dorobku polskich jezuitów. Bywa zaliczany – obok ojców Piotra Lenartowicza i Stanisława Ziemiańskiego – do nestorów jezuickiego ośrodka filozofii w Krakowie, nawiązującego do realistycznego nurtu tradycji klasycznej.

Roman Darowski jako założyciel i później długoletni redaktor wielojęzycznego czasopisma – „Forum Philosophicum” – wysyłanego na zasadzie wymiany do wielu ośrodków poza naszym krajem, przyczyniał się do upowszechnienia w świecie wiedzy o polskiej filozofii. Poprzez wydawanie prac dotyczących naszej filozofii i naszych filozofów w obcych językach promował Polskę i jej naukowy dorobek.

Ważną rzeczą w działalności R. Darowskiego jest docenianie polskiej myśli filozoficznej, m.in. przez publikacje artykułów i haseł encyklopedycznych. Opracowane przez niego hasła encyklopedyczne znajdują się od dawna w *Polskim Słowniku Biograficznym*, a ostatnio zwłaszcza

² Frederick Charles Copleston SJ (1907-1994) – w stulecie urodzin, „Principia – Ekspres Filozoficzny”, nr 42, grudzień 2007, s. 76.

w 10-tomowej *Powszechnej Encyklopedii Filozofii* oraz dwutomowej *Encyklopedii Filozofii Polskiej*. Jego aktywność naukowa w zakresie opracowywania i wydawania prac analitycznych i syntetycznych trwa nadal.

Roman Darowski był długoletnim dziekanem Wydziału Filozoficznego jezuickiej uczelni, wykładowcą Papieskiej Akademii Teologicznej (obecnie Uniwersytet Papieski Jana Pawła II) oraz Wyższego Śląskiego Seminarium Duchownego w Krakowie. W 2011 i 2012 r. był współorganizatorem Studium Doktoranckiego w Akademii Ignatianum. Obecnie studia te w Wydziale Filozoficznym obejmują dwie dyscypliny – filozofię i kulturoznawstwo.

W 2009 r. z jego inicjatywy powstał Uniwersytet Trzeciego Wieku przy Akademii Ignatianum w Krakowie. On też od początku do chwili obecnej jest jego dyrektorem. Uniwersytet ten, o charakterze humanistyczno-światopoglądowym, działający pod przewodnim hasłem *Człowiek – Kultura – Religia – Społeczeństwo* cieszy się bardzo dużym uznaniem osób uczestniczących w wykładach i należy do najlepszych tego typu instytucji nie tylko w Krakowie, ale chyba – a wiele na to wskazuje – w całej Polsce.

Otwartość, a nawet oddanie, z jakimi Ojciec Darowski traktuje filozofię w ogóle, znalazło już wyraz w tytule poprzedniej książki jubileuszowej, wydanej pod redakcją Stanisława Ziemiańskiego SJ z okazji 70. urodzin Darowskiego. Tom ten nosi tytuł: *Philosophia vitam alere – karmić się filozofią, żyć filozofią*.

Przez swych doktorantów odbierany jest jako przyjaciel. Na seminariach doktoranckich panowała i panuje nadal życzliwa atmosfera, daleka od sztucznego dystansu. Ojciec Profesor dbał zawsze o miły i przyjazny nastrój na zajęciach. W dyskusjach zezwalał, a nawet zachęcał, do wyrażania indywidualnych opinii i odmiennych nieraz stanowisk. Jego wyjątkowy dar słuchania, a raczej wsłuchiwania się w drugiego człowieka i w jego wnętrze wymaga tutaj dodatkowego zaakcentowania.

Cechuje go rzadka umiejętność wczuwania się w cudze myśli i intencje, by móc służyć innym swoimi kompetencjami: wiedzą, doświadczeniem, ale przede wszystkim mądrością życiową. A wszystko po to, by formować i rozwijać tkwiący w człowieku potencjał.

Podczas zajęć, jakie przez długie lata prowadził i nadal prowadzi, zwracał szczególną uwagę na niektóre bliższe sobie zagadnienia; były to jakby jego ulubione, częściej pojawiające się wątki. Należały do nich m.in. jasne i wyraźne odróżnianie historii filozofii od właściwej filozofii z podkreśleniem potrzeby wypracowywania tej ostatniej, „każdy jest filozofem”, filozofowanie aktywne, tj. dążące do zmiany świata na

lepsy, „moja filozofia”, tj. zachęta do uświadamiania sobie, artykułowania i uzasadniania własnych poglądów, obowiązek promowania polskiej filozofii.

Na seminariach bywały też chwile odprężające. W czasie przerwy szliśmy nieraz do uczelnianej kawiarni VENI na kawę i ciastka, które na pierwszym spotkaniu zwykle fundował on sam, a potem kolejno każdy z doktorantów. Podczas spotkania rozmawialiśmy na różne aktualne tematy, po czym wracaliśmy na dalszy ciąg zajęć.

Dla studentów i doktorantów jest zawsze uczynny i pomocny. Charakteryzuje go tolerancja oraz zrozumienie potrzeb i uwarunkowań innych osób. Niejednokrotnie spotykaliśmy się z jego strony z ofiarowaniem wszechstronnej pomocy, wstawianiem się za będącymi w potrzebie. Mimo jednak empatii i wielkiego zaangażowania w sprawy studentów, Roman Darowski jest profesorem wymagającym i dążącym do posiadania przez studentów rzetelnej, niezbędnej w życiu wiedzy.

Do wyjątkowych zalet Darowskiego należy jego patriotyzm, który ujawia się szczególnie w odniesieniu do Szczepanowic nad Dunajcem, jego rodzinnej miejscowości. Przez cały okres swojego życia, mimo wielu obowiązków wynikających z jego posługi jako księdza, z pracy naukowej i dydaktycznej w różnych uczelniach, z pełnienia w nich odpowiedzialnych funkcji, pozostaje w stałym i ścisłym kontakcie ze Szczepanowicami. W różnych ważnych wydarzeniach w Szczepanowicach bierze czynny udział, odwiedza rodzinę, krewnych, parafian.

Swoje umiłowanie do stron rodzinnych wyraził trwale w obszernej, poświęconej Szczepanowicom, bogato ilustrowanej trylogii (1993, 2004, 2005). A w celu wykonania „z lotu ptaka” zdjęć stron rodzinnych do tych książek wynajął nawet specjalny samolot. Swoistym uzupełnieniem tamtych publikacji jest zamieszczone w niniejszym tomie, w części *Miscellanea*, interesujące opracowanie pt. *Winnica w Szczepanowicach nad Dunajcem*.

Ufamy, że niniejsza *Księga Jubileuszowa* pomoże czytelnikom, zwłaszcza młodym naukowcom, ubogacąc – korzystając z dorobku Jubilata – znajomość współczesnej myśli filozoficznej, by dzięki temu zmieniać na lepsze świat, w którym żyjemy.

Wanda Pilch i Jerzy Sadowski
Doktoranci na Wydziale Filozoficznym
Akademii Ignatianum

Roman Darowski – biografia

Roman, najstarszy syn Piotra i Stanisławy z domu Leśniak, urodził się dnia 12 VIII 1935 r. w Szczepanowicach nad Dunajcem koło Tarnowa. Pochodzi z wielodzietnej rodziny robotniczo-rolniczej. Po ukończeniu szkoły powszechnej (podstawowej) w Szczepanowicach uczęszczał – jako alumn Małego Seminarium Jezuitów – do klasy ósmej i dziewiątej Liceum Ogólnokształcącego im. Jana Długosza w Nowym Sączu.

Zajęcie części domu w 1950 r. i zamiar likwidacji Małego Seminarium przez władze komunistyczne przyspieszyły jego wstąpienie do zakonu Towarzystwa Jezusowego (seminarium zlikwidowano ostatecznie w 1952 r.).

Dnia 31 VII 1951 r. w Starej Wsi koło Krosna rozpoczął dwuletni nowicjat, a 1 VIII 1953 r. złożył pierwsze śluby zakonne. Przez następne dwa lata uzupełniał wykształcenie średnie w Liceum Ogólnokształcącym Księży Jezuitów w Starej Wsi, gdzie dnia 14 VI 1955 r. zdał egzamin maturalny. Było to liceum o profilu klasycznym – z językiem łacińskim i greckim.

W latach 1955-1958 odbył na Wydziale Filozoficznym Towarzystwa Jezusowego w Krakowie (ul. Kopernika 26) studia filozoficzne zakończone licencjatem kanonicznym, równoważnym z dzisiejszym magisterium. Promotorem jego pracy licencjackiej pt. *Podstawowe założenia etyki marksistowskiej* był ks. Tadeusz Ślipko SJ.

Wykładana wówczas filozofia była filozofią neotomistyczną z pewną przewagą nurtu zwanego niekiedy esencjalnym i z nielicznymi wątkami suarezańskimi. Przedmioty filozofii systematycznej były wykładane po łacinie. Egzamin z tych przedmiotów zdawano również w tym języku.

W latach 1958-1962 studiował teologię na Wydziale Teologicznym Towarzystwa Jezusowego Bobolanum w Warszawie (ul. Rakowiecka 61), gdzie również uzyskał licencjat kanoniczny. Przygotował pracę licencjacką na temat *Dzieje kościelne Szczepanowic*, której promotorem był ks. Włodzimierz Kamiński SJ. Tam również wykłady i egzamin z przedmiotów głównych były w języku łacińskim.

Dnia 31 VII 1961 r., po trzecim roku studiów teologicznych – zgodnie z ówczesnym zwyczajem jezuickim – Roman przyjął w Warszawie

(wraz z 12 współbraćmi) święcenia kapłańskie przez posługę ks. bpa Jerzego Modzelewskiego, biskupa pomocniczego warszawskiego.

W roku akademickim 1962/63 w Paray-le-Monial koło Lyonu we Francji, w światowym centrum kultu Serca Jezusa, odbył trzecią probację, czyli roczne studium prawa zakonnego i duchowości ignacjańskiej; instruktorem był wówczas ks. Jacques Goussault SJ. Probację odbywało wraz z nim 33 młodych jezuitów z 14 krajów. Podczas probacji, od lutego do kwietnia 1963 r., odbył praktykę w Rzymie w Sekcji Polskiej Radia Watykańskiego.

Od 1963 do 1966 r. – mieszkając w *Collegio Bellarmino* przy via del Seminario 120 w Rzymie – odbywał studia specjalistyczne na Wydziale Filozoficznym Papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego. Jego profesorami w Rzymie byli m.in. jezuita: Frederick C. Copleston, Johannes B. Lotz, Gustav A. Wetter, Joseph de Finance i Filippo Selvaggi. W 1966 r. na podstawie rozprawy *La théorie marxiste de la vérité*, której promotorem był jezuita austriacki Gustav A. Wetter SJ, uzyskał doktorat z filozofii (obrona: 8 VI 1966 r.).

W okresie studiów rzymskich podczas wakacji brał udział w kursach językowych w Arolsen koło Kassel (1963), w Londynie (1964), w Montpellier (1965) i w Grafing koło Monachium (1966).

W roku akademickim 1966/67 pogłębiał studia filozoficzne na Uniwersytecie w Monachium, gdzie uczęszczał m.in. na wykłady, jakie prowadzili: Karl Rahner SJ, Max Müller i Helmut Kuhn. Rahner omawiał zagadnienie *Welt und Kirche nach dem II. Vatikanischen Konzil* [Świat i Kościół po II Soborze Watykańskim]. W tym czasie mieszkał przy kościele parafialnym St. Lantpert w Monachium (Schwabing), gdzie pomagał w pracy duszpasterskiej.

W sierpniu 1967 r. ks. Darowski wrócił do Polski i zamieszkał w Kolegium Jezuitów w Krakowie przy ul. Kopernika 26. Tego samego roku rozpoczął zajęcia dydaktyczne na Wydziale Filozoficznym Towarzystwa Jezusowego w Krakowie i na tym Wydziale (włączonym później do obecnej Akademii Ignatianum) jest zatrudniony do dzisiaj. Początkowo wykładał wprowadzenie do filozofii (do 1976 r.) oraz zagadnienia ateizmu i dialogu z niewierzącymi (do 1971 r.). Od 1969 r. do dziś wykłada filozofię człowieka, a od lat 90. – także historię filozofii w Polsce.

Od 1990 r. – po uzyskaniu przez Wydział w 1989 r. osobowości prawnej i praw publicznych, umożliwiających przyjmowanie studentów świeckich – wykładał filozofię człowieka także w *Instytucie Kultury Religijnej*, a od 1991 r. również w *Sekcji Pedagogiki Religijnej* tegoż Wydziału. Tematem prowadzonych przez niego seminariów były

w różnych latach wybrane zagadnienia ateizmu, filozofii człowieka i filozofii w Polsce.

W 1969 r. po uzyskaniu *nihil obstat* Kongregacji *pro Institutione Catholica* Przełożony Generalny Jezuitów, O. Pedro Arrupe, Wielki Kanclerz Wydziału Filozoficznego TJ w Krakowie, mianował go profesorem nadzwyczajnym na tymże Wydziale. Dnia 22 IV 1971 r. ks. Darowski złożył w Bazylice Najśw. Serca Jezusa w Krakowie uroczystą profesję czterech ślubów. Od początku grudnia 1974 do końca lutego 1975 r. brał w Rzymie udział w 32. Kongregacji Generalnej Jezuitów, podczas której poznał osobiście obecnego papieża Franciszka, który jako prowincjał jezuitów argentyńskich również brał udział w tej Kongregacji.

W latach 1970-1976 wykładał wprowadzenie do filozofii oraz filozofię człowieka w Wyższym Śląskim Seminarium Duchownym w Krakowie, a w latach 1971-1973 prowadził również seminarium z zakresu ateizmu. W ramach współpracy Wydziału Filozoficznego TJ w Krakowie z Papieskim Wydziałem Teologicznym w Krakowie (obecnie Uniwersytet Papieski Jana Pawła II) w dziedzinie nauczania filozofii wykładał wprowadzenie do filozofii (1973-1976) i filozofię człowieka (1973-1978) także studentom Papieskiego Wydziału Teologicznego. W latach 1973-1975 prowadził wykłady z wybranych zagadnień światopoglądowych na kierowanym przez ks. Józefa Tischnera Studium Myśli Współczesnej przy Papieskim Wydziale Teologicznym.

Od 1968 do 1973 r. pełnił obowiązki prefekta studiów Wydziału Filozoficznego TJ w Krakowie, a od 1973 do 1982 r. był przez trzy kadencje dziekanem tego Wydziału oraz członkiem Rady Naukowej Episkopatu Polski. Obok pracy dydaktycznej i administracyjnej zajmował się zwłaszcza przystosowaniem regulaminów Wydziału do nowego ustawodawstwa soborowego i posoborowego, zwłaszcza do Konstytucji Apostolskiej Jana Pawła II *Sapientia Christiana* z 1980 r. (*Ordo Studiorum*, statut Wydziału, *Ordo Formationis*).

W latach 1970-1974 był przewodniczącym Sekcji Filozoficznej Polskiego Towarzystwa Teologicznego w Krakowie, a od 1976 do 1982 r. – przewodniczącym Towarzystwa Naukowego Księży Jezuitów w Krakowie.

Od 1978 do 1984 r. był rektorem Kolegium Jezuitów w Krakowie przy ul. Kopernika 26, w którym miał siedzibę Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego i Wyższe Seminarium Duchowne Jezuitów. Mieszkało w nim wtedy od 80 do 110 jezuitów. W tym okresie zaszły ważne wydarzenia, wywierające niemały wpływ także na życie i działalność Kolegium:

wyбір Polaka na papieża, pobyt Jana Pawła II w Polsce (1979, 1983), ważne w historii Polski lata 1980-1981, zamach na życie Papieża (1981), wprowadzenie stanu wojennego w Polsce 13 XII 1981 r.

W latach 1978-1984 Darowski był konsultorem Prowincji Polski Południowej TJ. Od 1984 do 1991 r. był przewodniczącym Prowincjalnej Komisji do Spraw Formacji, a w latach 1989-1994 członkiem Komisji Episkopatu Polski do Spraw Dialogu z Niewierzącymi.

Gdy w 1989 r. Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego w Krakowie uzyskał osobowość prawną i prawa publiczne, zaszła potrzeba habilitacji dla jego pracowników dydaktyczno-naukowych, czego w uczelniach kościelnych wcześniej nie wymagano. W związku z tym ks. Darowski habilitował się w 1990 r. na Wydziale Filozoficznym Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie na podstawie rozprawy *Filozofia w szkołach jezuickich w Polsce w XVI wieku* (recenzenci: Jan Czerkawski, Mieczysław Markowski, Jan Sieg; kolokwium habilitacyjne 24 II 1990 r.). W 1990 r. uzyskał na Wydziale Filozoficznym TJ w Krakowie promocję na profesora zwyczajnego, a nominacji dokonał Generał Jezuitów Peter-Hans Kolvenbach.

Od 1993 do 2003 r. ks. Darowski był także profesorem na Wydziale Filozofii Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, a od 1999 do 2003 r. był kierownikiem Katedry Historii Filozofii Nowożytnej i Współczesnej.

W latach 1994-1997 był ponownie dziekanem Wydziału Filozoficznego TJ w Krakowie. W tym czasie systematycznie powiększała się liczba studentek i studentów świeckich, głównie w Sekcji Pedagogiki Religijnej; w roku akademickim 1996/97 przekroczyła 1000 (w tym 25 obcokrajowców), a liczba profesorów i wykładowców wynosiła w tym samym czasie ok. 90 (w tym połowa to jezuici).

Dnia 31 I 1996 r. Ministerstwo Edukacji Narodowej potwierdziło prawo Wydziału do nadawania stopnia doktora nauk humanistycznych w zakresie filozofii. Od końca 1996 r. – po zwolnieniu (w wyniku długoletnich starań) pomieszczeń zajmowanych od II wojny światowej przez dwie kliniki Akademii Medycznej (obecnie Collegium Medicum UJ), które zostały przeniesione w inne miejsca – prowadzono kapitalny remont zachodniego skrzydła budynku i budowę nowego skrzydła, dzięki czemu od roku akademickiego 1997/98 wykłady i inne zajęcia były już prowadzone w odnowionej części gmachu. W roku akademickim 1998/99 otwarto Sekcję Filozofii Systematycznej także dla świeckich; na pierwszy rok – oprócz kilkunastu kleryków jezuickich – przyjęto 20 osób świeckich.

Od 30 III 2001 do 11 IX 2007 r. Darowski był znowu przez kolejne dwie kadencje dziekanem Wydziału Filozoficznego, który od 1999 r. stanowił część utworzonej wtedy dwuwydziałowej (filozofia i pedagogika) Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej *Ignatianum* w Krakowie – z prawami kościelnymi i państwowymi. W roku akademickim 2005/2006 studiowało w niej ponad 2400 studentek i studentów. W 2005 r. na Wydziale Filozoficznym otwarto nowy kierunek: kulturoznawstwo – zarówno studia stacjonarne, jak i niestacjonarne. Na I rok przyjęto wtedy łącznie ponad 150 osób.

Od 2002 do 2007 r. jako dziekan był członkiem Rady Naukowej Konferencji Episkopatu Polski. W maju 2003 r. został wybrany do składu osobowego Komitetu Historii Nauki i Techniki Polskiej Akademii Nauk. Później wybierano go ponownie tak, że do Komitetu należy do dzisiaj. Jest członkiem Rady Naukowej czasopism „Principia” – Pisma koncepcyjne z filozofii i socjologii teoretycznej (od 1999), „Lumen Poloniae” – Studia z Filozofii Polskiej (od 2007) oraz „Rocznika Filozoficznego Ignatianum” (od 2011).

W latach 1972-2001 był dyrektorem Wydawnictwa Wydziału Filozoficznego. W ciągu tego okresu ukazało się ponad 80 pozycji. W latach 1988-1994 ks. Darowski wydawał „Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie”; ukazało się wówczas 5 tomów. W 1996 r. – w celu „otwarcia się na Europę” – rozpoczął wydawanie rocznika „Forum Philosophicum”, który zawierał prace w większości w językach obcych z obszernymi streszczeniami w języku polskim. Pod jego redakcją ukazało się 11 tomów „Forum”. Obecnie „Forum” ukazuje się dwa razy w roku i niemal wyłącznie po angielsku.

Ks. Darowski brał czynny udział w wielu kongresach i zjazdach krajowych i międzynarodowych.

Z jego inicjatywy otwarto przy Ignatianum w 2009 r. Uniwersytet Trzeciego Wieku, którego do dziś jest dyrektorem. W grudniu 2009 r. wprowadził w Bazylice Najśw. Serca Jezusa w każdy czwartek o godz. 8 Mszę św. w języku łacińskim, którą odprawia do dziś. Bierze w niej udział spora grupa słuchaczy UTW.

Od dnia 21 II 2011 r. jako kierownik studiów doktoranckich z filozofii i pedagogiki opracowywał program i organizował zajęcia w Ignatianum oraz kierował tymi studiami do 5 III 2012 r.

Od 29 IV 2013 r. jest członkiem Komisji Historycznej w sprawie procesu beatyfikacyjnego ks. Piotra Skargi SJ.

Ks. Darowski był promotorem rozpraw doktorskich: ks. Franciszka Bargieła SJ pt. *Problem ateizmu i nieśmiertelności duszy ludzkiej*

w pracach Jerzego Gengella SJ (1657-1727) (1989), ks. Mieczysława Kożucha SJ pt. *Antropologiczne podstawy kolokwii wzrostu* (2002) oraz Wiesława Szuty pt. *Etyka ogólna w ujęciu Tadeusza Ślipki SJ* (2010).

Oceniał dorobek naukowy Piotra Lenartowicza SJ (1999) i Stanisława Ziemiańskiego SJ (1999) do tytułu profesora oraz ks. Stanisława Pamuły (Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie 2005) do stanowiska profesora zwyczajnego (2005). Był recenzentem dorobku naukowego – do stanowiska profesora uczelnianego – doktorów habilitowanych: Stanisława Głaza SJ (Wydział Filozoficzny TJ 1998), Stanisława Obirka SJ (Wydział Filozoficzny TJ 1999), Aleksandra Bobki (Papieska Akademia Teologiczna 2002), Tadeusza Biesagi SDB (Papieska Akademia Teologiczna 2002) i ks. Władysława Zuziaka (Papieska Akademia Teologiczna 2002).

Recenzował rozprawy doktorskie Stanisława Głaza SJ (1989), Mariusza Salamona (1990), Józefa Lizuna OFMConv (nostryfikacja na Papieskiej Akademii Teologicznej doktoratu uzyskanego na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie; 1997), Zdzisława Śmierchalskiego (1998), Kazimierza Trojana SJ (Papieska Akademia Teologiczna 1999), Zbigniewa Kaźmierczaka (1999), Mikołaja Krasnodębskiego (UKSW Warszawa, 2003), Stanisława Morgalli SJ (Papieska Akademia Teologiczna 2005) i Sławomira Soczyńskiego SDS (Ignatianum 2012). Był też w różnych latach promotorem 40 prac licencjackich (licencjat kano-niczny) i magisterskich.

Na zlecenie Centralnej Komisji do Spraw Stopni i Tytułów był członkiem komisji w postępowaniu habilitacyjnym dra Mikołaja Krasnodębskiego (2015) oraz w postępowaniu o nadanie tytułu profesora oceniał dorobek ks. dra hab. Stanisława Janeczka (Katolicki Uniwersytet Lubelski, 2010) i dr hab. Elżbiety Jung (Uniwersytet Łódzki, 2015).

Główne dziedziny zainteresowań: filozofia człowieka oraz filozofia w Polsce, zwłaszcza jezuitów. Systematycznie badał i opracowywał – i czyni to nadal – filozofię jezuitów w Polsce.

W uprawianej przez siebie filozofii znajduje inspirację w tradycji arystotelesowsko-tomistycznej i do niej nawiązuje. Uwzględnia jednak nowszą myśl filozoficzną, zwłaszcza nurtu personalistycznego i aksjologicznego, a także – w pewnej mierze – nurtu dialogicznego. Godny uwagi jest jego pogląd na miejsce człowieka we wszechświecie (zob. zwłaszcza esej *Człowiek – absolut?*).

Niektóre nowsze osiągnięcia nauk przyrodniczych próbuje integrować z filozofią (zob. np. rozdziały książki *Filozofia człowieka*, wyd. 5, Kraków 2015: *Cielesność człowieka*, s. 64-68, oraz *Pochodzenie człowieka*,

s. 111-114); w kontekście nauk przyrodniczych rozważa też dynamizm pierwiastka duchowego człowieka.

W stosowanej przez siebie metodzie, zwłaszcza w jej początkowych stadiach, jest wiele elementów zbliżonych do opisu fenomenologicznego.

Roman Darowski wykazuje niezwykle zainteresowanie dziejami i teraźniejszością miejscowości rodzinnej, czego owocem są trzy obszerne tomy monografii o Szczepanowicach (1993, 2004, 2005).

Ks. Roman Darowski jest autorem ponad 350 prac głównie z filozofii i historii filozofii; wydał 15 książek. Ponad 50 prac ukazało się w językach obcych, w tym ostatnio główna jego książka pt. *Philosophical Anthropology* (2014).

Od początku pobytu w Krakowie aż do dziś ks. Darowski w pewnym zakresie brał i bierze udział w pracy duszpasterskiej w Bazylice Najśw. Serca Jezusa.

Roman Darowski – A Biography

Roman Darowski was born on August 12, 1935, in Szczepanowice near Tarnów. He entered the Jesuit Order on July 31st, 1951, and underwent a two-year novitiate in Stara Wieś near Krosno. He was ordained priest on July 31st, 1961, in Warsaw.

He studied philosophy at the Jesuit Faculty of Philosophy in Cracow (1955-1958), and obtained a Master's Degree (MA) after presenting his thesis *Podstawowe założenia etyki marksistowskiej* [Basic Foundations of Marxist Ethics], written under the direction of T. Ślipko SJ. He studied theology at the *Bobolanum* Jesuit Faculty of Theology in Warsaw (1958-1962). After presenting his thesis *Dzieje kościoła w Szczepanowicach* [Ecclesiastical History of Szczepanowice], supervised by W. Kamiński SJ, he obtained a Master's Degree in Theology. In the following year (1962/63), he completed his *third probation* (a one-year course of study of religious law and Ignatian spirituality) in Paray-le-Monial, France.

He followed this with specialized philosophical studies at the Gregorian University in Rome (1963-1966), where he obtained a Ph.D. after defending his dissertation *La théorie marxiste de la vérité* (supervisor: Prof. Gustav A. Wetter SJ). After this, he pursued post-doctoral studies in philosophy at Munich University, Germany, for one year (1966/67). In 1967, he returned to Poland and settled at the Jesuit College in Cracow, at 26 Copernicus Street.

In 1969, he became an associate professor, and in 1990 he obtained his *habilitatio*, a post-doctoral academic qualification, at the Faculty of Philosophy of the Pontifical Academy of Theology in Cracow, after defending a specialized dissertation entitled *Filozofia w szkołach jezuickich w Polsce w XVI wieku* [Philosophy in Jesuit Schools in Poland in the 16th Century]. In the same year, 1990, he became a full professor.

Since 1967, Darowski has been a lecturer in philosophy, mainly working in philosophical anthropology and the history of philosophy, at the Jesuit Faculty of Philosophy (now Ignatianum Academy) in Cracow. He was also a professor at the Philosophical Faculty of the Pontifical Faculty of Theology in Cracow (now the Pontifical University

of John Paul II), 1973-1978 and 1993-2003. He also lectured at the Silesian Major Seminary in Cracow (1970-1976).

At the Jesuit Faculty of Philosophy in Cracow, he was Prefect of Studies (1968-1973) and then Dean of the Faculty (1973-1982, 1994-1997, 2001-2007). He was a member of the Scientific Council of the Polish Episcopal Conference (1973-1982, 1994-1997, 2002-2007), and from 1978 until 1984 was Rector of the Jesuit College in Cracow. He was president of the Philosophical Section of the Polish Theological Society in Cracow (1970-1974), and of the Jesuit Learned Society in Cracow (1976-1982). He was also a member of the Polish Episcopal Commission for Dialogue with non-believers (1989-1994).

In May 2003, he was elected to the Committee for the History of Science and Technology of the Polish Academy of Sciences.

Darowski has been connected with the Jesuit Faculty of Philosophy in Cracow for nearly fifty years, taking an active part in its organization and management.

On his initiative, Ignatianum opened a University of the Third Age in 2009, and he remains its director.

Under his direction, forty students obtained MAs and three obtained PhDs. As a formal reviewer and reader, he helped direct and examined eight successful Ph.D. candidates. He also evaluated the performances of ten professors.

At the Publishing House of the Faculty of Philosophy SJ, of which he was a co-founder in 1972 and manager until 2001, eighty books were published. Between 1988 and 1994, and from 2002 to 2003, he was editor of the journal *Rocznik Wydziału Filozoficznego Ignatianum w Krakowie* [Yearbook of the Faculty of Philosophy *Ignatianum* in Cracow]. He was also the founder and editor of the multilingual yearbook *Forum Philosophicum* (1996-2006). Since 1999, he has been a member of the advisory committees for the journals *Principia* (Institute of Philosophy, Jagiellonian University in Cracow), *Lumen Poloniae* (from 2007) and *Rocznik Filozoficzny Ignatianum* [*Ignatianum Philosophical Yearbook*] – from 2011).

Darowski took part in the 32nd Jesuit General Congregation in Rome (1974/75), and in many academic meetings and conferences both at home and abroad.

He publishes mainly in the fields of philosophical anthropology and the history of philosophy in Poland (especially that of the Jesuits). He has been consistently involved in studying and systematizing the philosophy of the Jesuits in Poland dating from the 16th to the 20th centuries.

(In the 18th century, the Jesuits were running as many as forty centres for philosophical studies).

Prof. Darowski has published 15 books and over 350 articles – over 50 of them in foreign languages. Amongst these, the more significant books are the following: *Człowiek i Świat* [Man and World], Cracow 1972; *La théorie marxiste de la vérité*, Rome 1973; *Człowiek: istnienie i działanie* [Man: His Existence and His Activity], Cracow 1974; *Szczepanowice nad Dunajcem. Dzieje wsi, parafii katolickiej i gminy kalwińskiej* [Szczepanowice on the Dunajec River. History of the Village, Catholic Parish and Calvinist Community], Cracow 1993, 2nd ed. 2004; *Filozofia w szkołach jezuickich w Polsce w XVI wieku*, Cracow 1994 [Philosophy in the Jesuit Schools in Poland in the 16th Century], Cracow 1994; *Studia z filozofii jezuitów w Polsce w XVII i XVIII wieku* [Studies in the Philosophy of the Jesuits in Poland in the 17th and 18th Centuries], Cracow 1998; *Studies in the Philosophy of the Jesuits in Poland in the 16th to 18th Centuries*, Cracow 1999; *Filozofia jezuitów w Polsce w XX wieku* [Philosophy of the Jesuits in Poland in the 20th Century], Cracow 2001; „Tezy z całej filozofii” z Krakowskiego Kolegium Jezuitów (1894) – «Theses ex universa philosophia» e Cracoviensi Collegio Maximo Societatis Jesu (1894), Cracow 2007; *Ks. Piotr Skarga SJ (1536-1612). Życie i dziedzictwo* [Fr. Piotr Skarga SJ. Life and Heritage], ed. R. Darowski & S. Ziemiański, Cracow 2012; *The Perennial Value of Peter Skarga's Legacy*, *ibid.*, pp. 419-436; *Filozofia jezuitów na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej w XIX wieku: Próba syntezy – Słownik autorów i wykładowców – Antologia tekstów* [Philosophy of the Jesuits on the Territories of the former Commonwealth (Poland, Lithuania, Belarus, Ukraine) in the 19th Century. An Attempt at a Synthesis – Dictionary of Writers and Lecturers – Anthology of Texts], Cracow 2013.

The philosophical views of Darowski are presented most clearly in his books: *Filozofia człowieka* [Philosophy of Man], Cracow 1995 (5th edition, 2015), and *Philosophical Anthropology. Outline of fundamental problems*, Cracow 2014.

Darowski's philosophy takes its inspiration from the Aristotelian and Thomistic traditions. He makes many references to both their essentialist and existential tendencies. He also takes into consideration new currents of philosophical thought, especially the personalistic and axiological tendencies, but also, in some fashion, the dialogical one

(cf. *Philosophical Anthropology*, especially the chapter entitled “Human Being as a Dialogical Being”, pp. 123-126). He does not avoid the new achievements of the life-sciences; instead, he attempts to integrate them with philosophy (cf. the chapters entitled “Human Corporeality” (pp. 38-43) and “The Origin of Human Being” (pp. 95-99) of the work just mentioned). Especially in its initial stages, there are many elements in his application of his method resembling a phenomenological description.

Roman Darowski – bibliografia

1958

1. *A Filosofia Polaca desde a Segunda Guerra*, „Revista Portuguesa de Filosofia”, 14: Braga 1958, fasc. 3-4, s. 298-305.
2. *Jan Amos Komeński*, „Homo Dei”, 27: 1958, nr 2 (86), s. 218-221.
3. *Rodziny wielodzietne – najcenniejszym skarbem*, „Homo Dei”, 27: 1958, nr 3 (87), s. 457-459.
4. *Wielkopostne przemówienie Ojca Św.*, „Homo Dei”, 27: 1958, nr 3 (87), s. 459-460.

1959

5. *Co to jest ruch ekumeniczny?* „Więź”, 2: 1959, nr 3 (11), s. 52-63.
6. *Sobory w dziejach Kościoła*, „Gość Niedzielny”, 28: 1959, nr 46, s. 364.

1960

7. *Idźcie na cały świat*, „Gość Niedzielny”, 29: 1960, nr 13, s. 100.
8. *Polska Misja w Afryce*, „Gość Niedzielny”, 29: 1960, nr 18, s. 140.

1961

9. *Co to jest wiara?* „Gość Niedzielny”, 30: 1961, nr 22, s. 171.

1965

10. *Bolchevismo*, w: *Enciclopedia Luso-Brasileira de Cultura „VERBO”*, Lisboa, t. 3, 1965, kol. 1528-1530.
11. *Bornstein Benedykt*. Ibidem, t. 3, 1965, kol. 1642.

1966

12. *Brzozowski Stanisław Leopold*. Ibidem, t. 4, 1966, kol. 135-136.
13. *Bucharev Aleks. Matvevič*. Ibidem, t. 4, 1966, kol. 148.
14. *Čaadaev Petr Jakovlevič*. Ibidem, t. 4, 1966, kol. 261.

1967

15. *Chojnacki Piotr*. Ibidem, t. 5, 1967, kol. 350.
16. *Chwistek Leon*. Ibidem, t. 5, 1967, kol. 376.

17. *Cieszkowski August*. Ibidem, t. 5, 1967, kol. 461
18. *Czeżowski Tadeusz*. Ibidem, t. 6, 1967, kol. 686.
19. *Dembowski Edward*. Ibidem, t. 6, 1967, kol. 963.

1968

20. *Kotakowski Leszek*, w: *Enciclopedia Filosofica*. II edizione. Centro di Studi Filosofici di Gallarate, Firenze, Sansoni Editore, t. 3, 1968, kol. 1291.

1969

21. *La filosofia marxista in Polonia*, w: *Enciclopedia Filosofica*, t. 6, 1969, kol. 7-9 (współautorzy: M. Škvorc i G. Wetter).
22. *Heinrich Władysław*, w: *Enciclopedia Luso-Brasileira*, t. 9, 1969, kol. 1678.
23. *Opowieść Pielgrzymia*, rewizja przekładu z języka hiszpańskiego, w: *Św. Ignacy Loyola: Pisma wybrane – Komentarze*. Opracował Mieczysław Bednarz, Kraków 1969, WAM, t. 1, s. 172-232.
24. *Wybór listów*. Wprowadzenie. Ibidem, t. 1, s. 483-489.
25. *List o doskonałości i gorliwości apostołskiej*. Wprowadzenie, przekład z oryginału hiszpańskiego i przypisy. Ibidem, t. 1, s. 490-502.
26. *List o posłuszeństwie*. Wprowadzenie, przekład z oryginału hiszpańskiego i przypisy. Ibidem, t. 1, s. 503-516.
27. *Instrukcja ogólna o pracy apostołskiej*. Wprowadzenie i przekład z oryginału włoskiego. Ibidem, t. 1, s. 537-539.
28. *Instrukcja dla jezuitów udających się do Ingolstadt*. Wprowadzenie, przekład z oryginału łacińskiego i przypisy. Ibidem, t. 1, s. 547-554.
29. *Dyrektorium I*, przekład z oryginału hiszpańskiego. Ibidem, t. 2: *Dyrektoria Ignacjańskie do Ćwiczeń Duchownych*, s. 216-219.
30. *Dyrektorium II*, przekład z oryginału hiszpańskiego. Ibidem, t. 2, s. 221-222.

1970

31. *Nowa postawa Kościoła wobec niewierzących*, „Ateneum Kapłańskie”, r. 62, t. 74, 1970, z. 3 (368), s. 416-427.

1971

32. *Tomizm a współczesność. VII Międzynarodowy Kongres Tomistyczny w Rzymie*, „Znak”, 23: 1971, nr 1 (199), s. 100-110.
33. *Kwiatkowski Franciszek*, w: *Polski Słownik Biograficzny*, t. 16, Wrocław 1971, s. 352-353.

34. Recenzja: *Enciclopedia Filosofica*, t. 1-6, Firenze 1968-1969, „*Studia Philosophiae Christianae*”, 7: Warszawa 1971, nr 2, s. 352-357.

1972

35. *Człowiek i świat. Szkice filozoficzne*. Praca zbiorowa pod redakcją Romana Darowskiego, Kraków 1972, WAM, ss. 266.

RECENZJE:

- J.W. Gałkowski, *Popularyzacja antropologii filozoficznej*, „*Więź*”, 16: 1973, nr 11, s. 121-124.
S. Ziemiański, *W sprawie pewnej recenzji*, „*Więź*”, 17: 1974, nr 5, s. 158-160. *Od-powiedź Recenzenta*, s. 161.
A. Siemianowski, *Problem człowieka*, „*W drodze*”, 1: 1973, nr 2, s. 92-97.
P. Trzebuchowski, *Chrześcijańska wizja człowieka*, „*Życie i Myśl*”, 23: 1973, nr 11, s. 139-144.
R. Waszkinel, *Popularnie o filozofii człowieka*, „*Zeszyty Naukowe KUL*”, 17: 1974, nr 4, s. 75-82.
Wstęp do filozofii człowieka, „*Za i Przeciw*”, 17: 1973, nr 21, s. 8 (A. K.).
„*Archives de Philosophie*”, 38: 1975, s. 168 (C. Michalewski).
„*Gregorianum*”, vol. 54: 1973, fasc. 3, s. 587-588 (J. Szaszkiwicz).
„*Ruch Filozoficzny*”, 32: 1974, nr 1, s. 83-84.
„*Tygodnik Powszechny*”, 27: 1973, nr 14, s. 8.

36. *Słowo wstępne*. Ibidem, s. 6.
37. *Człowiek w filozofii współczesnej*. Ibidem, s. 7-38.
38. *Filozofia człowieka: bibliografia*. Ibidem, s. 247-261.

1973

39. *La théorie marxiste de la vérité*, Rome 1973, ss. XII + 310. Sumptibus Facultatis Philosophicae Cracoviensis Societatis Jesu.

1974

40. *Człowiek: istnienie i działanie*. Praca zbiorowa pod redakcją Romana Darowskiego, Kraków 1974, WAM, ss. 228.

RECENZJE:

- J. Gałkowski, *Tworzenie się człowieka*, „*Więź*”, 19: 1976, nr 7-8, s. 241-246. „*Ruch Filozoficzny*”, 34: 1976, nr 1-2, s. 139; nr 3, s. 256. W. Strzecha, *Tu rodzi się człowiek*, „*Kierunki*”, 21: 1975, nr 16, s. 4-5. „*Zorza*”, 20: 1976, nr 10, s. 2 (W. Ż).
41. *Wprowadzenie*. Ibidem, s. 5-8.

42. *Między przeszłością a przyszłością. Zagadnienie historyczności (dziejowości) człowieka.* Ibidem, s. 61-90.
43. **Otwarcie w wierze.** Praca zbiorowa pod redakcją Romana Darowskiego, Kraków 1974, WAM, ss. 290.

RECENZJE:

- „Ateismo e Dialogo”. Bollettino del Segretariato per i non credenti,
10: Citta del Vaticano 1975, nr 2, s. 82-83 (F. Škoda);
„Przewodnik Katolicki”, 1975, nr 35, s. 2 (A. Wróbel).
44. *Wprowadzenie.* Ibidem, s. 5-7.
 45. *Soborowy przełom w stosunku Kościoła do niewierzących.* Ibidem, s. 213-227.
 46. *Ku praktyce dialogu wierzących z niewierzącymi.* Ibidem, s. 245-267.

1975

47. ***La philosophie en Pologne après la seconde guerre mondiale.*** Rome 1975, ss. 47, Faculté de Philosophie de la Compagnie de Jésus, Cracovie.

1976

48. *Borkowski-Dunin Stanisław*, w: *Encyklopedia Katolicka*, Lublin – KUL, t. 2, 1976, kol. 817-818.
49. *Buczyński Wincenty.* Ibidem, kol. 1153.
50. *Buffier Claude.* Ibidem, kol. 1182-1183.

1977

51. *Etat actuel des recherches sur l'enseignement de la philosophie dans les collèges des Jésuites de Pologne du XVI^e au XVIII^e siècle*, „Archivum Historicum Societatis Iesu”, vol. XLVI: Roma 1977, s. 388-398.

1978

52. *Ks. Paweł Siwek SJ. W osiemdziesiątą piątą rocznicę urodzin*, „Znak”, 30: 1978, nr 12 (294), s. 1541-1548.
53. *Piotr Viana SJ (1549-1609) i jego działalność filozoficzna w Polsce*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce”, t. 23, 1978, s. 35-53.
54. *Stan obecny i perspektywy badań nad filozofią w szkołach jezuickich w Polsce (XVI-XVIII w.)*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, t. 24, 1978, s. 237-285.

1979

55. *Adam Kwiryn Krasnodebski (1628-1702): Z komentarza do Filozofii Arystotelesa, przekład wyjątków z Philosophia Aristotelis explicata*, Warszawa 1678, ustępy 78-80, w: *Filozofia i myśl społeczna XVII wieku*, cz. 2, oprac. Z. Ogonowski, Warszawa 1979, PWN, s. 255-257.
56. *First Aristotelians of Vilnius*, „Organon”, numero 15: Warszawa 1979, druk: 1980, s. 71-91.
57. *Gorgonius Ageison SJ (1604-1665), Professor an der Wilnaer Akademie*, „Zeitschrift für Ostforschung”, 28: Marburg 1979, Heft 2, s. 256-269.
58. *Gorgoniusz Ageison SJ (1604-1665), profesor w Akademii Wileńskiej*, „Prawo Kanoniczne”, 22: 1979, nr 3-4, s. 263-275.
„Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands” zamieścił w dziale *Zeitschriftenumschau* obszernie omówienie (podpisane inicjałami: E.M.W.) obu powyższych artykułów o Ageisonie. Recenzja ta zawiera też niektóre uzupełnienia dotyczące omawianego autora (Bd. 41: 1981, s. 204-206).
59. *Ks. Paweł Siwek SJ. Koleje życia i spuścizna pisarska*, „Collectanea Theologica”, 49: Warszawa 1979, fasc. 1, s. 169-179.
60. *Leonard Kraker SJ (1549/50-1605), pierwszy profesor filozofii w Akademii Wileńskiej*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce”, t. 24, 1979, s. 65-82.
– L. Kraker, le premier professeur de philosophie à l'Académie de Wilno, *Résumé*, p. 82.
61. „Vom Novizen zum Pater”. *Ausbildung des Nachwuchses* [der Jesuiten in Südpolen]. Von P. Roman Darowski SJ und P. Fryderyk Młynarczyk SJ, „An unsere Freunde”. Informationen der süddeutschen Jesuiten, München, April 1979/2, s. 12-13.
62. *Pedro Viana, S.J. (1549-1609) y su actividad filosófica en Polonia*, „Pensamiento”, vol. 35, n. 140, octubre-diciembre 1979, Madrid, s. 425-443.
63. *Życie i działalność filozoficzna Tomasza Elżanowskiego SJ (1590-1656)*, „Studia Philosophiae Christianae”, 15: 1979, nr 2, s. 51-83.
64. Recenzja: Franciszek Bargieł SJ, *Stanisław Szadurski SJ (1726-1789). Przedstawiciel uwspółcześnionej filozofii scholastycznej*, Kraków 1978, s. 313, „Gregorianum”, vol. 60: Roma 1979, fasc. 4, s. 766-767 (po francusku).

1980

65. *Studia z historii filozofii. Księga Pamiątkowa z okazji 50-lecia pracy naukowej Ks. Profesora Pawła Siwka SJ*. Pod redakcją Romana Darowskiego, Kraków 1980, Wydział Filozoficzny TJ, ss. 263.

RECENZJE

- „Homo Dei”, 52: 1983, nr 1, s. 76-77 (Verax);
 „Studia Gnesnensia”, t. 7, Gniezno 1982-1983, s. 408-11 (A.F. Dziuba); „Studia Philosophiae Christianae”, 20: 1984, nr 1, s. 200-202 (K. Szalata).
66. *50-lecie działalności Ks. Profesora Pawła Siwka SJ. 1930-1980* [Wstęp]. Ibidem, s. 5. – *50 ans de travail scientifique du Père Paul Siwek, S.J. 1930-1980* [przekład powyższego wstępu]. Ibidem, s. 6; *Koleje życia i działalność naukowa Ks. Pawła Siwka SJ*. Ibidem, s. 7-14. – *Biographie et activité scientifique du P. Paul Siwek, S.J.* Résumé. Ibidem, s. 15-16.
67. *Bibliografia Ks. Pawła Siwka SJ*. Ibidem, s. 16-26.
68. *Przepisy dotyczące nauczania filozofii w uczelniach jezuickich w Polsce w XVI wieku*. Ibidem, s. 47-85.
 – Directives de l'enseignement de la philosophie dans les établissements scolaires des jésuites en Pologne au XVI^e siècle, *Résumé*, p. 84-85.
69. *Geneza dzieła Wojciecha Tytkowskiego SJ „Philosophia curiosa”*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, t. 26, 1980, s. 21-34.
 – La genèse de l'oeuvre de W. Tytkowski «Philosophie curiosa», *Résumé*, p. 33-34.
70. *Hieronim Stefanowski SJ (1568-1606) – profesor filozofii w Poznaniu i Wilnie*, „Roczniki Filozoficzne”, 28: 1980, zeszyt 1, s. 167-181.
 – H. Stefanowski, professeur de philosophie à Poznań et à Wilno, *Résumé*, p. 180-181.
71. *Jan Klein SJ (1556-1601), wykładowca filozofii w Poznaniu*, „Studia Philosophiae Christianae”, 16: 1980, nr 2, s. 145-160.
72. *John Hay, SJ, and the Origins of Philosophy in Lithuania*, „The Innes Review”, vol. 31: Glasgow 1980, No. 1, s. 7-15.
73. *Międzynarodowy Kongres na temat „Ewangelizacja i ateizm”*, „Nasze Wiadomości”. Wyd. Prowincja Polski Południowej TJ, zeszyt 4: Kraków 1980, s. 79-80.

74. *Pierwsi arystotelicy wileńscy*, „Analecta Cracoviensia”, t. 12, Kraków 1980, s. 173-191.
– *Premiers Aristoteliciens de Wilno, Résumé*, p. 190-191.
75. *Sprawozdanie z działalności Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie za rok 1978/79*, „Nasze Wiadomości”, zeszyt 1: Kraków 1980, s. 42-46.
76. *Sprawozdanie z działalności Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie w roku akademickim 1979/80*, „Nasze Wiadomości”, zeszyt 4, 1980, s. 84-89.
77. Recenzja.: *Filozofia Ks. Stanisława Szadurskiego SJ*, „Przegląd Powszechny”, Londyn 1980, nr 5 (393), s. 15-17.

1981

78. *Le caratteristiche speciali del problema „Evangelizzazione e ateismo” in Polonia*, „ASCE News. Rivista bimestrale dell’Azione Socialisti Cristiani Europei” (Milano), nr 11, March-April 1981, s. 25, 26, 20.
79. *The features of the problem „Evangelisation and atheism” in Poland*. Ibidem, s. 26-27, 20 (przekład poprzedniego artykułu).
80. *Evangelizzazione e ateismo in Polonia*, w: *Evangelizzazione e ateismo*. Atti del Congresso Internazionale su Evangelizzazione e ateismo, Roma, 6-11 ottobre 1980, Roma 1981, Urbaniana University Press, s. 273-276.
81. *„Ewangelizacja i ateizm „Sprawozdanie z Międzynarodowego Kongresu w Rzymie (6-10 X 1980)”, „Znak”, 33: 1981, nr 7 (325), s. 971-977.*
82. *Poglądy filozoficzne Stanisława Jaworskiego SJ (1711-1779)*, „Roczniki Filozoficzne”, KUL, 29: 1981, zeszyt 1, s. 109-124.
– *Conceptions philosophiques de S. Jaworski, Résumé*, p. 123-124.
83. *Richard Singleton, S.I. (1566-1602), first Professor of Philosophy at Braniewo*, „Gregorianum”, vol. 62: Roma 1981, fasc. 1, s. 159-172.
84. *Ryszard Singleton SJ (1566-1602), pierwszy profesor filozofii w Braniewie*, „Studia Philosophiae Christianae”, 17: 1981, nr 2, s. 41-56.
– R. Singleton, le premier professeur de philosophie à Braniewo, *Résumé*, p. 55-56.
85. *La situación religiosa en Polonia*, „Sillar”, 1: Madrid 1981, n. 1, s. 113-115.

86. *Z dziejów formacji filozoficznej Jezuitów po r. 1945*, „Nasze Wiadomości”, zeszyt 6: Kraków 1981, s. 16-29.

1982

87. *Andrzej Nowak SJ (1570-1629), profesor filozofii w Akademii Wileńskiej*, „Studia Philosophiae Christianae”, 18: 1982, nr 2, s. 71-88.
– A. Nowak, professeur de philosophie à l'Académie de Wilno, *Résumé*, p. 87-88.
88. *Dyrektoria Ignacjańskie do Ćwiczeń Duchownych: Dyrektorium I i Dyrektorium II*, przekład z oryginału hiszpańskiego, w: Św. Ignacy Loyola, *Ćwiczenia Duchowne*, Kraków 1982, s. 184-187 oraz 189-190; zob. też s. 206 (przedruk pozycji nr 29 i 30).
89. *Sprawozdanie z działalności Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie w roku akademickim 1980/81*, „Nasze Wiadomości”, zeszyt 7: Kraków 1982, s. 104-116.
90. *Towarzystwo Naukowe Księży Jezuitów w Krakowie: 1951-1981*, „Nasze Wiadomości”, zeszyt 7: Kraków 1982, s. 83-94.

1983

91. *Diego Ortiz S.J. (1564-1625), profesor de filosofía en Polonia*, „Pensamiento”, vol. 39, n. 154, abril-julio 1983, Madrid, s. 149-163.
92. *Jakub Ortiz SJ (1564-1625), profesor filozofii w Poznaniu i w Akademii Wileńskiej*, „Studia Philosophiae Christianae”, 19: 1983, nr 2, s. 5-24.
– Diego Ortiz, professeur de philosophie à Poznań et à l'Académie de Wilno, *Résumé*, p. 23-24.
93. *Koleje życia i działalność filozoficzna Aleksandra Podlesieckiego (1683-1762)*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, t. 29, 1983, s. 3-20.
– Vie et activité philosophique d'Alexandre Podlesiecki, *Résumé*, p. 20.
94. *Podlesiecki Aleksander*, w: *Polski Słownik Biograficzny*, t. 27, Wrocław 1983, s. 121-122.
95. *Quaedam problemata Congregationi Provinciae [Poloniae Meridionalis Societatis Iesu] proposita*, „Nasze Wiadomości”, nr 8: Kraków 1982/83, s. 65-67; zob. także s. 67-69 (Discussio).

96. Recenzja: Franciszek Bargieł, *Stanisław Szadurski SJ (1726-1789)*, Kraków 1978, „Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego”, 26: 1983, nr 4, s. 79-81.

1984

97. *Bieżąca bibliografia jezuitów polskich (1983-1984)*, „Nasze Sprawy”. Wyd. Prowincja Polski Południowej Towarzystwa Jezusowego, Kraków 1984, nr 5, s. 101-115.
98. *Kościół wobec zjawiska ateizmu*, w: *Socjologia religii. Wybór tekstów*. Wyboru dokonał i opracował F. Adamski, Kraków 1984, WAM, s. 540-548, 550; wyd. 2: Kraków 2011, wyd. Petrus.
99. *Marcina Śmigleckiego SJ rękopiśmienne wykłady z logiki (Akademia Wileńska, r. 1586/87)*, „Studia Philosophiae Christianae”, 20: 1984, nr 1, s. 31-53.
- Les cours manuscrits de logique à l’Académie de Wilno, par M. Śmiglecki [Smiglecius], *Résumé*, p. 53.

1985

100. *Bieżąca bibliografia jezuitów polskich (1984)*, „Nasze Sprawy”, Kraków 1985, nr 2, s. 32-34.
101. *Die philosophische Tätigkeit von Johannes Klein SJ (1556-1601)*, „Gregorianum”, vol. 66: 1985, fasc. 2, s. 315-331.

1986

102. *Bibliografia jezuitów polskich za rok 1985*, „Nasze Sprawy”, Kraków 1986, nr 2, s. 30-33.
103. *Filozofia Jana Kowalskiego SJ (1711-1782)*, „Studia Philosophiae Christianae”, 22: 1986, nr 1, s. 167-186.
- La philosophie de J. Kowalski, *Résumé*, p. 185-186.
104. *Ks. Kazimierz Drzymala SJ. Biografia – Bibliografia*, „Nasze Sprawy”, 1986, nr 5, s. 86-91.
105. *Ks. Mieczysław Bednarz SJ. Biografia – Bibliografia*, „Nasze Sprawy”, 1986, nr 11, s. 212-217.
106. *Ks. Paweł Siwek SJ (1893-1986)*, „Nasze Sprawy”, 1986, nr 7, s. 133-136.
107. *Ks. Paweł Siwek, SJ (1893-1986)*, „Tygodnik Powszechny”, 40: 1986, nr 30 z 27 VII 1986, s. 2.
108. *Mateusz Bembs S.J. (1567-1645), profesor filozofii w Poznaniu*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, t. 31, 1986, s. 213-228.

- M. Bembus, professeur de philosophie à Poznań, *Résumé*, p. 227-228.
- 109. *Nowe źródła do działalności filozoficznej Jakuba Ortiza SJ (1564-1625)*, „*Studia Philosophiae Christianae*”, 22: 1986, nr 2, s. 15-24.
- Nouvelles sources concernant l'activité philosophique de Diego Ortiz, *Résumé*, p. 24.
- 110. *Nuevas fuentes de la actividad filosófica de Diego Ortiz, S.J. (1564-1625) en Polonia*, „*Pensamiento*”, vol. 42, n. 168: octobre-décembre 1986, Madrid, s. 468-472.
- 111. *Starania o wydawanie rocznika „Miscellanea Philosophica”*, „*Nasze Sprawy*”, 1986, nr 2, s. 29; 1987, nr 4, s. 70-71.
- 112. *Śp. Ks. Andrzej Bober SJ*, „*Nasze Sprawy*”, 1986, nr 4, s. 56-58.
- 113. *Śp. Brat Tomasz Niziołek SJ*, „*Nasze Sprawy*”, 1986, nr 1, s. 12-14. – Ten sam tekst w: „*Jezuici. Nasze Wiadomości*”, Kraków 1986, nr 2, s. 31-32.

1987

- 114. *Ks. Andrzej Bober SJ (1917-1986)* [Uzupełnienia], „*Nasze Sprawy*”, 1987, nr 11, s. 230-232.
- 115. *Szczepanowice nad Dunajcem. Historia – mapa*, Kraków 1987, 44 x 31 cm (folder).
- 116. *Filozofia zajmująca* [recenzja:] Franciszek Bargieł, *Wojciech Tyłkowski i jego „Philosophia curiosa „z 1669 r.*, Kraków 1986, ss. 197, „*Przegląd Powszechny*”, 1987, nr 11, s. 279-280.

1988

- 117. *Stanisław Radzimski SJ (1565-1622), wykładowca filozofii w Braniewie i Kaliszu*, „*Studia Philosophiae Christianae*”, 24: 1988, nr 2, s. 179-191.
- S. Radzimski, professeur de philosophie à Braniewo et à Kalisz, *Résumé*, p. 190-191.
- 118. *Stosunek Andrzeja Rudzkiego SJ (1713-1766) do filozofii Kartezjusza*, „*Studia Philosophiae Christianae*”, 24: 1988, nr 1, s. 170-176.
- 119. *Szczepanowice nad Dunajcem. Zarys dziejów wsi, parafii katolickiej i gminy kalwińskiej*, „*Currenda*”. Organ Urzędowy Diecezji Tarnowskiej, 138: 1988, nr 4-6, s. 227-232 (mapka, il.).
- 120. *Kościół i parafia w Błoniu*. Ibidem, s. 232-239 (2 zdjęcia).

121. *Z filozofii polskiej XVII wieku* [recenzja:] Franciszek Bargieł, *Tomasz Młodzianowski SJ (1622-1686) jako filozof z kręgu myśli suarezjańskiej*, Kraków 1987, ss. 240, „Przegląd Powszechny”, 1988, nr 3, s. 449⁵².

1989

122. *Ghellinck Joseph SJ*, w: *Encyklopedia Katolicka*, Lublin, KUL, t. 5, 1989, kol. 1046.
123. „Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie, 1988”, Kraków 1989, ss. 212 (współredaktor).
124. *Uwagi na temat filozofii jezuitów w Polsce w XVI wieku*, „Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie”, 1988, Kraków 1989, s. 77-104.
125. *Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego w Krakowie 1932-1988*, „Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie”, 1988, Kraków 1989, s. 5-39.
- Ibidem inter alia: *Propositiones defendendae ex universa philosophia*, Cracoviae 1935, p. 8-13; *Theses pro examine ex universa philosophia*, Cracoviae 1968, p. 24-24.

1990

126. *Dialog z niewierzącymi*, „Tygodnik Powszechny”, 44: 1990, nr 49 z 9 XII 1990, s. 9.
127. *Kongregacje polskich jezuitów*, „Tygodnik Powszechny”, 44: 1990, nr 22 z 3 VI 1990, s. 9. Ten sam tekst w: „Pismo Okólne”. Biuletyn Informacyjny Biura Prasowego Episkopatu Polski, Warszawa, 23: 1990, nr 22, s. 12.
128. *Ks. Wawrzyniec Bartilius SJ (1569-1635). Wybitny tarnowianin z przełomu XVI i XVII wieku*, „Rocznik Tarnowski”, Tarnów 1990, s. 129-132.
129. *O. Kazimierz Drzymala*. Uzupełnienie biografii i bibliografii, „Nasze Sprawy”, Kraków 1990, nr 4, s. 12-13.
130. *Początki nauczania filozofii w Kolegium Jezuitów w Poznaniu (w. XVI)*, „Rocznik Wydziału Filozoficznego w Krakowie”, 1989, Kraków 1990, s. 207-233.
131. *Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie*, 1989, Kraków 1990, ss. 284 (współredaktor).
132. *Rozmówiany w dziejach własnego zakonu. Ks. Kazimierz Drzymala SJ (1905-1990)*, „Homo Dei”, 59: 1990, nr 3-4, s. 232-234.

1991

133. *Dialog z niewierzącymi – 25-lecie działalności Papieskiej Rady ds. Dialogu z Niewierzącymi (1965-1990)*, „Pismo Okólne”, 24: 1991, nr 4, s. 18-20.
134. *25-lecie działalności Papieskiej Rady do Spraw Dialogu z Niewierzącymi (1965-„Horyzonty Wiary”, 1991, nr 8, s. 53-60.*
135. *Działalność Papieskiej Rady do Spraw Dialogu z Niewierzącymi (1965-1990)*, „Posłaniec Serca Jezusowego”, 120: 1991, nr 1, s. 15.
136. *Jana Kowalskiego SJ rękopiśmienne wykłady filozofii przyrody (Ostróg 174 7/48)*, „Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie”, 1990, Kraków 1991, s. 129-133.
137. „Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie, [t. 3:] 1990”, Kraków 1991. ss. 158 (współredaktor wraz ze Stanisławem Ziemiańskim).
138. *Roszkowski Ludwik (1736-1781)*, w: *Polski Słownik Biograficzny*, t. 32, Wrocław 1989-1991, s. 266-267.
139. *Stanisław Śmiałkowicz SJ (1592-1648), wykładowca filozofii we Lwowie i Krakowie*, „Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie”, [t. 3:] 1990, Kraków 1991, s. 91-100.
- S. Śmiałkowicz, professeur de philosophie à Lwów et à Cracovie, *Résumé*, p. 100.

1992

140. *Dzieje szkolnictwa parafialnego w Jodłówce-Szczepanowicach*, „Currenda”, 142: 1992, nr 7-9, s. 724-732.
141. *Kaplica w Dąbrówce Szczepanowskiej*, „Currenda”, 142: 1992, nr 7-9, s. 721-724.
142. *Ks. Włodzimierz Żukotyński SJ (1864-1949), biolog (entomolog) i meteorolog*, „Rocznik Tarnowski”, Tarnów 1991/1992, s. 147-150.
143. *Rudzki Andrzej (1713-1766)*, w: *Polski Słownik Biograficzny*, t. 33, Wrocław 1991-1992, s. 45-46.
144. *Wawrzyniec Bartilius SJ (1569-1635), filozof i teolog*, „Bobolanum”, t. 3: Warszawa 1992, s. 101-111.
- Wawrzyniec [Laurentius] Bartilius, philosophe et théologien, *Résumé*, p. 111.
145. *Wydział Filozoficzny TJ w Krakowie i Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie – Sekcja Św. Andrzeja Boboli „Bobolanum”*,

„Nasze Sprawy”, 1992, nr 3, s. 15-16 (informacje i dane statystyczne z r. akad. 1991/92).

1993

146. *Szczepanowice nad Dunajcem. Dzieje wsi, parafii katolickiej i gminy kalwińskiej*, Kraków 1993, Wydział Filozoficzny TJ (Instytut Kultury Religijnej), ss. 557 + 103 zdjęcia poza tekstem + folder (krótka historia i mapa wsi) + wkładka (mapa okolicy).
 - *Szczepanowice, pagus ad fluvium Dunajec. Historia pagi, paroeciae catholicae et communitatis calvinisticae*, Summarium, paginae 502-503.
 - *Szczepanowice, ein Dorf am Fluß Dunajec*, Zusammenfassung, S. 504-505.
 - *Table of Contents*, p. 254-555.

RECENZJE:

Benedyktynska praca krakowskiego jezuitę. Monografia Szczepanowic, „Dziennik Polski”, nr 103, 7 V 1993 (as).

J. Chumiński, *Kto zna takie Szczepanowice?* TeMI (Tarnów), 3 czerwca 1993, s. 12.

J. Chumiński, *Wzorcową monografią Szczepanowic nad Dunajcem*, „Zeszyty Wojnickie”, 1994, nr 4, s. 2-4.

M. Kosman, *Jezuitorów polskich obraz własny. Badania ostatniego stulecia*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce”, 42, 1998, s. 225.

R. Leszczyński, *Historia ewangelickiego zboru przez jezuitę napisana*, w: *Kalendarz ewangelicko-reformowany na 1994 rok*, Warszawa 1993, s. 79-83.

Ks. Leopold Regner, *Z historiografii lokalnej. Monografia Szczepanowice nad Dunajcem*, „Bobolanum”, 5: 1994, s. 223-226.

J. Sikorski, *Szczepanowice*, „Czas Krakowski”, 5-6 III 1994, s. 14.

A. Sypek, *Monografia Szczepanowic: Dzieło życia*, „Gazeta Wyborcza” – „Gazeta w Tarnowie”, nr 13, 5 maja 1993.

J. Szymański, *Interesująca monografia Szczepanowic*, w: *Szczepanowice nad Dunajcem*, Kraków 2005, s. 488-492.

„Archeion”, 1995, t. 94, s. 128-129 (W. Urban).

„Częstochowskie Studia Teologiczne”, XXI-XXII: 1993/1994, s. 351-354 (J. Związek).

„Folia Historica Cracoviensia”, 8: 2002, s. 354-356 (W. F. Murawiec).

„Homo Dei”, 62: 1993, nr 4, s. 120-122 [O. Jan Słowik CSsR].

„Horyzonty Wiary”, Kraków 1993, nr 18, s. 86-87 (K. Rachąński);

„Krakowski Rocznik Archiwalny”, I: 1995, s. 154-156 (S. Radoń).

„Kwartalnik Historyczny”, 51: 1994, nr 4, s. 148-151 (W. Kriegseisen)

„Nasza Przeszłość”, t. 80, 1993, s. 377-380 (L. Grzebień).

„Odrodzenie i Reformacja w Polsce”, t. 38, 1994, s. 131-132 (J. Tazbir).

- „Przegląd Historyczny”, 84: 1994, z. 3, s. 408-411 (U. Augustyniak).
 „Przegląd Kalwaryjski”, 1995, nr 1, s. 79-81 (W. Murawiec).
 „Przegląd Powszechny”, 1993, nr 10 (866), s. 164 (HS).
 „Rocznik Sądecki”, t. XXII: 1994, s. 355-356 (Z. Noga).
 „Saeculum Christianum”, 2: 1995, nr 2, s. 228-229 (H. Wisner).
 „Słowo-Dziennik Katolicki” – Magazyn, 10-11-12 VI 1994, s. 27 (M. Brzeziński).
 „Studia Historyczne”, 37: 1994, z. 1. 129-131 (A. Patek).
 „Studia Sandomierskie”, t. 6: 1990-1996, Sandomierz 1999, s. 637-638 (Z. Kalinowski).
 „Studia Theologica Varsaviensia”, 31: 1994, nr 2, s. 273-275 (A.F. Dziuba).
 „Wiadomości ORPAN”, nr 8/1537, Warszawa, 21.O3-1.04 1994, s. 2.
147. *Filozofia człowieka (wykłady i ćwiczenia)* [program], „Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie”, [t. 4:] 1991-1992, Kraków 1993, s. 47-48.
 148. *Filozofia jezuitów w Polsce od XVI do XVIII wieku – Próba syntezy*, w: *Jezuici a kultura polska*, Kraków 1993, s. 51-74 (*Bibliografia*, s. 69-74).
 – Jesuit Philosophy in Poland from the 16th to the 18th Centuries, *Summary*, p. 353.
 149. *Filozofia moralna Wojciecha Sokółowskiego SJ (1586-1631)*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, t. 38: 1993, s. 53-63.
 150. *Gustav A. Wetter SJ (1911-1991) a marksizm* (Recenzja: H. Dahm, *Seid nüchtern und wachsam. Gustav A. Wetter und die Philosophische Sowjetologie*, München 1991, ss. 355), „Logos i Ethos”, 1993, nr 1, s. 242-244.
 151. *Jak dzisiejszemu człowiekowi mówić o Bogu* [Odpowiedź na ankietę]. Praca zbiorowa pod red. bpa B. Bejze, pod tym samym tytułem, Warszawa 1993, s. 44-45 (wyd. 2: 1994, s. 48-50).
 152. *Marcin Łubieński SJ (1586-1653), profesor filozofii w Kaliszu i Lwowie*, „Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie”, [t. 4:] 1991-1992, Kraków 1993, s. 255-266.
 – M. Łubieński, professeur de philosophie à Kalisz et à Lwów, *Résumé*, p. 266.
 153. *Renaissance Latin Aristotle Commentaries Written by Jesuits in Poland. A Supplement to Lohr's «Latin Aristotle Commentaries»*, „Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie”, Bd. 40: 1993, Heft 1-2, s. 169-180.

154. „Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie, [t. 4:] 1991-1992”, Kraków 1993, ss. 307 (współredaktor wraz ze Stanisławem Ziemiańskim).
155. Recenzja: A.F. Dziuba, *Jan Azor teolog-moralista*, Warszawa 1988, ss. XXIX + 346, „Horyzonty Wiary”, 1993, nr 17, s. 85-86.

1994

156. *Filozofia w szkołach jezuickich w Polsce w XVI wieku*, Kraków 1994, Fakultet Filozoficzny TJ, ss. 450, ilustracje.
– *La philosophie dans les collèges des jésuites en Pologne au XVI^e siècle*, Table des matières, p. 411-413; Résumé, p. 415-437.

RECENZJE

- F. Bargieł, *Filozofia jezuitów w Polsce*, „Nasza Przyszłość”, t. 84, Kraków 1995, s. 357-360.
- M. Kosman, *Jezuitorz polski obraz własny. Badania ostatniego stulecia*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce”, 42, 1998, s. 225.
- M. Markowski, *Filozofia w szkołach jezuickich w Polsce w latach 1573-1602*, „Kwartalnik Filozoficzny”, 24: 1996, z. 3, s. 200-202.
- R. Plečkaitis, *Prie profesionaliosios filosofijos Lietuvoje ištakų* [U początków filozofii profesjonalnej na Litwie], „Kultūros barai” [Horyzonty Kultury], Vilnius 1996, nr 7, s. 74-77.
- J. Sieg, *Filozofia jezuitów w Polsce*, „Bobolanum” (Warszawa), 6: 1995, s. 184-190.
- „Acta Mediaevalia”, XIII: 2000, KUL, s. 358-365 (S. Janeczek).
- „Archeion”, 1966, t. 96, s. 207-209 (J. Cygan).
- „Archiv für Geschichte der Philosophie”, 79: 1997, s. 222-224 (S.K. Knebel).
- „Archivum Historicum Societatis Iesu” (Roma), vol. 65: 1996, s. 247-250 (M. Inglot).
- „Forum Philosophicum”, 1: 1996, s. 286-289 (S. Obirek – po francusku); 2: 1997, s. 284-288 (K. Puchowski – po angielsku).
- „Forum Philosophicum”, 4: 1999, s. 293-295 (G. Schuppener; po niemiecku).
- „Gregorianum” (Roma), vol. 79: 1998, fasc. 1, s. 199-201 (K. Puchowski).
- „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki”, XL: 1995, nr 4, s. 109-114 (M. Zgórzak).
- „Odrodzenie i Reformacja w Polsce”, XL: 1996, s. 137-138 (A. Aduszkiewicz).
- „Principia” (Kraków), XV: 1996, s. 203-206 (bbh).
- „Przegląd Piśmiennictwa Teologicznego”, II: 1996, nr 1, s. 79.
- „Rocznik Sądecki”, t. XXIV, 1996, s. 264-265 (R. Pelczar).

- „Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie”, 1995-1996, Kraków 1996, s. 143-146 (K. Rachaiński).
- „Roczniki Filozoficzne KUL”, XLIII: 1995, z. 1, s. 256-262 (S. Janeczek).
- „Ruch Filozoficzny”, 53: 1996, nr 1, s. 89-91 (L. Regner).
- „Wolfenbutter Renaissance Mitteilungen”, Jahrgang 20: 1996, Heft 3, s. 132-134 (P.R. Blum).
- „Wrocławski Przegląd Teologiczny”, III: 1995, nr 1, s. 121-123 (I. Dec).
- „Zeszyty Naukowe: Pedagogika. Historia Wychowania”, 25; Uniwersytet Gdański, 1997, s. 197-200 (K. Puchowski).
157. *Z dziejów szkolnictwa jezuickiego w Polsce* (Wybór artykułów), Kraków 1994, ss. 260 (Konsultacja naukowa).
 158. *Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie*, [t. 5:] 1993-1994, Kraków 1994, ss. 327 (redaktor).
 159. *Początki filozofii na Litwie*. Ibidem, s. 191-207.
– The origins of philosophy in Lithuania, *Summary*, p. 205-207.
 160. *Marcina Śmigleckiego SJ traktat „O lichwie” (1596)*. Ibidem, s. 209-228.
– Le traité de M. Śmiglecki [Smiglecius] *De l'usure* (1594), *Résumé*, p. 226-228.
 161. *Ks. Józef Kulinowski (1864-1944)*, „Zeszyty Wojnickie”, 1994, nr 1, s. 14.
 162. Recenzja.: S. Radoń, *Z dziejów polemiki antyariańskiej w Polsce XVI-XVII wieku*, Kraków 1993, Universitas, ss. 171, „Horyzonty Wiary”, 5: 1994, nr 3, s. 81-83; „Nasza Przyszłość”, 82: 1994, s. 407-409.
 163. Recenzja: Platon, *Faidros*, przełożył L. Regner, Warszawa 1993, ss. XXVI + 90, „Ruch Filozoficzny”, 51: 1994, nr 2, s. 169-170.

1995

164. *Filozofia człowieka. Zarys problematyki*, Kraków 1995, Wydział Filozoficzny TJ, Wydawnictwo WAM, ss. 152 (wyd. 2: 1996; wyd. 3: 2002).
– *La philosophie de l'homme*: Table des matières, p. 136-137.

RECENZJE

- „Forum Philosophicum”, 3: 1998, s. 275-276 (D. Radecki). „Przegląd Piśmiennictwa Teologicznego”, II: 1996, nr 1, s. 79.
- „Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie”, [t. 6:] 1996-1996, s. 165-168 (S. Ziemiański).
- „Ruch Filozoficzny”, 53: 1996, nr 2-3, s. 452-453.

- „Ruch Filozoficzny”, 55: 1998, nr 3, s. 493-494 (J. Pawlak).
„Wrocławski Przegląd Teologiczny”, 4: 1996, nr 1, s. 150-151 (I. Dec).
165. *Wojciech Sokołowski SJ (1586-1631) i jego filozofia*, Kraków 1995, Wydział Filozoficzny TJ, ss. 64.
– *Wojciech Sokołowski SJ (1586-1631) et sa philosophie*, Résumé, p. 61-64.

RECENZJE

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

1996

174. *Filozofia człowieka. Zarys problematyki*, wyd. 2, Kraków 1996, Wydział Filozoficzny TJ – Wydawnictwo WAM, ss. 152 (wyd. 1: 1995; wyd. 3: 2002).
 - *La philosophie de l'homme: Table des matières*, p. 136-137.
175. *Poglądy filozoficzne Antoniego Skorulskiego SJ (1715-1777)*, Kraków 1996, Wydział Filozoficzny TJ, ss. 74.
 - *Les conceptions philosophiques d'Antoine Skorulski SJ (1715-1777)*, Résumé, 54-58.

RECENZJE

- „Forum Philosophicum”, 3: 1998, s. 288-291 (K. Rachański). „Przegląd Piśmiennictwa Teologicznego”, III: 1997, nr 1, s. 105-106.
„Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie”, [t. 7:] 1997-1998, s. 225-229 (D. Radecki).
176. *Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy, 1564-1995*. Opracował L. Grzebień przy współpracy zespołu jezuitów, Kraków 1996, Wydział Filozoficzny TJ w Krakowie, Wydawnictwo WAM, ss. XVI + 888. – Współpraca naukowa i redakcyjna [całości dzieła], autor i redaktor działu: *Filozofia*, w szczególności autor haseł:
 177. *Filozofia* [jezuitów w Polsce od XVI do XX w.], s. 155-163.
 178. *Matematyka* [u jezuitów w Polsce od XVI do XX w.; wraz z L. Grzebieniem], s. 411-412.
 179. *Towarzystwo Naukowe Księży Jezuitów w Krakowie*, s. 698-699.
 180. *Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego w Krakowie*, s. 767-770.
 181. *Siwek Paweł*, s. 619.
 182. *Śmiglecki Marcin*, 676-677.
 183. *Filozofia jezuitów w Polsce od XVI do XVIII wieku. Próba syntezy*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, t. 41, 1996, s. 47-73.
 - *La philosophie des jésuites en Pologne du XVI^e au XVIII^e siècle. Essai de synthèse*, Résumé, p. 72-73.
 184. *Filozofia jezuitów w Polsce od XVI do XVIII wieku – Wybrane elementy syntezy* [skrót referatu na VI Polskim Zjeździe Filozoficznym w Toruniu w 1995 r.], „Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie”, [t. 6:] 1995-1996, Kraków 1996, s. 120-121.

185. *La philosophie dans les collèges des jésuites en Pologne au XVI^e siècle*, „Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie”, Bd. 43: 1996, Heft 1/2, s. 154-170.
186. *Moja życiowa przygoda z filozofią jezuitów w Polsce*, „Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie”, [t. 6:] 1995-1996, Kraków 1996, s. 125-130.
187. *Paul Siwek SJ (1893-1986), philosophe et psychologue*, „Forum Philosophicum”, t. 1: Kraków 1996, s. 279-284.
188. *Sylwetka naukowa Ks. Prof. dra hab. Jana Siega SJ*, „Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie”, [t. 6:] 1995-1996, Kraków 1996, s. 92-119.
189. *Szczepanowice*, w: *Nowa Encyklopedia Powszechna PWN*, t. 6, Warszawa 1996, s. 172 (skrót tego hasła zamieszczono w jednotomowej *Małej Encyklopedii PWN*).
190. *W sprawie przekładu dokumentów soborowych*, „Teologia w Polsce”, nr 47, Lublin, KUL, 1996, s. 79.
191. Recenzja: S. Ziemiański, *Teologia naturalna. Filozoficzna problematyka Boga*, Kraków 1995, ss. 400, „Przegląd Piśmiennictwa Teologicznego”, 2: 1996, nr 1, s. 28-31.
192. „Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie”, [t. 6:] 1995-1996, Kraków 1996, *Wstęp oraz Foreword*, s. 7-10.
193. Redaktor: „Forum Philosophicum”, t. 1: 1996, ss. 291.

1997

194. *La philosophie des jésuites en Pologne du XVI^e au XVIII^e siècle. Essai de synthèse*, „Forum Philosophicum”, t. 2: 1997, s. 211-243.
195. *Polska odpowiedź na konkurs Akademii w Besançon. Jan Zaluski SJ i jego Disputatio (1764)* [w:] *Kultura staropolska – kultura europejska. Prace ofiarowane Januszowi Tazbirowi w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, Warszawa 1997, s. 456-462.
196. *Singleton Richard (1566-1602)*, w: *Polski Słownik Biograficzny*, t. 37, Warszawa-Kraków 1996-1997, s. 545-546.
197. Recenzja: I. Dec, *Dwie antropologie. Tomaszowa i Marcelowa teoria człowieka*, Wrocław 1995, ss. 284, „Forum Philosophicum”, t. 2: 1997, s. 268-272 (po francusku).
198. Recenzja: I. Dec, *Transcendencja człowieka w przyrodzie*, Wrocław 1994, ss. 287, „Forum Philosophicum”, t. 2: 1997, s. 263-265 (po francusku).

199. Recenzja: *Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy, 1564-1995*, Kraków 1996, ss. XVI + 888, „Przegląd Piśmiennictwa Teologicznego” III: 1997, nr 1, s. 36-38.
200. Recenzja wydawnicza i konsultacja: *Testamenty szlachty krakowskiej XVII-XVIII w.* Oprac. A. Falniowska-Gradowska, Kraków 1997, PAU, ss. 263.
201. Redaktor: „Forum Philosophicum”, t. 2: 1997, ss. 310.

1998

202. *Studia z filozofii jezuitów w Polsce w XVII i XVIII wieku*, Kraków 1998, Wydział Filozoficzny TJ, ss. 372.
- *Etudes sur l’histoire de la philosophie des jésuites en Pologne au XVI^e et au XVIII^e siècle: Table des matières*, p. 371-372; *Quelques reflexions d’un historien de la philosophie des jésuites en Pologne (XVI^e-XVIII^e siècle)*, p. 356-360; plusieurs résumés, *passim*.

RECENZJE:

- „Archivum Historicum Societatis Iesu”, 49: Roma 2000, fasc. 138, s. 282-283 (L. Polgar). „Bibliographie de la Philosophie”, 46: Paris 1999, fasc. 1, nr 254 (A. Węgrzecki). „Forum Philosophicum”, 4: 1999, s. 295-296, po francusku (D. Radecki). „Forum Philosophicum”, 5: 2000, s. 291-294, po angielsku (B. Lisiak). „Ruch Filozoficzny”, LVIII: 2001, nr 1, s. 312-315 (Wł. Tyburski). „Przegląd Piśmiennictwa Teologicznego”, V: 1999, nr 1, s. 92. „Theologie und Philosophie”, 75 (2000), s. 432 (G. Schuppener). W. Słomski, *Polscy filozofowie-jezuici*, „Edukacja Filozoficzna”, 28: 1999, s. 390-395. „Wiek Oświecenia”, 16: 2000 [2001], s. 161-175 (S. Janeczek). „Wrocławski Przegląd Teologiczny”, IX: 2001, nr 1, s. 175-176 (I. Dec).
203. Ks. Franciszek Bargiel SJ. *Biografia – bibliografia. W osiemdziesiątą rocznicę urodzin*, „Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie”, [t. 7:] 1997-1998, s. 163-189.
 204. Ks. Tadeusz Tomasz Ślipko SJ, „Edukacja Filozoficzna”, t. 25, 1998, s. 185-198.
 205. Ks. Tadeusz Tomasz Ślipko SJ *jako filozof. W osiemdziesiątą rocznicę urodzin*, „Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie”, [t. 7]: 1997-1998, s. 143-161 (zmieniona i znacznie rozszerzona wersja pozycji poprzedniej).
 206. Pedro Viana SJ (1549-1609) *et son activité de philosophe en Lituanie*, „Forum Philosophicum”, t. 3: 1998, s. 199-217.

207. *Powitanie* [dziekana podczas inauguracji roku akad. 1996/97], „Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie”, [t. 7:] 1997-1998, Kraków 1998, s. 77-80; zob. także s. 87.
208. *Skorulski Antoni*, w: *Polski Słownik Biograficzny*, t. 38, Warszawa-Kraków 1997-1998, s. 270-272.
209. *Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego w Krakowie. Przeszłość i terażniejszość*, „Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie”, [t. 7:] 1997-1998, s. 7-20.
– Jesuit Faculty of Philosophy in Cracow, *Summary*, p. 19-20.
210. *Z doświadczeń historyka filozofii jezuitów w dawnej Polsce*, „Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie”, [t. 7:] 1997-1998, s. 215-223.
211. Rewizja przekładu (z języków angielskiego, francuskiego i hiszpańskiego) oraz redakcja (wraz ze Stanisławem Ziemiańskim SJ): *Dekrety 34. Kongregacji Generalnej Towarzystwa Jezusowego*. Rzym 1995, Kraków-Warszawa 1998, Polskie Prowincje TJ, ss. 288.
212. Redaktor: „Forum Philosophicum”, t. 3: 1998, ss. 303.
213. Recenzja: Z. Śmierzchalski, *Fizyka doświadczalna jako dziedzina filozofii w okresie oświecenia w Polsce na przykładzie dzieł Józefa Rogalińskiego SJ (1728-1802)*, „Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie”, [t. 7:] 1997-1998, s. 31-33.
214. *Symposium jezuitów filozofów w Krakowie*, „Nasze Sprawy”, Kraków 1998, nr 9, s. 20; ten sam tekst w: *Biuletyn KAI, Principia, Logos i Ethos, Forum Philosophicum* (1999), Jezuici. Nasze Wiadomości.

1999

215. *Studies in the Philosophy of the Jesuits in Poland in the 16th to 18th Centuries*, Cracow 1999 Kraków, School of Philosophy and of Education Ignatianum, pp. 281 (Papers in English, French, German, Spanish and Latin).

RECENZJE:

- „Actualidad Bibliográfica de Filosofía y Teología”, XXXVIII: Barcelona 2001, nr 75, s. 129 (A. Borraa).
 „Archivum Historicum Societatis Iesu” (Roma), A. LXX, fasc. 140, 2001, s. 335-336.
 „Forum Philosophicum”, 5: 2000, s. 290-291 (Ch. Rachański).

- „Gregorianum”, vol. 82, nr 3, Roma 2001 (J. Górczyca) s. 612.
 „Kwartalnik Filozoficzny”, 28: 2000 [druk 2001], z. 4, s. 221-227 (S. Janeczek).
 „Miscellanea”, Praha, 2004 (G. Schuppener; po niemiecku).
 „Forum Philosophicum”, t. 10: 2005, s. 294-295 (G. Schuppener).
 „Przegląd Piśmiennictwa Teologicznego”, 7: 2001, nr 1 (13) s. 106 (K. Rachański).
216. *L'activité philosophique de Diego Ortiz (1564-1625) en Pologne et en Lituanie*, „Forum Philosophicum”, 4: 1999, s. 219-234.
 217. *Agnieszka Zdeb (1912-1997) – zasłużona nauczycielka*, „Zeszyty Wojnickie”, VII: 1999, nr 9-11, s. 44-45.
 218. «*Forum Philosophicum*», „Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego”, [t. 8:] 1999, s. 98-110.
 219. *Gdzie był kościół w Pelczowskiej Woli?*, „Zeszyty Wojnickie”, VII: 1999, nr 7-8, s. 7-15.
 220. *La philosophie des jésuites en Pologne du XVI^e au XVIII^e siècle*. „Rassegna di Pedagogia” (Padova), LVII: 1999, n. 3-4, s. 153-164. – Jest to część artykułu nr 194. W tytule zamiast: *XVIII^e siècle* wydrukowano mylnie: *XVII^e siècle*.
 221. Redaktor: „Forum Philosophicum”, t. 4: 1999, ss. 300.

2000

222. *Filozofia jezuitów w Polsce w XX wieku*, „Forum Philosophicum”, 5: 2000, s. 21-42.
223. *Grzegorz Arakielowicz (1732-1798)*, w: *Filozofia i myśl społeczna w latach 1700-1830 (700 lat myśli polskiej)*, oprac. M. Skrzypek, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 2000, s. 92-95 (biografia).
224. Grzegorz Arakielowicz, *Kopernik a Biblia*. Tekst przekładu przejrzał i poprawił Roman Darowski. Ibidem, s. 96-105.
225. *Jan Kowalski (1711-1782)*. Ibidem, s. 36-37.
226. *Adrian Miaskowski (1657-1737)*. Ibidem, 2-4.
227. *Andrzej Rudzki (1713-1766)*. Ibidem, 47-49.
228. Andrzej Rudzki, *Tezy filozoficzne z logiki i metafizyki*. Przekład z języka łacińskiego i opracowanie. Ibidem, s. 49-54.
229. *Aleksander Podlesiecki 1683-1762*. Ibidem, s. 25-27.
230. *Antoni Skorulski (1715-1777)*. Ibidem, 66-68.
231. Antoni Skorulski, *Tezy z logiki, metafizyki i psychologii (Commentariolum philosophiae, Wilno 1755)*, przekład i opracowanie fragmentów: nr 1, 4-11, 13, 15-23, 27, 29, 32-34, 36, 39, 42, 45, 59, 104, 108, 314-315, 322-323, 325). Ibidem, s. 69-74.

232. *La philosophie des jésuites en Pologne au XX^e siècle*, „Forum Philosophicum”, 5:2000, s. 43-53.
233. *Najnowsza filozofia jezuitów w Polsce*, „Edukacja Filozoficzna”, 29: 2000, s. 396-400.
234. *Paweł Siwek SJ*, „Edukacja Filozoficzna”, t. 29: 2000, s. 258-273.
– P. Siwek (1893-1986), *Résumé*, 272-273.
235. Redaktor: „Forum Philosophicum”, t. 5: 2000, ss. 300.

2001

236. *Filozofia jezuitów w Polsce w XX wieku. Próba syntezy – Słownik autorów*, Kraków 2001, Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna „Ignatianum” – WAM, ss. 367 + 4 ss. ilustr.
– *La philosophie des jésuites en Pologne au XX^e siècle. Essai de synthèse – Dictionnaire des auteurs*, *Résumé*, p. 43-53.
– *Propositiones defendendae ex universa philosophia*, Cracoviae 1935, p. 65-68 (50 theses).
– *Theses pro examine ex universa philosophia*, Cracoviae 1968, p. 68-71 (50 theses).

RECENZJE

- S. Cieślak, *Filozofia jezuitów w Polsce w XX w.*, Nasza Przeszłość, 2002, t. 97, s. 463-468.
- S. Janeczek, *Kompendium filozofii jezuitów polskich XX wieku*, „Przegląd Uniwersytecki”, 13: 2001, nr 5 (73), s. 20.
„Forum Philosophicum”, 7: 2002, s. 268-272 (K. Rachański; po francusku).
- „Parerga”, 2004, nr 2, s. 174-177 (W. Słomski).
- „Przegląd Piśmiennictwa Teologicznego”, 7: 2001, nr 2, s. 214 (K. Rachański).
- „Rocznik Wydziału Filozoficznego Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej Ignatianum w Krakowie”, 10: 2002-2003, Kraków 2004, s. 248-251 (S. Ziemiański).
- „Ruch Filozoficzny”, 2002, nr 1, s. 200.
- „Studia Philosophiae Christianae”, 38: 2002, nr 1, s. 111-114 (T. Ślipko).
- „Studia Sandomierskie”, 9: 2002, s. 652-654 (S. Kowalczyk).
- „Wrocławski Przegląd Teologiczny”, IX: 2001, nr 1, s. 188 (I. Dec).
- S. Ziemiański, *O jezuitach-filozofach*, „Logos i Ethos”, 2001, nr 1 (11), s. 187-190.
237. *Informator Akademicki, 2001/2002*. Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna Ignatianum w Krakowie. Opracowanie: R. Darowski, St. Ziemiański, Kraków 2001, ss. 60.
238. Arakielowicz Grzegorz, *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*, directores: Charles E. O'Neill, Joaquin M^a Dominguez, Roma-Madrid 2001, t. I, s. 211.

239. Dmowski Józef Alojzy, ibidem, t. II, s. 1131.
240. Kwiatkowski Franciszek, ibidem, t. III, s. 2234-2235.
241. Szczaniecki Stefan, ibidem, t. IV, s. 3541-3542.-
242. Siwek Paweł, ibidem, t. IV, s. 3587.
243. Tylkowski Wojciech, ibidem, t. IV, s. 3852-3853 (współautor: P. Rabikauskas).
244. *Adrian Miaskowski SJ (1657-1737) jako filozof*, „Forum Philosophicum”, 6: 2001, s. 203-221.
 - Adrian Miaskowski en tant que philosophe, *Résumé*, p. 219-221.
245. *Andrzej Rudzki SJ (1713-1766) i jego filozofia*, w: *Jezuicka ars historica. Prace ofiarowane Ks. Prof. Ludwikowi Grzebieniowi SJ*. Red. M. Inglot, S. Obirek, Kraków 2001, Ignatianum-WAM, s. 111-134.
246. *Informacja o Wyższej Szkole Filozoficzno-Pedagogicznej Ignatianum w Krakowie*, Komunikaty. Prowincja Wielkopolsko-Mazowiecka TJ, Warszawa 2001, nr 2, s. 16-17; „Nasze Sprawy”, 2001, nr 2, s. 11-12.
247. *Ks. Paweł Siwek SJ*, w: *Polska filozofia powojenna*. Pod red. Witolda Mackiewicza, Warszawa 2001, t. II, s. 214-227.
248. *Ks. Tadeusz Tomasz Ślipko SJ*, Ibidem, s. 309-323.
249. *Sokołowski Wojciech*, w: *Polski Słownik Biograficzny*, t. 40, 2001, s. 207-8.
250. *Stosunek jezuitów w Polsce do kartezjanizmu w XVII i XVIII wieku*, „Analecta Cracoviensia”, XXXIII: 2001, s. 35-49.
 - Le rapport des jésuites polonais du XVIIe et XVIIIe siècle au cartesianisme, *Résumé*, p. 48-49.
251. *Śp. O. Stanisław Kuczkowski SJ*, Nasze Sprawy, 2001, nr 2, s. 17-18; „Rocznik Wydziału Filozoficznego Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej Ignatianum w Krakowie”, [t. 9:] 2000-2001, Kraków 2001, s. 100-102.
252. *Wspomnienie o śp. Jerzym Chumińskim*, „Zeszyty Wojnickie”, 10: 2001, wyd. specjalne, nr I/2001, s. 14.
253. *Wybory władz Uczelni*, „Rocznik Wydziału Filozoficznego Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej Ignatianum w Krakowie”, [t. 9:] 2000-2001, Kraków 2001, s. 7-9.
254. *Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna Ignatianum*, w: *Bazylika Najświętszego Serca Jezusa w Krakowie i jezuickie dzieła*. Red. T. Kukułka, Kraków 2001, WAM, s. 44-49.
255. *Dezza Paolo*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, Lublin, PTTA, t. 2: 2001, s. 525.

256. *Dmowski Józef Alojzy*. Ibidem, s. 609.
 257. Redaktor: „Forum Philosophicum”, t. 6: 2001, ss. 298.

2002

258. *Filozofia człowieka. Zarys problematyki – Antologia tekstów*. Wyd. 3 rozszerzone, Kraków 2002, WSF-P *Ignatianum* – Wydawnictwo WAM, ss. 276 (Contents – Theses, s. 257-260; Table des matières – Thèses, s. 261-265).
 – *Philosophical Anthropology. Outline of Problems – Anthology of Texts*: Table of Contents, p. 257-258; Main Problems: *Theses*, p. 258-260.
 – *Anthropologie philosophique. Esquisse de la problématique – Anthologie des textes*: Table des matières, p. 261-262; Principaux problèmes: *Thèses*, p. 262-264.

RECENZJE

- „Forum Philosophicum”, 8: 2003, s. 283-286 (S. Leśniak).
 „Gregorianum”, 84: 2003, nr 3, s. 726 (J. Gorczyca).
 „Logos i Ethos”, 2002, nr 1-2, s. 219-223 (S. Ziemiański).
 „Przegląd Piśmiennictwa Teologicznego”, VIII: 2002, nr 1 (15), s. 109-111.
 „Rocznik Wydziału Filozoficznego Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej *Ignatianum* w Krakowie”, t. X: 2002-2003, Kraków 2004, s. 252-257.
 „Społeczeństwo”, XIII: 2003, nr 55/56, s. 489-492 (P. Borkowski).
 „Studia Philosophiae Christianae”, 39: 2003, nr 1, s. 241-244 (M. Krasnodębski).
 „Wrocławski Przegląd Teologiczny”, 10: 2002, nr 2, s. 148-149 (I. Dec).
 „Zeszyty Naukowe KUL”, XLV: 2002, nr 3-4, s. 113-116 (S. Kowalczyk).
259. *Professor Jan Sieg SJ (1919-2001) – In Memoriam*, „Forum Philosophicum”, 7: 2002, s. 252-254 [in deutscher Sprache; w języku niemieckim].
 260. *Śp. O. Jan Sieg SJ (1919-2001)*, „Nasze Sprawy”, 2002, nr 1, s. 20-24.
 261. *Tadeusz Ślipko SJ. Biographisch-bibliografische Daten und philosophische Ansichten*, „Forum Philosophicum”, 7: 2002, s. 29-48.
 262. Red.: *Wydział Filozoficzny*, w: *Informator Akademicki [WSF-P Ignatianum w Krakowie]*, 2002/2003, Kraków 2002, s. 19-83.
 263. *Elter Edmund*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, Lublin, t. 3: 2002, s. 115-116.

264. *Elżanowski Tomasz*, Ibidem, s. 122-123.
 265. Redaktor: „Forum Philosophicum”, t. 7: 2002, ss. 300.

2003

266. *Jan Gerardinus SJ (1563-1606), jezuita belgijski, profesor filozofii w Polsce*, „Forum Philosophicum”, t. 8: 2003, s. 257-267.
 – Jean Gerardinus SJ (1563-1606), un jésuite belge, professeur de philosophie en Pologne. *Résumé*, p. 266-267, 265.
 267. *Informator Akademicki, 2003/2004*, Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna „Ignatianum”. Wydział Filozoficzny. [Opracował R. Darowski], Kraków 2003, ss. 103.
 268. *Gorgoniusz Ageison (1604-1665)*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 4, Lublin 2003, s. 45-46 [pod: Gorgoniusz!].
 269. *Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna „Ignatianum”. Wydział Filozoficzny*, „Principia. Ekspres Filozoficzny”, 2003, nr 34, s. 57-60 (Prezentacja *Ignatianum*, a zwłaszcza Wydziału Filozoficznego). To samo w: „Nasze Sprawy”, 2004 nr 1, s. 14-15.
 270. Redaktor: „Forum Philosophicum”, t. 8: 2003, ss. 305.

2004

271. *Szczepanowice nad Dunajcem. Dzieje wsi, parafii katolickiej i gminy kalwińskiej*, wyd. 2. rozszerzone, Kraków 2004, Ignatianum-WAM, ss. 574, + 113 il. i fot. + folder: krótka historia i mapa (zob. wyd. I: 1993).

RECENZJE

- „Gazeta Krakowska” (wydanie tarnowskie), 13 IX 2004 (ab).
 „Gość Niedzielny” (wydanie tarnowskie), nr 46 z 14 XI 2004, s. V.
 „Odrodzenie i Reformacja w Polsce”, 2005 (w druku).
 „Pogórze”. Miesięcznik Samorządowy Gminy Pleśna, 2004, nr 6-10, s. 18.
 „Przegląd Piśmiennictwa Teologicznego” (w druku).
 „Rocznik Tarnowski”, 2005 (A. Sypek).
 „Serce Niepokalanej”. Biuletyn Akcji Katolickiej w Szczepanowicach, 2004, nr 12, s. 11.
 „TEMI. Tarnowski Magazyn Informacyjny”, nr 44 z 3 XI 2004, s. 27 (M).
 „Zeszyty Wojnickie”, 2004, nr 4, s. 51, 55.
 272. *Józef Alojzy Dmowski SJ (1799-1879), Precursor of the Renewal of Thomism*, „Forum Philosophicum”, 9: 2004, s. 241-258.
 273. *Filozofia polityczna Józefa Alojzego Dmowskiego SJ (1799-1879)*, w: *Filozofia pochylona nad człowiekiem. Studia dedykowane*

- Księdzu Profesorowi Stanisławowi Kowalczykowi*, Lublin 2004, TN KUL, s. 387-396.
- The Political Philosophy of J. A. Dmowski. *Summary*, p. 396.
274. *Ksiądz Czesław Michalunio SJ*, w: *Librorum Amatori. Księga Pamiątkowa ofiarowana Ks. Czesławowi Michalunio SJ na 50-lecie ofiarnej pracy w Bibliotece Filozoficznej Towarzystwa Jezusowego w Krakowie*, Kraków 2004, s. 9-12.
275. *Prof. Jan Popiel SJ (1914-2003)*, „Forum Philosophicum”, 9: 2004, s. 267-272; to samo w: „Rocznik Wydziału Filozoficznego Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej Ignatianum w Krakowie”, t. X: 2002-2003, Kraków 2004, s. 232-238.
276. *Prof. Jan Sieg SJ (1919-2001)*, „Rocznik Wydziału Filozoficznego Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej Ignatianum w Krakowie”, t. X: 2002-2003, Kraków 2004, s. 226-231.
277. *Zarys filozofii jezuitów w Polsce od XVI do XIX wieku*, w: *Wkład jezuitów do nauki i kultury w Rzeczypospolitej Obojga Narodów i pod zaborami*. Pod redakcją naukową Ireny Stasiewicz-Jasiukowej, Kraków-Warszawa 2004, s. 113-145.
278. Redaktor: „Forum Philosophicum”, t. 9: 2004, ss. 304.
279. Redaktor: „Rocznik Wydziału Filozoficznego Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej Ignatianum w Krakowie”, 2002-2003, Kraków 2004, ss. 306 (wraz ze Stanisławem Pyszką SJ).

2005

280. *Szczepanowice nad Dunajcem*. Dzieło zbiorowe pod red. Romana Darowskiego, Kraków 2005, Ignatianum-WAM, s. 530, fot. 120.
281. *Gwara szczepanowicka: wprowadzenie i słownik*. Ibidem, s. 133-144.
282. *Ks. Jan Sieg SJ. 1919-2001*, Kraków 2005, Wydawnictwo eSPe, ss. 50.
283. *Cielesno-duchowy wymiar człowieka*, w: *Wychowanie personalistyczne*. Red. F. Adamski, Kraków 2005, s. 41-58.
284. *Filozofia jezuitów na ziemiach polskich pod koniec XIX wieku*, „Rocznik Wydziału Filozoficznego WSF-P Ignatianum”, t. XI: 2004-2005, Kraków 2005, s. 207-220.
285. *Ks. Paweł Siwek SJ*, w: *Ks. Paweł Siwek SJ, Z wiarą przez życie. Pamiętniki*. Redaktor: ks. Stanisław Kolarski, Kraków-Budzów 2005, s. 11-49, 377 (przypisy).

286. *Łubieński Marcin (1586-1653)*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 6, Lublin 2005, s. 634-635.
287. *Stefanowski Hieronim (1568-1606)*, w: *Polski Słownik Biograficzny*, t. 43, z. 177, 2005.
288. Prezentacja dzieła: *Wkład jezuitów do nauki i kultury w Rzeczypospolitej Obojga Narodów i pod zaborami*. Pod redakcją naukową Ireny Stasiewicz-Jasiukowej, Kraków-Warszawa 2004, Ignatianum-Wydawnictwo WAM, ss. 758, „Rocznik Wydziału Filozoficznego Ignatianum”, t. XI: 2004-2005, Kraków 2005, s. 229-232.
289. *Vincent Buczyński SJ (1789-1853): on the Way to a Revival of Thomism*, „Forum Philosophicum”, t. 10: 2005, s. 181-189.
290. *Z biegiem dni, z biegiem lat* [rozmowa biograficzna], w: «*Philosophia vitam alere*». Red. Stanisław Ziemiański, Kraków 2005, Ignatianum-WAM, s. 75-89.
291. Redaktor: „Forum Philosophicum”, t. 10: 2005, ss. 298.
292. Redaktor: *Informator Akademicki Wydziału Filozoficznego Ignatianum, 2005/2006*, Kraków 2005, ss. 122.

2006

293. *Philosophiae & Musicae. Księga Pamiątkowa z okazji Jubileuszu 75-lecia urodzin Księdza Profesora Stanisława Ziemiańskiego SJ*. Redaktor Roman Darowski, Kraków 2006, Ignatianum-WAM, ss. 695.

RECENZJE

- J. Biela, *Myszę i śpiewam Bogu*, „Rocznik Wydziału Filozoficznego WSF-P Ignatianum”, t. XII: 2006, Kraków 2007, s. 205-210.
- R. Wanatowicz, *O filozofii i muzyce*, „Logos i Ethos”, 1 (24) 2008, s. 201-203.
294. *Stanisława Ziemiańskiego filozofia Boga*. Tamże, s. 117-121.
295. *Z biegiem dni, z biegiem lat ... Ze Stanisławem Ziemiańskim rozmawia Roman Darowski*. Tamże, s. 217-228.
296. *Stanisław Ziemiański's Philosophical Approach to God*. Tamże, s. 233-234.
297. *Filozofia człowieka*, I, „Bez Kurtyny” (Wrocław), nr XX, 2006, s. 8-9; II, tamże, nr XXI, 2006, s. 6-10.
298. *Giuseppe Angiolini SJ (1747-1814), profesor filozofii w Akademii Połockiej / ..., Professor of Philosophy at the Polotsk Academy / Belarus*, „Forum Philosophicum”, 11: 2006, s. 223-247.

299. *Miaskowski Adrian (1657-1737)*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 7, Lublin 2006, s. 143-145.
300. *Morawski Marian Ignacy (1845-1901)*. Tamże, s. 392-394.
301. *Nowak Andrzej (1570-1629)*. Tamże, s. 724-725.
302. *Prof. Stanisław Ziemiański, S.J. On the Occasion of His Seventy-Fifth Birthday*, „Forum Philosophicum”, 11: 2006, s. 275-278.
303. Redaktor: „Forum Philosophicum”, t. 11: 2006, ss. 308.

2007

304. **„Tezy z całej filozofii” z Krakowskiego Kolegium Jezuitów (1894)**. Opracował Roman Darowski, Kraków 2007, Ignatianum-WAM, ss. 175. – «Theses ex universa philosophia» e Cracoviensi Collegio Maximo Societatis Jesu (1894). Introductio, Reproductio textus originalis 190 thesium; Traductio polona thesium a F. Bargieł SJ facta.
305. *Camillo Tedeschi SJ (1822-1895), profesor filozofii w Krakowie, Śremie i Starej Wsi*, „Rocznik Wydziału Filozoficznego WSF-P Ignatianum”, t. XI: 2006, Kraków 2007, s. 127-133.
306. *Dwudziestopięciolecie wprowadzenia stanu wojennego w Polsce, 1981-2006*, „Nasze Sprawy”, nr 254, styczeń 2007, s. 23-24.
307. *Działalność Wydziału Filozoficznego WSFP „Ignatianum” w Krakowie w roku 2006*, „Nasze Sprawy”, nr 255, luty 2007, s. 24-25.
308. *Filozofia człowieka: Wolność ludzka – Osoba ludzka i przysługujące jej prawa*, „Bez Kurtyny” (Wrocław), nr XXIII-XIV, 2007, s. 2-7.
309. *Filozofia człowieka: Struktura umysłu ludzkiego i proces poznania umysłowego*, „Bez Kurtyny” (Wrocław), nr XXII, 2007, s. 6-8.
310. *Filozoficzna refleksja nad człowiekiem i kulturą*, w: *Poza utopią i nihilizmem. Człowiek jako podmiot kultury*. Red. A. Waśko, Kraków 2007, s. 9-15. Idem in: „Obok” – Czasopismo Internetowe
311. *Frederick Charles Copleston SJ (1907-1994) – w stulecie urodzin*, „Ekspres Filozoficzny”, 2007, nr 42, s. 76-78.
312. *Philosophy of the Jesuits in Lithuania since the 16th until the 18th Century*, „Forum Philosophicum”, 12: 2007, nr 2, s. 323-332.
313. *Uwagi na temat historii filozofii w Polsce*, w: *Historia filozofii polskiej. Dokonania – Poszukiwania – Projekty*. Red. A. Dziedzic i in., Warszawa 2007, Wyd. Naukowe Semper, s. 31-35.
314. *Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna Ignatianum w Krakowie. Wydział Filozoficzny. Instytut Filozofii. Informator Akademicki, 2007/2008*, Kraków 2007, ss. 149. – Redakcja: Roman Darowski, Joanna Nosal, Katarzyna Pelczar.

315. *Podlesiecki Aleksander*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 8, Lublin 2007, s. 311-312.
316. *Rudzki Andrzej*, tamże, s. 843-845.
317. *500 lat filozofii na Litwie*, „Nasze Sprawy”, nr 264, grudzień 2007, s. 20.
318. *Bazylika Najświętszego Serca Jezusa w Krakowie. Księża Jezuici*. Opracowanie Roman Darowski, zdjęcia Andrzej Górski, przekład ang. Janusz Salamon, Kraków 2007; folder, wyd. dwujęzyczne: polskie i angielskie. – Wyd. 1: lipiec 2007, 5000 egz.; wyd. 2 [poprawione]: październik 2007, 5000 egz.

2008

319. *Filozofia człowieka*, wydanie czwarte zmienione i uzupełnione, Kraków 2008, Ignatianum-Wydawnictwo WAM, ss. 301, *Table of contents – Theses*, s. 281-284; *Table des matières – Thèses*, s. 285-288.

RECENZJE

- „Rocznik Wydziału Filozoficznego Ignatianum”, t. XV: 2009, s. 303-305; t. XVI, 2010, s. 281-283 (W. Szuta).
- „Analecta”. *Studia i Materiały z Dziejów Nauki* – Warszawa, PAN, 2015 (Halina Lichocka).
320. *Aemilius Springhetti S.I. (1913-1976) – Cultor Latinitatis*, w czasopiśmie internetowym „Ephemeris” od 29 I 2008: <http://ephemeris.alcuinus.net/libri.php?id=254>.
321. *Filozofia człowieka: Człowiek a świat wartości. Człowiek twórcą kultury*, „Bez Kurtyny” (Wrocław), nr XXV, 2008, s. 4-8.
322. *Heinrich Thiemann SJ (1829-1889), profesor filozofii w Maria Laach i Stonyhurst, w Chyrowie i Tarnopolu*, Rocznik Wydziału Filozoficznego Ignatianum, t. 14: 2008, s. 167-177.
323. *Łukasz Żaluzski SJ (1604-1673) i jego filozofia*, w: *Oblicza filozofii XVII wieku*. Red. Stanisław Janeczek, Lublin 2008, s. 541-547.
324. *Osoba ludzka a świat wartości*, w: Janusz Mółka i Grzegorz Łuszczak (red.), *Docere et educare*. Książka dedykowana Ks. Prof. Władysławowi Kubikowi SJ, Kraków 2008, s. 43-51.
325. *Philosophy of Jesuits in Lithuania since the 16th until the 18th Century*, Problemos, vol. 73: Vilnius 2008, s. 18-24.
326. *Refleksje na temat wychowawczej roli filozofa i filozofii (polskiej)*, w: *Polskie ethos i logos*, pod red. Jana Skoczyńskiego, Kraków 2008, s. 17-21.

327. *Towarzystwo Naukowe Księża Jezuitów w Krakowie, 1950-2007*, w: *Towarzystwo Naukowe Księża Jezuitów w Krakowie. Prace 1950-2008*. Red. Robert Janusz, Kraków 2008, s. 11-30.
328. *Koncepcje opracowywania historii filozofii a specyfika badań nad filozofią jezuitów w dawnej Polsce i na Litwie*, tamże, s. 81-91.
329. *Filozofia w Polsce. Uwagi i refleksje*, tamże, s. 93-100.
330. *Jezuici filozofia Lietuvoje XVI-XVIII a.*, w: *Jėzuitai Lietuvoje (1608-2008) / Jesuits in Lithuania (1608-2008)*, Vilnius 2008, s. 24-25.
331. *Philosophy of the Jesuits in Lithuania (16th-18th Century)*, tamże, s. 25-26.
332. *Wkład Polaków do myśli filozoficznej na świecie*, w: *VIII Polski Zjazd Filozoficzny: Księga streszczeń*, pod red. Anny Brożek i Jacka Jadackiego, Warszawa 2008, s. 509.
333. *Wspomnienie o Ks. Prałacie Stanisławie Gudzu*, „Serce Niepokalanej”. Biuletyn Akcji Katolickiej w parafii Niepokalanego Serca Maryi w Szczepanowicach, nr 18, sierpień 2008, s. 10-13.
334. *Zagadnienie ateizmu w badaniach nad filozofią Boga*, „Rocznik Wydziału Filozoficznego Ignatianum”, t. 14: 2008, s. 159-165.
335. *Siwek Paweł*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 9: 2008, s. 51-53.
336. *Skarga Piotr*, tamże, s. 56-58.
337. *Skorulski Antoni*, tamże, s. 60-62.
338. *Sokołowski Wojciech*, tamże, s. 87-88.
339. *Stefanowski Hieronim*, tamże, s. 184-185.
340. *Ślipko Tadeusz*, tamże, s. 331-334.
341. *Tedeschi Camillo*, tamże, s. 389-390.
342. *Thiemann Heinrich*, tamże, s. 457-459.
343. *Tylkowski Wojciech* (wraz z F. Bargielem), tamże, s. 570-572.
344. *Zaluski Łukasz*, tamże, s. 896-897.
345. *Wikipedia – wolna encyklopedia*; hasła: Franciszek Kwiatkowski, Tadeusz Ślipko, Stanisław Ziemiański
346. *Bazylika Najświętszego Serca Jezusa w Krakowie. Księga Jezuici*. Oprac. R. Darowski, folder, wyd. polskie i angielskie. – Wyd. 3 poprawione: Kraków grudzień 2008, nakład 5000 egz.; dodruk 2011-5000 egz.

2009

347. *Charakterystyka twórczości naukowej Tadeusza Ślipki SJ*, w: *Żyć etycznie – żyć etyką*. Prace dedykowane Ks. Prof. Tadeuszowi

- Ślipce SJ z okazji 90-lecia urodzin. Red. Robert Janusz, Kraków 2009, s. 59-77.
348. *Człowiek – Absolut?*, w: *In Persona Christi. Księga na 80-lecie Księdza Profesora Czesława S. Bartnika*, red. Krzysztof Góźdz, Lublin 2009, t. 2, s. 19-28.
349. *De Aemilii Springhetti S.I. (1913-1976) Libro Postumo: Aemilius Springhetti, Litterae Latinae Humanisticae cura et studio domini Cleti Pavanetto publici iuris factae*. In *Civitate Vaticana* 2007, Opus Fundatum „Latinitas”, „Archivum Historicum Societatis Iesu”, vol. 78: Roma 2009, s. 297-300 (recenzja w języku łacińskim).
350. *Etyka w ujęciu Tadeusza Ślipki SJ*, w: Tadeusz Ślipko, *Historia etyki w zarysie*, Kraków [2009], Wydawnictwo Petrus, s. 147-168.
351. *Filozofia jezuitów na Litwie od XVI do XVIII wieku*, „Rocznik Wydziału Filozoficznego Ignatianum”, t. XV: 2009, s. 249-256.
352. *The Place of Philosophy in the Pre-Enlightenment and in the Enlightenment Education*, „Forum Philosophicum”, Vol. 14, Number 2, Autumn 2009, s. 381-383.
353. *The Polish Contribution to World Philosophy*, „Forum Philosophicum”, Vol. 14, Number 2, Autumn 2009, s. 217-245.
354. *Profesor Piotr Lenartowicz SJ: Biografia – Filozofia – Bibliografia*, w: *Vivere & Intelligere*. Red. Jolanta Koszteyn, Kraków 2009, s. 9-25.
355. *Prof. Romanas Plečkaitis honorowym profesorem Ignatianum w Krakowie*, „Rocznik Wydziału Filozoficznego Ignatianum”, t. XV: 2009, s. 9-15 (wraz z kopią dyplomu).
356. *Prof. Romanas Plečkaitis*, „Ruch Filozoficzny”, LXVI: 2009, s. 327.
357. *Wkład Polaków do myśli filozoficznej na świecie*, w: *Trzecie Seminarium Historyków Filozofii Polskiej*, Warszawa, 18 września 2009, *Program i Abstrakty*, s. 36-62 (wersja pierwotna).
358. *Wkład Polaków do myśli filozoficznej na świecie*, „Świdnickie Studia Teologiczne”, 6: 2009, s. 17-43 (wersja nieznacznie rozszerzona).
359. *Wkład Polaków do myśli filozoficznej na świecie*, w: *Wkład osiągnięć polskiej nauki i techniki do dziedzictwa światowego*, red. Irene Stasiewicz-Jasiukowa, Kraków-Warszawa 2009, s. 251-278 (opracowanie rozszerzone).
360. *Angiolini Giuseppe, Powszechna Encyklopedia Filozofii*, Lublin 2009, t. 10, s. 33-34.

- 361. *Kautny Franciszek*, tamże, s. 246-247.
- 362. *Modzelewski Zachariasz*, tamże, 297-298.
- 363. *Schaaf Heinrich*, tamże, s. 380-382.
- 364. *Ks. Franciszek Bargieł SJ (1918-2009)*, „Nasze Sprawy”, 2009, listopad-grudzień 2009, nr 284, s. 22-23.
- 365. *Filozofia człowieka: Człowiek istotą historyczną – dialogiczną – społeczną – religijną. Człowiek – absolut*, „Bez Kurtyny” (Wrocław), nr XXVI, 2009, s. 4-10.

2010

- 366. *Antropologiczno-aksjologiczne podstawy pedagogiki*, „Nauczyciel i Szkoła”, 2010, nr 1-2, s. 9-15.
- 367. *Jak wyklądać filozofię człowieka?* w: *Antropologia*, red. Stanisław Janeczek, Lublin 2010, KUL, s. 283-289.
- 368. *Polish Contributions to World Philosophy*, in: *The Contribution of Polish Science and Technology to World Heritage*, ed. by I. Stasiewicz-Jasiukowa, Kraków-Warszawa 2010, PAN-Ignatianum-WAM, s. 257-285.
- 369. *Wincenty Buczyński SJ (1789-1853) i jego rola w odnowie tomiźmu*, „Edukacja Filozoficzna, t. 50, 2010, s. 261-272.
- 370. *Przedmowa*, w: Maria Pagacz, Aleksandra Pagacz-Pociask, *Bucze kolo Brzeska. Dzieje wsi i parafii*, Bucze 2010, s. 9-10.
- 371. *Uniwersytet Trzeciego Wieku w Ignatianum*, „Ignatianum”, 2010, nr 1, s. 11.
- 372. *Zachariasz Modzelewski SJ (1648-1710) i jego filozofia*, „Rocznik Wydziału Filozoficznego Ignatianum”, t. XVI: 2010, s. 221-235; Summary: Z. M. and his philosophy, 236-237.

2011

- 373. *Adamski Józef Stanisław*, w: *Encyklopedia Filozofii Polskiej*, t. 1, Lublin 2011, KUL – PTTA, s. 23-24.
- 374. *Badeni Jan*, w: tamże, t. 1, s. 69-70.
- 375. *Bargieł Franciszek*, w: tamże, t. 1, s. 76-77.
- 376. *Bartilius Wawrzyniec*, w: tamże, t. 1, s. 77-78.
- 377. *Bembus Mateusz*, w: tamże, t. 1, s. 93-94.
- 378. *Bromirski Andrzej*, w: tamże, t. 1, s. 151-152.
- 379. *Bystrzonowski Wojciech*, w: tamże, t. 1, s. 171-172.
- 380. *Dmowski Józef Alojzy*, w: tamże, t. 1, s. 292-293.
- 381. *Elter Edmund*, w: tamże, t. 1, s. 348-349.
- 382. *Elżanowski Tomasz*, w: tamże, t. 1, s. 355-357.
- 383. *Kautny Franciszek*, w: tamże, t. 1, s. 631-632.

384. *Korman Jan*, w: tamże, t. 1, s. 714-715.
385. *Langer Antoni*, w: tamże, t. 1, s. 831.
386. *Łubieński Marcin*, w: tamże, t. 1, s. 942-944.
387. *Miaskowski Adrian*, w: *Encyklopedia Filozofii Polskiej*, t. 2, Lublin 2011, KUL – PTTA, s. 131-133.
388. *Modzelewski Zachariasz*, w: tamże, t. 2, s. 182-183.
389. *Morawski Marian Ignacy*, w: tamże, t. 2, s. 189-191.
390. *Nowak Andrzej*, w: tamże, t. 2, s. 253-254.
391. *Ortiz Jakub*, w: tamże, t. 2, s. 280-281.
392. *Pisarski Michał*, w: tamże, t. 2, s. 367-368.
393. *Podlesiecki Aleksander*, w: tamże, t. 2, s. 376-377.
394. *Radzimski Stanisław*, w: tamże, t. 2, s. 442-443.
395. *Roszkowski Ludwik*, w: tamże, t. 2, s. 465-466.
396. *Rudzki Andrzej*, w: tamże, t. 2, s. 474-476.
397. *Szczaniecki Stefan*, w: tamże, t. 2, s. 511-512.
398. *Sędzimir Dominik*, w: tamże, t. 2, s. 530-531.
399. *Sieg Jan*, w: tamże, t. 2, s. 531-532.
400. *Siwek Paweł*, w: tamże, t. 2, s. 542-545.
401. *Skarga Piotr*, w: tamże, t. 2, s. 547-550.
402. *Skorulski Antoni*, w: tamże, t. 2, s. 554-555.
403. *Sokołowski Wojciech*, w: tamże, t. 2, s. 581-582.
404. *Stefanowski Hieronim*, w: tamże, t. 2, s. 604.
405. *Szadurski Stanisław*, w: tamże, t. 2, s. 648-649.
406. *Szaszkiewicz Jerzy*, w: tamże, t. 2, s. 653.
407. *Ślipko Tadeusz*, w: tamże, t. 2, s. 684-688.
408. *Śmiałkowicz Stanisław*, w: tamże, t. 2, s. 688.
409. *Tylkowski Wojciech* (współautor F. Bargieł), w: tamże, t. 2, s. 756-758.
410. *Viana Piotr*, w: tamże, t. 2, s. 771-772.
411. *Warszawski Józef*, w: tamże, t. 2, s. 786-788.
412. *Wilczek Ignacy*, w: tamże, t. 2, s. 803-804.
413. *Włodek Ignacy*, w: tamże, t. 2, s. 819-820.
414. *Zaborski Władysław*, w: tamże, t. 2, s. 857-858.
415. *Zaturski Łukasz Stanisław*, w: tamże, t. 2, s. 860-862.
416. *Ziemiański Stanisław*, w: tamże, t. 2, s. 883-885.
417. *Heinrich Schaaf SJ (1860-1936). Koleje życia i poglądy filozoficzne*, „Rocznik Wydziału Filozoficznego Ignatianum”, t. XVII: 2011, s. 239-247.

418. RECENZJA: Sławomir Dąbrowski, *L'uomo – prima e fondamentale via del filosofare. La dimensione etica „dello sviluppo umano” nel pensiero di Felice Balbo*, Roma 2009, „Rocznik Wydziału Filozoficznego Ignatianum”, t. XVII: 2011, s. 279-280.

2012

419. **Ks. Piotr Skarga SJ (1536-1612). Życie i dziedzictwo.** Red. Roman Darowski i Stanisław Ziemiański, Kraków 2012, Wydawnictwo WAM – Akademia Ignatianum, ss. 436.
420. *Aktualność Piotra Skargi*, tamże, s. 7-22.
421. *The Perennial Value of Peter Skarga's Legacy*, tamże, s. 419-436.

RECENZJE

- Jerzy Sadowski, *Księdza Piotra Skargi SJ umiłowanie Boga, Kościoła i Ojczyzny*, „Kwartalnik Filozoficzny”, t. XL: 2012, z. 4, s. 174-177.
- Jan Okoń, *O Piotrze Skardze w Roku Jubileuszowym*, *Ruch Literacki*, LIII: 2012, z. 6 (315) s. 756-758.
422. *Akademia Ignatianum w Krakowie*, „Analecta”. *Studia i Materiały z Dziejów Nauki* – Warszawa, PAN, t. 21, 2012, nr 1-2, s. 141-152.
423. *Filozofia i działalność społeczno-polityczna Piotra Skargi SJ (1536-1612)*, w: *Rzecz o dziele Piotra Skargi SJ. Słowo o duchowości, patriotyzmie i wychowaniu*. Redakcja naukowa: Iwona Nowakowska-Kempna i Marzena Chrost, Akademia Ignatianum i Wydawnictwo WAM, Kraków 2012.
424. *Filozofia jezuitów w Polsce w okresie II Rzeczypospolitej*, w: *Społeczeństwo, kultura, wychowanie w poglądach polskich jezuitów okresu II Rzeczypospolitej*. Pod red. Stanisława Cieślaka i Beaty Topij-Stempińskiej, Kraków 2012, Wydawnictwo WAM – Akademia Ignatianum, s. 197-214.
425. *Franciszek Kwiatkowski SJ (1888-1949) jako filozof*, tamże, s. 229-239.
426. *Osoba ludzka – absolut?*, w: *Spór o osobę w świetle klasycznej koncepcji człowieka. Studia i rozprawy*. Redakcja naukowa Piotr Stanisław Mazur, Kraków 2012, Akademia Ignatianum – Wydawnictwo WAM, s. 101-111.
427. *The Philosophy of the Jesuits in Lithuania from the 16th until the 18th Century*, w: *Jėzuitai Lietuvoje (1606-2008) – Jesuits in Lithuania (1608-2008): Life, Work, Heritage*, Vilnius 2012, s. 46-51.

428. *Profesor Piotr Lenartowicz SJ (1934-2012)*, „Kwartalnik Filozoficzny”, t. XL: 2012, z. 4, s. 169-171.
429. *In memoriam Piotr Lenartowicz SJ (1934-2012)*, „Forum Philosophicum. International Journal for Philosophy”, Vol. 17, 2012, No 1, s. 117-120 (in English).
430. *Nauczanie filozofii w Akademii Połockiej*, w: *Pamięć – Historia – Polityka*. Red. Andrzej Paweł Bieś, Marzena Chrost, Beata Topij-Stempińska, Kraków 2012, Akademia Ignatianum – Wydawnictwo WAM, s. 205-217.
431. *Śp. O. Piotr Lenartowicz SJ (1934-2012)*, Nasze Sprawy. Biuletyn Prowincji Polski Południowej TJ (Kraków), nr 310, październik 2012, s. 32-35.
432. *O. Piotr Lenartowicz SJ (1934-2012)*, Komunikaty. Prowincja Wielkopolsko-Mazowiecka TJ, Warszawa 2012, nr 11/12, s. 40-42.
433. *Philosophy of the Jesuits on the Territories of the former Commonwealth: Poland, Lithuania, Belarus, Ukraine*, Forum Philosophicum, vol. 17/2, Autumn 2012, s. 283-296.
434. *Profesor Piotr Lenartowicz SJ (1934-2012): Biografia – Bibliografia – Filozofia*, „Rocznik Filozoficzny Ignatianum”, t. XVIII: 2012, s. 313-340 (współautorka: Jolanta Koszteyn).
435. *Wspomnienie o śp. Prof. Józefie Szymańskim*, Zeszyty Wojnickie, 2012, nr I (wydanie specjalne), s. 42-43.
436. *80-lecie jezuickiej uczelni w Krakowie*, Nasze Sprawy, nr 304 (marzec 2012, s. 18-20. – Przedruk w: „Głos Miłosierdzia” (Skawina), 2012, nr 4 (111), s. 22-23.
437. *400 lat od śmierci O. Piotra Skargi SJ (1536-1612)*, Nasze Sprawy, nr 302 (styczeń 2012) s. 23-25. – Przedruk w: „Głos Miłosierdzia” (Skawina), 2012, nr 3 (110), s. 9.

2013

438. ***Filozofia jezuitów na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej w XIX wieku: Próba syntezy – Słownik autorów i wykładowców – Antologia tekstów***, Kraków 2013, Akademia Ignatianum – Wydawnictwo WAM, ss. 390.

RECENZJE

Kwartalnik Filozoficzny, t. XLII, z. 3, 2014, s. 225-229 (Jerzy Sadowski).

Logos i Ethos, 2015, w druku (Wiesław Szuta).

- Roczniki Filozoficzne, t. LXII, nr 2, 2014, s. 170-181 (Stanisław Janeczek).
- Rocznik Filozoficzny Ignatianum, t. XX, nr 1, s. 125-129 (Wiesław Szuta).
- Studia z Filozofii Polskiej, t. 8: 2013, s. 289-294 (Wanda Pilch).
439. *Krzysztof Hryniewicz SJ (1623-1674), profesor filozofii we Wrocławiu*, „Filozofia we Wrocławiu”, t. I: 2013, s. 59-62.
440. *Szczepanowice*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 18, Lublin 2013, kol. 1453.

2014

441. *Philosophical Anthropology. Outline of fundamental problems*. Translated from the Polish by Łukasz Darowski SDS, Kraków / Cracow 2014, The Ignatianum Jesuit University in Cracow / Publishing House WAM, pp. 168.

RECENZJE

- „Analecta. Studia i Materiały z Dziejów Nauki” – Warszawa, PAN (Halina Lichocka).
- Argument: „Biannual Philosophical Journal”, vol. 5: 2015, n. 1 (Rafał Kupczak).
- „Forum Philosophicum”, vol. 19, n. 1, Spring 2014, s. 154-157.
- „Forum Philosophicum”, vol. 19, n. 2, Autumn 2014, s. 251-254 (Piotr S. Mazur).
- „Gregorianum” (Jakub Gorczyca).
- „Kwartalnik Filozoficzny” (Jerzy Sadowski).
- „Rocznik Filozoficzny Ignatianum”, 2015 (Piotr S. Mazur).
- „Studia z Filozofii Polskiej” (Wanda Pilch).
442. *Kardynał Zenon Grocholewski i jego wkład w dzieło edukacji katolickiej na świecie*, „Horyzonty Wychowania”, 2014, vol. 13, nr 27, s. 97-118.
443. *Tadeusz Ślipko SJ – życie i dzieło*, w: *W kręgu etyki klasycznej*, Kraków 2014, Akademia Ignatianum – Wydawnictwo WAM, s. 23-47.
444. *Wkład Polaków do myśli filozoficznej na świecie w XX wieku*, w: *Filozofia polska na tle filozofii europejskiej w XX wieku*. Pod redakcją Macieja Woźniczki, Częstochowa 2014, Akademia Jana Długosza, s. 21-35.
445. *Związek Piłsudczyków odznaczył O. Stanisława Móla SJ*, „Nasze Sprawy”, nr 331, październik 2014, s. 29-30.
446. *Żukotyński Włodzimierz*, *Encyklopedia Katolicka*, t. XX: 2014, s. 1612.

2015

447. *Filozofia człowieka*, wydanie piąte, Kraków 2015, Akademia Ignatianum – Wydawnictwo WAM, ss. 302.
448. *Fragmenta philosophica*, Kraków 2015, Akademia Ignatianum – Wydawnictwo WAM, ss. 462.
449. *Ojciec Tadeusz Ślipko SJ (1918-2015)*, „Nasze Sprawy. Biuletyn Prowincji Polski Południowej Towarzystwa Jezusowego”, Kraków, nr 338, maj 2015, s. 30-32; Komunikaty. Prowincja Wielkopolsko-Mazowiecka Towarzystwa Jezusowego, Warszawa, nr 6, czerwiec 2015, s. 24-25.
450. *Śmiglecki Marcin, Polski Słownik Biograficzny*, (w druku).
451. *Tadeusz Ślipko SJ jako etyk*, w: *Etyka*, red. Stanisław Janeczek, Lublin (w druku).
452. *Tadeusz Ślipko SJ (1918-2015) – Postowie* do książki: Wiesław Szuta, *Wprowadzenie do etyki Tadeusza Ślipki SJ*, Kraków 2015, Wyd. Petrus, s. 280-285.
453. *Winnica w Szczepanowicach nad Dunajcem*, „Czas Wina”, 2014, nr 76 (czasopismo także internetowe).
454. *Lenartowicz Piotr*, w: *Słownik polskich teologów katolickich*, t. 10 (w druku, współautorka, Jolanta Kosztein).
455. *Logika Marcina Śmigleckiego (1618). Przegląd zagadnień i antologia tekstów*, Kraków 2015, 300 tys. znaków – współautor Franciszek Bargieł SJ († 2009). – CD w Archiwum TJ w Krakowie i w Bibliotece Naukowej Księży Jezuitów w Krakowie oraz w Internecie.
456. *Bazylika Najświętszego Serca Jezusa w Krakowie. Księża Jezuitów*. Oprac. Roman Darowski, folder, wyd. polskie i angielskie. – wyd. 4. gruntownie zmienione, nowe zdjęcia, Kraków, styczeń 2015, nakład 5000 egz.

W PRZYGOTOWANIU

Wkład Polaków do myśli filozoficznej na świecie – rozszerzone i uaktualnione wydanie pozycji nr 359 z 2009 r. z bogatą bibliografią i ilustracjami.

Polish Contributions to World Philosophy – rozszerzone i uaktualnione wydanie pozycji nr 368 z 2010 r. z bogatą bibliografią w językach obcych i ilustracjami.

Filozofia jezuitów w Polsce od XVI do XX wieku (synteza i słownik pisarzy).

The Philosophy of the Jesuits in Poland since the 16th until the 20th Century.

O ROMANIE DAROWSKIM

K. Rachauński, *Ks. Roman Darowski SJ. Biografia. Bibliografia*, Kraków 1995; *Informator filozofii polskiej*, Kraków 1995, s. 94-95, 264, 260, 45, 82, 100, 107, 148, 310, 335-336; G. Polak, *Kto jest kim w Kościele katolickim*, Warszawa 1996, s. 57-58; *Elenchus Patrum in C[ongregatione] G[enerali]XXXII*, 1974 [Roma 1974], s. 60; R. Darowski, *Szczepanowice nad Dunajcem*, Kraków 1993, s. 452-454; wyd. II: Kraków 2004, s. 452-454; *Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy, 1564-1995*, Kraków 1996, s. 119; *Ks. Prof. Roman Darowski SJ*, „Ruch Filozoficzny”, 54: 1997, s. 470-476; *Współcześni Uczeni Polscy. Słownik biograficzny*, t. 1, Warszawa 1998, s. 287-288; M. Kosman, *Jezuitów polskich obraz własny. Badania ostatniego stulecia*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce”, 42, 1998, s. 225; *Złota Księga Nauki Polskiej 1999*, Gliwice 1999, s. 42-43; *Złota Księga Nauki Polskiej 2000 – Naukowcy Przełomu Wieków*, Gliwice 2001, s. 75; G. Polak, *Kto jest kim w Kościele*, Warszawa 1999, s. 59; R. Darowski, *Filozofia jezuitów w Polsce w XX wieku. Próba syntezy – Słownik autorów*, Kraków 2001, s. 116-128; *Kto jest kim w Polsce*, Warszawa 2001, s. 151; *Kto jest kim w Polsce nowego Millennium (2000-2002)*, Poznań 2002, s. 107-108; *Who is Who w Polsce*, wyd. II, Zug (Schweiz) 2003, s. 648 (*Hübners blaues Who is Who*; także w następnych wydaniach); *Informator filozofii polskiej*, Kraków 2004, s. 38, 39, 95, 115, 130, 176, 266, 327, 361, 397; *Kto jest kim w Polsce*, 2004, Poznań 2004, t. 1, s. 239; *Złota Księga Nauk Humanistycznych*, 2004, Gliwice 2004, Polski Instytut Biograficzny, s. 60; *Kto jest kim w Polsce 2004/5*, Poznań 2004; *Philosophia rationis magistra vitae*, red. J. Bremer, R. Janusz, t. 1-2, Kraków 2005, t. 1, s. 19-51 oraz *passim*; *Szczepanowice nad Dunajcem*. Dzieło zbiorowe pod red. R. Darowskiego, Kraków 2005, s. 353-441; *Złota Księga Nauki Polskiej*, 2005. *Naukowcy Zjednoczonej Europy*, Gliwice 2005; *Prof. Roman Darowski, S.J. On*

the Occasion of his Seventeenth Year, „Forum Philosophicum”, 10: 2005, s. 253-255; «*Philosophia vitam alere*». Prace dedykowane Księdzu Profesorowi Romanowi Darowskiemu SJ z okazji 70-lecia urodzin. Red. Stanisław Ziemiański, Kraków 2005, ss. 793; *Who's Who in the World*, 15th Edition, 1998; 16th Edition, 1999; 17th Edition, 2000; 18th Edition, 2001; 19th Edition, 2002 – Marquis Who's Who (USA); *International Who's Who of Intellectuals*, 13th Edition, Cambridge 1998; *Dictionary of International Biography*, 27th Edition, IBC, Cambridge 1999; 28th Edition, 2000; 29th Edition, 2001; *Outstanding People of the 20th Century*, IBC, Cambridge 1999 i 2000; *2000 Outstanding People of the 21st Century*, IBC, Cambridge 2004; *2000 Outstanding Intellectuals of the 20th Century*, IBC, Cambridge 2000, 2001, 2004; *2000 Outstanding Scholars of the 20th Century*, IBC, Cambridge 2000; *2000 Outstanding Scholars of the 21st Century*, IBC, Cambridge 2001; *Outstanding People of the 21st Century*, First Edition, IBC, Cambridge 2001; 2nd Edition 2002; *Who's Who in the 21st Century*, First Edition, Cambridge 2001; 2nd Edition 2002, oraz późniejsze wydania tej publikacji; Zob. także: *Moja życiowa przygoda z filozofią jezuitów w Polsce*, „Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie”, [t. 6:] 1995-1996, Kraków 1996, s. 125-130, oraz: *Z doświadczeń historyka filozofii jezuitów w dawnej Polsce*, w: *Studia z filozofii jezuitów w Polsce w XVII i XVIII wieku*, Kraków 1998, s. 346-360. Obie publikacje zawierają wiele elementów autobiograficznych; *Filozofia jezuitów na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej w XIX wieku*, Kraków 2013. – „Roczniki Filozoficzne”, t. LXII, nr 2, 2014, s. 170-181. – Autor, ks. prof. Stanisław Janeczek, obszernie omawia całość publikacji R. Darowskiego na temat filozofii jezuitów w Polsce.

WIESŁAW SZUTA

Filozofia Romana Darowskiego SJ

Zainteresowania naukowo-pisarskie Romana Darowskiego można sprowadzić do trzech głównych dziedzin. Są to: filozofia człowieka, filozofia jezuitów w Polsce i historiografia lokalna, ukazująca przeszłość i teraźniejszość jego miejscowości rodzinnej Szczepanowic nad Dunajcem.

Filozofię jezuitów opracował Darowski zasadniczo w całości od początku, tj. od XVI wieku, aż do czasów współczesnych. Wydał z tego zakresu kilka książek i kilkadziesiąt artykułów.

Na temat Szczepanowic nad Dunajcem w powiecie tarnowskim ukazały się trzy pokaźne tomy i sporo artykułów, dzięki czemu wieś ta zaczęła się najobszerniejszą monografią w Polsce.

Darowski jednak najbardziej ceni sobie filozofię, a w szczególności filozofię człowieka, którą zajmuje się i którą wyklada od ponad czterdziestu lat. I tej właśnie dziedzinie, tj. filozofii w ujęciu Romana Darowskiego, poświęcę obecnie nieco więcej uwagi.

Pierwsze prace z zakresu filozofii Darowski opublikował już w latach 70. XX w. Zamieszczał je w redagowanych przez siebie pracach zbiorowych: *Człowiek i świat* (Kraków 1972) oraz *Człowiek: istnienie i działanie* (Kraków 1974), a także w kilku czasopismach. Obszerniej swe poglądy filozoficzne wyraził w książce *Filozofia człowieka*, którą rozszerzał i ulepszał w kolejnych wydaniach, a do tej pory było ich pięć: Kraków 1995, 1996, 2002, 2008, 2015. Angielska wersja tej książki pt. *Philosophical Anthropology* ukazała się w 2014 r. W ostatnich latach zajmował się m.in. ważnym antropologicznie zagadnieniem *Człowiek – absolut*.

W poniższym opracowaniu przedstawiam kolejno ważniejsze poglądy filozoficzne Romana Darowskiego. Po zagadnieniach wstępnych omawiam główne dyscypliny, do których się odnosił i na temat których się wypowiadał, tj. filozofię poznania, filozofię człowieka, filozofię społeczną, etykę i filozofię Boga oraz opracowanie na temat stanowiska człowieka we wszechświecie. W podsumowaniu próbuję scharakteryzować orientację filozoficzną Romana Darowskiego. Opieram się przy tym na wymienionych wyżej jego publikacjach, a zwłaszcza na *Filozofii człowieka*, której to dyscyplinie Darowski poświęcił sporo prac.

Spośród zagadnień wprowadzających do filozofii nieco bliżej przedstawię jego koncepcję filozofii oraz metodę stosowaną w filozofii.

Koncepcja filozofii

Każdy człowiek – zanim przystąpi do studium filozofii – ma już jakąś wizję człowieka, jakąś wizję siebie i innych ludzi, świata, w którym żyje; ma już jakąś filozofię, którą kieruje się w życiu. Kształtowały ją w ciągu lat: wcześniejsze doświadczenie życiowe, lektura, własna refleksja, rozmowy i dyskusje z innymi, środowisko rodzinne, szkoła.

Głównym zadaniem refleksji filozoficznej jest uzupełniać, rozwijać, pogłębiać, doskonalić, porządkować, systematyzować wcześniejszą wiedzę o rzeczywistości.

Jednym z ważnych elementów tego procesu jest koncepcja filozofii, którą wyraża zwykle definicja filozofii. Tę zaś Darowski pojmuje i definiuje następująco: Filozofia jest to nauka rozumowa o całej istniejącej rzeczywistości w świetle jej przyczyn ostatecznych (podstawowych uwarunkowań)¹. Stąd filozofia człowieka jest rozumową nauką o człowieku w świetle jego przyczyn ostatecznych, czyli podstawowych uwarunkowań.

Wzmiankowane w powyższych definicjach wyrażenie: *przyczyny ostateczne* nawiązuje do tradycji arystotelesowsko-tomistycznej, według której przy powstawaniu wszelkich bytów materialnych można wyróżnić cztery podstawowe czynniki, zwane przyczynami, ponieważ *przyczyniają* się do zaistnienia bytów. Są to przyczyny: materialna (materiał, budulec), formalna (kształt, wygląd), sprawcza (sprawca, wykonawca) i celowa (cel działania).

Filozofię definiuje również tak:

Jest to bezstronne, krytyczne i systematyczne poznawanie całej rzeczywistości w jej najistotniejszych uwarunkowaniach, uzyskiwane przy pomocy naturalnych władz poznawczych człowieka².

Mimo iż wśród filozofów i zajmujących się filozofią przeważa opinia, że zadaniem filozofii nie jest *zmieniać świat*, lecz tylko poznawać go bezinteresownie i starać się go zrozumieć w celach czysto poznawczych, to jednak spożytkowanie tej wiedzy, rozumienia i zaangażowania dla dobra człowieka, w celu uczynienia świata lepszym, bardziej ludzkim, jawi się

¹ Roman Darowski, *Filozofia człowieka*, wydanie 5, Kraków 2015, s. 17.

² Tamże, s. 18.

jego zdaniem jako uzasadniony postulat. Niekorzystanie z filozofii dla zmiany świata byłoby marnowaniem dobra. Zadaniem studiów filozoficznych jest więc nie tylko zdobywanie umiejętności krytycznego myślenia, ale przede wszystkim kształtowanie myślenia twórczego, by życie ludzi czynić lepszym.

Filozofia człowieka jest istotną częścią filozofii bytu, jest *metafizyką* szczegółową, odnosi się do określonej postaci bytu, do tej kategorii bytu, jaką jest człowiek.

Darowski podkreśla z naciskiem, że ciągle trzeba mieć na uwadze to, iż głównym celem studiów filozoficznych i filozofowania w ogóle nie jest zapoznavanie się z tym, co na dany temat dawniej i obecnie sądzili filozofowie, myśliciele, mędracy. Chodzi przede wszystkim o poznawanie rzeczywistości i to całej rzeczywistości w świetle jej podstawowych uwarunkowań, jakimi są: przyczyny, zasady, istoty, cele itp. Główny przeto cel studiowania filozofii sprowadza się do poszukiwania i znajdowania odpowiedzi na pytanie: jak jest rzeczywiście? jaka jest prawda?

Metoda filozofii

Metodę rozumie Darowski jako świadomie wybrany i konsekwentnie stosowany sposób postępowania dla osiągnięcia wytyczonego celu, tj. filozoficznego poznania i zrozumienia człowieka i całej rzeczywistości.

Jego zdaniem filozofia posiada własne pole działania, zasadniczo różne od nauk szczegółowych. Opiera się na refleksji podmiotu, człowieka, osoby, ale nie pomija osiągnięć nauk szczegółowych, które na różnych etapach refleksji bierze pod uwagę. I tę właśnie metodę stosuje w swych rozważaniach.

W metodzie filozofii wyróżnia dwa etapy (stopnie):

1. Etap opisowy: zebranie, opis i wstępna interpretacja podstawowych danych dotyczących „fenomenu ludzkiego” i „faktu ludzkiego”. Jest to więc gromadzenie możliwie bogatej wiedzy na temat charakterystycznych cech człowieka jako osobnej kategorii bytu.

Refleksja filozoficzna opiera się głównie na szeroko rozumianym doświadczeniu ludzkim:

- i to zarówno na doświadczeniu zewnętrznym: człowiek „widziany” z zewnątrz: tak, jak się jawi, jak się nam przedstawia;
- jak i na doświadczeniu wewnętrznym: człowiek „doświadcza”, bada siebie, swoje „wnętrze”, czyli własne czynności poznawcze, wolitywne, emocjonalne.

W tych rozważaniach uwzględnia się także wyniki różnych nauk o człowieku, zwłaszcza psychologii, antropologii kulturowej, socjologii, pedagogiki itp.

Ten pierwszy etap poznawczy bywa czasem nazywany fenomenologicznym, a gromadzona w ten sposób wiedza nazywa się fenomenologią, w szczególności człowieka. Jest to jednak fenomenologia w innym znaczeniu niż ta, jaka charakteryzuje kierunek filozoficzny zwany fenomenologią.

2. Etap bytowy (ontyczny, spekulatywny, metafizyczny): dalsza, pogłębiająca interpretacja danych etapu pierwszego przy uwzględnieniu ogólnych zasad filozoficznych oraz ostateczne wyjaśnianie i w miarę możliwości zrozumienie bytu ludzkiego. – Ten drugi etap nazywa się także metafizyką, w szczególności człowieka.

W swych rozważaniach w części zasadniczej *Filozofii człowieka* – w części: *Główne problemy filozofii człowieka* – nawiązując do tradycji – stosuje w wykładzie metodę tetyczną. Polega ona na tym, że podstawowe zagadnienia filozofii człowieka są formułowane w postaci twierdzeń (tez), które następnie są mniej lub bardziej szczegółowo rozwijane. Takie podejście do omawianych problemów zapewnia im większą przejrzystość, jasność i precyzję. Pokazuje też jaśniej, za jakimi rozwiązaniami opowiada się autor.

W swych rozważaniach wagę zasadniczą, większą niż inni współcześni autorzy, przywiązuje Darowski do dość ściśle rozumianej *filozofii*. Na nieco dalszym planie pozostawia *historię filozofii*, nie kwestionując bynajmniej jej roli i znaczenia. Świadomie też unika sporów i polemik, porzeczając na pozytywnym przedstawianiu zagadnień.

Filozofia poznania

Otwarcie poznawcze i wolitywne

Wielkość człowieka polega na tym, że *jako całość, jako istota rozumna*, jest bytem wyjątkowym, nie mającym w świecie podobieństwa, posiadającym określone cechy, które u innych bytów nie występują. Wyjątkowość człowieka polega przede wszystkim na tym, że posiada on świadomość, która przejawia się – jak to ujmuje Darowski – w podwójnym „otwarcu” (otwartości) człowieka: poznawczym i wolitywnym.

Dzięki *otwarcu poznawczemu* człowiek może poznać wszystko, co istnieje, także byty duchowe w sensie ścisłym (tj. niezależne od materii), takie jak duch i Bóg.

Wyrazem tego *otwarcia* człowieka jest m.in. *mowa*, która opiera się na dźwiękach, będących *symbolami*. Podstawą mowy są pojęcia ogólne, oderwane od materii. Byt jako taki (byt w ogóle) staje się przedmiotem myśli i mowy.

Wolna wola jest drugim – obok otwarcia poznawczego – rodzajem „otwarcia”, właściwym człowiekowi, które nazywamy tutaj *otwarcie wolitywnym*, czyli *pożądawczym*. Dzięki wolnej woli przedmiotem i celem ludzkich pragnień, dążeń i osiągnięć może być dowolny byt, czyli wszelki byt.

Człowiek, choć jest słaby fizycznie, posiada jednak bardzo mocne wyposażenie duchowe: inteligencję i wolność. Jeden i drugi rodzaj otwarcia ma swe źródło i swe zakorzenienie w tym, co tradycyjnie nazywa się „władzami”, czyli uzdolnieniami człowieka, a konkretnie: w duszy ludzkiej, mianowicie w umyśle (intelekcje) i w wolnej woli.

Otwarcie poznawcze. Ujawnia się na każdym etapie poznawczym człowieka: Człowiek najpierw tworzy pojęcia nie tylko szczegółowe (jednostkowe), ale także ogólne, takie jak: dobro, prawda, miłość, byt itp.

Dalej, człowiek tworzy (formuluje) sądy. Sąd orzecznikowy to łączenie (w przypadku zdania twierdzącego) lub oddzielanie (w przypadku zdania przeczącego) treści pojęciowych, niematerialnych. Sąd egzystencjalny zaś stwierdza istnienie danego bytu.

Najdoskonalszą formą poznawczą jest rozumowanie (wnioskowanie). Na tej drodze możliwe jest także poznanie istnienia Absolutu.

Otwarcie wolitywne (pożądawcze). Pragnienia, chcenia, pożądania, dążenia i osiągnięcia ludzkie nie są ograniczone do jakiejś tylko określonej kategorii bytów, lecz odnoszą się do wszelkiego rodzaju bytów, także niematerialnych, takich jak: prawda, dobro, piękno, miłość, szczęście, Bóg.

Człowiek nie tylko posiada wymienione wyżej możliwości poznawcze i wolitywne, lecz także faktycznie je urzeczywistnia i to w dwu głównych obszarach: wewnętrznym (immanentnym) i zewnętrznym (transcendentnym). Człowiek nie tylko rzeczywiście poznaje i pragnie (pożąda), lecz także wybiera i uprawia różnorodną działalność zewnętrzną. Główne dziedziny tej działalności to: świadomość, myślenie, refleksyjność, poznawanie prawdy, planowanie, mowa, praca, kultura (w tym także sztuka), wcielanie wartości, tradycja, wolność, postęp, technika, cywilizacja itp.

Otwarcie poznawcze i wolitywne możliwe jest dzięki temu, że człowiek posiada specyficzną, szczególną, sobie tylko właściwą strukturę bytową.

Warto zebrać najważniejsze twierdzenia dotyczące tej struktury:

- człowiek jest jednością dwu pierwiastków: materialnego i duchowego;
- pierwiastek duchowy jest nieśmiertelny;
- człowiek posiada rozum i wolną wolę;
- człowiek jest osobą;
- realizuje się przez wcielanie wartości;
- jego działalność ma wymiar etyczny.

Nieograniczone otwarcie poznawcze i wolitywne człowieka i jego wyjątkowość w świecie musi mieć swą proporcjonalną podstawę. Stanowi ją współtworzący człowieka pierwiastek duchowy.

Dzięki otwarciu na każdy byt, który może poznać i którego może pożądać, człowiek jest otwarty także na byt absolutny, na byt nieskończony, czyli na Boga. To otwarcie podkreśla też wartość i godność człowieka.

Filozofia człowieka – główne twierdzenia

Sformułowane w *Filozofii człowieka* twierdzenia (tezy) przedstawiają w skrócie podstawowe poglądy Darowskiego w tej dziedzinie, dlatego warto je tutaj przytoczyć:

1. Mimo że człowiek wykazuje duże zewnętrzne podobieństwo do niektórych zwierząt, to jednak jest w świecie istotą wyjątkową, której podstawową cechą jest otwarcie poznawcze i wolitywne na wszelki byt.

2. Pierwiastek materialny stanowi istotny współczynnik człowieczeństwa i przejawia się w różnych jego fizycznych właściwościach. Pierwiastek duchowy zaś *organizuje* pierwiastek materialny człowieka.

3. Analiza czynności rozumu i woli świadczy o substancjalnej niematerialności duszy ludzkiej. Niematerialność ta jednak nie jest doskonała, gdyż niektóre przejawy dynamizmu duszy są zewnętrznie zależne od materii.

4. Człowiek jako całość podlega wprawdzie śmierci, ale jego istotny element: dusza – dzięki swej duchowości – istnieje dalej, gdyż jest nieśmiertelna.

5. Poznanie ludzkie polega na intencjonalnym przyjęciu przedmiotu przez umysł w procesie, w którym można wyróżnić fazę czynną i bierną.

6. Analiza poznania ludzkiego i czynności woli wykazuje, że człowiek przy podejmowaniu decyzji i w postępowaniu jest wolny. Jest to wolność podejmowania lub zaniechania działań, a w przypadku ich podjęcia – wolność określania ich treści.

7. Związek pierwiastka duchowego i materialnego w człowieku najtrafniej wyjaśnia teoria jedności substancjalnej. Według tej teorii dusza stanowi formę substancjalną ciała ludzkiego.

8. Pierwiastek duchowy i materialny tworzą jedną substancję, jedną naturę i jedną osobę ludzką, która jest ostatecznym podmiotem wszystkich działań i stanowi podstawę godności człowieka oraz przysługujących mu praw i ciężących na nim obowiązków.

9. Człowiek jako byt kompletny nie mógł powstać wskutek samych dynamizmów mineralnych, roślinnych lub zwierzęcych. Możliwość powstania drogą ewolucji „samego ciała ludzkiego”, tzn. bez sfery intelektualnej i związanej z nią wolności, jest sprawą sporną.

10. Człowiek urzeczywistnia sens własnego bytowania przez harmonijny rozwój wszystkich swych możliwości, co dokonuje się przez realizację różnorodnych wartości.

11. Człowiek jest twórcą kultury i równocześnie jej odbiorcą. Działalność kulturowa, właściwa tylko człowiekowi, stanowi podstawową dziedzinę aktywności ludzkiej w świecie.

12. Człowiek jest istotą historyczną. Istnieje i działa w dziejach, od których zależy i które równocześnie współtworzy.

13. Człowiek jako osoba jest istotą zwróconą ku drugiemu człowiekowi, ku innym ludziom, jest istotą dialogiczną. W dialogu z innymi ludźmi może siebie pełniej odkrywać, rozumieć i urzeczywistniać.

14. Człowiek jest istotą społeczną, dlatego swoje człowieczeństwo może w pełni urzeczywistniać tylko wspólnie z innymi ludźmi. Przejawia się to w tym, że jest otwarty na innych ludzi, potrzebuje ich i wraz z nimi tworzy różne formy społeczności.

15. Człowiek jako byt świadomy i wolny, wobec faktu własnej niewystarczalności, a równocześnie świadom własnej transcendencji, poszukuje Bytu Absolutnego (Boga) i może wejść z nim w dialog, który bywa nazywany religią.

Z wielości problemów poruszanych przez Darowskiego, a dotyczących człowieka, wybieram trzy – jak sądzę – główne wątki i im poświęcę nieco więcej uwagi. Są to: pierwiastek duchowy człowieka, ludzka wolność, człowiek a świat wartości.

Pierwiastek duchowy człowieka

Rozważając problematykę człowieka, Darowski pyta, co jest podstawą i przyczyną istotnej jego odrębności od wszystkich innych bytów na ziemi. Jest nim – odpowiada – pierwiastek duchowy, czyli duch lub dusza.

Zdrowy rozsądek niemal wszystkich plemion ludzkich żyjących w różnych epokach zgodnie stwierdza, że w człowieku żyje „duch” niematerialny i nieśmiertelny. Zachodzi więc pytanie, co potwierdza to przekonanie, co świadczy o istnieniu pierwiastka duchowego człowieka? Otóż przekonują nas o tym fakty zauważane zarówno w dziedzinie poznania, jak i w dziedzinie woli.

W procesie poznania stwierdzamy różne czynności poznawcze oraz ich wyniki, czyli akty poznawcze: czynności – postrzeganie, wyobrażanie, kojarzenie, pojęciowanie, sądzenie, rozumowanie; wyniki – wrażenia, spostrzeżenia, wyobrażenia, skojarzenia, pojęcia, sądy, wnioski.

Refleksja psychologiczno-filozoficzna stwierdza istotną różnicę między poznaniem zmysłowym a umysłowym, opierając się przede wszystkim na analizie pojęć ogólnych i sądów, które choć związane z poznaniem zmysłowym, nie dadzą się sprowadzić wyłącznie do niego. Cechuje je *ogólność*, która nie przysługuje poznaniu zmysłowemu.

Tak jest w przypadku takich pojęć, jak: roślina, zwierzę, człowiek. Jeszcze jaśniej ujawnia się to przy pojęciach: dobro, piękno, sprawiedliwość, przyczyna, Bóg itp. Nie są one bezpośrednim przedmiotem obserwacji zmysłowej i nie mogą być bodźcem materialnym dla poznania, a przecież człowiek nie tylko je rozpoznaje, ale także szczegółowo się nimi zajmuje, dyskutuje o nich itp. Otóż pojęcie oderwane od cech jednostkowych poszczególnych bytów danego gatunku, pojęcie ogólne, zawierające w sobie istotne cechy bytu, do którego się odnosi, i orzekające jednoznacznie lub analogicznie o wielu desygnatach tego samego gatunku – takie pojęcie jest *niematerialne*. To bowiem, co jest materialne, jest zawsze jednostkowe; posiada cechy czasowo-przestrzenne. Wiele pojęć, które człowiek tworzy i posiada, to nie są pojęcia jednostkowe, nie odnoszą się do poszczególnych przedmiotów, nie są czasowo-przestrzenne, nie są mierzalne, nie mają materialności. Są zatem niematerialne, a więc są duchowe.

Jeśli pojęcia ogólne są duchowe, to i władza poznawcza, która je tworzy, czyli umysł, także musi być duchowy. Wynika to z zasady racji dostatecznej, zgodnie z którą każdy byt posiada rację wyjaśniającą jego istotę (treść) i istnienie (aktualność), a czynnik mniej doskonały nie może być przyczyną bytu doskonalszego, nie może dać więcej niż sam posiada.

I dalej, jeśli władza (tu intelekt) jest duchowa, wówczas i źródło, z którego wypływa zdolność (władza), musi być duchowe. I to właśnie źródło, tę podstawę zarówno umysłu, jak i – pośrednio – pojęcia nazywamy duchem lub duszą ludzką.

Sąd – i jego zewnętrzny wyraz: zdanie – jest dalszym przejawem istnienia niematerialnego pierwiastka u człowieka. W każdym bowiem sądzie *orzecznikowym* następuje porównanie przynajmniej dwóch pojęć i dostrzeżenie koniecznych związków między nimi (zgodności lub niezgodności). Zachodzi porównanie „części” i „całości” (np. „Jan jest człowiekiem”). Nie jest to jednak działanie materialne, w którym porównanie następuje przez fizyczny kontakt części. W szczególności zaś tzw. sądy egzystencjalne, stwierdzające istnienie jakiegoś bytu (np. „ja istnieję”), wskazują na to, że człowiek przekracza świat materii: *Istnienie* jako takie bowiem jest niematerialne, nie jest czasowo-przestrzenne, nie można go zmierzyć, zważyć itp.

Wolna wola i poszczególne jej przejawy, czyli wypływające z niej różnorakie czynności, takie jak: chęć, pożądanie, postanowienie, decyzja, wybór, dążenie, wykonanie (osiągnięcie zamierzonego celu) – również są dowodem istnienia pierwiastka duchowego w człowieku.

Dążenia ludzkie zawsze poprzedza poznanie. Człowiek nie pragnie tego, co mu nie jest znane, a sposób dążenia odpowiada sposobowi poznania. Z doświadczenia wewnętrznego, z refleksji nad czynnościami woli, wiadomo, że istnieją w nas zarówno pragnienia zmysłowe, zmierzające do osiągnięcia konkretnych, jednostkowych dóbr materialnych, jak i pragnienia i dążenia naszej woli, odnoszące się do bytów niematerialnych, które można poznać tylko intelektualnie, np. dobro, piękno, miłość, sprawiedliwość, poświęcenie, doskonałość.

W przypadku istoty ludzkiej to właśnie *duch* jest tym pierwiastkiem (czynnikiem), który w pierwszym rzędzie czyni ją człowiekiem.

Ducha określa się, przeciwstawiając go materii: duch nie jest materią, nie jest istotowo (wewnętrznie) związany z materialnością, jest przeciwieństwem materii.

Duch posiada cechy jej przeciwne, a więc:

- 1) Nieprzestrzenność;
- 2) Niepodleganie czasowi (bezczasowość, ponadczasowość);
- 3) Zasadniczą niezależność od wpływów zewnętrznych (wolność) i ruch immanentny, czyli wsobny, którego przejawami są: świadomość, poznanie itp.

Ducha określa się także: To taki byt, który ani w swym istnieniu, ani w działaniu nie zależy *wewnętrznie* od materii.

Duchowość to istotna odrębność od materii, czyli niematerialność. Jest to pojęcie duchowości w sensie ścisłym. Obok tego istnieje szersze – także potoczne – rozumienie ducha i duchowości.

Na poparcie powyższej tezy Darowski podaje m.in. następujące dowody:

1. Z analizy poznania rozumowego:

Niektóre czynności poznawcze człowieka oraz przedmioty, które poznaje, są duchowe. Muszą one posiadać odpowiednią *podstawę*, która również powinna być duchowa – zgodnie z zasadą racji wystarczającej (dostatecznej) oraz zasadą przyczynowości.

Działanie pochodzi od istnienia, od bytu, wypływa z niego. Jeśli działanie jest niematerialne, to i jego podstawa (byt) musi być niematerialna. Skutek nie może bowiem przewyższać przyczyny. Duchowe działanie nie może wypływać z materialnej zasady.

Przedmiot poznania rozumowego jest ogólny, abstrakcyjny, pozbawiony cech jednostkowych. Samo zaś poznanie jest samorzutne, dynamiczne, wolne od determinizmu, jaki cechuje poznanie zmysłowe. Te cechy stwierdza się w „wyższych” formach poznawczych (pojęcie, sąd, rozumowanie). Celem poznawania jest osiągnięcie prawdy.

2. Z analizy naturalnych dążeń ludzkich (woli):

Celem pragnień i dążeń ludzkich są m.in. dobro, cele czysto duchowe, wieczne i nieprzemijalne, najwyższe wartości, Bóg. Te dążenia kierują się ku bytom niematerialnym, które człowiek częściej lub rzadziej osiąga. Jeśli zatem w człowieku powstają tego rodzaju dążenia i bywają realizowane, to muszą one z czegoś wypływać i na czymś się opierać, muszą mieć w człowieku odpowiednią podstawę niematerialną. Tę właśnie podstawę, niezależną od tymczasowości i przemijalności, nazywamy pierwiastkiem duchowym (duszą). Jeśli bowiem skutki są niematerialne, to i ich przyczyna musi być niematerialna, czyli duchowa.

Dążenia ludzkie są wolne, a nieraz nawet sprzeciwiają się naturze zmysłowej, np. dążenie do doskonałości, wybór niektórych zabiegów zdrowotnych.

3. Z działalności kulturowej:

Człowiek kształtuje materię, nadając jej różnorodne formy, wyrażające idee prawdy, dobra, piękna, przyjaźni, miłości itp., które mają charakter niematerialny. Ta działalność musi mieć swoje zakorzenienie, swoją przyczynę w jakimś bycie niematerialnym. Ten właśnie byt nazywany bywa duchem lub duszą.

Ludzka wolność

Jednym z podstawowych przymiotów człowieka jest jego wolność, nieprzerwanie podkreślana w ciągu wieków, a akcentowana szczególnie w naszych czasach. Wolność stanowi fundament struktur międzyludzkich i rozwijanych na ich podstawie różnorodnych kontaktów międzyosobowych.

Darowski tak ujmuje zagadnienie wolności ludzkiej: Wśród wielu znaczeń wolności należy przede wszystkim wyróżnić *wolność zewnętrzną* (obywatelską, polityczną, społeczną, wolność od przymusu zewnętrznego) oraz *wolność wewnętrzną* (indywidualną).

W pojęciu tak rozumianej wolności wewnętrznej trzeba z kolei wskazać na dwie jej strony, dwa wymiary: *wolność od* (czegoś) i *wolność do* (czegoś).

Wolność od [czegoś] – czyli wolność wyboru – jest to nieobecność (brak) konieczności fizycznej (przymusu) od wewnątrz, tj. wolność od konieczności naturalnej, czyli wypływającej z natury. Innymi słowy: jest to władza (zdolność, uzdolnienie), dzięki której wola ludzka może się sama określić, zdeterminować, może się zdecydować:

- 1) na działanie lub niedziałanie;
- 2) decydując się na działanie, może wybrać tę lub inną postać, rodzaj, formę działania.

Wolność to zdolność wyboru celów i środków do ich osiągnięcia; to w zasadzie zdolność wybierania dobra, to otwarcie na dobro jako takie, na wszelkie dobro. Wybór zła jest samowolą i nadużyciem wolności. Człowiek powinien wybierać dobro, ale ma możliwość (fizyczną) wyboru także zła i rzeczywiście nieraz tak czyni.

Problem dobra i zła, problem dokonywania właściwego wyboru – to odwieczny problem ludzkiej wolności, zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym. Chodzi o to, by w sposób *wolny* wybierać *dobrze*.

Różne przejawy zła, jakie się zdarzają w świecie i jakich nieraz sami doświadczamy, są często *ceną*, jaką przychodzi płacić za to, że człowiek jest istotą wolną. Zło jest wówczas wynikiem, skutkiem, wyrazem, a nawet dowodem ludzkiej wolności, która jednak jest główną wartością człowieka. Skoro człowiek jest wolny, może swej wolności nadużyć. Nie mógłby jej nadużyć, gdyby nie był wolny, ale wtedy nie byłby człowiekiem.

Wolność do [czegoś] – czyli wolność jako zadanie do wykonania stojące przed człowiekiem, jako wyzwanie, jako spożytkowanie szansy (możliwości) danej człowiekowi.

Wolność zakłada uprzednie poznanie, które poprzedza wszelki wybór. Człowiek może pragnąć tylko tego, co wcześniej poznał.

Wolność, o której mowa:

- 1) jest cechą woli ludzkiej;
- 2) dotyczy ludzi normalnie rozwiniętych (dojrzałych, zdrowych psychicznie);
- 3) odnosi się do dóbr skończonych (ograniczonych).

W stosunku bowiem do Bytu Absolutnego, pod każdym względem doskonałego, wola ludzka nie ma możliwości wyboru: jeśli go należycie pozna, nie może go nie pragnąć i do niego nie dążyć.

Ta wolność ujawnia się *przynajmniej* w niektórych aktach woli. Nierzadko się bowiem zdarza, że w poszczególnych decyzjach wola bywa uwarunkowana i ograniczona przez różne okoliczności, np. przez ograniczone (niewystarczające) poznanie lub wskutek przeszkód pojawiających się przy wykonywaniu zamierzenia.

Na poparcie wolności woli Darowski przytacza kilka dowodów, m.in.:

1. Psychologiczny – z doświadczenia wewnętrznego, czyli z oczywistości introspektywnej: Świadomość wolności poprzedza wybór, towarzyszy mu i trwa po dokonaniu wyboru.

2. Moralny: Kategorie dobra i zła, sprawiedliwości i niesprawiedliwości, nakazu i zakazu, zasługi i winy itp. nie miałyby sensu, gdyby człowiek nie był wolny. Kategorie te są powszechnie przyjmowane i w życiu, zwłaszcza społecznym, odgrywają ogromną rolę.

3. Z przekonania ludzkości: Istnieje powszechne przekonanie ludzkości o wolności zakorzenionej w ludzkiej naturze. Nie może ono być iluzją. Inaczej człowiek i świat byłyby w sobie sprzeczne, czego nie można przyjąć, mając na uwadze celowość, porządek, rozumność itp. świata i człowieka, mimo domieszki nonsensu i zła, które w dużej mierze są właśnie *ceną* wolności.

Człowiek a świat wartości

Celem człowieka na ziemi – podkreśla Darowski – jest realizacja człowieczeństwa przez urzeczywistnianie dobra, w szczególności przez wcielanie wartości; działanie prawdziwie ludzkie to przyswajanie sobie wartości.

Darowski przytacza kilka definicji wartości według różnych autorów. Skłania się ku określeniu, które zawiera m.in. następujące elementy: to, co pozwala nadać sens istnieniu ludzkiemu, co się przyczynia do tego, by człowiek stawał się i był w pełni człowiekiem.

Trzeba odróżnić *rzeczy*, czyli byty materialne i duchowe, które są nośnikami wartości (*bona*) oraz *rację*, dla której te rzeczy, czyli byty stanowią *dobra* (*valor = ratio bonitatis*).

Wartość to ta właśnie racja, ten wymiar danego bytu (aspekt dobra).

Dobra i wartości to odpowiednio: byty i element wartości, tkwiący w bytach. Wartość jest podstawą, dzięki której rzecz (byt) jawi się jako dobro. Inaczej mówiąc: wartość to własność (cecha) przedmiotu, a dobro to przedmiot, który tę własność posiada (zawiera)³.

W etyce wartości wiąże się zwykle z wzorcem osobowej doskonałości człowieka.

Człowiek nie ustala wartości dowolnie, arbitralnie. Podstawą wartości jest z jednej strony struktura rozumnej natury człowieka jako osoby oraz jej działanie, a z drugiej – wewnętrzne cechy bytów-wartości.

Wśród wartości wyróżnia się następujące dziedziny:

- 1) wartości *życiowe* (witalne, biologiczne) i *materialne* (cielesne);
- 2) wartości *duchowe* – należą do wyższej, duchowej sfery życia człowieka i przeważnie wiążą jednostkę z innymi ludźmi. Tutaj poczesne miejsce zajmuje szeroko rozumiana kultura.

Wśród wartości duchowych można wyróżnić kilka dziedzin:

a) wartości *osobowe* – dotyczą całej osoby oraz wartości międzyosobowe: związane z kontaktami międzyludzkimi: szczerość, szacunek i uznanie dla drugiego człowieka, przyjaźń, miłość, małżeństwo, rodzina;

b) wartości *religijne*; charakteryzują one relację człowiek-Bóg. Tutaj należą m.in. wartości *judeo-chrześcijańskie*, wynikające z tradycji biblijnej i z wiary chrześcijańskiej, np. wartości oparte na *Dekalogu*.

Do wartości zaś *typowo chrześcijańskich* zalicza się np. miłosierdzie i przebaczenie, miłość nieprzyjaciół, równość ludzi (ras, płci), nierozewalność małżeństwa. Tu też trzeba umieścić przykazanie miłości Boga i bliźniego.

c) osobną, życiowo ważną dziedzinę wartości stanowią *wartości moralne*.

Z rozważań przeprowadzonych przez Darowskiego wynika, że:

- 1) Człowiek powinien harmonijnie rozwijać wszystkie swe możliwości.
- 2) To zaś dokonuje się przez realizację (urzeczywistnianie) wartości, co obejmuje m.in. przyswajanie ich sobie, czyli wcielanie ich w życie, tworzenie nowych wartości oraz krzewienie ich w świecie.

³ Tamże, s. 117-118.

Uzasadnianie opiera się na oczywistości wypływającej z doświadczenia wewnętrznego (introspekcji) oraz na oczywistości obiektywnej (zewewnętrznej, poza jednostką). Oto niektóre elementy tego dowodzenia:

1) Człowiek posiada różnorakie możliwości.

Możliwości ze swej natury „domagają się” realizacji, tj. spożytkowania ich.

2) *Bonum faciendum, malum vitandum* – Dobro należy czynić, a zła unikać.

3) Wartości kierują ku człowiekowi swoisty apel, wyzwanie, wzbudzają w człowieku tęsknotę za ich posiadaniem.

4) Czynienie dobra, zwłaszcza wcielanie wartości niematerialnych, różni człowieka od zwierząt. Wykazuje jego wyższość nad nimi, a przez to ujawnia w człowieku jakąś istniejącą w nim „powinność”, jakieś wewnętrzne ukierunkowanie na wartości.

5) Człowiek korzysta z różnych osiągnięć przeszłości i współczesności (bez pomocy innych ludzi nie mógłby się rozwijać, nie mógłby żyć). Zaciąga więc określony dług wdzięczności. Powinien zatem ten dług spłacać. Nie może zaś tego należycie wykonać, nie osiągnąwszy odpowiedniego stopnia rozwoju, co dokonuje się przez urzeczywistnianie wartości.

6) Ludzkość w ogromnej swej większości jest przeświadczona o potrzebie (konieczności) autentycznego rozwoju człowieka. Od najdawniejszych czasów istniały i istnieją na ten temat zachęty myślicieli, filozofów, uczonych.

7) Realizacji wartości domaga się etyczny wymiar człowieka.

Filozofia społeczna

Człowiekiem jako bytem społecznym zajął się Darowski w swej książce *Filozofia człowieka* ze względu na fundamentalną rolę społeczności, wspólnoty i społeczeństwa w życiu jednostki.

Człowiek bowiem jest istotą społeczną i swoje człowieczeństwo może w pełni realizować tylko z innymi ludźmi. Jest otwarty na innych ludzi, potrzebuje ich i wraz z nimi na różne sposoby współdziała.

Człowiek jest otwarty na innych ludzi głównie dzięki możliwościom poznawczym i wolitywnym. Z ich pomocą jest zdolny poznawać innych, pragnąć ich i dążyć do nich oraz nawiązywać różne rodzaje kontaktów i współpracy z nimi. Nie tylko ma takie *możliwości*, ale także w praktyce je urzeczywistnia. W wyniku tych działań powstają relacje

między-osobowe: *ja – ty*, *ja – my*, *my – wy*, których podstawę stanowią poznanie i miłość. Dzięki komunikacji interpersonalnej dokonuje się wzajemna wymiana wartości. Środkiem ułatwiającym społeczne komunikowanie się osób jest ludzka mowa.

Człowiek potrzebuje różnorodnych kontaktów z innymi i faktycznie je nawiązuje. Sam sobie nie wystarcza: tylko w społeczności może osiągnąć i osiąga pełniejszy rozwój swoich możliwości fizycznych i psychicznych, intelektualnych i moralnych, ekonomicznych, społecznych i politycznych.

Do należytego pełnego rozwoju potrzebne mu jest środowisko, potrzebni mu są inni ludzie, zwłaszcza w okresie dzieciństwa, młodości i w starości.

Dla swego rozwoju człowiek łączy się z innymi ludźmi i razem z nimi tworzy różne społeczności (związki osób, ugrupowania). Współpracuje i współdziała z innymi na różnych polach. Korzystając z pracy innych, sam zaciąga obowiązek pracy dla innych, by im umożliwiać lub ułatwiać rozwój osobisty i zbiorowy. Celem zrzeszania się i celem różnych społeczności jest wspólne dobro wszystkich.

Istnieją różnorakie formy społeczności, do których należą ludzie, i rozmaite więzy, które ich łączą. Do najważniejszych społeczności należą: małżeństwo i rodzina, naród, państwo, społeczność międzynarodowa. Są to społeczności *naturalne*. Kościół jest społecznością *nadprzyrodzoną*, religijną.

W obrębie tych społeczności podstawowych istnieje wiele mniejszych społeczności *umownych*, m.in. partii, organizacji, związków, stowarzyszeń, grup itp., które mają rozmaity charakter, np. polityczny, naukowy, zawodowy, artystyczny, sportowy, towarzyski itd.

Społecznościami w sposób szczególny i głębszy są te, które tworzą *wspólnotę*. Powstaje ona przez świadomy i wolny wybór osobisty, a jej podstawę i cel stanowią zwykle wartości *wyższe*, a nie tylko względy utylitarne.

Stosunek jednostki do społeczności i na odwrót często bywał i nadal bywa źródłem napięć, a nawet konfliktów. W ciągu wieków wyodrębniły się w tej kwestii trzy główne stanowiska:

indywidualizm, który głosi absolutny prymat interesów jednostki nad interesami zbiorowymi (liberalizm);

kolektywizm (antropologiczny), który przyjmuje absolutny prymat interesów społecznych nad jednostkowymi (np. marksizm).

Nurtem umiarkowanym (pośrednim) w tej dziedzinie jest związany z szeroko rozumianym humanizmem *personalizm*, który obok wymiaru

indywidualnego bierze pod uwagę i uwzględnia również wymiar zbiorowy, wspólnotowy, społeczny.

W obu tych wymiarach personalizmu wyróżniają się dwa główne czynniki, jakby ich części składowe: *osoby* (człowiek jako duchowo-materialna jedność) oraz *wartości* (ich dziedziny, wymiana i wspólnota wartości). Podstawowymi wartościami życia społecznego są sprawiedliwość i miłość.

Społeczeństwo, złożone różnorodnymi więzami ludzkimi, nie jest jednak *wyłącznie* sumą jednostek ludzkich. Jest czymś więcej, jest rzeczywistym bytem, tzw. *bytem relacyjnym*. Dlatego społeczeństwo posiada własne pola działalności oraz własne uprawnienia i obowiązki.

Społeczeństwo ma swe źródło i podstawę w ludzkiej naturze rozumnej. Nie może zatem, a ściśle biorąc: nie powinno ograniczać prawidłowego rozwoju osoby; przeciwnie: powinno mu sprzyjać.

Społeczny wymiar człowieka i udział w strukturze społeczeństwa nakłada na człowieka określone obowiązki wobec społeczeństwa. Pociąga to za sobą odpowiedzialność człowieka nie tylko za siebie, ale także i za społeczność i społeczeństwo, do którego należy i w którym żyje. Stopień odpowiedzialności zależy od wpływu, jaki jednostka wywiera lub może wywierać na społeczność. Ta odpowiedzialność rozciąga się – w jakiejś mierze – także na cały rodzaj ludzki.

Etyka

Filozofia, a szczególnie filozofia człowieka, to nie tylko zdobywanie określonej wiedzy. Za wiedzę powinno iść życie. Filozofia bowiem wymaga od człowieka odpowiedniej postawy, zgodnej z przyjmowaną i wyznawaną filozofią, i odpowiedniego postępowania na co dzień.

Wśród dyscyplin filozoficznych zasady i reguły postępowania ludzkiego podaje przede wszystkim etyka, której Darowski poświęca trochę miejsca w swej *Filozofii człowieka*, podejmując z tego zakresu zagadnienia: etyczny wymiar człowieka, problem postaw „być i mieć” i problem pracy ludzkiej.

W ludzkiej wolności swe zakorzenienie i swą podstawę posiada *etyczny wymiar człowieka*, przejawiający się w tym, że człowiek – będąc władny działać dobrze i źle – uczestniczy w rozgrywającym się na świecie „dramacie dobra i zła”. Jest bowiem zdolny do wyboru między różnymi rodzajami dobra i zła. Dzięki wolności ma on możliwość i powinność kształtowania własnej osobowości, rozwijania jej i doskonalenia.

Ma moc i obowiązek „tworzenia samego siebie”, czyli historii własnego życia, oraz uczestniczenia w tworzeniu świata. Nie zawsze jednak czyni to w sposób prawidłowy.

Ta właściwa tylko człowiekowi zdolność świadomego kształtowania siebie samego nazywana bywa niekiedy *zdolnością autokreacji*. Na co dzień owa autokreacja urzeczywistnia się poprzez właściwy wybór tego, co „odpowiada” człowiekowi i jego naturze, co go doskonali, czyli przez wybór dobra (dóbr), zwłaszcza zaś przez wcielanie w życie wartości, w szczególności wartości moralnych. Człowiek wówczas należycie korzysta ze swej wolności, gdy odpowiadając na „wymóg dobra” (*bonum faciendum, malum vitandum* – dobro należy czynić, a zła unikać), działa zgodnie ze swą rozsądną naturą, wybierając autentyczne – a nie pozorne tylko – dobro, zarówno w stosunku do siebie samego, w stosunku do drugiego człowieka, jak i w stosunku do społeczności, w której żyje i działa.

Główne postawy życiowe ludzi, wypływające z przyjmowanej „filozofii życia” i etyki, można sprowadzić do następujących trzech: 1) postawa *Być*; 2) postawa *Mieć*; 3) postawa *Być i mieć*.

Pierwszą postawę cechuje prymat wartości duchowych, humanistycznych, ludzkich nad sprawami materialnymi, ziemskimi, doczesnymi; dążenie do tego, by *być kimś* w dobrym, pozytywnym znaczeniu tego terminu.

Podjęcie drugie charakteryzuje prymat „posiadania”; ludziom zajmującym taką postawę chodzi przede wszystkim o to, by jak najwięcej mieć, i to często głównie w dziedzinie materialnej; dochodzi tu do głosu zbytnia troska o sprawy materialne i o gromadzenie dóbr.

W postawie trzeciej występują podstawowe cechy postawy pierwszej, ale także i drugiej, co zwykle prowadzi do należytego umiaru, do pewnej równowagi i do większej lub mniejszej harmonii w zaspokajaniu potrzeb ludzkich. Z punktu widzenia filozofii ta właśnie „trzecia droga” jest właściwa i godna polecenia.

W działalności ludzkiej niezwykle ważną rolę odgrywa *praca*, przez którą człowiek *się wyraża*, ujawnia swe zdolności, swoją twórczość. Praca znajduje się w samym centrum życia ludzkiego i człowiek poświęca jej najwięcej swego czasu. Stanowi jeden z podstawowych wymiarów bytowania człowieka na ziemi, posiada więc wymiar antropologiczny.

Praca to realizowanie różnorodnych możliwości i zdolności człowieka w celu należytego funkcjonowania w życiu indywidualnym i społecznym.

Człowiek ma obowiązek pracy, najpierw dlatego, że praca go rozwija i doskonali, a następnie dlatego, że jej owoce zaspokajają potrzeby ludzkie: jego własne i innych ludzi. Człowiek przez swą pracę przyczynia się

do dobra wspólnego, a więc służy także innym. Tak pojęta praca ubogaca sens ludzkiego życia na ziemi.

Właściwe podejście do pracy, czyli *kultura pracy* powinna uwzględniać całościową wizję człowieka jako istoty materialno-duchowej, wykraczającej poza rzeczywistość doczesną.

Człowiek działając w świecie, czyli pracując, nie jest w nim jednak „zatopiony” bez reszty, lecz wykracza poza ten świat swym istnieniem i działaniem, potrzebami i przeznaczeniem. Mają one podwójny wymiar: nie tylko doczesny, ale także pozaziemski; są ukierunkowane również poza ten świat. Świat stanowi więc ojczyznę człowieka, ale nie jedyną i wyłączną ojczyznę.

Filozofia Boga

Filozofia Boga w ujęciu Darowskiego sprowadza się głównie do filozofii religii. Traktuje o tym zawarty w książce *Filozofia człowieka* rozdział *Człowiek istotą religijną*.

Refleksja nad człowiekiem wykrywa w nim także wymiar religijny. Do pełnego zrozumienia człowieka nieodzowne jest więc uznanie i respektowanie tego wymiaru. Ten właśnie wymiar jest przedmiotem filozofii religii, która zajmuje się istotą, celem i uzasadnieniem religii.

Człowiek reflektując nad sobą i własną niewystarczalnością, poszukuje Bytu Absolutnego (Boga), nawiązuje z nim relacje i wchodzi z nim w dialog, który bywa nazywany religią.

Istnienie religii jest faktem. Jest ona nieodłącznym zjawiskiem życia ludzi i to od najdawniejszych czasów.

Głównym przejawem religii jest religijność, tj. określone akty (czynności) religijne, angażujące zwykle całego człowieka. Kierują się one ku określonemu przedmiotowi religijnemu (*sacrum*), który jest bytem realnie istniejącym, transcendentno-immanentnym, osobowym i stanowiącym wartość. Uznanie bytowej zależności osoby ludzkiej od osobowego Stwórcy stanowi fundament aktu religijnego, czyli świadomej odpowiedzi człowieka w obliczu Boga.

Zdaniem Darowskiego główne powody uznawania tej zależności są następujące:

1) Egzystencjalna *niewystarczalność* osoby ludzkiej. Wiąże się ona z tą cechą człowieka, którą w języku filozoficznym nazywa się *przygodnością* bytową. Człowiek w swoim życiu doświadcza jej na różne sposoby, m.in. stwierdzając niemożliwość racjonalnego wyjaśnienia i zrozumienia

różnych faktów zachodzących w jego własnym życiu (np. nierówności w dziedzinie zdolności, zdrowia, urody) oraz w życiu innych ludzi, a zwłaszcza w życiu społecznym, politycznym i gospodarczym.

2) Świadomość własnej *transcendencji* wobec świata, w jakim przychodzi człowiekowi żyć. Przejawia się ona zwłaszcza w *wyższości* w stosunku do przyrody (pierwiastek duchowy).

W omawianej kwestii Darowski przytacza trzy argumenty:

1) Z naturalnego pragnienia szczęścia doskonałego

Pragnienie to, nieuchronnie towarzyszące człowiekowi, wypływa ze szczególnej jego struktury psychicznej. Myśląc abstrakcyjnie, jest on zdolny do tworzenia pojęć ogólnych, analogicznych i transcendentalnych, poprzez które jest otwarty na wszelki byt. Za tak ogólnym poznanem idzie wola człowieka, która dzięki ogólności pojęć i możliwości wielorakiej ich konkretyzacji ma zdolność wolnego wyboru i jest otwarta na wszelkie dobro.

Tymczasem w doczesnym życiu człowiek może zaspokoić tylko niektóre ze swych potrzeb i pragnień. Racjonalność świata zaś wymaga, by naturalne pragnienia człowieka nie były złudne i iluzoryczne. Przystoi zatem (jest stosowne, właściwe, wypada), by istniał taki Byt, który potrafi zaspokoić owe pragnienia. Powinien to być Byt osobowy, bo tylko taki jest zdolny do zapewnienia prawdziwego i doskonałego szczęścia człowiekowi, który jest osobą.

2) Z poczucia obowiązku

Poczucie obowiązku przejawia się w głosie sumienia, sugerując, że istnieje najwyższy Prawodawca, od którego człowiek jest zależny w określaniu treści swoich działań moralnych i którego autorytet skłania go do posłuszeństwa prawu moralnemu.

3) Z powszechnego przekonania ludów

Istnienie religii zarówno współcześnie, jak i w czasach prehistorycznych, stwierdzają etnologia i paleontologia. Powszechność występowania religii przemawia za tym, że jest ona zjawiskiem odpowiadającym naturze człowieka.

W świetle powyższych refleksji ateizm, czyli negacja Boga, nie posiada – zdaniem naszego autora – obiektywnego uzasadnienia. Wypływa z bardzo różnorodnych powodów i racji subiektywnych, jakimi często są:

1) niewystarczające, spalone lub błędne poznanie dziedzin związanych z religią;

2) przypisywanie ludzkiej woli funkcji, które jej nie przysługują, np. przesadny woluntaryzm, przejawiający się m.in. w poczuciu zbytnej samodzielności („wszystko zależy ode mnie”) oraz dowolności w wyborze postaw życiowych i wynikających z nich działań;

3) nadmierne uleganie emocjom i kierowanie się nimi, m.in. jako reakcja na naganne zachowania wierzących, w szczególności duchownych.

Badając nieco bliżej powody, które wpływają na to, że ludzie nie przyjmują istnienia Boga, stwierdza się występowanie następujących uwarunkowań:

a) niektórzy nie mieli możliwości zapoznania się z rozumowymi dowodami na istnienie Boga;

b) inni byli do nich uprzedzeni i w ogóle nie chcieli się z nimi zapoznać;

c) jeszcze innych nie przekonały dowody, z jakimi się zetknęli.

W ostatnim przypadku (c) zdarzają się dalsze uwarunkowania:

- przedstawione im dowody były same w sobie mało przekonujące;
- sposób ich przedstawienia nie był właściwy;
- ich odbiorcy nie mieli odpowiedniego przygotowania intelektualnego, by móc je zrozumieć;
- byli do nich z góry uprzedzeni i mimo zapoznania się z nimi nie zostali przekonani.

Stanowisko człowieka we wszechświecie Człowiek – Absolut?

Refleksja nad człowiekiem prowadzi Darowskiego do wniosku, że człowiek posiada w sobie kilka rysów nieograniczoności, które składają się na pewien wymiar jego „nieskończoności”, a więc i Absolutu. Dzięki temu posiada on wyjątkowe miejsce we wszechświecie.

Nieskończoność ta opiera się na świadomości (rozum) i wolności (wolna wola), którymi obdarzony jest człowiek. Polega zaś w szczególności na wielorakim *otwarciu* człowieka, które przybiera różnorakie formy:

1) Otwarcie w dziedzinie poznawczej (prawda): Człowiek posiada poniekąd nieograniczone możliwości poznawcze. Może ciągle ubogacać i pogłębiać swą wiedzę. Jest zdolny poznać wszelki byt, nie tylko materialny, lecz także niematerialny (duchowy). Jest także otwarty na byt absolutny, na byt nieskończony, czyli na Boga. Z tych możliwości w większym lub mniejszym stopniu korzysta.

Nieograniczone jest też pole badawcze, które się przed nim otwiera i jest dostępne człowiekowi.

Główne dziedziny tej działalności to: świadomość, myślenie, refleksyjność, poznawanie prawdy, rozumowanie, planowanie, kultura w najszerszym znaczeniu, a w szczególności nauka.

2) Otwarcie w dziedzinie wolności (dobro): Człowiek jest istotą wolną, władną dokonywać wyboru różnych celów i środków do ich osiągnięcia.

3) Decydując się na działanie, człowiek posiada również nieograniczone możliwości wyboru.

4) Cechą człowieka jest specyficzny *niedosyt*: pragnie wiedzieć i posiadać coraz więcej i to w różnych dziedzinach, a potencjalnie: w każdej dziedzinie. Pragnienie to stopniowo urzeczywistnia.

5) Człowiek posiada nieograniczone możliwości w dziedzinie piękna: w człowieku jest zauważalna swoista „iskra Boża”; jest zdolny realizować piękno przez twórczość artystyczną, tworzyć dzieła sztuki oraz je kontemplować.

6) Tkwi w nim pierwiastek duchowy (dusza) w sensie ścisłym, który właśnie jako *duchowy* jest w pewnym sensie absolutny.

7) Pierwiastek duchowy człowieka dzięki niematerialności jest nieśmiertelny, przeznaczony do życia bez końca, do życia wiecznego, a więc jest swoście absolutny.

8) Człowiek istnieje i Absolut (Bóg) istnieje. Istnienie jest wspólne dla obu kategorii bytowych, choć tylko analogicznie. Bóg jest samym istnieniem, a człowiek uczestniczy w istnieniu.

9) O wielkości człowieka świadczy swoiste „zaangażowanie” Boga po stronie człowieka. Traktuje o tym filozofia religii. Teologia chrześcijańska zaś idzie jeszcze dalej: podkreśla wolność człowieka jako podstawę właściwej człowiekowi działalności oraz stwierdza, że dla niego Syn Boży przyjął ludzką naturę, odkupił ludzkość przez swą mękę, śmierć i zmartwychwstanie, przeznacza człowieka do szczęścia wiecznego.

10) Dzięki tak bogatemu wyposażeniu człowiek posiada szczególną, osobową godność, która się urzeczywistnia przez osiąganie własnej osobowej doskonałości. Godność ta jest źródłem i podstawą przysługujących człowiekowi praw, ale także ciężących na nim obowiązków.

Tak obdarowany człowiek zajmuje wyjątkowe miejsce we wszechświecie. Nie wystarcza mu ten ograniczony świat; możliwości człowieka wykraczają poza ten świat, transcendują widzialny świat.

Zachowując odpowiednie proporcje i wyżej zasygnalizowane zastrzeżenia, Darowski konkluduje, że człowiek pod pewnym względem jest Absolutem.

Podsumowanie

Orientacja filozoficzna Romana Darowskiego

Tradycja arystotelesowsko-tomistyczna, którą Darowski dość szczegółowo poznał podczas swych studiów filozoficznych w Krakowie i w Rzymie, stanowiła inspirację dla jego własnych przemyśleń. W *Przedmowie* do *Filozofii człowieka* sam podaje, że przy opracowywaniu poruszanych w niej zagadnień korzystał zwłaszcza – obok pozycji wymienionych w bibliografii – z następujących prac swych współbraci zakonnych, w tym dwu Polaków: Paolo Dezza, *Filosofia*, 9^a edizione, Roma 1993, ss. 222; Paweł Siwek, *Psychologia metaphysica*. Editio septima aucta et emendata, Roma 1965, ss. 651; Jerzy Szaszkiewicz, *La filosofia dell'uomo*, 2^a edizione coretta e completata, Roma 1989, ss. 345⁴.

Nawiązując do tradycji i zachowując linię nurtu realistycznego, Darowski uwzględnia jednak również nowszą myśl filozoficzną, zwłaszcza nurtu personalistycznego i aksjologicznego, a także – w pewnej mierze – nurtu dialogicznego. Niektóre nowsze osiągnięcia nauk przyrodniczych próbuje integrować z filozofią (zob. np. rozdziały książki *Filozofia człowieka: Cieleśność człowieka* oraz *Pochodzenie człowieka*). W kontekście nauk przyrodniczych rozważa też dynamizm pierwiastka duchowego – duszy.

Sporo uwagi poświęcił problemowi *Człowiek – Absolut*, wnosząc doń niektóre nowe elementy (zob. artykuły w niniejszym tomie).

W stosowanej zaś przez niego metodzie, zwłaszcza w jej początkowych stadiach, jest wiele elementów zbliżonych do opisu fenomenologicznego.

Na temat jego filozofii człowieka i jej oryginalnych rysów pisali różni recenzenci książki. Zebrał je zwłaszcza ks. prof. Stanisław Kowalczyk z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, który m.in. tak charakteryzował jego filozofię:

Autor nawiązuje do klasycznej filozofii arystotelesowsko-tomistycznej. Potwierdza to zaproponowana definicja filozofii człowieka jako „rozumowej nauki o człowieku w świetle jego przyczyn ostatecznych, czyli podstawowych uwarunkowań” (s. 17). Jest to bez wątpienia ujęcie tomistyczne, ale otwarte na współczesną myśl filozoficzną. Znajduje to swój wyraz np. przy omawianiu metody filozofii człowieka, gdzie wyróżnione zostały dwa etapy: wstępny – fenomenologiczny

⁴ Roman Darowski, *Filozofia człowieka*, wyd. 5, Kraków 2015, s. 10.

i właściwy – metafizyczny. Już wstępno-metodologiczny rozdział sygnalizuje dwojaką optykę pracy: teoretyczno-eksplikacyjną i egzystencjalno-dydaktyczną. Autor, idąc za papieżem Janem Pawłem II, wyróżnił trzy typy postawy człowieka: mieć, być oraz być i mieć.

Zaprezentowany układ problematyki filozofii człowieka jest logiczny, łącząc podstawowe elementy antropologii św. Tomasza z Akwinu z myślą współczesną.

Kilka ostatnich rozdziałów tej części pracy omawia podstawowe atrybuty ludzkiej osoby. Należy do nich fakt, że człowiek jest twórcą kultury, a także jest istotą historyczną, dialogiczną, społeczną i religijną. Należy odnotować, że niektóre rozważania tam zawarte uwzględniają współczesną myśl filozoficzną, zwłaszcza takie nurty, jak: aksjologia, filozofia dialogu, filozofia historii. Dzięki temu *Filozofia człowieka* prof. Darowskiego, bazująca na założeniach tomizmu, stanowi jego ubogacenie i uwspółcześnienie. Akwinata nie uwzględniał w dostatecznym stopniu dynamiczno-historycznego wymiaru bytu ludzkiego, obecnie jednak słusznie akcentuje się fakt, iż człowiek jest istotą kształtującą się poprzez dzieje. Autor recenzowanej pracy oddzielnie analizował dwa atrybuty człowieka, a mianowicie, że jest on istotą dialogiczną i społeczną. Takie rozgraniczenie postuluje współczesny nurt filozofii dialogu, natomiast tradycyjna myśl socjologiczna i filozoficzna wyróżnia dwa obszary życia społecznego człowieka: wymiar mikrospołeczny i wymiar makrospołeczny. Końcowy rozdział pierwszej części pracy omawia i uzasadnia tezę, że człowiek jest istotą religijną.

Merytoryczne uzasadnienie poszczególnych tez odwołuje się w większości przypadków bezpośrednio lub pośrednio do filozofii arystotelesowsko-tomistycznej, ale wielokrotnie Autor twórczo nawiązuje do filozofii współczesnej. W aspekcie merytoryczno-problemowym książka ks. prof. Darowskiego jest interesującą próbą łączenia istotnych elementów antropologii Tomasza z Akwinu z dorobkiem współczesnej filozofii, zwłaszcza fenomenologii i filozofii dialogu.

Książka *Filozofia człowieka* ks. prof. Romana Darowskiego jest twórczym wkładem na terenie polskiej filozofii w zakresie refleksji nad człowiekiem. Jej sygnalizowane wyżej walory problemowo-merytoryczne łączą się z walorami formalno-dydaktycznymi. Wykład poszczególnych zagadnień jest bardzo klarowny, a zarazem semantycznie i metodologicznie poprawny. Autor dla jasności wykładu unikał nadmiaru przypisów. Zarazem jednak informował i zachęcał czytelników do pogłębienia analizowanych problemów poprzez odsyłacze do literatury zamieszczonej zarówno na wstępie książki, jak i w końcowej części poszczególnych rozdziałów.

Filozofia człowieka prof. Darowskiego, zgodnie z jej podtytułem, daje zarys problematyki filozoficznej antropologii. Jej Autor świadomie zrezygnował z nadmiaru aparatu naukowego, skoncentrował się natomiast na poszukiwaniu odpowiedzi na podstawowe

pytania współczesnego człowieka. Merytoryczno-problemowa jednoznaczność łączy się w tej książce z klarownością dobrego wykładowcy-dydaktyka.

Adresatem jej są ci wszyscy, którzy poszukują przewodnika na drodze rozpoznawania prawdy o człowieku jako osobie. *Filozofia człowieka* krakowskiego myśliciela, ks. Darowskiego, jest dobrą prezentacją współczesnego personalizmu chrześcijańskiego⁵.

⁵ „Zeszyty Naukowe KUL”, 45 (2002), nr 3-4, s. 113-116 (recenzja 3. wydania książki w 2002 r.).

PIOTR STANISŁAW MAZUR

Romana Darowskiego filozofia człowieka jako filozofia absolutu

Philosophical anthropology. Outline of fundamental problems – pod takim tytułem ukazało się pod koniec ubiegłego roku tłumaczenie na język angielski najpopularniejszego dzieła (4 edycje w języku polskim) wybitnego filozofa-antropologa i znawcy dziejów filozofii jezuitów na ziemiach polskich, ojca profesora Romana Darowskiego. Jakkolwiek omawiana publikacja nie jest, wyłączwszy niektóre jej fragmenty, rzeczą nową, to fakt jej kolejnego wydania zasługuje na odnotowanie i omówienie. Chodzi bowiem o dzieło cieszące się dużym uznaniem, a zarazem należące już do kanonu opracowań z zakresu filozofii człowieka, którego nowa, angielskojęzyczna odsłona może trafić do znacznie szerszego niż dotychczas kręgu czytelników¹.

Obecne wydane książki zostało przez Autora podzielone na trzy zasadnicze części. Pierwsza z nich ma charakter wprowadzający i dotyczy problematyki metaantropologicznej. Jest to o tyle istotne, że odsłania preferowany przez Darowskiego sposób uprawiania filozofii człowieka, który jednak z uwagi na przyjęty w publikacji tezewy charakter dyskursu nie jest dostatecznie widoczny w dalszych jej częściach. Zdaniem Darowskiego źródeł antropologii filozoficznej należy szukać w podstawowych pytaniach, jakie formułuje człowiek pod adresem swojej egzystencji: kim jestem? skąd pochodzę? dokąd zmierzam? W samej zaś koncepcji uprawiania filozofii akcent kładzie na konieczność: 1) odwołania się do tradycji filozoficznej i proponowanych w jej ramach rozwiązań podstawowych problemów; 2) uznania poznawczej roli doświadczenia wewnętrznego i zewnętrznego; 3) przyjęcia złożonej metody poznania, na którą składa się etap opisowy – zebranie i interpretacja podstawowych danych dotyczących faktu człowieka (fenomenologia człowieka) oraz etap ontyczny (metafizyka człowieka) – zmierzający do

¹ O znaczeniu omawianej publikacji świadczą jej wcześniejsze recenzje. Zob. Kowalczyk, *Filozofia człowieka*; S. Ziemiański, *Romana Darowskiego filozofia człowieka*.

całościowego zrozumienia faktu człowieka w świetle ogólnych zasad filozoficznych (racji bytowych). Ostatnim, choć nie mniej ważnym, wyznacznikiem zaproponowanej przez Darowskiego koncepcji filozofii człowieka jest jej sapiencyjny charakter, zgodnie z którym zdobyta wiedza o człowieku ma służyć nie tylko celom teoretycznym, lecz powinna także prowadzić go do zajęcia określonej postawy wobec siebie i rzeczywistości. W świetle Marcelowskiego, a przywoływanego w literaturze rozróżnienia na „być” i „mieć”, chodzi zdaniem Autora o takie ukierunkowanie swojego istnienia, by zarazem „być” i „mieć”. „Z punktu widzenia filozofii człowieka ta właśnie «trzecia droga» jest właściwa i godna polecenia”².

Druga, najbardziej rozbudowana część omawianej publikacji dotyczy prezentacji najważniejszych problemów przedmiotowych filozofii człowieka. Podejmuje ona kolejno kwestie: ujęcia człowieka w kontekście świata zwierzęcego (*Humanity and the animal kingdom*), cielesności (*The human corporeality*), ducha i duszy (*The spiritual constituent of a human being*), relacji dusza – ciało (*The relationship between the spiritual constituent and the material constituent*), śmierci i nieśmiertelności (*Death and immortality*), struktury ludzkiego umysłu i poznania (*The structure of the human mind and the process of intellectual cognition*), wolności (*Human freedom*), osobowego statusu (*The human person and his/her rights and duties*), genezy (*The origin of human being*), relacji do świata wartości (*Human being and values*), relacji do świata kultury (*Human being as a creator of culture*), historyczności człowieka (*Human being as a historical being*), dialogiczności (*Human being as a dialogical being*), życia społecznego (*Human being as a social being*) i religijności (*Human being as a religious being*). W części tej Autor przyjmuje ściśle określony (tezoowy) sposób prezentacji problemów. Zamiast wychodzić od opisu faktu człowieka, dokonując jego filozoficznej interpretacji oraz wyjaśnienia w świetle rozstrzygnięć ogólnosystemowych, formułuje konkretne tezy na temat bytu ludzkiego. Następnie dokonuje uściśleń językowych i problemowych, omawia stan zagadnienia i zajmowane stanowiska, a kończy na przedstawieniu argumentacji za stawianą na wstępie tezą. Taki sposób ujęcia zagadnień wyraźnie nawiązuje do tradycji scholastycznej i proponowanej w niej metody wykładu: postawienie tezy, zestawienie argumentów za i przeciw, przedstawienie rozwiązania, odpowiedź na zarzuty (trudności). Odwołanie do tradycji klasycznej widać zwłaszcza w warstwie treściowej,

² From the point of view of philosophical anthropology the „third way” is the proper way, worthy of recommendation”, R. Darowski, *Philosophical Anthropology*, s. 29).

gdyż zasadnicze rozstrzygnięcia-tezy i wysuwane na ich rzecz argumenty z tradycji tej czerpią, czego zresztą Autor nie ukrywa. Za proponowanymi rozwiązaniami poszczególnych problemów stoi więc jego własny dorobek i autorytet filozoficzny, a także rozstrzygnięcia metafizyczne i antropologiczne całej szkoły arystotelesowsko-tomistycznej. Z drugiej strony Darowski stara się wyjść poza zakres wąsko pojmowanej antropologii tej szkoły i uwzględnić te problemy i te aspekty bytu ludzkiego, które najmocniej uwidoczniły się w filozofii współczesnej: egzystencjalno-dialegiczny charakter ludzkiego bytowania, historyczność człowieka oraz odniesienie do świata wartości.

Przyjęty w książce sposób prezentacji najważniejszych problemów filozofii człowieka służy podkreśleniu uniwersalistycznego charakteru antropologii klasycznej, który przejawia się w afirmacji osobowego statusu oraz godności osoby ludzkiej, podkreśleniu złożoności ludzkiej natury, związaniu człowieka ze światem społecznym i kulturą oraz w ukierunkowaniu jego istnienia na Transcendencję. Wydaje się jednak, że zamysł Autora sięgał dalej niż wystawienie laurki własnej szkoły filozoficznej. Mając świadomość wagi problematyki antropologicznej oraz współczesnych wokół niej zawirowań, właśnie w filozofii klasycznej widzi on właściwą płaszczyznę do stawiania najważniejszych pytań o człowieka, jak i inspirację do rozwiązywania piętrzących się trudności. W gąszczu współczesnych sporów, wielości nurtów filozoficznych, a także niedookreśloności zajmowanych stanowisk, giną bowiem problemy dla człowieka zasadnicze, te, dla rozwiązania których filozofia w ogóle zaistniała. Wyraźnie rysujący się dystans pomiędzy bardzo szczegółowymi sporami filozoficznymi a realnymi pytaniami człowieka rodzi pokusę odrzucenia filozofii i wskutek tego niesie ze sobą zagrożenie utraty możliwości zrozumienia bytu ludzkiego. Dlatego zarys najważniejszych tez antropologicznych, o prawdziwości i uzasadnieniu których można, oczywiście, zawsze dyskutować, pomyślany został jako swoiste kompendium antropologiczne adresowane zwłaszcza do studentów. Może ono stanowić bazę dla ugruntowania i usystematyzowania wiedzy o człowieku, a zarazem dogodny punkt wyjścia do dalszych studiów nad człowiekiem, niekoniecznie ograniczonych do tej tradycji filozoficznej, którą reprezentuje sam Autor. Zresztą, jak o tym była mowa, takiego poznania człowieka poza własną tradycją filozofowania sam również poszukuje. Warto zwrócić uwagę, że *Zarys...* po raz pierwszy wydany był dokładnie dwie dekady temu³, w zupełnie innych

³ R. Darowski, *Filozofia człowieka*, wydanie 1.

warunkach kulturowych. Zamyśl jego tłumaczenia jest próbą odpowiedzi na dokonujące się zmiany, upowszechniania się języka angielskiego w Polsce i migrację studentów już nie tylko ze Wschodu na Zachód, ale także w kierunku odwrotnym. W ten sposób Autor odpowiada na potrzebę przybliżania obcokrajowcom dorobku filozoficznego Polaków oraz przygotowania dla nich pomocy dydaktycznych stojących możliwie na najwyższym poziomie. Taką rolę niewątpliwie pełni przygotowane tłumaczenie i to tym bardziej, że Autor dzieła znany jest za granicą za sprawą międzynarodowego oddziaływania stworzonego przez siebie periodyku „Forum Philosophicum” czy swoich uczniów pracujących w zagranicznych ośrodkach naukowych.

W stosunku do ostatniego wydania polskiego *Filozofii człowieka*⁴, które stanowiło podstawę omawianego tłumaczenia, pominięty został rozdział wstępny dotyczący dziejów filozofii człowieka oraz cała antologia tekstów. Jednocześnie Autor rozwinął w osobny rozdział paragraf dotyczący odczytania człowieka przez pryzmat właściwości, jakie przysługują Absolutowi. Stąd znamieny tytuł *Human Being – An Absolute?* Podniesiona przez Autora kwestia absolutności stanowi jego własny wkład w poznanie bytu ludzkiego, a zarazem szczególny sposób manifestacji ludzkiej kondycji. Zderzenie bowiem własności bytu przygodnego i niedoskonałego (człowieka) z bytem koniecznym i doskonałym (Absolutem) stało się inspiracją do takiego ujęcia ludzkiej kondycji, w którym wyrazić można przynajmniej kilka zasadniczych aspektów jego absolutności. Darowski widzi ją w takich czynnikach jak: nieograniczoność poznania i otwarcie w sferze wolności, nieograniczoność możliwości wyboru (decyzji), nieograniczoność poznania i woli, przez które wyrażnia się niezależny od uwarunkowań materialnych i transcendujący materię element duchowy człowieka, następnie ukierunkowanie człowieka na piękno, nieśmiertelność związana z tym, co w człowieku duchowe, a co wyraża się w przyporządkowaniu człowieka do życia wiecznego, wspólnota istnienia z Bogiem (partycypacja), swoisty niedosyt metafizyczny wyrażający się w dążeniu do pełniejszego ujęcia prawdy i dobra, zaangażowanie Boga po stronie człowieka, na które wskazuje fakt religii oraz godność człowieka. Uwyrażnienie tych istotnych momentów ludzkiego bytowania i ludzkiej aktywności z uwzględnieniem odpowiednich proporcji, rozróżnień i zastrzeżeń pozwala Autorowi stwierdzić, „[...] że pod pewnym względem człowiek jest absolutem. Wolno tak mówić, bo

⁴ R. Darowski, *Filozofia człowieka*, wydanie 4.

jest nim rzeczywiście”⁵. Z tego zaś płynie oczywisty wniosek, że filozofia człowieka proponowana przez Darowskiego jest filozofią bytu absolutnego i w znacznej mierze jest zogniskowana na odsłanianiu różnych aspektów i specyfiki tej absolutności.

Koncepcja filozofii człowieka Darowskiego wpisuje się w tradycję klasyczną nie tylko w tym znaczeniu, że odwołuje się do wielkiego dziedzictwa myśli chrześcijańskiej ugruntowanej na dorobku największych myślicieli starożytności, ale także w tym znaczeniu, że — wbrew współczesnym tendencjom — chce ona objąć wszystkie zasadnicze obszary bytu ludzkiego. Ma więc wymiar maksymalistyczny, a przy tym w badaniu bytu ludzkiego zachowuje poznawczą autonomię, choć nie jest też sztucznie odrywana i izolowana od nauk szczegółowych. Co istotne, filozofia ta nie ogranicza się do biernego odtwarzania klasycznego sposobu pojmowania człowieka, lecz bierze pod uwagę współczesne tendencje filozoficzne oraz stawiane w naszych czasach problemy dotyczące człowieka. Stworzona na bazie tej koncepcji *Filozofia człowieka* jest syntetycznym przeglądem kwestii dotyczących klasycznego rozumienia bytu ludzkiego otwartym na twórczy dialog ze współczesnością, na to, co współczesność świadomie bądź nie „dopowiada” do wielkiej, liczącej dwa i pół tysiąca lat tradycji. Zgromadzony w książce przegląd najważniejszych problemów, poglądów i stanowisk oraz argumentów dotyczących człowieka sprawia, że stanowi ona ważny wkład w ugruntowanie wiedzy o bycie ludzkim. Klarowna struktura wymagana od tego rodzaju opracowania, jakim jest „zarys”, sprzyja uporządkowaniu złożonej, wieloaspektowej i w związku z tym trudnej do ujęcia problematyki człowieka. Wierny przekład publikacji, a zarazem jej ograniczenie do tych elementów, które są absolutnie konieczne dla zaprezentowania poglądów Darowskiego na człowieka, sprawiają, że może ona spełniać także funkcję popularyzatorską, zachęcając do lektury i refleksji czytelnika mniej filozoficznie wyrobionego.

Podkreślając pozytywne walory opracowania, warto zauważyć fakt, że podobnie jak w poprzednich wydaniach Darowski zadbał również o stronę edytorską publikacji (projekt okładki), której wspólnym motywem są zdjęcia jednego drzewa (dębu) w czterech porach roku, obrazujące zachodzącą w nich przemianę otoczenia i samego drzewa. W tym symbolicznym zestawieniu można dopatrywać się różnorodnych sensów, ale niewątpliwie zdradza ono dążenie Autora do wyrażenia prawdy

⁵ „[...] it is possible to say that in some way a human being is absolute. One can claim so, because a human being really is so”, R. Darowski, *Philosophical Anthropology*, s. 153.

o człowieku w sposób bardziej bezpośredni niż pozwalają na to ramy samej publikacji. Sugeruje ono potrzebę ogarnięcia człowieka w perspektywie czasu, jako bytu tożsamego ze sobą, ale zarazem nieustannie ulegającego zmianie. Pod tym wymownym ujęciem fenomenu zmiany i ciągłości ludzkiego trwania obecna jest jednak o wiele bardziej zasadnicza fascynacja Autora, najpierw faktem człowieka w całym bogactwie jego osobowego istnienia, które zawsze jest istnieniem kogoś, a nie czegoś, następnie faktem piękna tego istnienia, wreszcie faktem koegzystencji tego istnienia ze światem – z tym, co istnieje niejako poniżej niego, tym, co bytuje wraz z nim, i z tym, co znajduje się ponad nim. Można tu także dostrzec relację do tych aspektów istnienia człowieka, które przemawiają za jakąś formą jego absolutności, a polegającej i na tym, że nie całą prawdę o nim samym da się ująć w racjonalnym dyskursie i potrzeba także w odniesieniu do prawdy i tajemnicy jego człowieczeństwa nastawienia kontemplatywnego – zdziwienia i zadziwienia. W rezultacie koncepcja człowieka Darowskiego uzyskuje plastyczną wizualizację, ujawniając przy tym jego osobisty stosunek do podejmowanej problematyki.

Korzystając z okazji, a zarazem wychodząc poza wąskie ramy gatunku, jakim jest recenzja w tym przypadku popularnonaukowa, chciałbym z racji przypadającej w sierpniu tego roku 80. rocznicy urodzin Ojca Profesora Romana Darowskiego, człowieka niezwykle zasłużonego dla rozwoju i popularyzacji wiedzy nie tylko filozoficznej, a jednocześnie wciąż aktywnego na polu naukowym, dydaktycznym i administracyjnym, w imieniu własnym – jako następcy i współpracownika w Katedrze Filozofii Człowieka, władz Instytutu Filozofii – jako Zastępcy Dyrektora, wreszcie w imieniu Kolegów Profesorów z Rady Instytutu Filozofii i Rady Wydziału Filozofii Akademii Ignatianum w Krakowie, w których wspólnie zasiadamy, złożyć najserdeczniejsze życzenia. Ojciec Profesorze: *Ad multos annos!* Radości z pracy i radości z owoców swojej pracy! Niech filozofia będzie Ci przewodniczką i nagrodą! *Ad maiorem Dei gloriam!*

LITERATURA

- Darowski R., *Filozofia człowieka. Zarys problematyki*, Wyd. 1, Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego, Wydawnictwo WAM, Kraków 1995.
- Darowski R., *Filozofia człowieka. Zarys problematyki. Antologia tekstów*, Wyd. 4, Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna Ignatianum, Wydawnictwo WAM, Kraków 2008.

- Darowski R., *Philosophical Anthropology. Outline of fundamental Problems*, [przeł.] Ł. Darowski, The Ignatianum Jesuit University in Cracow, Publishing House WAM, Cracow 2014.
- Kowalczyk S., *Filozofia człowieka Romana Darowskiego*, „Zeszyty Naukowe KUL” 45/3-4 (2002), s. 113-116.
- Ziemiański S., *Romana Darowskiego filozofia człowieka*, „Logos i Ethos” 1-2 (2002), s. 219-223.

KS. STANISŁAW JANECZEK

Historia kultury filozoficznej wolna od stereotypów

Na marginesie lektur z dziejów filozofii jezuickiej w Polsce

Przed niemal dwudziestu laty, recenzując tom *Filozofia w szkołach jezuickich w Polsce w XVI wieku*, mogłem napisać na łamach „Roczników Filozoficznych”¹:

Otrzymaliśmy cenny dar do badania polskiej kultury filozoficznej w XVI wieku. Dotychczasowa podręcznikowa synteza tego okresu dokonana przez L. Szczuckiego w ramach *Zarysu dziejów filozofii w Polsce*², podobnie jak i zredagowany przez tego autora – mający podobnie całościowy i w miarę reprezentatywny charakter – tom *Filozofia i myśl społeczna XVI wieku*³, tylko w niewielkim stopniu podejmuje bowiem wątek filozofii szkolnej, koncentrując się na myśli politycznej i społecznej tak wywodzącej się z kręgów katolickich, jak i innowierczych⁴.

Zwieńczyłem tę długą recenzję życzeniem:

Autorowi, jak i historykom filozofii z jego środowiska, należy życzyć następnych tego typu osiągnięć, które choć ze względu na hermetyczność tematyki docenią przede wszystkim fachowcy, to jednak w dalszej perspektywie przybliżą znajomość, wciąż przecież niezadowalającą, polskiej kultury filozoficznej, a co za tym idzie – przyczynią się także

¹ S. Janeczek, (rec.) Roman Darowski, *Filozofia w szkołach jezuickich w Polsce w XVI wieku*, Kraków: Fakultet Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego 1994, ss. 447, „Roczniki Filozoficzne” 43(1995), z. 1, s. 256-262.

² J. Domański, Z. Ogonowski, L. Szczucki. *Zarys dziejów filozofii w Polsce. Wieki XII-XVII*. Warszawa 1989 s. 220-328.

³ *Filozofia i myśl społeczna XVI wieku*, wybrał, opracował, wstępem [*Aspekty myśli polskiej XVI wieku* s. 9-29] i przypisami opatrzył L. Szczucki, Warszawa 1978.

⁴ Krytyczną ocenę doboru tekstów antologii mającej obrazować polską kulturę filozoficzną XVI wieku daje J. Czerkawski, *Uwagi o źródłach do dziejów kultury filozoficznej w Polsce*, „Znak” 32(1980), nr 1(307), s. 88-101.

do pogłębienia wiedzy o polskiej kulturze narodowej, do określania jej specyfiki.

W roku 2001 mogłem skonstatować:

Od kilkunastu lat obserwuje się wzmożoną działalność historyków jezuickich, dotyczącą funkcjonowania na polskich ziemiach tego zakonu, zwłaszcza w zakresie szkolnictwa. Obecnie ukazało się opracowanie ks. Romana Darowskiego dotyczące historiografii dwudziestowiecznych jezuitów polskich (*Filozofia jezuitów w Polsce w XX wieku. Próba syn-tezy. Słownik autorów*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2001, ss. 367)⁵.

W międzyczasie mogłem zaprezentować dwa kolejne tomy poświęcone filozofii uprawianej w szkolnictwie jezuickim w wieku XVII i XVIII⁶. Przedstawiając obecnie ostatni tom z zaplanowanej serii poświęconej filozofii jezuickiej, dotyczący tym razem dokonań wieku XIX, mogę bez specjalnej oryginalności, za to z prawdziwą radością stwierdzić: „Finis coronat opus”.

Radość recenzenta, jak ufam uprawniona, wynika nie tylko z dopełnienia pewnego ciągu wydawniczego, ale nade wszystko z wagi podjętej w tym cyklu tematyki, jak też z właściwego mu podejścia metodologicznego, jak sędzę, efektywnego w wymiarze nie tylko historiografii filozofii, ale i ważnego w szerszym aspekcie kulturowym. W 25-lecie odrodzenia Rzeczypospolitej, zwanej już III Rzeczypospolitą – nie krzywdząc historyków uwikłanych w realia społeczno-kulturowe realnego socjalizmu, doceniając bowiem ogrom ich rzeczywistych zasług – można już chyba bez zaciętrzewienia przypomnieć o swoistym złym duchu, który ujawnił się w badaniach nad dokonaniem jezuitów, w odniesieniu do długich przecież dziejów tego zakonu. Boję się jednak, że wciąż szwenda się on przynajmniej po współczesnej publicystyce, i to – niestety – publikowanej nie tylko na łamach tabloidów. To duch „antyjezuityzmu”, którego korzenie ukazał rzetelnie tak wybitny historyk kultury staropolskiej jak Janusz Tazbir wskazując, że jezuici byli w oświeconej Europie przedmiotem napaści, której zaciętość była proporcjonalna do ich

⁵ S. Janeczek, (rec.) *Kompendium jezuitów polskich XX wieku*, „Przegląd Uniwersytecki” 13(2001), nr 5(73), s. 20.

⁶ S. Janeczek, (rec.) Roman Darowski, *Studies in the Philosophy of the Jesuits in Poland in the 16th to 18th Centuries*, Ignatianum, School of Philosophy and Education, Kraków 1999, „Kwartalnik Filozoficzny”, 28(2000), s. 221-227; tenże, (rec.) Roman Darowski, *Studia z filozofii jezuitów w Polsce XVII i XVIII wieku*, Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego, Kraków 1998, „Wiek Oświecenia” 16(2000), s. 161-175.

potencjału intelektualnego, bazy instytucjonalnej i szerokich wpływów, poczynwszy od życia kościelnego po polityczne⁷. Jak pisał Stanisław Salmonowicz, znawca szkolnictwa innowierczego, od wieku XVIII szkoła jezuicka stała się „ulubionym celem antyklerykalnej, oświeceniowej, bezlitosnej krytyki”, w której trudno było

uniknąć przejawów typowych dla epoki walki ideologicznej i politycznej. W ten sposób narodziła się czarna legenda jezuitów..., którą kontynuowano, mniej lub bardziej zgodnie z faktami w liberalnej, antyklerykalnej mieszczańskiej historiografii XIX w., a której tendencje przejęte zostały na przełomie XIX/XX w. przez historiografię lewicową⁸.

Negatywny, bo ahistoryczny obraz szkoły jezuickiej upowszechnił zwłaszcza Władysław Smoleński⁹, a następnie wybitny skądinąd historyk wychowania Stanisław Kot, który w pomnikowej *Historii wychowania* zatytułował rozdział poświęcony tradycyjnej szkole jezuickiej: „Sto lat upadku szkół i oświaty w Polsce”¹⁰. Wg opinii znawcy kultury retorycznej Mirosława Korolki

wyrok ten upowszechniła w XIX w. antyklerykalna historiografia, do której nawiąże w XX w. historiografia lewicowa i marksistowska. W ten sposób retoryka w polskich kolegiach jezuickich znalazła się na czarnej liście grzechów kultury sarmackiej, do której dopisywano częściowo tylko oparte na faktach katalogi win¹¹.

⁷ J. Tazbir, *Literatura antyjezuicka w Polsce*, w: *Jezuici a kultura polska* s. 311-333; tenże, wstęp do *Literatury antyjezuickiej w Polsce 1578-1625. Antologia*, oprac., wstęp i przypisy J. Tazbir, Warszawa 1963. Nic dziwnego, że współcześnie widzi się w kasacie jezuitów wymuszoną na Stolicy Apostolskiej przejaw „oświeconej nietolerancji”. P. Chaunu, *Cywilizacja wieku oświecenia*, przekł. E. Bąkowska, Warszawa 1993, s. 162-164; S. Janeczek, *O stereotypie szkoły jezuickiej. Uwagi komparatystyczne*, w: *In Christo Redemptore. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Jerzego Misiurka*, Lublin 2001, s. 363-384; tenże, *Szkoła jezuicka a szkoła renesansowa. Regres czy twórcza kontynuacja?*, „Rocznik Wydziału Pedagogicznego Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej Ignatianum w Krakowie” 2005, s. 191-208.

⁸ S. Salmonowicz, *Szkoły jezuickie a gimnazja akademickie w Prusach Królewskich XVII-XVIII wieku. Próba porównania*, „Rocznik Gdański” 47(1987), z. 1, s. 152-153.

⁹ W. Smoleński, *Przewrót umysłowy w Polsce XVIII wieku. Studia historyczne*, oprac. i wstęp A. Wierzbicki, Kraków 1891, Warszawa 1979⁴, s. 299; por. tamże s. 265-297.

¹⁰ S. Kot, *Historia wychowania*, Lwów 1934², s. 361-366.

¹¹ M. Korolko, *Retoryka w polskich kolegiach jezuickich*, w: *Jezuici a kultura polska*, red. L. Grzebień, S. Obirek, Kraków 1993, s. 121-122.

Nie inaczej jest z oceną filozofii jezuickiej, funkcjonującą w odniesieniu do nurtu określanego jako „nowożytny arystotelizm chrześcijański” lub „druga scholastyka”¹², a następnie neoscholastyka. Żeby odwołać się do starszych historyków filozofii polskiej, np. dla Henryka Struvego cała polska twórczość scholastyczna XVII miała być świadectwem całkowitej dekadencji myśli i narzędziem jezuickich intryg¹³. Nie inaczej sądził Wiktor Wąsik; choć wzywał do gruntownych badań i przestrzegał przed ich aprioryzmem, to traktował jednak ten typ myślenia jako „zjęłczałe piśmiennictwo filozoficzne stanowiące prąd uporczywie trwały”¹⁴. Dzięki zwłaszcza pionierskim na gruncie polskim pracom Jana Czerkawskiego¹⁵ czy Czesława Głombika¹⁶ można sformułować wyważony sąd o tym nurcie myślenia, do czego już w roku 1926 wzywał Władysław Tatarkiewicz, uznając go za typowy dla dziejów polskiej filozofii nowożytnej¹⁷. Niestety jeszcze dzisiaj sytuacja jest daleka od zadowalającej. Wystarczy sięgnąć do najnowszej, skądinąd przecież cennej syntezy dziejów filozofii polskiej *Historia filozofii polskiej*, sformułowanej przez Jana Skoczyńskiego i Jana Woleńskiego¹⁸. W zakresie wieku XVI tzw. filozofia szkolna, czyli

¹² Zob. S. Janeczek, *Między nowożytnym arystotelizmem chrześcijańskim a drugą scholastyką; Rozważania o naturze i uwarunkowaniach kategoryzacji w historii filozofii*, „Acta Mediaevalia” 18(2005), s. 193-212; w formie przetworzonej i aspektywnie uzupełnionej jako: „Druga scholastyka” czy „nowożytny arystotelizm chrześcijański?”, w: *Filozofia o religii. Prace dedykowane Siostrze Profesor Zofii Józefie Zdybickiej*, red. W. Dłubacz, Lublin 2009, s. 183-191.

¹³ H. Struve, *Historia logiki jako teorii poznania w Polsce*, Warszawa 1911², s. 173-191.

¹⁴ W. Wąsik, *Historia filozofii polskiej*, t. 1, Warszawa 1958, s. 66; por. tamże, s. 66-82.

¹⁵ J. Czerkawski, *Filozofia tomistyczna w Polsce w XVII wieku*, w: *Studia z dziejów myśli świętego Tomasza z Akwinu*, red. S. Swieżawski, J. Czerkawski, Lublin 1978, s. 204-314; por. tenże, *Humanizm i scholastyka. Studia z dziejów kultury filozoficznej w Polsce w XVI i XVII wieku*, Lublin 1992, s. 153-233. Por. S. Janeczek, *Geneza nowożytnego arystotelizmu chrześcijańskiego*, w: *Oblicza filozofii XVII wieku*, red. S. Janeczek, Lublin 2008, s. 477-512.

¹⁶ Cz. Głombik, *Metafizyka kultury. Grabmann-Maritain-neoscholastyka polska*, Warszawa 1982; tenże, *Początki neoscholastyki polskiej*, Katowice 1991.

¹⁷ „W dziejach polskiej umysłowości XVII i XVIII w. filozofia typu scholastycznego gra stosunkowo wielką rolę; nie dlatego, żeby jej tu było więcej, niż gdzie indziej w Europie, lecz dlatego, że obok nie było prawie innej; Polska wówczas miała konserwatorów filozofii, nie miała jej reformatorów [...] W czasach, gdy skutecznie rewiduje się sąd o wczesnej scholastyce, może warto sprawdzić też sąd o późnej”. W. Tatarkiewicz, *Materiały do dziejów nauczania filozofii na Litwie*, „Archiwum Komisji do Badania Historii Filozofii w Polsce”, t. 2, cz. 2, Kraków 1926, s. 10.

¹⁸ Zob. L. Gawor, (rec.) Słów kilka o książce Janów, Skoczyńskiego i Woleńskiego, *Historia filozofii polskiej*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2010, s. 567, „Rocznik Historii Filozofii Polskiej” 2/3(209/2010), s. 381-394; M. Tkaczyk, (rec.) Jan Skoczyński, Jan Woleński,

dominująca w szkolnictwie przynajmniej do połowy XVIII wieku, jest tylko wspomniana jako negatywny punkt odniesienia prezentacji renesansowego arystotelizmu¹⁹. Nie inaczej jest z filozofią szkolną w wieku XVII, całkowicie pominiętą w rozdziale poświęconym dziejom tego wieku, zatytułowanym „Reformacja i kontrreformacja”. Wspomniano ją jedynie w rozdziale „Od końca wieku XVII do połowy XVIII wieku, gdzie jest omówiona w paragrafie „Filozofia szkolna pierwszej połowy XVIII wieku”, w perspektywie konfliktu między scholastykami broniącymi tradycji, a filozofami otwierającymi się na osiągnięcia filozofii i nauki nowożytnej²⁰. Na przedstawienie neoscholastyki w wieku XIX w tym potężnym tomie, obejmującym przecież 566 stron, poświęcono w paragrafie „Początki neoscholastyki” tylko na 2 strony, na których omówiono także dzieje tego nurtu w wieku XX²¹, wzmiankowane w ostatnim (krótkim) rozdziale poświęconym dziejom filozofii polskiej po roku 1945.

Trudno przypuszczać, żeby współczesne ograniczenia w zakresie prezentacji tradycji scholastycznej płynęły z niechęci, choć nie można wykluczać także ich uwarunkowań światopoglądowych. Raczej wynikają one z nieznamomości tej tradycji, nawet u historyków, dla których dzieje filozofii rozpoczęły się na nowo (po „wiekach ciemnych”) dopiero od Kartezjusza. Dotyczy to nie tylko historiografii polskiej. Ignorancja jest niekiedy tak wielka, że określenie szkocki kojarzy się tylko z oświeceniową filozofią zdrowego rozsądku, ale już nie z tradycją wywodzącą się od Jana Dunsza Szkota, stąd spotkałem już, że termin szkotyizm tłumaczono jako filozofia szkocka.

Dobrze więc, że nade wszystko sami jezuici zrobili wiele, by ukazać bogactwo dokonań swego zakonu, począwszy od pomnikowej (blisko 900 stron dużego formatu) *Encyklopedii wiedzy o jezuitach na ziemiach*

Historia filozofii polskiej, Kraków: Wydawnictwo WAM 2010, ss. 567. Seria: Mysł Filozoficzna. ISBN 978-83-7505-442-2, „Roczniki Filozoficzne” 59(2011), z. 1, s. 90-96.

¹⁹ „Arystotelizm krakowski miał spore trudności z przebicciem się przez mocne środowisko scholastyczne, a z drugiej strony dawał mu szansę kontaktu z nowym podejściem do dorobku Stagiryty. Dzięki temu mistrzowie scholastyki, pozostając w zgodzie z religijną ortodoksją i nie rezygnując z żadnej terminologii, skłaniali się w stronę obiektywnej interpretacji jego pism i oparcia jej na oryginalnych tekstach greckich”. J. Skoczyński, J. Woleński, *Historia filozofii polskiej*, Kraków 2010, s. 66. W obiektywizowany sposób o bogactwie myśli na Uniwersytecie Krakowskim w XVII pisał J. Czerkawski, *Arystotelizm na wydziale sztuk Uniwersytetu Krakowskiego w XVI i XVII wieku*, w: *Nauczanie filozofii w Polsce w XV-XVIII wieku*, red. L. Szczucki, Warszawa 1978, s. 45-85.

²⁰ J. Skoczyński, J. Woleński, *Historia filozofii polskiej*, s. 151-163.

²¹ Tamże, s. s. 342-344.

*Polski i Litwy*²² czy urozmaiconego tomu *Wkład jezuitów do nauki i kultury w Rzeczypospolitej Obojga Narodów i pod zaborami*²³, wspartego zestawieniem *Podstawowej bibliografii do dziejów Towarzystwa Jezusowego w Polsce*²⁴. Ukazano bogactwo dokonań ogólnokulturowych i naukowych: od historii²⁵ po nauki matematyczno-przyrodnicze²⁶, często w ujęciach o charakterze słownikowym²⁷. W końcu gruntownie przedstawiono samo szkolnictwo jezuickie, od opublikowania przekładu *Ratio atque institutio studiorum SJ* czyli *Ustawa szkolna Towarzystwa Jezusowego (1569)*, przepisów normujących ten system szkolny niemal aż do upadku zakonu w roku 1773²⁸, by wreszcie mógł dotrzeć do tego dokumentu programowego cały krąg studiujących historię oświaty i wychowania, bowiem szkolnictwo to dwa wieki wyznaczało standardy szkoły europejskiej, nie tylko zresztą katolickiej²⁹.

Nie mniej dokonali historycy jezuickcy w zakresie historiografii filozofii. Dorobek mierzony punktem wyjścia określonym przez

²² Red. L. Grzebień, Kraków 1996.

²³ Red. I. Stasiewicz-Jasiukowa, Kraków 2004. Por. S. Obirek, *Działalność kulturalna jezuitów w Rzeczypospolitej Obojga Narodów (1564-1668). Próba syntezy*, Kraków 1996; tenże, *Jezuici w Rzeczypospolitej Obojga Narodów w latach 1564-1668. Działalność religijna, społeczno-kulturalna i polityczna*, Kraków 1996; *Spółczesność, kultura, wychowanie w poglądach polskich jezuitów okresu II Rzeczypospolitej*, red. S. Cieślak, B. Topij-Stempińska, Kraków 2012.

²⁴ Red. L. Grzebień, t. 1-2, Kraków 2009-2010.

²⁵ *Jezuicka ars historica*, red. M. Inglot, S. Obirek, Kraków 2001. Por. K. Puchowski, *Edukacja historyczna w jezuickich kolegiach Rzeczypospolitej*, Gdańsk 1999.

²⁶ B. Lisiak, *Adam Adamandy Kochański (1631-1700). Studium z dziejów filozofii i nauki w Polsce XVII wieku*, Kraków 2005.

²⁷ B. Lisiak, *Jezuici polscy a nauki ścisłe od XVI do XIX wieku. Słownik bio-bibliograficzny*, Kraków 2000; L. Grzebień, J. Kochanowicz, *Słownik jezuitów muzyków i prefektów burs muzycznych*, Kraków 2002; J. Starnawski, *Pisarze jezuickcy w Polsce*, Kraków 2007.

²⁸ Wstęp i oprac. K. Bartnicka, T. Bieńkowski, Warszawa 2000. Zob. L. Piechnik, *Powstanie i rozwój jezuickiej „Ratio studiorum” (1548-1599)*, Kraków 2003. Por. S. Bednarski, *Upadek i odrodzenie szkół jezuickich w Polsce. Studium z dziejów kultury i szkolnictwa polskiego*, Kraków 1933; 2003²; *Jezuici a kultura polska*, red. L. Grzebień, S. Obirek, Kraków 1993; *Z dziejów szkolnictwa jezuickiego*, red. J. Paszenda, Kraków 1994; *Jezuicka ars educandi*, red. M. Wolańczyk, S. Obirek, Kraków 1995; B. Natoński, *Humanizm jezuicki i teologia pozytywno-kontrowersyjna od XVI do XVIII wieku*, Kraków 2003; L. Piechnik, *Dzieje Akademii Wileńskiej*, t. 1-3, Rzym 1983-1987.

²⁹ Zob. S. Salmonowicz, *Szkoły jezuickie a gimnazja akademickie w Prusach Królewskich XVII-XVIII wieku. Próba porównania*, „Rocznik Gdański” 47(1987), z. 1, s. 151-165; L. Mokrzecki, *Uwagi o działalności gimnazjów akademickich i kolegiów jezuickich w Prusach Królewskich (XVI-XVIII w.)*, w: *Jezuici a kultura polska*, red. L. Grzebień, S. Obirek, Kraków 1993, s. 260-268. Por. S. Janeczek, *Edukacja oświeceniowa. Z dziejów kultury intelektualnej i filozoficznej*, Lublin 2008, s. 80-131.

R. Darowskiego w roku 1978 jest prawdziwie imponujący³⁰. Obok monografii opublikowanych przez tego historyka³¹ nie można nie docenić zwłaszcza osiągnięć Franciszka Bargieła³², a po części Bogdana Lisia-ka³³, Stanisława Obirka³⁴ i Stanisława Pyski³⁵.

Publikacje te należą w aspekcie metodologicznym do historii kultury filozoficznej, a więc historiografii lekceważonej niejednokrotnie przez filozofów systematycznych, zwłaszcza ze środowiska filozofii analitycznej. Dokonania te, uznane przez analityków za nieefektywne w aktualnym dyskursie filozoficznym, są jednak cenione przez historyków kultury, zwłaszcza gdy są to prace o charakterze interdyscyplinarnym, ukazujące dokonania filozoficzne na szerszym tle kulturowym, a więc w kontekście historii nauki, historii literatury i sztuki, historii światopoglądu czy historii teologii. Muszą być jednak prowadzone na wysokim poziomie, a więc o charakterze genetycznym czy porównawczym, na tle europejskim. Winny stanowić efekt systematycznych badań, różnych od przyczynków, spotykanych w literaturze przedmiotu, podejmowanych dla potrzeb turystyki konferencyjnej. Inspirująca rola filozofii w kulturze, która tłumaczy konieczność tego typu badań interdyscyplinarnych, wynika z roli, jaką odgrywała filozofia w kulturze europejskiej,

³⁰ W wypowiedzi zatytułowanej *Z doświadczeń historyka filozofii jezuitów w dawnej Polsce*, przedstawionej na zebraniu w dniu 26 IX 1996 r. w Zakładzie Historii Nauk Społecznych Polskiej Akademii Nauk, R. Darowski z poczuciem satysfakcji skonstatował: „Praktycznie biorąc filozofia szkolna została opracowana. Mój artykuł *Stan obecny i perspektywy badań nad filozofią w szkołach jezuickich w Polsce (XVI-XVIII w.)*, „Archiwum Historii Filozofii Myśli Społecznej”, t. 24, 1978, s. 237-285, wydany 18 lat temu, jest dziś w zasadzie nieaktualny”. R. Darowski, *Studia z filozofii jezuitów w Polsce w XVII i XVIII wieku*, s. 350.

³¹ Zob. nadto inne druki zwarte tego autora: *Wojciech Sokolowski SJ (1586-1631) i jego filozofia*, Kraków 1994; *Poglądy Filozoficzne Antoniego Skorulskiego SJ (1715-1777)*, Kraków 1996; *Ks. Jan Sieg SJ. 1919-2001*, Kraków 2005; „Tezy z całej filozofii” z *Krakowskiego Kolegium Jezuitów (1894)*, oprac. R. Darowski, Kraków 2007; *Studia z historii filozofii. Księga Pamiątkowa z okazji 50-lecia pracy naukowej Ks. Prof. Pawła Siwka SJ*, red. R. Darowski, Kraków 1980..

³² F. Bargieł, *Stanisław Szadurski SJ (1726-1789). Przedstawiciel uwspółcześnionej filozofii scholastycznej*, Kraków 1978; tenże, *Tomasz Młodzianowski SJ (1622-1686) jako filozof z kręgu myśli suarezańskiej*, Kraków 1982; tenże, *Wojciech Tylkowski i jego „Philosophia curiosa” z 1769 r.*, Kraków 1986; tenże, *Kazimierz Ostrowski SJ (1669-1732) i jego wkład w uwspółcześnienie filozofii scholastycznej*, Kraków 1990.

³³ Zob. przyp. 26.

³⁴ S. Obirek, *Wizja państwa w nauczaniu jezuitów polskich w latach 1564-1668*, Kraków 1995.

³⁵ S. Pyszka, *Nauczanie filozofii moralnej w uniwersytetach i gimnazjach akademickich w Polsce i na Litwie od XV do XVIII wieku w świetle podręczników wykładowych*, Kraków 2011.

nieporównywalnej z realiami współczesnymi, barbarzyńsko usuniętej ze szkolnego *curriculum*, co przełamuje w jakiejś mierze idea *The Great Books*, konstytuujących kulturę zachodnią, w której uczestniczą najlepsze uniwersytety amerykańskie³⁶.

Badania z zakresu historii kultury filozoficznej korespondują z ideałami historii kultury intelektualnej, choć winny zachować swoistość filozoficzną. Nade wszystko winny unikać całkiem realnego niebezpieczeństwa redukcjonizmu, przez pomijanie wątków, które nie konstytuują ideowych podstaw historii kultury, akcentującej wagę antropologii, nie zwracając uwagi na problematykę nie tylko z zakresu logiki, ale również np. metafizyki, tylko dlatego że nie ma bezpośrednich odniesień praktycznych³⁷. Na rolę tego typu badań zwracała m.in. uwagę Barbara Skarga, która wskazując na ich kulturotwórcze znaczenie w zakresie rozumienia dróg kształtowania się świadomości społecznej, akcentowała raczej znaczenie wątków dotyczących poszczególnych nurtów, niż dokonań poszczególnych myślicieli. Wynika to ze specyfiki kultury filozoficznej w Polsce, niekoniecznie epatującej oryginalnością, przez to niechętnie podejmowanej przez historyków filozofii („trud niewdzięczny”), kierujących się raczej ku dającym więcej satysfakcji („radości”) wielkim dokonaniom europejskim³⁸.

Genetyczne czy komparatystyczne ujęcie polskiej kultury filozoficznej pozwala wskazać miejsce poszczególnych dokonań w tradycji europejskiej, ich poziom, a także choćby tylko relatywną oryginalność, na co zwraca uwagę tzw. historia recepcji³⁹. Jak jednak z trudem przebija się problematyka „filozofii szkolnej” pokazuje zasłużona seria wydawnicza, obejmująca już niemal 10 tomów, stanowiąca pokłosie cyklicznych

³⁶ http://en.wikipedia.org/wiki/Great_books

³⁷ Zob. S. Janeczek, *Między filozoficzną historią filozofii a historią kultury. Z rozważań nad metodą historii filozofii w Polsce*, „Roczniki Filozoficzne” 60(2007), nr 1, s. 89-108; tenże, *Metodologia historii filozofii w kontekście relacji: światopogląd a filozofia*, w: *Światopoglądowe odniesienia filozofii polskiej*, red. S. Janeczek, R. Charzyński, M. Maciołek, Lublin 2011, s. 23-35.

³⁸ B. Skarga, *Dyskusja o historii polskiej filozofii*, „Studia Filozoficzne” 1969, nr 2(57), s. 129.

³⁹ W sprawie statusu metodologicznego „historii recepcji” zob. J. Garewicz, *Kilka uwag o badaniu recepcji filozofii*, w: *Wybrane zagadnienia z historii filozofii polskiej na tle filozoficznej umysłowości europejskiej*, red. J. Legowicz, Wrocław 1979, 103-107 (Materiały Ogólnopolskiego Zjazdu Filozoficznego Lublin, 20-23 VI 1977); K. Głombiowski, *O problemach historii recepcji dzieła naukowego*, „Roczniki Biblioteczne” 8(1964)1/2, 3-17. Por. A. Kamp, *Philosophiehistorie als Rezeptionsgeschichte*, Amsterdam 2001.

konferencji poświęconych filozofii XVII wieku oraz jej antycypacjom i kontynuacjom⁴⁰.

Roman Darowski jest profesorem Akademii Ignatianum, wieloletnim dziekanem Wydziału Filozoficznego. Choć w swych dokonaniach najwyżej ceni monografię z zakresu filozofii systematycznej⁴¹, uważając się raczej za filozofa niż historyka filozofii⁴², to jednak w polskim środowisku filozoficznym najwyżej jest ceniony jako historyk filozofii, wypowiadający się kompetentnie na temat filozofii polskiej, głównie jezuickiej. Z tego zakresu uzyskał bowiem habilitację. W te osiągnięcia historyczne wpisują się także zainteresowania regionalistyką⁴³. Swą postawę metodologiczną najpełniej wyraził R. Darowski w referacie wygłoszonym na zebraniu naukowym 26 września 1996 r. w Zakładzie Historii Nauk Społecznych Polskiej Akademii Nauk⁴⁴. Problematykę

⁴⁰ Zob. przyp. 15. W tomie *Oblicza filozofii XVII wieku* rozdział zatytułowany „Filozofia szkolna” zawiera artykuły S. Janeczka, S. Ziemiańskiego, K. Gryżeni, R. Darowskiego i B. Lisiaka.

⁴¹ R. Darowski, *Filozofia człowieka. Zarys problematyki – Antologia tekstów*, Kraków 1995, 2008⁴. Por. tenże, *La théorie marxiste de la vérité*, Romae 1973; *Człowiek i świat. Szkice filozoficzne*, red. R. Darowski, Kraków 1972; *Człowiek. Istnienie i działanie*, red. R. Darowski, Kraków 1974.

⁴² *Z biegiem dni, z biegiem lat ... Rozmowa Stanisławy Sochy i Zygmunta Szota z Romanem Darowskim*, w: *Philosophia vitam alere. Prace dedykowane Księdzu Profesorowi Romanowi Darowskiemu SJ z okazji 70-lecia urodzin*, red. S. Ziemiański, Kraków 2005, s. 78. R. Darowskiemu ofiarowano sygnalizowany tom, który zawiera, obok przywoływanego wywiadu, nie tylko drobiazgowo sporządzoną biografię i bibliografię podmiotową i przedmiotową oraz wybrane recenzje dotyczące wszystkich działów podejmowanej przez niego badań (antropologia – S. Kowalczyk, S. Ziemiański; historia filozofii w Polsce – W. Tyburski, F. Bargiel; regionalistyka – J. Chumiński, J. Tazbir; działalność jako dziekana – A. Zwiercan-Witkowska). Część z tych wzmiankowanych pozycji opublikowano także w językach kongresowych. Tamże, s. 13-112. Dane bio- i bibliograficzne można znaleźć także w tomiku stanowiącym samoistny element księgi pamiątkowej wydanej przez Wydział Filozoficzny obecnej Akademii Ignatianum ku czci R. Darowskiego, P. Lenartowicza i S. Ziemiańskiego, zasłużonych profesorów z okazji ich 70-tych urodzin: *Philosophia rationis magistra vitae*, red. J. Bremer, R. Janusz, Kraków 2005, s. 19-51.

⁴³ R. Darowski jest autorem monografii dotyczącej ziemi rodzinnej: *Szczepanowice nad Dunajcem. Dzieje wsi, parafii katolickiej i gminy kalwińskiej*, Kraków 1993, 2004². Por. *Szczepanowice nad Dunajcem*, red. R. Darowski, Kraków 2005.

⁴⁴ R. Darowski, *Z doświadczeń historyka filozofii jezuitów w dawnej Polsce*, „Rocznik Wydziału Filozoficznego TJ w Krakowie”, 1997-1998, Kraków 1998, s. 215-223; przedruk w: *Studia z filozofii jezuitów w XVII i XVIII wieku*, Kraków 1998, s. 347-355. Por. tenże, *Moja życiowa przygoda z filozofią jezuitów w Polsce*, „Rocznik Wydziału Filozoficznego TJ w Krakowie”, 1995-1996, s. 125-130.

dziejów polskich jezuitów traktuje jako ważny, choć skromny program badawczy, łączący, obok dokonań stricte analitycznych, przede wszystkim podejście dokumentacyjne z syntetyzującym. To przecież bogata spuścizna, skoro do kasaty zakonu (przez 200 lat) wydano ponad 100 książek, wówczas przecież rzadkich⁴⁵, nie mówiąc o ogromie rękopisów (ponad 1000), bowiem w tym okresie uczyło filozofii 200 profesorów. Efektem 30-letniej mozolnej pracy, której nie przeszkodziły absorbujące prace organizacyjne, jest ponad 100 rozpraw, w tym wymienione wyżej książki i broszury. R. Darowski, czerpiąc z bogatej tradycji międzynarodowego zakonu, wyjątkowo dba, by swój dorobek udostępnić w językach kongresowych, i to nawet w formie samoistnego druku wspomnianych *Studies in the Philosophy of the Jesuits in Poland in the 16th to 18th Centuries*, zbierającego rozproszone pozycje. W pewnej mierze współpracuje też z uczonymi tej miary co Ch.H. Lohr, którego pomnikowe repetytorium *Latin Aristotle Commentaries* uzupełnił o 140 pozycji polskich jezuitów⁴⁶.

Recenzowany tom stanowi zwieńczenie długoletnich badań nad twórczością filozoficzną jezuitów w dawnej Rzeczypospolitej od wieku XVI do czasów współczesnych. Dotyczy on wieku XIX, obejmując, wg do bólu lapidarnego „Wprowadzenia” (s. 13-15):

1) Próbę syntezy filozofii jezuitów tego wieku. 2) Słownik autorów i wykładawców, zawierający biografie, bibliografie podmiotowe i przedmiotowe pisarzy oraz omówienie i ocenę ich poglądów, a także podstawowe informacje o wykładawcach, których dorobek nie był do tej pory znany. 3) Antologię tekstów wybitniejszych filozofów omawianych w tym opracowaniu... Pod koniec książki znajduje się dział: Publikacje jezuitów zagranicznych w języku polskim”. Jest to więc przedstawienie kompletne, skoro „słownik autorów zawiera biografie wykładających filozofię, jeśli czynili to dłużej, nawet jeśli nie pozostawili spuścizny lub nie jest nam ona znana. Nie zawiera jednak nazwisk osób, które wykladały filozofię sporadycznie i nie zostawiły prac drukowanych lub rękopiśmiennych z zakresu filozofii.

⁴⁵ W wieku XVII na Uniwersytecie Krakowskim podręcznik filozofii wydał tylko S.S. Makowski: *Cursus philosophicus iuxta veram Aristotelis, philosophorum principis doctrina in alma universitate cracoviensi luci publicae porrectus*, t. 1-3, Cracoviae 1679-1681.

⁴⁶ Komentarze średniowieczne dokumentował Ch. Lohr w „Traditio” w latach 1968-1974, a renesansowe w „Studies in the Renaissance” w roku 1974, natomiast w „Renaissance Quarterly” w latach 1975-1982. Zob. R. Darowski, *Renaissance Latin Aristotle Commentaries Written by Jesuits in Poland. A Supplement to Lohr's Aristotle Commentaries*, „Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie”, 40(1993), z. 1-2, s. 169-180.

Najobszerniejszym elementem recenzowanego tomu jest „Słownik autorów i wykładawców”, zawarty na blisko 250 stronach (s. 93-341) tego obejmującego 390 stron opracowania, zwłaszcza że uzupełnieniem tego działu jest wykaz „publikacji jezuitów zagranicznych wydanych w języku polskim”, stanowiący w istocie słownik autorów tych tekstów (s. 343-348). Słownik ten nie jest dokonaniem w pełni oryginalnym, jak bowiem rzetelnie nadmienia Autor:

Przy opracowywaniu biogramów często korzystałem z ustaleń prof. Ludwika Grzebienia SJ, opublikowanych w *Encyklopedii wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy, 1564-1995* (Kraków 2004) oraz w *Słowniku polskich teologów katolickich* (t. 1-4, Warszawa 1981-1983). W niektórych przypadkach nieco je modyfikuję, często je uzupełniam, a niekiedy uściślam lub koryguję. Natomiast przy kompletowaniu bibliografii bardzo użyteczna mi była opracowana przez niego *Podstawowa bibliografia do dziejów Towarzystwa Jezusowego w Polsce* (Kraków 2009, t. 1-2).

Jest to więc dzieło o charakterze przeglądowym, słownikowym, encyklopedycznym, co nie znaczy, że jego przygotowanie nie wymagało badań, a tylko wykorzystano literaturę przedmiotu, jak się zwykło powszechnie sądzić, z ignorancji lekceważąc ten rodzaj pomnikowej przecież twórczości. Podejście to tłumaczy efekty:

Objętość haseł osobowych jest nierównomierna. Wpływ na to miała nie tylko wartość merytoryczna twórczości omawianych tu filozofów, ale niekiedy także dostępność spuścizny danego autora i stan zaawansowania prac o nim. Obszerniejszy tekst hasła niekoniecznie więc jest dowodem większej wagi danego autora. Jeśli na temat któregoś autora istnieją obszerniejsze opracowania, odsyłam do nich zainteresowanych, a sam poświęcam mu mniej miejsca.

Recenzent winien zapytać w końcu o wartość rezultatów badawczych prezentowanego tomu. Jak wskazywano wyżej, jest to dokonanie, które trudno przecenić jako zwieńczenie zarysowanego całościowo ciągu wydawniczego. Znaczenie to wynika nade wszystko z wagi podjętej w tym cyklu tematyki. Sądzę także, że jest wyrazem właściwego podejścia metodologicznego, efektywnego w wymiarze nie tylko historiografii filozofii, ale i ważnego w szerszym aspekcie kulturowym. W tym kontekście niezwykle cenne jest zobiektywizowane przedstawienie dokonań nie wybranych, ale wszystkich, ważnych, a przecież tak licznych profesorów i autorów jezuickich działających w wieku XIX. Dotyczy to ich biogramów i skrupulatnego wykazu spuścizny, niejednokrotnie

ze wskazaniem miejsca przechowywania tych trudno dostępnych pism, i zestawu opracowań. Ogromnie cenna jest też antologia starannie dobranych tekstów, w brzmieniu oryginalnym i tłumaczeniu, najważniejszych autorów jezuickich tego okresu, która może stanowić, jak bezcenne tomy z serii *700 lat myśli filozoficznej w Polsce*, dobrą podstawę lektur ćwiczeniowych czy seminaryjnych w zakresie dydaktyki historii filozofii w Polsce. Nie można nie docenić w końcu obszernego (s. 17-82) przeglądu osiągnięć „filozofii jezuickiej na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej w XIX wieku”, który ma być „próbą syntezy”.

Jak każde dzieło ludzkie, ma swe ograniczenia, wynikające choćby z aspektywności ujęcia, stanowiącego wymóg konsekwentnej postawy badawczej i pisarskiej. Pisał we wstępie R. Darowski: „Można zatem obecnie uznać, że filozofia jezuitów w Polsce od XVI do XX wieku została już – najogólniej biorąc – opracowana. Nie znaczy to oczywiście, że wszystko zostało wykonane w pełni i zadowalająco. Do zrobienia w tej dziedzinie zostało jeszcze sporo i dlatego zamierzam w jakiejś mierze zajmować się nią nadal. Mimo to uważam, że zasadnicza, główna praca została już wykonana”. Naturalnie zbyt doświadczonej jest badaczem, by nie dodać:

Mam świadomość, że niejedno w tej książce należałoby dopracować, uzupełnić i ulepszyć. Ale wiem też, że to „dopracowywanie” w moim przypadku nie powinno trwać zbyt długo, bo ukończywszy 78 lat, powinienem się liczyć z tym, że mogę nie zdążyć, a wtedy książka pewnie by się w ogóle nie ukazała. A poza tym trzeba także innym zostawić pole do popisu⁴⁷.

Należy ufać przede wszystkim, że R. Darowski opublikuje jeszcze w oryginale i przekładzie *Ratio studiorum* z 1832 r., obecnie prezentowane wybiórczo (s. 20, 81-82), porównując ją szczegółowo, co do litery, ducha, a także kontekstu historycznofilozoficznego i historycznokulturowego z pierwotnym *Ratio studiorum* z roku 1599, którą już omówił m.in. w tomie poświęconym filozofii wieku XVI⁴⁸. Cenne byłoby także uwzględnienie jego późniejszych modyfikacji, również np. w wieku

⁴⁷ Z jeszcze większą pokorą, nie znając technik współczesnego PR, stwierdzał R. Darowski, w rocznicowym wywiadzie: „Naturalnie, muszę skromnie stwierdzić, że powyższe cele udawało mi się realizować w różnym zakresie, tylko w większym lub mniejszym stopniu. Sam chyba najlepiej znam niedostatki moich prac. Niewątpliwie niejedno mogłoby być wykonane lepiej, a może nawet powinno być wykonane lepiej, ale z różnych względów tak się nie stało. Mam tego pełną świadomość”, *Z biegiem dni, z biegiem lat...*, s. 83.

⁴⁸ R. Darowski, *Filozofia w szkołach jezuickich w Polsce w XVI wieku*, s. 45-95.

XVIII, a więc wykraczających poza bezcenny cykl dokumentacyjny *Monumenta paedagogica Societatis Iesu*⁴⁹. Równie cenne było opublikowanie *Ordinatio studiorum Provinciae Galicianae S.I.* z roku 1911, stanowiące cenne uzupełnienie dokumentacyjne wspomnianych wyżej „*Tę z całej filozofii*” z *Krakowskiego Kolegium Jezuitów (1894)*, choćby w formie reprodukcji, jak to uczynił Darowski w recenzowanym tomie z *Propositiones ex universa philosophia* z roku 1910 (s. 26-45). Ważne byłoby też wydanie trudno dostępnego *Zbioru nauk w Akademii Połockiej Towarzystwa Jezusowego* z roku 1818, którego fragmenty przytacza w recenzowanym tomie (s. 47-53), pamiętając że wątki filozoficzne wykraczają niejednokrotnie poza materiał dotyczący wprost programu filozofii i to nie tylko w zakresie ufilozoficznionej jeszcze wówczas fizyki czy matematyki stosowanej.

W tym kontekście nie można nie przypomnieć także znaczenia zapowiedzi sformułowanej w przywoływanym referacie w roku 1996, w którym Darowski zgłaszał potrzebę wydania syntezy *Filozofia jezuitów w Polsce od XVI do XX wieku* oraz *La philosophie des jésuites en Pologne du XVI^e au XX^e siècle*. Wątku tego nie podjął w wywiadzie opublikowanym w roku 2005, ale w tomie bio- i bibliograficznym wydanym w 70-tą rocznicę urodzin R. Darowskiego, P. Lenartowicza i S. Ziemiańskiego *Philosophia rationis magistra vitae*⁵⁰, pomieszczono zapowiedź publikacji nie tylko recenzowanego obecnie tomu, ale także monografii *The Philosophy of the Jesuits in Poland – La philosophie des jésuites en Pologne du XVI^e au XX^e siècle. Essai de synthèse – Dictionnaire des autres*⁵¹.

Wychodząc poza postulaty wydawnicze, można by przypomnieć uwagę Darowskiego sformułowaną w recenzji monografii F. Bargiełły dotyczącej twórczości Stanisława Szadurskiego. Sygnalizował wówczas brak w podsumowaniu kwestii, która „najbardziej chyba interesuje współczesnego czytelnika, tj. [wskazania – SJ] różnic zachodzących między poglądami Szadurskiego a scholastyczną tradycją filozoficzną”.

⁴⁹ T. 1-7, wyd. L. Lukács, Romae 1965-1992 (t. 1. 1540-1556; t. 2-3. 1557-1572; t. 4. 1573-1580; t. 5. *Ratio atque institutio studiorum Societatis Iesu (1580, 1591, 1599)*; t. 6. *Collectanea de ratione studiorum Societatis Iesu 1582-1587*; t. 7. *Collectanea de ratione studiorum Societatis Iesu 1588-1616*).

⁵⁰ T. 1, red. J. Bremer, R. Janusz, Kraków 2005, s. 50.

⁵¹ Załącznikiem takiego podejścia jest choćby *Synteza filozofii jezuitów w Polsce od XVI do XVIII wieku. Próba syntezy*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 41(1996), s. 47-73; przedruk w: *Studia z filozofii jezuitów w XVII i XVIII wieku* s. 315-346; toż jako: *La philosophie des jésuites en Pologne du XVI^e au XVIII^e siècle. Essai de synthèse*, „Forum Philosophicum” 2(1997), s. 211-242; przedruk w: *Studies in the Philosophy of the Jesuits in Poland in the 16th to 18th century*, s. 235-266.

która „nie została syntetycznie wyeksponowana”⁵². Konsekwentnie, w perspektywie postulatów badawczych dotyczących historii kultury filozoficznej, nietrafna będzie uwaga Darowskiego w odniesieniu do tej monografii Bargieła, iż „niektóre partie pracy są chyba zbyt szczegółowe. Rola, jaką odegrał Szadurski w dziejach myśli filozoficznej, nie wymaga chyba aż tak daleko posuniętej precyzji”⁵³. To prawda, Szadurski nie był oryginalnym myślicielem, był typowym eklektykiem, pewnie też wpływ jego rękopisu nie wykraczał poza prowadzoną przez niego dydaktykę, ale jeśliby przedstawić ten wykład jako przejaw pewnego typu myślenia z uwzględnieniem kontekstu nie tylko filozofii scholastycznej, ale oświeceniowych podręczników europejskich, wówczas także prezentacja owych szczegółów byłaby ogromnie instruktynwa.

Uwagę tę można odnieść do twórczości Darowskiego, która stanowi cenny, ale tylko punkt wyjścia przyszłych monograficznych analiz poszczególnych myślicieli, ukazanych na tle współczesnej im literatury przedmiotu. Stanowią ją cenione podówczas, a dzisiaj niejednokrotnie zapomniane podręczniki licznych *minores*, znakomicie doceniane w najnowszych całościowych ujęciach historii filozofii jak nowa edycja Friedricha Überwega⁵⁴. Uwzględnienie tych podręczników jest niezbędne do prezentacji standardów filozofii upowszechnianej w szkolnictwie, a więc równocześnie typowej dla poszczególnych okresów w dziejach filozofii. W tym kontekście czytelnik prezentowanej monografii Darowskiego chciałby się np. dowiedzieć, jaką wartość ma obszerny podręcznik filozofii Giuseppe Angioliniego, używany w Akademii Połockiej, skoro oddawał się on także innym zajęciom, bowiem uczył tam nie tylko filozofii, ale i teologii, i prawa kanonicznego; był w tym mieście prefektem szkół i kapelanem w gimnazjum; opiekował się rannymi żołnierzami podczas wyprawy Napoleona na Moskwę (s. 93-115). Gdy nie ukaże się kontekstu powstania i funkcjonowania ówczesnych podręczników, wówczas przedrukowane ich fragmenty będą albo brzmiały banalnie, albo będą nieczytelne nawet dla historyków filozofii, którzy nie zajmują się filozofią tego okresu,

⁵² R. Darowski, *Studia z filozofii jezuitów w XVII i XVIII wieku*, s. 286. Por. S. Janeczek, (rec.) Franciszek Bargieł SJ, *Stanisław Szadurski SJ (1726-1789). Przedstawiciel uwspółcześnionej filozofii scholastycznej* (Kraków 1978), „Roczniki Filozoficzne” 29(1981), z. 1, s. 239-243.

⁵³ R. Darowski, *Studia z filozofii jezuitów w Polsce XVII i XVIII wieku*, s. 286.

⁵⁴ Np. *Die Philosophie des 17. Jahrhunderts*, red. J.-P. Schobinger, t. 1. *Allgemeine Themen, Iberische Halbinsel, Italien*, Basel 1998; t. 2. *Frankreich und Niederlande*, Basel 1993; t. 3. *England*, Basel 1988; *Die Philosophie des 18. Jahrhunderts*, t. 1: *Grossbritannien und Nordamerika, Niederlande*, red. H. Holzhey i in., Basel 2004; t. 2: *Frankreich*, red. J. Rohbeck i in., Basel 2008; t. *Italien*, red. J. Rohbeck i in., Basel 2011.

a nawet dla tych, którzy nie badali podręczników wieku XVIII i XIX. Stwierdzenia Darowskiego, że ujęcie to „nie odbiega ... od poziomu filozofii katolickiej uprawianej na przełomie XVIII i XIX wieku w Italii, będącej pod wpływem dawnego jezuickiego *Collegium Romanum*” czy że są w nim „widoczne pewne wątki suarezjańskie” mówi niewiele. Przywoływane zaś eklektyczne podręczniki jezuitów Jana Ivancicsa, Antona Zallingera czy Sigismunda Storchenau są typowe dla 2. połowy wieku XVIII i były np. w zakresie logiki wykorzystywane jeszcze w szkołach KEN⁵⁵, ale jednak różnią się od prac z początku wieku XIX, pozostających także pod wpływem myśli Kanta czy szkockiej filozofii zdrowego rozsądku. Nie można jednak zapominać, że dokonania Kanta wykorzystywano wówczas w sposób daleki od dzisiejszych standardów, np. ceniono nade wszystko jego antropologię (psychologia z epistemologią), interpretowaną w duchu brytyjskiego empiryzmu, aż po filozofię zdrowego rozsądku, oraz etykę, odpowiednio do standardów moralistycznie nastawionego oświecenia niemieckiego.

Choć więc trudno przecenić wartość cyklu wydawniczego zwieńczonego recenzowaną monografią poświęconej filozofii jezuickiej XIX wieku, przybliżającą istotny element kultury filozoficznej tego okresu na ziemiach Rzeczypospolitej, to jednak nie mogę nie przywołać opinii Lecha Szczuckiego, mimo że sformułowanej w roku 1989, który widział w dokonaniach w zakresie historiografii szkolnictwa jezuickiego „wstępną jedynie eksplorację, która nie wychodzi przy tym zwykle poza stadium opisowo-sprawozdawcze”, co nakazuje dużą „powściągliwość przy formułowaniu ocen czy wniosków o charakterze ogólnym”⁵⁶. Tym bardziej Profesorowi Romanowi Darowskiemu i historykom z Akademii Ignatianum należy życzyć, by mieli dostatecznie dużo odwagi i uporu, aby doprowadzić dalej rozpoczęte chlubne dzieło.

⁵⁵ Por. S. Janeczek, *Jeszcze raz o dydaktyce logiki w oświacie Komisji Edukacji Narodowej. Ujęcie É.B. de Condillaca a przepisy i praktyka szkolna*. W: *W kierunku filozofii klasycznej. Inspiracje i kontynuacje. Księga jubileuszowa ofiarowana Profesorowi Edwardowi Nieznańskiemu*. Red. J. Krokos, K. Świętorzecka, R. Tomanek. Wydawnictwo UKSW. Warszawa 2008 s. 471-483; tenże, *Dydaktyka logiki w szkołach KEN a koncepcja logiki w „Wielkiej Encyklopedii Francuskiej”*. „Rocznik Historii Filozofii Polskiej” 4/5(2012), s. 105-134.

⁵⁶ J. Domański, Z. Ogonowski, L. Szczucki, *Zarys dziejów filozofii w Polsce*, s. 270.

Prof. zw. dr hab. Czesław Głombik

Czcigodny i Szanowny Księżu Profesorze,

serdecznie dziękuję za przesłany mi tom „Filozofia jezuitów na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej w XIX wieku” – tom kolejny w serii studiów Księdza Profesora nad obecnością i wkładem jezuitów w polską filozofię oraz kulturę.

Przede wszystkim gratuluję książki. Nieocenionej dla historyka filozofii, niezastąpionej w pracach analitycznych i rozpoznawczych dla tych, których badawczo interesuje przekaz polskiej tradycji filozoficznej. Z radością z książki korzystam, także z wcześniejszych, bo uczy swą precyzją, szacunkiem dla faktów, kompetencją sądów, wyważonym słowem, umiejętnością wykorzystania źródeł i dopracowaną szatą edytorską. Dziękuję także za zainteresowanie okazane dla moich tekstów. Sprawia radość nie to, że są cytowane, lecz kto je przywołuje. Dopiero to decyduje o naukowej obecności autora i jego tekstu.

Wartość książki Księdza Profesora tak wysoko cenię, ponieważ wiem ile wysiłku, czasu, autokorekt, wymaga jej przygotowanie.

W tempie, na jakie pozwala mi zdrowie, pracuję nad jeszcze nieukończonym rękopisem monografii: Eucken. Z historii polskich odczytań Filozofa-Noblisty. O ile będzie mi danym, pragnę ją ukończyć w tym roku. Okazuje się, że dla myśli Rudolfa Euckena najwięcej zainteresowania w Polsce wykazali polscy kapłani, w tym jezuici.

Z tych ostatnich, to Lipke i Klimke, a spoza jezuitów to przede wszystkim Sawicki oraz Kominek, a cenili Euckena także Konstanty Michalski. Oby rzecz udało się doprowadzić do końca!

Proszę przyjąć moje słowa szacunku i pozdrowień.

Katowice, 27.1.2014

Czesław Głombik



Prof. zw. dr hab. Włodzimierz Tyburski

Wielce Czcigodny Księżu Profesorze!

Z okazji jubileuszu 80-lecia urodzin proszę przyjąć najserdeczniejsze życzenia. Przede wszystkim życzę Księdzu Profesorowi dużo zdrowia, kolejnych znakomitych osiągnięć na niwie filozofii, a także wielu radości na co dzień.

Korzystając z okazji, pragnę bardzo serdecznie podziękować Księdzu Profesorowi za łaskawą pamięć, za przesłane rozprawy i za intelektualną radość z posiadania owego daru. Jestem już po lekturze otrzymanych książek, zwłaszcza najnowszej *Filozofia jezuitów na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej w XIX wieku*. Jestem pod wrażeniem doniosłości poznawczej dzieła i ogromu wykonanej pracy badawczej. Książka ta przywraca świadomości współczesnych, słabo znany, często zupełnie zapoznany, a przecież jakże doniosły obszar rodzimej kultury intelektualnej.

Gratuluje Księdzu Profesorowi tej książki, która uzupełnia i wieńczy dotychczasowe osiągnięcia Księdza Profesora i sprawia, że historia filozofii Jezuitów w Polsce doczekała się ukończonej, pełnej syntezy.

Dla mnie rozprawy Księdza Profesora stanowią przedmiot szczególnie ważnych studiów, ponieważ w swoich badaniach nad historią polskiej filozofii, zwłaszcza myśli etycznej, korzystam z nich obficie, często je przywołuję i cytuję.

Jestem przekonany, że imponujący dorobek z zakresu różnych dziedzin filozofii powiększy Ksiądz Profesor o kolejne znakomite dzieła, czego nauce polskiej, czytelnikom i sobie życzę i na które, z nadzieją ich wzbogacającej poznawczo lektury, oczekuję.

Toruń, 4 VI 2015 r.

Pozostaję w wyrazami głębokiego szacunku

Włodzimierz Tyburski

ROMAN DAROWSKI

Co bym zmienił w moim życiu, gdyby... Refleksje seniora

Jedna z anegdot na temat jezuitów podaje, że po swej śmierci przyszli do nieba: franciszkanin, dominikanin i jezuita. Św. Piotr zapytał każdego z nich z osobna:

– Co byś zmienił, gdybyś mógł cofnąć czas i wrócić na ziemię?

Franciszkanin pomyślał chwilę i powiedział:

– Tak wielu jest ludzi biednych na ziemi! Gdybym wrócił, to bym w duchu charyzmatu św. naszego Ojca Franciszka wpływał na bogatych i przekonywałbym ich, by swymi dobrami dzielili się z ubogimi.

Na to samo pytanie dominikanin po zastanowieniu się odpowiedział:

– Ludzie tak mało wiedzą o Panu Bogu i o wierze, a przecież tyle jest możliwości pogłębienia wykształcenia religijnego. Gdybym wrócił na ziemię, to bym pilniej studiował myśl naszego współbrata św. Tomasa z Akwinu i zabiegałbym o pogłębianie religijnej formacji wierzących.

Gdy przyszła kolej na jezuitę, ten spojrzął na Piotra i nie namyślając się wiele, oświadczył:

– Gdybym mógł wrócić na ziemię i cofnąć czas, to najpierw zmieniłbym swojego lekarza!¹

I ja – gdybym mógł cofnąć czas – to chociaż zasadniczo jestem zadowolony z biegu mego życia i z tego, czym się w nim zajmowałem – tym niemniej niejedno niewątpliwie bym zmienił w moim życiu i to w różnych jego wymiarach! Tutaj ograniczę się tylko do kilku spraw związanych z działalnością naukowo-pisarską. A czynię to w nadziei, że ta garść refleksji może się okazać przydatna ludziom młodszym idącym podobną drogą życiową i pełniącym podobne obowiązki: dydaktyczne, naukowe i pisarskie.

¹ O. Krzysztof Oldakowski SJ w wydanym przez siebie zbiorze pt. *Nie tacy straszni..., czyli dowcipy o jezuitach i nie tylko*, zamieszcza nieco inną wersję tego opowiadania (Warszawa 2006, Wydawnictwo Rhetos, s. 60).

Moje zainteresowania naukowo-pisarskie można sprowadzić do trzech głównych dziedzin. Są to: filozofia człowieka, filozofia jezuitów w Polsce i historiografia lokalna, tj. przeszłość i teraźniejszość Szczepanowic nad Dunajcem w powiecie tarnowskim, mojej miejscowości rodzinnej.

W drugiej i trzeciej z wymienionych wyżej dziedzin nic bym specjalnie nie zmieniał, najwyżej jakieś drobne szczegóły. Filozofię jezuitów udało mi się opracować zasadniczo w całości od początku, tj. od XVI wieku, aż do czasów współczesnych. Powstało z tego zakresu kilka książek i kilkadziesiąt artykułów, a spora ich część została opublikowana w językach obcych.

Na temat Szczepanowic ukazały się trzy pokaźne tomy i sporo artykułów, dzięki czemu są one w Polsce wsią, która ma najobszerniejsze opracowania.

Dużą satysfakcję sprawia mi postawa wielu mieszkańców Szczepanowic, którzy przy różnych okazjach wyrażają mi za to swe uznanie i wdzięczność.

Wracając do pytania, co rzeczywiście bym zmienił gdyby mi się czas cofnął, odpowiem najpierw tak:

– wcześniej i w większym zakresie zajmowałbym się filozofią człowieka w celu pogłębienia tej problematyki – przy zachowaniu tej samej generalnej tendencji, a mianowicie nurtu realistycznego.

Tradycja arystotelesowsko-tomistyczna, którą dość szczegółowo poznałem podczas moich studiów filozoficznych w Krakowie i w Rzymie, stanowiła inspirację dla moich własnych przemyśleń. Do tej właśnie tradycji nawiązuję. Uwzględniam jednak również nowszą myśl filozoficzną, zwłaszcza nurtu personalistycznego i aksjologicznego, a także – w pewnej mierze – nurtu dialogicznego. Niektóre nowsze osiągnięcia nauk przyrodniczych próbuję integrować z filozofią (zob. np. rozdziały książki *Filozofia człowieka*, wyd. 5, Kraków 2015: *Cielesność człowieka*, s. 64-68, oraz *Pochodzenie człowieka*, s. 111-114. W kontekście nauk przyrodniczych rozważam też dynamizm pierwiastka duchowego – duszy.

Sporo uwagi poświęciłem problemowi *Człowiek – Absolut*, wnosząc doń niektóre nowe elementy (tekst w niniejszym tomie).

W stosowanej zaś przeze mnie metodzie, zwłaszcza w jej początkowych stadiach, jest wiele elementów zbliżonych do opisu fenomenologicznego.

Na temat mojej *Filozofii człowieka* pisali różni recenzenci książki. Zebrał je zwłaszcza ks. prof. Stanisław Kowalczyk z KUL².

² „Zeszyty Naukowe KUL” 45 (2002), nr 3-4, s. 115-116 (recenzja dotyczy 3. wydania książki *Filozofia człowieka*).

Moje plany życiowe – w jakiejś mierze także w dziedzinie filozofii człowieka – zakłóciły trochę względnie „urozmaiciły” późniejsze okoliczności.

Otóż o moich losach po odbyciu podstawowych studiów z zakresu filozofii i teologii decydował w dużej mierze ojciec Antoni Kuśmierz (1910-1967), jako prowincjał krakowski (1959-1967). Postanowił on wysłać mnie na studia zagraniczne. „Będziemy Cię dalej kształcić za granicą” – mówił do mnie w 1961 r. po przyjęciu przeze mnie w Warszawie święceń. Tę rozmowę dokładnie pamiętam do dziś. O. Kuśmierz, człowiek światły i wykształcony, który sam studiował w Belgii, chciał, bym się solidnie przygotował do prowadzenia po powrocie do kraju – dyskusji z marksizmem i marksistami. Miałem to na uwadze, wybierając na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie i promotora, i temat mej rozprawy doktorskiej. Mój promotor, prof. Gustav A. Wetter, jezuita austriacki, był wybitnym znawcą marksizmu, autorem wielu publikacji na ten temat, wysoko cenionych także przez samych marksistów.

Temat mojej rozprawy doktorskiej: *Marksistowska teoria prawdy* był kluczowy dla problematyki, jaką miałem się zajmować. Zajęcie się tymi sprawami miało mnie przygotować do przyszłej pracy.

Temat rozprawy wymagał oczywiście znajomości języka rosyjskiego.

A z uczeniem się języka rosyjskiego miałem szczególną, swoistą przygodę. Języka tego uczono nas obowiązkowo w Liceum im. Jana Długosza w Nowym Sączu. Wśród uczniów (to wówczas było liceum męskie) był tak wielki opór i niechęć do tego języka, że profesorka języka rosyjskiego, p. Luba Grela – mimo naprawdę wielkich starań i wysiłków – bardzo niewiele nas nauczyła. Pod koniec drugiego roku nauczania byli uczniowie, którzy z trudem rozróżniali litery... A w ogóle to dla naszej profesorki rosyjskiego byliśmy bezlitośni i wprost nieludscy...

Jak wielki był to błąd, okazało się po latach, gdy w Rzymie przygotowywałem doktorat z zakresu filozofii marksistowskiej na temat marksistowskiej teorii prawdy. Opracowując taki temat, nie mogłem nie uwzględnić niektórych przynajmniej publikacji w języku rosyjskim, tym bardziej, że wspomniany już mój promotor, O. Gustav A. Wetter, Austriak, biegle mówił po rosyjsku i najnowsze książki rosyjskie na temat marksizmu – sprowadzane jego staraniem – były dostępne w bibliotece. Wtedy dopiero poważnie uczyłem się rosyjskiego i zwłaszcza w czytaniu dość znacznie się podciągnąłem.

Po powrocie do Polski w 1967 r. rozpocząłem zajęcia dydaktyczne na Wydziale Filozoficznym Towarzystwa Jezusowego w Krakowie i próbowałem kontynuować „wątek marksistowski”. Obok wprowadzenia do

filozofii wykładałem także zagadnienia ateizmu i dialogu z niewierzącymi. Tematem prowadzonych przeze mnie seminariów bywały w różnych latach, także później, wybrane zagadnienia ateizmu. W latach 1971-1973 prowadziłem w Wyższym Śląskim Seminarium Duchownym w Krakowie seminarium z zakresu ateizmu. W latach 1973-1975 prowadziłem wykłady z wybranych zagadnień światopoglądowych na kierowanym przez ks. prof. Józefa Tischnera Studium Myśli Współczesnej przy Papieskim Wydziale Teologicznym w Krakowie. W latach zaś 1989-1994 byłem członkiem Komisji Episkopatu Polski do Spraw Dialogu z Niewierzącymi.

W pierwszym okresie po powrocie do kraju napisałem kilka tekstów z zakresu marksizmu i dialogu z niewierzącymi, które jednak pozostały w maszynopisie. Żadne z trzech czasopism o ambicjach filozoficznych, którym je zaproponowałem, nie przyjęło ich do druku, mimo że były utrzymane w tonie spokojnym i wyważonym i bez jakiegokolwiek agresji, choć oczywiście zawierały akcenty krytyczne. Nie było wtedy możliwości i warunków do takiej pracy. Już sama tematyka podejmowana przez księdza i jeszcze przez jezuitę była podejrzana. Cenzura kontrolowała wszystkie publikacje, szczególnie na tematy światopoglądu i filozofii. Trzeba więc było zmieniać kierunek działalności naukowej i pisarskiej!

Śladem tej działalności jest hasło *La filosofia marxista in Polonia* [Filozofia marksistowska w Polsce], opublikowane w *Enciclopedia Filosofica*, t. 6, Firenze 1969, kol. 7-9, którego współautorem był G. Wetter, a także artykuł *Nowa postawa Kościoła wobec niewierzących*, opublikowany w „Ateneum Kapłańskim”, t. 74, 1970, z. 3 (368), s. 416-427.

Rozprawę doktorską pisałem jednak po francusku i została ona później opublikowana. I tutaj rodzi się pytanie: dlaczego właśnie w tym języku?

W szkole podstawowej w Szczepanowicach za moich czasów nie było żadnego języka obcego. W Liceum im. Jana Długosza w Nowym Sączu uczyłem się języków łacińskiego i rosyjskiego. W nowicjacie w Starej Wsi był tylko język łaciński i uczono go intensywnie, także później, bo wykłady głównych przedmiotów na studiach filozofii i teologii były wtedy u jezuitów po łacinie. Potem przez dwa lata miałem język francuski. W czasie studiów filozoficznych w Krakowie też uczono nas języka francuskiego. Wydawało mi się, że ten język opanowałem dość dobrze. Ale gdy w 1962 r. wysłano mnie do Francji, do Paray-le-Monial w Burgundii, na północ od Lyonu, na tzw. *trzecią próbę*, czyli roczne studium prawa zakonnego i duchowości ignacjańskiej, okazało się, że jest inaczej: początkowo nie mogłem się porozumieć. Tam bardzo

intensywnie uczyłem się francuskiego, który zresztą był mi potrzebny na co dzień, tym bardziej że wśród 33 uczestników z 14 nacji nie było innego Polaka. Warunki komfortowe do uczenia się języka, ale dla życia niezbyt miłe, zważywszy że moja znajomość francuskiego przywieziona z Polski okazała się mniejsza, niż przypuszczałem. Tak czy inaczej – ale nauczyłem się tam wiele.

Tam więc przez cały rok bardzo sumiennie przykładałem się, by – skoro już tam byłem – zdobyć możliwie dobrą znajomość tego języka i – zgodnie zresztą z ówczesnymi tendencjami kulturalnymi i cywilizacyjnymi – wybrałem ten język jako główny do kontaktów międzynarodowych i jako ten, w którym w przyszłości będę publikował przynajmniej niektóre moje prace. Język francuski był wtedy językiem ludzi wykształconych i językiem kultury; był więc poniekąd modny.

Zgodnie z tym moją rozprawę doktorską z filozofii na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie opracowałem nie po łacinie czy po włosku – choć można było (po polsku nie można było) – lecz właśnie po francusku: *La théorie marxiste de la vérité*. W ciągu następnych dziesięcioleci okazało się, że to nie francuski, lecz angielski jest bardziej przydatny w kontaktach międzynarodowych.

Filozofię człowieka wykładałem na Wydziale Filozoficznym Towarzystwa Jezusowego w Krakowie już od 1969 roku. Od 1990 r. – po uzyskaniu przez Wydział w 1989 r. osobowości prawnej i praw publicznych, umożliwiających przyjmowanie studentów świeckich – wykładałem filozofię człowieka także w *Instytucie Kultury Religijnej*, a od 1991 r. również w *Sekcji Pedagogiki Religijnej* tegoż Wydziału.

W latach 1970-1976 wykładałem filozofię człowieka w Wyższym Śląskim Seminarium Duchownym w Krakowie, a w latach 1973-1978 wykładałem ten sam przedmiot także studentom Papieskiego Wydziału Teologicznego.

Pisanie – jak wiadomo – było i jest związane z pracą dydaktyczną, z wykładami, które prowadziłem i prowadzę. Pierwsze publikacje z tym związane ukazały się już w latach siedemdziesiątych XX wieku: *Człowiek i świat* w 1972 i *Człowiek: istnienie i działanie* w 1974 r. W 1995 r. opublikowałem pierwsze wydanie *Filozofii człowieka*, a już w roku następnym – wydanie drugie. W 2002 r. ukazało się wydanie rozszerzone z obszerną antologią, w 2008 r. wydanie czwarte zmienione i uzupełnione; a wydanie piąte – w roku bieżącym. Pod koniec 2014 r. ukazała się także wersja angielska pt. *Philosophical Anthropology*. Przez cały więc

czas mojej aktywności miałem do czynienia z filozofią człowieka w słowie (wykłady) i piśmie.

Ale obok tego przez 40 lat, bo od 1975 roku, intensywnie pracowałem nad filozofią jezuitów w Polsce, co sprawiało, że filozofii człowieka mogłem poświęcić mniej czasu i energii.

Gdy chodzi jeszcze o filozofię człowieka, to – gdyby czas się cofnął – wcześniej bym wydał drukiem podręcznik filozofii człowieka. Wzbraniałem się przed tym, ulegając opiniom i perswazjom niektórych kolegów po fachu i w zakonie i poza nim, że podręcznik nie sprzyja rozwojowi samodzielnego myślenia u studentów. Obecnie mam nieco inny pogląd na te sprawy! Dobry podręcznik skupia uwagę studenta na sprawach zasadniczych i stanowi cenne ukierunkowanie w gąszczu opinii, zwłaszcza na temat człowieka.

Dość późno zainteresowałem się bliżej wkładem Polaków do myśli filozoficznej na świecie. Patrząc na to zagadnienie z dzisiejszej perspektywy, stwierdzam, że warto by wcześniej zająć się tą dziedzina i poświęcić jej więcej czasu i uwagi.

Zagadnienie wkładu Polaków do myśli filozoficznej na świecie zainteresowało mnie bliżej, gdy w latach 2007-2010 z inicjatywy i pod kierunkiem prof. Ireny Stasiewicz-Jasiukowej, Przewodniczącej Komitetu Historii Nauki i Techniki Polskiej Akademii Nauk, członkowie tegoż Komitetu, do którego i ja należałem i dalej należę, przygotowywali opracowanie zbiorowe na temat: *Wkład polskiej nauki i techniki do nauki i techniki światowej*.

Celem publikacji było dostarczenie rzetelnej informacji na ten temat zarówno czytelnikom polskojęzycznym, jak i nie znającym języka polskiego.

Opracowanie rozdziału dotyczącego filozofii zlecono mnie. Przygotowywany wówczas VIII Polski Zjazd Filozoficzny (2008) stanowił znakomitą okazję, by przeprowadzić swoistą, szerszą konsultację na ten temat. I taką konsultację przeprowadziłem. Głównych konsultantów, którzy najwięcej wnieśli w moje opracowanie, wymienię w tekście tego opracowania.

Obszerne dzieło, owoc wielu spotkań i dyskusji, ukazało się zarówno w polskiej wersji językowej, jak i w wersji angielskiej: *Wkład osiągnięć polskiej nauki i techniki do dziedzictwa światowego*, red. I. Stasiewicz-Jasiukowa, Kraków-Warszawa 2009, PAN-Ignatianum-WAM, ss. 400.

The Contribution of Polish Science and Technology to World Heritage, ed. by I. Stasiewicz-Jasiukowa, Kraków-Warszawa 2010, PAN-Ignatianum-WAM, ss. 410.

Jest w nim moje opracowanie w obu wersjach językowych:

Wkład Polaków do myśli filozoficznej na świecie, s. 251-278.

Polish Contributions to World Philosophy, s. 257-285.

To nasze zbiorowe opracowanie nie było oczywiście pierwszym. Kilka podobnych opracowań ukazało się wcześniej. Dwa główne dzieła na ten temat to: 1) *Wkład Polaków do kultury świata*, Lublin 1976, KUL – o filozofii piszą tam Jan Czerkawski i Antoni Bazyli Stępień; oraz 2) po angielsku: *The Polish Cultural and Scientific Heritage at the Dawn of the Third Millennium*, Londyn 2003 – filozofię przedstawił tam Jan Woleński.

Dość liczne są opracowania dotyczące samej tylko filozofii; np. książka Zbigniewa Kuderowicza, *Das philosophische Ideengut Polens* (Bonn 1988) ma charakter zbliżony do wymienionych wyżej opracowań ogólnych. Prace te jednak są w znacznej mierze *historią filozofii* w Polsce, mniej natomiast zajmują się sprawą *wpływu na myśl filozoficzną na świecie*, na co zwracałem szczególną uwagę.

Mając na uwadze fakt, że stale wzrasta liczba ludzi korzystających z Internetu, wcześniej i w większym niż dotąd zakresie włączałbym się w tę możliwość upowszechniania rzetelnej wiedzy i szerzenia prawdy o świecie. Chodzi mi też o to, by nie tylko przekazywać *informacje*, ale także by móc oddziaływać na *formację* zainteresowanych.

Publikowałbym jeszcze więcej w językach obcych, zwłaszcza w języku angielskim jako języku najbardziej chyba znanym na świecie – mimo trudności związanych z przygotowaniem dobrego przekładu. Miałem to na uwadze przez cały czas mojej działalności naukowo-pisarskiej i dzięki temu kilkadziesiąt moich prac ukazało się w językach obcych.

Wydawane książki świadomie zaopatrywałem w obszerne streszczenia w językach obcych. Dawniej był to język francuski, a w minionych kilkunastu latach język angielski. Natomiast w *Filozofii człowieka* od wydania trzeciego w pewnej mierze uwzględniłem oba te języki, zamieszczając obszerne streszczenia.

Ale teraz widzę, że to chyba jeszcze za mało! Należałoby to robić w jeszcze większym zakresie z tych samych powodów co wyżej. Dlatego zadbałem, by główny zrab *Filozofii człowieka* ukazał się po angielsku.

Zadbałbym o jeszcze lepsze opanowanie języka angielskiego, by móc względnie swobodnie się nim posługiwać w mowie i piśmie. Ja przez lata nastawiałem się na język francuski. Tymczasem w ciągu następnych dziesięcioleci okazało się, że to nie francuski, lecz angielski jest bardziej przydatny w kontaktach międzynarodowych. W szczególności w młodszym wieku więcej czasu poświęciłbym na konwersacje i na pisanie w tym języku. Być może też moją rozprawę doktorską pisałbym po angielsku, bo – jak wspomniałem – to, że ją pisałem po francusku, było związane z moim pobytem we Francji zaraz po studiach teologicznych w Warszawie. A na jej pisanie w tym języku zdecydowałem się już wcześniej i przygotowywałem się do tego.

Te pewne braki w znajomości języka angielskiego musiałem potem nadrabiać, ale to już nie były te lata...

Czym się obecnie zajmuję? W dalszym ciągu – to już 48. rok! – jestem pełnoetatowym profesorem Wydziału Filozoficznego Akademii Ignatianum w Krakowie. Jak przed laty radził i zachęcał mój profesor języka łacińskiego i greckiego, O. Franciszek Woźniak SJ – „pióra z ręki nie wypuszczam”. Z pozycji książkowych niedawno, w 2013 r., ukazała się *Filozofia jezuitów na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej w XIX wieku*, która zamyka serię kilku książek na temat filozofii jezuitów w Polsce, tworząc jej syntezę. Pod koniec 2014 r. ukazała się angielska wersja *Filozofii człowieka*. Nosi ona tytuł *Philosophical Anthropology*. Świadomie używam terminu *wersja*, a nie *przekład*, gdyż znacznie różni się od polskiego wydania, którego piąta edycja właśnie się ukazała.

W 2009 r. z mojej inicjatywy otwarto w Ignatianum Uniwersytet Trzeciego Wieku, który prowadzę do dzisiaj. W związku z tym w grudniu 2009 r. wprowadzono Mszę św. w języku łacińskim, którą zwykle celebрую.

Od początku pobytu w Krakowie część mojego czasu poświęcam pracy duszpasterskiej w naszej Bazylice Najśw. Serca Jezusa.

W najbliższej przyszłości – jeśli życia starczy i zdrowie dopisze – zamierzam wydać książkę *Logika Marcina Śmigleckiego SJ (1618)*.

Początki tego opracowania sięgają pierwszych lat tego wieku – okresu współpracy z O. Franciszkiem Bargielem SJ (1918-2009).

Chciałbym też uzupełnić i rozszerzyć opublikowane kilka lat temu opracowania *Wkład Polaków do myśli filozoficznej na świecie* (2009) i *Polish Contributions to World Philosophy* (2010) – oraz wydać je osobno po polsku i po angielsku w postaci książek.

Na samym końcu zaś zamierzam przedstawić syntezę filozofii jezuitów w naszym kraju po polsku oraz – na użytek obcokrajowców – po angielsku: *The Philosophy of the Jesuits in Poland in the 16th to 20th Centuries*.

Czas pokaże, ile z tych planów zdołam urzeczywistnić?

Kraków, lipiec 2015

FILOZOFIA CZŁOWIEKA

Filozoficzna refleksja nad człowiekiem i kulturą

Kultura niezmiennie budziła i budzi duże zainteresowanie nie tylko w przeszłości, ale i u współczesnych, także u ludzi zajmujących się filozofią.

Podczas VII Polskiego Zjazdu Filozoficznego w Szczecinie w 2004 r. sporo uwagi poświęcono właśnie sprawom kultury. W szczególności zajmowano się dwoma zagadnieniami z tego zakresu:

1. Filozofia wobec wielości kultur
2. Pluralizm kultur i relatywizm kulturowy.

Wobec ogromnego bogactwa wypowiedzi i publikacji na temat kultury niełatwo powiedzieć coś nowego, oryginalnego. Trzeba jednak wracać do tych zagadnień, gdyż w działalności ludzkiej kultura jest dziedziną niezwykle ważną, ponieważ stanowi istotne dopełnienie i udoskonalenie człowieka i człowieczeństwa. Dlatego i filozofia, zwłaszcza filozofia człowieka, nie powinna stronić od problemów kultury, lecz z należytą uwagą zajmować się nimi. Różne nurty filozofii człowieka, zwanej także antropologią filozoficzną, mają istotny wpływ na filozofię kultury; stąd poglądów na filozofię kultury jest co najmniej kilka.

W celu uniknięcia nieładu pojęciowego nieodzowne są pewne uściślenia, rozróżnienia i definicje. Pojęcie *kultura* jest bowiem kategorią interdyscyplinarną; występuje w wielu dziedzinach i różnie w nich bywa rozumiane i interpretowane.

Nas tutaj interesuje przede wszystkim spojrzenie filozoficzne. Ale już zaraz na początku trzeba zauważyć, że wiele kierunków i nurtów filozoficznych wypracowało własne koncepcje kultury, nieraz bardzo różniące się między sobą.

Termin *kultura* pochodzi od łacińskiego wyrazu *colere*, który znaczy: uprawiać, pielęgnować. Ścisły źródłosłów terminu *kultura* jest widoczny dopiero w czwartej podstawowej formie czasownika *colo, colere, colui, cultum*; stąd wywodzi się wyraz *kultura*, ale także i wyraz *kult*.

Kultura oznaczała pierwotnie troskę i staranie o rozwój ludzkich zdolności i możliwości, zwłaszcza ludzkiego umysłu, rozwój ponad to, co pochodziło z samej wrodzonej struktury biologicznej, czyli z urodzenia, z natury. W XVII i XVIII wieku pojęcie kultury powoli nabierało szerszego

znaczenia. Rozumiano przez nią także to, co człowiek dzięki swej działalności *dodaje* do natury; kultura oznaczała więc także dobra kulturowe.

Współcześnie też przeważa pogląd, że natura – różnie zresztą rozumiana – oznacza to, co człowiekowi jest wrodzone i co istnieje poza nim bez jego wpływu i pracy, podczas gdy kultura obejmuje wszystko to, co powstaje dzięki świadomemu i wolnemu działaniu człowieka.

Natura i kultura są jednak ściśle z sobą związane. Zdolności kulturotwórcze człowieka wywodzą się przecież z natury człowieka, są mu w pewnym sensie wrodzone. Innymi słowy: kierunek i zakres działania kulturotwórczego jest w sposób istotny określany przez naturę. A wreszcie, właściwym celem i sensem kultury jest wyrażanie i doskonalenie natury konkretnego człowieka.

Kultura więc jest tym, co pochodzi od człowieka jako jego autonomiczne, osobowe działanie lub jego osobowy wytwór.

Kultura rozwija się także dzięki współpracy wielu jednostek i różnych społeczności. Wkład kulturowy poszczególnych grup społecznych i narodów, czyli kultur narodowych, składa się na kulturę ludzkości. Zdolność porozumiewania się ludzi (komunikacja międzyludzka) za pomocą szeroko rozumianego języka (mowy) umożliwia i ułatwia rozwój i wzrost kultury.

Działalność kulturowa, czyli tworzenie kultury i „życie kulturą”, jest jednym z głównych zadań aktywności ludzkiej w świecie. Pewne minimum kultury bowiem jest konieczne człowiekowi do życia, zwłaszcza do pełniejszego rozwoju jednostek i społeczności.

W obrębie aktywności kulturowej (kulturotwórczej) można i trzeba wyróżnić rozmaite dziedziny. Oto główne dziedziny kultury:

Kultura rozważana *podmiotowo* – to ludzkie działanie kulturotwórcze.

Kultura rozważana *przedmiotowo* – to wytwory kultury.

Kultura *duchowa* – to działalność poznawcza i wolitywna oraz jej wyniki. Tutaj należy wymienić m.in. rozwój nauki i sztuki jako proces oraz samą naukę i sztukę jako stan, osiągnięcia; tu też przynależy taki rodzaj działań, jak poznawanie i opanowywanie świata itp.

Kultura *materialna* – dotyczy spraw materialnych. Kulturę materialną nazywa się często cywilizacją. Charakteryzuje ją ogromny rozwój i postęp, zwłaszcza w dziedzinie techniki, czego współczesnym wyrazem są m.in. komputery, sieć internetowa, telefonia komórkowa.

Kultura *osobowa* – to działalność dotycząca bezpośrednio osoby ludzkiej, mająca na celu jej osobiste dobro, czyli dążenie do pełni własnej osobowości i doskonałości oraz stopniowe osiąganie tej pełni (język, nauka, moralność, religia, życie obywatelskie).

Termin kultura *rzeczowa* dotyczy przedmiotów, które raz wytworzone istnieją dalej bez człowieka, który je wykonał (technika, sztuka).

Większość osiągnięć kulturowych jest wynikiem działalności kulturowej osobowej i rzeczowej równocześnie, gdyż podmiotem tej ostatniej też jest człowiek, byt psychofizyczny.

Kulturę dzieli się niekiedy także na *elitarną* (cechująca wybranych, odpowiednio przygotowanych ludzi) i *masową* (o dużym zasięgu). Ta ostatnia ma, jak się sądzi, niższy poziom, choć moralność i prawota mas bywa nieraz wyższa niż elit.

W świetle tego, co powiedziano, jako niespójne jawią się niektóre określenia. Przykładem niespójności w koncepcji kultury jest np. dawna nazwa: Ministerstwo Kultury i Sztuki, bo przecież sztuka niewątpliwie należy do kultury; podobnie: Pałac Kultury i Nauki, bo nauka to oczywiście kultura.

Wymieniając cechy kultury, podkreśla się, że kultura jest:

- humanistyczna (od łac. *homo*, *humanus* – człowiek, ludzki), czyli ludzka – dotyczy człowieka, jest dla niego i służy mu;
- społeczna – jest dziełem zbiorowym jednostek i całych pokoleń;
- otwarta na różne wartości i formy;
- twórcza, aktywna, dynamiczna.

Podstawą wszelkiej działalności kulturotwórczej, zwanej często krótko: twórczością, jest ostatecznie rozum, dlatego kultura jest możliwa tylko u istot duchowo-materialnych.

W ciągu wieków powstawało dziedzictwo kultury ludzkości, z którego korzystają kolejne pokolenia. Ale przekazać i dziedziczyć można wyłącznie dobra kulturowe rzeczowe, zewnętrzne. Dobra osobowe nie są bezpośrednio przekazywalne. Rodzice np. nie mogą bezpośrednio przekazać dzieciom swoich zalet charakteru czy znajomości języka obcego. Dziedzictwo kulturowe przekazuje się przez odpowiednie kształcenie i wychowanie.

Pewien poziom kultury odkrywamy w działalności wszystkich plemion i wszystkich czasów.

Warto jeszcze zauważyć, że dobra kultury cechuje swoista trwałość i niezniszczalność.

W kontekście refleksji nad kulturą niekiedy rodzi się pytanie: czy w miarę upływu lat istnieje postęp kultury? Wiele wskazuje, że zasadniczo tak, choć bywają też i oczywiste zastoje, a nawet regresy.

Dziedzinę filozofii, zajmującą się kulturą, nazywamy *filozofią kultury*. Jej zadaniem jest badać różnorodne przejawy kultury w świetle ich ogólnych i podstawowych przyczyn i uwarunkowań. W szczególności

filozofia kultury stara się przybliżyć istotę kultury i wskazywać jej główne cele. Dzięki temu może określać i wytyczać kierunki i zakres ludzkiej aktywności kulturotwórczej.

Filozofia kultury jako samodzielna dyscyplina naukowa wyodrębniła się począwszy od XVIII wieku. Poszczególne dziedziny kultury posiadają własne, częściowe filozofie kultury, będące gałęziami filozofii kultury jako całości (historia, nauka, sztuka, religia, wychowanie, prawo itp.).

Wnioski i sugestie

Pragnę obecnie przedstawić pod rozwagę kilka spraw ogólniejszej natury. Dotychczasowa nasza refleksja i nasze wywody prowadzą do następujących ważnych wniosków:

I. Fakt istnienia kultury i tworzenia przez człowieka dóbr kultury oraz istnienie i przekazywanie kultury są oczywiste.

II. Tylko człowiek tworzy kulturę, żyje kulturą i poprzez kulturę; działalność kulturowa jest wyrazem jego człowieczeństwa, jego wzniosłej natury.

III. Kultura stanowi podstawową dziedzinę ludzkiej działalności; jest ona przesłanką dowodu na istnienie w człowieku pierwiastka duchowego, z którego właśnie wynika.

IV. Człowiek jest twórcą kultury i równocześnie jej odbiorcą.

V. Kultura jest celem i sensem życia człowieka.

1. Jak wspomniałem poprzednio, istnieje bardzo dużo definicji kultury, nierzadko bardzo różniących się między sobą. Stwierdzamy więc także i tutaj swoisty relatywizm w rozumieniu kultury i konsekwentnie w definicjach, w określeniach kultury. W skrajnych przypadkach bywa nie-raz tak, że jeden za działalność kulturotwórczą uważa coś, co inny uważa za antykulturę. Ta rozbieżność jest m.in. przeszkodą w krzewieniu kultury, osłabia skuteczność działań kulturotwórczych.

Wśród powodów tego zamieszania trzeba wymienić m.in.: zataczający coraz szersze kręgi najogólniej rozumiany subiektywizm, zwłaszcza ten, który w sposób szczególny – niekiedy przesadny – akcentuje wartość i rolę podmiotu. Przyczyniły się do tego nadto rozprawy o prawach człowieka, a wreszcie środki społecznego przekazu, które rozpropagowały sprawy związane z kulturą, zwłaszcza masową.

2. Od połowy XX wieku sprawy związane z kulturą stawały się tak ważne i aktualne, że zagadnienia kultury, najczęściej jako filozofia

kultury, w coraz większym zakresie trafiały do wykładów i podręczników filozofii, zwłaszcza filozofii człowieka, ale także interesowały i interesują szerokie kręgi społeczeństwa.

3. Personalistyczna koncepcja kultury, wywodząca się od Jacques'a Maritaina, za której przyjęciem przemawiają mocne argumenty, przez kulturę rozumie w szczególności wielokierunkowy, harmonijny rozwój w wymiarze indywidualnym i społecznym.

4. Kultura to nie tylko zdobywanie określonej wiedzy na temat różnych problemów rozważanych w obrębie tej dziedziny. Za wiedzą powinno iść życie. Kultura bowiem wymaga od człowieka odpowiedniej postawy, zgodnej z przyjmowaną i wyznawaną filozofią, i odpowiedniego postępowania na co dzień. Wśród dyscyplin filozoficznych zasady i reguły postępowania ludzkiego podaje przede wszystkim etyka. Życiowe postawy w tym względzie można sprowadzić do trzech głównych.

Pierwszą postawę cechuje prymat wartości duchowych, humanistycznych, ludzkich nad sprawami materialnymi, ziemskimi, doczesnymi; chodzi o to, by **być kimś** w dobrym, pozytywnym znaczeniu tego słowa.

Drugą postawę charakteryzuje prymat „posiadania”; ludziom zajmującym taką postawę chodzi o to, by jak najwięcej mieć, i to często głównie w dziedzinie materialnej; dochodzi tutaj do głosu zbytnia troska o sprawy materialne i o gromadzenie dóbr.

W postawie trzeciej występują podstawowe cechy postawy pierwszej, ale także i drugiej, co zwykle prowadzi do należytego umiaru, do pewnej równowagi i do większej lub mniejszej harmonii w zaspokajaniu potrzeb ludzkich. Z punktu widzenia filozofii człowieka ta właśnie „trzecia droga” jest autentyczna i godna polecenia¹.

¹ Filozoficznie problem „być i mieć” opracował przede wszystkim francuski filozof Gabriel Marcel (1889-1973) w książce *Etre et avoir* (*Być i mieć*), wydanej w 1918 r.; polski przekład tej książki ukazał się w roku 1962. Psycholog Erich Fromm (1900-1980) wydał w 1976 r. książkę *To Have or to Be?* (*Mieć czy być?*); polski przekład tej książki ukazał się w 1989 r., a trzecie jej wydanie w 1999 r., w Poznaniu. Autor przedstawia w niej dwie przeciwstawne sobie orientacje życiowe: „posiadanie” i „bycie”. Opowiada się za drugą, gdyż jego zdaniem tylko ona potrafi uchronić współczesną cywilizację od zagłady. Także Karol Wojtyła – Jan Paweł II wielokrotnie podkreślał prymat bycia nad posiadaniem. Trafnie na ten temat pisze ks. prof. Stanisław Kowalczyk: „Właściwy model kultury wymaga uznania prymatu egzystencji [istnienia] („być”) człowieka przed posiadaniem („mieć”), czyli priorytetu wartości duchowych przed wartościami ekonomicznymi, co stanowi istotną cechę personalistycznie i holistycznie [całościowo, integralnie] rozumianej kultury” (hasło: *Kultura*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 10, Lublin 2004, s. 191).

5. Podstawowy wniosek wynikający z naszych rozważań jest następujący:

Trzeba umacniać naturalne podstawy pojęcia (rozumienia) kultury i jej praktykowania. A to głównie dlatego, że:

Oderwanie kultury od natury prowadzi faktycznie do różnych form antykultury, ponieważ kultura, która nie liczy się z rzeczywistością (a taką jest ludzka natura), działa na rzeczywistość destrukcyjnie. Negując naturę jako źródło ludzkiego działania zmierzającego ku określonym celom, neguje się ludzką podmiotowość, której natura jest dynamicznym wyrazem. Bez podmiotu nie ma osoby, a stąd prosta droga do totalitaryzmu, który w teoriach głoszących nieosobową koncepcję bytu ludzkiego znajduje teoretyczne i ideologiczne zaplecze. Kultura staje się wówczas narzędziem zniewolenia człowieka [...] ².

6. Różnorodne formy tego zniewolenia zauważamy także, a może szczególnie współcześnie. Niektórym formom zniewolenia również i my w mniejszym lub większym stopniu ulegamy, np. przemożnemu wpływowi środków społecznego przekazu.

U wielu ludzi bowiem szczególnie dużą rolę w tworzeniu ich „własnej filozofii” odgrywają najbardziej popularne sposoby kulturowego przekazu, czyli środki społecznego przekazu: radio, telewizja, prasa, sieć internetowa. Nie będzie przesadą, gdy stwierdzimy, że *mass media* reprezentujące różne tendencje i różne światopoglądy z reguły walczą między sobą o wpływy na słuchaczy, widzów, czytelników, internautów; walczą o *rząd dusz*.

Bardzo wielu korzystających z tych nośników informacji, w które często wplatane są także subiektywne oceny, nie zdaje sobie z tego sprawy lub przywiązuje do tego faktu zbyt małą wagę.

Różne sposoby wpływania na ludzi wykorzystujące środki społecznego przekazu zagrażają coraz częściej zwłaszcza ludzkiej wolności i godności. Te środki często w sposób zamierzony – a więc z premedytacją – stosują różne formy manipulacji oraz „informatycznej obróbki” i nierzadko prowadzą odbiorców do utraty przez nich własnego, krytycznego, niezależnego i obiektywnego spojrzenia na przedstawiane sprawy, a w konsekwencji przyczyniają się do większego lub mniejszego zniewolenia ludzi.

² P. Jaroszyński, hasło: *Kultura*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 6, Lublin 2005, s. 140.

7. I jeszcze jedna, aktualna refleksja, związana zwłaszcza z niedawnym przystąpieniem Polski do Unii Europejskiej, czyli do *jedności europejskiej*. Dążenie do jedności jest oczywiście słuszne. Powinna to jednak być taka jedność, która nie niszczy tożsamości i bogactwa różnorodności poszczególnych krajów i narodów. A więc jedność, która szanuje i popiera kulturę narodową, czyli „sferę wyznawanych w narodzie wartości, zbiorowych dążeń, podstawowych pojęć o życiu i koncepcji życia”³.

PODSTAWOWA BIBLIOGRAFIA

- M.A. Krąpiec, P. Jaroszyński, *Kultura*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 6, Lublin 2005, s. 132-140.
- St. Kowalczyk, Cz. Bartnik, L. Dyczewski, *Kultura*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. 10, Lublin 2004, s. 188-202 (tu obszerna bibliografia).
- Byt i sens. Księga Pamiątkowa VII Polskiego Zjazdu Filozoficznego w Szczecinie 14-18 września 2004*, pod red. Renaty i Ireneusza Ziemiańskich, Szczecin 2005, zwłaszcza dział: *Filozofia wobec wielości kultur*, s. 44-61 (obszerna bibliografia).
- A. Tysza, *Kultura jest kultem wartości*, wyd. 2, Warszawa 1999.
- F. Adamski, *Tożsamość narodu przez kulturę*, [w:] *Philosophia vitam alere. Prace dedykowane Ks. Prof. Romanowi Darowskiemu SJ*, pod red. S. Ziemiańskiego, Kraków 2005, s. 115-124.
- M.A. Krąpiec, *Człowiek w kulturze*, wyd. 2, Lublin 1999.
- St. Kowalczyk, *Filozofia kultury. Próba personalistycznego ujęcia problematyki*, Lublin 1996.
- R. Darowski, *Człowiek twórcą kultury*, [w:] *Filozofia człowieka*, Kraków 2002, s. 112-117.

³ F. Adamski, *Tożsamość narodu przez kulturę*, [w:] *Philosophia vitam alere. Prace dedykowane Ks. Prof. Romanowi Darowskiemu SJ*, pod red. S. Ziemiańskiego, Kraków 2005, s. 117.

Cielesno-duchowy wymiar człowieka

1. Cielesność człowieka

Ludzkie ciało i związany z nim problem *cielesności* jest obecnie przedmiotem zainteresowania, a nawet fascynacji, wielu autorów. Jest to jeden z wyrazów tendencji antropocentrycznych, które cechują czasy nam współczesne.

Cielesność jest pierwszą ważną cechą, która narzuca się naszemu poznaniu, gdy kierujemy uwagę ku człowiekowi. Rola ciała w strukturze bytu ludzkiego jest niezwykle ważna. Obiegowe określenie, że to jeden ze „składników” człowieka, jest nieprecyzyjne i mylące. Człowiek jest ciałem, czyli materią uduchowioną lub duchem obecnym w materii, wcielonym w materię. Materia i dusza to dwa podstawowe **współczynniki** bytu ludzkiego, tworzące i stanowiące wspólnie jedną istotę: człowieka, którego cechuje głęboka, wewnętrzna jedność¹.

Teza 1: Pierwiastek materialny stanowi istotny współczynnik człowieczeństwa i przejawia się w jego fizycznych właściwościach. Do niego właśnie odnosi się działalność „organizująca” ze strony pierwiastka duchowego.

Człowiek jest istotą cielesną. „Posiada ciało” – jak to potocznie mówimy – lub „jest ciałem”, choć nie jest samą tylko materią. Ciało uważamy za coś zewnętrznego, utworzonego z materii, za coś „materialnego” w człowieku, podczas gdy dusza-duch jest czymś wewnętrznym, niematerialnym i trwałym w zmieniającym się ciele-człowieku. Ciału przypisujemy czynności, które niekiedy uważamy za materialne, np. odżywianie, wzrost itp., choć ściśle biorąc nie są one materialne (mineralne), ale biologiczne, życiowe. Duszy zaś przypisujemy czynności niematerialne,

¹ Na temat cielesności człowieka zob. zwłaszcza: Mieczysław A. Krąpiec, *Ja – człowiek*, Lublin 1991, rozdział V: *Ciało jako współczynnik konstytutywny człowieka*, s. 157-177, oraz Piotr Aszyk, *Filozoficzne oblicza ludzkiej cielesności*, „Horyzonty Wiary”, 7: 1996, nr 2, s. 55-68.

w szczególności poznanie, pragnienia, wolne decyzje, postawy moralne itp. Odkrywamy w nich poziom życia wyższy od biologicznego.

Materia i duch stanowią *mnie* jako człowieka, są człowiekiem. Nie tyle mam ciało, co w pewnej mierze jestem ciałem, czyli „postacią”, jaką dusza nadała (nadaje) materii. Natomiast poszczególne „części” ciała i ich czynności oraz akty poznawcze i wolitywne należą do mnie, są *moje*. Termin *moje* i odpowiadające mu pojęcie należy rozumieć *analogicznie*, tj. nie jednoznacznie, lecz na zasadzie określonego podobieństwa, czyli względnej tożsamości, a zarazem różnicy. W przypadku pojęcia *moje* ta analogia jest dość jasna. Trzeba w nim bowiem wyróżnić kilka „stopni”; inaczej *moim* są np. *ego-jaźń*, dusza, mój umysł, ciało, narządy zmysłów, włosy, moje ubranie, długopis, którym się posługuję, krzesło, na którym siedzę, sala, w której odbywają się wykłady itp.

Materię wraz z duszą słusznie wiążemy z ludzkim *ja*. Z tym łączą się pewne obowiązki, także względem ciała, w szczególności troska o jego zachowanie, rozwój, troska o zdrowie – zgodnie z przysłowiem odwołującym się do rzymskiego satyryka Juwenalisa (przełom I/II w.): *mens sana in corpore sano* – w zdrowym ciele zdrowy duch.

To, że człowiek „posiada” ciało, nie budzi zastrzeżeń i jest powszechnie przyjmowane, nie trzeba tego specjalnie udowadniać. Stąd nasze uwagi mają charakter refleksji wydobywającej ważniejsze elementy *cielesności* ludzkiej, znane nam w ogólnych zarysach z codziennego doświadczenia wewnętrznego i zewnętrznego.

Niektórzy chcą nawet sprowadzać człowieka *wyłącznie* do ciała, tj. do dynamizmów biologicznych i instynktownych. Dlatego istnienie pierwiastka duchowego w człowieku wymaga dowodzenia, co będzie zamierzeniem następnej kwestii.

Mówi się niekiedy, że przez ciało człowiek zbliża się, a nawet, że łączy się ze światem zwierząt. To stwierdzenie jest tylko do pewnego stopnia prawdziwe. Mimo bowiem podobieństwa ciała ludzkiego do ciała zwierzęcego, ciało ludzkie jest istotnie inne niż ciało zwierzęce: jest ono od początku ciałem ożywianym i kształtowanym przez duszę ludzką, jest „ciałem” w pewnej mierze „uduchowionym”. Dlatego pod wieloma względami stoi wyżej niż ciało nawet najbardziej rozwiniętych zwierząt.

Przez ciało, czyli przez pierwiastek materialny, człowiek „wiąże się” ze światem, jest w nim obecny i w nim działa. Materialność jest też podstawą *jednostkowienia bytów*, czyli ich indywidualizacji, tj. konkretyzacji, a więc odróżniania jednego od drugiego, np. ten oto człowiek imieniem Jan.

Za pośrednictwem ciała – m.in. poprzez zmysły i mowę – nawiązuje on różnorodne kontakty ze światem. Łączy się z nim poznawczo i woli-tywnie oraz przez działalność zewnętrzną. Wśród tych kontaktów szczególne miejsce zajmuje **komunikacja** międzyludzka, czyli międzyosobowa wymiana dóbr, wraz z jej wymiarem moralnym.

W fakcie cielesności ludzkiej można dostrzec zarówno strony pozytywne, czyli dodatnie, jak i negatywne, czyli ujemne, i tak właśnie bywa to odbierane. Do stron dodatnich zalicza się przede wszystkim możliwość „uzewnętrznienia się” człowieka, m.in. przez zakładanie rodziny, przez pracę, sport, rozrywkę, działalność artystyczną, piękno fizyczne. Wśród stron ujemnych wymienia się m.in. doświadczenie zmęczenia, cierpienia, przemijania, starości i śmierci. Mając to na uwadze, mówi się nieraz o ambiwalencji (dwuznaczności) cielesności.

Rola ciała i jego miejsce w człowieku, w strukturze ludzkiego bytu, jest zasadnicze i fundamentalne. Materia bowiem wraz z kształtującym ją duchem tworzy człowieka. Ale te dwa czynniki, różne od siebie strukturalnie (bytowo, pod względem natury) i dynamicznie (w działaniu), i do siebie niesprowadzalne, współtworzą tę przedziwną jedność, jaką jest człowiek. Człowiek jest jednym bytem, ale nie jest bytem *prostym*, czyli niezłożonym. Nie jest bytem *jednowymiarowym*, lecz bytem złożonym i to „skomplikowanie” złożonym.

Gdy chodzi o oznaczenie początku człowieka, czyli o to, kiedy „zaczyna się człowiek”, to na ogół przyjmuje się, że połączenie ludzkiej duszy z ciałem – potencjalnym, czyli w zarodku, przekazanym jako posag od rodziców – następuje w chwili poczęcia.

Stanowiska. W ciągu wieków ujawniały się różne podejścia do ciała ludzkiego i do cielesności. Różne tendencje w tej dziedzinie można sprowadzić do dwóch głównych. Są to: pogarda dla ciała i jego lekceważenie (np. manicheizm) oraz kult ciała i jego absolutyzacja (np. epikureizm, hedonizm). Jedna tendencja grzeszy niedostatkiem, druga – nadmiarem. Obie nie oddają należycie równowagi tworzących człowieka współczynników.

Również współcześnie widoczne są obie te tendencje, z przewagą jednak drugiej. Właściwe podejście i pełna „prawda ciała” znajduje się gdzieś pośrodku – między skrajnościami.

W obecnej kwestii zwracamy szczególną uwagę na następujące elementy problemu cielesności:

1. Pierwiastek materialny stanowi istotny składnik człowieka. Wraz z duchem (duszą) stanowi o istnieniu człowieka od samego

początku, tj. od chwili poczęcia, czyli od powstania pierwszej komórki ludzkiej, która już zawiera pełny zapis genetyczny wszystkich procesów właściwych dla danego osobnika. Bez ciała – podobnie jak i bez ducha – nie mógłby się rozwijać.

2. Cieleśność stanowi stały element człowieczeństwa, czynnik, który wraz z niewidzialną duszą współtworzy człowieka. Bez ciała nie sposób mówić o człowieku ani na początku, ani w dalszych etapach jego życia.
3. Ta ożywiona duchem materia, ciało „uduchowione”, jest przejawem i wyrazem człowieczeństwa. Stanowi szczególną cechę rozpoznawczą człowieka i to cechę **pierwszą**. Wszystko to, co w człowieku odkrywamy i co o nim twierdzimy – formułując różne teorie o nim – jest późniejsze i wtórne. Widzialne ciało jest też tym, dzięki czemu możemy odróżnić jednego człowieka od drugiego.
4. Ciało (materia) stanowi narzędzie i przedmiot działalności „organizującej” dla pierwiastka duchowego, czyli duszy. Dusza wyraża się w ciele i poprzez ciało. Dusza aktualizuje, tj. **„organizuje”** ciało, czyli od chwili poczęcia przenika, kształtuje i przystosowuje materię do potrzeb człowieka, do tego, by była ciałem ludzkim. Przez ciało dusza „kontaktuje się” ze światem zewnętrznym. Przez swoje ciało człowiek jest złączony ze światem materii (immanentny światu), czyli tkwi w nim i do niego należy. Dzięki duszy zaś człowiek jest bytem transcendentnym w stosunku do świata, czyli przekracza go i wychodzi poza widzialny świat dynamizmów mineralnych, biologicznych i instynktowno-psychologicznych.
5. Ciało ludzkie jest od początku naznaczone cechą **plciowości** (seksualności) – tj. pojawia się jako kobieta lub mężczyzna.
6. Ciało (materia) nie istnieje samodzielnie (nie istnieje wcześniej niż dusza), lecz uczestniczy w istnieniu duszy, tj. korzysta z tego istnienia, istnieje dzięki jej działaniu. Dlatego śmierć ciała nie oznacza dla człowieka końca wszystkiego, bo najważniejszy jego pierwiastek, tj. dusza, istnieje dalej. **Śmierć** rozpoczyna jednak nowy etap istnienia, nowy sposób trwania duszy, która poprzednio ożywiała materię i wraz z nią konstituowała człowieka, konkretną osobę ludzką, która w pewnym momencie rozstała się z tym światem. Z filozoficznego punktu widzenia niewiele można powiedzieć o tej nowej formie życia. Z pomocą tutaj przychodzi religia.

2. Pierwiastek duchowy człowieka

Posuwając się dalej w rozważaniu problematyki człowieka, pytamy, co jest podstawą i przyczyną istotnej jego odrębności od wszystkich innych bytów na ziemi. Stwierdzamy, że jest nim pierwiastek duchowy, czyli dusza.

Teza 2: Analiza czynności rozumu i woli świadczy o substancjalnej niematerialności duszy ludzkiej. Niematerialność ta jednak nie jest doskonała, gdyż niektóre przejawy dynamizmu duszy są zewnętrznie zależne od materii.

Zdrowy rozsądek niemal wszystkich plemion ludzkich żyjących w różnych epokach zgodnie stwierdza, że w człowieku żyje „duch” niematerialny i nieśmiertelny. Pojawia się więc pytanie, co potwierdza to przekonanie, co świadczy o istnieniu pierwiastka duchowego człowieka? Otóż przekonują nas o tym fakty zauważane zarówno w dziedzinie poznania, jak i w dziedzinie woli (pożądania).

W procesie poznania stwierdzamy różne czynności poznawcze i ich wyniki, czyli akty poznawcze: czynności – postrzeganie, wyobrażanie, kojarzenie, tworzenie pojęć, sądzenie, rozumowanie; wyniki – wrażenia, spostrzeżenia, wyobrażenia, skojarzenia, pojęcia, sądy, wnioski. Różnorodne kierunki filozoficzne w ciągu wieków usiłowały wyjaśnić proces poznania ludzkiego oraz podać różnice zachodzące między aktami poznawczymi. Wśród tych kierunków należy wymienić zwłaszcza sensualizm i empiryzm oraz intelektualizm.

Sensualizm twierdzi, że nie ma zasadniczej różnicy między poznaniem zmysłowym (np. wrażeniem zmysłowym) a poznaniem umysłowym (np. pojęciem) i że pierwsze jest źródłem drugiego. Natomiast *intelektualizm* przyjmuje istotną różnicę między pojęciem, sądem i rozumowaniem a pozostałymi aktami poznawczymi (poznanie zmysłowe).

Wymienione wyżej akty poznawcze (pojęcia, sądy i rozumowania) są istotnie różne, doskonalsze niż poznanie zmysłowe. Intelektualizm nie odrzuca poznania zmysłowego i jego wpływu na poznanie umysłowe. Twierdzi jednak, że „rozumienie” nie jest czysto ilościowym zbiorem, sumą lub przeciętną pewnej liczby spostrzeżeń zmysłowych.

Refleksja psychologiczno-filozoficzna stwierdza istotną różnicę między poznaniem zmysłowym a umysłowym, opierając się przede wszystkim na analizie pojęć ogólnych i sądów, które będąc związane

z poznaniem zmysłowym, nie dadzą się sprowadzić wyłącznie do niego. Cechuje je *ogólność*, która nie przysługuje poznaniu zmysłowemu.

Istnieje w moim umyśle np. pojęcie konkretnego drzewa, które jednak nie odnosi się wyłącznie do drzewa, które kiedyś widziałem, lecz zawiera w sobie istotne cechy drzewa. Podobnie jak w przypadku takich pojęć, jak: dobro, piękno, sprawiedliwość, przyczyna, Bóg itp. Nie są one bezpośrednim przedmiotem obserwacji zmysłowej i nie mogą być bodźcem materialnym dla poznania, a przecież człowiek nie tylko je rozpoznaje, ale także szczegółowo się nimi zajmuje, dyskutuje o nich itp. Nadto zgodność wyników tego poznania u różnych ludzi jest statystycznie bardzo wysoka.

Otóż pojęcie oderwane od cech jednostkowych poszczególnych bytów danego gatunku, pojęcie ogólne, zawierające w sobie istotne cechy bytu, do którego się odnosi, i orzekające jednoznacznie lub analogicznie o wielu desygnatach tego samego gatunku – takie pojęcie jest *niematerialne*. To bowiem, co jest materialne, jest zawsze jednostkowe; posiada cechy czasowo-przestrzenne. Wiele pojęć, które człowiek posiada, to nie są pojęcia jednostkowe, nie odnoszą się do poszczególnych przedmiotów, nie są czasowo-przestrzenne, nie są mierzalne, nie mają materialności. Są zatem niematerialne, a więc są duchowe.

Jeśli pojęcia ogólne są duchowe, to i władza poznawcza, która je tworzy, czyli umysł, także musi być duchowy. Wynika to z zasady racji dostatecznej, zgodnie z którą każdy byt posiada rację wyjaśniającą jego istotę (treść) i istnienie (aktualność), a czynnik mniej doskonały nie może być przyczyną bytu doskonalszego, nie może dać więcej niż sam posiada. I dalej, jeśli władza (tu intelekt) jest duchowa, wówczas i źródło, z którego wypływa zdolność (władza), musi być duchowe. I to właśnie źródło, tę podstawę zarówno umysłu, jak i – pośrednio – pojęcia nazywamy duszą ludzką.

Sąd – i jego zewnętrzny wyraz: zdanie – jest dalszym przejawem istnienia niematerialnego pierwiastka u człowieka. W każdym bowiem sądzie *orzecznikowym* następuje porównanie przynajmniej dwóch pojęć i dostrzeżenie koniecznych związków między nimi (zgodności lub niezgodności). Zachodzi porównanie „części” i „całości” (np. „Jan jest człowiekiem”). Nie jest to jednak działanie materialne, w którym porównanie następuje przez fizyczny kontakt części. W szczególności zaś tzw. sądy egzystencjalne, stwierdzające istnienie jakiegoś bytu (np. „ja istnieję”), wskazują na to, że człowiek przekracza świat materii: *Istnienie* jako takie bowiem jest niematerialne, nie jest czasowo-przestrzenne, nie można go zmierzyć, zważyć itp.

Wolna wola (pożądanie, dążenie, wybór) jest również dowodem istnienia pierwiastka duchowego w człowieku. I tu także – tak jak i w dziedzinie poznania – istnieją dwa główne kierunki tłumaczące naturę i działanie woli ludzkiej. Kierunek empiryczny i sensualistyczny nie przyjmuje istotnej różnicy między wolą a dążnościami zmysłowymi. Głębsza jednak analiza procesów pożądania wskazuje, że istnieje w tej dziedzinie zasadnicza różnica. Dążenia ludzkie zawsze poprzedza poznanie. Człowiek nie pragnie tego, co mu nie jest znane, a sposób dążenia odpowiada sposobowi poznania. Z naszego doświadczenia wewnętrznego, z refleksji nad czynnościami woli wiemy, że istnieją w nas zarówno pragnienia zmysłowe, zmierzające do osiągnięcia konkretnych, jednostkowych dóbr materialnych, jak i pragnienia i dążenia naszej woli, odnoszące się do bytów niematerialnych, które można poznać tylko intelektualnie, np. dobro, piękno, miłość, sprawiedliwość, doskonałość.

a. Niematerialność – duchowość

W przypadku istoty ludzkiej to właśnie **duch** jest tym pierwiastkiem (czynnikiem), który w pierwszym rzędzie czyni ją człowiekiem.

Ducha określa się (opisuje), przeciwstawiając go materii: duch nie jest materią, nie jest istotowo (wewnętrznie) związany z materialnością, jest przeciwieństwem materii.

Materia to byt, który posiada m.in. takie cechy:

1. Rozciągłość, czyli przestrzenność; materia posiada części, które można mierzyć, ważyć, przesuwać itp.
2. Podleganie *czasowi*, tj. istnienie w czasie i zmienność w czasie.
3. Zależność od wpływów zewnętrznych, zwłaszcza uleganie ruchowi pochodzącemu z zewnątrz.

Duch posiada cechy przeciwne wyżej wymienionym, a więc:

1. Nieprzestrzenność.
2. Niepodleganie czasowi (bezczasowość, ponadczasowość).
3. Zasadniczą niezależność od wpływów zewnętrznych (wolność) i ruch immanentny, czyli wsobny, którego przejawami są: świadomość, poznanie itp.

Ducha określa się także jako taki byt, który ani w swym istnieniu, ani w działaniu nie zależy **wewnętrznie** od materii.

Duchowość to istotna odrębność od materii, czyli niematerialność. Jest to pojęcie **duchowości w sensie ścisłym**. Obok tego istnieje szersze – także potoczne – rozumienie ducha i duchowości.

Duchowość – zależnie od tego, czego dotyczy i w czym się przejawia – może być albo substancjalna (pierwiastek duchowy człowieka), albo przypadłościowa (np. pojęcie ogólne).

Niekiedy odróżnia się i przeciwstawia sobie określenia: *duchowy* i *niematerialny*.

Mówiąc tutaj o niematerialności, mamy na myśli zarówno jej rozumienie Arystotelesowskie, jak i współczesne. Według pierwszego niematerialne jest to, co w bycie jest racją tożsamości, niezmienności i ogólności, czyli forma. Według rozumienia współczesnego, związanego z empirycznym pojmowaniem materii, niematerialne jest to, co nie może być przedmiotem poznania wyłącznie zmysłowego (jak u zwierząt), co nie jest mierzalne, co nie jest czasowo-przestrzenne².

Dowody

1. Z analizy poznania rozumowego:

Przedmiot poznania rozumowego jest ogólny, abstrakcyjny, pozbawiony cech jednostkowych. Samo zaś poznanie jest samorzutne, dynamiczne, wolne od determinizmu, jaki cechuje poznanie zmysłowe. Te cechy stwierdza się w „wyższych” formach poznawczych (pojęcie, sąd, rozumowanie).

Inaczej mówiąc: niektóre czynności poznawcze są duchowe. Muszą one posiadać odpowiednią **podstawę**, która również musi być duchowa.

Działanie pochodzi od istnienia, od bytu, wypływa z niego. Jeśli działanie jest niematerialne, to i jego podstawa (byt) musi być niematerialna. Skutek nie może bowiem przewyższać przyczyny. Duchowe działanie nie może wpływać z materialnej zasady.

Warto tutaj zauważyć, że człowiek nie jest tym samym, co jego czynności; to człowiek wykonuje czynności.

2. Z analizy naturalnych dążeń ludzkich (woli):

Celem pragnień i dążeń ludzkich są m.in. prawda, dobro jako takie, cele czysto duchowe, wieczne i nieprzemijalne, najwyższe wartości, Bóg. Te dążenia kierują się więc ku bytom niematerialnym. Jeśli zatem w człowieku powstają tego rodzaju dążenia, to muszą one z czegoś wypływać

² Stanowisku temu przeciwstawia się zarówno materializm (zwłaszcza marksistowski), jak i skrajny spirytualizm Platona.

i na czymś się opierać, muszą mieć w człowieku odpowiednią podstawę niematerialną. Tę właśnie podstawę, niezależną od tymczasowości i przemijalności, nazywamy pierwiastkiem duchowym (duszą). Jeśli bowiem skutki są niematerialne, to i ich przyczyna musi być niematerialna, czyli duchowa.

Dążenia ludzkie są wolne, a nieraz nawet sprzeciwiają się naturze zmysłowej, np. dążenie do doskonałości, wybór niektórych zabiegów zdrowotnych.

3. Z tzw. refleksji doskonałej:

Umysł ludzki jest zdolny do refleksji pełnej, czyli doskonałej. Polega ona na tym, że człowiek poznając, kieruje się nie tylko do tego, co jest przedmiotem poznania, lecz także zwraca się do swego aktu poznawczego, do tego, że *poznaje*. Ten „powrót do siebie samego” nie ma charakteru materialnego, gdyż rzecz materialna nie może w ten sposób oddziaływać na siebie samą. A więc byt, który tego dokonuje, nie jest materialny, czyli jest duchowy. Tego zaś dokonuje umysł, który jest zdolnością (władzą) duszy.

4. Z działalności kulturowej:

Człowiek kształtuje materię w różnorodne formy wyrażające idee prawdy, dobra, piękna, miłości itp., które mają charakter niematerialny. Ta działalność musi mieć swoje zakorzenienie, swoją przyczynę w jakimś bycie niematerialnym. Ten właśnie byt bywa nazywany duszą.

5. Z poczucia obowiązku:

Także poczucie obowiązku, przejawiające się m.in. w głosie sumienia, przemawia za istnieniem pierwiastka duchowego, od którego człowiek jakoś zależy przy określaniu treści swych działań o charakterze moralnym, i którego autorytet skłania go do posłuszeństwa prawu, szczególnie w dziedzinie moralności. Dostateczną rację poczucia obowiązku trudno upatrywać w nacisku społecznym środowiska czy w osobistej roztropności poszczególnych jednostek, ponieważ fakt moralności jest powszechny i w swej istocie nieusuwalny.

b. Substancjalność

Pierwiastek duchowy w człowieku (dusza), o którym była mowa wyżej, jest *substancją*. Pojęcie substancji (od łac. *sub-stantia*) pochodzi od Arystotelesa i oznacza „byt, który istnieje samoistnie jako sam w sobie, jeden i oddzielny”³. Substancja to byt, który istnieje w sobie, a nie w innym bycie jako w podmiocie, który „należy do siebie”. Substancji przeciwstawia się przypadłość (*accidens*). Substancja trwa niezmiennie „pod powłoką” nietrwałych przypadłości.

Pierwiastek duchowy, czyli dusza rozumna, łączy się z materią i w ten sposób powstaje człowiek jako jeden byt **substancjalny**, czyli byt samoistny, byt w pełni.

W pojęciu substancji skupiają się takie cechy, jak: samoistność, podmiotowość, jedność, jednostka, całość, podłoże cech niekoniecznych (przypadłości), podstawa i racja tożsamości i *względnej* niezmienności bytu.

Wielu filozofów, zwłaszcza nowożytnych i współczesnych, z różnych względów nie przyjmuje istnienia substancji. Teoria substancji i przypadłości pozwala jednak wyjaśnić, a przynajmniej przybliżyć pewne fakty w otaczającej nas rzeczywistości, w tym także rzeczywistości ludzkiej.

Dowody

1. Z analizy aktów świadomości:

Wrażenia, spostrzeżenia, uczucia, czynności poznawcze i wolitywne zakładają istnienie samoistnego podmiotu substancjalnego (duszy) jako swej przyczyny, podmiotu i „spełniacza”.

Człowiek stwierdza w sobie istnienie dwu różnych obszarów: „ja” i „moje”. Ja „mam” ciało, ale nie jestem (tylko) ciałem. Ja mam myśli, pragnienia, uczucia itp., ale one nie wyczerpują całej mojej bytowości. Są **moje**, ale nie są **mną**.

2. Jedność i trwałość świadomości:

Mimo strumienia różnorodnych czynności, które człowiek wykonuje i które się zmieniają („przepływają”), jest w człowieku coś stałego,

³ Arystoteles, *O powstawaniu i ginieciu*, Warszawa 1981, s. VII (*Wstęp*).

niezmiennego, co trwa od początku do końca jego życia i co jest podstawą jego tożsamości.

3. Specyficzny charakter (jakość, rodzaj) działalności poznawczej i wolitywnej człowieka:

Rozum i wola nie działają przypadkowo, lecz są w pewien sposób kierowane przez jakąś nadrzędną instancję istniejącą w człowieku, przez coś, co nie utożsamia się z nimi, co jest jakoś poza nimi i nad nimi. Człowiek przecież może nimi kierować i faktycznie w różny sposób kieruje, stara się o ich rozwój i roztacza nad nimi kontrolę. Ta nadrzędna instancja (duch, dusza) ma charakter substancjalny, czyli przysługuje jej trwałość, jedność, samoistość oraz inne cechy właściwe substancji, o których była mowa wyżej.

4. Odpowiedzialność człowieka za swe czyny:

Człowiek czuje się odpowiedzialny za swe czyny i faktycznie za nie odpowiada przed sobą i przed innymi, także przed społeczeństwem, np. w sądach. To jednak zakłada istnienie w człowieku czynnika nadrzędnego, różnego od poszczególnych wykonywanych aktów, z którego one wypływają i który ostatecznie za nie odpowiada. Nie może on więc być czymś przelotnym, przypadłościowym, lecz musi mieć charakter trwały, czyli substancjalny. Powinien więc być substancją.

c. Zewnętrzna zależność duszy od ciała

Człowiek nie jest samą tylko duszą, lecz jednością dwu pierwiastków: duchowego i materialnego. Dlatego niektóre działania duszy są w pewnej mierze zależne od ciała i przepełnione materialnością. Jest to jednak zależność nie wewnętrzna, istotowa, lecz zewnętrzna. Przejawia się ona m.in. w tym, że:

- w nie rozwiniętym jeszcze organizmie dziecka działalność duszy (poznawcza, wolitywna) jest ograniczona;
- ból i cierpienie utrudniają działanie umysłu i woli;
- choroby i urazy, zwłaszcza systemu nerwowego, nieraz paraliżują aktywność ludzką;
- silne napiętności i zaburzenia psychiczne zakłócają poznanie i właściwe podejmowanie decyzji;

- na sposób działania i zachowania się człowieka wpływają takie czynniki, jak np. alkohol i narkotyki.

Trzeba tutaj zauważyć, że czym innym jest *zależność* psychiki od materii, a czym innym ich *utożsamianie*; zależność duszy od materii nie oznacza materialności duszy.

Człowieka cechuje specyficzny „niedosyt”: pragniemy wiedzieć i posiadać więcej niż posiadamy obecnie, i to nie tylko w dziedzinie materialnej, ale przede wszystkim w dziedzinie duchowej. Pragnienie prawdy, dobra, miłości, szczęścia wskazuje na szczególne nastawienie człowieka i ukierunkowanie go ku pełnemu poznaniu i pełnemu szczęściu, czego nie można osiągnąć w sferze materii. Niedosyt ten świadczy o istnieniu w człowieku pierwiastka trwałego, przewyższającego materię.

Człowiek jest więc obdarzony zarówno władzą poznawczą, jak i władzą pożądania, które przewyższają materię. Władze te, nie będąc ograniczone do konkretnego i nie odnosząc się wyłącznie do materii, posiadają pewien rodzaj *nieskończoności*. Wychodzą poza dziedzinę przestrzenno-czasową, co nie przysługuje władzy materialnej, np. poznaniu zmysłowemu.

Władza pożądania (chcenia) jest zawsze czyjąś władzą, należy do kogoś, wypływa z czegoś, ma zawsze jakąś podstawę. Tę podstawę zwykło się nazywać duszą. Władza jednak nie może być doskonalsza od bytu, którego jest władzą. Ponieważ zaś władza poznawania oraz władza chcenia i dążenia mają charakter niematerialny, przeto też i ich podstawa, tj. dusza musi być niematerialna, czyli duchowa.

Tak więc zarówno analiza poznania ludzkiego, jak i analiza woli ludzkiej skłania nas do przyjęcia władz działających w sposób duchowy oraz podmiotu, do którego te władze należą, czyli niematerialnej duszy ludzkiej.

Człowiek jest więc istotą materialno-duchową, posiadającą oprócz życia wegetatywnego i psychiczno-zmysłowego także istotnie wyższe życie psychiczno-umysłowe, którego głównym przejawem jest poznanie i pożądanie (chcenie, wola).

3. Śmierć i nieśmiertelność

Śmierć jest faktem i doświadczeniem, które nie omija nikogo. Nie oznacza jednak końca wszystkiego w człowieku, który dzięki duszy przedłuża swe bytowanie ku nieskończoności. Spojrzenie na problem śmierci i na to, co będzie po niej, kształtuje w dużej mierze sens ludzkiego życia.

Teza 3: Człowiek jako całość podlega wprawdzie śmierci, ale jego istotny element: dusza – dzięki swej duchowości – istnieje dalej, gdyż jest nieśmiertelna.

Żaden człowiek nie ma bezpośredniego doświadczenia śmierci, bo nikt, kto żyje, nie przeżył jej osobiście. Pośrednio jednak doświadczamy w pewien sposób zjawiska śmierci i faktu śmierci:

- stwierdzamy jej konieczność i powszechność;
- poznajemy jej przyczyny, objawy i skutki;
- uświadamiamy sobie zagrożenia, które i na nas mogą sprowadzić śmierć;
- odkrywamy *osobisty* charakter śmierci, która czeka każdego i z którą ostatecznie każdy musi się **sam** uporać;
- wielu ludzi, zwłaszcza starszych, odczuwa „zbliżanie się do śmierci”, osłabienie, upływ sił życiowych, choroby itp.;
- zauważamy, że śmierci towarzyszy zwykle cierpienie, a często także ją poprzedza.

Te doświadczenia i refleksje nad nimi czasem wywołują u ludzi mocne reakcje emocjonalne, nieraz lęk i grozę.

Z filozoficznego punktu widzenia śmierć oznacza – uwarunkowane różnymi przyczynami – oddzielenie bytowych elementów człowieka. Zmiana struktury bytowej człowieka przybiera z reguły charakter dramatyczny. Nutę nadziei i optymizmu w ten egzystencjalny problem ludzki wprowadza prawda o nieśmiertelności duchowego pierwiastka człowieka, u chrześcijan – prawda wiary w zmartwychwstanie.

Nieśmiertelność – jak wynika z nazwy – to wolność od śmierci, a przez to trwanie bez końca, czyli cecha bytu, który nie przestaje istnieć, nie ginie, jest więc niezniszczalny.

Byt nieśmiertelny ma jednak początek. Byt bez początku i bez końca nazywamy wiecznym. Takim bytem jest tylko Byt Absolutny, czyli Bóg.

Twierdzimy, że pierwiastek duchowy w człowieku (dusza) jest nieśmiertelny. Nieśmiertelność ta wynika właśnie z jego natury, z jego duchowości, o której była mowa poprzednio.

Inaczej mówiąc: dusza ludzka jest nieśmiertelna, ponieważ jest duchowa. Nieśmiertelność wynika bezpośrednio z duchowości.

Powyższemu pogładowi przeczą – zgodnie ze swymi założeniami – różne kierunki materialistyczne, m.in. marksizm.

Dowody

1. Z faktu duchowości:

Dusza ludzka jest duchowa, a więc jest prosta i nierozciąglą, czyli nie jest złożona z części. Wobec tego nie podlega wewnętrznemu rozkładowi, tj. nie może się rozłożyć na części składowe, gdyż ich nie posiada. Zatem istnieje i będzie trwać bez końca, czyli jest nieśmiertelna.

Dusza w swych istotnych działaniach, tj. w czynnościach poznawczych i wolitywnych, jest wewnętrznie niezależna od ciała. Wynika stąd wniosek, że musi być niezależna także w swym istnieniu i bytowaniu. A więc nie przestaje istnieć wówczas, gdy umiera ciało. Dusza jest więc nieśmiertelna.

Działanie wynika z istnienia i opiera się na istnieniu. Jakie istnienie – takie działanie (*agere sequitur esse*).

2. Dowód z nieograniczonych możliwości umysłu i woli: Człowiek jest przeznaczony do tego, by być zawsze:

- a) Człowiek posiada nieograniczone uzdolnienia do poznania prawdy. Ponieważ przedmiotem ludzkiego umysłu jest to, co istnieje (być jako taki), człowiek może poznać wszelki byt; wszystko, co jest możliwe do zrozumienia. Przejawem tego jest niezaspokojona nigdy „ciekawość” ludzka. Każdy z nas chce wiedzieć więcej, niż wie obecnie. Tej możliwości poznawczej nie da się wyczerpać nawet niezwykle rozległą i głęboką wiedzą. Przekonują nas o tym świadectwa wybitnych uczonych i historia postępu ludzkiej wiedzy.
- b) Ludzka wola posiada podobne uzdolnienia w dziedzinie dobra. Przedmiotem woli jest dobro jako takie, co oznacza: wszelkie dobro. Dzięki temu człowiek pragnie dobra, dąży do niego i – w mniejszym lub większym zakresie – osiąga je. Nie zadowala się *jakimś dobrem*, dobrem ograniczonym, nie poprzestaje na określonym dobru, lecz ciągle pragnie jeszcze więcej.

Pragnienie prawdy i dobra jest u człowieka czymś podstawowym (nie drugorzędnym czy dalszoplanowym) i powszechnym (istniało w przeszłości i istnieje współcześnie w zasadzie u wszystkich ludzi). Stąd wniosek, że wynika ono z natury człowieka, że taka właśnie jest kondycja ludzka, że takie właśnie jest przeznaczenie człowieka.

Jednakże te nieograniczone możliwości intelektu i woli są tu na ziemi zaspokajane tylko w małej części. W pełni jednak – jak wiadomo – nie mogą być tutaj zaspokojone. Dlatego trzeba przyjąć, że zostaną zaspokojone po życiu ziemskim, w Bogu, przez udział w nieskończonym poznaniu i nieskończonym dobru. Inaczej trzeba by zakwestionować racjonalność ludzkiej natury.

To właśnie przemawia za nieśmiertelnością ducha ludzkiego. Trafnie wyraził to św. Augustyn w zdaniu: „Niespokojne jest serce ludzkie, dopóki nie spocznie w Bogu”.

To, że niektórzy mogą celu tego nie osiągnąć, jest kwestią ich wolnego wyboru, jest konsekwencją wolnej woli i ceną, jaką się płaci za przysługujący człowiekowi wielki, ale trudny dar wolności.

Niekiedy słyszy się stwierdzenia, że ktoś nie pragnie prawdy czy dobra. Jeśli tak jest rzeczywiście, to trzeba to przypisać nieudolnemu czy niewystarczającemu poznaniu tych wartości.

3. Dowód teleologiczny (celowościowy):

Poniższy dowód jest zbliżony do poprzedniego. Bierze jednak pod uwagę wyłącznie właściwe człowiekowi *pragnienie szczęścia*.

Człowiek ze swej natury pragnie i pożąda szczęścia bez ograniczeń, szczęścia pełnego, czyli doskonałego. Szczęście, które by się kiedyś kończyło, nie byłoby doskonałe. By więc to szczęście mogło być w pełni doskonałe, nie może mieć końca. Wobec tego człowiek wymaga nieśmiertelności, przynajmniej w swej istotnej części, jaką jest pierwiastek duchowy. A więc dusza ludzka jest nieśmiertelna.

Pragnienie szczęścia wynika ze szczególnej struktury psychicznej człowieka, który myśląc abstrakcyjnie, jest zdolny do tworzenia pojęć transcendentnych, analogicznych, dzięki którym jest otwarty na wszelki byt. Za tak ogólnym poznaniem idzie wola człowieka, która dzięki ogólności pojęć i możliwości wielorakiej ich konkretyzacji ma zdolność wolnego wyboru i jest otwarta na wszelkie dobro.

Tymczasem w doczesnym życiu człowiek może zaspokoić tylko niektóre ze swych potrzeb. Racjonalność świata zaś wymaga, by naturalne pragnienia człowieka nie były iluzoryczne, by nie były złudne. Trzeba więc, by istniał taki Byt, który potrafi zaspokoić owe pragnienia. Musi to być Byt osobowy, bo tylko taki jest zdolny do zapewnienia prawdziwego i doskonałego szczęścia człowiekowi, który przecież jest osobą.

To, że człowiek **pożąda** szczęścia, jest oczywiste z jego doświadczenia wewnętrznego, z refleksji i ze stałego sposobu działania ludzi. To

pożądanie wynika z **natury** ludzkiej. Jest bowiem powszechne (wszyscy ludzie go doświadczają, choć rozumieją różnie), stałe (nie przejściowe), nie można mu się rozsądnie oprzeć. A więc i jego przyczyna musi być powszechna, a taką jest natura ludzka.

4. Dowód z porządku moralnego:

Prawo naturalne wymaga sankcji doskonałej. Nie byłoby takiej sankcji, gdyby dusza ludzka była śmiertelna. A więc dusza jest nieśmiertelna.

Każdy prawodawca, który rzeczywiście chce, by zachowywano ustanowione przez niego prawo, powinien ustanowić proporcjonalne sankcje przeciw tym, którzy je naruszają. Jeśli tego nie czyni, staje się niepoważny i nieskuteczny przez swe prawo, które można bezkarnie łamać.

Bóg, najwyższy prawodawca, nieskończenie mądry i sprawiedliwy, chce zachowania prawa naturalnego, które od Niego pochodzi. Zatem niewątpliwie ustanowił też odpowiednią sankcję.

Sankcje ludzkie, stosowane na ziemi, nie wystarczają, często bowiem przeważa zło, przemoc, niesprawiedliwość, a nawet podeptanie prawości i dobra.

5. Dowód z poczucia sprawiedliwości:

Ludzkość jest przeświadczona, że sprawiedliwości powinno się stać zadość. Jest to wewnętrzna potrzeba każdego człowieka. Tymczasem na świecie sprawiedliwość często nie jest zachowywana. Wobec tego musi być czas i miejsce w życiu pozaziemskim, gdzie sprawiedliwości stanie się zadość, gdzie te długi zostaną spłacone. To zaś zakłada istnienie pierwiastka duchowego po śmierci i przemawia za jego nieśmiertelnością.

6. Dowód z przeświadczenia ludzkości:

U wszystkich ludów wszech czasów istniało i istnieje przeświadczenie o życiu pozagrobowym oraz wynikający z tego kult zmarłych, przybierający w różnych czasach różne formy. Istnienie tego przekonania i wyrażających je zjawisk, zarówno współcześnie, jak i w czasach prehistorycznych stwierdza zwłaszcza etnologia i paleontologia. Powszechność występowania tego zjawiska przemawia za tym, że odpowiada ono naturze człowieka.

W związku z tym warto przypomnieć słowa Cyserona, który broniąc nieśmiertelności, posługiwał się m.in. tym argumentem, stwierdzając: *Consensus omnium gentium lex naturae putanda est* – Jednomysłność wszystkich ludów należy uznać za prawo natury⁴.

⁴ Cicero, *Tusculanarum Disputationum libri quinque*, lib. I, cap. 13; zob. także cap. 14-16.

Człowiek – Absolut?

Zestawienie tych dwu terminów i pojęć: *Człowiek* i *Absolut* może zaskakiwać. Tytuł tego opracowania nie jest jednak – przynajmniej na razie – jednoznacznym twierdzeniem; na końcu tytułu znajduje się bowiem pytnik. Jest to raczej zagadnienie do refleksji, tzn. pytanie: czy człowiek jest absolutem, a jeśli w jakieś mierze tak, to pod jakim względem i na jakiej podstawie?

Ale najpierw zadajmy sobie inne pytanie: co to jest „absolut” i co lub kto posiada „charakter absolutny”? Termin absolut i absolutny wywodzi się od przymiotnika łacińskiego: *absolutus*, a ten od czasownika: *ab-solvere* = odwiązać, zwolnić. Pierwotnie znaczy więc: odwiązany, uwolniony, niezwiązany, czyli konsekwentnie: (byt) bezwzględny, bezwarunkowy, bez granic, a więc niczym nieograniczony, niezależny, pierwotny i pełny, a wobec tego pod pewnym względem *nieskończony*, czyli zawierający w sobie jakąś pełnię bytu. Termin ten i związane z nim pojęcie nierzadko pojawia się w dziejach myśli ludzkiej od starożytności po czasy współczesne, przybierając różne, nieraz dość odległe od siebie znaczenia.

Absolut przez wielkie A oznacza często byt doskonały, najwyższy, byt pełny i niezależny. Występuje w wielu różnych filozofiach i religiach, zwykle jako odpowiednik pojęcia Boga, niekiedy jednak bez zwracania uwagi na przymioty osobowe, jest ujmowany niejako bezosobowo. W niektórych systemach filozoficznych i religijnych pojęcia Boga i Absolutu są właściwie równoważne.

Refleksja nad człowiekiem prowadzi do wniosku, że człowiek posiada w sobie kilka rysów nieograniczoności, które się składają na pewien wymiar jego „nieskończoności”, a więc i na pewną formę „Absolutu”.

„Nieskończoność” w przypadku człowieka ma swe podstawy w świadomości (rozum) i wolności (wolna wola), którymi obdarzony jest człowiek. Polega zaś w szczególności na wielorakim otwarciu człowieka, które przybiera różnorakie formy. Przyjrzyjmy się nieco bliżej tym rodzajom *otwarcia*.

I. Nieograniczony horyzont poznawczy

Otwarcie w dziedzinie poznawczej, czyli w zakresie prawdy, polega na tym, że człowiek posiada nieograniczone możliwości poznawcze: może poznać wszelki byt, nie tylko materialny, lecz także niematerialny, tj. duchowy. Jest otwarty także na byt absolutny, na byt nieskończony, czyli na Boga.

Z tych możliwości poznawczych człowiek korzysta w większym lub mniejszym stopniu, zdobywając coraz to więcej wiedzy zarówno o sobie samym, jak i o rzeczywistości, która go otacza. Nieograniczone jest też pole badawcze, które się przed nim otwiera i jest mu dostępne. Główne dziedziny tej działalności to: świadomość, myślenie, refleksyjność, poznawanie prawdy, rozumowanie, planowanie, kultura w najszerszym znaczeniu, a w szczególności nauka.

Otwarcie poznawcze ujawnia się na każdym etapie poznawczym człowieka, poczynając od tworzenia pojęć nie tylko szczegółowych (jednostkowych), ale także ogólnych (np. prawda, dobro, miłość, byt), poprzez formułowanie sądów (zdań, twierdzeń), aż po najdoskonalszą formą poznawczą, jaką jest rozumowanie (wnioskowanie, dowodzenie, wyjaśnianie, sprawdzanie). Na tej drodze możliwe jest także poznanie istnienia Absolutu (Boga) i przynajmniej niektórych jego atrybutów.

Wyrazem tego *otwarcia* człowieka jest m.in. *mowa*, która opiera się na dźwiękach będących *symbolami*. Podstawą zaś mowy są pojęcia ogólne, oderwane od materii. Byt jako taki (byt w ogóle) staje się przedmiotem myśli i mowy.

II. Otwarcie w dziedzinie wolności

Człowiek jest istotą wolną, władną dokonywać wyboru różnych celów oraz środków do ich osiągnięcia. Jest to wolność wyboru, czyli brak konieczności fizycznej (przemocy, przymusu) od wewnątrz, tj. wolność od konieczności wypływającej z natury. Innymi słowy: jest to władza (zdolność, uzdolnienie), dzięki której wola ludzka może się sama zdeterminować, czyli określić, może się zdecydować na działanie lub niedziałanie, a decydując się na działanie, może wybrać ten lub inny rodzaj działania.

Człowiek nie tylko posiada wymienione właśnie możliwości poznawcze i wolitywne, lecz także faktycznie je urzeczywistnia, tj. korzysta

z nich, i to w dwu głównych obszarach: wewnętrznym (immanentnym) i zewnętrznym (transcendentnym).

Człowiek nie tylko rzeczywiście poznaje i pragnie (pożąda), lecz także wybiera i uprawia różnorodną działalność zewnętrzną. Główne dziedziny tej działalności to: świadomość, proces myślenia, poznawanie prawdy, planowanie, mowa, praca, kultura (w tym także sztuka), wcielanie wartości, technika, cywilizacja, postęp itp.

Otwarcie poznawcze i wolitywne jest możliwe dzięki temu, że człowiek posiada specyficzną, szczególną, sobie tylko właściwą strukturę bytową (ontyczną).

Otwarcie poznawcze i wolitywne człowieka umożliwia i postuluje dialog w najszerszym znaczeniu (poznanie, dążenie, przemiana itp.).

III. Nieograniczone możliwości wyboru

Ludzka wolność polega nie tyle na swobodzie dokonywania różnych wyborów, ile raczej na ukierunkowywaniu ich na dobro. Korzystając jednak z tej wolności i decydując się na działanie, człowiek ma przed sobą do dyspozycji niezwykle bogactwo: posiada wprost nieograniczone możliwości wyboru: jest zdolny pragnąć, chcieć, pożądać różne dobra, nie tylko materialne, lecz także niematerialne (duchowe); potrafi ogarniać wszelkie dobro. I w tej dziedzinie korzysta on z tych możliwości w większym lub mniejszym stopniu, osiągając coraz to więcej dóbr zarówno materialnych, jak i duchowych.

Pragnienia, chcenia, pożądania, dążenia i osiągnięcia ludzkie nie są ograniczone do jakiegś tylko jednej, określonej kategorii bytów, lecz odnoszą się do wszelkiego rodzaju bytów, także niematerialnych, takich jak: prawda, dobro, piękno, miłość, szczęście, Bóg.

Bogactwo dóbr, które człowiek może osiągać, jest nieograniczone. Oto ważniejsze dziedziny, w których człowiek może urzeczywistniać własną wolność i faktycznie wielu to czyni: praca, wcielanie wartości, tworzenie dóbr kultury, postęp, nauka, technika, cywilizacja itp.

Człowiek nie jest jednak wszechmocny. Nie potrafi dokonać wszystkiego, co sobie zamarzy. Ale ciągle ma do wyboru różne drogi i dalsze możliwości, także inne od tych, które aktualnie realizuje.

IV. Pierwiastek duchowy

Nieograniczone otwarcie poznawcze i wolitywne człowieka i jego wyjątkowość w świecie musi mieć swą proporcjonalną podstawę. Stanowi ją współtworzący człowieka pierwiastek duchowy.

W człowieku tkwi pierwiastek duchowy (dusza) w sensie ścisłym, który właśnie jako *duchowy* jest w pewnym sensie absolutny. Przekonują nas o tym fakty zauważane zarówno w dziedzinie poznania, jak i w dziedzinie woli (pożądania). W procesie poznania stwierdzamy różne czynności poznawcze oraz ich wyniki, czyli akty poznawcze. Czynności to w szczególności: postrzeganie, wyobrażanie, kojarzenie, tworzenie pojęć i sądów, rozumowanie; a wyniki to: wrażenia, spostrzeżenia, wyobrażenia, skojarzenia, pojęcia, sądy, wnioski.

Refleksja psychologiczno-filozoficzna stwierdza istotną różnicę między poznaniem zmysłowym a umysłowym, opierając się przede wszystkim na analizie pojęć ogólnych i sądów, które będąc związane z poznaniem zmysłowym, nie dadzą się sprowadzić wyłącznie do niego. Cechuje je *ogólność*, która nie przysługuje poznaniu zmysłowemu.

Otóż pojęcie oderwane od cech jednostkowych poszczególnych bytów danego gatunku, pojęcie ogólne, zawierające w sobie istotne cechy bytu, do którego się odnosi, i orzekające o wielu desygnatach tego samego gatunku – takie pojęcie jest *niematerialne*. To bowiem, co jest materialne, jest zawsze jednostkowe; posiada cechy przestrzenno-czasowe. Jeśli pojęcia ogólne są duchowe, to i władza poznawcza, która je tworzy, czyli umysł, także musi być duchowy. I dalej, jeśli władza (tu intelekt) jest duchowa, wówczas i źródło, z którego wypływa owa zdolność, czyli władza poznawcza, musi być duchowe. I to właśnie źródło, tę podstawę zarówno umysłu, jak i – pośrednio – pojęć nazywamy duszą ludzką. Sąd – i jego zewnętrzny wyraz: zdanie – jest dalszym przejawem istnienia niematerialnego pierwiastka u człowieka. A jeszcze jaśniej widać to w przypadku rozumowania.

Wolna wola i poszczególne jej przejawy, czyli wypływające z niej różnorodne czynności, takie jak: chęć, pożądanie, postanowienie, decyzja, wybór, dążenie, wykonanie (osiągnięcie zamierzonego celu) – również są dowodem istnienia pierwiastka duchowego człowieka. Z naszego doświadczenia wewnętrznego, z refleksji nad czynnościami woli wiemy, że istnieją w nas zarówno pragnienia zmysłowe, zmierzające do osiągnięcia konkretnych, jednostkowych dóbr materialnych, jak i pragnienia i dążenia naszej woli, odnoszące się do bytów niematerialnych, które można

poznać tylko intelektualnie, np. dobro, piękno, miłość, sprawiedliwość, poświęcenie, doskonałość.

Argumentacja za istnieniem pierwiastka duchowego człowieka opiera się więc najpierw na analizie poznania rozumowego. Niektóre czynności poznawcze człowieka oraz przedmioty, które poznaje, są duchowe. Muszą one posiadać odpowiednią podstawę, która również powinna być duchowa – zgodnie z zasadą racji wystarczającej (dostatecznej) oraz zasadą przyczynowości.

O pierwiastku duchowym świadczy również analiza naturalnych dążeń ludzkich (woli). Celem pragnień i dążeń ludzkich są – obok pragnień materialnych – również cele czysto duchowe, wieczne i nieprzemijalne, dobro, najwyższe wartości, Bóg. Te dążenia kierują się ku bytom niematerialnym, które człowiek rzadziej lub częściej osiąga. Jeśli zatem w człowieku powstają tego rodzaju dążenia i bywają realizowane, to muszą one się na czymś opierać, muszą mieć w człowieku odpowiednią podstawę niematerialną. Tę właśnie podstawę, niezależną od tymczasowości i przemijalności, nazywamy pierwiastkiem duchowym (duszą). Jeśli bowiem skutki są niematerialne, to i ich przyczyna musi być niematerialna, czyli duchowa.

V. Człowiek a piękno

Również w dziedzinie piękna człowiek posiada nieograniczone możliwości. W tej zwłaszcza dziedzinie jest w nim zauważalna swoista „cecha boska”, zwana niekiedy także „iskrą Bożą”. Człowiek jest zdolny realizować piękno przez twórczość artystyczną, potrafi tworzyć dzieła sztuki oraz kontemplować je. I nie tylko posiada takie możliwości, lecz także te możliwości faktycznie realizuje, tj. w różnym stopniu je urzeczywistnia, czyli tworzy dzieła piękne, w szczególności dzieła sztuki. Oprócz tego poznaje rzeczy piękne i „syci” się nimi, korzysta z nich, uszlachetniając przez to siebie, tj. ubogacając własną osobowość nowymi wartościami.

Aspekt nieograniczoności człowieka w tej dziedzinie podkreśla to, że piękno autentycznego dzieła sztuki jest wieczne, tj. posiada swoisty sposób istnienia oraz swoistą cechę nieprzemijalności i niezniszczalności, mimo że same dzieła piękne – np. dzieła sztuki – poddane są „przemijaniu” i nierzadko ulegają zniszczeniu. To samo należy odnieść do muzyki oraz do innych dziedzin i wartości estetycznych.

Osobną sprawą jest piękno samego człowieka w rozlicznych jego aspektach i wymiarach, w których też ujawniają się różne formy

nieograniczoności. Wśród nich cecha szczególnego piękna przysługuje zwłaszcza intelektowi i woli ludzkiej.

VI. Nieśmiertelność

Człowiek jako całość, jako określony byt materialno-duchowy, podlega wprawdzie śmierci, ale jego istotny element: pierwiastek duchowy, czyli dusza – dzięki swej duchowości – nie przestaje istnieć z chwilą śmierci, lecz istnieje dalej; jest bowiem nieśmiertelna, a więc swoiście absolutna.

Nieśmiertelność – jak wynika z nazwy – to wolność od śmierci, a przez to trwanie bez końca, czyli cecha bytu, który nie przestaje istnieć, nie ginie, jest więc niezniszczalny. W człowieku nieśmiertelny jest pierwiastek duchowy (dusza), a nieśmiertelność ta wynika z natury człowieka, z jego, z jego struktury bytowej; dusza ludzka jest nieśmiertelna, bo jest duchowa.

Za duchowością i konsekwentnie nieśmiertelnością duszy ludzkiej przemawiają m.in. następujące dowody i racje:

Dusza ludzka w swych istotnych działaniach, tj. w czynnościach poznawczych i wolitywnych, jest wewnętrznie niezależna od materii, od ciała. Wynika stąd, że musi być niezależna także w swym istnieniu. A więc nie przestaje istnieć wówczas, gdy umiera ciało. Dusza jest więc nieśmiertelna. Działanie wynika bowiem z istnienia i na nim się opiera.

Człowiek jest przeznaczony do tego, by żyć zawsze:

a) Człowiek posiada nieograniczone uzdolnienia do poznania prawdy. Ponieważ przedmiotem ludzkiego umysłu jest to, co istnieje (byt jako taki), człowiek może poznać wszelki byt; wszystko, co jest możliwe do zrozumienia. Przejawem tego jest niezaspokojona nigdy „ciekawość” ludzka. Chcemy wiedzieć więcej, niż wiemy obecnie. Tej możliwości poznawczej nie da się wyczerpać nawet niezwykle rozległą i głęboką wiedzą. Przekonują nas o tym świadectwa wybitnych uczonych i historia postępu ludzkiej wiedzy.

b) Ludzka wola posiada podobne uzdolnienia w dziedzinie dobra. Przedmiotem woli jest dobro jako takie, co oznacza: wszelkie dobro. Dzięki temu człowiek pragnie dobra, dąży do niego i – w mniejszym lub większym zakresie – osiąga je. Nie zadowala się *jakimś dobrem*, dobrem ograniczonym, nie poprzestaje na określonym dobru, lecz ciągle pragnie więcej.

Pragnienie prawdy i dobra jest u człowieka czymś podstawowym – a nie drugorzędnym i dalszoplanowym – oraz jest powszechnym – istniało bowiem w przeszłości i istnieje współcześnie w zasadzie u wszystkich

ludzi. Stąd wniosek, że wynika ono z natury człowieka, że taka właśnie jest struktura i kondycja ludzka, że takie właśnie jest przeznaczenie człowieka.

Jednakże te nieograniczone możliwości intelektu i woli są tu na ziemi zaspokajane tylko w małej części. W pełni jednak – jak wiadomo – nie mogą być tutaj zaspokojone. Dlatego trzeba przyjąć, że zostaną zaspokojone po życiu ziemskim, przez udział w nieskończonym poznaniu i nieskończonym dobru, w Bogu. Inaczej trzeba by zakwestionować racjonalność ludzkiej natury. To właśnie przemawia za nieśmiertelnością ducha ludzkiego.

To, że niektórzy ludzie mogą celu tego nie osiągnąć, jest kwestią ich wolnego wyboru, jest konsekwencją wolnej woli i ceną, jaką człowiek płaci za przysługujący mu wielki, ale trudny dar wolności.

Wrodzone człowiekowi poczucie sprawiedliwości również domaga się istnienia życia pozagrobowego. Tu bowiem, na tym świecie, często przeważa zło, przemoc, niesprawiedliwość, a nawet podeptanie prawości i dobra. Potrzebne jest specyficzne „miejsce”, gdzie sprawiedliwości, której tak często brak na tym świecie, stanie się zadość.

VII. Wspólnota egzystencjalna

Istnieje zarówno człowiek, jak i Absolut, czyli Bóg. Jego istnienie rozważa się i udowadnia się w dyscyplinie filozoficznej, zwanej teologią naturalną lub filozofią Boga. Pojęcie istnienia jest wspólne dla obu kategorii bytowych: dla człowieka i dla Boga. Istnienie to jednak nie jest identyczne, nie jest jednoznaczne, jest więc różne: inne w przypadku człowieka, a inne u Boga. Zachodzą między nimi duże różnice. Ale są też i podobieństwa. W terminologii filozoficznej nauka o tej rzeczywistości bywa nazywana analogią. Według niej istnienie w obu rozpatrywanych przypadkach ma charakter analogiczny, czyli jest analogiczne: trochę takie samo, trochę różne. Bóg jest samym istnieniem, a człowiek uczestniczy w istnieniu. Zachodzi tu jednak swoista wspólnota egzystencjalna, czyli wspólnota istnienia. I w tym aspekcie człowiek ma coś z Absolutu.

VIII. Niedosyt metafizyczny

Człowieka cechuje specyficzny *niedosyt*, zwany niekiedy *niedosytem metafizycznym*. Przejawia się on w tym, że pragniemy wiedzieć i posiadać więcej niż obecnie i to w różnych dziedzinach. Nie tylko w dziedzinie

materialnej, ale także i w dziedzinie duchowej, a nawet przede wszystkim w niej; potencjalnie zaś: w każdej dziedzinie ludzkiej aktywności.

Pragnienie prawdy, dobra, miłości, szczęścia wskazuje na szczególnie nastawienie człowieka i ukierunkowanie go ku pełnemu poznaniu i pełnemu szczęściu, czego nie można osiągnąć w sferze materii. Niedosyt ten świadczy o istnieniu w człowieku pierwiastka trwałego, przewyższającego materię.

Właściwe człowiekowi pragnienie prawdy i dobra systematycznie się urzeczywistnia. Człowiek bowiem w miarę upływu czasu powiększa swą wiedzę o sobie i o rzeczywistości, która go otacza, i w ten sposób powiększa i ubogaca zasób prawdy. Ta jego zdolność i dążność nigdy się nie wyczerpuje. Człowiek nie może wprawdzie uchwycić nieskończoności naraz, czyli aktualnie, ale potencjalnie jest na nią otwarty.

IX. „Zaangażowanie” Boga po stronie człowieka

O wielkości człowieka świadczy nie tylko otwarcie człowieka na Boga, ale też i szczególne „zainteresowanie” człowiekiem ze strony Boga, więcej: swoista inicjatywa i zaangażowanie Boga w sprawę człowieka.

Refleksja nad człowiekiem wykrywa w nim także wymiar religijny. Do pełnego zrozumienia człowieka nieodzowne jest więc uznanie i respektowanie tego wymiaru. Ten właśnie wymiar jest przedmiotem filozofii religii, która zajmuje się istotą, celem i uzasadnieniem religii.

Istnienie religii jest faktem. Jest ona nieodłącznym zjawiskiem życia ludzi i to od najdawniejszych czasów. Głównym przejawem religii jest religijność, tj. określone akty (czynności) religijne, angażujące zwykle całego człowieka. Kierują się one ku określonemu przedmiotowi religijnemu (*sacrum*), który jest bytem realnie istniejącym, transcendentno-immanentnym, osobowym i będącym wartością.

Główne powody uznawania tej „zależności” są następujące:

1. Egzystencjalna „niewystarczalność” osoby ludzkiej. Wiąże się ona z tą cechą człowieka, którą w języku filozoficznym nazywa się *przygodnością* bytową. Człowiek swoim życiu doświadcza jej na różne sposoby, m.in. stwierdzając niemożliwość racjonalnego wyjaśnienia i zrozumienia pewnych faktów zachodzących w jego własnym życiu oraz w życiu innych ludzi, a zwłaszcza w życiu społecznym, politycznym i gospodarczym.

2. Świadomość własnej *transcendencji* wobec świata, w jakim przychodzi człowiekowi żyć. Przejawia się ona zwłaszcza w swoście pojmowanej *wyższości* w stosunku do przyrody oraz w usiłowaniach

przekraczania jej, tj. w próbach uwalniania się od ograniczeń wynikających szczególnie z faktu właściwej człowiekowi cielesności.

Przez swój pierwiastek duchowy człowiek wykracza poza przyrodę, poza świat, w którym na co dzień żyje. Może w nim zaspokajać swe potrzeby materialne. Nie może natomiast zaspokoić wielu potrzeb natury duchowej, m.in. pragnienia szczęścia. Między ludzkim pragnieniem szczęścia doskonałego a możliwościami jego realizacji w tym świecie zachodzi dysproporcja, która oznacza niemożność zaspokojenia go.

Teologia chrześcijańska idzie w tej kwestii jeszcze dalej: podkreśla wolność człowieka jako podstawę właściwej człowiekowi działalności oraz stwierdza, że dla człowieka Syn Boży przyjął ludzką naturę, odkupił ludzkość przez swą mękę, śmierć i zmartwychwstanie, darzy człowieka łaską i miłością, okazuje mu miłosierdzie, a wreszcie przeznacza go do szczęścia wiecznego.

X. Szczególna godność

Dzięki tak bogatemu wyposażeniu człowiek posiada szczególną, osobową godność. Wielkość, wartość i godność człowieka polega w szczególności na tym, że ze swej natury dzięki duchowemu charakterowi ludzkiej osoby posiada świadomość oraz możliwości decydowania o sobie samym. Jest bytem poznawczo i wolitywnie nieograniczonym i przez to w pewnej mierze wznosi się do porządku Absolutu. Inaczej mówiąc: pod pewnym względem – analogicznie – człowiek jest obdarzony „boskością”. Przez swą wolną działalność potrafi urzeczywistniać ład wartości, w tym zwłaszcza wartości moralnych.

Źródłem godności człowieka są nadto: jego szczególna struktura bytowa, w której różne czynniki stanowią jedność (mikrokosmos), dalej: dusza stworzona bezpośrednio przez Boga i bytująca w człowieku oraz fakt przeznaczenia go – dzięki duszy nieśmiertelnej – do życia bez końca.

Ta podstawowa godność przysługuje wszystkim ludziom. Oprócz tego osobny wymiar godności człowieka stanowi jej konkretna i indywidualna postać, tj. osobista godność poszczególnego człowieka i jego dobre cechy i sprawności (cnoty). Posiadają je zwłaszcza ci, którzy się świadomie o nie starają i w sobie je wypracowują.

Człowiekowi jako osobie, która ma realizować swe cele życiowe, przysługują określone uprawnienia, zwane zwykle prawami, ale ciąży na nim również określone obowiązki, czyli powinności. Jedne i drugie dotyczą zarówno jego samego, jak i innych ludzi oraz społeczeństwa,

w którym żyje i działa, a także środowiska, w którym przebywa. Umożliwiają one wszechstronny rozwój jego samego oraz innych. Obowiązki te odnoszą się tak do jednostek, zwłaszcza do rodziców, krewnych, dobroczyńców, potrzebujących itp., jak i do różnych społeczności; dotyczą dobra wspólnego, a w szczególności tworzenia takich warunków, by również inni mogli osiągać wszechstronny rozwój.

Uwagi końcowe

Wielkość człowieka polega przede wszystkim na tym, że przez swą świadomość oraz możliwość decydowania o sobie samym dosięga szczytów swej egzystencji i przez to wznosi się do porządku Absolutu. Inaczej mówiąc: pod pewnym względem – analogicznie – jesteśmy obdarzeni „boskością”.

Prawda i wolność – podstawowe wartości ludzkiego istnienia i działania – mają charakter absolutny, bezwarunkowy, tj. są możliwe i dokonują się na płaszczyźnie wszelkiego bytu, bytu w ogóle, bytu jako takiego, nie zaś w ograniczonej dziedzinie szczegółowych, konkretnych rzeczy i wartości tylko ziemskich.

Tak obdarowany człowiek zajmuje wyjątkowe miejsce we wszechświecie. Nie wystarcza mu ten ograniczony świat; możliwości człowieka wykraczają poza ten świat, transcendują widzialny świat. Jedną z ważnych jego cech jest realizowana na co dzień zdolność przekraczania różnego rodzaju granic i ograniczeń.

W kształtowaniu ludzkiego życia na różnych poziomach, czyli w dziedzinie otwarcia na przyszłość, „bycia więcej” oraz „posiadania więcej”, niemalą rolę odgrywa nadzieja, występująca w różnych postaciach i wymiarach.

Konkludując, trzeba stwierdzić, że przy zachowaniu odpowiednich proporcji i zasygnalizowanych poprzednio rozróżnień i zastrzeżeń, wolno powiedzieć, że *pod pewnym względem człowiek jest absolutem*. Wolno tak twierdzić, bo *jest nim rzeczywiście*.

Antropologiczno-aksjologiczne podstawy pedagogiki

Wstęp

Opracowanie zawiera w pierwszej części główne prawdy filozoficzne na temat człowieka. Natomiast część druga stanowi rozwinięcie zagadnienia wartości w życiu człowieka. Część trzecia traktuje o obowiązku krzewienia i wcielania wartości w procesie dojrzewania i wychowania człowieka.

Struktura bytowa człowieka

Człowiek jest w świecie istotą wyjątkową, której podstawową cechą jest otwarcie poznawcze i wolitywne na wszelki byt. To otwarcie polega na tym, że człowiek jest zdolny poznać wszystko, co istnieje, zarówno byty materialne, jak i niematerialne (np. prawdę) i z tej zdolności rzeczywiście korzysta. Jest też zdolny pragnąć, dążyć i osiągać byty materialne i niematerialne (np. dobro jako takie) i faktycznie tego dokonuje.

Strukturę człowieka współtworzą: pierwiastek materialny i pierwiastek duchowy. Pierwiastek materialny stanowi istotny współczynnik człowieczeństwa i przejawia się w różnych jego fizycznych właściwościach. Pierwiastek duchowy zaś w pewien sposób *organizuje*, tj. w różny sposób wpływa na pierwiastek materialny człowieka.

O niematerialności pierwiastka duchowego człowieka, czyli o duszy ludzkiej, świadczy analiza czynności rozumu i woli. Niematerialność ta nie jest jednak doskonała, gdyż niektóre przejawy dynamizmu duszy są zewnętrznie zależne od materii. Ujawnia się to m.in. w następujących okolicznościach:

- w nierozwiniętym jeszcze organizmie dziecka działalność duszy (poznawcza, wolitywna) jest ograniczona;
- ból i cierpienie utrudniają działanie umysłu i woli;

- choroby i urazy, zwłaszcza systemu nerwowego, nieraz paraliżują aktywność ludzką;
- silne namiętności i zaburzenia psychiczne zakłócają poznanie i właściwe podejmowanie decyzji – uwzględniają to nawet sądy przy orzekaniu kary;
- na sposób działania i zachowania się człowieka wpływają takie czynniki, jak np. alkohol i narkotyki.

Człowiek jako całość podlega wprawdzie śmierci, ale jego istotny element: dusza – dzięki swej niematerialności – istnieje dalej, gdyż jest nieśmiertelna.

Analiza poznania ludzkiego i czynności woli wykazuje, że człowiek przy podejmowaniu decyzji i w postępowaniu jest zasadniczo wolny. Jest to wolność podejmowania lub zaniechania działań, a w przypadku ich podjęcia – wolność określania ich treści, czyli co konkretnie człowiek będzie robił.

Pierwiastek duchowy i materialny tworzą jedną naturę i jedną osobę ludzką, która jest ostatecznym podmiotem wszystkich działań. Stanowi też podstawę godności człowieka oraz przysługujących człowiekowi praw i ciężących na nim obowiązków.

Człowiek jest twórcą kultury i równocześnie jej odbiorcą. Działalność kulturowa, właściwa tylko człowiekowi, stanowi podstawową dziedzinę aktywności ludzkiej w świecie.

Człowiek jest istotą historyczną, to znaczy: istnieje i działa w dziejach, od których zależy i które równocześnie współtworzy.

Człowiek jako osoba jest istotą zwróconą ku drugiemu człowiekowi, ku innym ludziom, jest istotą *dialogiczną*. W dialogu z innymi ludźmi może siebie pełniej odkrywać, rozumieć i urzeczywistniać.

Człowiek jest istotą społeczną, dlatego swoje człowieczeństwo może w pełni urzeczywistniać tylko wspólnie z innymi ludźmi. Przejawia się to w tym, że jest otwarty na innych ludzi, potrzebuje ich i wraz z nimi tworzy różne formy społeczności.

Człowiek jako byt świadomy i wolny, wobec faktu własnej niewystarczalności, której doświadcza zwłaszcza w sytuacjach granicznych, a równocześnie świadom własnej transcendencji, tj. wyższości w stosunku innych bytów na ziemi, poszukuje Bytu Absolutnego (Boga) i może wejść z nim w dialog, który bywa nazywany religią.

Człowiek a świat wartości

Człowiek, żyjąc w świecie, z konieczności podejmuje pewne działania, które powinny przyczyniać się do jego rozwoju; zwykle tak właśnie się dzieje. Rozwój człowieka dokonuje się w sposób najistotniejszy przez wcielanie wartości. Człowiek urzeczywistnia więc sens własnego bytowania przez harmonijny rozwój wszystkich swych możliwości, co dokonuje się przez realizację różnorodnych wartości. Celem człowieka na ziemi jest realizacja człowieczeństwa przez urzeczywistnianie dobra, w szczególności przez wcielanie wartości – działanie prawdziwie ludzkie to urzeczywistnianie wartości.

Wspomniany wyżej sens ludzkiego bytowania to właściwość działania proporcjonalnego do dobrego celu i działania zgodnego z dobrym celem; to, dzięki czemu coś jest zrozumiałe.

Wspomniane zaś możliwości ludzkie to inaczej: potencjalności, czyli władze, którymi obdarzony jest człowiek. A są nimi przede wszystkim:

- władza poznawcza (rozwój i pogłębianie zasobu wiedzy);
- władza pożądanca, czyli wola (kształcenie woli, panowanie nad nią, zwiększanie swobody działania);
- sfera emocjonalna (emocje, uczucia, afekty) – jej kulminacją jest miłość, rozwój uczuć i właściwe ich kształtowanie, swoisty „nadzór” nad nimi; krzewienie *cywilizacji miłości*¹;
- strona fizyczna, zdrowie – troska o nie, dobry stan sfery biologicznej.

Przez harmonijny rozwój rozumiemy rozwój wszechstronny, proporcjonalny, bez zaniedbania którejś dziedziny (gr. *harmonia* – zestrojenie wszystkich elementów, zwłaszcza w muzyce, dobre współbrzmienie).

Realizowanie to urzeczywistnianie, czyli wcielanie w życie, przechodzenie od pojęć i planów do czynów, do wykonania.

Pojęcie wartości

„Wartość” (łac. *valor*) to pojęcie wywodzące się pierwotnie z ekonomii: wartość rzeczy, towaru; wartość użytkowa, wymienna. Wartość nie jest tym samym co cena.

¹ Papież Jan Paweł II, krzewiciel i obrońca cywilizacji miłości, sformułował 4 jej zasady. Cywilizacja miłości głosi: 1) prymat *być* przed *mieć*; 2) prymat osoby przed rzeczą; 3) prymat etyki przed techniką; 4) prymat miłosierdzia przed sprawiedliwością.

W filozofii pojęcie *wartości* na stałe przyjęło się w II połowie XIX wieku. Dawniej na oznaczenie tej samej rzeczywistości posługiwano się najczęściej terminologią: *dobro* i *dobroć* (*bonum, bonitas*). Dobro oznacza zwykle byt konkretny; dobroć zaś raczej pojęcie abstrakcyjne.

Filozofię wartości nazywa się także aksjologią (z gr. *ἀξιος* – *axios* = godny, cenny, wart; *λόγος* – *logos* = wiedza, nauka; *ἄξια* = wartość). Do bardziej znanych aksjologów należeli m.in. Max Scheler (†1928) i Nicolai Hartmann (†1950).

Istnieją różnorodne definicje wartości. Zależą one od kierunku filozoficznego i od tego, czy autor przyjmuje *subiektywistyczną*, czy też *obiektywistyczną* koncepcję wartości. Oto niektóre częściej pojawiające się określenia:

1. Wartość – „to, co cenne (pragnione, godne pożądania lub posiadania, obowiązujące, powinno itp.) lub to, dzięki czemu coś jest cenne (pragnione itp.), lub sama cena czy «cennieść» (bycie pragnionym itp.)”². A więc to byt, który w swej treści zawiera jakąś doskonałość, dzięki której wzbudza w człowieku pragnienie dążenia do niej i osiągnięcia jej.
2. „Wartością jest taki byt, który przez swoje właściwości obiektywno-jakościowe jest rozpoznawany przez człowieka, a następnie przez niego upragniony i często także realizowany; wartość odpowiada zawsze potrzebom człowieka jako psychofizycznej osoby”³.

Za wartość uważa się niekiedy to wszystko, co pozwala nadać sens istnieniu ludzkiemu; co się przyczynia do tego, by człowiek stawał się i był w pełni człowiekiem.

Należy odróżnić **rzeczy**, czyli byty materialne i duchowe, które są nośnikami wartości (*bona*), oraz **rację**, dla której te rzeczy, czyli byty, stanowią **dobro** (*ratio bonitatis, valor*). Wartość więc to ta właśnie racja, ten aspekt dobra. Dobra i wartości to odpowiednio: rzeczy i aspekt wartości tkwiący w bytach.

Wartość jest podstawą, dzięki której rzecz (byt) jawi się jako dobro.

Wartości stanowią swoisty świat bytów *relacyjnych*, czyli mających odniesienie do człowieka i jego życia. Ujawniają się w rzeczach, ale nie są wyłącznie strukturami lub właściwościami bytów istniejącymi niezależnie od człowieka. Wartości mają *odpowiedniość*, odniesienie do człowieka, który dzięki nim może rozwijać własne istnienie, nadawać coraz to głębszy sens własnej egzystencji i zbliżać się do ideału doskonałości

² A.B. Stępień, *Wstęp do filozofii*, wyd. 4, Lublin 2001, s. 426.

³ S. Kowalczyk, *Człowiek w poszukiwaniu wartości*, Lublin 2006, s. 133.

ludzkiej. Pewne rzeczy „zyskują” wartość, jeśli się je włączy w proces humanizacji człowieka.

Człowiek nie ustala wartości dowolnie, arbitralnie. Podstawą wartości jest z jednej strony struktura rozumnej natury człowieka jako osoby oraz jej działanie, a z drugiej – wewnętrzne cechy bytów-wartości.

Zauważmy, że niektóre dobra, np. dobra materialne, istnieją wcześniej, zanim człowiek zacznie z nich korzystać. Ale np. opanowanie, zdyscyplinowanie, sprawność, cnota itp. nie istnieją wcześniej – one się rozwijają (współtworzą) wraz z człowiekiem dzięki jego autodeterminacji, o ile sam autonomicznie do nich dąży.

Dziedziny wartości

Wśród wartości wyróżnia się następujące dziedziny:

1. Wartości życiowe (witalne, biologiczne) i materialne (cielesne), np. jedzenie, picie, sen, ubranie. Są to wartości pierwszorzędne, konieczne do życia biologicznego. Dom (mieszkanie, osłona przed klimatem), samochód, środki kosmetyczne itp. – to wartości drugorzędne.
2. Wartości duchowe – należą do wyższej sfery życia człowieka i zwykle wiążą jednostkę z innymi ludźmi. Tutaj poczesne miejsce zajmuje szeroko rozumiana kultura, a w szczególności sztuka, nauka, prawo, refleksja itp.

Wśród wartości duchowych można wyróżnić kilka dziedzin:

- a) Wartości osobowe – dotyczą całej osoby:
 - życie, współżycie z innymi, szacunek dla życia, troska o zdrowie;
 - wartości związane z wiedzą i prawdą o rzeczywistości: naukową, filozoficzną, religijną;
 - wartości interpersonalne (międzyosobowe) związane z kontaktami międzyludzkimi: szczerłość, szacunek i uznanie dla drugiego człowieka, przyjaźń, miłość, małżeństwo, rodzina.
- b) Wartości religijne; charakteryzują one relację człowiek – Bóg: kult, cześć, modlitwa, posłuszeństwo.
- c) Wartości judeochrześcijańskie – wynikające z tradycji biblijnej i z wyznawanej wiary w Chrystusa, z wiary chrześcijańskiej, np. wartości oparte na Dekalogu oraz przykazanie miłości Boga i bliźniego. Do wartości typowo chrześcijańskich zalicza się np. miłosierdzie i przebaczenie, miłość nieprzyjaciół, równość ludzi (ras, płci), nierozzerwalność małżeństwa.

- d) Osobną, życiowo ważną dziedzinę wartości stanowią **wartości moralne**. Czołowy etyk polski, prof. Tadeusz Ślipko SJ, tak je definiuje: „Przez wartości moralne rozumiemy ogólne wzorce, czyli ideały postępowania (np. sprawiedliwość, prawdomówność, obowiązkowość, miłość), które:
- 1) odnoszą się do gatunkowo określonych kategorii działania ludzkiego (np. oddawanie drugiemu, co mu się należy, mówienie prawdy, wykonywanie nałożonych obowiązków, miłowanie człowieka),
 - 2) wyrażają wzorce doskonałości odpowiadające tym działaniom i w nich się na zasadzie odwzorowania urzeczywistniają, ale
 - 3) urzeczywistniając się w nich, równocześnie doskonałą człowieka jako osobę, nie zaś tylko jego partykularne uzdolnienia”⁴.

Obowiązek wcielania wartości w życie

W naszej refleksji nad zagadnieniem wdrażania wartości w procesie wychowania możemy wyróżnić dwie fazy: a) człowiek powinien realizować, czyli wciełać w życie i rozwijać swe możliwości; b) to zaś dokonuje się przez realizację (urzeczywistnianie) wartości, co obejmuje m.in. jednoczenie się z nimi i przyswajanie ich sobie, tworzenie nowych wartości i krzewienie ich w świecie.

Racje przemawiające za tymi twierdzeniami opierają się głównie na oczywistości doświadczenia wewnętrznego (introspekcji) oraz na oczywistości obiektywnej i subiektywnej. Oto niektóre elementy tych oczywistości, które tutaj mają zastosowanie:

1. Człowiek posiada różnorakie możliwości. Możliwości ze swej natury „domagają się” realizacji, tj. spożytkowania ich.
2. *Bonum faciendum, malum vitandum*. Czyń dobro, a unikaj zła, o ile to jest w twojej mocy.
3. Wartości kierują ku człowiekowi swoisty apel, wyzwanie, które stwierdzamy, zastanawiając się nad nimi, przeprowadzając nad nimi refleksję. Wartości wzbudzają w człowieku tęsknotę do ich posiadania.
4. Czynienie dobra, wcielanie wartości niematerialnych różni człowieka od zwierząt i wykazuje jego wyższość nad nimi,

⁴ T. Ślipko, *Zarys etyki ogólnej*, wyd. 4, Kraków 2004, s. 211-212.

a przez to ujawnia w nim jakąś „powinność”, ukierunkowanie na wartości.

5. Człowiek korzysta z różnych osiągnięć przeszłości i współczesności; bez pomocy innych ludzi nie mógłby się rozwijać, nie mógłby żyć. Zaciąga więc określony dług wdzięczności. Powinien zatem ten dług spłacać. Nie może zaś tego należycie wykonać, nie osiągnąwszy odpowiedniego stopnia rozwoju, co dokonuje się przez urzeczywistnianie wartości.
6. Ludzkość w ogromnej swej większości jest przeświadczona o potrzebie (konieczności) autentycznego rozwoju człowieka. Od najdawniejszych czasów istniały i istnieją na ten temat zachęty myślicieli, filozofów, uczonych.

Jan Paweł II pisze na ten temat:

Jest zatem konieczne, aby wartości, które człowiek wybiera i do których dąży swoim życiem, były prawdziwe, ponieważ tylko dzięki prawdziwym wartościom może stawać się lepszy, rozwijając w pełni swoją naturę. Człowiek nie znajduje prawdziwych wartości, zamykając się w sobie, ale otwierając się i poszukując ich także w wymiarach transcendentnych wobec niego samego. Jest to konieczny warunek, który każdy musi spełnić, aby stać się sobą i wzrastać jako osoba dorosła i dojrzała⁵.

W tym kontekście pojawia się nierzadko tzw. *dylemat aksjologiczny*, który niekiedy przyjmuje formę pewnego rodzaju perfekcjonizmu w sferze wartości. Jego wyrazem jest m.in. przekonanie, że powinienem robić coraz więcej i coraz lepiej, powinienem wybierać wyższe, doskonalsze wartości. Jak dalece wiąże nas zew wartości? Odpowiedź zależy od konkretnej jednostki ludzkiej. Trzeba jednak pamiętać również i o tym, że odpoczynek i troska o zdrowie to też wartości, które obowiązują człowieka; powinien on myśleć i działać całościowo i dalekowzrocznie.

Zakończenie

Tekst zawiera główne tezy filozoficzne na temat człowieka. Można nieco szerzej rozwinąć podstawowy problem istnienia pierwiastka duchowego człowieka lub problem wolności czy też problem wartości w życiu ludzkim.

⁵ Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, nr 25.

Człowiek jest w świecie istotą wyjątkową, której podstawową cechą jest otwarcie poznawcze i wolitywne na wszelki byt.

Pierwiastek materialny stanowi istotny współczynnik człowieczeństwa i przejawia się w różnych jego fizycznych właściwościach. Pierwiastek duchowy zaś organizuje pierwiastek materialny człowieka.

Analiza czynności rozumu i woli świadczy o substancjalnej niematerialności duszy ludzkiej. Niematerialność ta jednak nie jest doskonała, gdyż niektóre przejawy dynamizmu duszy są zewnętrznie zależne od materii.

Człowiek jako całość podlega wprowadzie śmierci, ale jego istotny element: dusza – dzięki swej duchowości – istnieje dalej, gdyż jest nieśmiertelna. Analiza poznania ludzkiego i czynności woli wykazuje, że człowiek przy podejmowaniu decyzji i w postępowaniu jest wolny. Jest to wolność podejmowania lub zaniechania działań, a w przypadku ich podjęcia – wolność określenia ich treści.

Pierwiastek duchowy i materialny tworzą jedną substancję, jedną naturę i jedną osobę ludzką, która jest ostatecznym podmiotem wszystkich działań. Stanowi też podstawę godności człowieka oraz przysługujących mu praw oraz ciężących na nim obowiązków.

Człowiek urzeczywistnia sens własnego bytowania przez harmonijny rozwój wszystkich swych możliwości, co dokonuje się przez realizację różnorodnych wartości.

Człowiek jest twórcą kultury i równocześnie jej odbiorcą. Działalność kulturowa, właściwa tylko człowiekowi, stanowi podstawową dziedzinę aktywności ludzkiej w świecie.

Człowiek jest istotą historyczną. Istnieje i działa w dziejach, od których zależy i równocześnie je współtworzy.

Człowiek jako osoba jest istotą zwróconą ku drugiemu człowiekowi, ku innym ludziom, jest istotą dialogiczną. W dialogu z innymi ludźmi może siebie pełniej odkrywać, rozumieć i urzeczywistniać.

Człowiek jest istotą społeczną, dlatego swoje człowieczeństwo może w pełni urzeczywistniać tylko wspólnie z innymi ludźmi. Przejawia się to w tym, że jest otwarty na innych ludzi, potrzebuje ich i wraz z nimi tworzy różne formy społeczności.

Człowiek jako byt świadomy i wolny, wobec faktu własnej niewystarczalności, a równocześnie świadom własnej transcendencji, poszukuje Bytu Absolutnego (Boga) i może wejść z nim w dialog, który bywa nazywany religią.

Można więc sformułować wniosek, że rzetelna pedagogika powinna uwzględniać przedstawioną wyżej pokrótce strukturę bytową człowieka.

BIBLIOGRAFIA

- Darowski R., *Człowiek – absolut?.* [w:] *Księga Pamiątkowa z okazji 80-lecia urodzin Ks. Prof. Czesława Stanisława Bartnika*, Lublin 2009.
- Darowski R., *Filozofia człowieka*, wyd. 4, Kraków 2008.
- Darowski R., *Filozoficzna refleksja nad człowiekiem i kulturą.* [W:] *Poza utopią i nihilizmem. Człowiek jako podmiot kultury*, red. A. Waśko, Kraków 2007, s. 9-15.
- Darowski R., *Osoba ludzka a świat wartości.* [W:] *Docere et educare. Książka dedykowana Ks. Prof. Władysławowi Kubikowi SJ*, red. J. Mólka, G. Łuszczak, Kraków 2008, s. 43-51.
- Darowski R., *Refleksje na temat wychowawczej roli filozofa i filozofii (polskiej).* [w:] *Polskie ethos i logos*, red. J. Skoczyński, Kraków 2008, s. 17-21.

Anthropological and axiological foundations of the education

Summary

In the first part of the paper, the Author stresses the main truths concerning the human being: The human being is a unique creature, freely driven by cognition and desire of every form of being. Material element is a significant constituent of the human being and reveals itself through physical properties. The analysis of the activity of reason and free will points to an essential immateriality of the human soul. This immateriality however is not perfect, since various manifestations of the soul's dynamism are externally conditioned by matter. The analysis of the phenomena of human cognition and free will shows that human beings are free in their decisions and their actions. This freedom is revealed in the ability to initiate or to renounce one's own actions, as well as in the ability to determine their essence. The spiritual and material constituents form one nature and one human person, which is the ultimate subject of all activity and the basis of human dignity, its rights and duties. The achievement of various values allows a human being to realize the sense of its life through a harmonious development of all its potentialities.

In the second part of the paper, the Author develops largely the question of the values in the human life. The general conclusion of the reflection is: the good education should take into account the genuine structure of man and his system of values.

Jak wykładać filozofię człowieka?

Filozofię człowieka wykładałem od 40 lat. Najpierw wykładałem i wykładałem u siebie, a więc klerykom na Wydziale Filozoficznym jezuitów w Krakowie. Od 1989 r. na tym wydziale studiują także świeccy. Ten właśnie wydział był zalążkiem założonej w 1999 r. Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej „Ignatianum”, która obecnie prowadzi 5 kierunków: filozofię, politologię, kulturoznawstwo, pedagogikę i pracę społeczną. W „Ignatianum” pracuje 300 profesorów i wykładowców, w tym 40 jezuitów, a studiuje ponad 3 tys. studentów¹. Dawniej wykładałem również gdzie indziej: dłużej na Papieskim Wydziale Teologicznym w Krakowie, przekształconym później w Papieską Akademię Teologiczną, a w 2009 r. w Uniwersytet Papieski Jana Pawła II. Uczylem także w Wyższym Śląskim Seminarium Duchownym, gdy swą siedzibę miało w Krakowie.

Mam więc sporo doświadczeń w tej dziedzinie. I właśnie tymi doświadczeniami pragnę się podzielić z tym szanownym gronem. Na sam początek wybieram myśl nie nową, ale wartą przypomnienia, bo zwykle zaskakuje wielu, a niejednego skłania do głębszej refleksji. Jest to opinia, jaką spośród bardziej znanych autorów głosił Etienne Gilson. Albert Camus, powołując się na niego, pisał: „Dawni filozofowie (i słusznie) znacznie więcej myśleli, niż czytali. Dlatego trzymali się tak ściśle konkretnego. Druk to zmienił. Czyta się więcej, niż myśli. Nie mamy filozofów, tylko komentatorów. To właśnie powiada Gilson twierdząc, że po wieku filozofów, którzy zajmowali się filozofią, nadszedł wiek profesorów filozofii, którzy zajmują się filozofami”².

Przejdźmy teraz do kilku ogólniejszych refleksji na temat swoistości filozofii człowieka:

1. Każdy człowiek – zanim przystąpi do studium filozofii człowieka ma już jakąś wizję człowieka, jakąś wizję siebie i innych ludzi, świata, w jakim żyje; ma już jakąś filozofię człowieka, którą kieruje się w życiu.

¹ Aktualne dane zob. niżej: *Akademia Ignatianum w Krakowie*.

² Albert Camus, *Notatki*, w: tegoż, *Eseje*, przekł. Joanna Guze, Warszawa 1971, s. 506-507.

Kształtowały ją w ciągu lat: wcześniejsze doświadczenie życiowe, lektura, własna refleksja, rozmowy i dyskusje z innymi, środowisko rodzinne, szkoła, Kościół.

2. To, co człowiek poznaje, czyli przedmioty ludzkiego poznania, przeważnie różni się od podmiotu poznającego. W przypadku filozofii człowieka jest inaczej. Filozofia człowieka dotyczy bezpośrednio mnie, nas samych, to wiedza o nas. Usiłujemy w niej przybliżyć sobie prawdę nas samych. Człowiek jest więc i podmiotem, i przedmiotem filozofii człowieka.

3. Swoistość filozofii człowieka jest uwarunkowana głównie tym, że człowiek zajmuje wyjątkową pozycję, wyjątkowe miejsce w świecie (we wszechświecie), głównie z następujących powodów:

- jest bytem poniekąd pośrednim między światem duchowym i materialnym; jest i materią, i duchem;
- zachodzi w nim niezwykła, szczególna jedność materii i ducha, przy zachowaniu jednak pewnej odrębności obu tych pierwiastków.

Stąd szczególne zainteresowanie człowiekiem zarówno dawniej, jak obecnie, i wielorakie próby uchwycenia tajemnicy człowieka.

4. U wielu ludzi szczególnie współcześnie dużą rolę w kształtowaniu własnej filozofii człowieka odgrywają środki społecznego przekazu: radio, telewizja, prasa, Internet. Współczesne mass media, w których ujawniają się różne tendencje i światopoglądy, nierzadko walczą między sobą o wpływy na słuchaczy, widzów, czytelników, internautów; walczą o rząd ich dusz. Bardzo wielu korzystających z tych nośników informacji, w które wpłatane są często także i oceny, nie zdaje sobie z tego sprawy lub przywiązuje do tego faktu zbyt małą wagę.

Mając tego świadomość, dotychczasową wiedzę o człowieku u studentów pragniemy uzupełniać, rozwijać, pogłębiać, doskonalić, porządkować, systematyzować. To właśnie jest głównym zadaniem refleksji antropologicznej. Jednym z podstawowych elementów tego procesu jest punkt wyjścia: koncepcja i definicja filozofii, w tym filozofii człowieka.

W moich wykładach na temat człowieka wagę zasadniczą, większą niż większość współczesnych autorów, przywiązywałem i nadal przywiązuję do dość ściśle rozumianej filozofii człowieka. Na nieco dalszym planie pozostawiam historię filozofii człowieka, nie kwestionując bynajmniej jej roli i znaczenia. Nadto świadomie unikam sporów i polemik, poprzestając na pozytywnym przedstawianiu i uzasadnianiu zagadnień.

Na wstępie rozważań antropologicznych jawi się zagadnienie koncepcji filozofii człowieka w świetle ogólnego poglądu na filozofię. Od tego bowiem ogólnego poglądu na filozofię zależy ujęcie filozofii człowieka, która przecież jest częścią filozofii w ogóle. Przyjęta na początku koncepcja przesądza o wielu dalszych zagadnieniach i ich rozwiązaniach. W moich rozważaniach filozofię pojmuję następująco: Filozofia jest opartą na poznaniu rozumowym nauką o całej istniejącej rzeczywistości w świetle jej podstawowych uwarunkowań. Stąd filozofia człowieka jest rozumową nauką o człowieku w świetle jego podstawowych uwarunkowań.

Filozofię – i konsekwentnie filozofię człowieka – można również zdefiniować tak: Jest to bezstronne, krytyczne i systematyczne poznanie całej rzeczywistości w jej najistotniejszych uwarunkowaniach, uzyskiwane za pomocą naturalnych władz poznawczych człowieka.

Mimo iż wśród filozofów i zajmujących się filozofią nierzadko występuje opinia, że zadaniem filozofii nie jest zmieniać świat, lecz tylko poznawać go bezinteresownie i starać się go zrozumieć w celach czysto poznawczych, to jednak spożytkowanie tej wiedzy, rozumienia i zaangażowania dla dobra człowieka, w celu uczynienia świata lepszym, bardziej ludzkim, jawi się jako uzasadniony postulat. Niekorzystanie z filozofii dla zmiany świata byłoby marnowaniem dobra. Zadaniem studiów filozoficznych jest więc nie tylko zdobywanie określonej wiedzy oraz umiejętności krytycznego myślenia, ale także kształtowanie rozwoju myślenia tak, by życie ludzi czynić lepszym.

Ciągle więc trzeba mieć na uwadze to, że głównym celem studiów filozoficznych i filozofowania w ogóle nie jest zapoznanie się z tym, co na dany temat dawniej i obecnie sądzili filozofowie, myśliciele, mędrcy. Chodzi przede wszystkim o poznanie rzeczywistości i to całej rzeczywistości w świetle jej podstawowych uwarunkowań, jakimi są: przyczyny, zasady, istoty, cele itp. Główny przeto cel studiowania filozofii sprowadza się do poszukiwania i znajdowania odpowiedzi na pytanie: jak jest rzeczywiście? jaka jest prawda? Ale odkrywanie prawdy nie jest łatwe i przeważnie nie dokonuje się szybko. Filozof powinien więc rzetelnie podejmować kolejne próby i ponawiać je, by do prawdy się zbliżyć. Mimo że w procesie filozofowania refleksja człowieka odgrywa przebiegłą rolę, nie oznacza to jednak unikania doświadczenia, także potocznego. Również i zdrowy rozsądek ma tutaj duże znaczenie.

Filozofia człowieka a antropologia filozoficzna

Termin „antropologia” odnosi się do różnych dziedzin badań, których przedmiotem jest człowiek. Nie tylko więc do filozofii, ale także do psychologii, socjologii, teologii (antropologia teologiczna). Stąd potrzeba bliższego określenia, o jaką antropologię chodzi. Nas interesuje naturalnie antropologia filozoficzna. Niekiedy antropologię filozoficzną odróżnia się od filozofii człowieka. Ta ostatnia posiada wówczas większy zakres. Jest to filozofia człowieka rozumiana szeroko i obejmująca także np. teorię poznania i etykę. W naszych rozważaniach używamy zamiennie nazw: antropologia filozoficzna – filozofia człowieka, a filozofię człowieka rozumiemy w znaczeniu węższym (bez teorii poznania i bez etyki).

Od Arystotelesa (IV w. przed Chr.) do Christiana Wolffa (1679-1754) filozoficzną problematykę człowieka omawiano przeważnie w obrębie traktatu o duszy (*De anima*), który dotyczył wszystkich form życia. Potem nazywano ją psychologią, a następnie psychologią racjonalną, psychologią metafizyczną lub psychologią spekulatywną. W połowie XX wieku przyjęła się nazwa antropologia filozoficzna lub filozofia człowieka.

Warto zauważyć, że w językach obcych przeważa nazwa: antropologia filozoficzna (np. w języku angielskim i francuskim: *philosophical anthropology*, *anthropologie philosophique*). Termin „filozofia człowieka” można tam bowiem rozumieć dwuznacznie: *philosophy of man* oraz *philosophie de l'homme* – może oznaczać: filozofię człowieka lub filozofię mężczyzny (por. *man* – *woman*; *homme* – *femme*). W języku polskim takiej obawy nie ma, gdyż wyraz „człowiek” oznacza zarówno mężczyznę, jak i kobietę.

Jak wspomniałem, filozofia nie jest jedyną nauką zajmującą się człowiekiem. Wiele innych nauk również się nim interesuje, np. psychologia, socjologia, antropologia chrześcijańska. Rodzi się więc pytanie, jaki jest stosunek filozofii człowieka do innych nauk badających człowieka? Filozofia człowieka nawiązuje oczywiście do innych nauk i ich wyników oraz w pewnej mierze z nich korzysta. Nawiązuje zwłaszcza do nauk humanistycznych, takich jak: psychologia, pedagogika, socjologia, antropologia kulturowa. Te i inne nauki dostarczają jej różnych danych do działu, który czasem nazywa fenomenologią człowieka. Filozofia człowieka nie polega jednak na uogólnianiu tych wyników, posiada bowiem właściwe sobie spojrzenie na człowieka w świetle jego ostatecznych uwarunkowań.

Problematyka filozofii człowieka

Do głównych problemów filozofii człowieka, które w moim przekonaniu trzeba studentom wyłożyć – niezależnie od przydzielonej na to liczby godzin – należą w szczególności:

- wyższość człowieka w stosunku do innych bytów ziemskich;
- struktura bytowa człowieka;
- problem monizmu i pluralizmu w człowieku;
- pierwiastek materialny i pierwiastek duchowy (ciało i dusza);
- wolność człowieka (woli) i jej ograniczenia;
- człowiek jako osoba; jego prawa i obowiązki;
- działanie człowieka i jego cele;
- człowiek a świat wartości i ich ważna rola w życiu człowieka.

Warto jeszcze wspomnieć, że pojawiają się próby – zgodnie z tendencjami antropocentrycznymi, charakteryzującymi czasy współczesne – rozszerzania problematyki filozofii człowieka i obejmowania nią niemal całej filozofii, która w gruncie rzeczy jest – mniej lub bardziej – związana z człowiekiem. Można się zgodzić, że najściślej z filozofią człowieka jest związana teoria poznania, gdyż jest to przecież teoria ludzkiego poznania. Podobnie etyka – jest bowiem etyką ludzką. Inne dyscypliny są nieco luźniej związane z człowiekiem, np. filozofia bytu (ontologia) czy filozofia przyrody. Ale i one nie są obce człowiekowi: człowiek jest przecież bytem i żyje w przyrodzie.

Sprawa podręcznika

W początkach pracy dydaktycznej i przez pierwsze 20 lat nauczania byłem przeciwny wprowadzaniu podręcznika do wykładanego przedmiotu. W miarę upływu lat mój pogląd ulegał zmianie. Przygotowałem więc podręcznik pt. *Filozofia człowieka*. Jego pierwsze wydanie ukazało się drukiem w 1995. W 2008 r. ukazało się czwarte, rozszerzone wydanie tej książki, która dobrze się rozchodziła³.

Podręczniki – jak wiemy – miewają różne wady, ale mają też i zalety. Najważniejszą jest ta, że z jego pomocą profesor może lepiej przekazać

³ Wydanie piąte: Kraków 2015.

to, co chce powiedzieć. A są przecież sprawy nam bliższe, ważniejsze – które za takie uważamy. Poza tym wielokrotnie przekonałem się tym, że chyba większość studentów robi notatki dość niedokładnie, a nierzadko wprost niestarannie. Te notatki to niekiedy niemal karykatura wykładów. Także i student czerpie z podręcznika sporo korzyści. Jedną z nich – chyba najważniejszą – jest to, że w swej refleksji ma się na czym oprzeć, że w nauczaniu jest pewna jednolitość, określona jednokierunkowość nauczania, krótko mówiąc, logika wykładu.

Przekonałem się, że zalecanie lektur z różnych kierunków i nurtów wprawdzie erudycyjnie ubogaca studenta, ale z drugiej strony bywa powodem ideowego zamieszania i nierzadko prowadzi do swoistej relatywizacji poglądów filozoficznych. Ujawnia się to niekiedy w postawie głoszącej: jeden tak, drugi inaczej; nic właściwie nie wiadomo, nie ma nic pewnego. Zajęcia z filozofii człowieka (zresztą nie tylko) bardzo ożywają różne aktualia filozoficzne, zwłaszcza w Polsce: sympozja, konferencje, publikacje itp. O ważniejszych warto informować na zajęciach ewentualnie inicjować dyskusje.

Filozofia a życie

Filozofię człowieka trzeba wykładać – że tak powiem – egzystencjalnie, tj. jako powiązaną z życiem, bo przecież rzeczywiście tak jest. I trzeba to częściej uświadamiać studentom, nawiązując do aktualnie dyskutowanych zagadnień zdrowotnych, aborcji, eutanazji, ekologii. Wiemy i jesteśmy o tym przekonani, że filozofia nie jest czymś oderwanym od życia. Opinia, że jest inaczej, może się pojawić i niekiedy rzeczywiście się pojawia podczas powierzchownego zapoznawania się z niektórymi kierunkami filozoficznymi powstałymi i w przeszłości, i istniejącymi współcześnie. Filozofia jest potrzebna w życiu, zwłaszcza logika, filozofia poznania (nazwa to lepsza niż teoria poznania), filozofia człowieka, etyka. Warto i samemu być o tym przekonanym oraz uświadamiać to i wykazywać naszym studentom. Największy problem, jaki pojawia się w tej dziedzinie, polega na tym, że filozofia – choć nieodzowna w życiu: każdy przecież wyznaje jakąś „swoją” filozofię – jest tak trudno przekładalna na życie codzienne.

Potrzeba promocji filozofii polskiej

Na koniec refleksja nieco luźniej związana z rozważaną tutaj tematyką. Warto jednak tę sprawę zasygnalizować.

Mamy świadomość, że Polska nie jest „potęgą filozoficzną”, ale przecież powstały na jej terenie poglądy i nurty godne uznania i warte rozpowszechnienia. Jeśli tak się nie stało lub stało się w niewystarczającej mierze i jeśli tak się nie dzieje lub dzieje się niezadowolająco, to przynajmniej częściowo z naszej winy czy z naszego powodu.

Uważam, że filozofia „polska” jest niedowartościowana. Panuje u nas swoista moda na pisanie prac magisterskich, doktorskich itp. i w ogóle publikacji na tematy filozoficzne o autorach obcych. I tutaj także sprawdza się przysłowie: „Cudze chwalicie, swego nie znacie”. Potrzeba zmiany nastawienia w tym względzie: potrzebny jest zdrowy patriotyzm. Jako środowisko filozoficzne za mało cenimy siebie i za mało dbamy o to, by polską myśl filozoficzną upowszechniać, zwłaszcza przez podejmowanie badań w tej dziedzinie i przez publikowanie, także w obcych językach.

PIOTR SKARGA

Aktualność ks. Piotra Skargi SJ (1536-1612)

Piotr Skarga działał na różnych polach: jako pisarz, teolog, kaznodzieja królewski, pedagog, działacz społeczny, pionier reformy katolickiej (kontrreformacji) oraz jako pierwszy rektor Akademii Wileńskiej.

W niniejszym szkicu poświęcę nieco więcej uwagi tym dziedzinom jego bogatej działalności, które – jak sądzę – także współcześnie są szczególnie aktualne. Wpierw jednak przypomnę najważniejsze fakty z jego życia.

Krótką biografia

Piotr Skarga (Pawęski, Powęski) urodził się dnia 2 II 1536 r. w Grójcu k. Warszawy. W latach 1552-1555 studiował w Akademii Krakowskiej, gdzie uzyskał stopień bakałarza. Następnie był rektorem szkoły parafialnej przy kościele św. Jana w Warszawie (1555-1557). Potem zajmował się wychowaniem synów Andrzeja Tęczyńskiego, kasztelana krakowskiego (1557-1562). W 1564 r. we Lwowie przyjął święcenia kapłańskie, został kanonikiem katedralnym i rozpoczął działalność kaznodziejską; od 1565 był tam kanclerzem kapituły. W 1566 r. przeniósł się do miejscowości Gorliczyna k. Przeworska na dwór Jana Krzysztofa Tarnowskiego, syna hetmana, „by go umocnić w wierze”.

W 1568 r. Skarga wyjechał do Rzymu, gdzie w 1569 r. wstąpił do zakonu jezuitów, odbył nowicjat oraz uzupełnił studia teologiczne w Collegium Romanum (późniejszy Uniwersytet Gregoriański). Przez pewien czas pełnił też obowiązki penitencjarza w Bazylice św. Piotra. W 1571 r. powrócił do Polski. Pracował jako kaznodzieja i nauczyciel w Pułtusk (1571-1572), wyjeżdżał w sprawach nowych placówek jezuickich do Lwowa, Jarosławia i Połocka. W 1573 r. skierowano go do Wilna, gdzie od 1574 r. był zastępcą rektora kolegium, a następnie pierwszym rektorem Akademii Wileńskiej (1579-1584). W tym okresie, na zlecenie króla Stefana Batorego, organizował również kolegia jezuickie w Połocku, Rydze i Dorpacie. Po powrocie do Krakowa był przełożonym domu przy kościele św. Barbary.

W 1588 Skarga został nadwornym kaznodzieją króla Zygmunta III. Obowiązki te pełnił przez 24 lata. Rezydował najpierw głównie w Krakowie, ale często, towarzysząc królowi, bywał poza stolicą. W ostatnich kilku latach swego życia – w związku z przeniesieniem stolicy Polski – mieszkał w Warszawie. Na Wielkanoc 22 IV 1612 r. wygłosił w Warszawie ostatnie kazanie w obecności króla i dworu, a w czerwcu tego samego roku przeniósł się do Krakowa, do kolegium jezuitów przy kościele Świętych Apostołów Piotra i Pawła. Zmarł w Krakowie w opinii świętości dnia 27 IX 1612 r. Został pochowany w podziemiach tegoż kościoła. Kazanie na pogrzebie wygłosił znany kaznodzieja, dominikanin Fabian Birkowski. Kazanie to wydano drukiem w 1612, 1613 i 1615 r.; później też było kilkakrotnie wznawiane. Pogłoski, jakoby Skargę pochowano w letargu są nieprawdziwe i nie znajdują żadnego potwierdzenia w źródłach.

Spuścizna pisarska

Skarga pozostawił bogaty dorobek pisarski, zwłaszcza z teologii, polemiki religijnej, kaznodziejstwa – z uwzględnieniem problematyki społeczno-politycznej – hagiografii, oraz przekłady.

Najważniejsze dzieła Skargi to: *Pro sanctissima Eucharistia* (Wilno 1576); *O jedności Kościoła Bożego pod jednym pasterzem i o greckim od tej jedności odstąpieniu* (Wilno 1577; wydanie zmienione pt. *O rządzie i jedności Kościoła Bożego pod jednym pasterzem i o greckim i ruskim od tej jedności odstąpieniu*, wyd. 2: Kraków 1590, wyd. 6: 1885); *Żywoty świętych Starego i Nowego Zakonu, wybrane z poważnych pisarzy i doktorów kościelnych* (Wilno 1579); *Proces konfederacji* ([Kraków] 1595); *Kazania sejmowe* (wyd. drukiem po raz pierwszy w grubym tomie: *Kazania na niedziele i święta całego roku*, Kraków 1597); *Synod Brzeski* (Kraków 1597); *Wzywanie do pokuty obywatelów Korony Polskiej i Wielkiego Księstwa Litewskiego* (Kraków 1610); *Wzywanie do jednej zbawiennej wiary* (Wilno 1611).

Niemal wszystkie pisma Skargi miały wiele wydań, zwłaszcza *Żywoty świętych* oraz *Kazania sejmowe*. Te ostatnie są często wznawiane, także współcześnie, nie tylko jako zabytki pięknej polszczyzny, ale także jako wyraz i przykład, przejaw i dowód miłości ojczyzny oraz jako szkoła patriotyzmu. *Żywoty świętych* zaś doczekały się również wielu przeróbek i wydań częściowych.

W XX w. wydano m.in.: *Wybór pism* (Kraków 1912); *Pisma wszystkie*, t. 1-5, Warszawa 1923-1930; *Kazania sejmowe*, oprac. Janusz Tazbir

(wyd. 3: Wrocław 1972, wyd. 7: 2008; nadto w sieci w *Wirtualnej Bibliotece Literatury Polskiej*); *Żywoty świętych polskich* (Kraków 1988; reprint Kraków 2000); *Żywoty świętych Starego i Nowego Zakonu na każdy dzień przez cały rok* (Kraków 1994). Niektóre z pism Skargi, zwłaszcza *Żywoty świętych* oraz *Kazania sejmowe*, były tłumaczone na języki obce (na język francuski pt.: *Les sermons politiques*, Paris 1916). Dzięki licznym dziełom, pisanym prostym, starannym, a zarazem pięknym i wzniosłym językiem polskim, które docierały do szerszego grona czytelników (zwłaszcza *Żywoty świętych*), Skarga wywarł znaczny wpływ na rozwój polszczyzny w XVI i XVII stuleciu. Jego dzieła należą do szczytowych osiągnięć prozy polskiej tamtego okresu.

Z bogatej i różnorodnej działalności Skargi wybieram trzy dziedziny, które i dzisiaj nic nie straciły ze swej aktualności. Są to: **patriotyzm, działalność charytatywna wraz z krzewieniem bankowości oraz problem jedności chrześcijan**. Poświęcę im obecnie nieco więcej uwagi.

Patriotyzm

Skarga aktywnie uczestniczył w życiu społecznym i politycznym Rzeczypospolitej. Jego poglądy w tych dziedzinach oraz jego patriotyczna postawa są dostrzegalne głównie w *Kazaniach sejmowych*. Stanowią one swoisty traktat polityczno-społeczny, dający ocenę sytuacji państwa polsko-litewskiego oraz zasady jego przebudowy. Skarga nadał mu formę kazań, zapewne dlatego, że jako wybitny kaznodzieja tę właśnie formę wypowiedzi uważał za najbardziej dla siebie właściwą, a może w celu uniknięcia zarzutu mieszania się do polityki, który już w jego czasach pojawiał się wobec jezuitów. Ten rodzaj literacki mógł też liczyć na większy wpływ niż wywody filozoficzne.

Niektórzy autorzy powtarzają wyrażaną dawniej opinię, że kazania sejmowe nie były nigdy wygłoszone. Jest ona nie do przyjęcia, zważywszy, że Skarga przed wydaniem *Kazań sejmowych* przez 10 lat pełnił funkcję kaznodziei królewskiego i sejmowego. Trudno przyjąć, że co innego głosił, a co innego dał do druku. Nie jest jednak wykluczone, a nawet jest wielce prawdopodobne, że tekst drukowany różni się nieco od tekstu głoszonego w kazaniach. Tak przecież bywa, gdy składamy do druku teksty przygotowane wcześniej.

Kazania sejmowe to osiem mów, które już w tytule zawierają wyraźnie sprecyzowane tezy i zasygnalizowanie „niebezpieczeńści koronnych”. Jedynie w kazaniu pierwszym, wprowadzającym, zatytułowanym

Na początku przy Świętej Ofierze sejmowej, rozważa Skarga potrzebę mądrości w sprawach politycznych i społecznych, która jest nieodzowna do stanowienia praw i do rządzenia państwem. Kazanie drugie: *O miłości ku Ojczyźnie* stanowi szczytowe osiągnięcie zarówno sztuki krasomówczej, jak i siły argumentacji.

W kazaniach ujawnia się głębia myśli i bogactwo doświadczeń Skargi. Obok argumentacji ogólnoludzkiej Skarga przywołał argumenty teologiczne, zwłaszcza z Pisma Świętego i z ojców Kościoła. Jako wymowny przykład niech posłuży następujący fragment, przyrównujący Ojczyznę (Polskę) do okrętu:

Gdy okręt tonie, a wiatry go przewracają, głupi tłumoczek i skrzynki swoje opatruje i na nich leży, a do obrony okrętu nie idzie, i mniema, że się sam miłuje, a on się sam gubi. Bo gdy okręt obrony nie ma, i on ze wszystkim, co zebrał, utonąć musi. A gdy swymi skrzynkami i majątnością, którą ma w okręcie, pogardzi, a z innymi się do obrony okrętu uda, swego wszystkiego zapomniawszy: dopiero swe wszystko pozyskał i sam zdrowie swoje zachował. Ten namilszy okręt ojczyzny naszej wszystkich nas niesie, wszystko w nim mamy, co mamy. Gdy się z okrętem źle dzieje, gdy dziur jego nie zatykamy, gdy wody z niego nie wylewamy, gdy się o zatrzymanie jego nie staramy, gdy dla bezpieczeństwa jego wszystkim, co w domu jest, nie pogardzamy, zatonic, i z nim my sami poginiemy.

W tym okręcie macie syny, dzieci, żony, imienia, skarby, wszystko, w czym się kochacie. W tym tak wiele dusz jest, ile ich to królestwo i państwa przyłączone mają. Nie dajcie im tonąć, a zmiłujcie się nad krwią swoją, nad ludem i bracią swoją, nie tylo majątnością, ale i zdrowiem im własnym usługujcie, wy którzyście je pod swój rząd i opiekę wzięli” (*Kazanie wtóre*).

W kazaniach omówił Skarga najgroźniejsze „choroby” toczące organizm Rzeczypospolitej i zagrażające jej bytowi: brak miłości ojczyzny, niezgodę w sprawach społecznych (anarchię), tolerowanie różnowierstwa (herezji), osłabienie władzy królewskiej, niesprawiedliwe prawa, bezkarność występków („grzechy jawne i niekarność ich”). Wiele elementów tej diagnozy nie straciło swojej aktualności i nierzadko są przywoływane współcześnie.

Cechom negatywnym przeciwstawiał Skarga wartości, do których zachęcał: miłość ojczyzny, zgodę społeczną, jedność religijną, wzmocnienie władzy monarszej, karność i dyscyplinę, sprawiedliwość społeczną, pokutę za występki. Opowiadał się za ograniczeniem przywilejów szlacheckich i uprawnień posłów, postulował usprawnienie sądownictwa. Domagał się poprawy sytuacji chłopów.

Podobne sprawy krótko i popularnie poruszał Skarga w dziełku *Wzywanie do pokuty obywatelów Korony Polskiej i Wielkiego Księstwa Litewskiego* (kilka wydań).

Działalność charytatywna

Skarga założył kilka instytucji dobroczynnych nowego typu, tj. ukierunkowanych na wspieranie rzeczywistych ubogich i z tej racji godnych wsparcia. „Prawdziwi ubodzy” to ludzie niezdolni do samodzielnej egzystencji, do życia bez pomocy innych, a więc w szczególności pozostający bez opieki chorzy, niedołężni, osierocone dzieci. Ubogimi, zdolnymi do pracy i zarabiania na siebie, powinny jego zdaniem zajmować się instytucje i organizacje publiczne, zwłaszcza państwowe.

W obrębie tej bogatej działalności trzeba wyróżnić kilka typów: a więc Bractwo Miłosierdzia w sensie ścisłym, Bractwo św. Łazarza, zwane także Bractwem Betanii, oraz Skrzynkę św. Mikołaja, a zwłaszcza Bank Pobożny. Instytucje charytatywne zakładał Skarga w różnych miastach Rzeczypospolitej, zarówno osobiście, jak również z pomocą innych, zwłaszcza jezuitów.

Bractwo Miłosierdzia

Początki Bractwa Miłosierdzia sięgają okresu pobytu Skargi w Wilnie, gdzie pracował od 1573 r., a od 1574 był zastępcą rektora kolegium, następnie zaś – pierwszym rektorem Akademii Wileńskiej (1579-1584). Tam właśnie w 1579 r. przy kościele św. Jana założył pierwsze swe stowarzyszenie charytatywne, zwane później Skrzynką św. Mikołaja, w celu wspierania wdów i sierot. Składki członkowskie były dobrowolne – zależnie od możliwości – składane w różnych terminach (roczne, miesięczne, a nawet tygodniowe). Do hojnych dobroczyńców należał m.in. Lew Sapieha, podkanclerzy litewski, który przez pewien czas dawał co tydzień po 100 ówczesnych złotych, co na owe czasy stanowiło bardzo znaczną sumę. Od 1584 r. aż do kasaty zakonu w 1773 r. działało w Wilnie Bractwo Miłosierdzia wraz z Bankiem Pobożnym, o czym będzie mowa niżej. Do tych stowarzyszeń należało wielu wybitnych przedstawicieli Litwy. Posiadały one znaczny majątek; w okresie największego rozkwitu ok. 20 domów, wiele placów i fundusze w gotówce. Oprócz

maturalnego wsparcia najbardziej potrzebujących pomagały też magistratowi w utrzymaniu szpitali.

Po przyjeździe do Krakowa, gdzie został przełożonym domu i kościoła św. Barbary, Skarga rozwijał dalej działalność charytatywną. W *Przedmowie* do swej książki *Bractwo Miłosierdzia w Krakowie* tak o tym pisał:

BRACHTWU MIŁOSIERDZIA PŁCI OBOJEJ w Krakowie u Ś. Barbary, X. Piotr Skarga Societatis Iesu, łaski Bożej i pokoju w Panu Jezusie Chrystusie życzy.

Maluczkiej a powinnej pomocy mojej około dusz ludzkich, w tym stołecznym mieście, z szczerego samego daru Bożego, odnosząc z bracią moją prześladowanie, odniosłem też wielką i nigdy u Pana Boga niezasłużoną pociechę: na którą, bych sto lat kazać i nauczając robił, dosyćbych miał nagrody z tego, iż Pan Bóg takie to wasze Bractwo wzbudzić w tym mieście raczył, w którym się miłosierdzie, matka uczynków dobrych, pomoc pierwsza zbawienna ku dostąpieniu żywota wiecznego, ucieczka ubogich, nędze ludzkiej gospoda, domowym szpitalom pierwsza w tym królestwie skarbnica, potrzebom w pożyczaniu komora, Niedziele prawe święcenie i z nim wypełnienie wszystkiego zakonu Bożego i błogosławieństwo domom waszym, i miasta tego duchowna obrona i okrasa wielka wszczepiła. W którym iż już czwarty rok statecznie trwacie, a co dzień większą w Bogu pociechę i gorętszą chęć do miłosiernych uczynków odnosicie¹.

Krakowskie Bractwo założył Skarga przy kościele św. Barbary 7 października 1584 r. Dnia 28 IX 1588 r. legat papieski, kard. Hipolit Aldobrandini, zatwierdził Bractwo Miłosierdzia i Bank Pobożny². Wkrótce potem zatwierdził je także papież Sykstus V. Papież Grzegorz XIV potwierdził je ponownie w 1591 r. bullą *Ex debito ministerii* oraz rozszerzył jego przywileje. Król Zygmunt III Waza w 1611 r. – jeszcze za życia Skargi – uniezależnił obie instytucje od władz miejskich i zezwolił je zakładać w całej Rzeczypospolitej. Poparcie okazywali im także inni królowie, zwłaszcza Jan Kazimierz i Jan III Sobieski.

Rozwój Bractwa Miłosierdzia i Banku Pobożnego popierały różne synody diecezjalne oraz księża prymasi. Krzewicielami tych instytucji byli przede wszystkim jezuici. Powstały one w Wilnie w 1584 r., Lublinie i Warszawie przy kościele św. Jana – w 1589, Poznaniu – w 1599, Puławsku – przed 1600 r., Łowiczu – w 1600, Lwowie – w 1601,

¹ Piotr Skarga, *Bractwo Miłosierdzia w Krakowie*, [Kraków 1588], s. A₂.

² Tamże, *Confirmatio Fraternalitatis Misericordiae*, s. 34-38.

Zamościu – w 1601, Rzeszowie – 1636 r. oraz w innych miastach. Od 1819 r. Krakowskie Bractwo Miłosierdzia szczyti się tytułem Arcybractwa.

Według Skargi nadrzędnym celem tego stowarzyszenia było – najogólniej mówiąc – wychowywanie społeczeństwa do świadomości obowiązku miłości, szczególnie miłosierdzia względem potrzebujących oraz faktyczne przychodzenie z pomocą ludziom niezdolnym do samodzielnej egzystencji. Pomoc ta w ciągu wieków przybierała i przybiera różne formy. Arcybractwo Miłosierdzia w Krakowie działa do dzisiaj³.

Bank Pobożny – Skarga pionierem bankowości w Polsce

Osobną instytucją, o charakterze kredytowym, ale działającą w obrębie Bractwa Miłosierdzia, był Bank Pobożny (*Mons Pietatis*, tj. Pobożna Góra, Góra Zbożności, Komora Potrzebnych), którego funkcjonowanie wyodrębniono ok. 1587 r.

Bank, który swe środki uzyskiwał z jałmużn i dotacji, udzielał pożyczek tym, którzy przejściowo znaleźli się w trudnościach finansowych, oraz tym, którzy zamierzali rozpocząć lub rozwijać godziwą działalność przynoszącą pewne zyski. W ten sposób Bank chronił zubożałą ludność przed wyzyskiem ze strony tych, którzy udzielali pożyczek, zwłaszcza lichwiarzy, i przeciwdziałał panoszącej się wówczas lichwie⁴, której sam Skarga na różne sposoby się przeciwstawiał. Pożyczek zaś udzielano na bardzo korzystnych warunkach, zwykle przyjmując w zastaw różne przedmioty (fanty). W późniejszym okresie pobierano niekiedy drobną opłatę pokrywającą jedynie koszty utrzymania tej instytucji. Nowa doktryna dotycząca pożyczania pieniędzy, uznająca za godziwe pobieranie umiarkowanych odsetek z powodu *lucrum cessans* (brak zysku wskutek „zamrożenia” pożyczonych pieniędzy) oraz z *damnum emergens* (rzeczywista szkoda, strata gotówki) z trudem przebiegała się do świadomości katolików.

O genezie Banku Pobożnego, który nazywał Komorą Potrzebnych, Skarga tak pisał:

³ O współczesnej działalności Arcybractwa Miłosierdzia w Krakowie pisze Aleksander Litewka (w *Ks. Piotr Skarga SJ (1536-1612). Życie i dziedzictwo*, Kraków 2012, s. 239-246).

⁴ Zob. na ten temat współczesną książkę Marcina Śmigleckiego, *O lichwie*, Wilno 1596 oraz wiele wydań późniejszych.

*O KOMORZE POTRZEBNYCH, KTÓRĄ ZOWIĄ MONS
PIETATIS.*

Między inszemi Miłosiernemi uczynkami, jest też ten jeden nam pilnie od Pana Boga zalecony uczynek, pożyczania pieniędzy darmo i bez wszelakiej lichwy, ludziom ubogim i potrzebnym [będącym w potrzebie]. [...] Wszakże jednak zabiegając [zapobiegając] i temu, aby ludzie ubodzy lichwą takową niepobożną nie byli trapieni i nie ginęli, i to miłosierdzie wedle woli Bożej bliźniemu swemu to Bractwo czyni, że założyło *Montem Pietatis*, Komorę Potrzebnych w Mieście Krakowie: tym umysłem [w tym zamiarze, w tym celu], aby ludziom potrzebnym do pewnego czasu darmo bez lichwy wszelakiej, na fanty pewne, rzeczy ruchome, pieniądze pożyczalo. Na które pieniądze zdobywając się, częścią się sami w bractwie składają, częścią u ludzi pobożnych upraszają, częścią samiż ludzie bogobojni *proprio motu* [z własnej inicjatywy] z natchnienia Bożego swoje legata na to odkazują [przekazują]: co wszystko mając Bractwo w swoim powierzeniu, z szczerego miłosierdzia swego tę pracę bierze na się, że potrzebnym i ubogim ludziom służąc, temi pieniędzmi szafuje⁵.

Pierwsze bractwa miłosierdzia i banki pobożne powstały w XIII w. na terenie Italii, zwłaszcza w Państwie Kościelnym. W okresie Soboru Trydenckiego (XVI w.) zostały zreformowane. Papież Klemens VIII w konstytucji apostolskiej *Quaecumque* określił w 1604 r. szczegółowe zasady ich zakładania i działalności.

W Polsce banki pobożne przy niektórych klasztorach bernardynów zakładał bł. Władysław z Gielniowa (ok. 1440-1505). Z funduszy uzyskanych przez zapisy udzielały one biednym bezprocentowych pożyczek. Zwyczaj ten jednak wkrótce zanikł.

Na stosunkowo szeroką skalę Banki Pobożne rozpowszechniły się w Rzeczypospolitej dzięki Piotrowi Skardze, który będąc w Rzymie, zainteresował się nimi i przeszczepił je na grunt polski, opracowawszy odpowiednie dla nich statuty. Banki działały we wszystkich wyżej wymienionych miejscowościach, gdzie istniało Bractwo Miłosierdzia.

Krakowski Bank Pobożny nigdy nie pobierał procentów. Czerpał ze specjalnego funduszu „na Bank Pobożny” w Bractwie Miłosierdzia. Natomiast na pokrycie przytrafiających się strat pożyczął pieniądze z funduszu jałmużnianego w Bractwie Miłosierdzia.

Bank Pobożny nie był ściśle bankiem we współczesnym znaczeniu, lecz raczej rodzajem lombardu pożyczki publicznego. Jego istnienie

⁵ *Piotra Skargi pisma wszystkie*, t. 4, Warszawa 1926, s. 85, 86.

i działalność miały wtedy wielkie znaczenie, także gospodarcze i społeczne. Z tego powodu Skargę można nazwać **pionierem rzetelnej bankowości** w Polsce i na Litwie.

Skrzynka św. Mikołaja

W obrębie Bractwa Miłosierdzia działała też zwykle tzw. Skrzynka św. Mikołaja jako fundusz posagowy dla ubogich panien wychodzących za mąż lub wstępujących do klasztoru.

Jest jeszcze przy tym Bractwie skrzynka ś. Mikołaja, dla tych osobiwie panienek, które będąc uczciwie wychowane, z ubóstwa i niedostatku posagów, przychodzą w niebezpieczeństwo utracenia cnoty i czystości swojej. Takie ratować i od tego upadku nieszczęsnego wyrwać, był to zawsze wielki i Panu Bogu wielce wdzięczny uczynek miłosierny⁶.

Wielkim dobroczyńcą Bractwa Miłosierdzia i fundatorem Skrzynki św. Mikołaja był Mikołaj Zebrzydowski, wojewoda krakowski. To właśnie w nawiązaniu do jego imienia instytucja ta została nazwana Skrzynką św. Mikołaja. Nazwanie Skrzynki jego imieniem ułatwiało Skardze skłonienie Zebrzydowskiego i ewentualnie innych do ofiarności na rzecz fundacji.

Bractwo św. Łazarza

W 1592 r. w Wielki Poniedziałek (w tygodniu przed Wielkanocą) Skarga założył w Krakowie osobną, wyspecjalizowaną instytucję, zajmującą się żebrakami, a zwaną Bractwem św. Łazarza. Jego genezę sam tak opisuje:

Widząc niektórzy pobożni wielką liczbę żebraków, a nieporządną między nimi mieszaninę godnych jałmużny i niegodnych: wzruszeni miłością Chrześcijańską, i krzywdą prawych ubogich Chrystusowych, i nędzą prawdziwie chorych po ulicach leżących, bacząc dobrą pogodę dla poratowania zbawienia swego: zmówili się na wspólną pomoc, i uczynili Bractwo, któremu dali imię ś. Łazarza, biorąc sobie do niego za patronkę przenaświętszą matkę Boga naszego przeczystą Pannę,

⁶ Tamże, s. 93.

i ś. Martę, i ś. Magdalenę, i ś. Stanisława: którego to Bractwa takie jest przedsięwzięcie i koniec. Starać się o to chcą z pomocą Boską, wedle przemożenia pracy i jałmużny swojej i ludzkiej, chcą, aby prawdziwi ubodzy zebrzący jałmużny godni, po Krakowie się włóczący, i chorzy po ulicach leżący, porządnymi jałmużnami na pewnych i im naznaczonych miejscach opatrowani, a niegodni odegnani byli⁷.

Podobne bractwo – na wzór bractwa krakowskiego – powołano w Warszawie w tym samym roku. Staraniem Skargi z jałmużn uzyskanych od króla i innych dobroczyńców wybudowano w Warszawie przy ul. Mostowej szpital św. Łazarza. Do Wilna Bractwo św. Łazarza wprowadził Benedykt Wojna, bp wileński w latach 1600-1615.

Ta działalność Skargi o kilkadziesiąt lat wyprzedziła podobną działalność św. Wincentego de Paul we Francji, uważaną wówczas za nowatorską.

Skarga krzewicielem jedności chrześcijan – Unia Brzeska (1596)

W wieku XVI pod wpływem tzw. reformacji część katolików odstąpiła od Kościoła katolickiego, przystając do nowo powstałych wyznań chrześcijańskich. Naukom zwolenników reformacji ulegali także niektórzy wyznawcy prawosławia, przyjmując zwłaszcza luteranizm lub kalwinizm. Skarga ubolewał nad tym zjawiskiem i na różne sposoby starał się mu przeciwdziałać, o czym świadczy cała niemal jego działalność⁸. W sposób szczególny jednak zajął się sprawą jedności z Rzymem chrześcijan prawosławnych, którzy zamieszkiwali znaczne obszary ówczesnej Rzeczypospolitej. Tym sprawom poświęcił wiele swych kazań, pism, starań i zabiegów.

Wśród szerokich warstw katolików przeważała wówczas opinia, że przejście z prawosławia na katolicyzm jest nierozzerwalnie związane z przyjęciem obrządku łacińskiego. Zniechęcało to i odstraszało wielu prawosławnych od wysiłków zmierzających do przywrócenia jedności Kościoła. Skarga w szczególności ukazywał, że może być inaczej.

Od 1573 r. Skarga przebywał w Wilnie, gdzie od 1574 był zastępcą rektora kolegium, a od 1579 do 1584 r. pierwszym rektorem Akademii

⁷ Tamże, s. 197: *Bractwo Ś. Łazarza*.

⁸ Zob. bibliografię dotyczącą Skargi, zamieszczoną pod koniec tego tomu.

Wileńskiej. Na temat jedności Kościoła wielokrotnie głosił w kościele św. Jana kazania, które ściągały liczne rzesze słuchaczy, nie tylko katolików, ale również prawosławnych.

W ostatniej ćwierci XVI w. powstały na terenie Rzeczypospolitej dwa silne ośrodki zmierzające do unii prawosławnych z katolikami. W obu jezuita odgrywali znaczną rolę. Pierwszym ośrodkiem było Wilno, gdzie istniało biskupstwo katolickie, gdzie rezydował prawosławny metropolita kijowski i gdzie od 1570 r. działało jezuickie kolegium wraz ze szkołą, a od 1579 r. – Akademia Wileńska.

Poprzednikiem Skargi w tym dziele był Stanisław Warszewicki (ok. 1530-1591). Od 1570 r. organizował on kolegium jezuitów w Wilnie i był pierwszym jego rektorem do 1578 r., a następnie doprowadził do jego przekształcenia w 1579 r. w Akademię Wileńską. W młodości studiował w Akademii Krakowskiej oraz w Wittenberdze pod kierunkiem Filipa Melanchtona, gdzie zbliżył się do luteranizmu. Później podjął studia prawnicze w Padwie. Po powrocie do kraju był przez pewien czas sekretarzem królewskim. Z luteranizmem zerwał i w 1562 r. przyjął święcenia kapłańskie. W 1567 r. wstąpił w Rzymie do zakonu jezuitów i uzupełniał studia teologiczne w Collegium Romanum. W 1574 i 1578 r., jako legat papieski, wyjeżdżał z misją dyplomatyczną do Szwecji. Był też kapłanem królowej Katarzyny Jagiellonki i wychowawcą jej syna Zygmunta, późniejszego króla Zygmunta III. W latach 1582-1590 był przełożonym jezuitów w Lublinie, a następnie rektorem tamtejszego kolegium. W 1588 brał udział w misji mołdawskiej. Warszewicki był więc znakomicie przygotowany do działalności na niwie unijnej, którą prowadził i on sam, i wraz ze Skargą oraz z innymi działaczami wileńskimi, którym te sprawy leżały na sercu. Warszewicki i Skarga to główni szermierze unii, szczególnie w środowisku wileńskim.

Drugim ważnym ośrodkiem był Lwów, który był siedzibą dwóch metropolitów: łacińskiego i ormiańskiego oraz biskupa prawosławnego. Od 1584 r. istniała tam placówka jezuicka. Szczególnie aktywny był Benedykt Herbest (ok. 1531-1598), pochodzący z Nowego Miasta k. Przemyśla, który do zakonu jezuitów – podobnie jak Skarga – wstąpił w Rzymie, ale dwa lata później, bo w 1571 r. Od 1576 r. pracował duszpastersko na Podolu, Pokuciu i Wołyniu, dążąc zwłaszcza do zbliżenia Kościołów i nawiązania unii. W 1584 r. został przełożonym placówki we Lwowie, a od 1594 r. mieszkał w Jarosławiu. Opracował jeden z pierwszych katechizmów polskich pt. *Nauka prawego chrześcijanina* (Kraków 1566) oraz – z myślą o unii – książkę pt. *Wiary Kościoła rzymskiego wywody* (Kraków 1586). Również i Skarga przez kilka lat działał

właśnie we Lwowie. Tam bowiem w 1564 r. przyjął święcenia kapłańskie i tam rozpoczął pracę kaznodziejską.

Starania Skargi w kierunku unii popierał legat papieski, jezuita włoski, znakomity dyplomata Antonio Possevino (1533-1611). On to m.in. sprawował poselstwo od papieża do króla Szwecji Jana III w latach 1577/78 i 1579/80. Wysłany do Moskwy w 1581 r. walczył przyczynił się do zawarcia pokoju między carem Iwanem Groźnym i królem Stefanem Batorym w 1582 r. w Jamie Zapolskim. Dzieje Moskwy, jej obyczaje i sytuację religijną opisał w książce pt. *Moscovia* (Wilno 1586)⁹. Od 1582 r. organizował seminaria papieskie w Braniewie, Wilnie, Rydze, Dorpacie i Kolozsvárze. To on m.in. pertraktował z księciem Konstantym Ostrogskim i innymi w sprawie przyszłej unii Kościoła katolickiego i prawosławnego. On też dnia 23 maja 1583 r. przedstawił pierwszy plan zjednoczenia ze Stolicą Apostolską Kościoła wschodniego w metropolii kijowskiej. Possevino opuścił Polskę ostatecznie w 1587 r.

Skarga, nawołując i zmierzając do jedności, podkreślał, że Ruś przyjęła wiarę za pośrednictwem Konstantynopola (Carogrodu), i to wówczas, gdy był on jeszcze w jedności z Rzymem. Zwracał uwagę, że różnice dogmatyczne między obu wyznaniem są drobne i nieistotne dla życia chrześcijańskiego. Przypominał, że w ciągu wieków było wiele prób łączenia podzielonego chrześcijaństwa; w szczególności była nią Unia Florencka (1439).

W 1576 r. Skarga zebrał materiały na ten temat, uzupełnił je i w roku następnym wydał w formie książki pt. *O jedności Kościoła Bożego pod jednym pasterzem i o greckim od tej jedności odstąpieniu [...]*, Wilno 1577. Książka składała się z trzech części. Pierwsza miała charakter traktatu dogmatycznego o Kościele, druga przedstawiała okoliczności i przyczyny powstania i rozszerzania się schizmy, a trzecia była „przestroga i upomnieniem narodów Ruskich przy Grekach stojących, aby się z Kościołem świętym i Stolicą Rzymską zjednoczyli”.

Skarga zadedykował książkę senatorowi i wojewodzie kijowskiemu, księciu Konstantemu Ostrogskiemu, który jako jeden z pierwszych podjął sprawę unii w Rzeczypospolitej i osobiście pertraktował ze Skargą w tej sprawie. Skarga tymczasem podejmował różne inne kroki na drodze do jedności chrześcijan.

W 1590 r. ukazało się w Krakowie drugie, nieznacznie zmienione wydanie tej książki pod tytułem: *O rządzie i jedności Kościoła Bożego pod*

⁹ Książka miała kilka wydań także na Zachodzie. Pełne wydanie polskie z oryginalnym tytułem ukazało się dopiero w 1988 w Warszawie.

jednym pasterzem i o greckim i ruskim od tej jedności odstąpieniu. Książkę poprzedzała przedmowa skierowana do króla Zygmunta III, w której Skarga m.in. pisze, że „to jest urząd królów chrześcijańskich, aby monarchowie, którzy świeckiej Rzeczypospolitej jedność na sobie trzymają, do kościelnej jedności też pomagali” (s. 2). Przed I częścią zamieszczono wykaz „Ośm abo dziewięć Zborów, to jest Synodów powszechnych, które w zgodzie i jedności Grekowie i wszystkie Wschodnie Kościoły z Łacinnikami czynili”. Są to mianowicie sobory ekumeniczne, począwszy od nicejskiego (325) aż do florenckiego (1439).

Zawarcie unii poprzedziły liczne spotkania, długie dyskusje i trudne negocjacje¹⁰. Mimo wielu wysiłków Skargi i innych działaczy zawarcie unii z różnych powodów opóźniało się. W końcu większość spraw uzgodniono w 1595 r. na synodzie w Brześciu Litewskim. Sekretarzem synodu i kaznodzieją był tam właśnie Skarga. Tymczasem trwały dalsze dyskusje i uzgodnienia. Dnia 30 VII 1595 r. król Zygmunt III Waza potwierdził prawa i przywileje kleru ruskiego, zrównując go z klerem łacińskim. W listopadzie delegacja biskupów ruskich, tj. bpi Hipacy Pocij i Cyryl Terlecki, dotarła do Rzymu. Przez kilka tygodni trwały intensywne rozmowy i bezpośrednie już przygotowania do unii. W trakcie uroczystości unijnej dnia 23 XII 1595 r. papież Klemens VIII bullą *Magnus Dominus et laudabilis nimis* potwierdził i ogłosił zawarcie unii między Kościołem prawosławnym w Polsce i na Litwie a Kościołem katolickim. Nie obyło się jednak bez sprzeciwów i protestów różnych osób i środowisk.

Warunki unii ustalono ostatecznie podczas synodu prowincjalnego Kościoła wschodniego w Brześciu Litewskim w październiku 1596 r., w którym – obok kilku biskupów katolickich – uczestniczył Skarga na czele kilku teologów. Dnia 8 X (18 wg nowego kalendarza) 1596 r. synod uroczyście przyjął i proklamował unię kościelną. Metropolita kijowski Michał Rahoza, pięciu biskupów i trzech archimandrytów złożyło wyznanie wiary, zobowiązując się do posłuszeństwa papieżowi.

W wyniku tej unii znaczna część Cerkwi prawosławnej, głównie na wschodnich terenach Rzeczypospolitej, zjednoczyła się z Kościołem Rzymskim. Duchowni dotąd prawosławni oraz świeccy wyznawcy prawosławia, przyjmując unię, uznali papieża za głowę Kościoła i zaakceptowali katolicką interpretację dogmatów. Zachowali jednak własną,

¹⁰ Sprawy te szczegółowo omawia Bolesław Kumor w pracy: *Geneza i zawarcie Unii Brzeskiej*, w: *Unia Brzeska z perspektywy czterech stuleci*. Red. Jan Sergiusz Gajek i Stanisław Nabywaniec, Lublin 1998, s. 27-55.

dotychczasową liturgię, będący dotąd w użyciu kalendarz juliański, a także prawo udzielania święceń kapłańskich mężczyznom żonatym.

Przeciwnicy unii ostro protestowali, wysuwając różne trudności i zarzuty. Odpowiadał na nie Skarga, broniąc synodu i unii, także w książkach *Synod brzeski* oraz *Obrona synodu brzeskiego* (Kraków 1597).

Jeszcze za życia Skargi ukazało się trzecie wydanie traktatu *O jedności Kościoła Bożego*. Zamieszczono je w zbiorze jego pism, który otwierały *Kazania przygodne z innymi drobniejszymi pracami [...]*, Kraków 1610. W tym wydaniu rozprawy *O jedności* Skarga poczynił trochę zmian, szczególnie w części III: *Przestroga Narodów Ruskich*. W szczególności opuścił dwa rozdziały: „O błędach w ruskim nabożeństwie” oraz „O przyczynach upadku Cerkwi ruskiej”, a także złagodził kilka sądów wyrażanych w wydaniach poprzednich. Później były jeszcze trzy wydania tej książki: szóste ukazało się w 1885 r. w Krakowie¹¹.

Unia Brzeska była ważnym wydarzeniem nie tylko religijnym, jako wyraz dążenia do jedności chrześcijan i jego owoc, ale także niemałym wagi wydarzeniem o charakterze cywilizacyjnym, przyczyniała się bowiem do jednoczenia Europy. Mimo różnorodnych trudności i przeciwnieństw przetrwała ponad cztery wieki. Pod koniec XX w. obejmowała jedno arcybiskupstwo większe (o uprawnieniach patriarchalnych) we Lwowie, 16 diecezji, 3 egzarchaty apostolskie i ponad 6 milionów wiernych¹².

Uwagi końcowe

Mimo istniejącej bogatej literatury dotyczącej Skargi jego działalność i jego poglądy ciągle stanowią przedmiot badań i opracowań. Dotyczy to również poglądów teologicznych i filozoficznych, które dotąd nie zostały wystarczająco opracowane.

Jako zwolennik silnej władzy królewskiej oraz zdecydowany obrońca wiary katolickiej i nieustępliwy przeciwnik reformacji, Skarga wywierał – różnie oceniany – znaczny wpływ na życie polityczne i społeczne Polski. Przyczynił się też do zawarcia w 1596 r. na synodzie w Brześciu Litewskim unii między Kościołem rzymskokatolickim a częścią

¹¹ Na temat unijnej działalności Skargi zob. także interesujący *Wstęp* Stanisława Załęskiego SJ do VI wydania dzieła *O jedności Kościoła Bożego*, Kraków 1885, s. V-XVI.

¹² B. Kumor, art. cyt., s. 53.

Kościoła prawosławnego na terenie ówczesnej Rzeczypospolitej, co miało znaczenie zarówno religijne, wykraczające poza granice państwa, jak i wagę społeczno-polityczną.

Działalność Piotra Skargi spotykała się na ogół z dużym uznaniem, zarówno za życia, jak i po śmierci, o czym świadczą m.in. zamieszczone w tej książce teksty: kazanie Fabiana Birkowskiego na jego pogrzebie oraz powstały 30 lat później żywot, opracowany przez Kaspra Drużbickiego.

W okresie niewoli narodowej Skarga był powszechnie otaczany szacunkiem, a nawet swoistą czcią, jako gorący patriota i wzór postawy obywatelskiej oraz jako prorok narodowy, który wieszczył upadek Polski, jeśli nie wróci ona na drogę prawości. Cześć ta wzrosła dzięki Adamowi Mickiewiczowi, który powoływał się na jego postawę w *Księgach narodu i pielgrzymstwa polskiego*, a później dzięki Janowi Matejce przez znany jego obraz *Kazanie Skargi*. Renesans popularności Skargi nastąpił w drugiej połowie XX w., przy czym podkreślano zwłaszcza elementy jego wizji przeciwstawne komunistycznej dominacji państwa. Na Skargę powoływali się m.in. kard. Stefan Wyszyński i papież Jan Paweł II.

Wiele współczesnych instytucji w Polsce odwołuje się do Skargi, zwłaszcza stowarzyszenia, instytuty, zespoły itp. Kilkadziesiąt szkół obrało go sobie za patrona. Ponad 100 miast i miejscowości ma ulice znaczone jego nazwiskiem. Popularna jest też ułożona przez niego modlitwa za ojczyznę.

PODSTAWOWA BIBLIOGRAFIA

K. Estreicher, *Bibliografia polska*, XXVIII 132-170; J. Tretiak, *Piotr Skarga w dziejach i literaturze Unii Brzeskiej*, Kraków 1912; T. Grabowski, *Piotr Skarga na tle katolickiej literatury religijnej w Polsce wieku XVI. 1536-1612*, Kraków 1913; A. Berga, *Un prédicateur de la cour de Pologne sous Sigismund III. Pierre Skarga (1536-1612). Etude sur la Pologne du XVIe siècle et le protestantisme polonais*, Paris 1916; J. Pawelski, *Duch Skargi w Polsce współczesnej*, Warszawa 1937; A. Rayez, *Skarga Pierre, Dictionnaire de théologie catholique*, vol. 14, Paris 1941, 2239-2245; M. Korolko, *O prozie „Kazań sejmowych” Piotra Skargi*, Wwa 1971; J. Tazbir, *Filozofia w Polsce. Słownik pisarzy*, Wrocław 1971, 438-439; tenże, *Piotr Skarga Szermierz kontrreformacji*, Wwa 1978, 1983; W.G. Hunston, *Peter Skarga*, w: *Shapers of Religious Traditions in Germany, Switzerland and Poland. 1560-1600*, New Haven 1981, 175-194; L. Grzebień, *Skarga Piotr*, w: *Słownik polskich teologów katolickich*, Warszawa 1983, IV 84-92; K. Drzymala, *Ks. Piotr Skarga SJ. 1536-1612*, Kraków 1984; K. Jelonek, A. Litewka, *Arcybractwo*

Miłosierdzia i Banku Pobożnego, „Nasza Przyszłość”, 61 (1984) 45-91; S. Jedynak, *Etyka w Polsce. Słownik pisarzy*, Wrocław 1986, 158-159; J. Majkowski, *Skarga Pierre, Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, vol. 14, Paris 1990, 944-946; L. Polgár, *Bibliographie sur l'histoire de la Compagnie de Jésus. 1901-1980*, Rome 1990, III/3, 206-231; J. i W. Jadacki, *Skarga Piotr*, w: *Encyclopédie philosophique universelle*, Paris 1992, III/1, 840-841; J. J. Jadacki, *Skarga-Pawęski Piotr*, w: *Sławni Wilnianie. Filozofowie*, Wilno 1994, 104-114; S. Obirek, *Wizja Kościoła i państwa w kazaniach ks. Piotra Skargi SJ*, Kraków 1994; *Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy 1564-1995*, Kraków 1996, 619-620; J. Tazbir, *Polski Słownik Biograficzny*, t. 38, Warszawa-Kraków 1997-1998, 35-43; A. Borowski, *Skarga Piotr*, w: *Encyclopedia of Renaissance*, New York 1999, VI 35-36; *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*, Roma 2001, IV 3588-3589; Jelonek-Litewka Krystyna, *Arcybractwo Miłosierdzia w Krakowie*, Kraków 2000 (wydano staraniem Arcybractwa Miłosierdzia); S. Cieślak, *Piotr Skarga. SJ (1536-1612)*, „Rocznik Wydziału Pedagogicznego Ignatianum”, 2003, 265-280; B. Natoński, *Humanizm jezuicki a teologia pozytywno-kontrolersyjna od XVI do XVIII wieku*, Kraków 2003; M.R. Górniak, *Encyklopedia białych plam*, Radom 2005. t. XVI, 163-165; K. Panuś, *Piotr Skarga*, Kraków 2006; S. Skiba, *Przestrogi dla Polski księdza Piotra Skargi*, Kraków 2007; J. Starnawski, *Pisarze jezuicy w Polsce*, Kraków 2007, 75-158; R. Darowski, *Skarga Piotr, Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 9: 2008, 56-58, L. Grzebień, *Podstawowa bibliografia do dziejów Towarzystwa Jezusowego w Polsce*, Kraków 2009, II 254-283, 410; J. Tazbir, *Piotr Skarga po czterystu latach*, „Studia Bobolanum”, 3 (2010) 55-68; R. Darowski, *Skarga Piotr, Encyklopedia filozofii polskiej*, Lublin 2011, t. 2, s. 547-550.

Pierwodruk w: *Ks. Piotr Skarga SJ (1536-1612). Życie i dziedzictwo*, red. R. Darowski SJ i S. Ziemiański SJ, Wydawnictwo WAM – Wydawnictwo Ignatianum, Kraków 2012, s. 7-22.

The Perennial Value of Peter Skarga's Legacy

Piotr Skarga operated in many fields: as a writer, theologian, royal preacher, teacher, social activist, pioneer for Catholic reform (the Counter Reformation) as well as being the first rector of the Wilno (Vilnius) Academy.

In the following piece I will devote somewhat more attention to those areas of his rich and varied activity that I consider to be contemporarily especially current. But first I shall recall the most important facts from his life.

A short biography

Piotr Skarga (Pawęski, Powęski) was born on the 2nd of February 1536 in Grójec near Warsaw. From 1552 to 1555 he studied at the Cracow Academy, where he gained the degree of bachelor. Subsequently he became headmaster of the parish school at the church of St. John in Warsaw (1555-1557). Then he engaged himself in the education of the sons of Andrzej Tęczyński, the Cracow castellan (1557-1562). In 1564, in Lwów, he was ordained priest, becoming a cathedral canon and started his activities as a preacher; from 1565 he was chancellor of the chapter. In 1566 he transferred to the locality of Gorliczyn near Przeworsk to the estate of Jan Krzysztof Tarnowski, the son of the hetman, 'in order to strengthen his faith'.

In 1568 Skarga left for Rome, where in 1569 he entered the Order of Jesuits, served his novitiate and completed his theological studies at Collegium Romanum (later the Pontifical Gregorian University). For a certain time he also fulfilled the duties of penitentiary at the basilica of St. Peter's. In 1571 he returned to Poland. He worked as a preacher and teacher at Pułtusk (1571-1572), travelling, on matters concerning the new Jesuit centres, to Lwów, Jarosław and Płock. In 1573 he was sent to Wilno where, from 1574, he was the deputy to the college rector, and subsequently the first rector of the Wilno Academy (1579-1584). During this period, on the instructions of King Stefan Batory, he also organised Jesuit colleges in Połock (Polotsk), Riga and Dorpat (Tartu). Upon his return to Cracow (Kraków) he oversaw the house at St. Barbara's Church.

In 1588 Skarga became the court preacher to King Zygmunt (Sigismund) III. These duties he was to fulfil for 24 years. He initially resided chiefly in Cracow but often in accompanying the king he would find himself outside of the capital. In the last few years of his life – as a result of the relocating of Poland's capital – he lived in Warsaw. On Easter Sunday the 22nd April 1612 he was to give his final sermon in the presence of the king and court, and in the June of that very year he moved to Cracow, to the Jesuit college at the Church of the Holy Apostles Peter and Paul. He died in Cracow on the 27th of September 1612, revered as a saint. He was buried in the church crypt. The sermon given at the funeral was delivered by the well-known Dominican Fabian Birkowski. The sermon was published in 1612, 1613 and 1615; it was also later renewed several times. The rumours that Skarga was still alive when buried have not found confirmation in sources.

The writer's legacy

Skarga was to leave behind him a rich body of writings, particularly on theology, religious polemics, homilies – incorporating socio-political matters – hagiography, as well as translations.

Skarga's most important works are: *Pro sanctissima Eucharistia* (Wilno 1576); *O jedności Kościoła Bożego pod jednym pasterzem i o greckim od tej jedności odstąpieniu* [On the Unity of the Divine Church under a Single Shepherd and on the Greek Retraction from this Unity] (Wilno 1577); an altered edition entitled *O rządzie i jedności Kościoła Bożego pod jednym pasterzem i o greckim i ruskim od tej jedności odstąpieniu* [On the Governance and Unity of the Divine Church under a Single Shepherd and on the Greek and Ruthenian Retraction from this Unity], 2nd edition: Cracow 1590, 6th edition: 1885); *Żywoty świętych Starego i Nowego Zakonu, wybrane z poważnych pisarzy i doktorów kościelnych* [The lives of the Saints of the Old and New Testament, selected from eminent writers and Church doctors] (Wilno 1579); *Proces konfederacji* [The Process of the Confederation] ([Cracow] 1595); *Kazania sejmowe* [The Sejm (Parliament) Sermons] (published for the first time in the volume: *Kazania na niedziele i święta całego roku* [Sermons for the Sundays and Feast Days of the Whole Year], Cracow 1597); *Synod Brzeski* [The Synod of Brest] (Cracow 1597); *Wzywanie do pokuty obywatelów Korony Polskiej i Wielkiego Księstwa Litewskiego* [A Call to Penance for the Citizens of the Polish Crown and the Grand Duchy of Lithuania] (Cracow 1610); *Wzywanie do jednej zbawiennej wiary* [A Call for a Salutary Faith] (Wilno 1611).

Almost all of Skarga's writings underwent numerous reprints, in particular *The Lives of the Saints* and *The Sejm Sermons*. The latter are often republished, equally contemporarily, not simply as being a relic of beautiful Polish, but also as an expression, example and proof of love for the homeland as well as its own form of patriotic school. *The Lives of the Saints* have also seen numerous adaptations and partial editions.

In the 20th century there have been published, among others: *Wybór pism* [Selected Works] (Cracow 1912); *Pisma wszystkie* [Complete Works], vols. 1-5, Warsaw 1923-1930; *Kazania sejmowe* [The Sejm Sermons], edited by Janusz Tazbir (3rd ed.: Wrocław 1972, 7th ed.: 2008; equally on the Internet in *Wirtualna Biblioteka Literatury Polskiej* [The Virtual Library of Polish Literature]; *Żywoty świętych polskich* [The Lives of the Polish Saints] (Cracow 1988; reprint Cracow 2000); *Żywoty świętych Starego i Nowego Zakonu na każdy dzień przez cały rok* [The Lives of the Saints of the Old and the New Testament for every day of the year] (Cracow 1994). Some of Skarga's writings, particularly *The Lives of the Saints* and *The Sejm Sermons* have been translated into other languages (into French as *Les sermons politiques*, Paris 1916). Thanks to the numerous works written in a simple studious while at the same time beautiful and lofty Polish, works that have reached a wide range of readers (particularly *The Lives of the Saints*), Skarga exerted a significant influence on the development of the Polish language in the 16th and 17th centuries. His works constitute the pinnacle of Polish prose achievements for the period in question.

I have selected from amongst Skarga's rich and diverse output three areas for consideration, ones that to this day have not lost their currency. These are: patriotism, charitable work together with the propagation of banking as well as the problem of Christian unity. I will herein devote somewhat more attention to these.

Patriotism

Skarga actively participated in the social and political life of the Polish-Lithuanian State. His views within these fields, as well as his patriotic disposition are chiefly visible in *The Sejm Sermons*. They constitute their own form of political-social treatise, representing an evaluation of the situation of Poland and Lithuania together with the principles of its reconstruction. Skarga conferred on it the form of sermons, presumably because as an eminent preacher he considered this very form of address the most appropriate for him, while also possibly in an attempt to avoid accusations of meddling in

politics, which in his day was an accusation levelled against the Jesuits. This literary form equally could count on exerting a greater influence than was the case with philosophical disquisitions.

Various authors repeat the view voiced long ago that the *Sejm Sermons* were in fact never delivered. This is unacceptable considering that Skarga, for 10 years prior to the publication of the *Sejm Sermons*, was the court and Sejm preacher. It is difficult to imagine that he would have preached one thing and given for publication something different. It cannot be excluded, however, and, in fact, is highly likely, that the printed text differentiated somewhat from that delivered in sermons. For this is what happens when we prepare for publication a text that has been composed earlier.

The Sejm Sermons are eight speeches which already in the title contain clearly defined theses and signalise 'major dangers'. Only in the first, introductory sermon entitled *At the Inauguration of the Sejm with a Holy Sejm Mass*, does Skarga consider the need for wisdom in political and social matters which is indispensable for the determining of laws and the ruling of the state. The second sermon: *On Love for the Fatherland* constitutes the peak of elocution as well as strength of argumentation.

Skarga's depth of thought and richness in experiences appear within the sermons. Beside a general human argumentation, Skarga makes recourse to theological arguments, particularly from the Bible and the Church Fathers. Let the following fragment comparing the fatherland (Poland) to a ship serve as a meaningful and eloquent example:

'When a ship is sinking, and the winds are overturning it, the fool fixes his bags and trunks and lies upon them, doing nothing for the defence of the ship and presumes that he alone loves himself, while he is going to be lost. For when the ship has no protection then it along with everything it has taken on board has to sink. But if he were to reject all of his chests and property that he has aboard the vessel, and together with others stood in the defence of the ship, having left behind all that was his: then, and only then, would he gain it all and preserve with the same his health. This most beloved vessel of the fatherland carries all of us, we have everything we own within it. If something bad happens to the vessel, if we do not shore up the hole, if we do not bale out the water, if we do not care for its preservation, if we ignore its safety for all that is at home, the vessel sinks and with it we drown and perish. In this vessel we have sons, children, wives, property, treasures, everything we love and hold dear. Within it are so many souls, as many as a kingdom and a state combined possess' (*The Sejm Sermons and a Call to Penance*, edited by M. Korolko, Warszawa 1985, p. 20).

In the sermons Skarga discusses the worst 'illnesses' affecting the organism of the Commonwealth (Polish Republic) and threatening its existence: Lack of love for the fatherland, discord in social matters (anarchy), the tolerance of other faiths (heresy), the weakening in royal authority, unjust laws, impunity of minor offences ('blatant sins and their impunity'). Many aspects of this diagnosis have not lost their currency and are contemporarily often recalled.

Skarga contrasts these negative traits with the values he would encourage: love for the fatherland, social harmony, religious unity, strengthening of monarchic power, obedience and discipline, social justice, penance for misdemeanours. He stands for a limitation in the gentry's privileges and the rights of deputies, he postulates improvement in the legal system. He demanded an improvement of the situation the peasantry found itself in.

Skarga touched on, in a brief and popular way, similar matters in his work *A Call to Penance for the Citizens of the Polish Crown and the Grand Duchy of Lithuania* (several editions).

Charitable activities

Skarga founded several charitable institutions of a new type i.e. directed to the support of the genuine poor and those as a consequence worthy of such help. 'The real poor' are those unable to exist independently, to a life without the support of others, and therefore specifically the sick left without care, the infirm, orphaned children. The poor who are capable of work and earning money for themselves should, in his opinion, be looked after by public institutions and organisations, particularly state ones.

It follows to distinguish several types from within the area of this rich activity: hence the Confraternity of Charity in a strict sense, the Confraternity of St. Lazarus known also as the Bethany Confraternity, as well as St. Nicholas' Chest, and particularly the Bank of Piety. Skarga founded charitable institutions in various cities and towns of the Commonwealth, both personally as well as with the help of others, particularly the Jesuits.

The Confraternity of Charity (Mercy)

The beginnings of the Confraternity of Charity date back to the period of Skarga's residence in Wilno where he worked from 1573, being from 1574

the deputy to the college rector, and subsequently the first rector of the Vilnius Academy (1579-1584). It was there at the Church of St. Nicholas that he founded his first charitable society, known later as St. Nicholas' Chest with the aim of supporting widows and orphans. The membership contributions were voluntary – depending on financial possibilities – collected at various times (annually, monthly and even weekly). To the ranks of generous donators belonged Lew Sapieha, the Lithuanian deputy chancellor of the treasury who, for a certain period, contributed 100 złoty of the day each and every week, which for the time was a most sizeable sum. From 1584 right up until the dissolution of the order in 1773, the Confraternity of Charity together with the Bank of Piety (*Montes pietatis*) operated in Wilno, about which more below. Many well-known figures from Lithuanian public life belonged to these associations. They possessed sizeable means; at the height of their activities they owned around 20 houses, many building lots and funds in cash. Besides material support for those most in need they also helped the municipality to maintain the hospital.

Following his arrival in Cracow, where he became the superior of the house and church of St. Barbara, Skarga further developed charitable works. In the *Foreword* to his book *Bractwo Miłosierdzia w Krakowie* [The Confraternity of Charity in Cracow] he wrote:

'To the CONFRATERNITY OF CHARITY OF BOTH SEXES in Cracow at St. Barbara's, Fr. Peter Skarga Societatis Iesu, wishes God's grace and peace in the Lord Jesus Christ.'

To my lesser and duty-bound help for the human souls in this capital city, out of the very heart-felt gift of God, suffering persecution with my brothers I also take this great solace, though one never worthy in the face of God: on which if a hundred years of preaching and teaching were done reward in plenty would be had as a result that Lord God had deigned to arouse your Confraternity within this city, in which charity, the mother of all good deeds, the first salutary help towards the coming nigh of eternal life, the escape of the poor, providing for human indigence a haven, the first treasury in this kingdom for cottage hospitals, a chamber in loans for the needy, righteous Sundays consecrated and fulfilling the wholeness of God's law and the blessing and benediction of your homes and of this city, the spiritual protection and inculcation of immense embellishment took their roots. In which you already sedately survive the fourth year, with each passing day the solace in God and the burning desire you bestow on charitable acts enlarges.

Skarga founded the Cracow Confraternity at St. Barbara's Church on the 7th of October 1584. On the 28th of September 1588 the papal legate,

Cardinal Ippolito Aldobrandini, endorsed the Confraternity of Charity and Religious Bank of Piety (*Montes pietatis*). Shortly it was to be confirmed by Pope Sixtus V. Pope Gregory XIV again endorsed the two institutions in 1591 with the bull *Ex debito ministerii* as well as extending their privileges. King Zygmunt III Waza in 1611 – still during Skarga's lifetime – made both institutions independent of the municipal authorities and allowed for their foundation within the entire territory of the Commonwealth. Other kings were to support them, particularly John Casimir and John III Sobieski.

The development of the Confraternity of Charity and the Bank of Piety was supported by various diocese synods as well as primates of Poland. The propagators of these institutions were first and foremost Jesuits. They were founded in Wilno in 1584, Lublin and Warsaw at the Church of St. John in 1589, Poznań – in 1599, Pułtusk – before 1600, Łowicz – in 1600, Lwów – in 1601, Zamość – in 1601, Rzeszów – 1636 as well as in other towns and cities. From 1819 the Cracow Confraternity of Charity was honoured with the title of Archconfraternity.

According to Skarga the overriding aim of the society was – speaking most generally – the educating of society to an awareness of the responsibility of love, particularly charity in relation to the needy as well as the actual going out with help to those disadvantaged and unable to exist independently. This help was to take on various forms over the course of the centuries. The Archconfraternity of Charity is active in Cracow to this day.

The Bank of Piety – Skarga as a banking pioneer in Poland

A separate institution of a lending character, though one operating within the scope of the Confraternity of Charity, was the Bank of Piety (*Mons Pietatis*, i.e. a Charitable Corporation, an Institution for the Relief of the Industrious Poor), whose functioning begins around 1587.

The Bank, which derived its funds from charity and subsidies, lent money to those who found themselves temporarily in financial difficulties as well as those who intended to set up or develop a decent undertaking bringing with it certain profits. In this way the Bank protected the impoverished population first and foremost from those who lent, particularly usurers and the representatives of the usury spreading at the time, which Skarga had himself in various ways opposed. For a loan was given on very favourable terms, usually accepting as security various objects (forfeits). At a later period a minor

payment was sometimes taken, covering merely the costs of maintaining the institution. The new doctrine on the borrowing of money – considering it decent to charge moderate interest rates as a result of *lucrum cessans* (the absence of profit as a result of ‘the freezing’ of the monies borrowed) with also *damnum emergens* (the actual damage, loss of cash) was – to enter into the consciousness of Catholics with some difficulty.

The origin of the Bank of Piety, which was called the ‘House of the Needy’, is written about by Skarga thus:

ON THE HOUSE OF THE NEEDY CALLED MONS PIETATIS.

Amongst the other Charitable deeds, there remains also that one act recommended us urgently from Lord God, the lending of monies free of charge and without any usury whatsoever to poor and needy people. [...] Nevertheless however in striving to avert that these needy folk through such impious usury were not troubled and died and that the charity according to Divine will is fulfilled the Confraternity founded *Montem Pietatis*, a Bank of the needy in the City of Cracow: with this aim that the poor and needy be lent monies, movables, charitable donations for a certain period without payment, without any usury whatsoever. The monies for which are to be raised in part by subscription within the confraternity itself, a part requested from pious people, a part *proprio motu* [voluntarily] from God-fearing people from Divine inspiration their legacies and bequests do bestow. The Confraternity, having such a duty, out of its earnest mercy, take upon itself this labour in serving the needy and poor people, when lavishing these monies’.

The first brotherhoods of charity and banks of piety were founded in Italy in the 13th century, in particular in the Papal State. During the Council of Trent (16th century) they underwent reform. Pope Clement VIII, within the apostolic constitution *Quaecumque*, defined in 1604 the detailed regulations concerning their foundation and activities.

Banks of piety were founded at certain Bernardine monasteries by the Blessed Władysław of Gielniów (circa 1440-1505). From the funds acquired through subscription they gave the poor interest free loans. This custom was, however, to disappear soon.

Banks of Piety were to spread on a relatively wide scale during the Commonwealth thanks to Piotr Skarga, who being in Rome had become interested in them and transplanted them onto a Polish soil, having had appropriate statutes drawn up for them. The banks operated in all the above mentioned locations where there existed the Confraternity of Charity.

The Cracow Bank of Piety never charged interest. It drew on a special fund 'for the bank of Piety' held at the Confraternity of Charity. While to cover the losses incurred it borrowed money from the Brotherhood of Charity's almonry foundation.

The Bank of Piety was not strictly speaking a bank in the modern understanding of the term, rather being a form of public loan pawnbroker's. Its existence and activity was of great significance at the time, both economically and socially. As a result Skarga may be called the pioneer of genuine banking in Poland and Lithuania.

St. Nicholas' Chest

Within the circle of the Confraternity of Charity there was also in operation for the most part the so-called Chest of St. Nicholas, as a dowry fund for impoverished maidens getting married or entering a nunnery.

There is also at the Confraternity the chest of St. Nicholas for those particular young maidens who being properly brought up out of poverty and a lack of dowry enter into the danger of losing their virtue and purity. To save such and to free from such an unfortunate fall was always great and a highly graceful charitable act to the Lord God.'

A great benefactor and endower of St. Nicholas' Chest was Mikołaj Zebrzydowski, the Cracow *voivode*. It was because of his connection with the institution that the name of St. Nicholas' Chest was adopted. The bestowing of Zebrzydowski's first name on the Chest made it easier for Skarga to persuade him and subsequently others to contribute funds to the foundation.

The St. Lazarus Confraternity

In 1592 on Easter Monday (in the week before Easter) Skarga founded a separate specialist institution in Cracow to deal with beggars, and bestowed it with the title of the St. Lazarus Confraternity. He himself described its origins:

Certain among the pious on seeing the great number of beggars and the disordered mix amongst them, those worthy of alms and those unworthy: moved by Christian love and the poverty of the really sick lying

around the streets heeding the fine weather for their salvation: have agreed on collective aid and brought about the Confraternity, to which they bestowed the name St. Lazarus bringing themselves to him for his patronage of the most Holy Mother of God, our Immaculate Lady, and holy Martha and Magdalene and St. Stanisław (Stanislaus): of which such is the undertaking and end of the Confraternity. This they aim to achieve with God's help, through the holding of theirs and people's alms and labour they desire that the genuine poor begging for dignified alms, wandering through Cracow, and the sick lying on the streets, that the decent fellow is given alms at guaranteed and demarcated places supplied by them, while those not fit for such be driven out.

A similar confraternity modelled on the Cracow confraternity – was called into being in Warsaw in the very same year. In Warsaw it was built, out of the efforts of Skarga and from the alms obtained from the king and other benefactors, the St. Lazarus Hospital at Mostowa Street. Benedykt Wojna, the bishop of Wilno for the period 1600-1615 introduced the St. Lazarus Confraternity to Wilno.

These activities of Skarga were to precede by several decades the similar work undertaken by St. Vincent de Paul in France, and which was considered at the time as innovatory.

Skarga the propagator of Christian unity – the Union of Brest (1596)

In the 16th century, under the influence of the so-called Reformation, a section of believers left the Catholic Church, joining the newly formed Christian denominations. Certain adherents of Orthodoxy also succumbed to the teachings of Reformation adherents, in particular adopting Lutheranism and Calvinism. Skarga deeply regretted this phenomenon and tried in various ways to act against it, something that is borne out by almost the whole of his activities. In a specific way he was to involve himself in the matter of the unity with Rome of Orthodox Christians who inhabited significant areas of the then Commonwealth. He was to devote to these matters many of his sermons, writings, efforts and undertakings.

Amongst broad strata of Catholics there was prevalent at the time the opinion that denominational transfer from Orthodoxy to Catholicism was inseparably connected with the adoption of the Latin rite. This dissuaded and frightened off many Orthodox from attempts at Church unity. Skarga in particular showed that the matter could be quite different.

From 1573 Skarga was in Wilno, where, from 1574, he was the deputy to the college rector and from 1579 to 1584 the first rector of the Wilno Academy. He was often to deliver sermons at St. John's Church, where he drew a sizeable following of not only Catholics but Orthodox Christians as well.

During the last twenty five years of the 16th century there were formed within the territory of the Commonwealth two strong centres directed towards the union of the Orthodox with Catholics. In both the Jesuits were to play a significant role. The first centre was Wilno, where there existed a Catholic bishopric, where the Orthodox metropolitan of Kiev resided and where, from 1570 there was in operation a Jesuit college together with school and from 1579 the Vilnius (Wilno) Academy.

Skarga's predecessors in this work had been Stanisław Warszewicki (circa. 1530-1591). From 1570 he organised a Jesuit college in Wilno and was its first rector up until 1578, as well as oversaw its transformation in 1579 into the Wilno Academy. In his youth he studied at the Cracow Academy as well as at Wittenberg under the direction of Philipp Melanchthon, where he came close to Lutheranism. Later he took up legal studies in Padua. After his return to Poland he was for a time the royal secretary. He broke with Lutheranism and took holy orders. In 1567 in Rome he entered into the Order of Jesuits and completed his theological studies at Collegium Romanum. In 1574 and 1578 as a papal legate he went on diplomatic missions to Sweden. He was also royal chaplain to Katarzyna Jagiellonka and tutor to her son Zygmunt, subsequently King Zygmunt III (Sigismund III). From 1582 to 1590 he was the superior of the Jesuits in Lublin and subsequently rector of the local college. In 1588 he took part in the Moldavian mission. Warszewicki was consequently excellently prepared to act within the union arena, which he himself conducted together with Skarga and those other Wilno activists for whom the matter was of grave importance. Warszewicki and Skarga were the main champions of the union, particularly within the Wilno milieu.

The second important centre was that of Lwów, which was the seat of two metropolitans: one of the Latin rite and an Armenian as well as having an Orthodox bishop. From 1584 a Jesuit centre existed in Lwów. Particularly active was Benedykt Herbest (circa. 1531-1598), originally from Nowe Miasto near Przemyśl, who entered the Order of Jesuits – similarly to Skarga – while in Rome, but two years later in 1571. From 1576 he worked in ministry in Podole, Pokucie and Wołyń, working in particular to bring together the Churches and to forge union. In 1584 he became the superior of the centre in Lwów, while from 1594 he resided in Jarosław. He developed one of the first Polish catechisms entitled *Nauka prawego chrześcijanina*

[The Teaching of a True Christian] (Cracow 1566) as well as – with a view to union – the book *Wiary Kościoła rzymskiego wywody* [The Arguments for the Roman Church Faith] (Cracow 1586). Skarga equally operated for several years in Lwów itself. For it was there he took holy orders in 1564 and was to commence his work as a preacher.

Skarga's endeavours for union were supported by the papal legate, the Italian Jesuit and eminent diplomat, Antonio Possevino (1533-1611). He was, among other things, to serve in the papal legation to the King of Sweden, John III for the years 1577-1578 and 1579-1580. Sent to Moscow in 1581 he was instrumental in forging peace between Tsar Ivan IV (the Terrible) and King Stefan Batory in 1582 at Jam Zapolski. The history of Muscovy, its customs and religious situation were described by him in the book *Moscovia* (Wilno 1586). From 1582 he organised papal seminaries at Braniewo, Wilno, Riga, Tartu (Dorpat) and Kolozsvár. It was he who negotiated with Prince Konstanty Ostrogski and others with regard to union between the Catholic Church and Orthodoxy. Also on the 23rd of May 1583 he presented the first plan for the union of the Eastern Church with the Holy See, within the metropolis of Kiev. Possevino was to finally leave Poland in 1587.

Skarga, in urging for and heading towards union, emphasised that Ruś had adopted the faith through the intermediacy of Constantinople and that this had been at a time when the city was still in union with Rome. He drew attention to the fact that the dogmatic differences for either denominations were minor and insignificant for a Christian life. He recalled that over the course of the centuries there had been many attempts to join divided Christianity; in particular the Council of Florence (1439).

In 1576 Skarga assembled materials on the subject, supplemented them and in the following year published them in book form entitled *O jedności Kościoła Bożego pod jednym pasterzem i o greckim od tej jedności odstąpieniu [...]* [On the Union of the Divine Church under a Single Shepherd and on the Greek Abandonment of this Unity], Wilno 1577. The book comprised three parts. The first was in character that of a dogmatic treatise on the Church, the second presented the circumstances and causes for the genesis and spreading of the schisms, while the third was 'a warning and reproach of the Ruthenian nations standing by the Greeks for them to unite with the Divine Church and the Holy See'.

Skarga dedicated the book to the senator and Kiev voivode Prince Konstanty Ostrogski, who as one of the first had taken up the question of union within the Commonwealth and who had personally negotiated with Skarga on the matter. Meanwhile Skarga was undertaking various other steps on the route to Christian unity.

In 1590 in Cracow there appeared a second edition of the book, one not significantly altered, entitled: *O rządzie i jedności Kościoła Bożego pod jednym pasterzem i o Greckim i Ruskim od tej jedności odstąpieniu* [On the Government and Unity of God's Church under a Single Shepherd and on the Greek and Ruthenian Abandonment of this Unity]. The book was prefaced with a foreword directed to King Zygmunt III, in which Skarga writes, among other things, that 'this is the office of Christian kings, for the monarchs who maintain in themselves the unity of the secular Commonwealth are to help in Church unity as well.' (p. 2). Before Part I there is placed a list: 'Eight or nine assemblies, that is general Synods, who in agreement and unity the Greeks and all the Eastern Churches with the members of the Latin Church were held.' These were the ecumenical councils beginning with Nice (325) right up to that of Florence (1439).

The concluding of union was preceded by numerous meetings, lengthy discussions and difficult negotiations. Despite the numerous endeavours of Skarga and other activists the concluding of union was delayed for various reasons. Finally, the majority of issues were agreed upon in 1595 at the synod of Brest-Litovsk. The secretary and synod preacher was Skarga himself. All the time further discussions and arrangements were being conducted. On the 30th of July 1595 King Zygmunt III Waza ratified the rights and privileges of the Ruthenian clergy, making it equal with the clergy of the Latin Rite. In November a delegation of Ruthenian bishops i.e. Bishops Hipacy Pocij and Cyryl Terlecki arrived in Rome. For several weeks intensive discussions took place together with direct preparations for union itself. During the course of the union ceremony on the 23rd of December 1595 Pope Clement VIII, in the bull *Magnus Dominus et laudabilis nimis*, confirmed and announced the concluding of union between the Orthodox Church in Poland and Lithuania and the Catholic Church. This did not take place without the objections and protests of various individuals and milieux.

The conditions for union were finally established during a synod of the provincial Eastern Church at Brest-Litovsk in the October of 1596, during which there participated – besides several Catholic bishops – Skarga at the head of a number of theologians. On the 8th of October 1596 (the 18th according to the new calendar) the synod ceremoniously adopted and proclaimed the Church union. The metropolitan of Kiev, Michał Rahoza, five bishops and three archimandrites professed their faith and proclaimed their obedience to the pope.

As a result of this union a significant part of the Orthodox Church, chiefly within the eastern territories of the Commonwealth, united with the Roman Catholic Church. The hitherto Orthodox clergymen and lay

Orthodox believers recognised the Pope as the head of the Church and accepted the Catholic dogmatic interpretation. They preserved, however, their existing liturgy, the Julian Calendar that was in use, as well as the right to ordain married men as priests.

Opponents of union protested intensely, advancing various difficulties and accusations. Skarga answered these, defending the synod and the union, in his book entitled *Synod brzeski* [The Synod of Brest] and *Obrona synodu brzeskiego* [In Defence of the Synod of Brest] (Cracow 1597).

A third edition of the treatise *O jedności Kościoła Bożego* [On the Unity of God's Church] was still to appear during Skarga's life. Here were placed collections of his writings which commence with *Kazania przygodne z innymi drobniejszymi pracami* [...] [Occasional sermons and more minor works], Cracow 1610. In this edition of the studies *O jedności* [On the Unity] Skarga made certain changes, particularly in Part III: *A reproach of the Ruthenian nations*. In particular he omitted two chapters: 'on mistakes within the Ruthenian service' and 'on the causes of the collapse of the Ruthenian Orthodox Church', and also toned down several judgements expressed in earlier editions. There were to be a further three editions of the book: the sixth appeared in Cracow in 1885.

The Union of Brest was an important event not simply from the religious perspective as an expression of an aspiration for Christian unity and its fruit, but it was equally an event of no little importance in terms of its civilizational dimension – for it led in fact to the uniting of Europe. Despite varied difficulties and oppositions this has lasted for over four centuries. By the end of the twentieth century it covered one greater archbishopric (of patriarchal rights) in Lwów, 16 dioceses, 3 apostolic exarchates and over six million believers.

Concluding remarks

Despite the fact that there exists a rich body of literature on Skarga, his works and views still constitute the subject of research and studies. These deal with both his theological and philosophical views, ones which have received insufficient coverage to date.

As an adherent of strong royal authority and as a staunch defender of the Catholic faith and tenacious opponent of the Reformation, Skarga exerted – variously appraised – a significant influence on the political and social life of Poland. He also was instrumental in the concluding in 1596 at the Synod of Brest-Litovsk of union between the Roman Catholic Church and a part

of the Orthodox Church located within the then territory of the Commonwealth; something that was to have a religious significance, one extending beyond the borders of the state, as equally a socio-political importance.

His activities met with general recognition both during his life as after his death; something borne out by the texts included within this book: Fabian Birkowski's sermon at his funeral and the life of Skarga that was to appear thirty years later.

During the period of Poland's loss of national independence, Skarga was widely respected and honoured as a fervent patriot and a model for civic attitudes, as well as, being perceived as a national prophet who foresaw the collapse of Poland if it did not return onto the path of righteousness. A part of this arose thanks to Adam Mickiewicz and his referral to him in *Księgi narodu i pielgrzymstwa polskiego* [The Books of the Polish Nation and its Pilgrimage], and later thanks to Jan Matejko through his well-known picture *Kazanie Skargi* [The Preaching of Skarga]. A revival in Skarga's popularity came about in the second half of the twentieth century, when in particular the elements of his vision opposing communist domination of the state were emphasised. Cardinal Stefan Wyszyński and Pope John Paul II made references to Skarga.

Many contemporary institutions in Poland make recourse to Skarga, particularly associations, institutes, research groups, departments and so on. Several dozen schools have adopted his name, taking him as their patron. Over 100 towns and settlements have streets that bear his name. Equally popular is the prayer for the homeland arranged by him.

Translated from the Polish by Guy Torr

ESSENTIAL BIBLIOGRAPHY IN FOREIGN LANGUAGES

- L. Polgár, *Bibliographie sur l'histoire de la Compagnie de Jésus. 1901-1980*, Rome 1990, III/3, pp. 206-231.
- Pierre Skarga, *Les sermons politiques (Sermons de diète, 1597)*. Traduits par August Berga. Paris 1916, Société Française d'Imprimerie et de Librairie, pp. 192.
- Peter Skarga, *The Eucharist*. Translated by Edward J. Dworaczek. Milwaukee 1939, Bruce, pp. XVIII, 226.
- Skarga Piotr, *Listy Ks. Piotra Skargi T.J. z lat 1566-1610*. Ed. by Jan Sygański. Kraków 1912, pp. VIII, 330 (Letters most in Latin).

* * *

- Suško Oleksandr, *Epizod z žitia Petra Skargi*. „Zapiški naukovoogo Tovaristva imeni Ševčenk” 56 (1903), N. 4, pp. 1-23.
- Janovskij L., *Političeskaja dejatel'nost' Petra Skargi*. Kiev 1907, p. 238.
- Buchholtz Eugen, *Peter Skarga Pawenski. Ein Charakterbild des grossen Polen und Ordensmannes*. „Historisch-Politische Blätter” 150 (1912), pp. 437-451.
- Buchholz Eugen, *Peter Skargas soziale Tätigkeit*. „Kirche und Welt. Beilage zur Germania” (1912), pp. 305-307.
- Paczkowski J., *Staat und Gesellschaft in Polen im Urteil des Jesuiten Skarga*. „Zeitschrift für Osteuropäische Geschichte” 2 (1912), pp. 541-556.
- Schmidt Philipp, *Peter Skarga SJ. Ein Lebensbild*. „Der Katholik” 11 (1913), pp. 38-43.
- Vraštil Josef, *Petr Skarga jako ctitel Panny Marie*. „Ve Službach Královny” 6 (1913), pp. 12-16.
- A. Berga, *Un prédicateur de la cour de Pologne sous Sigismond III. Pierre Skarga (1536-1612). Etude sur la Pologne du XVIe siècle et le protestantisme polonais*, Paris 1916.
- Gudzij Nikolaj Kallinikovič, *Perevody „Żywotów świętych” Piotra Skargi v Jugo-Zapadnoj Rusi*. Kiev 1917.
- Gola Eduard, *Die Rolle Peter Skargas SJ in der Geschichte der Union zu Brest (1596)*. Dissertation an der Universität Innsbruck 1929, pp. XII, 128.
- LaFarge John, *Poland's prophet of the resurrection*. „America” 54 (1935), pp. 428-429.
- Dočkal Kamilo, *O. Petar Skarga SJ (1536-1612)*. „Život” 18 (1937), pp. 26-35, 49-58, 109-123.
- Polonus, *Pierre Skarga et le temps présent*. „Monde Slave” 14 (1937), n. 2, pp. 524-546.
- Stracke D., *Piotr Skarga (1536-1612)*. „Bode” 66 (1938), pp. 249-253, 302-305.
- Windakiewicz Stanisław, *Piotr Skarga, great preacher and champion of Catholic renaissance*. In: *Great men and women of Poland*. New York 1941, Macmillan, pp. 81-88.
- Bolek Francis, *The life of Father Skarga*. Buffalo, NY 1943, Riverside Press of Buffalo, p. 68.
- Godden G. M., *Peter Skarga SJ (1536-1612), priest and patriot*. „Month” 183 (1947), pp. 359-368.
- Picchio Riccardo, *Gli Annali del Baronio-Skarga e la storia di Paisij Hilendarski*. „Ricerche Slavistiche” 3 (1954), pp. 212-233.
- Majchrzak Colman, *The Marian doctrine of Peter Skarga SJ*, in: *Tribute to Mary*. Pulaski, Wisc. 1955, pp. 119-140.
- Berning August H., *Ein Apostel west-östlicher Kirchenunion, P. Peter Skarga SJ*. „Kirchenzeitung für das Bistum Aachen” 17 (1962), nr 50, pp. 7-8.
- Constantini Lionello, *Gli Annali del Baronio-Skarga quale fonte di Gavriilo Stefanović Venclovič*. „Ricerche Slavistiche” 16 (1968-1969), pp. 163-190.

- Virciroveanu M., *Mihai Viteazul in predica iezuitului Piotr Skarga*. „Biserica Ortodoxa Romana” 93 (1975), pp. 679-692.
- Bober Andrzej, *Quid Petrus Skarga SJ de Sancto Joseph docuerit?* „Estudios Josefinos” 31 (1977), pp. 523-527.
- Williams George Hunston, *Peter Skarga*. In: *Shapers of religious traditions in Germany, Switzerland and Poland, 1560-1600*. New Haven-London 1981, Yale Univ. Press, pp. 175-194.
- Tazbir Janusz, *Baronius et Skarga*. In: *Baronio storico e la Controriforma*. Sora 1982 pp. 547-568.
- Dziechcińska H., *Les composants médiévaux et renaissants dans l'hagiographie en Pologne: l'exemple de Piotr Skarga*. „Ricerche Slavistiche” 37 (1990), pp. 123-131.

DICTIONARIES AND ENCYCLOPEDIAS

- Alegambe Philippus, *Bibliotheca scriptorum Societatis Iesu*. Antverpiae 1643, Apud Joannem Meursium, *Petrus Scarga (Skarga)*, pp. 398-400.
- Guilhermy Élesban de, *Ménologe de la Compagnie de Jésus. Assistance de Germanie*. Seconde série. Seconde partie. Paris 1899, M.-R. Leroy, *Pierre Skarga*, pp. 272-274.
- Koch Ludwig, *Jesuiten-Lexikon. Die Gesellschaft Jesu einst und jetzt*. Paderborn 1934, *Skarga Peter*, col. 1652-1653.
- Dictionnaire de théologie catholique*. Red. A. Vacant et alii, Paris, vol. 14 (1941): Rayez André, *Skarga Pierre*, col. 2239-2245.
- Enciclopedia cattolica*. Città del Vaticano, vol. 11 (1953): Bersano Begey Marina, *Skarga Piotr*, col. 794-795.
- Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain*. Red. G. Jacquement, Paris, vol. 14 (1996): Baudry G.-H., *Skarga Pierre*, col. 161-162.
- Lietuvių Enciklopedija*. Boston, vol. 28 (1963): Rabikauskas Paulius, *Skarga Petras*, pp. 16-17.
- New Catholic Encyclopedia*. Washington, vol. 13: Domaradzki Theodore, *Skarga Piotr*, col. 275.
- Encyclopedia Lituanica*. Boston, vol. 5 (1976): Rabikauskas Paulius, *Skarga Peter*, p. 200.
- Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*. Red. M. Viller, Paris, vol. 14 (1990): Majkowski Józef, *Skarga Pierre*, col. 944-946.
- Encyclopédie philosophique universelle. III Les œuvres philosophiques. Dictionnaire*. T. 1: *Philosophie occidentale*. Paris 1992, Jadacki Jacek Juliusz, Jadacka Wanda, *Skarga Piotr*, pp. 840-841.
- Lexikon für Theologie und Kirche*. 2 Auflage, Freiburg im Br., vol. 9 (1964): Stasiewski B., *Skarga Piotr*, pp. 816-817.
- Lexikon für Theologie und Kirche*. 3 Auflage, Freiburg im Br., Bd. 9 (2000): Kopic Jan, *Skarga Piotr*, p. 654.
- Borowski Andrzej, *Skarga Piotr*. in: *Encyclopedia of Renaissance*, vol. 6 (1999), pp. 35-36.

Simon Constantin, *Skarga Piotr*. in: *Dizionario enciclopedico dell'Oriente Cristiano* (2000), pp. 707-708.

Diccionario histórico de la Compañía de Jesús biográfico-temático. Dir. Charles O'Neill, Joaquín M. Domínguez, Roma-Madrid 2001, vol. 4, Drzymala Kazimierz, Grzebień Ludwik, *Skarga Piotr*, pp. 3588-3589.

First published in: *Ks. Piotr Skarga SJ (1536-1612). Życie i dziedzictwo*, red. R. Darowski SJ i S. Ziemiański SJ, Wydawnictwo WAM – Wydawnictwo Ignatianum, Kraków 2012, s. 419-436.

Filozofia i działalność społeczno-polityczna Piotra Skargi SJ (1536-1612)

Wieloraka była działalność Piotra Skargi. Był teologiem, długoletnim kaznodzieją królewskim, działaczem społecznym, pionierem reformy katolickiej, pierwszym rektorem Akademii Wileńskiej.

W poniższym opracowaniu pragnę przyrzeć się nieco bliżej zagadnieniu, któremu dotąd poświęcano mało uwagi, a mianowicie: Skarga jako filozof. Chodzi zwłaszcza o jego filozofię społeczną i polityczną, choć nie tylko. Temat: Skarga – filozof może się wydać zaskakujący, ale – jak zobaczymy – dziwić nas nie powinien.

W dość licznych publikacjach filozoficznych, także w specjalistycznych wydawnictwach encyklopedycznych, pojawia się hasło: Piotr Skarga; m.in. w książkach: *Filozofia w Polsce. Słownik pisarzy*, Wrocław 1971, s. 438-439; autorem hasła jest Janusz Tazbir. Hasło Piotr Skarga zamieszcza też Stanisław Jedynak w swej książce *Etyka w Polsce. Słownik pisarzy*, Wrocław 1986, s. 158-159. Jacek J. Jadacki w książce *Sławni Wilnianie. Filozofowie*, wydanej w Wilnie w 1994 roku, również uwzględnia Skargę (s. 104-114).

Stosunkowo obszerne hasła poświęcono Skardze w wydanych niedawno w Lublinie *Powszechnej encyklopedii filozofii* (2008, t. 9, s. 56-58) i w *Encyklopedii filozofii polskiej* (2011, t. 2, s. 547-550).

Także we francuskiej *Encyclopédie philosophique universelle* (Powszechnej encyklopedii filozoficznej), wydanej w Paryżu w 1992 roku zamieszczono hasło Skarga. Tak więc potraktowanie Piotra Skargi także jako filozofa nie powinno nas zaskakiwać.

Skarga był filozofem i miał określoną filozofię nie tylko jako człowiek myślący, inteligentny i wykształcony. Zdobył również pogłębioną formację filozoficzną, uzyskał akademickie wykształcenie filozoficzne. W latach 1552-1555 studiował w Akademii Krakowskiej, gdzie uzyskał stopień bakałarza sztuk wyzwolonych i filozofii na Wydziale Filozoficznym. Stopień ten w źródłach bywa nazywany *prima laurea* – pierwszy wawrzyn, pierwszy tytuł, lub *baccalaureatus* – baccalaureat, pierwszy tytuł naukowy na dawnych uniwersytetach europejskich, chyba jednak wyższy i bardziej ceniony od naszego współczesnego licencjatu. Szymon

Starowolski w swym dziele *Scriptorum Polonicorum Hekatonas* (Setnik pisarzy polskich), wydany w Bolonii w 1627 roku, pisze tak:

Piotr Skarga. W Akademii Krakowskiej wykształcił się w sztukach wyzwolonych i nabrał dobrych obyczajów. Wawrzyn za postępy w dziedzinie filozofii otrzymał w dziewiętnastym roku życia, gdy dziekanem wydziału sztuk wyzwolonych był Szczęsny z Sierpca¹.

Szczęsny z Sierpca był profesorem na Wydziale Filozoficznym od 1542 roku, zmarł w 1573 roku. Filozofia wykładana wówczas w Krakowie była filozofią scholastyczną z wątkami nominalistycznymi, których jednak u Skargi się nie zauważa.

Filozofia Skargi w ogólności

Liczne wątki filozoficzne wraz z argumentacją filozoficzną są obecne w jego bogatej spuściźnie, w jego dziełach. Wielokrotnie, w różnych kontekstach przeprowadza refleksje filozoficzne. Powołuje się, względnie cytuje też różnych filozofów i myślicieli, m.in. Platona, Arystotelesa, Cyserona, Tomasza z Akwinu. Wątki te dotyczą ważnych dziedzin filozofii, w szczególności: filozofii człowieka (zwłaszcza w kontekście omawiania zagadnienia duszy), etyki, teologii naturalnej (wyjątkowo obszerne), a także filozofii religii. Niektórzy autorzy zauważyli to już sto lat temu, pisząc o Skardze z okazji trzechsetlecia jego śmierci². Potwierdza to współczesna analiza dzieł Skargi. Zwrócimy tutaj uwagę na niektóre wątki.

W drugim kazaniu sejmowym: *O miłości ku Ojczyźnie*, na samym początku podkreśla Skarga rolę rozumu i wolnej woli w ludzkim działaniu:

Nie masz nic pod słońcem trwałego, mówi Salomon: nie tylo domy i familije, ale i królestwa, i monarchije wielkie ustają i upadają, i naród się

¹ *Setnik pisarzy polskich*, Kraków 1970, s. 221; zob. też *Komentarz tłumacza*, Jerzego Starnawskiego, s. 336-338.

² Zwrócili na to szczególną uwagę Mieczysław Treter, *Duch twórczy Skargi*, „Przegląd Powszechny”, 1912, t. 115, s. 36, a zwłaszcza Stanisław Windakiewicz w trzech opracowaniach ogłoszonych w 1912 roku na łamach Przeglądu Powszechnego (zob. bibliografia na końcu tego opracowania). Ukazały się one ponownie w książce tegoż autora pt. *Piotr Skarga*, Kraków 1925, ss. 240. Po przedmowie i życiorysie Autor omawia – interesująco, choć niekiedy kontrowersyjnie – następujące zagadnienia: Charakter, Etyka, Inteligencja, Kaznodzieja, Kazania sejmowe, Publicysta, Literat, Język.

po narodzie na ziemi odmienia. Lecz nic nie jest bez przyczyny, zwłaszcza w ludzkich sprawach, które z rozumu i wolnej wolej pochodzą. Co rozumem i pilnością, i cnotą stało, to się nierozumem i niedbałością, i złością ludzką obala³.

Zagadnieniem pierwiastka duchowego człowieka, czyli duszy, zajmował się Skarga wielokrotnie – najczęściej – co oczywiste – z teologicznego punktu widzenia. Ale są u niego również odniesienia do filozofii. W kazaniu *O nieśmiertelności dusznej* (z 1607 roku), nawiązując do wątków zawartych w *Wyprawie Cyrusa* Ksenofonta i w traktacie Cyserona *De senectute*, Skarga wykazuje, że analiza procesu myślenia, działania pamięci i przewidywania przyszłości, a także wytworów artystycznych człowieka, prowadzi do wniosku o istnieniu pierwiastka duchowego człowieka. Pierwiastek ten posiada cechę nieśmiertelności.

Dalej, człowiek tworzy i posiada nieistniejące w świecie materii i od niej niezależne pojęcia ogólne jako formy niematerialne, które dowodzą istnienia duszy jako ich źródła i podstawy. Skarga przedstawia nawet po prostu proces poznawczy człowieka od fazy zmysłowej do rozumowania.

Bo acz – jak wyjaśnia – przez cielesne fantazje do nauki przychodzi człowiek, ale oddzielone z nich formy ma na myśli i w rozumie i bez ciała nimi władnie i dyskursy swoje ma i czyni je bez ciała i stąd się zamyka, iż dusza bez ciała jest i z ciałem nie tak związana, aby bez niego być nie mogła. A do tego nie ciało duszę ożywia, ale dusza ciało swą mocą, którą w sobie ma, żywot mu daje⁴.

W związku z tym tekstem Windakiewicz słusznie konkluduje: „Widać więc, że Skarga był arystotelikiem”⁵. Dodaje jednak niesłusznie: „i w dodatku nominalistą”⁶. Interpretacja nominalistyczna tego wątku jest nie do przyjęcia, zwłaszcza w świetle wielu innych tekstów, w których Skarga okazuje się zdecydowanym realistą.

Za istnieniem nieśmiertelności duszy ludzkiej przemawia też właściwe ludziom pragnienie pełnego szczęścia, którego tu na ziemi osiągnąć ani zaspokoić niepodobna.

Nadto za nieśmiertelnością duszy przemawia także wrodzone ludziom poczucie sprawiedliwości, której powinno się stać zadość.

³ P. Skarga, *Kazania sejmowe*, w: *Kazania przygodne*, Kraków 1610, s. 75.

⁴ P. Skarga, *Kazania na niedziele i święta całego roku*, Kraków 1609, s. 391.

⁵ S. Windakiewicz, *Piotr Skarga*, dz. cyt., s. 108.

⁶ Tamże.

Tymczasem na świecie sprawiedliwość często nie jest zachowywana. Wobec tego musi być czas i miejsce w życiu pozaziemskim, gdzie sprawiedliwości stanie się zadość. To zaś zakłada istnienie duszy po śmierci ciała i przemawia za jego nieśmiertelnością.

Inaczej mniemać byśmy musieli, jako święty jeden mówi [Jan Chryzostom], iż Boga nie masz, gdyby sprawiedliwości nie było albo tu albo po śmierci⁷.

Filozofię Boga przedstawił Skarga dość obszernie w dziełku *Areopagus to jest wykład słów św. Pawła Apostoła, którymi w areopagu trybunalisty pogańskie w Atenach do uznania jednego prawego Boga namawiał*⁸. Są to cztery kazania wygłoszone w Krakowie w 1608 roku, nawiązujące do mowy św. Pawła apostoła w ateńskim Areopagu⁹. Stawiając starożytną radę starszych za wzór, Skarga porusza także niektóre problemy społeczne, polityczne i religijne Rzeczypospolitej. I tak: w pierwszym kazaniu krytycznie omawia sprawy sądownictwa, w drugim wyjaśnia miejsce religii w społeczeństwie, przedstawiając dowody na istnienie Boga, trzecie poświęca problemowi powstania świata, a w czwartym zajmuje się zagadnieniem powstania rodzaju ludzkiego od jednego człowieka przez stworzenie i działanie Boga w świecie.

Główne wątki filozoficzne dotyczą dowodów na istnienie Boga i przymiotów Bożych. Oto kilka przykładów argumentacji:

Każda rzecz widoma rusza się, a jedna drugą pociąga, aż musi przyjść do tej, która wszystkim moc do ruszania się daje, sama ni od kogoż jej nie bierze i w sobie stoi, ani się rusza¹⁰.

I po tym jeszcze dochodzić mogli, iż Bóg jest: iż nic stworzyć samo siebie nie mogło [tutaj jest odsyłacz do Arystotelesa 1. 2 – bez dalszych danych]. Co nie było, to nie było: jakoż się samo stworzyć miało, gdy samo nie było? Musi mówić: iż co jest, od tego jest, co zawsze jest a początku nie ma¹¹.

Po trzecie, z nierówności i stopniów niższych i wyższych dowieść się może, iż Bóg jest¹².

⁷ P. Skarga, *Kazania na niedziele i święta całego roku*, dz. cyt., s. 392.

⁸ Kraków 1609, format 4, s. 4 + 48.

⁹ Zob. *Dzieje apostołskie*, rozdział 17.

¹⁰ P. Skarga, *Wtóre kazanie*, w: poławie; w krakowskim wydanie dziełka z 1841 roku, s. 38.

¹¹ Tamże, s. 39.

¹² Tamże.

Na koniec, z rządzenia [porządku, ładu w świecie] zwłaszcza rzeczy bezdusznych i nierozumnych dowód wielki jest, iż bez Boga świat nie jest¹³.

W trzecim kazaniu wyjaśnia Skarga m.in. istotę Bożą.

Nie jest też składany Bóg z esencji i egzystencji. (...) W stworzeniu różna rzecz jest w pojęciu naszym jestestwo i jest. (...) I może być w stworzeniu w myśli naszej *jestestwo* bez niniejszego *jest*. Takiego składania w Bogu nie masz. Toż jest w nim *jestestwo* co niniejsze *jest*. Bo on zawždy jest i wszystko, co jest, z niego jest wedle onego najwłaśniejszego jego imienia: Jam jest com jest¹⁴.

Jak widać z powyższych tekstów, jest to znana już od średniowiecza argumentacja, ujęta w sposób systematyczny przede wszystkim przez św. Tomasza z Akwinu. Przedstawia ją i Skarga, i to – jak na kazania – z dość dużą dokładnością. Z dzisiejszego punktu widzenia można by oczywiście niejedno tej argumentacji zarzucić, ale trzeba pamiętać, że Skarga głosił te kazania na początku XVII wieku.

Zagadnienia etyczne pojawiają się u Skargi szczególnie często. Jest to zrozumiałe, gdy się zważy, że główną część jego pisarstwa stanowią kazania i żywoty świętych, a ich celem z założenia jest „czynienie człowieka lepszym”. Obok argumentacji teologicznej bardzo często występuje refleksja filozoficzna i prowadzona jej torem argumentacja.

Wiele jest też u Skargi elementów filozofii religii. Wiąże się to z faktem, że dużo uwagi i energii poświęcał on sprawom innowierców i herezji. Z natury rzeczy więc musiał się zająć niektórymi przynajmniej kwestiami teoretycznymi w tej dziedzinie¹⁵.

Odwoływanie się do filozofów starożytnych

Skarga odwołuje się często do różnych autorytetów, także filozofów, zwłaszcza starożytnych. Oto – tytułem przykładu – kilka z nich. Określając Rzeczpospolitą w drugim kazaniu sejmowym *O miłości ku Ojczyźnie*, Skarga cytuje prawie dosłownie – wyrażnie się do niego odwołując – definicję zaczerpniętą z traktatu Cyserona *O prawach*, która podkreśla elementy patriotyczne:

¹³ Tamże, s. 40.

¹⁴ P. Skarga, *Kazanie trzecie*, dz. cyt., s. 69-70.

¹⁵ Więcej na ten temat u S. Windakiewicza, *Piotr Skarga*, dz. cyt., s. 110-112.

Rzeczpospolita zowie się powszechnym miastem, za którą umrzeć i ze wszystkim się jej oddać, i w niej wszystkie nasze pociechy położyć i onej je poświęcić winni jesteśmy¹⁶.

Na traktat Cyserona *De officiis*, a poprzez niego na Platoński dialog *Państwo*, powołuje się Skarga, przedstawiając w dalszej części kazania drugiego „Pogańską naukę o miłości Rzeczypospolitej”, by i w ten sposób zachęcić Polaków do troski o ojczyznę:

Znaczna i ona nauka ich, gdy piszą: *Którzy Rzeczpospolitą rządzą, dwie te nauce chować mają. Jedną, aby pożytków sąsiad swoich tak bronili, jakoby wszystko, co poczną, do nich obracali, swoich zapominając. Drugą, aby się o ciasto wszytkiej Rzeczypospolitej starali, aby jednych broniąc, drugich nie opuszczali*¹⁷.

Opowiadając się w kazaniu szóstym za wyższością jedynowładztwa (monarchii) i wzmocnieniem władzy królewskiej, Skarga cytuje Platona i Arystotelesa. Cytat z dialogu *Polityk* (nr 293 a) Platona poprzedza uwaga, że jego autorem jest „jeden mądry polityk, pogański filozof”:

Jednego panowanie, dobrymi prawy opatrzone, nad wszystko lepsze. A tam, gdzie niewiele rozkazuje, jest przednie, a gdzie wiele, tam rząd we wszystkim słaby.

Drugi cytat pochodzi z *Etyki Nikomachejskiej* (księga VIII 10) Arystotelesa: „pod jednym najlepszym rządem; pod Rzeczpospolitą nade wszystko nagorszy”, ale nie bezpośrednio, lecz za pośrednictwem Roberta Bellarmina, a w szczególności z jego traktatu *Disputationes de controversiis fidei adversus huius temporis haereses*, Ingolstadii 1586-1593 (t. 1, część 3)¹⁸.

Państwo powinna cechować sprawiedliwość. Na poparcie tego twierdzenia Skarga w kazaniu siódmym cytuje tekst św. Augustyna z traktatu *O państwie Bożym*:

¹⁶ „Sed necesse est caritate eam praestare e qua rei publicae nomen universae civitati est, pro qua mori et cui nos totos dedere et in qua nostra omnia ponere et quasi consecrare debemus”, Cicero, *De legibus*, liber II 2. – Przed tą wypowiedzią i zaraz po niej Cyseron – już wtedy – wypowiada się pochlebnie na żywy współczesnie temat „Małej Ojczyzny” i „Dużej Ojczyzny”: „Ego (...) duas esse censeo patrias, unam naturae, alteram civitatis (...). Dulcis autem non multo secus est ea quae genuit quam illa quae exceptit. Itaque ego hanc meam esse patriam prorsus numquam negabo, dum illa sit maior, haec in ea contineatur”. – Wątku „Małej Ojczyzny” Skarga w tym kontekście nie podejmuje. – Na temat odwoływań Skargi do starożytności zob. Stanisław Stabryła, *Rewokacje antyczne w Kazaniach sejmowych Piotra Skargi*, „Nowy Filomata”, 2014, nr 2, s. 241-250.

¹⁷ P. Skarga, *Kazania sejmowe*, w: *Kazania przygodne*, dz. cyt., s. 80.

¹⁸ Zob. S. Stabryła, *Rewokacje antyczne w Kazaniach sejmowych Piotra Skargi*, art. cyt.

Które jej królestwa nie mają, nie królestwami, ale rozbójstwem nazwane być słusznie mogą¹⁹.

Działalność społeczno-polityczna

Skarga aktywnie uczestniczył w życiu społecznym i politycznym Rzeczypospolitej, mając określoną wizję państwa. Swe poglądy w tych dziedzinach wyraził głównie w *Kazaniach sejmowych*. Stanowią one swoisty traktat polityczno-społeczny, dający ocenę sytuacji państwa polsko-litewskiego oraz zasady jego przebudowy. Skarga nadał mu formę kazań, zapewne dlatego, że jako wybitny kaznodzieja tę właśnie formę wypowiedzi uważał za najbardziej dla siebie właściwą, a może w celu uniknięcia zarzutu mieszania się do polityki, który już w jego czasach pojawiał się wobec jezuitów. Ten rodzaj literacki mógł też liczyć na większy wpływ niż wywody filozoficzne.

Skarga nie tylko teoretycznie zajmował się zagadnieniami społecznymi i politycznymi. Sam powołał do życia kilka instytucji o charakterze społecznym względnie w bardzo znacznym stopniu przyczynił się do ich powstania i rozwoju. Były to przede wszystkim instytucje edukacyjne i charytatywne.

W 1571 roku Skarga powrócił z Rzymu do Polski. Początkowo był kaznodzieją i nauczycielem w Kolegium Jezuitów w Puławach (1571-1572). W tym czasie kilkakrotnie wyjeżdżał w sprawach nowych placówek jezuickich do Lwowa, Jarosławia i Połocka, przekształcanych stopniowo w kolegia ze szkołami. Najszybciej realizacji doczekał się Jarosław, gdzie kolegium otwarto już w 1572 roku z fundacji Zofii ze Sprowy, wdowy po Janie Krzysztofie Tarnowskim. Kolegium w Połocku powstało na życzenie króla Stefana Batorego. Jego początki sięgają roku 1580. Na jego czele stanął wtedy właśnie Piotr Skarga.

W 1573 roku Skargę skierowano do Wilna. Pierwsi jezuici dla założenia nowej placówki przybyli tam 28 IX 1569 roku. Pod koniec października 1569 tegoż roku otwarli dwie najniższe klasy gramatyki. Oficjalne otwarcie kolegium przy kościele św. Jana nastąpiło 27 IX 1570 roku. W 1572 roku otwarto kurs filozofii, a w 1574 roku kurs teologii. Od tego właśnie roku (1574) Skarga był zastępcą rektora kolegium, a po utworzeniu Akademii był pierwszym rektorem Akademii Wileńskiej (1579-1584).

¹⁹ „Remota itaque iustitia, quid sunt regna nisi magna latrocinia, quia et ipsa latrocinia quid sunt nisi parva regna?”. *De civitate Dei*, liber IV 4.

W tym samym okresie, na zlecenie króla Stefana Batorego, Skarga organizował również kolegia jezuickie w Połocku, którego – jak wspomniano wyżej – początkowo był równocześnie rektorem – oraz w Rydze i w Dorpacie.

Do Rygi w ówczesnych Inflantach sprowadził jezuitów król Stefan Batory, który w 1582 roku wystawił akt fundacyjny. Jezuita przybyli tam w tymże roku 1582 i zaraz otworzyli kolegium w dawnym klasztorze cysterek przy kościele św. Marii Magdaleny. Wkrótce spotkali się ze sprzeciwem władz miasta, będących pod wpływem protestantyzmu. Po śmierci Stefana Batorego wyrzucono jezuitów z miasta w 1587 roku. Powrócili dopiero w 1591 roku. Kres działalności jezuitów w Rydze położyła okupacja szwedzka w 1621 roku.

Jeszcze bardziej burzliwe dzieje miała placówka jezuitów w Dorpacie w Inflantach. Po zdobyciu Inflant przez Polskę w 1582 roku król Stefan Batory zaprosił jezuitów do Dorpatu w celu przywrócenia katolicyzmu w mieście. W marcu 1583 roku przybyło 3 ojców i 2 braci, którzy otworzyli rezydencję. Akt fundacyjny kolegium król Stefan podpisał w Grodnie w 1586 roku. Wieloraka praca jezuitów trwała do 1600 roku, kiedy to Karol Sudermański obległ i w 1601 roku zajął Dorpat. Jezuitów wtedy kazał uwięzić i w czerwcu 1601 roku wywieźć do więzienia w Sztokholmie. Jezuita powrócili do Dorpatu i otworzyli rezydencję w 1603 roku, gdy hetman Karol Chodkiewicz odzyskał go dla Polski. Z powodu ustawicznych wojen i niepokojów oraz niszczonej majątków kolegium ze szkołami i seminarium udało się otworzyć dopiero w 1617 roku. Ale wojna szwedzka w 1625 roku położyła kres tej działalności.

Warto przypomnieć, że zakładanie kolegiów oznaczało przede wszystkim zakładanie szkół od najniższych (*infima*) aż do studiów wyższych (filozofia, teologia) – w miarę jak na to pozwalały okoliczności oraz warunki kadrowe i materialne.

Uwagi końcowe

Mimo istniejącej bogatej literatury dotyczącej Skargi jego działalność i jego poglądy ciągle stanowią przedmiot badań i opracowań²⁰. Dotyczy to również poglądów filozoficznych i teologicznych, które dotąd nie zostały wystarczająco opracowane.

²⁰ Najnowszy wykaz literatury dotyczącej Skargi został zamieszczony w księdze pamiątkowej: Ks. Piotr Skarga SJ (1536-1612). *Życie i dziedzictwo*, red. R. Darowski, S. Ziemiański, Kraków 2012, s. 391-418.

Jako zwolennik silnej władzy królewskiej oraz zdecydowany obrońca wiary katolickiej i nieustępliwy przeciwnik reformacji, Skarga wywierał – różnie oceniany – znaczny wpływ na życie polityczne i społeczne Polski. Przyczynił się też do zawarcia w 1596 roku na synodzie w Brześciu Litewskim unii między Kościołem rzymskokatolickim a częścią Kościoła prawosławnego na terenie ówczesnej Rzeczypospolitej, co miało znaczenie zarówno religijne, wykraczające poza granice państwa, jak i wagę społeczno-polityczną.

Skarga stał się również twórcą polskiej filozofii narodowej na okres ponad dwu wieków. „Ta miłość ojczyzny [u Skargi] była tak wielka i w budowę filozoficzną ujęta i na granitowej podstawie rzeczywistości i doświadczenia dziejowego oparta, że dała początek i wytworzyła nową filozofię narodową, którą dopiero filozofia emigracyjna, budująca na Woroniczu, Heglu i Fichtem, wypaczyła”²¹.

Wiodącym wątkiem tej filozofii był pogląd, że każdy naród – w tym Rzeczpospolita – ma do spełnienia – stosownie do warunków i okoliczności – określoną misję cywilizacyjną, kulturową i religijną, ale także obowiązek troski o sprawy materialne, głównie przez niesienie pomocy najbardziej potrzebującym. Szczegóły tej misji Skarga rozwija i w teorii, zwłaszcza w *Kazaniach sejmowych*, i w praktyce, w szczególności poprzez działalność Bractwa Miłosierdzia i Banku Pobożnego oraz starania zmierzające do poprawy doli chłopów.

Działalność Skargi spotykała się na ogół z dużym uznaniem, zarówno za życia, jak i po śmierci. W okresie niewoli narodowej Skarga był powszechnie otaczany szacunkiem, a nawet swoistą czcią, jako gorący patriota i wzór postawy obywatelskiej oraz jako prorok narodowy, który wieszczył upadek Polski, jeśli nie wróci ona na drogę prawości. Cześć ta wzrosła dzięki Adamowi Mickiewiczowi, który w *Księgach narodu i pielgrzymstwa polskiego* (1832) oraz w wykładach paryskich powoływał się na jego postawę:

Skarga jest mówcą, politykiem, kapłanem i prorokiem. Nade wszystko dzieła jego odznaczają się patriotyzmem...

Skarga wstępując na ambonę, zapomina zupełnie o sobie, obraca głos do tej ojczyzny idealnej, co zawsze stoi mu przed oczyma, dla swoich słuchaczy jest – jak sam powiada: „na przymówki, wrzaski, gniewy i groźby – słupem żelaznym i murem miedzianym”. Co zaś najbardziej

²¹ L. Lipke, *Skarga na tle naszych czasów*, „Przegląd Powszechny” 1912, t. 115, s. 13.

go nad wszystkich tych oratorów wynosi, to ów duch prorocki, jakiego złożył dowody tak niezaprzeczone i tak jasne...

Skarga zdaniem naszym spełnił ideał kaznodziei i patrioty. Jako mówca, jako pisarz stoi on na równi z Bossuetem i Massillonem, a poniekąd wyżej...²²

Jeszcze bardziej znany stał się Skarga później dzięki Janowi Matejce przez jego obraz *Kazanie Skargi* (1864).

Renesans popularności Skargi nastąpił w drugiej połowie XX wieku, przy czym podkreślano zwłaszcza elementy jego wizji przeciwstawne komunistycznej dominacji państwa. Na Skargę powoływali się m.in. kard. Stefan Wyszyński i papież Jan Paweł II.

Wiele współczesnych instytucji w Polsce odwołuje się do Skargi, zwłaszcza stowarzyszenia, instytuty, zespoły itp. Kilkadziesiąt szkół obrało go sobie za patrona. Ponad 100 miast i miejscowości posiada ulice znaczone jego nazwiskiem. Popularna jest też wybrana z jego pism modlitwa za ojczyznę.

²² A. Mickiewicz, *Literatura słowiańska*, Paryż, lekcja 25 czerwca 1841 roku.

FILOZOFIA W POLSCE

Uwagi na temat historii filozofii w Polsce

Filozofia polska budziła moje zainteresowanie niemal od półwiecza. Pierwszy mój artykuł dotyczący tej dziedziny ukazał się w 1958 r. w portugalskim czasopiśmie „Revista Portuguesa de Filosofia” i miał tytuł: *A Filosofia Polaca desde a Segunda Guerra* [Filozofia polska po II wojnie światowej]. W sposób bardziej systematyczny tą dziedziną zajmuję się od 1975 roku. Jest to głównie filozofia jezuitów w Polsce od XVI w. do czasów najnowszych. Jako więc senior w tej dziedzinie pragnę się podzielić kilkoma uwagami, które mogą się okazać pomocne, zwłaszcza młodszym historykom filozofii.

Historia filozofii a filozofia: mieć ambicję tworzenia oryginalnych prac

Przypomnijmy podstawowe rozróżnienia: Filozofia to nauka o rzeczywistości, a historia filozofii to wiedza/nauka o dziejach ruchu filozoficznego czy też kultury filozoficznej.

Jak wiadomo, istnieją różne podejścia do filozofii, różne jej koncepcje. Jeśli o mnie chodzi, to tak mogę scharakteryzować moją postawę filozoficzną: Jestem zwolennikiem filozofii realistycznej. Interesuje mnie więc nie tyle historia filozofii, czyli co na dany temat na przestrzeni wieków mówili i pisali filozofowie, myśliciele i mędracy. Interesuje mnie głównie właściwa filozofia, filozofia w sensie ścisłym, czyli: jak jest, jaka jest rzeczywistość, jaka jest prawda o rzeczywistości? I choć ta prawda o rzeczywistości często bywa trudna do osiągnięcia, powinniśmy podejmować przynajmniej wysiłki w tym właśnie kierunku. Nie znaczy to bynajmniej, że kwestionuję czy lekceważę rolę i znaczenie badań historycznych i historii. Sam zresztą w dużym zakresie uprawiam historię filozofii, a nawet historiografię lokalną: dziejom mojej miejscowości rodzinnej, Szczepanowicom nad Dunajcem, poświęciłem trzy duże tomy.

Własne poglądy filozoficzne przedstawiłem najwyraźniej w książce *Filozofia człowieka: Zarys problematyki – Antologia tekstów* (Kraków

1995; wydanie 2: 1996; wyd. 3: 2002)¹. W „mojej” filozofii zauważalna jest inspiracja wywodząca się z tradycji arystotelesowsko-tomistycznej, do której nawiązuję świadomie. Staram się uwzględnić także nowszą myśl filozoficzną, zwłaszcza nurtu personalistycznego i aksjologicznego.

Stąd wniosek lub raczej zachęta: Kiedy zajmujemy się dziejami filozofii, nie powinniśmy rezygnować z aspiracji uprawiania *a u t e n t y c z - n e j* *f i l o z o f i i* – na kanwie myśli autora lub autorów, którymi aktualnie się zajmujemy.

W tym kontekście należałoby też zasygnalizować główne poglądy na pisanie / opracowywanie historii filozofii. Zamierzałem o tym mówić, ponieważ jednak przewidziany w programie referat ks. prof. Stanisława Janeczka dotyczy tej tematyki, więc to zagadnienie w mojej wypowiedzi pomijam.

Filozofia polska a filozofia w Polsce

W tej kwestii istnieje rozbieżność poglądów, a nawet swego rodzaju zamęt logiczny. Jedni używają tych terminów zamiennie, inni je odróżniają. Warto więc próbować uściślić i odróżniać te dwa pojęcia i konsekwentnie – terminy. *Filozofia w Polsce* ma większy zakres: obejmuje wszystko, co działo się i dzieje na niwie filozoficznej w Polsce. Tylko niewielka część filozofii w Polsce jest *f i l o z o f i ą* *p o l s k ą*, stanowi filozofię polską. *Filozofia polska* to coś specyficznie polskiego, czego nie ma gdzie indziej. To w szczególności m.in. swoista filozofia historii naszego kraju, narodu, państwa; analogicznie do sformułowania: filozofia niemiecka, francuska, angielska, włoska itd. Gdy mówimy np. „filozofia niemiecka”, to przeważnie mamy na myśli filozofię w Niemczech i ewentualnie jej wpływ na inne kraje.

Potrzeba promocji filozofii polskiej: „Cudze chwalicie, swego nie znacie...”

Mamy świadomość, że Polska nie jest „potęgą filozoficzną”, ale przecież powstały na jej terenie poglądy i nurty godne uznania i warte rozpowszechnienia. Jeśli tak się nie stało lub stało się w niewystarczającej

¹ Wydanie 5: Kraków 2015.

mierze i jeśli tak się nie dzieje lub dzieje się niezadowolająco, to jest tak przynajmniej częściowo z naszej winy czy z naszego powodu.

Uważam, że filozofia „polska” jest niedowartościowana. W niektórych naszych środowiskach panuje swoista moda na pisanie prac maderskich, doktorskich itp. i w ogóle publikacji na tematy filozoficzne o autorach obcych. I tutaj także sprawdza się przysłowie: „Cudze chwalicie, swego nie znacie...” Potrzeba zmiany nastawienia w tym względzie: potrzebny jest jakiś zdrowy patriotyzm. Jako środowisko filozoficzne za mało cenimy siebie i za mało dbamy o to, by polską myśl filozoficzną upowszechniać, zwłaszcza przez podejmowanie badań w tej dziedzinie i przez publikowanie, także w obcych językach – o czym poniżej.

W II połowie XX w. wydano wiele prac poświęconych zarówno polskiej filozofii dawnej, jak i współczesnej. Wystarczy wspomnieć choćby dzieła: *Filozofia i myśl społeczna XVI wieku* i następne – w serii *700 lat myśli polskiej*. Potrzeby jednak w dalszym ciągu są duże. Warto, by ludzie już zajmujący się filozofią w Polsce i ci, którzy zamierzają to czynić, mieli tego świadomość, a także by mieli konkretne wskazówki, co w szczególności jest do zrobienia w tej dziedzinie. Wówczas łatwiej będzie można zasugerować opracowanie takiego lub innego tematu jako pracy maderskiej czy doktorskiej. A ponieważ tematyka rozprawy doktorskiej często wpływa na dalsze publikacje doktora, więc byłaby nadzieja, że publikacji poświęconych filozofii w Polsce będzie przybywać.

A w ogóle w dziedzinie filozofii jest w Polsce niedostatek pracowników, zwłaszcza samodzielnych, czyli habilitowanych. Przed kilku laty Wydział Filozoficzny *Ignatianum* w Krakowie dla wzmocnienia swego *quorum* poszukiwał wykładowcy po habilitacji z filozofii. Nie udało się znaleźć go w Polsce. Zatrudniliśmy i dalej zatrudniamy Niemca mieszkającego w Zurychu, prof. H.D. Mutschlera.

Dlatego z uznaniem należy odnosić się do tego rodzaju inicjatyw jak obecna, które promują filozofię, zwłaszcza filozofię polską. Trzeba więc dać się poznać: więcej uwagi poświęcać polskim autorom zarówno współczesnym, jak i dawnym.

W związku z tym marzą mi się w szczególności dwie rzeczy:

1. Podręcznik akademicki do przedmiotu: *Filozofia w Polsce* – w cenie na studencką kieszeń.
2. *Informator filozofii polskiej* wydawany / aktualizowany jeśli już nie co roku, to powiedzmy co trzy lata – przynajmniej w wersji elektronicznej – dostępny w Internecie. No i, o ile możliwości, pełniejszy co do liczby osób zajmujących się filozofią. Przy tej okazji wyrazy uznania kieruję do redaktorów i wydawców

dwu dotychczasowych edycji *Informatora filozofii polskiej* (1995, 2004) oraz 40 zeszytów „Ekspresu Filozoficznego”.

Dać się poznać: publikowanie w językach obcych

W naszych pracach trzeba być otwartym na kontekst międzynarodowy, zwłaszcza europejski. Trzeba podejmować dużo wysiłków publikowania nie tylko po polsku, lecz także w językach obcych, a przynajmniej zamieszczania możliwie obszernych streszczeń, co – jak wiadomo – wiąże się z różnymi trudnościami.

Z podobnych rozważań zrodziła się inicjatywa wydawania od 1996 roku przez Wydział Filozoficzny Jezuitów w Krakowie czasopisma pt. „Forum Philosophicum”. Większość zamieszczanych w nim prac ukazuje się w językach obcych ze streszczeniami w języku polskim. A artykuły w języku polskim posiadają obszerne streszczenia w językach obcych. Pierwszy tom „Forum” ukazał się w 1996 r., a w 2006 r. – tom 11.

Język polski nie należy do języków międzynarodowych. Powinniśmy się z tym liczyć. Publikowanie tylko po polsku zamyka nas właściwie w granicach Polski. Różne interesujące ujęcia i poglądy naszych myślicieli i filozofów nie są znane za granicą głównie z powodu bariery językowej.

I tu pojawia się osobny problem: konieczność względnie dobrej znajomości przynajmniej jednego języka obcego – do kontaktów międzynarodowych – do pisania, do udziału w kongresach i konferencjach, do konwersacji z autorami przyjeżdżającymi do nas itp.

W dawnych wiekach tej bariery językowej nie było; międzynarodowym językiem ludzi wykształconych była łacina. Kultura współczesna zagubiła już to ważne narzędzie. Łaciną naszych czasów w coraz większym zakresie staje się język angielski. Wskutek nieznamomości języka Rzymian olbrzymi obszar kultury europejskiej, w tym polskiej, od jej początków do wieku XVIII, staje się niedostępny. Dotyczy to oczywiście także filozofii. Dlatego wysiłki zmierzające do krzewienia znajomości języka łacińskiego pozostają ciągle aktualne.

Główne formy promocji

Wiedzę o filozofii w Polsce trzeba na różne sposoby udostępniać i rozpowszechniać także wśród tych, którzy nie znają języka polskiego. W szczególności należy to robić m.in. przez:

1. Obszerniejsze streszczenia obcojęzyczne książek i artykułów publikowanych po polsku;
2. Wydawanie przynajmniej niektórych (całych) prac i czasopism w językach obcych;
3. Udział w kongresach i konferencjach międzynarodowych;
4. Prezentację w Internecie, który może być znakomitą środkami promocji.

Z własnego podwórka: filozofia jezuitów w Polsce

To moje dzisiejsze wystąpienie ma poniekąd charakter swegoświadcstwa. Proszę więc pozwolić, że wplotę tutaj pewien wątek osobisty. Otóż jako historyk filozofii zajmowałem się, i nadal się zajmuję, głównie filozofią jezuitów w Polsce. Wydałem na ten temat kilka książek i kilkadziesiąt artykułów.

Ks. Franciszek Bargieł, również jezuita (byłem promotorem jego doktoratu), opracował teksty siedmiu autorów, wydał sporo artykułów, w tym kilka po łacinie, w których czytelnikom nieznającym języka polskiego przybliży sylwetki wybitniejszych jezuitów, wcześniej opracowanych po polsku. Obecnie zajmuje się *Logiką* Marcina Śmigleckiego.

Może ktoś zapytać, jak doszło do tego, że tyle czasu i energii poświęciłem dość systematycznemu badaniu filozofii jezuitów w Polsce? Otóż historią filozofii jezuitów w Polsce zająłem się w dużej mierze dzięki zachętom ks. Bronisława Natońskiego SJ († 1989), nieustrudzonego i niezwykle sumiennego badacza, głównie szkolnictwa jezuickiego oraz autora wielu biogramów w Polskim Słowniku Biograficznym i w innych wydawnictwach. Przekonywał mnie, że filozofia jezuitów jest nieopracowana, a jej opracowanie jest ważną potrzebą chwili. „W przyszłości nikt tego nie robi – mawiał – bo znajomość języka łacińskiego także wśród jezuitów maleje, a filozofia scholastyczna [tzn. tomistyczna lub neotomistyczna] znika z programów studiów kościelnych”. Po pewnych wahaniach zdecydowałem się pójść w tym kierunku. Było to 30 lat temu. Obecnie stwierdzam, że jestem winien wdzięczność ks. Natońskiemu.

Nie mogąc ze zrozumiałych względów zająć się całą filozofią polską, wybrałem filozofię scholastyczną, znaną mi z własnych studiów filozoficznych w Krakowie (w latach pięćdziesiątych) i w Rzymie (w latach sześćdziesiątych XX w.), które wówczas były po łacinie, i to zarówno w Rzymie, jak i w Krakowie. Rozprawę doktorską na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie przedstawiłem wprawdzie po francusku,

ale jej obrona odbyła się po łacinie. Wykładana wówczas filozofia była XX-wieczną wersją filozofii scholastycznej. Wybrałem dalej to, co było mi bliższe, a więc filozofię jezuitów i to w Polsce. Tak więc znajomość filozofii scholastycznej i znajomość łaciny – to dwa czynniki, które w jakiejś mierze wpłynęły na to, że zająłem się omawianą dziedziną.

W jakiej mierze udało się wykonać powzięte przed laty plany co do opracowania dziejów filozofii jezuitów? Naturalnie, muszę skromnie stwierdzić, że powyższe cele udawało mi się realizować w różnym zakresie, tylko w większym lub mniejszym stopniu. Sam chyba najlepiej znam niedostatki moich prac. Niewątpliwie niejedno mogłoby być wykonane lepiej, a może nawet powinno być wykonane lepiej, ale z różnych względów tak się nie stało. Mam tego pełną świadomość.

Ale bez fałszywej pokory trzeba też powiedzieć, że dużo udało się zrobić. Filozofię szkolną, czyli związaną z nauczaniem², można uznać za opracowaną. Mój artykuł *Stan obecny i perspektywy badań nad filozofią w szkołach jezuickich w Polsce (XVI-XVIII w.)*, wydany w 1978 r. w „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, jest dziś w zasadzie nieaktualny. W tej dziedzinie jest już istotnie lepiej. Ale jest jeszcze wiele do zrobienia.

Jakie więc w szczególności zadania pozostają jeszcze do wykonania w przyszłości? W celu uzyskania zadowalającego stanu opracowania filozofii jezuitów w Polsce do wykonania – moim zdaniem – pozostają następujące prace:

1. Pełniejsze opracowanie filozofii, zwłaszcza logiki, Marcina Śmigleckiego (przełom XVI i XVII w.) i przebogatej spuścizny Wojciecha Tytkowskiego (XVII w.), z XIX w. – Mariana Ignacego Morawskiego, a z XX w. Pawła Siwka i Tadeusza Ślipki;
2. Obszerniejsze opracowanie filozofii niezwiązanej z nauczaniem (filozofii pozaszkolnej). Na pogłębione studium zasługuje tzw. „filozofia obywatelska”, czyli filozofia społeczna i polityczna, której typowym przedstawicielem jest zwłaszcza Piotr Skarga;
3. Obszerniejsze opracowanie problematyki etycznej w XVII i XVIII w.

² Swoistym przykładem uprawiania filozofii szkolnej i pozaszkolnej jest np. działalność Wojciecha Tytkowskiego. Przejawem pierwszej są *Conclusiones* z 1666 r. z Braniewa oraz I wydanie książki *Philosophia curiosa* z 1669 r., natomiast późniejsze wielotomowe wydania dzieła *Philosophia curiosa* trzeba już uznać za filozofię pozaszkolną. Podobnie w przypadku Aleksandra Podlesieckiego. Rękopis *Philosophia* z Kalisza z 1715 r. należy oczywiście do filozofii szkolnej, ale jego *Comnotata antonomastica* (Sandomierz 1731) to zdecydowanie wynik działalności pozaszkolnej – praca wysoce specjalistyczna, monograficzna.

Wymienione prace pozwolą przygotować wnikliwszą syntezę całości – z uwzględnieniem obu nurtów – szkolnego i pozaszkolnego – na szerszym tle polskim i europejskim. Prace te zapewne nie zmieniają w sposób istotny obrazu naszkicowanego w nowszych opracowaniach, ale go znacznie ubogacą.

Studenci, i nie tylko oni, pytają mnie nieraz, jacy są najwybitniejsi filozofowie jezuicki w Polsce od XVI do XX wieku? Odpowiedź nie jest łatwa i może wzbudzić zastrzeżenia, ale jeśli już trzeba wskazać ich kilku – to tak rzecz widzę:

1. Marcin Śmiglecki (1563-1618) wydał w Ingolsztadzie w 1618 r. dwutomową *Logikę*, liczącą aż 1632 strony, która była trzykrotnie wznawiana w Oksfordzie: w latach 1634, 1638 i 1858, i jeszcze w XIX w. była w użyciu w niektórych szkołach w Wielkiej Brytanii. Obok zagadnień logicznych i teoriopoznawczych dzieło omawia wiele zagadnień z filozofii bytu.
2. Wojciech Tytkowski (1625-1695) opublikował 20 tomów dzieł, w tym wielotomową *Philosophia curiosa*. Cechuje go niezwykle bogactwo zainteresowań i tematów. Prof. Janusz Tazbir poświęcił mu przed laty opracowanie pt. *Wojciech Tytkowski – polihistor ośmieszony*, „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki”, t. 23 (1978), nr 1, s. 83-100. Ostatnio jednak – w miarę postępu badań nad jego myślą – zmienia się nastawienie do niego.
3. Marian Ignacy Morawski (1845-1901), prekursor i pionier neotomizmu, autor dzieł: *Filozofia i jej zadanie*, *Celowość w naturze*, *Podstawy etyki i prawa*. Jego *Wieczory nad Lemanen* przełożono na 7 języków.
4. Paweł Siwek (1893-1986), filozof i tłumacz Arystotelesa i Platona, autor 35 książek w 7 językach; działał na arenie międzynarodowej: Kraków, Rzym – Uniwersytet Gregoriański, Rio de Janeiro, Nowy Jork – Fordham, Rzym – Uniwersytet Laterański.
5. Tadeusz Ślipko (ur. 1918), autor kilkunastu książek, opracował w języku polskim całość etyki w duchu tomistycznym. Wnikliwie podjął nowsze zagadnienia etyczne, takie jak: aborcja, eutanazja, kara śmierci, ekologia.

Refleksje na temat wychowawczej roli filozofa i filozofii (polskiej)

W tym roku upływa 40 lat od początku mojej pracy dydaktycznej w dziedzinie filozofii. Zatem jako senior w tej dziedzinie pragnę się podzielić kilkoma uwagami, które mogą się okazać pomocne, zwłaszcza młodszym aspirantom filozofii i historykom filozofii ze szczególnym uwzględnieniem przewodniego tematu naszego tegorocznego spotkania, jakim jest wychowawcza rola filozofii, także filozofii polskiej, który chętnie bym rozszerzył do sformułowania: wychowawcza rola filozofa i filozofii.

Dzieje filozofii ojczystej – już ze swej natury, jako bliższe studentom i sięgające „duszy” narodu – bardziej niż inne dziedziny nauczania, także filozoficzne, nadają się do formowania i kształtowania młodych. Z jej pomocą łatwiej jest budzić, tworzyć, budować zwłaszcza tożsamość narodową. Filozofia polska więc może i powinna stawać się szkołą tożsamości narodowej i patriotyzmu.

Właśnie w nawiązaniu do funkcji pedagogicznej czy pedagogizującej naszej pracy, naszej działalności rychło rodzą się pytania, które urastają do rangi podstawowych problemów naszej aktywności: Po co uczymy? Po co wykładamy? Po co piszemy? Czego uczymy? Co wykładamy? O czym piszemy?

Po co? Najprostsza odpowiedź, jaka tutaj może się nasunąć to: z tego samego powodu, dla którego my sami zostaliśmy filozofami. Bo w filozofii jest coś, co pomaga nam zrozumieć świat, w którym żyjemy. Ale bywają i inne racje. Bo istnieje instytucja, w której pracujemy i która nam zleca to zadanie. Wybraliśmy ją świadomie, może nawet z niemałym trudem nam się to udało, a może przyczyniły się do tego szczególne okoliczności i znaleźliśmy się na uczelni – można by powiedzieć potocznie – jakby przypadkowo.

Uczymy, bo są młodzi ludzie, którzy nie muszą, a jednak chcą się uczyć, chcą studiować i to właśnie filozofię. Publikujemy, bo tego od nas wymaga uczelnia, bo mamy pewne własne przemyślenia i ich wyniki chcemy udostępniać innym, pragniemy w jakiejś mierze posuwać naukę naprzód.

Filozofia a historia filozofii

Studiowanie i nauczanie filozofii uważane bywa za drogę prostszą, jakby skróconą do osiągnięcia formacji filozoficznej, do „bycia filozofem” w szerokim znaczeniu. Historia filozofii uchodzi zwykle za mniej odpowiednią do tego celu. Uważa się ją często za drogę jakby okrężną. Nie wszyscy dojdą do celu tej drogi... do bycia filozofem. Niektórych ta właśnie „okrężność” zaskakuje, zniechęca ich pluralizm poglądów, nierzadko sobie przeciwstawnych. Niektórych prowadzi to nawet do sceptycyzmu czy jakiejś formy relatywizmu. Studenci widzą, są świadomi tego, że historia filozofii niekiedy wprowadza u nich zamęt.

W związku z relacją: filozofia – historia filozofii w najnowszym „Ekspresie Filozoficznym” (2007, nr 41) znajdujemy ciekawą wypowiedź, którą warto przytoczyć. Prof. Andrzej Zalewski, zapowiadając częstochowskie spotkania filozofów zatytułowane „Koloquia filozoficzne” w Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie dnia 5-6 XII 2007 r., pisze:

Tymczasem wysokiej rangi filozofii w danym kraju czy na danym terytorium nie sposób wyobrazić sobie bez podjęcia twórczego wysiłku decydującego o tym, że jest się filozofem, a nie tylko komentatorem lub badaczem filozofii.

Oczywiście, niemożliwe jest podanie precyzyjnych kryteriów oddzielających oba te rodzaje aktywności. W praktyce życia często jednak bywa tak, że nie umiemy podać kryteriów różnicujących pewne sprawy, nieźle sobie radzimy z ich odróżnianiem w konkretnych sytuacjach. Tak też i tu, zazwyczaj nie umiemy podać bardziej uniwersalnych standardów, umiemy rozpoznawać, kiedy mamy do czynienia z uprawianiem filozofii, a kiedy z, choćby bardzo głębokim, mówieniem o niej. Jeden natomiast nasuwający się w tym względzie przesąd należy od razu odrzucić. Otóż, kiedy już dochodzi do dyskusji na powyższy temat, znamię „twórczości” przypisuje się często tradycyjnym dyscyplinom filozoficznym, jak metafizyka czy epistemologia, natomiast piętno „komentatorstwa” widzi się po stronie historii filozofii. Naszym zdaniem jest to pogląd głęboko błędny. Gdziekolwiek przebiegałaby linia działowa, na pewno nie przebiega ona tędy. Historia filozofii może stać się obszarem głęboko własnej wypowiedzi filozoficznej, tak jak praca na polu klasycznych dyscyplin o ugruntowanej pozycji może przynieść w efekcie wyłącznie drobniągową systematyzację znanych już rozwiązań (s. 71).

Czego i po co uczymy?

Ci, którzy pamiętają okres sprzed 1989 roku, wiedzą, że w uczelniach państwowych był dość dokładnie respektowany obowiązek wykładania filozofii marksistowskiej. Obecnie nie ma obowiązku wykładania określonego kierunku czy nurtu filozoficznego. Faktycznie, treść wykładów zależy od wykładowcy.

Także i na uczelniach prowadzonych przez Kościół katolicki nastąpiły znaczące zmiany. Warto o tym wspomnieć, by wyjaśnić panujące niekiedy na ten temat nieporozumienia.

Do II Soboru Watykańskiego (1962-1965) należało wykładać to-mizm w nowszej jego formie zwanej neotomizmem. II Sobór Watykański w Dekrecie o formacji kapłańskiej *Optatam totius* (nr 15) zaleca, by formację filozoficzną przyszłych księży opierać na „wieczystym wartościowym dziedzictwie filozoficznym” (*patrimonium philosophicum perenniter validum*).

Oto kontekst tego zalecenia:

Nauki filozoficzne należy tak przekazywać, aby prowadziły alumnów przede wszystkim do zdobycia gruntownego i koherentnego poznania człowieka, świata i Boga w oparciu na wiecznym wartościowym dziedzictwie filozoficznym, przy uwzględnieniu także wyników badań filozoficznych nowej doby, a szczególnie tych, które w ich własnym narodzie wywierają silniejszy wpływ, jak również najnowszego postępu nauk ścisłych tak, aby studenci znając dobrze ducha obecnych czasów, byli należycie przygotowani do prowadzenia rozmów ze współczesnymi sobie ludźmi. Historię filozofii winno się tak wykładać, aby studenci po zapoznaniu się z zasadami różnych systemów filozoficznych, zatrzymali z nich to, co uznają za prawdziwe, i aby potrafili odkrywać źródła błędów i odpierać je. W samym sposobie nauczania należy rozbudzać u studentów umiłowanie ścisłego poszukiwania prawdy, strzeżenia jej i dowodzenia przy równoczesnym uczciwym uznaniu granic ludzkiego poznania. Trzeba pilnie zwracać uwagę na związek między filozofią a rzeczywistymi problemami życia i zagadnieniami nurtującymi umysł studentów.

Podobne sformułowania występują w obowiązującej obecnie Konstytucji Apostolskiej Papieża Jana Pawła II na temat studiów kościelnych z 1979 roku pod nazwą *Sapientia Christiana* (art. 79).

To, co podano wyżej, dotyczy kształcenia duchowieństwa. Badacze i uczeni katoliccy, niezaangażowani w proces formacji księży, mają w dziedzinie poglądów jeszcze większą wolność i wielu obficie z niej

korzysta, czego wyrazem i dowodem jest między innymi to, że – pozostając katolikami – jedni są zwolennikami kreacjonizmu, a inni przyjmują ewolucjonizm.

Obecnie więc nie wiążą nas takie czy inne, odgórne nakazy czy zalecenia. Istotny problem jednak pozostaje: co my dajemy, co przekazujemy młodym ludziom, którzy na ogół z zaufaniem przychodzą nas słuchać? I to właśnie powinno być częściej przedmiotem osobistej refleksji każdego wykładowcy. Potrzeba refleksji na temat odpowiedzialności w tej dziedzinie. Trzeba sobie niekiedy zadawać pytanie: co ja tym młodym ludziom daję? Warto mieć w pamięci zasadę, którą przypominamy młodym: *Non scholae, sed vitae discimus* – Uczymy się nie dla szkoły, lecz dla życia.

Powinniśmy dawać im coś wartościowego! Co do tego jest niemal powszechna zgoda. Ale gdy schodzimy do szczegółów, to wkrótce okazuje się, że takiej zgody nie ma. Trzeba im dawać – mówiąc obrazowo – zdrową strawę dla formowania tęczy intelektualnej, filozoficznej, a nie popularne, powszechnie lubiane chipsy, które wprawdzie może smakują, ale niewiele dają, a niekiedy nawet szkodzą.

Chodzi nie tylko o wiedzę

Ci młodzi ludzie oczekują od nas rzetelnej wiedzy i wartościowej formacji.

Jako nauczyciele jesteśmy uprzywilejowani: pracujemy z młodymi (co oczywiście jest przyjemne), w zdecydowanej większości pełnosprawnymi, chłonnymi, podatnymi na formację, którzy przygotowują się do życia.

Funkcja wychowawcza profesora filozofii to nie tylko treść przekazywanej wiedzy. To także sposób podejścia do studentów, osobista postawa, punktualność itd. Trafnie wyraża tę prawdę powiedzenie łacińskie: *Longum iter per praecepta, breve per exempla* – Długa jest droga przez polecenia, krótka przez przykłady.

Wśród studentów mamy takich, którzy autentycznie są zainteresowani filozofią; są tacy, co studiują dla prestiżu, bo mają zapewnione warunki bytowe, a jakieś studia wypada zrobić. Studia filozoficzne w pewnych kręgach są w modzie. Są też i tacy, co nie dostali się gdzie indziej i chcą przeczekać lub np. uniknąć służby wojskowej. I to też trzeba brać pod uwagę, by bezużytecznie nie tracili czasu, by coś skorzystali.

Kilka rad pedagogicznyczo-dydaktycznych

Jest oczywiste, że należy starannie dobierać tematy do refleksji, opracowań itp. I to zarówno w dziedzinie filozofii, jak i historii filozofii. Krótko mówiąc: szkoda czasu na mało znaczące czy wprost bezwartościowe dywagacje, których także na niwie filozoficznej nie brak.

Trzeba od początku dopuszczać studentów do głosu, a nawet zachęcać ich do tego. Niech zadają pytania, niech się nie zgadzają, ale swe stanowisko powinni uzasadniać. Inna sprawa, czy to robić w trakcie wykładu, pod koniec wykładu czy na osobnej godzinie?

Przekonałem się, że ożywiająco i rozwijająco wpływają na studentów zajęcia, które nazywałem: *Actualia philosophica* / *Aktualności filozoficzne* – seminarium-konwersatorium. To informacja i dyskusja nad bieżącymi „wydarzeniami” w dziedzinie filozofii, np. zjazdy filozoficzne krajowe i ważniejsze międzynarodowe, ważniejsze książki, nowe czasopisma; niektóre problemy o charakterze filozoficznym dyskutowane np. w środkach społecznego przekazu. W tym względzie duże usługi informacyjne świadczy między innymi „Ekspres Filozoficzny”.

Na Ignatianum obecność, udział studentów na zajęciach, także na wykładach jest zasadniczo obowiązkowy, ale sporadyczna nieobecność na wykładach jest traktowana ze zrozumieniem. Czasem ją dyskretnie sprawdzam, np. na początku roku (częściami) w celu zapoznania się ze studentami. Niekiedy też – zauważając większą absencję – puszczam w obieg listę i „proszę o autograf”.

Rola podręcznika: ma swe zalety – studenci mają się na czym oprzeć; niektórzy z nich z przyczyn obiektywnych nie mogą brać udziału w znacznej części wykładów. Niemala część dorabia na własne utrzymanie lub wydatki związane ze studiowaniem. Ale nie wolno się ograniczać do podręcznika. Ogromnie ważny jest bezpośredni kontakt z tekstami wybitnych filozofów.

W ogóle uważam, że studentów trzeba także wychowywać, a nawet w jakiejś mierze resocjalizować, jeśli zachodzi tego potrzeba, a nieraz zachodzi. Łatwo – jak się potocznie mówi – „oblać” studenta/studentkę czy nawet skreślić z listy studentów, a o wiele trudniej go zresocjalizować, tj. przekonać, skłonić go, by rzetelnie traktował studia i obowiązki z tym związane, by się przygotowywał do życia. W moim przekonaniu także i to drugie jest zadaniem uczelni.

W języku potocznym, a niekiedy nawet na katedrach uniwersyteckich można usłyszeć określenia deprecjonujące filozofię, np.: to nie jest żadna filozofia, co mi to za filozofia, wymyślać filozofię do czegoś

niekoniecznie chwalebne... Tu nie filozofia – tu trzeba myśleć. To jest filozof – w znaczeniu: przemądrzały, spryciarz, cwaniak. Należy i samemu unikać określeń deprecjonujących filozofię, i piętnować je u innych.

Profesor filozofii, a nawet filozof nie wie wszystkiego. Powinien więc być otwarty na ubogacanie siebie. Cechą mędrca jest umieć, potrafić uczyć się od innych tego, co wartościowe: wiedzy, zaangażowania, metod pedagogicznych, różnych form prowadzenia zajęć, sposobów zainteresowania studentów itp.

I jeszcze dwie drobne uwagi dotyczące terminologii, nazw niektórych przedmiotów. Bardziej odpowiada mi: filozofia poznania niż teoria poznania; ta druga wydaje mi się jakby relatywistyczna. Wolę określenie filozofia człowieka niż antropologia filozoficzna; ta druga brzmi mi jakoś obco (odpychająco). W innych językach jest to uzasadnione, bo np. wyrażenia: *philosophy of man*, *philosophie de l'homme* czy *filosofia dell'uomo* są dwuznaczne; mogą się kojarzyć jako: filozofia mężczyzny.

Filozofia a życie

Wiemy i jesteśmy o tym przekonani, że filozofia nie jest czymś oderwanym od życia. Opinia, że jest inaczej, może się pojawić i niekiedy rzeczywiście się pojawia podczas p o w i e r z c h o w n e g o zapoznawania się z niektórymi kierunkami filozoficznymi powstałymi i w przeszłości i istniejącymi współcześnie...

Filozofia jest potrzebna w życiu, zwłaszcza logika, filozofia poznania (nazwa to lepsza niż teoria poznania), filozofia człowieka, etyka... Warto i samemu/samej być o tym przekonanym/przekonaną oraz uświadamiać to, i wykazywać naszym studentom i naszym czytelnikom. Największy problem, jaki pojawia się w tej dziedzinie, polega na tym, że filozofia – choć nieodzowna w życiu (każdy przecież wyznaje jakąś „swoją” filozofię) – jest tak trudno przekładalna na życie codzienne.

Wkład Polaków do myśli filozoficznej na świecie¹

Początki

Początek chrystianizacji Polski nastąpił w II połowie X w., gdy w 966 r. książę Mieszko I (ok. 935-992) wraz ze swym dworem przyjął chrzest w obrządku łacińskim. Chrzest władcy i zorganizowanie w Poznaniu w 968 r. przez biskupa Jordana pierwszego biskupstwa w Polsce, zależnego bezpośrednio od papieża, zrównały poniekąd państwo polskie z innymi krajami Europy i związały Polskę z zachodnią kulturą chrześcijańską. Do Polski, początkowo głównie w celach misyjnych, przybywało coraz więcej duchownych, którzy na ogół mieli jakieś wykształcenie. Zнали też łacinę – język ówczesnego Kościoła Zachodniego, która umożliwiała kontakty międzynarodowe. Powstające coraz liczniej kościoły i klasztory stawały się powoli ośrodkami życia intelektualnego i artystycznego. Także Polacy, zwłaszcza zakonnicy, coraz liczniej studiowali za granicą, a po powrocie do kraju w różny sposób upowszechniali nabytą wiedzę.

Najstarsze udokumentowane przejawy działalności filozoficznej na ziemiach Polski pochodzą z XIII w. Pierwszym szeroko znanym

¹ W niniejszym opracowaniu uwzględniam różne rodzaje wpływów i różne kryteria oceny, w szczególności: oryginalność poglądów, wpływ, jaki dany filozof wywierał na swych współczesnych, publikowanie za granicą prac w oryginale, wydawanie prac w Polsce w języku obcym (przekłady), powoływanie się na określonych autorów oraz na ich pisma, długoletnią działalność dydaktyczną we wpływowym ośrodkach, zwłaszcza zagranicznych.

Znaczną rolę w tym przeglądzie odgrywa kryterium popularności niektórych prac za granicą, ale uwzględniam też takie, które w swoim czasie stanowiły ważny krok naprzód, nawet jeśli były mało znane poza Polską.

Wymieniam tylko najważniejsze osiągnięcia z omawianej dziedziny. Nie jest to więc historia filozofii w Polsce, lecz jedynie jeden jej aspekt.

Prof. Irena Stasiewicz-Jasiukowa z Polskiej Akademii Nauk (PAN), prof. Stanisław Piéróg z Uniw. Warszawskiego i dr Krzysztof Wojcieszek z Wyższej Szkoły Pedagogiki Resocjalizacyjnej *Pedagogium* w Warszawie oraz ks. prof. Stanisław Janeczek i prof. Antoni B. Stępień z Katolickiego Uniw. Lubelskiego, a także prof. Stanisław Ziemiański SJ z Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej „Ignatianum” w Krakowie przekazali mi wiele sugestii, które przyczyniły się do ulepszenia tego opracowania. Bardzo im za to dziękuję! – Będę zobowiązany za dalsze uwagi i uzupełnienia, które będą mi pomocne przy udoskonalaniu niniejszego tekstu w osobnej publikacji książkowej, jaką zamierzam wydać.

w Europie polskim uczonym był WITELON (Vitello), fizyk, matematyk, filozof. Urodził się ok. 1230 r. na Śląsku, prawdopodobnie w Legnicy, zmarł ok. 1290 r. Był synem Polki i kolonisty z Turynii.

Po r. 1250 studiował w Paryżu, gdzie uzyskał stopień magistra sztuk wyzwolonych i filozofii. Od 1262 r. przebywał w Padwie, gdzie wykładał filozofię. Od 1269 r. działał na dworze papieskim w Viterbo. W Italii nawiązał kontakty m.in. z Rogerem Baconem (ok. 1215-1292), Tomaszem z Akwinu (1225/25-1274) i Wilhelmem z Moerbeke (ok. 1225-1286). W 1274 r. brał udział w Soborze Powszechnym w Lyonie.

Najważniejszym jego zachowanym dziełem jest traktat *Perspektywa* (*Perspectivorum libri decem* [Dziesięć ksiąg o perspektywie]), znany w Europie i wielokrotnie wznawiany. Korzystali z niego m.in. Mikołaj Kopernik (1473-1543), Leonardo da Vinci (1452-1519), Johann Müller (Regiomontanus, 1436-1476) i Johannes Kepler (1571-1630), który swą rozprawę o optyce, wydaną w 1604 r., zatytułował *Ad Vitellonem Paralipomena* [Uzupełnienia do Witelona].

Traktat Witelona dotyczy optyki, anatomii oka, fizjologii widzenia i psychologii spostrzegania. Jego poglądy, zasadniczo o charakterze neoplatońskim, były pod wieloma względami nowatorskie. Ku jego czci w 1935 r. Międzynarodowa Unia Astronomiczna jednemu z kraterów na Księżycu nadała nazwę Vitello.

W XIV wieku w filozofii występowały dwa główne nurty: *via antiqua* – droga dawna, tj. filozofia Tomasza z Akwinu i Jana Dunsza Szkota (1266-1308), oraz *via moderna* – droga nowoczesna, czyli nurt nominalistyczny, zwłaszcza Wilhelm Ockham (przed 1288-1347). Oba nurty miały w Polsce zwolenników, a ich wpływ trwał dłużej niż w innych krajach.

Duże znaczenie dla ruchu filozoficznego w Polsce miało założenie w 1364 r. przez króla Kazimierza Wielkiego uniwersytetu w Krakowie, gdzie w 1400 r. królowa Jadwiga erygowała także Wydział Teologiczny. Uniwersytet, zwany najpierw *Studium Generale*, później Akademią Krakowską, a od XIX w. Uniwersytetem Jagiellońskim, stał się wkrótce ważnym, międzynarodowym ośrodkiem nauczania i studiów, zwłaszcza w Europie Środkowej.

Jednym z jego organizatorów i wychowawcą pierwszych profesorów tej Uczelni był słynny na Zachodzie Europy MATEUSZ z KRAKOWA (ok. 1345-1410). Wykształcony w Pradze i tamże profesor teologii, był później biskupem Wormacji i rektorem Uniw. w Heidelbergu (od 1396 r.). Mateusz należał do najwybitniejszych filozofów i teologów na przełomie XIV i XV w.

Z zakresu filozofii cenny jest jego traktat *Rationale divinorum operum* [Rozumność dzieł bożych], w którym nawiązując do myśli Platona i św. Augustyna, omawiał problem zła oraz rozwijał poglądy m.in. z zakresu filozofii człowieka, podkreślając jego wolność i godność. Poglądy te leżały u podstaw prawniczych i politycznych poglądów STANISŁAWA ZE SKARBIMIERZA (†1431) oraz PAWŁA WŁODKOWICA (ok. 1370 – ok. 1435), twórców tzw. polskiej szkoły prawa międzynarodowego. Pierwszy z nich już w 1410 r. ogłosił rozprawę *De bello iusto*, a drugi na soborze w Konstancji w 1415 r. przedstawił rozprawę pt. *Tractatus de potestate papae et imperatoris respectu infidelium* [Traktat o władzy papieża i cesarza w stosunku do niewiernych]. Obaj opracowali zagadnienie „wojny sprawiedliwej”.

Podczas tego Soboru Włodkowic, wówczas rektor Akademii Krakowskiej, przedstawił i uzasadniał pogląd, że wszystkie narody, także pogańskie, mają prawo do samorządności i życia w pokoju na ziemiach, które są ich własnością. Była to jedna z najwcześniejszych, podstawowych zasad prawa międzynarodowego.

Zgodnie z tradycją późnego średniowiecza arystotelizm był pierwszym nurtem dominującym w Polsce. Biblioteka Uniwersytecka (Jagiellońska) w Krakowie posiada jeden z największych w Europie zbiór rękopisów komentarzy do traktatów Arystotelesa, utrzymanych przeważnie w duchu nominalistycznym – jako tzw. *via moderna*.

PAWEŁ Z WORCZYNA (ok. 1380-1430) studiował w Pradze i Lipsku, był profesorem Akademii Krakowskiej. Głównym jego dziełem jest najobszerniejszy polski komentarz do *Etyki nikomachejskiej* Arystotelesa, należący do najbardziej oryginalnych dzieł filozoficznych średniowiecza. Podkreślał zwłaszcza rolę i wartość ludzkiej aktywności oraz zaangażowania społecznego.

W Krakowie dużą wagę przywiązywano początkowo do filozofii przyrody oraz do filozofii społecznej i politycznej. W dziedzinie „nowej fizyki” główną rolę odegrał Benedykt HESSE (ok. 1389-1456), profesor i rektor Akademii, autor wielu traktatów, najwybitniejszy średniowieczny filozof i teolog polski. W logice opowiadał się za nominalizmem, zwłaszcza w wersji Jana Buridana (przed 1300 – po 1358), a w filozofii człowieka przyjmował pogląd arystotelesowsko-tomistyczny. Usiłował godzić go z wątkami augustynizmu i nominalizmu.

Akademia Krakowska stała się wkrótce także ośrodkiem studiów matematyczno-przyrodniczych i astronomicznych o zasięgu europejskim. Do niej w latach czterdziestych XV w. zwrócił się Sobór Bazylejski z propozycją opracowania kalendarza.

JAN Z GŁOGOWA / Głogowczyk (ok. 1445-1507), filozof, matematyk, astronom i geograf, był zwolennikiem *via antiqua*. Studiował w Akademii Krakowskiej, a następnie przez 40 lat wykładał w niej filozofię i astronomię. W logice opracował własną teorię supozycji, nawiązującą do Piotra Hiszpana (1226-1277). Jego uczniem był Kopernik.

Główne jego dzieła to: *Exercitium novae logicae* [Ćwiczenie w nowej logice], Kraków 1499 i 1511; *Exercitium super omnes tractatus parvorum logicalium Petri Hispani* [Ćwiczenie z zakresu wszystkich traktatów logiki małej Piotra Hiszpana], Lipsk 1500, Strasburg 1517; *Exercitium veteris artis* [Ćwiczenie w dawnej sztuce logicznej], Kraków 1504, Strasburg 1517; *Quaestiones librorum De anima* [Zagadnienia z ksiąg O duszy], Metz 1501, Kraków 1514.

MICHAŁ TWARÓG z Bystrzykowa (ok. 1450-1520) studiował w Krakowie, Paryżu i Ingolstadicie, później wykładał w Akademii Krakowskiej. Był filozofem i teologiem, zwolennikiem i krzewicielem filozofii Jana Dunsza Szkota. Główne dzieła: *Quaestiones veteris et novae logicae* [Zagadnienia dawnej i nowej logiki], Kraków 1507, wyd. 3: 1511; *Quaestiones in Tractatus parvorum logicalium Petri Hispani* [Zagadnienia z zakresu logiki małej Piotra Hiszpana], Kraków 1512.

Michał FALKENER (Michaël Vratislaviensis, ok. 1460-1534) był filozofem i astronomem. Studiował w Akademii Krakowskiej, gdzie później był profesorem. W filozofii opowiadał się przeważnie za tomizmem. Jego uczniem był Mikołaj Kopernik.

Główne jego dzieła: *Introductorium dialecticae* [Wstęp do dyalektyki], Kraków 1504, wyd. 4: 1522; Norymberga 1511; Strasburg 1515; *Epithoma figurarum in libros Physicorum et De anima Aristotelis* [Komentarz do ksiąg przyrodniczych Arystotelesa oraz do jego traktatu o duszy], Kraków 1518; *Introductorium Astronomiae Cracoviense* [Krakowski wstęp do astronomii], Kraków 1506, wyd. 4: 1517. Ważnym jego dziełem, które jednak pozostało w rękopisie (Bibl. Jagiellońska w Krakowie), są *Collectanea super quaestiones de quolibet* – komentarze do XII ksiąg *Quaestiones quodlibetales* Tomasza z Akwinu.

Rozwój filozofii przyrody na Akademii Krakowskiej w XV w. przyczynił się do tego, że pojawił się Mikołaj KOPERNIK (1473-1543), student i absolwent tej uczelni. W głównym swym dziele *De revolutionibus orbium coelestium* [O obrotach sfer niebieskich], Norymberga 1543, przedstawił heliocentryczną astronomię, którą w liście dedykacyjnym do papieża Pawła III oddawał pod osąd filozofów. Heliocentryczna interpretacja Wszechświata miała poważne konsekwencje filozoficzne. Zmieniła bowiem zasadniczo pogląd na miejsce Ziemi – a na niej

człowieka – we Wszechświecie. Dzieło to było wyrazem najważniejszej rewolucji naukowej od czasów starożytnych, nazywanej niekiedy „przewrotem kopernikańskim”.

Odrodzenie

Andrzej Frycz MODRZEWSKI (1503-1572) – to pisarz polityczny okresu Odrodzenia, znany i ceniony również za granicą. Studiował w Akademii Krakowskiej i w Wittenberdze, gdzie ulegał wpływowi reformacji. Główne jego dzieło to *De Republica emendanda* [O poprawie Rzeczypospolitej], Kraków 1551, Bazylea 1554. Zostało przełożone na kilka języków i spotkało się z dużym uznaniem. Składa się z pięciu ksiąg: *De moribus* [O obyczajach], *De legibus* [O prawach], *De bello* [O wojnie], *De Ecclesia* [O Kościele], *De schola* [O szkole].

Modrzewski postulował nowe rozwiązania, m.in.: silną władzę centralną przy zachowaniu jednak niektórych form demokracji, zrównanie praw wszystkich warstw społecznych (szlachty, mieszczan i chłopów), odstąpienie od dożywotniego sprawowania urzędów, ochronę gospodarki krajowej przed konkurencją zagraniczną (protekcjonizm), opiekę państwa nad szkolnictwem i nad ubogimi.

JAN Z TRZCIANY (1510-1567) był studentem, a później profesorem Akademii Krakowskiej. Jest autorem dziełka *Libellus de natura et dignitate hominis* [Książeczka o naturze i godności człowieka], Kraków 1554. Ukazuje w nim szczególne miejsce człowieka i jego wyższość względem innych bytów we Wszechświecie oraz wynikającą z tego godność. Przytacza racje zarówno filozoficzne, jak i teologiczne, tak co do duszy, jak i co do ciała.

Jakub GÓRSKI (ok. 1525-1585) studiował w Akademii Krakowskiej i w Italii; później był w Krakowie profesorem i długoletnim rektorem. W 1563 r. w Lipsku opublikowano jego *Commentariorum artis dialecticae libri decem* [Dziesięć ksiąg komentarzy do sztuki dialektycznej], duże dzieło z zakresu logiki, w którym obszernie omawia zwłaszcza sposoby argumentacji stosowane w naukach humanistycznych.

Wybitnym przedstawicielem filozofii był też Adam BURSKI (ok. 1560-1611), profesor Akademii Krakowskiej, a od 1596 r. Akademii Zamojskiej i długoletni jej rektor, zwolennik stoicyzmu. Miał duże zasługi w dziedzinie logiki, m.in. podkreślał wagę logiki zdań i ukazywał odrębność logiki stoickiej w stosunku do arystotelesowskiej. Wcześniej niż F. Bacon zalecał stosowanie metody indukcyjnej w badaniach

naukowych. Najważniejsze jego dzieło nosi tytuł: *Dialectica Ciceronis* (Zamość 1604).

Przy narodzinach nowożytnej demokracji ważną rolę odegrał wybitny pisarz polityczny Wawrzyniec GOŚLICKI (1538-1607). Studiował w Akademii Krakowskiej, a następnie w Padwie, Bolonii i Rzymie. Od 1587 r. był biskupem. Główne jego dzieło to traktat etyczno-polityczny *De optimo senatore*, wydany w Wenecji w 1568 r. i Bazylei w 1593 r. Był on tłumaczony na angielski, włoski i francuski. Wielu historyków uważa, że Thomas Jefferson, przygotowując konstytucję USA, inspirował się m.in. treściami tego traktatu.

Rozprawa *De optimo senatore* zawiera wykład filozofii politycznej i społecznej. Blisko dwa wieki przed Monteskiuszem (1689-1755) Goślicki odróżniał władzę ustawodawczą, wykonawczą i sądowniczą. Podkreślał rolę prawa stanowionego, zgodnego z prawem naturalnym i powszechnie przestrzegane. Był zwolennikiem publicznej edukacji. Jego poglądy, odznaczające się uniwersalizmem, wywierały znaczny wpływ na myśl polityczną Europy.

MIKOŁAJ Z MOŚCISK OP (ok. 1574-1632) był autorem podręczników logiki: *Institutionum logicarum libri VII* [Wykłady logiki, ksiąg VII], Kraków 1606, *Elementa logices*, Kraków 1625, które były poczytne i cenione w Polsce i za granicą. Miały łącznie 7 wydań.

Bartłomiej KECKERMANN (ok. 1572-1609), gdański filozof i teolog kalwiński; studiował w Wittenberdze, Heidelbergu i Lipsku. W latach 1602-1609 był profesorem filozofii w Gimnazjum Akademickim w Gdańsku. Zalicza się go do tzw. arystotelików renesansowych; był pionierem w dziedzinie teorii systemów wiedzy. Opublikował wiele rozpraw, m.in. *De ordine seu methodo doctrinarum disputatio logica* [Dysputacja logiczna o porządku, czyli metodzie nauk], Heidelberg 1599.

Na uwagę zasługuje też myśl filozoficzno-religijna braci polskich, zwanych także arianami, a na Zachodzie od w. XVII – socynianami. Ta religijna wspólnota, która wyodrębniła się z Kościoła ewangelicko-reformowanego (kalwińskiego) w II połowie XVI w., była szczególnie aktywna w I połowie XVII w., publikując wiele za granicą, zwłaszcza w Holandii. Cechował ją racjonalizm w dziedzinie religijnej oraz postulat tolerancji religijnej.

Do wybitnych przedstawicieli tego nurtu należeli: Andrzej Wiszowaty (1608-1678) i Samuel Przypkowski (1592-1670). Głównym ośrodkiem ruchu była założona w 1602 r. Akademia w Rakowie. „Socynianizm wywarł znaczny wpływ na kształtowanie się racjonalizmu religijnego w zachodniej Europie, głównie w Holandii i Anglii”

(Z. Ogonowski, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 2, Warszawa 2001, s. 256). Poglądy na tolerancję religijną, wypracowane w tym środowisku, wyprzedziły o kilkadziesiąt lat bardzo zbliżoną koncepcję Johna Locke'a.

Arystotelizm chrześcijański

W 1579 r. jezuita otwarli na terenach Rzeczypospolitej drugi ośrodek myśli filozoficznej: Akademię Wileńską. Tam wykładał m.in. Marcin ŚMIGLECKI SJ (1563-1618), najwybitniejszy logik dawnej Polski, autor monumentalnego dzieła *Logica* (Ingolstadt 1618, Oxford 1634, 1638, 1658). Jest to zbiór rozpraw z zakresu logiki przy szerokim uwzględnieniu metafizyki. Śmiglecki jest „inicjatorem nurtu metafizyki, którego kontynuacją jest w jakimś sensie metafizyka Leibniza i Wolffa” (J. Czerkawski, *Humanizm i scholastyka*, Lublin 1992, s. 178).

Z innych jezuitów dawnej Polski trzeba wymienić przynajmniej trzech: Tomasz MŁODZIANOWSKI (1622-1686), autor wielu prac, a zwłaszcza obszernego, 5-tomowego dzieła *Integer cursus philosophicus et theologicus* [Pełny kurs filozoficzny i teologiczny], wydanego w 1682 r. w Moguncji i Gdańsku. Stanowi ono wykład całości ówczesnej problematyki filozoficznej i teologicznej w nurcie suarezańskim.

Wojciech TYLKOWSKI (1625-1695), profesor w Kolegium Jezuitów w Braniewie i Warszawie, pisarz filozoficzny wszechstronny i bardzo twórczy, wydał ponad 20 tomów dzieł. Podjął na szeroką skalę próbę popularyzacji filozofii, przedstawiając ją „zajmująco” (*philosophia curiosa*), także w języku polskim. Jego prace wielokrotnie drukowano za granicą. Dzięki bogatej tematyce i atrakcyjności przekazu filozofię zainteresował szersze kręgi społeczeństwa w różnych krajach i zyskał uznanie na forum międzynarodowym.

Jan MORAWSKI (1633-1700), po studiach w *Collegium Romanum* w Rzymie, profesor w Kolegium Jezuitów w Kaliszu, autor dzieła: *Totius philosophiae principia per quaestiones de ente in communi explicata* [Zasady całej filozofii wyjaśnione w kwestiach o bycie w ogólności], Poznań 1666, 1682, 1687, Lyon 1688. Analizując poglądy Morawskiego, zauważamy, „jak szkoła jezuicka zbliżała się powoli do metafizyki w duchu ontologii Wolffa” (J. Czerkawski, tamże, s. 210).

Natomiast Szymon Stanisław MAKOWSKI (ok. 1612-1683), profesor i długoletni rektor Akademii Krakowskiej, był czołowym filozofem i teologiem tamtego okresu. Wydał m.in. *Cursus philosophicus iuxta*

veram Aristotelis [...] doctrinam [Kurs filozoficzny według prawdziwej filozofii Arystotelesa], 1-3, Kraków 1679-1681. Dzieło obejmuje całość ówczesnej filozofii i reprezentuje zasadniczo nurt tomistyczny, choć zawiera niektóre wątki suarezjanizmu. Godny uwagi jest podział na teorię bytu abstrakcyjnego (możliwego) i konkretnego (faktycznie istniejącego), jako poprzedzający późniejsze rozróżnienie ontologii i metafizyki.

Andrzej Maksymilian FREDRO (ok. 1620-1679) był politykiem i filozofem, pisarzem epoki baroku. Jest autorem zbiorów sentencji: *Monita politico-moralia* [Upomnienia polityczno-moralne], 1664, oraz *Przysłowia mów potocznych* (1658). Zwolennik demokracji, a w dziedzinie gospodarki – merkantylizmu. „Dziełem, które cieszyło się [...] największą popularnością, były *Monita*. Maksymy, które Fredro w nim umieścił, świadczą o jego poważnym odczytaniu, umiejętności zastanawiania się nad życiem i znajomości psychiki ludzkiej. Ideał, który w nich głosi, to odpowiadający szlachcie na moralności chrześcijańskiej oparty ideał złotego środka umiejętności przestawiania z ludźmi i układania sobie z nimi jak najpoprawniejszych stosunków. St. Tarnowski stawia *Monita* wysoko i porównując je z maksymami La Rochefoucauld’a stwierdza, że »rozum Fredry choć inny, nie jest mniejszy ani niższy, a jego sposób patrzenia na świat szlachetniejszy i prawdziwszy«. [...] *Monita* doczekały się w przeciągu 100 lat od ukazania się blisko 20 wydań. Był też Fredro czytany za granicą; jego książki znajdują się w bibliotekach zagranicznych, a *Monita* tłumaczono na język niemiecki i francuski” (PSB VII, s. 116).

Oświecenie

Z okresu wczesnego Oświecenia, które w Polsce zaczęło się ok. r. 1740, na uwagę zasługują zwłaszcza pijarzy skupieni wokół *Collegium Nobilium* w Warszawie, a w szczególności Stanisław Konarski (1700-1773), Antoni Wiśniewski (1718-1774) i Samuel Chrościkowski (1730-1799). Uprawiali oni tzw. *philosophia recentiorum*, stanowiącą programowo eklektyczną próbę scalenia nowożytnego arystotelizmu chrześcijańskiego z osiągnięciami nowożytnej filozofii (epistemologia i etyka) i przyrodoznawstwa, jednocześnie podtrzymując ideał integralnej kultury chrześcijańskiej.

Z późniejszego okresu należy wymienić Kołłątaja i Staszica. Hugo KOŁŁĄTAJ (1750-1812), pisarz i działacz polityczno-społeczny, studiował na uniwersytetach w Krakowie, Wiedniu, Bolonii i Rzymie. Wniósł istotny wkład do nauk filozoficznych, co znalazło wyraz m.in. w dziele *Porządek fizyczno-moralny* (Kraków 1810), w którym twórczo rozwijał poglądy francuskiego fizjokratyzmu na gruncie etyki. Wychodząc od psychologicznie pojętej analizy potrzeb ludzkich, zespałał podejście utylitarystyczne z podtrzymaniem prawno-naturalnego fundamentu etyki. Jednocześnie wzbogacał etykę powinności, podkreślając rolę korelatywnie pojmowanych uprawnień ludzkich.

W tę swoiście pojętą metafizykę człowieka włączył w dziele *Rozbiór krytyczny zasad historii o początkach rodu ludzkiego* (1810, wyd. drukiem: Kraków 1842) refleksję z zakresu filozofii dziejów, ukazując zarówno przyczyny różnych form zła, jak i racjonalistycznie pojętą wizję przekształceń na gruncie kultury i życia społeczno-politycznego.

Stanisław STASZIC (1755-1826) był pisarzem politycznym, działaczem społeczno-gospodarczym oraz geologiem. Dzięki swemu dziełu *Ród ludzki* (1819-1820) należałby niewątpliwie do najwybitniejszych filozofów europejskiego Oświecenia, gdyby nie bariera językowa, która sprawiła, że jego poglądy nie dotarły w porę do innych krajów. W dziele tym Staszic nakreślił historiozoficzną wizję rozwoju życia kulturowego, społecznego i politycznego. Choć rozwój nauki był, jego zdaniem, warunkiem wprowadzenia integralnego postępu, to jednak specyfikę poszczególnych epok określa sposób zaspokojenia potrzeb ludzkich. Widoczna w całym dziele otwarta i nowatorska – a niekiedy nawet radykalna – postawa Staszica złagodzona została w jego pismach politycznych, gdzie jako ideał przyjmował monarchię konstytucyjną i kreślił federalistyczną wizję zjednoczonej Europy.

Jan ŚNIADECKI (1756-1830) był astronomem, matematykiem i filozofem. Studiował w Krakowie i Paryżu. Był profesorem w Krakowie, a następnie w Wilnie. W okresie krakowskim opracował pozytywistyczny program uprawiania nauki, inspirowany sensualizmem i fenomenalizmem. W okresie wileńskim zbliżył się do filozofii „zdrówego rozsądku”. Swe poglądy wyłożył w dziele *Filozofia umysłu ludzkiego* (1821). Zbliżone poglądy reprezentował jego brat Jędrzej ŚNIADECKI (1768-1838), chemik, biolog i filozof, profesor Szkoły Głównej w Wilnie.

Tendencje mesjanistyczne

W 1795 r. sąsiednie państwa: Rosja, Prusy i Austria dokonały trzeciego rozbioru Polski, wskutek czego Polska na 123 lata zniknęła z mapy Europy. Utrata wolności stanowiła niemałą przeszkodę w działalności filozoficznej. Fakt ten miał oczywiście wpływ także na umysłowość Polaków, czego przejawem był m.in. mesjanizm jako specyficzna forma filozofii romantycznej, która zrodziła się wśród emigrantów polskich po r. 1830 i była żywa do lat 80-tych XIX w. Według niej Polacy mają do spełnienia w świecie szczególną misję dziejową: kulturalną i religijną: Polska ma być Mesjaszem narodów.

Filozoficznie poglądy mesjanistyczne rozwinęli głównie: Józef Hoene-Wroński (1776-1853), Karol Libelt (1807-1875), Bronisław Trentowski (1808-1869) i August Cieszkowski (1814-1894), którego *teoria czynu* miała nadto udział w kształtowaniu myśli Marksa. Spośród mesjanistów chrześcijańskich na uwagę zasługują zwłaszcza Bogdan Jański (1807-1840) i Piotr Semenenko (1814-1886). Elementy mesjanistyczne pojawiały się u niektórych myślicieli także później, np. u Wincentego Lutosławskiego. Wpływy mesjanizmu były widoczne również wśród innych ludów słowiańskich.

Wiek XIX

Do wybitniejszych filozofów XIX w. należy Wincenty BUCZYŃSKI SJ (1789-1853). Od 1819 r. wykładał filozofię w Akademii Połockiej, Tarnopolu, Grazu, Linzu, Namur oraz teologię w Lowanium. Opracował podręcznik filozofii *Institutiones philosophicae* [Wykłady filozoficzne, t. I-III, Wiedeń 1843-1844], oraz *Institutiones doctrinae religionis, in quibus principia philosophica ad veritates religionis applicantur* [Wykłady nauki o religii, w których zasady filozoficzne stosuje się do prawd religii], Wiedeń 1842.

Józef Alojzy DMOWSKI SJ (1799-1879) studiował w Ferrarze i Rzymie; był profesorem filozofii i teologii w *Collegium Romanum* (późniejszy Uniw. Gregoriański). Wydał *Institutiones philosophicae* [Wykłady filozoficzne], t. I-II, obejmując w nich całość ówczesnej filozofii. W latach 1840-1851 miały one aż 5 wydań w różnych krajach (Rzym, Uden w Holandii, Lowanium, Turyn, Moguncja) i przyczyniły się do odrodzenia tomizmu jeszcze przed encykliką papieża Leona XIII (1810-1903) *Aeterni Patris* (1879).

W różnych ośrodkach działał Marian MORAWSKI SJ (1845-1901), wybitny filozof i teolog, pionier neotomizmu w Polsce, później profesor teologii na Uniw. Jagiellońskim w Krakowie, autor prac: *Filozofia i jej zadanie* (Lwów 1876), *Celowość w naturze* (Kraków 1887), *Podstawy etyki i prawa* (Kraków 1891-1900). Jego *Wieczory nad Lemanem* (Kraków 1896) przełożono na 7 języków, a przekład niemiecki miał 14 wydań.

Przełom XIX I XX wieku

Henryk STRUVE (1840-1912) po doktoracie w Jenie (1862) był profesorem w Szkole Głównej w Warszawie, przekształconej w 1869 r. w „Imperatorski” Uniwersytet Warszawski. Był autorem wielu publikacji w języku polskim, niemieckim i rosyjskim. Dużo pisał o filozofii polskiej, którą często reprezentował na arenie międzynarodowej. Własny system filozoficzny nazywał idealnym realizmem; usiłował w nim poprawnie ustawić relację podmiot – przedmiot. Ważniejsze jego prace to: *Zur Entstehung der Seele* (Tübingen 1862), *Wstęp krytyczny do filozofii* (Warszawa 1903), *Historia logiki jako teorii poznania w Polsce* (Warszawa 1911) oraz ogłoszone w czasopiśmie „Philosophische Monatshefte” *Psychologisch-metaphysische Analyse des Begriffs der Freiheit* (1874) i *Zur Psychologie der Sittlichkeit* (1882).

Wincenty LUTOSŁAWSKI (1863-1954) był profesorem na kilku uniwersytetach, m.in. na Uniw. Jagiellońskim, był znawcą myśli Platona. Wydał cenne studium na temat logiki Platona oraz przedstawił nową, przyjmowaną do dziś, chronologię jego dzieł. Posłużył się przy tym wynalezioną przez siebie metodą porównywania stylów jego pism, zwaną stylometria. Wypracował system filozoficzny, w którym wpływy platońskie łączył z polskimi elementami narodowymi i mesjanizmem okresu romantyzmu. Główne jego dzieła to: *The Origin and Growth of Plato's Logic. With an Account of Plato's Style and of the Chronology of His Writings* (Londyn 1897, reprint: Hildesheim 1983) oraz *The Polish Nation* (Berlin 1908).

Fryderyk KLIMKE SJ (1878-1924) był profesorem na Uniw. w Innsbrucku i na Uniw. Gregoriańskim w Rzymie. W swych pracach, głównie w *Der Mensch* (Graz 1908) oraz *Der Monismus und seine philosophischen Grundlagen* (Freiburg 1911; przekład włoski: *Il monismo [...]*, Firenze 1914), wyłożył kilka oryginalnych myśli na temat struktury bytowej człowieka.

Inny jezuita, Edmund ELTER (1887-1955), również był profesorem Uniwersytetu Gregoriańskiego. Jego *Compendium philosophiae moralis* miało 3 wydania (Roma 1930, 1934, 1950).

Z przełomu XIX i XX w. na wzmiankę zasługują bliscy ideom pozytywizmu Adam MAHRBURG (1855-1913) i Marian MASSONIUS (1862-1945) oraz Stanisław BRZozowski (1878-1911), który stworzył oryginalną koncepcję pracy i tworzenia w życiu ludzkim.

Wiek XX

Szkoła Lwowsko-Warszawska

W 1918 r. Polska odzyskała niepodległość po 123 latach niewoli, podczas której jej terytoria i ludność były podzielone między trzech zaborców: Rosję, Prusy i Austrię. Istnienie wolnego państwa przyczyniło się znacząco do rozwoju ruchu filozoficznego.

Jednym z głównych tego przejawów jest ciągłe wpływową polską szkołą logiczną, tzw. *Szkoła Lwowsko-Warszawska*. Jej założycielem i twórcą był Kazimierz TWARDOWSKI, a głównymi przedstawicielami: Łukasiewicz, Tarski i Leśniewski. Kazimierz Twardowski (1866-1938), profesor Uniw. Lwowskiego, przez swą rozprawę habilitacyjną *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen* (1894) [O treści i przedmiocie przedstawień] wpłynął na niektóre poglądy Edmunda Husserla i przyczynił się do rozwoju fenomenologicznej koncepcji intencjonalności.

Jan ŁUKASIEWICZ (1878-1956) wniósł duży wkład do współczesnej logiki formalnej przez badania nad rachunkiem zdań oraz w dziedzinie logik wielowartościowych i modalnych. Stworzył beznawiasową notację logiczną. Dokonał nowoczesnej interpretacji sylogistyki Arystotelesa oraz logiki stoików. Główne jego prace to: *Aristotle's Syllogistic from the Standpoint of the Modern Formal Logic*, Oxford 1951 i wyd. późniejsze; *Z zagadnień logiki i filozofii*, Warszawa 1961 (zbiór artykułów). Alfred TARSKI (1901-1983), matematyk i jeden z najwybitniejszych logików świata, zyskał uznanie głównie w dziedzinie semantyki, zwłaszcza dzięki pracy: *Pojęcie prawdy w językach nauk dedukcyjnych*. Stanisław LEŚNIEWSKI (1886-1939) zasłużył się zwłaszcza w logice matematycznej, budując trzy systemy logiczne: prototypykę, ontologię i mereologię. Zygmunt ZAWIRSKI (1882-1948) opracował znaną i cenioną w Europie rozprawę na temat czasu pt. *L'évolution de la notion du temps* (1933-1936).

Osiągnięcia i wpływy tej szkoły za pośrednictwem uczniów, zwłaszcza Kazimierza Ajdukiewicza, Tadeusza Kotarbińskiego, Marii Ossowskiej (1896-1974), Tadeusza Czeżowskiego (1889-1981) i Izydory Dąmbskiej (1904-1983), były znaczne w Polsce już w okresie międzywojennym i po II wojnie światowej. Uczniowie i zwolennicy ośrodka lwowsko-warszawskiego objęli bowiem wiele katedr uniwersyteckich i w pierwszych latach po wojnie głównie ta filozofia była wykładana na uniwersytetach państwowych i szerzyła się w środowiskach filozoficznych. Dzięki kolejnym pokoleniom dobrze wykształconych logiczków polska szkoła logiczna była i jest nadal znana w świecie, a wpływ różnych nurtów tej szkoły jest znaczący nie tylko w Polsce, ale i za granicą.

Kazimierz AJDUKIEWICZ (1890-1963) był profesorem uniwersytetów we Lwowie, Poznaniu i Warszawie, członkiem PAN, założycielem i redaktorem czasopisma „*Studia Logica*”. Zostawił bogaty dorobek naukowo-pisarski, m.in.: *Sprache und Sinn* (1934), *Die syntaktische Konnexität* (1935), *Zagadnienia i kierunki filozofii* (1949). Przez swe wczesne prace wpłynął na rozwój niektórych poglądów Koła Wiedeńskiego (m.in. na Międzynarodowym Kongresie Filozoficznym w Pradze w 1934 r.). Jego ważne osiągnięcia dotyczą logicznej teorii języka, semantyki logicznej i analizy problematyki teoriopoznawczej (m.in. na temat definicji).

Tadeusz KOTARBIŃSKI (1886-1981) był profesorem Uniw. Łódzkiego i Warszawskiego; jest znany przede wszystkim dzięki swej prakseologii. Głównym jego dziełem jest *Traktat o dobrej robocie* (Łódź 1955), przetłumaczony na angielski: *Praxiology. An Introduction to the Science of Efficient Action* (New York 1965).

Poglądy Kotarbińskiego upowszechniają i rozwijają autorzy z różnych krajów w serii wydawniczej „Praxiology. The International Annual of Practical Philosophy and Methodology”, której redaktorem naczelnym jest Wojciech Gasparski. Seria ta jest wydawana w USA przez Transaction Publishers, Rutgers – The State University of New Jersey, pod auspicjami Towarzystwa Naukowego Prakseologii; do 2009 r. ukazało się 17 tomów.

Tradycje Szkoły Lwowsko-Warszawskiej kontynuują m.in.: prof. Uniw. Warszawskiego Bogusław Wolniewicz (ur. 1927), prof. Uniw. Kard. Stefana Wyszyńskiego w Warszawie Edward Nieznański (ur. 1938) oraz profesorowie Uniw. Jagiellońskiego w Krakowie: Jerzy Perzanowski (1943-2009) i Jan Woleński (ur. 1940).

Fenomenologia

Głównym przedstawicielem fenomenologii w Polsce, który zyskał sławę światową, był Roman INGARDEN (1893-1970), profesor Uniw. Jagiellońskiego. Swoje poglądy wyłożył zwłaszcza w dziele *Spór o istnienie świata* (t. 1-2, Kraków 1947-1948). Analiza form przedmiotów realnie istniejących doprowadziła go do odrzucenia wszystkich rodzajów idealizmu (w przeciwieństwie do Husserla); świat jest bytem czasowym, który do swego wyjaśnienia wymaga przyjęcia aktu stworzenia.

Antropologiczne poglądy Ingardena przedstawia *Książeczka o człowieku* (Kraków 1972). Człowiek jest bytem realnie istniejącym w czasie, jest całością psycho-fizyczną, osobą i podmiotem. Jest „ja” osobowym strumienia świadomości. „Ja” charakteryzują: ciągłość i jedność. Osoba jest obdarzona wolnością, która rozwija się poprzez realizację wartości; mają one obiektywny charakter. Z osobowego charakteru człowieka i jego wolności wypływa jego odpowiedzialność.

Na świecie najbardziej znane i cenione są osiągnięcia Ingardena w dziedzinie estetyki. Główne jego prace to: *Das literarische Kunstwerk* (1931), wydanie polskie: *O dziele literackim* (1960), oraz *Studia z estetyki* (t. 1-3, 1957, 1958, 1970). Swe teoriopoznawcze poglądy zawarł w przygotowanej pod koniec życia książce *U podstaw teorii poznania* (1971). Większość jego prac miała kilka wydań i została przełożona na wiele języków.

Ingarden skupił wokół siebie zespół ludzi, którzy dzielili jego poglądy i posługując się metodą fenomenologiczną, prowadzili i prowadzą nadal badania w różnych dziedzinach filozoficznych.

Anna Teresa TYMIENIECKA (ur. 1923), uczennica R. Ingardena, od 1954 r. przebywa w USA. Była profesorem wielu uniwersytetów, założyła kilka towarzystw naukowych o zasięgu międzynarodowym, zwłaszcza *The World Institute for Advanced Phenomenological Research and Learning* (1968) wraz z serią „Analecta Husserliana: The Yearbook of Phenomenological Research”, w której ukazało się dotąd 100 tomów, oraz z czasopismem „Phenomenological Inquiry” (do 2009 r. ogłoszono 33 tomy). Stworzyła nową odmianę fenomenologii, zwaną „fenomenologią życia i twórczej ludzkiej kondycji”; łączy ona naukę (*theoresis*), sztukę (*poiesis*) i etykę (*praxis*).

Główne jej prace to: *The Moral Sense and the Human Person within the Fabric of Communal Life* (1986), *Tractatus brevis. First Principles of the Metaphysics of Life Charting the Human Condition* (1986), *Logos and Life* (1988), *The Three Movements of the Soul, or The Spontaneous and*

the Creative in Man's Self-Interpretation-in-the-Sacred (1988), *The Passions of the Soul and the Elements in the Onto-Poiesis of Culture* (1990), *Impetus and Equipose in the Life-Strategies of Reason* (2000).

Uczennicą Ingardena była też Maria GOŁASZEWSKA (ur. 1926), profesor Uniw. Jagiellońskiego w Krakowie, rozwijająca w duchu fenomenologicznym głównie estetykę.

Wpływ filozofii Ingardena i fenomenologii widoczny jest także m.in. u Józefa Tischnera, Władysława Stróżewskiego, Andrzeja Półtawskiego (ur. 1923), a także – choć w nieco innym sensie – u Karola Wojtyły.

Ks. Robert SOKOŁOWSKI, Amerykanin polskiego pochodzenia, profesor Uniwersytetu Katolickiego w Waszyngtonie, autor m.in. przełożonej na kilka języków książki *Introduction to Phenomenology* (2000) oraz *Phenomenology of the Human Person* (2008), jest uważany za najwybitniejszego fenomenologa żyjącego na przełomie XX i XXI wieku.

Tomizm egzystencjalny

Znany w świecie i wpływowy jest nurt o nazwie **t o m i z m e g z y s t e n c j a l n y**, rozwijany przez ośrodek zwany Lubelską Szkołą Filozoficzną (KUL). Kładzie on nacisk na teorię bytu i to głównie realnego (istniejącego – w przeciwieństwie do czystych możliwości), a w bytach akcentuje wagę i rolę istnienia.

Czołowym przedstawicielem tego nurtu był Mieczysław Albert KRAPIEC OP (1921-2008), długoletni profesor i rektor KUL, autor wielu dzieł, tłumaczonych na obce języki, m.in.: *Metafizyka* (Poznań 1966, wyd. 6: Lublin 1995), *Metaphysics. An Outline of the Theory of Being* (New York 1991), *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej* (Lublin 1974, wyd. 7: Lublin 2005), *I – Man. An Outline of Philosophical Anthropology* (New Britain 1983, 1985), *Człowiek i prawo naturalne* (Lublin 1993), *Person and Natural Law* (New York 1993).

Wybitnym przedstawicielem tomizmu egzystencjalnego był Stefan Swieżawski (1907-2004), znakomity historyk filozofii, autor monumentalnego dzieła *Filozofia europejska XV wieku*, t. 1-8, 1974-1989. Skróc całości tego dzieła opracował po francusku Mariusz Prokopowicz: *Histoire de la philosophie européenne au XVème siècle*, Paris 1990. Przekład tomu poświęconego filozofii przyrody ukazał się pt. *L'Univers. La philosophie de la nature au XVe siècle en Europe*, Varsovie 1999.

Inni przedstawiciele tego nurtu to: Jerzy Kalinowski (1916-2000), ks. Stanisław Kamiński (1919-1986), Zofia J. Zdybicka USJK (ur.

1928), Antoni B. Stępień (ur. 1931), ks. Stanisław Kowalczyk (ur. 1932). Z tomizmu egzystencjalnego wywodzi się tzw. tomizm konsekwentny, którego twórcą jest Mieczysław GOGACZ (ur. 1926) z UKSW w Warszawie.

Marksizm

Filozofią systemu komunistycznego, narzuconego Polsce po II wojnie światowej, był marksizm. W wydaniu polskim był on stosunkowo liberalny i w pewnej mierze twórczy. Dlatego wywierał wpływ na inne kraje komunistyczne, zwłaszcza w Europie Wschodniej. Do najwybitniejszych przedstawicieli tego nurtu należą Adam Schaff i Marek Fritzhand. Etap marksistowski miał również Leszek Kołakowski.

Adam SCHAFF (1913-2006) był profesorem Uniw. Warszawskiego i członkiem Polskiej Akademii Nauk, przez wiele lat był głównym ideologiem PZPR, później był ideologiem eurokomunizmu. W książce *Marksizm a jednostka ludzka* (1965) utrzymywał, że alienacja jednostki może istnieć także w społeczeństwie socjalistycznym. Uznano go wówczas za rewizjonistę i w 1968 r. usunięto z KC PZPR.

Jest autorem ponad 30 książek; niektóre miały po kilka wydań, a kilkanaście ukazało się w różnych językach obcych. Najbardziej znane to: *Wstęp do teorii marksizmu* (1948), *Z zagadnień marksistowskiej teorii prawdy* (1951), *Spór o zagadnienie moralności* (1958), *Wstęp do semantyki* (1960, przekłady na kilkanaście języków), *Język i poznanie* (1964), *Historia i prawda* (1970) oraz *Alienacja jako zjawisko społeczne* (1999).

Marek FRITZHAND (1913-1992) był profesorem Uniw. Warszawskiego, wpływał na wzrost zainteresowania etyką marksistowską, także w innych krajach komunistycznych, głównie przez rozwijanie problematyki metaetycznej. Opublikował m.in.: *Główne zagadnienia i kierunki metaetyki. O metaetyce, intuicjonizmie i emotywizmie* (1970), *Wartości a fakty* (1982), *Etyka. Pisma wybrane* (1990).

Inni filozofowie XX wieku

Feliks KONECZNY (1862-1949), historyzof, członek Polskiej Akademii Umiejętności, od 1919 r. profesor Uniw. Stefana Batorego w Wilnie, autor oryginalnej teorii cywilizacji. Cywilizacja jest „metodą ustroju życia zbiorowego”, a metod tych jest wiele. Historiozofia zaś to badanie praw

dziejowych, rozumianych jako stałe zależności między ideami, systemami społecznymi, politycznymi i religijnymi. Konieczny głosił i uzasadniał nadrzędność prawa moralnego dla skuteczności w działaniach polityczno-społecznych. Najważniejsze jego dzieło *O wielości cywilizacji* (Kraków 1935), wydane zostało po angielsku w 1962 r. pt. *On the Plurality of Civilisations* (Londyn 1962). Konieczny jest porównywany do brytyjskiego historyzofa Arnolda Toynbee (1889-1975), autora dzieła *Studium historii*.

Konstanty MICHAŁSKI CM (1879-1947) studiował na Uniw. Jagiellońskim w Krakowie i w Institut Supérieur de Philosophie w Lozanium, gdzie w 1911 r. uzyskał doktorat na podstawie rozprawy *La réaction contre le psychologisme en Allemagne. Husserl, ses prédécesseurs et ses partisans*. Później był profesorem Uniw. Jagiellońskiego i członkiem Polskiej Akademii Umiejętności. Był także inicjatorem projektu serii wydawniczej „Corpus Philosophorum Medii Aevi”, który jako delegat PAU przedstawił w Brukseli na zjeździe *Union Académique Internationale* w 1928 r. Projekt ten jest realizowany do dzisiaj.

Michalski jest autorem kluczowych prac o filozofii średniowiecznej, zwłaszcza : *Les courants philosophiques à Oxford et à Paris pendant le XIVème siècle* (Cracovie 1921), *Le problème de la volonté à Oxford et à Paris au XIVème siècle* (Léopol 1937), *La gnoseologie de Dante* (Cracovie 1950). W uznaniu jego zasług wydano książkę: *Die Philosophie im 14. und 15. Jahrhundert: In Memoriam Konstanty Michalski (1879-1947)*, Amsterdam 1988.

Ks. Franciszek SAWICKI (1877-1952) studiował we Fryburgu i tam w 1902 r. uzyskał doktorat. Od 1903 r. był profesorem filozofii i teologii w Seminarium Duchownym w Pelplinie. Wydał 26 książek w języku niemieckim i 12 po polsku, w których poruszał głównie zagadnienia dotyczące sensu życia i światopoglądu oraz filozofii dziejów. Był zaliczany do wybitnych myślicieli chrześcijańskich w Europie.

Jego ważniejsze prace o charakterze filozoficznym to: *Individualität und Persönlichkeit* (Paderborn 1913), *Politik und Moral* (Paderborn 1917), *Geschichtsphilosophie* (Kempten 1920, München 1923), *Das Ideal der Persönlichkeit* (Paderborn 1922), *Filozofia życia* (Poznań 1936), *Założenia filozoficzne katolickiej myśli społecznej* (Poznań 1937), *Osobowość chrześcijańska* (Kraków 1947), *U źródeł chrześcijańskiej myśli filozoficznej* (Katowice 1947), *Filozofia dziejów* (Pelplin 1920, Gdynia 1974).

Ks. Jan SALAMUCHA (1903-1944) był uczniem Łukasiewicza i Leśniewskiego, profesorem Uniw. Jagiellońskiego w Krakowie. Jego badania dotyczyły głównie możliwości stosowania logiki matematycznej w metafizyce.

Opublikował m.in. *Dowód ex motu na istnienie Boga. Analiza logiczna argumentacji św. Tomasza z Akwinu*, „Collectanea Theologica” 15: 1934, nr 1-2, po ang.: *The Proof ‘ex motu’ for the Existence of God. Logical Analysis of St. Thomas’ Argument*, „The New Scholasticism” 32: 1958, nr 3.

Henryk ELZENBERG (1887-1967), etyk i aksjolog z nurtu filozofii egzystencji. Studiował w Genewie i Paryżu, od 1936 r. był profesorem Uniw. Wileńskiego, a od 1945 r. Uniw. Toruńskiego. Opracował zarys własnego systemu aksjologicznego o charakterze obiektywistycznym. Rozróżniał m.in. wartości perfekcyjne: dobro i piękno, które bezwzględnie należy urzeczywistniać, oraz wartości użyteczne, służące zaspokajaniu potrzeb i pragnień.

Główne prace Elzenberga to dziennik filozoficzny z lat 1907-1963 pt. *Kłopot z istnieniem* (Kraków 1963, wyd. 3: Toruń 2002) oraz wybór esejów *Wartość i człowiek* (Toruń 1966, 2005).

Paweł SRWEK SJ (1893-1986), filozof, wydawca i tłumacz, działał w różnych ośrodkach akademickich (Rzym, Rio de Janeiro, Nowy Jork). Opublikował ponad 30 książek z zakresu filozofii człowieka i historii filozofii, wydanych w 7 językach, m.in.: *Aristotelis Parva naturalia grece et latine* (Rome 1963), *Le „De anima” d’Aristote dans les manuscrits grecs* (Vatican 1965), *Psychologia metaphysica* (wyd. 7: Roma 1965), *La conscience du libre arbitre* (Rome 1976).

Władysław TATARKIEWICZ (1886-1980) był profesorem Uniw. Warszawskiego, członkiem PAN, cenionym historykiem filozofii, wybitnym także w dziedzinie estetyki. Główne jego prace to: *O szczęściu* (1962) – przekłady: *Analysis of Happiness* (1976), *Über das Glück* (1984); *Historia estetyki* (t. 1-2, 1962; t. 3, 1967), wydana także po angielsku: *History of Aesthetics* (t. 1-2: 1970; t. 3: 1974), *Dzieje sześciu pojęć* (1975), *A History of Six Ideas* (1980) – przekłady: hiszpański (1992), włoski (1997), słoweński (2000), niemiecki (2003), litewski (2007), *O doskonałości* (1976) – przekład angielski: *On Perfection* (1979-1981, 1992). Z kolei jego trzypięciotomowa *Historia filozofii* miała w języku polskim 10 wydań; ukazały się też przekłady: rosyjski (Perm 2000) i litewski (Vilnius 2001-2003).

Józef Maria BOCHEŃSKI OP (1902-1995), w latach 1934-1940 był profesorem logiki w *Angelicum* (obecnie Uniw. Św. Tomasza) w Rzymie, a od 1945 profesorem filozofii na Uniw. we Fryburgu w Szwajcarii, gdzie w 1958 r. założył *Osteuropa-Institut* i kierował nim do swej śmierci oraz redagował czasopismo „Studies in Soviet Thought” i serię wydawniczą *Sovietica*. Łączył tradycję scholastyczną z filozofią analityczną, stosując analizę logiczną do wielu zagadnień filozofii tradycyjnej. Był wybitnym

historykiem logiki i znawcą logiki formalnej, redaktorem serii *Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie*, Bern 1948 i nn.

Do ważnych prac Bocheńskiego należą: *Europäische Philosophie der Gegenwart* (1947), *Formale Logik* (1956, wyd. 6: 2002), *Wege zum philosophischen Denken* (1959), *Ku filozoficznemu myśleniu* (1986), *The Logic of Religion* (1965), *Logika religii* (1990), *Die zeitgenössischen Denkmethode*n (1954, wyd. 10: 1993), *Współczesne metody myślenia* (1992), *Gottes Dasein und Wesen. Logische Studien zur Summa Theologiae I, qq. 2-11* (2003).

Ks. Józef TISCHNER (1931-2000) był profesorem filozofii na Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie i na Uniw. Jagiellońskim, długoletnim Prezesem Wiedeńskiego Instytutu Nauk o Człowieku oraz działaczem społecznym.

Nawiązując do nurtu fenomenologicznego, wypracował aksjologicznie zorientowaną „filozofię dramatu”, tj. filozofię człowieka jako dramatycznej egzystencji. Własne poglądy zawarł głównie w książkach *Filozofia dramatu* (1990) oraz *Spór o istnienie człowieka* (1998). Oprócz tego na uwagę zasługują: *Świat ludzkiej nadziei* (1975), *Etyka Solidarności* (1981), *Myślenie według wartości* (1982), *Nieszczęsny dar wolności* (1993); *Studia z filozofii świadomości* (2008).

W językach obcych ukazały się m.in.: *Il pensiero e i valori* (Bologna 1980), *Ethik der Solidarität* (Graz 1982), *Etica del lavoro* (Bologna 1982), *Etica della solidarietà* (Bologna 1982), *I metodi del pensare umano* (Bologna 1982), *Etica de la Solidaridad* (Madrid 1983), *Éthique de la Solidarité* (Paris 1983), *The Spirit of Solidarity* (New York 1984), *Das menschliche Drama. Phänomenologische Studien zur Philosophie des Dramas* (München 1989), *Wertedenken. Totalitäre Herausforderung* (Kraków 2005).

Leszek KOŁAKOWSKI (1927-2009) był profesorem Uniw. Warszawskiego i początkowo zwolennikiem marksizmu; od 1968 r. przebywał za granicą. Wykładał na wielu uniwersytetach, zwłaszcza w Oksfordzie. Światowe uznanie zyskał jako eseista na tematy egzystencjalne. Napisał m.in. *Religion. If There Is No God...* (New York 1982), *Jeśli Boga nie ma...* (Londyn 1987), *Metaphysical Horror* (Oxford 1988), po polsku *Horror metaphysicus* (Warszawa 1990).

Barbara SKARGA (1919-2009) była profesorem filozofii w Polskiej Akademii Nauk. Inspirowana fenomenologią i hermeneutyką podejmowała niektóre zagadnienia metafizyczne i etyczne, podkreślając otwartość i trwałość pytań zadawanych przez myślicieli przeszłości. Główne dzieła: *Tożsamość i różnica. Eseje metafizyczne* (1997), *Ślad i obecność*

(2002), *Kwintet metafizyczny* (2005), *Człowiek to nie jest piękne zwierzę* (2007).

Dzięki przekładom dwóch jej książek: *Po wyzwoleniu...* (1944-1956) (1985, 2008), która dotyczy jej pobytu w łagrze w ZSRR (po franc. *Une absurde cruauté*, Paris 2000), oraz *Granice historyczności* (1989; po franc. *Les limites de l'historicité*, Paris 1997), jej poglądy są znane również za granicą.

Filozofowie współcześni

Przez filozofów współczesnych rozumiem myślicieli żyjących. Wśród nich seniorem jest oryginalny etyk Tadeusz ŚLIPKO SJ (ur. 1918), profesor Wydziału Filozoficznego TJ w Krakowie (obecnie *Ignatianum*) oraz Akademii Teologii Katolickiej (obecnie UKSW) w Warszawie. Opracował całokształt etyki: *Zarys etyki ogólnej*, wyd. 5: Kraków 2009; *Zarys etyki szczegółowej*, wyd. 2, t. 1-2: Kraków 2005. Jego ujęcie etyki chrześcijańskiej jest jej „wersją aksjonomiczną”, która kładzie nacisk na rolę wartości w strukturze porządku moralnego – w przeciwstawieniu do jej interpretacji eudajmonistycznej, niemal powszechnie dotąd przyjmowanej, w której podkreśla się ideę szczęścia jako celu życia. Ślipko wydał też wnikliwe prace na temat obrony sekretu, samobójstwa, kary śmierci, etyki ekologicznej oraz aborcji, inżynierii genetycznej i innych zagadnień z zakresu bioetyki.

Jego poglądy są znane również za granicą m.in. dzięki następującym publikacjom: R. Darowski, *Tadeusz Ślipko SJ – Biographisch-bibliographische Daten und philosophische Einsichten*, „Forum Philosophicum” 7: 2002 (także w Internecie); R. Król, *Filozofia osoby w koncepcjach Jacka Woronieckiego i Tadeusza Ślipki*, Kraków 2005 – The Philosophy of the Person in the Conceptions of J. Woroniecki and T. Ślipko. An Ontological and Axiological Analysis, Summary; R. Król, *The Origins of the Human Being. A Theory of Animation according to Tadeusz Ślipko*, „Forum Philosophicum” 11: 2006 (także w Internecie) [† 1.05.2015].

Ks. Czesław Stanisław BARTNIK (ur. 1929), filozof i teolog, od 1956 r. profesor KUL, od 2001 redaktor półrocznika „Personalizm”, wydawanego po polsku i po angielsku. Jest twórcą oryginalnej filozofii, zwanej personalizmem uniwersalistycznym, w którym skupia całość problematyki dotyczącej człowieka i jego relacji. W duchu tego personalizmu propaguje społeczne i religijne odrodzenie Kultury Zachodniej.

Wypromował ponad 60 doktorów i 470 magistrów; napisał ponad 240 recenzji doktorskich, habilitacyjnych i profesorskich. Jest autorem bardzo wielu publikacji, w tym ponad 80 książek. Najważniejsze to: *Hermeneutyka personalistyczna* (Lublin 1994), *Kultura i świat osoby* (1999), *Personalizm* (1995, wyd. 3: 2008), *Osoba i historia* (2001), *Bóg i ateizm* (2002), *Chrześcijaństwo personalistyczne* (2003), *Misterium człowieka* (2004), *Prawda i wolność* (2005), *Szkice do systemu personalizmu* (2006).

W językach obcych opublikował m.in.: *Studies in Personalist System* (Lublin 2007), *Universalistic Personalism*, „Personalism”, Lublin, 2/2002; *Personalistic Ontology*, tamże, 5/2003; *From the Dignity of a Person to the Dignity of a Nation*, tamże, 8/2005; *From Humanism to Personalism*, tamże, 9/2005; *Le Phénomène de la Nation*, Lublin 2005.

Tadeusz STYCZEŃ SDS (ur. 1931), profesor Katolickiego Uniw. Lubelskiego, współpracownik i następca Karola Wojtyły na katedrze etyki, w 1982 r. założył Instytut Jana Pawła II (do roku 2006 – dyrektor Instytutu); był wieloletnim redaktorem wydawanego od 1988 r. kwartalnika „Ethos”.

Styczeń pojmuje etykę jako teorię wyjaśniającą fakt powinności moralnej. Jej punktem wyjścia jest doświadczenie, którego wynikiem jest uznanie normatywnej mocy prawdy. Odrzucenie prawdy wprowadza nieład w strukturze osobowości i powoduje poczucie winy, od której uwolnić może tylko wiara. Z godności osoby wypływa prawo każdego człowieka do życia. Powołaniem człowieka na ziemi jest wzajemna miłość.

Główne jego dzieła to: *Problem możliwości etyki jako empirycznie uprawnocnionej i ogólnie ważnej teorii moralności. Studium metaetyczne* (Lublin 1972), *Zarys etyki. Część I. Metaetyka* (Lublin 1974), *Etyka niezależna?* (Lublin 1980), *ABC etyki* (Lublin 1981, wyd. 4: 1990) *W drodze do etyki. Wybór esejów z etyki i o etyce* (Lublin 1984), *Solidarność wyzwala* (Lublin 1993), *Urodziłeś się, by kochać* (Lublin 1993), *Wprowadzenie do etyki* (Lublin 1993, wyd. 2: 1995), *Rozum i wiara wobec pytania: Kim jestem?* (Lublin 2001).

W językach obcych opublikował m.in.: *Der Streit um den Menschen*, Kevelaer 1979; *Ethics as the Theory of Natural Law*, [w:] *Medicine and Law: for or against Life* (Città del Vaticano 1998), *Das Problem des Menschen als Problem und Drama seiner Liebe*, [w:] *Ethik der Tugenden* (St. Ottilien 2000), *Das Gebet in Getsemani dauert weiter an* (Lublin-Vaduz 2003).

Poza Polską jego poglądy są znane dzięki następującym publikacjom: Tadeusz Ślipko, *Polen*, [w:] *Geschichte der philosophischen Traditionen*

Osteuropas, hrsg. von Helmut Dahm und Assen Ignatow (Darmstadt 1996), Rocco Buttiglione, *Tadeusz Styczeń*, [w:] *Menschenwürde: Metaphysik und Ethik*, hrsg. v. M. Crespo (Heidelberg 1998), *Comprendere l'uomo*, red. J. Merecki (Roma 2005) [† 2010].

Władysław STRÓŻEWSKI (ur. 1933), profesor Uniw. Jagiellońskiego oraz Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej „Ignatianum” w Krakowie, redaktor naczelny „Kwartalnika Filozoficznego” i przewodniczący Polskiego Towarzystwa Filozoficznego. Zajmuje się głównie ontologią, filozofią człowieka wraz z aksjologią oraz estetyką. Do wielu zagadnień filozofii klasycznej stosuje często metodę fenomenologiczną. Analizując podstawowe pojęcia i problemy filozoficzne, „aktualizuje” je, eksponując w ich treści te elementy poznawcze i aksjologiczne, które pełniej służą wymogom współczesności.

Ważniejsze publikacje: *Istnienie i wartość* (1981), *Dialektyka twórczości* (1983), *W kręgu wartości* (1992), *Istnienie i sens* (1994), *Wokół piękna. Szkice z estetyki* (2002), *O wielkości. Szkice z filozofii człowieka* (2002), *Ontologia* (2004). W językach obcych opublikował m.in.: *On the Truthfulness of the Work of Art*, „Review of Metaphysics” (vol. 35: 1981, nr 2), *Transcendentals and Values*, „The New Scholasticism” (vol. 58: 1984, nr 2), *Metaphysics as a Science*, [w:] *Knowledge and Science in Medieval Philosophy* (t. 1, Helsinki 1990), *On Inspiration* (Kraków 1993), *Art and Participations*, [w:] *Kunst und Ontologie*, ed. W. Galewicz et al. (Amsterdam 1994), oraz w: *Intentionalität, Werte, Kunst*, hrsg. v. J. Bloss et al. (Praha 1995), *On Greatness*, [w:] *International Cultural Centre* (Cracow, June 1993 – May 1994, nr 3, Kraków 1994), *Freedom and Value*, [w:] *Freedom in Contemporary Culture* (t. 1: Lublin 1998), *Phenomenological Aesthetics*, „Reports on Philosophy” (t. 19: 1999).

Stanisław GRYGIEL (ur. 1934) wykładał filozofię na Papieskim Wydziale Teologicznym w Krakowie (1965-1980). Od 1981 r. jest profesorem filozofii człowieka w Instytucie Jana Pawła II przy Papieskim Uniwersytecie Laterańskim w Watykanie oraz w jego filiach w Washington (USA), Salvador de Bahia (Brazylia) i Valencia (Hiszpania). Okresowo wykładał filozofię także w Akademii Teologicznej w Lugano (Szwajcaria) i na Papieskim Uniwersytecie Santa Croce w Rzymie. Współzałożyciel i redaktor kwartalnika „Il Nuovo Areopago”. Podejmuje problematykę antropologiczną z pogranicza filozofii i teologii, w szczególności zagadnienia relacji: osoba – rodzina – społeczeństwo – państwo w perspektywie tajemnicy wolności objawiającej i urzeczywistniającej się w wierze, nadziei i miłości.

Opublikował m.in.: *L'uomo visto dalla Vistola* (Bologna 1978 i 1982), *Il lavoro e l'amore* (Bologna 1983), *La voce nel deserto* (Bologna 1981), *La voz en el desierto* (Madрид 1982), *W kręgu wiary i kultury* (Warszawa 1990), *Kimże jest człowiek? Szkice z filozofii osoby* (Kielce 1995), *Ojczyzna jest zawsze trochę dalej* (Kielce 1998), *Dolce guida e cara. Saggi antropologici sul femminile* (Milano 1996, Siena 2008), *Mi dulce y querida guía* (Granada 2007), *Extra communionem personarum nulla philosophia* (Roma 2002).

Ks. Michał HELLER (ur. 1936), profesor filozofii przyrody w Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, członek Papieskiej Akademii Nauk. Jako pierwszy Polak uzyskał w 2008 r. Nagrodę Templetona (John Templeton Foundation Prize). Przekazał ją na założenie *Centrum Kopernika Badań Interdyscyplinarnych* w Krakowie, którego został pierwszym dyrektorem.

Heller głosi tezę „matematyczności świata”. Jego zdaniem, niewykląka skuteczność matematyczno-empirycznej metody badania świata świadczy o tym, że istnieje odpowiedniość między strukturą świata a niektórymi strukturami matematycznymi. Prowadzi to do swoistej ontologii strukturalistycznej. Heller wykazuje też, że naukowy obraz świata nie sprzeciwia się wierze chrześcijańskiej.

Główne jego prace to: *Moralność myślenia* (1993), *Początek jest wszędzie. Nowa hipoteza pochodzenia Wszechświata* (2002), *Filozofia i Wszechświat. Wybór pism* (2006), *Ostateczne wyjaśnienia wszechświata* (2008). W języku angielskim opublikował m.in.: *The World and the Word – Between Science and Religion* (1986), *New Physics and a New Theology* (1996), *A Comprehensible Universe. The Interplay of Science and Theology* (2008; współautor: George Coyne).

Józef ŻYCIŃSKI (ur. 1948), profesor Papieskiej Akademii Teologicznej (PAT) i Katolickiego Uniw. Lubelskiego, w latach 1990-1997 był biskupem tarnowskim, a od 1997 r. był arcybiskupem metropolitą lubelskim.

Zajmował się głównie aktualnymi zagadnieniami światopoglądowymi, relacją nauka-wiara oraz kwestią dialogu chrześcijaństwa z myślą współczesną. Wykładał m.in. w Berkeley, Oxfordzie, Princeton, Catholic University of America w Waszyngtonie, Catholic University of Australia w Sydney. Był członkiem Europejskiej Akademii Nauki i Sztuki w Salzburgu, Kongregacji Edukacji Katolickiej, Papieskiej Rady Kultury, Rosyjskiej Akademii Nauk Przyrodniczych. Był inicjatorem serii *Philosophy in Science*, wydawanej w USA przez PAT, Obserwatorium Watykańskie i Uniw. Arizona w Tucson.

Jest autorem ponad 40 książek, z których najważniejsze to: *The Structure of the Metascientific Revolution* (Tucson 1987), *Three Cultures: Science, the Humanities and Christian Thought* (Tucson 1989), *Trzy kultury* (Poznań 1990), *Drogi myślących* (Kraków 1981; wyd. 3: 1983, współautor: Michał Heller), *Głębia bytu* (Poznań 1986), *Socratic Meditations* (Roma-Częstochowa 1991), *The Problem of Universals in the Context of Modern Science* (Kraków 1991, współautorzy: Michał Heller i Włodzimierz Skoczny), *The Idea of Unification in Galileo's Epistemology* (Vatican 1987), *Granice racjonalności* (Warszawa 1993), *Die Zeichen der Hoffnung entdecken* (Wien 1997) *Bóg i ewolucja* (Lublin 2002), *God and evolution* (Washington 2006), *Kosmiczna perspektywa kulturowej ewolucji człowieka* (Lublin 2005) [† 2011].

Karol Wojtyła – Jan Paweł II

Polakiem, który znacząco wpłynął na myśl filozoficzną na świecie, a który w tym względzie zajmuje szczególne miejsce, jest Karol WOJTYŁA (1920-2005), docent KUL, arcybiskup krakowski i kardynał, a od 1978 r. papież JAN PAWEŁ II. Wpływ ten dokonywał się m.in. dzięki autorytetowi, jakim odznaczał się jako papież, oraz dzięki temu, że po wyborze na stolicę Piotrową jego dzieła zostały przełożone na wiele języków.

W dziedzinie filozofii w centrum jego zainteresowań była problematyka osoby ludzkiej jako samodzielnego podmiotu oraz jej godność. Był wybitnym przedstawicielem humanizmu i personalizmu chrześcijańskiego oraz krzewicielem prymatu „być” nad „mieć” i cywilizacji miłości.

Główne jego dzieła filozoficzne to: *Miłość i odpowiedzialność* (Lublin 1960) oraz *Osoba i czyn* (Kraków 1969); oba miały wiele wydań późniejszych. Pierwsze zawiera wnikliwą analizę psychologiczną, filozoficzną i teologiczną miłości. Wynika z niej, że „osoba urzeczywistnia się przez miłość”. Drugie dzieło jest studium z filozofii człowieka. Podstawowe zagadnienia filozofii tomistycznej są w nim analizowane przy pomocy metody fenomenologicznej.

Problematykę filozoficzną Jan Paweł II podejmował także w kilku encyklikach, zwłaszcza w encyklice *Veritatis splendor* (Blask prawdy, 1993) – na temat podstawowych zagadnień moralnego nauczania Kościoła, oraz *Fides et ratio* (Wiara i rozum, 1998) – o relacji między wiarą a rozumem.

Palące zagadnienia społeczne poruszał w encyklikach: *Laborem exercens* (O pracy ludzkiej, 1981); *Sollicitudo rei socialis* (Społeczna troska,

1987); *Centesimus annus* (w stulecie encykliki Leona XIII „*Rerum Novarum*”, 1991). Na uwagę zasługuje też pod wieloma względami nowatorski List apostolski *Mulieris dignitatem* o godności i powołaniu kobiety (1988).

Wnioski i uwagi końcowe

W różnych okresach na stan filozofii na ziemiach polskich znacząco wpływały uwarunkowania polityczno-społeczne. Niesprzyjające i utrudniające uprawianie i rozwój filozofii w Polsce były zwłaszcza: okres niewoli narodowej (zabory) w latach 1795-1918, II wojna światowa wraz z ciosami w polską inteligencję (Auschwitz, Katyń) oraz okres komunistyczny. Obrona i zachowanie własnej tożsamości narodowej wymagały przez długie lata determinacji i uporu oraz stanowiły swoisty priorytet społeczno-kulturowy.

Jak wynika z tego, co przedstawiono wyżej, wpływ Polaków na filozofię na świecie był znaczny, zwłaszcza wtedy, gdy pisano w języku łacińskim. Nie jest on jednak należycie znany. Dorobek późniejszy i współczesny, tworzony w języku polskim i nie udostępniany w bardziej znanych językach, nawet gdy jest wybitny, pozostaje bez wpływu na filozofię światową. Większość jednak oryginalnych i twórczych filozofów publikuje również w językach obcych, dzięki czemu ich osiągnięcia wchodzą do światowego dziedzictwa kulturowego.

Filozofia polska posiada określoną wartość, nawet gdy jest mało znana za granicą. Wielkość bowiem wpływu wywieranego na filozofię światową nie przesądza o jakości i wartości filozofowania w kraju oraz o jego roli w formacji Polaków. Tutaj wpływ filozofii jest znaczny. Jego wyrazem jest m.in. wzrastająca w Polsce świadomość potrzeby autonomicznego rozwoju własnej kultury i doceniania własnej tradycji filozoficznej.

Do ogólniejszych cech filozofii polskiej należą m.in.:

- znaczny realizm w filozofowaniu, jako przeciwieństwo (wybujałej) spekulacji;
- pewnego rodzaju praktycyzm, który wyżej niż spekulacje ceni dziedziny społeczne, polityczne i kulturowe; filozoficzne korzenie ma również ruch „Solidarność”;
- zwracanie uwagi na człowieka i podkreślanie jego godności;
- swoista „wybiorność” (eklektyzm), która wiąże się i poniekąd wynika z dobrej na ogół znajomości myśli zachodniej;

- duch tolerancji i poszanowania poglądów innych;
- związek filozofii z literaturą (Mickiewicz, Norwid).

Charakterystyczne dla różnych nurtów myśli współczesnej na świecie tendencje personalistyczne są widoczne także w Polsce, a ujawniają się one szczególnie w personalizmie kultury (chodzi o duży wpływ filozofii na kulturę).

Polska była i jest krajem chrześcijańskim, w którym religia odgrywała i nadal odgrywa ważną rolę. Rzutuje to również na filozofię.

Do XVIII w. publikacje filozoficzne ukazywały się przeważnie po łacinie, która wtedy była językiem międzynarodowym ludzi wykształconych. Stąd możliwość wpływania na innych była poniekąd łatwiejsza niż współcześnie.

Dzięki Szkole Lwowsko-Warszawskiej, która miała powiązania z tradycją arystotelesowską przez Franza Brentano (1838-1917; założyciel Szkoły Kazimierz Twardowski był w Wiedniu jego uczniem), a w szczególności dzięki znakomitemu rozwojowi różnych gałęzi logiki, filozofia w Polsce osiągnęła – na ogół biorąc – wysoki poziom ścisłości i samoświadomości metodologicznej.

W świetle powyższych wywodów uprawnione jest twierdzenie, że poziom polskiej filozofii – podobnie jak gdzie indziej – był i jest zróżnicowany. Biorąc zaś pod uwagę najlepsze jej osiągnięcia, nie ustępuje ona filozofii zachodniej.

Perspektywy

Warto wreszcie podać kilka informacji na temat „ruchu filozoficznego” we współczesnej Polsce. Z *Informatora filozofii polskiej* (Kraków 2004, s. 8) dowiadujemy się, że „[...] w Polsce mamy ok. 220 profesorów tytularnych filozofii oraz 350 doktorów habilitowanych. Łączna liczba akademickich wykładowców filozofii wynosi ok. 1500 (łącznie z doktorantami). Są oni zatrudnieni w 23 jednostkach prowadzących filozoficzne studia różnego typu oraz ok. 160 zakładach prowadzących dydaktyczną działalność usługową. Każdego roku ok. 60 osób uzyskuje doktorat z filozofii, a ok. 30 habilituje się. Nominację profesorską uzyskuje zaś co roku ok. 8 osób. [...] Jeśli dodać do tego, że mamy ok. 30 akademickich czasopism filozoficznych i drugie tyle serii wydawniczych, a także własną potężną encyklopedię filozoficzną [...] to można powiedzieć, że pod względem instytucjonalnym i wydawniczym mamy to, czego nam potrzeba. Czy pod względem intelektualnym również?”

Wzmiankowana wyżej *Powszechna Encyklopedia Filozofii* (t. 1-10, Lublin 1999-2009) już się ukazała. Rozciąga ona swój wpływ także na inne kraje, zwłaszcza na kraje sąsiednie, gdzie język polski jest szerzej znany. Polskie Towarzystwo Filozoficzne założone w 1906 r. we Lwowie przez Kazimierza Twardowskiego działa do dzisiaj. Dużą aktywność w dziedzinie filozofii wykazuje Polska Akademia Nauk i Polska Akademia Umiejętności w Krakowie.

Jak poprawiać kondycję filozofii polskiej

Na koniec kilka sugestii na temat tego, co robić, by poprawiać sytuację filozofii polskiej:

- przyznawać pierwszeństwo *filozofii*, czyli ograniczać historię filozofii na rzecz właściwej filozofii;
- ulepszać jakość filozofowania;
- zadbać o należytą edukację filozoficzną i ruch filozoficzny w kraju; stąd m.in. postulat nauczania w liceum propedeutyki filozofii;
- publikować w większym zakresie w językach kongresowych (indywidualnie i instytucjonalnie) i zadbać o międzynarodową wymianę publikacji; 10 czasopism już ukazuje się w językach obcych, przede wszystkim po angielsku;
- poznawać i odpowiednio doceniać filozofię polską;
- w celu upowszechniania lepszej znajomości filozofii polskiej za granicą opracować syntetyczne dzieło *History of Polish Philosophy*.

Bibliografia ogólna

Roman Dybowski, *Poland in World Civilization*, New York 1950; Zbigniew A. Jordan, *Philosophy and Ideology. The Development of Philosophy and Marxism-Leninism in Poland since the Second World War*, Dordrecht 1963; Jan Czerkawski, *Filozofia polska do końca XVIII wieku*, [w:] *Wkład Polaków do kultury świata*, Lublin 1976, s. 163-175; Antoni B. Stępień, *Filozofia polska w wiekach XIX i XX*, tamże, s. 177-191; *Polacy w historii i kulturze krajów Europy Zachodniej*, Poznań 1981; Zbigniew Kuderowicz, *Das philosophische Ideengut Polens*, Bonn 1988; Edward Nieznański, *Polen*, [w:] *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, hrsg. v. Emerich Coreth u.a.,

Bd. 2, Graz 1988, s. 804-823; Jan Galarowicz, tamże, Bd. 3, Graz 1990, s. 785-798; przekład włoski: *La filosofia cristiana nei secoli XIX e XX*, Roma 1994; *Polish Scientific Philosophy. The Lvov-Warsaw School*, eds. Francesco Coniglione, Roberto Poli, Jan Woleński, Amsterdam 1993; Mieczysław Gogacz, Tadeusz Ślipko, Edward Nieznański, *Polen*, [w:] *Geschichte der philosophischen Traditionen Osteuropas* [XX w.], hrsg. von Helmut Dahm und Assen Ignatow, Darmstadt 1996, s. 259-386; Krysztyna Górniak-Kocikowska, *Poland*, [w:] *Encyclopedia of Phenomenology*, Dodrecht 1997, s. 537-543; Czesław Porębski, *Polish Value Theory*, Kraków 1996; Roman Darowski, *Studies in the Philosophy of the Jesuits in Poland in the 16th to 18th Centuries*, Kraków 1999; Stanisław Janeczek, *Philosophy at the Catholic University of Lublin (KUL). Trends – People – Ideas*, „Forum Philosophicum” 5: 2000, s. 7-20; *Wizerunki filozofów i humanistów polskich. Wiek XX*, red. Jan Szmyd, Kraków 2000; *Polska filozofia powojenna*, red. Witold Mackiewicz, t. 1-3, Warszawa 2001-2005; Jan Woleński, *Philosophy*, [w:] *The Polish Cultural and Scientific Heritage at the Dawn of the Third Millennium*, London 2003, s. 319-343; *Słownik filozofów polskich*, red. Bolesław Andrzejewski, Roman Kozłowski, wyd. 2, Poznań 2006; *Historia filozofii polskiej. Dokonania – Poszukiwania – Projekty*, red. Anna Dziedzic i in., Warszawa 2007; *Polskie etos i logos*, red. Jan Skoczyński, Kraków 2008.

Pierwodruk w: *Wkład osiągnięć polskiej nauki i techniki do dziedzictwa światowego*, pod red. naukową Ireny Stasiewicz-Jasiukowej, Kraków – Warszawa 2009, s. 251-278.

Polish Contributions to World Philosophy¹

Beginnings

The beginning of the Christianisation of Poland occurred in the second half of the 10th century, when in the year 966 Prince Mieszko the First was baptised in the Latin Rite along with his court. The baptism of the sovereign as well as the establishment, under Bishop Jordan in the year 968, in Poznań, of the first Polish bishopric, which was directly subject to the Pope, made Poland, in a way, equal to other European nations and connected the country with the Western Christian culture. Initially as missionaries, more and more priests and monks made their way to Poland. They were generally well educated, at the very least possessing the ability to read and write. Their being versed in the Latin language of the contemporary church allowed them to also develop international contacts. The expanding churches and monasteries gradually became centres of intellectual and artistic life. It became also increasingly more common for Poles, and monks in particular, to study abroad and upon

¹ This paper takes into account various modes of influence, in particular; the novelty and originality of views, the influence a given philosopher had upon his contemporaries, the publishing of works abroad in the original language (generally in Latin up until the 18th century), the publishing of works in Poland or abroad in a foreign language, references to Polish authors and their published works, and long-term academic activity in influential centres, especially abroad. Of significance in this review is the criterion of the popularity of certain works abroad, however, I also take into regard those which at the time of publication constituted an important step forward, even if they were little known outside of Poland. I have striven to demonstrate the modes of influence adequately – to the extent that available publications and access to sources have allowed. Only the most significant achievements in this field are mentioned, and therefore, this is not a historical review of philosophy in Poland, but rather of one of its aspects.

Prof. Irena Stasiewicz-Jasiukowa of the Polish Academy of Sciences, Prof. Stanisław Pieróg of the University of Warsaw and dr. Krzysztof Wojcieszek of the University School *Pedagogium* in Warsaw, Prof. Stanisław Janeczek and Prof. Antoni B. Stępień of the Catholic University in Lublin and Prof. Stanisław Ziemiański SJ of the Jesuit University of Philosophy and Education *Ignatianum* in Kraków, have provided me with numerous suggestions which contributed to the development of this study. I thank them for this very much! I will appreciate further comments and suggestions which will be helpful in perfecting this text for publication as a book, which I intend to put into print.

returning to their home country to disseminate their newly-acquired knowledge.

The oldest known documented manifestation of the philosophical work on Polish territory dates back to the thirteenth century. The first Polish scholar widely recognized in Europe was WITELON (Vitello) – a physicist, mathematician and philosopher. Witelon was born in Silesia around 1230, likely in Legnica, and died in 1290. He was the son of a Polish mother and a Thuringian colonist.

After the year 1250 he studied in Paris, where he earned the degree of Master of Liberal Arts and Philosophy. From the year 1262 he resided in Padua, where he lectured in philosophy. From 1269 he was active at the Papal Court in Viterbo. While in Italy, he became acquainted with Roger Bacon, Thomas Aquinas, and Wilhelm of Moerbeke, among others, and in 1274 he partook in the Second Ecumenical Council of Lyon.

Of those works of his which have been preserved until today, the most significant is *Perspectivorum libri decem* [Ten Books of Optics], well-known in Europe and reprinted multiple times. This treatise was made use of by Nicolaus Copernicus, Leonardo da Vinci, Johann Müller (*Regiomontanus*) and Johannes Kepler, who entitled his treatise concerning optics *Ad Vitellonem Paralipomena* [Supplements to Vitello] in 1604.

Vitello's treatise encompasses the topics of optics, the anatomy of the eye, the physiology of vision, and the psychology of perception. His views, broadly of a Neoplatonic character, were innovative in many regards. The International Astronomical Union named one of the craters of the Moon, Vitello, in his honour.

Fourteenth century philosophy is subdivided into two main movements: *via antiqua* – the old way, that is the philosophy of Thomas Aquinas and John Duns Scotus, and the *via moderna* – the modern way, that of the nominalists, in particular Ockham. Both movements found followers in Poland, and their influence prevailed in Poland longer than in other countries.

Of great significance to the philosophical movement in Poland was the founding of the university in Kraków by King Kazimierz [Casimir] the Great in the year 1364. In the year 1400 Queen Jadwiga established the Faculty of Theology there. The university was initially named *Studium Generale*, later the Kraków Academy (*Academia Cracoviensis*), and from the 19th century onwards, the Jagiellonian University. It quickly became an important international centre of teaching and studies, especially in Central Europe.

One of its organizers and the educator of the first professors of the University was MATEUSZ OF KRAKÓW (ca. 1345-1410), who was renowned in Western Europe. Educated in Prague, where he had the position of professor of theology, he later became the Bishop of Worms and rector of the University in Heidelberg (from 1396 onwards). Mateusz [Matthew] belonged to the group of the most accomplished philosophers and theologians at the turn of 14th and 15th centuries.

In the field of philosophy his treatise *Rationale divinatorum operum* [The Rationality of Divine Works] is of particular value. In it he referred to the thought of Plato and St. Augustine while discussing the problem of evil. He developed views in the area of philosophical anthropology, underlining man's freedom and dignity. These views laid the basis for the legal and political views of STANISŁAW OF SKARBIMIERZ and PAWEŁ WŁODKOWIC, the creators of the so called "Polish school of international law". The former of them presented the treatise *De bello iusto* [Concerning Justifiable War], and the latter presented the treatise *Tractatus de potestate papae et imperatoris respectu infidelium* [Treatise on the Power of the Pope and the Emperor with Respect to Infidels] in Konstanz in the year 1415. Both developed the concept of "the just war".

During that Council, Włodkowic, who was at that time the rector of the *Academia Cracoviensis*, successfully introduced the view that all nations, including pagan ones, have the right to self-governance and peace within their territories. Those were one of the earliest principles of international law, and the most fundamental ones.

Following the tradition of the late Middle Ages, Aristotelianism was the first dominating movement in Poland. The Jagiellonian University Library in Kraków possesses in its collections some of the most extensive sets of manuscripts of commentaries on the treatises of Aristotle. They predominantly reflect the nominalist spirit of the so called *via moderna*.

PAWEŁ OF WORCZYN (ca. 1380-1430) studied in Prague and Leipzig, and was Professor of Kraków Academy. His principal work is the most extensive Polish commentary on Aristotle's *Nicomachean Ethics* – one of the most original philosophical works of the Middle Ages. In it, he especially emphasised the role and value of human activity and social engagement.

In Kraków, much emphasis was initially placed upon natural philosophy and social and political philosophy. In the field of "new physics" an important part was played by Benedykt HESSE (ca. 1389-1456) – professor and rector of the *Academia Cracoviensis*, the author of numerous

treatises, the most accomplished Polish medieval philosopher and theologian. In logic he was a supporter of nominalism, particularly in the Jean Buridan version, and in the area of philosophical anthropology he took the Aristotelian-Thomist approach which he strove to reconcile with Augustinian and nominalist motifs.

The Kraków Academy soon became also an influential centre in Europe for mathematical-naturalist and astronomical studies. It was to this academic centre that the Council of Basel proposed the preparation of the new calendar in the 1440s.

JAN OF GŁOGÓW / Glogovita / Glogoviensis (ca. 1445-1507), a philosopher, mathematician, astronomer, and geographer, was an adherent of the *via antiqua*. He studied at the Kraków Academy and later lectured in philosophy and astronomy there for 40 years. One of his students was Copernicus. He developed in logic his own theory of supposition, related to that of Peter of Spain [*Petrus Hispanus*].

His main works included *Exercitium novae logicae* [An Exercise in the New Logic], Kraków 1499 and 1511; *Exercitium super omnes tractatus parvorum logicalium Petri Hispani* [An Exercise in all the Tracts of Logic by Peter of Spain], Leipzig 1500, Strasbourg 1517; *Exercitium veteris artis* [An Exercise in the Old Logical Art], Kraków 1504, Strasbourg 1517; *Quaestiones librorum De anima* [Questions from Books on the Soul], Metz 1501, Kraków 1514.

Michał TWARÓG of Bystrzyków (ca. 1450-1520) studied in Kraków, Paris, and Ingolstadt, and later lectured at the Kraków Academy. He was a philosopher and theologian, an adherent and populariser of the philosophy of John Duns Scotus. Main works: *Quaestiones veteris et novae logicae* [Questions in Old and New Logic], Kraków 1507, 3rd ed.: 1511; *Quaestiones in Tractatus parvorum logicalium Petri Hispani* [Questions on the Logical Tracts by Peter of Spain], Kraków 1512.

Michał FALKENER (*Michaël Vratislaviensis*, ca. 1460-1534) was a philosopher and astronomer. He studied at the Kraków Academy, where he later took a professorship. In philosophy he advocated predominantly Thomism. Mikołaj Kopernik (Copernicus) was his student.

Falkener's main works were: *Introductorium dialecticae* [An Introduction to Dialectics], Kraków 1504, 4th ed.: 1522; Nuremberg 1511; Strasbourg 1515; *Epitome figurarum in libros Physicorum et De anima Aristotelis* [Explications of Aristotle's Books on Nature and of his treatise *On the Soul*], Kraków 1518; *Introductorium Astronomiae Cracoviense* [A Cracow Introduction to Astronomy], Kraków 1506, 4th ed.: 1517. An important work, which remained in manuscript form in the

Jagiellonian University Library in Kraków is *Collectanea super quaestiones de quolibet* – Commentaries to the XII Books of the *Quaestiones quodlibetales* of Thomas Aquinas.

The development of the Philosophy of Nature at the Kraków Academy in the 15th century created conditions for the formation of such minds, as Mikołaj Kopernik (Nicolaus Copernicus; 1473-1543), a student and graduate of this Academy. In his main work, *De revolutionibus orbium coelestium* [On the Revolutions of the Heavenly Spheres], Nuremberg 1543, Copernicus presented heliocentric astronomy, which in the introductory letter to Pope Paul III, he put forth to the judgement of philosophers. This publication fundamentally altered the perception of the place of the Earth and of humans in the universe. The work gave testament to the most significant scientific revolution since antiquity, referred to at times as the *Copernican Revolution*.

The Renaissance

Andrzej Frycz MODRZEWSKI (1503-1572) was a political writer of the Renaissance, also known and well esteemed abroad. He studied at the Kraków Academy and in Wittenberg, where he became influenced by the Reformation.

His main work was *De Republica emendanda* [On the Improvement of the Republic], Kraków 1551, Basel 1554. It was translated into numerous languages and was generally well esteemed. It comprises five books: *De moribus* [Of Customs], *De legibus* [Of Laws], *De bello* [Of War], *De Ecclesia* [Of the Church], *De schola* [Of the School].

Modrzewski postulated novel solutions, among them: having a strong central rule while maintaining certain forms of democracy, equalizing the rights of all social strata (the nobility, the bourgeoisie, and the peasantry), moving away from lifelong posts and positions, defending the national economy from foreign competition (protectionism), and state care for the educational system and for the impoverished.

JAN OF TRZCIANA (1510-1567) was a student, and later a professor of the Kraków Academy. He is the author of the work *Libellus de natura et dignitate hominis* [Booklet on the Nature and Dignity of Man], Kraków 1554. In it he depicts the unique role and superior position of the human being in the universe, and the human dignity which is a consequence of this. He presents arguments both philosophical and theological, pertaining both to the soul and to the body.

Jakub GÓRSKI (ca. 1525-1585) studied at the Kraków Academy as well as in Italy, and was later a professor in Kraków and a long-tenured rector. In the year 1562 he published *Commentariorum artis dialecticae libri decem* [Ten Books of Commentaries on Dialectical Art] in Leipzig, in which he discusses at length methods of argumentation used in the humanist sciences.

Another prominent representative of philosophy was Adam BURSKI (ca. 1560-1611), professor of the Kraków Academy, and from the year 1596 - of the *Zamojska Academy* in Zamość (east Poland), a long-standing rector there. He was an adherent of stoicism. He had significant achievements in the field of logic; among others he emphasized the role of classical logic and he demonstrated the distinctiveness of Stoic logic in relation to Aristotelian logic. He recommended the implementation of the inductive method in academic research prior to Francis Bacon. His main work is titled: *Dialectica Ciceronis*, Zamość 1604.

A significant role in the birth of modern democracy was played by Wawrzyniec [Laurentius] GOŚLICKI (1538-1607), an accomplished political writer. He studied at the Kraków Academy, and subsequently in Padua, Bologna, and Rome. He was a bishop from the year 1587.

His principal work is the ethical-political treatise *De optimo senatore*, published in Venice (1568) and in Basel (1593) as well as three times in England in English; in 1598 it was titled *The Counsellor*, in 1607 *The Commonwealth of Good Counsel* and in the year 1733 it appeared in a new translation titled *The Accomplished Senator* (reprinted in 1992 in Miami, USA). There were also translations into Italian and French. Numerous historians hold that Thomas Jefferson, in drafting the American constitution, was inspired by the substance of this treatise, among others.

The treatise *De optimo senatore* contains lectures on political and social philosophy. Around two centuries before Montesquieu it was Goślicki who underlined the differences of the legislative, executive, and judicial powers. He emphasized the importance of the role of positive law, in accordance with natural law and the law generally obeyed. He was a supporter of public education. His views, rich in universalism, had significant influence on political thought in Europe.

MIKOŁAJ OF MOŚCISKA OP (ca. 1574-1632) was the author of handbooks of logic: *Institutionum logicarum libri VII* [Lectures in Logic, Seven Books], Kraków 1606, and *Elementa logices*, Kraków 1625, which was met with interest and respect by readers both in Poland and abroad. Seven reprints were published.

Bartłomiej KECKERMANN (ca. 1572-1609), a philosopher and theologian, follower of Calvinism. Studied in Wittenberg, Heidelberg and Leipzig. In the years 1602-1609 he taught philosophy at the Academic Gymnasium of Gdańsk. He belonged to the circle of the so-called Renaissance Aristotelians. He was a pioneer in theories of the systems of science. He published several dissertations, among others *De ordine seu methodo doctrinarum disputatio logica* [Logical Disputation on the Order, i.e. Method of Doctrines], Heidelberg 1599.

Worth mentioning is also the philosophical and religious thought of the Polish Brethren, known in Poland as Arians, while in the West – since the 17th century – referred to as Socinians. This religious community which was separated from the Evangelical Reformed Church (Calvinist) in the second half of the 16th century, was very active in the first half of the 17th century. Its members published many works outside Poland, esp. in Holland. A spirit of rationalism in treating the questions of faith, as well as a postulate of religious tolerance were their main characteristics.

The most prominent representatives of this movement were: Andrzej WISZOWATY (1608-1678) and Samuel PRZYPKOWSKI (1592-1670). Their main centre was the Academy in Raków near Częstochowa, founded in 1602. "Socinianism exerted a considerable influence on the formation of religious rationalism in Western Europe, mainly in Holland and England" (Z. Ogonowski, in: *Religia. Encyklopedia PWN*, vol. 2, Warszawa 2001, p. 256). Some views on religious tolerance formed in those circles were conceived and expressed in writing earlier than similar views held by John Locke.

Modern Christian Aristotelianism

In the year 1579 the Jesuits opened the second centre of philosophical thought in the Polish Republic: the Vilnius Academy. That is where Marcin ŚMIGLECKI [Smiglecius] SJ (1563-1618), the most accomplished logician of the Old Poland, was professor. He was the author of the monumental work *Logica* (Ingolstadt 1618, Oxford 1634, 1638, 1658). It comprises a collection of tracts in the field of logic with a strong background of metaphysics. Śmiglecki was "the initiator of this trend of metaphysics, so that the metaphysics of Leibniz and Wolff is, in a way, a continuation of his metaphysics" (Z. Ogonowski).

Of other Jesuits of the Old Poland at least three should be mentioned: Tomasz MŁODZIANOWSKI (1622-1686), the author of numerous

works, and in particular, the extensive five-volume *Integer cursus philosophicus et theologicus* [The Complete Philosophical and Theological Course], published in 1682 in Mainz and Gdańsk. These are lectures covering the entirety of the philosophical and theological problems of those times according to the Suarezian trend.

Wojciech [Adalbertus] TYLKOWSKI SJ (1625-1695), professor of the Jesuit College in Braniewo (Braunsberg) and Warsaw, was the most prolific and comprehensive philosophical writer in Old Poland (over twenty volumes of works). He attempted a large scale popularisation of philosophy, presenting it enticingly (*Philosophia curiosa*), also in the Polish language. His works were published numerous times abroad. Thanks to the richness of his themes and the attractiveness of his presentation, he made philosophy interesting to a wider section of society in various countries, and became internationally acclaimed.

Jan MORAWSKI SJ (1633-1700), educated at the *Collegium Romanum* in Rome, professor of the Jesuit College in Kalisz, was author of the work: *Totius philosophiae principia per quaestiones de ente in communi explicata* [The Principles of Philosophy as a Whole Clarified through Questions Concerning Being in General], Poznań 1666, 1682, 1687, Lyon 1688. Analyzing the views of Morawski we notice "how the Jesuit school gradually approached metaphysics in the spirit of Wolff's ontology" (J. Czerkowski).

Szymon Stanisław MAKOWSKI (ca. 1612-1683) studied at the Kraków Academy, and subsequently became professor there and long-standing rector. As a leading philosopher and theologian of the times, in the field of philosophy he published *Cursus philosophicus iuxta veram Aristotelis [...] doctrinam* [Course in Philosophy according to the True Doctrine of Aristotle], vol. 1-3, Kraków 1679-1681. The work covers the whole philosophy of that time and represents roughly the Thomist approach, while at the same time containing some elements of Suarezianism. Worthy of note is his distinguishing of abstract being (the possible) and concrete (factually existing) being, as preceding the later distinction of ontology and metaphysics.

Andrzej Maksymilian FREDRO (ca. 1620-1679) – politician, philosopher, and writer of the Baroque era. He is the author of collections of proverbs *Monita politico-moralia* [Political-Moral Warnings], 1664, and *Przysłowia mów potocznych* [Colloquial Maxims], 1658. A supporter of

democracy and in the field of economics – mercantilism. “The work which met with [...] the greatest popularity was *Monita*. The maxims which Fredro put down demonstrate his well-read character, his ability to ponder life, and a good knowledge of the human psyche. The ideal which he proclaims is the golden mean – corresponding to the [Polish] nobility, based on Christian morality – with the ability to live alongside others and maintaining the most proper of relations. St. Tarnowski places *Monita* very high up, drawing comparisons to the maxims of La Rochefoucauld, stating «the mind of Fredro, while different, is no lesser nor lowlier, and his way of looking at the world more noble and more true». [...] *Monita* over the past 100 years has seen nearly 20 reprint editions. Fredro was also read abroad; his books rest in libraries abroad, and *Monita* has been translated into both German and French” (*Polish Biographical Dictionary* – PSB, p. 116).

Enlightenment

During the early Enlightenment, which began in Poland around the year 1740, especially notable are the Piarists teaching and acting in the *Collegium Nobilium* in Warsaw, and in particular Stanisław KONARSKI (1700-1773), Antoni WIŚNIEWSKI (1718-1774) and Samuel Chróścikowski (1730-1799). They partook in the so called *philosophia recentiorum*, an eclectic attempt to build a bridge between Christian Aristotelianism and contemporary achievements in philosophy (epistemology and ethics) and the natural sciences, at the same time as upholding the ideal of an integral Christian culture.

Of a later period Kołłątaj and Staszic must be mentioned. Hugo KOŁŁĄTAJ (1750-1812), writer and political-social activist, studied at universities in Kraków, Vienna, Bologna and Rome. His contribution to the philosophical sciences was of significance, as noted by such publications as *Porządek fizyczno-moralny* [The Physical-Moral Order], 1810, in which he creatively developed the views of French physiocratism against the background of ethics. Coming from a psychological perception of human needs, he reconciled a utilitarian approach while upholding the foundation of ethics in natural law. At the same time, he enriched the ethics of duties, emphasizing the role of human rights comparatively perceived (i.e. including also duties).

Into this uniquely conceived metaphysics of man he included reflections from the philosophy of history in his work *Rozbiór krytyczny zasad*

historii o początkach rodu ludzkiego [Critical Analysis of the Principles of the History of the Origins of the Human Race], 1810, where he showed the sources of different forms of evil and presented a rationalistically conceived vision of transformations in culture and social and political life.

Stanisław STASZIC (1755-1826) was a political writer, a social-economic activist, and a geologist. His publication *Ród ludzki* [The Human Race] (1819-1820) would have placed him on a par with the most accomplished European philosophers of the Enlightenment if not for the language barrier which prevented his ideas from reaching other countries in an appropriately timely manner. In this work Staszic sketched a historiosophical vision of the development of cultural, social and political life. Although the development of science was, in his opinion, the condition for introducing integral progress, it was the different manners of fulfilling human needs that created the uniqueness of consecutive eras. The open and innovative, if not at times radical, position of Staszic is clear in this publication. This position was toned down in his political writing, where he chose the constitutional monarchy as the ideal, in opposition to the federalistic vision of a united Europe.

Jan ŚNIADECKI (1756-1830) was an astronomer, mathematician and philosopher. He studied in Kraków and Paris. He was a professor in Kraków and later in Vilnius. During his Kraków years he developed a positivist program of practising / cultivating science which was inspired by sensualism and phenomenalism. During his Vilnius years he approached the philosophy of common sense. He published his views in *Filozofia umysłu ludzkiego* [The Philosophy of the Human Mind], 1821. Similar views were held by his brother, Jędrzej ŚNIADECKI (1768-1838) – a chemist, biologist, and philosopher, professor of the Vilnius Szkoła Główna [Main School].

Messianist Tendencies

In the year 1795 Poland's neighbours: Russia, Prussia, and Austria committed the Third Partition of Poland, as a result Poland ceased to exist on the map of Europe for 123 years. The loss of political independence was a great obstacle for the philosophical activity in the country and significantly influenced Polish intellectual circles. One of the manifestations of this was Polish messianism, which as a specific form of romantic philosophy was born in the minds of Polish emigrants after 1830 where it remained until the 1880s. According to this conception, Poles are to

fulfil a great calling of the times, a cultural and religious calling; Poland is to be the Messiah of Nations.

Philosophically, messianist views were developed predominantly by: Józef HOENE-WROŃSKI (1776-1853), Karol LIBELT (1807-1875), Bronisław TRENTOWSKI (1808-1869) and August CIESZKOWSKI (1814-1894), whose *theory of action* (teoria czynu) had also an influence on the thinking of Marx. Among Christian Messianists, deserving of particular attention, are Bogdan JAŃSKI (1807-1840) and Piotr SEMENENKO (1814-1886). Messianist elements also appeared in the publications of certain thinkers later as well, an example being Wincenty Lutosławski (see below). Messianist influences were also noticeable among other Slavic peoples.

The 19th Century

The more notable philosophers of the 19th century are: Wincenty BUCZYŃSKI SJ (1789-1853), who from 1819 lectured in philosophy at the Połock Academy (now Belarus), in Tarnopol (now Ukraine), Graz, Linz, Namur and theology in Leuven. He published a textbook: *Institutiones philosophicae* [Lectures in Philosophy], vol. I-III, Vienna 1843-1844, and *Institutiones doctrinae religionis, in quibus principia philosophica ad veritates religionis applicantur* [Lectures on the Science of Religion, in which Philosophical Principles are Applied to the Truths of Religion], Vienna 1842.

Józef Alojzy DMOWSKI SJ (1799-1879) studied in Ferrara and in Rome. He was a professor of philosophy and theology at the *Collegium Romanum* (the later Gregorian University). He published *Institutiones philosophicae* [Lectures in Philosophy], vol. I-II, which discussed the whole of the philosophy of those times. In the years 1840-1851 these volumes were published in 5 different countries (Rome, Uden in Holland, Leuven, Turin, Mainz) and contributed to the renewal of Thomism even prior to the Encyclical *Aeterni Patris* (1879) of Pope Leo XIII.

Marian MORAWSKI SJ (1845-1901) was active in numerous centres. He was an accomplished philosopher, theologian, and a pioneer of Neo-Thomism, from 1887 a professor of theology at the Jagiellonian University in Kraków. His main works are: *Filozofia i jej zadanie* [Philosophy and its Task], Lwów 1876, *Celowość w naturze* [Finality in Nature], Kraków 1887, *Podstawy etyki i prawa* [Basics of Ethics and Law] Kraków 1891-1900). His essays *Wieczory nad Lemanem* [Evenings on

Lake Geneva], Kraków 1896, was translated into seven languages; the German translation *Abende am Genfer See* has had 14 editions.

The turn of the 19th and 20th centuries

Henryk STRUVE (1840-1912), having completed his doctorate in Jena, became professor at the Szkoła Główna [Main School] in Warsaw, transformed later into the "Imperial" Warsaw University. He authored numerous publications in Polish, German, and Russian. He wrote much about Polish philosophy, which he often represented in the international arena. He termed his own philosophical system ideal realism – in it he tried to coordinate the relation subject and object.

Significant works: *Zur Entstehung der Seele*, Tübingen 1862; *Psychologisch-metaphysische Analyse des Begriffs der Freiheit*, "Philosophische Monatshefte", 1874, *Zur Psychologie der Sittlichkeit*, Tübingen 1882; *Wstęp krytyczny do filozofii*, [A Critical Introduction to Philosophy] 3rd ed.: Warsaw 1903, *Historia logiki jako teorii poznania w Polsce* [History of Logic as a Theory of Knowledge in Poland], 2nd ed.: Warsaw 1911.

Wincenty LUTOSŁAWSKI (1863-1954), professor at a number of universities, amongst others at the Jagiellonian University, was an expert in the thought of Plato. He published a valuable analysis on the topic of Platonist logic and presented a novel chronology of Plato's works, which remains accepted today. To accomplish this he employed the method of *stylometry*, a method for the comparison of the styles of an author, which he invented. He developed a philosophical system in which a Platonic influence was joined with Polish national elements and with the messianism of the Romantic era. His main works are: *The Origin and Growth of Plato's Logic. With an Account of Plato's Style and of the Chronology of His Writings* (London 1897, reprint: Hildesheim 1983) and *The Polish Nation* (Berlin 1908).

Fryderyk KLIMKE SJ (1878-1924), professor at the University of Innsbruck and at the Gregorian University in Rome, laid out in his works a number of original thoughts regarding the ontological structure of man. His main publications are: *Der Mensch*, Graz 1908; *Der Monismus und seine philosophischen Grundlagen*, Freiburg 1911; Italian translation: *Il monismo [...]*, Firenze 1914.

Another Jesuit, Edmund ELTER (1887-1955) was also a professor of ethics at the Gregorian University. His *Compendium philosophiae moralis* had three editions (Rome 1930, 1934, 1950).

From the time of the turn of the 20th century, three philosophers are worth mentioning, Adam MAHRBURG (1855-1913) and Marian MASSONIUS (1862-1945), both close to the ideals of positivism, and Stanisław BRZOZOWSKI (1878-1911) who created an original theory of work and creativity in human life.

20th Century

The Lwów-Warsaw School

Poland regained its independence in 1918 after 123 years of occupation. During those years its territory and people were partitioned among three powers: Russia, Prussia, and Austria. The existence of the free state contributed significantly to the development of philosophy in Poland.

One of the main manifestations of this is the continuously influential Lwów-Warsaw School of Logic. Its founder and active propagator was Kazimierz Twardowski and its prominent members were Łukasiewicz, Tarski and Leśniewski. Kazimierz TWARDOWSKI (1866-1938), professor of the Lwów University (now Lviv in Ukraine), influenced certain views held by Edmund Husserl and contributed to the development of a phenomenological concept of intentionality with his work *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen* [On the Content and Object of Representations] 1894.

Jan ŁUKASIEWICZ (1878-1956) made a considerable contribution to the contemporary formal logic, esp. in the calculus of propositions and in the polyvalent and modal logics. He is the author of a logical notation known later as the Polish notation (without brackets). He is an author of influential modern interpretations of the Aristotle's syllogistic and of the Stoic logic. His main works are: *Aristotle's Syllogistic from the Standpoint of the Modern Formal Logic*, Oxford 1951 and posterior editions; *Z zagadnień logiki i filozofii* [Problems of Logic and Philosophy], Warszawa 1961 (selected articles).

Alfred TARSKI (1901-1983), a mathematician and one of the foremost logicians of all time, gained acclaim mainly in the field of semantics, particularly thanks to his study on the definition of truth: *Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen* (1936).

Stanisław LEŚNIEWSKI (1886-1939) was particularly accomplished in mathematical logic, having proposed three logical systems: protothetics, ontology, and mereology.

The influence of the school, through such disciples as Kazimierz Ajdukiewicz, Tadeusz Kotarbiński, Maria Ossowska (1896-1974) and Tadeusz Czeżowski (1889-1981) was considerable in the inter-war period as well as after the Second World War. Disciples and supporters of the Lwów-Warsaw School held numerous university chairs and positions so that in the first post-war years it was this philosophy which was taught at state universities and spread in university circles. Later generations of well trained logicians made the Polish logical school renowned internationally, and the influence of its particular movements is significant not only in Poland but also abroad.

Kazimierz AJDUKIEWICZ (1890-1963), professor of universities in Lwów, Poznań, and Warsaw, member of the Polish Academy of Sciences, founder and editor of the periodical "Studia Logica", left behind a rich academic heritage, among others: *Sprache und Sinn* (1934), *Die syntaktische Konnexität* (1935), *Zagadnienia i kierunki filozofii* [Problems and Trends of Philosophy] (1949). His early works influenced the development of some views of the Vienna Circle (among others, during the International Philosophical Congress in Prague in 1934). His notable achievements are in the logical theory of language, logical semantics and in the analysis of the problems of the theory of knowledge, among others, on the subject of definition).

Tadeusz KOTARBIŃSKI (1886-1981), professor of the Łódź and Warsaw universities is known mainly for his work in praxiology. His principal publication is: *Traktat o dobrej robocie*, Łódź 1955; in English *Praxiology. An Introduction to the Science of Efficient Action*, New York 1965.

His views are popularized and developed by authors from numerous countries in the publishing series "Praxiology: The International Annual of Practical Philosophy and Methodology", the editor of which is Wojciech Gasparski. The series is published in the USA by Transaction Publishers, Rutgers – The State University of New Jersey, under the auspices of the Scientific Society of Praxiology; as of 2009, 17 volumes have been published.

The tradition of the Lwów-Warsaw School is continued, among others, by: prof. Bogusław Wolniewicz (born 1927) of the Warsaw University, prof. Edward Nieznański (born 1938) of the University of Cardinal Stefan Wyszyński in Warsaw and professors Jerzy Perzanowski (1943-2009) and Jan Woleński (born 1940) of the Jagiellonian University in Kraków.

Phenomenology

The main representative of phenomenology in Poland, who became internationally acclaimed, was Roman INGARDEN (1893-1970), professor of the Jagiellonian University. His views were put forth particularly in the publication *Spór o istnienie świata* [Controversy over the Existence of the World], vol. 1-2, Kraków 1947-1948). The analysis of forms of objects existing in reality led to the rejection of all forms of idealism (contrary to Husserl). The world is a temporal being, which for its complete explication requires the act of creation.

Ingarden presented his anthropological views mainly in the book *Książeczka o człowieku* [A Little Book about the Human Being], Kraków 1972. The human being is a being really existing in time, is a psycho-physical whole, a person and a subject. He is a personal "ego" of the stream of consciousness. The "Ego" is characterized by continuity and unity. The person has a freedom, which is realized through the realization of values. These values have an objective character. From the individual character of the human being and his freedom flows his responsibility.

The achievements of Ingarden that became best-known and appreciated abroad are in the field of aesthetics. His main works are: *Das literarische Kunstwerk* (1931), and in Polish: *O dziele literackim* (1960) and *Studia z estetyki* [Studies in Aesthetics], I-III, 1957, 1958, 1970). His views in the field of the theory of knowledge were presented in the book *U podstaw teorii poznania* [At the basis of the Theory of Knowledge] (1971) towards the end of his life. Most of his publications saw multiple editions, and were translated into numerous languages.

Ingarden surrounded himself with a team which shared his views and by application of the phenomenological method led and continues to lead in various philosophical fields.

Anna-Teresa TYMIENIECKA (born 1923), a disciple of R. Ingarden, has resided in the USA since the year 1954. She has held the position of professor at many universities, and founded a number of scientific societies of international scope, particularly *The World Institute for Advanced Phenomenological Research and Learning* (1968) which publishes the series *Analecta Husserliana: The Yearbook of Phenomenological Research*; so far 100 volumes have been published. The Institute also publishes the periodical "Phenomenological Inquiry" (to date 33 volumes).

She created a new form of phenomenology, termed "the phenomenology of life and the creative human condition"; it combines science (*theoresis*), art (*poiesis*) and ethics (*praxis*).

Her main works are: *The Moral Sense and the Human Person within the Fabric of Communal Life*, 1986; *Tractatus brevis. First Principles of the Metaphysics of Life Charting the Human Condition*, 1986; *Logos and Life*, 1988; *The Three Movements of the Soul, or The Spontaneous and the Creative in Man's Self-Interpretation-in-the-Sacred*, 1988; *The Passions of the Soul and the Elements in the Onto-Poiesis of Culture*, 1990; *Impetus and Equipose in the Life-Strategies of Reason*, 2000.

Another disciple of Ingarden was Maria GOŁASZEWSKA (born 1926), professor of the Jagiellonian University. She is developing predominantly aesthetics in the spirit of phenomenology.

The influence of Ingarden's philosophy and phenomenology is also visible, among others, in Józef Tischner, Władysław Stróżewski (see below), Andrzej Półtawski (born 1923), and also – although in a different sense – in Karol Wojtyła (see below).

Rev. Robert SOKOŁOWSKI, an American of Polish descent, professor of the Catholic University in Washington is the author of the widely translated book *Introduction to Phenomenology* (2000) and also *Phenomenology of the Human Person* (2008). He is seen world-wide as the most prominent phenomenologist at the turn of the 20th century.

Existential Thomism

Existential Thomism is known and influential in the world and was developed and promoted by the centre called the Lublin School of Philosophy at the Catholic University of Lublin (KUL). It puts emphasis on the theory of being, and mainly real being (existing being – in contrast to pure possibilities), and in beings it accentuates the significance and role of existence.

A prominent representative of the movement was Mieczysław Albert KRĄPIEC OP (1921-2008), a long term professor and rector of KUL, author of numerous works translated into different languages, among others: *Metafizyka*, Poznań 1966, ed. 6: Lublin 1995; in English: *Metaphysics. An Outline of the Theory of Being*, New York 1991; *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1974, ed. 7: Lublin 2005; in English: *I – Human Being. An Outline of Philosophical Anthropology*, New Britain 1983, 1985; *Człowiek i prawo naturalne*, 1975, ed. 3: Lublin 1993; in English: *Person and Natural Law*, New York 1993.

Another important representative of existential Thomism was Stefan SWIEŻAWSKI (1907-2004), an accomplished historian of philosophy,

author of the monumental work *Filozofia europejska XV wieku* [European Philosophy of the 15th Century], vol. 1-8, 1974-1989. (An original summary of the work, made by Mariusz Prokopowicz, was edited in French: *Histoire de la philosophie européenne au XV^e siècle*, Paris 1990; as well as a French translation of the volume dedicated to the philosophy of nature: *L'Univers. La philosophie de la nature au XV^e siècle en Europe*, Varsovie 1999). Other representatives of this trend are: Jerzy Kalinowski (1916-2000), Rev. Stanisław Kamiński (1919-1986), Sr Zofia J. Zdybicka USJK (born 1928), Antoni B. Stępień (born 1931), Rev. Stanisław Kowalczyk (born 1932).

It is existential Thomism that is the origin of the so called consequent Thomism, proclaimed and propagated by Mieczysław GOGACZ (born 1926), professor of the University of Cardinal Stefan Wyszyński in Warsaw.

Marxism

The philosophy of the communist system imposed upon Poland after World War II was Marxism. In the Polish version it was relatively liberal and to a certain degree, creative. This is why it made its influence upon other communist countries, particularly in the so called Eastern Bloc of Europe. The most prominent representatives of this movement were Adam Schaff and Marek Fritzhand. Leszek Kołakowski, mentioned elsewhere, also went through a Marxist phase.

Adam SCHAFF (1913-2006), professor of the Warsaw University and member of the Polish Academy of Sciences, was, for many years, the main ideologue of the Polish United Workers' Party (PZPR), later an ideologue of Euro-Communism. In his book *Marksizm a jednostka ludzka* [Marxism and the Human Individuum], 1965, he held that the alienation of the individual may exist also in a socialist society. He was then labeled a revisionist and in the year 1968 removed from the Central Committee of PZPR.

He is the author of over 30 books; some of which were reprinted in numerous editions, and over a dozen were translated into foreign languages. The best known are: *Wstęp do teorii marksizmu* [An Introduction to the Theory of Marxism] 1948; *Z zagadnień marksistowskiej teorii prawdy* [Questions Concerning the Marxist Theory of Truth] 1951; *Spór o zagadnienie moralności* [Controversy over the Problem of Morality] 1958; *Wstęp do semantyki* [An Introduction to Semantics] 1960

(translated into numerous languages); *Język i poznanie* [Language and Knowledge] 1964; *Historia i prawda*, [History and Truth] 1970; *Alienacja jako zjawisko społeczne* [Alienation as a Social Phenomenon] 1999.

Marek FRITZHAND (1913-1992), professor of Warsaw University, contributed to the growth of interest in ethics and its shape in other European countries, especially in developing problems of meta-ethics. He published, among others: *Główne zagadnienia i kierunki meta-etyki. O metaetyce, intuicjonizmie i emotywizmie* [Main Questions and Trends in Meta-ethics. About Meta-ethics, Intuitionism and Emotivism] (1970); *Wartości a fakty* [Values vs. Facts] (1982); *Etyka. Pisma wybrane* [Ethics. Selected Writings] (1990).

Other philosophers of the 20th century

Feliks KONECZNY (1862-1949), a historiosopher, member of the Polish Academy of Arts and Sciences, from 1919 Professor of the Stefan Batory University in Wilno (now Vilnius in Lithuania), is an author of an original theory of civilization. Civilization is “a method for the governance of the social system”, and there are numerous possible methods. According to him, historiosophy is a study of historical laws, understood as a permanent mutual dependence between ideals and social, political, and religious systems. Konecny claimed and justified the prevalence of moral law in relation to the effectiveness of political-social actions. His main work is: *O wielości cywilizacyj*, Kraków 1935; English edition.: *On the Plurality of Civilisations*, London 1962. Konecny is compared to the British historiosopher Arnold Toynbee (1889-1975), author of *A Study of History*.

Konstanty MICHALSKI CM (1879-1947) studied at the Jagiellonian University in Kraków and at the Institut Supérieur de Philosophie de Louvain / Loeven, where in 1911 he earned his doctorate on the basis of: *La réaction contre le psychologisme en Allemagne. Husserl, ses prédécesseurs et ses partisans*. He was later a professor of the Jagiellonian University and member of the Polish Academy of Arts and Sciences (PAU). He was the project initiator of the series of publications “Corpus Philosophorum Medii Aevi”, which he presented as a delegate of PAU at the congress of the *Union Académique Internationale* in 1928 in Brussels. The project is ongoing.

Michalski is the author of key publications concerning medieval philosophy, in particular *Les courants philosophiques à Oxford et à Paris pendant le XIVème siècle*, Cracovie 1921; *Le problème de la volonté à Oxford*

et à Paris au XIVème siècle, Léopol [Lwów] 1937; *La gnoséologie de Dante*, Cracovie 1950. *Die Philosophie im 14. und 15. Jahrhundert: In Memoriam Konstanty Michalski (1879-1947)*, Amsterdam 1988, was published in commemoration of his achievements.

Rev. Franciszek SAWICKI (1877-1952) studied in Freiburg and he earned his doctorate there in 1902. He was a professor of philosophy and theology from 1903 onwards at the Pelplin Priest Seminary. He published 26 books in German and 12 in Polish. He mainly raised questions pertaining to the sense of life and world outlook and the philosophy of history. He has been considered one of the foremost Christian thinkers in Europe.

The most important philosophical publications of Sawicki are: *Individualität und Persönlichkeit*, Paderborn 1913; *Politik und Moral*, Paderborn 1917; *Geschichtsphilosophie*, Kempten 1920, 3rd ed.: München 1923; *Das Ideal der Persönlichkeit*, Paderborn 1922, 3rd ed.: 1925; *Filozofia życia* [Philosophy of Life] Poznań 1936 and 1946; *Założenia filozoficzne katolickiej myśli społecznej* [Philosophical Foundations of Catholic Social Thought] Poznań 1937; *Osobowość chrześcijańska* [Christian Personality] Kraków 1947; *U źródeł chrześcijańskiej myśli filozoficznej* [Sources of Christian Philosophical Thought] Katowice 1947; *Filozofia dziejów* [Philosophy of History] Pelplin 1920, Gdynia 1974.

Rev. Jan SALAMUCHA (1903-1944) was a disciple of both Łukasiewicz and Leśniewski, professor of the Jagiellonian University in Kraków. His studies were mainly concerned with the possibility of applying mathematical logic to metaphysics.

He published, among others: *Dowód ex motu na istnienie Boga. Analiza logiczna argumentacji św. Tomasza z Akwinu*, *Collectanea Theologica*, 15: 1934, no. 1-2, in English.: *The Proof 'ex motu' for the Existence of God. Logical Analysis of St. Thomas' Argument*, "The New Scholasticism", 32: 1958, no. 3.

Henryk ELZENBERG (1887-1967) was an ethicist and axiologist within the current of the philosophy of existence. He studied in Geneva and Paris, from 1936 was professor of the Wilno (Vilnius) University, and from 1945 of Nicolaus Copernicus University in Toruń. He developed an outline of his own axiological system which is of an objectivist character. He differentiated, among other things, perfect values: good and beauty, which absolutely ought to be realized, and utilitarian values, serving to fulfill needs and desires.

The main publications of Elzenberg are – a philosophical diary from the years 1907-1963, *Kłopot z istnieniem* [Trouble with Existence],

Kraków 1963, 3rd ed.: Toruń 2002, and a collection of essays: *Wartość i człowiek* [Value and the Human Being], Toruń 1966, 2005.

Paweł SIWEK SJ (1893-1986), philosopher, editor and translator, was active in various academic centres (Rome, Rio de Janeiro, New York), and is the author of over 30 books in the field of philosophy and the history of philosophy, published in 7 languages. He is the author, among others, of *Aristotelis Parva naturalia grece et latine* (7th ed.: Rome 1963), *Le "De anima" d'Aristote dans les manuscrits grecs* (Vatican 1965), *Psychologia metaphysica* (7th ed: Rome 1965) and *La conscience du libre arbitre* (Rome 1976).

Władysław TATARKIEWICZ (1886-1980), professor of Warsaw University, member of the Polish Academy of Sciences, outstanding historian of philosophy, an innovative author in the field of aesthetics. Main publications: *O szczęściu* (1962) – translations: *Analysis of Happiness* (1976), *Über das Glück* (1984); *Historia estetyki* (vol. 1-2, 1962; vol. 3, 1967), published also in English: *History of Aesthetics* (vol. 1-2: 1970; vol. 3: 1974), *Dzieje sześciu pojęć* (1975), in English: *A History of Six Ideas* (1980) – translated into Spanish (1992), Italian (1997), Slovenian (2000), German (2003), Lithuanian (2007); *O doskonałości* (1976) – published also in English: *On Perfection* (1979-1981, 1992). His three volume *Historia filozofii* [History of Philosophy] saw 10 editions in Polish and also in Russian (Perm 2000) and Lithuanian (Vilnius 2001-2003).

Józef Maria BOCHENSKI OP (1902-1995), in the years 1934-1940 professor of logic at *Angelicum* (now the Pontifical University of St. Thomas Aquinas) in Rome, and from 1945 professor of philosophy at the University of Fribourg in Switzerland, where in 1958 he founded the *Osteuropa-Institut* which he managed until his death. He also published the periodical "Studies in Soviet Thought" and the series "Sovietica". He combined the scholastic tradition with analytic philosophy, applying logical analysis to matters of traditional philosophy. He was an accomplished historian of logic and expert in formal logic, editor of the series "Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie", Bern 1948 & ff.

His other significant publications are: *Europäische Philosophie der Gegenwart* (1947), *Formale Logik* (1956, 6th ed.: 2002), *Wege zum philosophischen Denken* (1959), *Ku filozoficznemu myśleniu* (1986), *The Logic of Religion* (1965), *Logika religii* (1990), *Die zeitgenössischen Denkmethode*n (1954, 10th ed.: 1993), *Współczesne metody myślenia* (1992), *Gottes Dasein und Wesen, Logische Studien zur "Summa Theologiae"*, I, qq. 2-11 (2003).

Rev. Józef TISCHNER (1931-2000), professor of philosophy at the Pontifical Academy of Theology and at the Jagiellonian University in Kraków, longtime president of the Vienna Institute for Human Sciences, and a person actively engaged in social work. Tying in to the phenomenological stream, he developed an axiologically oriented “philosophy of drama”, that is, a philosophical anthropology of the human being as a “dramatic existence”.

His own views were published chiefly in *Filozofia dramatu* [*The Philosophy of Drama*] (1990) and *Spór o istnienie człowieka* [Controversy about the Existence of the Human Being] (1998). Also worth mentioning are: *Świat ludzkiej nadziei* [The World of Human Hope] (1975), *Etyka Solidarności* [The Ethics of Solidarity] (1981), *Myślenie według wartości* [Reasoning According to Values] (1982), *Nieszczęsny dar wolności* [The Unfortunate Gift of Freedom] (1993); *Studia z filozofii świadomości* [Studies in the Philosophy of Consciousness] 2008.

Among others, published in foreign languages were the following books: *Il pensiero e i valori* (Bologna 1980), *Ethik der Solidarität* (Graz 1982), *Etica del lavoro* (Bologna 1982), *Etica della solidarietà* (Bologna 1982), *I metodi del pensare umano* (Bologna 1982), *Etica de la Solidaridad* (Madrid 1983), *Éthique de la Solidarité* (Paris 1983), *The Spirit of Solidarity* (New York 1984), *Das menschliche Drama. Phänomenologische Studien zur Philosophie des Dramas* (München 1989), *Wertedenken. Totalitäre Herausforderung* (Kraków 2005).

Barbara SKARGA (born in 1919) is professor of philosophy at the Polish Academy of Sciences. Being inspired by phenomenology and hermeneutics she takes up certain metaphysical and ethical matters, emphasizing the openness and persistence of questions formulated by thinkers of the past. Her main works are: *Tożsamość i różnica. Eseje metafizyczne* [Identity and Difference. Metaphysical Essays] 1997, *Ślad i obecność* [Trace and Presence] 2002, *Kwintet metafizyczny* [The Metaphysical Quintet] 2005, *Człowiek to nie jest piękne zwierzę* [Man is not a Beautiful Beast] 2007.

Two of her books in translation have made her views known abroad. *Po wyzwoleniu... 1944-1956* (1985), which pertains to her time spent in the Soviet Gulag (in French *Une absurde cruauté*, Paris 2000), and also *Granice historyczności* (1989; in French *Les limites de l'historicité*, Paris 1997).

Leszek KOŁAKOWSKI (1927-2009), professor of Warsaw University and initially a supporter of Marxism, resided abroad from 1968. He lectured at numerous universities, particularly at Oxford. He gained

international acclaim as an essayist on existential topics. He wrote, among others: *Religion. If there is no God...* (New York 1982), in Polish, *Jeśli Boga nie ma...* (London 1987), *Metaphysical Horror* (Oxford 1988) and *Horror metaphysicus* (Warsaw 1990).

Contemporary Philosophers

Here by contemporary philosophers I understand living thinkers. Among them the most senior is the original ethicist Tadeusz ŚLIPKO SJ (born in 1918), professor of the Jesuit Faculty of Philosophy in Kraków (now "Ignatianum") and the Academy of Catholic Theology (now the University of Cardinal Stefan Wyszyński) in Warsaw. He wrote a comprehensive work on ethics: *Zarys etyki ogólnej* [Outline of General Ethics], 5th ed.: Kraków 2009; *Zarys etyki szczegółowej* [Outline of Special Ethics] ed. 2, vol. 1-2: Kraków 2005. His vision of Christian ethics is its "axionomical version", which emphasizes the role of values in the structure of the moral order – in opposition to the widely accepted eudaimonistic interpretation, in which the idea of happiness as a goal in life is emphasized. Ślipko also published exacting works on the topic of defence of the secret, suicide, the death penalty, ecological ethics, as well as abortion, genetic engineering and other matters from the field of bioethics.

His views are known abroad among others thanks to the following publications R. Darowski, *Tadeusz Ślipko SJ – Biographisch-bibliographische Daten und philosophische Einsichten*, "Forum Philosophicum", vol. 7: 2002 (also online); R. Król, *Filozofia osoby w koncepcjach Jacka Woronieckiego i Tadeusza Ślipki*, Kraków 2005 – Summary: *The Philosophy of the Person in the Conceptions of J. Woroniecki and T. Ślipko. An Ontological and Axiological Analysis*, R. Król, *The Origins of the Human Being. A Theory of Animation according to Tadeusz Ślipko*, "Forum Philosophicum", 11: 2006 (also online) [†2015].

Rev. Czesław Stanisław BARTNIK (born in 1929), philosopher and theologian, from 1956 Professor of the Catholic University in Lublin, from 2001 the editor of the biannual periodical "Personalism", published both in Polish and in English. He is the creator of an original philosophy, termed universalistic personalism, in which he focuses on the entirety of the problems pertaining to the human being and his relations. In the spirit of this personalism he advocates a social and religious rebirth of Western culture.

Under his direction as supervisor, over 60 candidates have received the degree of doctor and over 470 – a master's degree. He also evaluated – as a formal reviewer and reader – the performance of over 240 doctorates, habilitations, and professorships.

He has authored a great number of publications, as well as over 80 books. The most important are: *Hermeneutyka personalistyczna* [Personalistic Hermeneutics] Lublin 1994, *Kultura i świat osoby* [The Culture and World of the Person] 1999, *Personalizm* [Personalism] 1995, 3rd ed.: 2008), *Osoba i historia* [The Person and History] 2001, *Bóg i ateizm* [God and Atheism] 2002, *Chrześcijaństwo personalistyczne* [Personalistic Christianity] 2003, *Misterium człowieka* [The Mystery of Human Being] 2004, *Prawda i wolność* [Truth and Freedom] 2005, *Szkice do systemu personalizmu* [Sketches towards a Personalist System] 2006.

In foreign languages he has published, among others: *Studies in the Personalist System* (Lublin 2007), *Universalistic Personalism*, "Personalism", biannual, Lublin, 2/2002; *Personalistic Ontology*, ibidem, 5/2003; *From the Dignity of a Person to the Dignity of a Nation*, ibidem, 8/2005; *From Humanism to Personalism*, ibidem, 9/2005; *Le Phénomène de la Nation*, Lublin 2005.

Tadeusz STYCZEŃ SDS (born in 1931), professor of the Catholic University in Lublin, collaborator and successor of Karol Wojtyła in the chair of ethics at KUL, co-founder of the International Academy of Philosophy (USA). In 1982 he founded the Institute of John Paul II (until 2006 – director of the Institute); he was a longtime editor of the quarterly "Ethos".

Styczeń perceives ethics as a theory which explains the fact of moral obligation. The starting point of ethics is human experience as a consequence of which comes recognition of the normative strength of truth. The rejection of truth causes a disorder in the structure of personality and provokes a feeling of guilt, from which only faith can deliver one. The dignity of the person is the basis for the right to life of every human being. Mutual love is the vocation of everybody on earth.

His main works are: *Problem możliwości etyki jako empirycznie uprawomocnionej i ogólnie ważnej teorii moralności* [The Possibility of Ethics as an Empirical and Generally Valid Theory of Morality] (Lublin 1972), *Zarys etyki. Część I. Metaetyka* [An Overview of Ethics. Part I: Metaethics] (Lublin 1974), *Etyka niezależna?* [Autonomous Ethics] Lublin 1980, *ABC etyki* [The ABC of Ethics] Lublin 1981, 4th ed.: 1990, *W drodze do etyki*. [On the Path to Ethics] Lublin 1984, *Solidarność*

wyzwala [Solidarity Liberates] Lublin 1993, *Urodziłeś się, by kochać* [You Have Been Born to Love] Lublin 1993, *Wprowadzenie do etyki* [Introduction to Ethics] Lublin 1993, 2nd ed.: 1995), *Rozum i wiara wobec pytania: Kim jestem?* [Reason and Faith in Relation to the Question: Who am I?] Lublin 2001.

Abroad he has published, among others: *Der Streit um den Menschen*, Kevelaer 1979; *Ethics as the Theory of Natural Law*, [in:] *Medicine and Law: for or against Life*, Città del Vaticano 1998, *Das Problem des Menschen als Problem und Drama seiner Liebe*, [in:] *Ethik der Tugenden*, St. Ottilien 2000, *Das Gebet in Getsemani dauert weiter an*, Lublin-Vaduz 2003.

His views were spread outside of Poland mainly through the following publications: T. Ślipko, *Polen*, [in:] *Geschichte der philosophischen Traditionen Osteuropas*. Hrsg. von H. Dahm und A. Ignatow (Darmstadt 1996), R. Buttiglione, *Tadeusz Styczeń*, [in:] *Menschenwürde: Metaphysik und Ethik*, hrsg. v. M. Crespo (Heidelberg 1998), *Comprendere l'uomo*, editor J. Merecki, introduction R. Buttiglione (Rome 2005) [†2010].

Władysław STRÓŻEWSKI (born in 1933), professor of the Jagielloonian University and of *Ignatianum* in Kraków, chief editor of "Kwartalnik Filozoficzny" [Philosophical Quarterly] and chairman of the Polish Philosophical Society, involved predominantly in ontology, philosophical anthropology, axiology and aesthetics. He frequently applies the phenomenological method to the matters of classic philosophy. Analyzing fundamental concepts and philosophical problems, he "updates" them, exposing in their content those epistemological and axiological elements which serve more fully the requirements of a modern mentality.

His more important publications are: *Istnienie i wartość* [Existence and Value] (1981), *Dialektyka twórczości* [Dialectics of Creativity] 1983, *W kręgu wartości* [In the Realm of Values] 1992, *Istnienie i sens* [Existence and Sense] 1994, *Wokół piękna. Szkice z estetyki* [In the Area of Beauty. Essays in Aesthetics] 2002, *O wielkości. Szkice z filozofii człowieka* [On Greatness. Essays in Philosophical Anthropology] 2002, *Ontologia* [Ontology] 2004. Abroad, he has published, among others: *On the Truthfulness of the Work of Art*, "Review of Metaphysics" (vol. 35: 1981, no. 2), *Transcendentals and Values*, "The New Scholasticism" (vol. 58: 1984, no. 2), *Metaphysics as a Science*, [in:] *Knowledge and Science in Medieval Philosophy* (vol. 1, Helsinki 1990), *On Inspiration* (Kraków 1993), *Art and Participations*, [in:] *Kunst und Ontologie*, ed. by W. Galewicz et al. (Amsterdam 1994), as well as in the book:

Intentionalität, Werte, Kunst, hrsg. v. J. Bloss et al. (Prague 1995), *On Greatness*, [in:] *International Cultural Centre* (Cracow, June 1993 – May 1994, no. 3, Kraków 1994), *Freedom and Value*, [in:] *Freedom in Contemporary Culture* (vol. 1: Lublin 1998), *Phenomenological Aesthetics*, “Reports on Philosophy” (vol. 19: 1999).

Stanisław GRYGIEL (born in 1934) lectured in philosophy at the Pontifical Academy of Theology in Kraków (1965-1980). Since 1981 he has been professor of philosophical anthropology at the Institute of John Paul II at the Pontifical Lateran University in Vatican and at its campuses in Washington (USA), Salvador de Bahia (Brazil), and Valencia (Spain). He has lectured also at the Theological Academy in Lugano (Switzerland) and at the Pontifical University Santa Croce in Rome. He was cofounder and editor of the quarterly “Il Nuovo Areopago”. He explores anthropological problems from the borders of philosophy and theology, in particular problems of relations: person – family – society – nation from the perspective of the mystery of freedom revealed and realized in faith, hope, and love.

He has published, among others: *L'uomo visto dalla Vistola* (Bologna 1978 and 1982), *Il lavoro e l'amore* (Bologna 1983), *La voce nel deserto* (Bologna 1981), *La voz en el desierto* (Madrid 1982), *W kręgu wiary i kultury* [In the Realm of Faith and Culture] (Warszawa 1990), *Kimże jest człowiek? Szkice z filozofii osoby* [Who is the Human Being? Essays in the Philosophy of the Person] Kielce 1995, *Ojczyzna jest zawsze trochę dalej* [The Fatherland is Always a Little Further] Kielce 1998, *Dolce guida e cara. Saggi antropologici sul femminile* (Milan 1996, Siena 2008), *Mi dulce y querida guía* (Granada 2007), *Extra communionem personarum nulla philosophia* (Rome 2002).

Rev. Michał HELLER (born in 1936), professor of the philosophy of nature at the Pontifical Academy of Theology (since 2009 called: Pontifical University of John Paul II) in Kraków, as well as a member of the Pontifical Academy of Sciences. He is the first ever Pole to be honored in 2008 with the Templeton Prize (John Templeton Foundation Prize). He donated the received price towards the founding of the Copernicus Centre for Interdisciplinary Studies in Kraków. He was also appointed the first director of this Centre.

Heller presents the thesis of the “mathematicity of the world”. In his opinion, the unusual effectiveness of the empirical and mathematical method of study of the world testifies that there exists a correspondence between structures of the world and certain mathematical structures. This leads to a particular kind of structuralist ontology. Heller

also demonstrates that the scientific view of the world does not contradict faith.

His main works are: *Moralność myślenia* [The Morality of Thought] (1993), *Początek jest wszędzie. Nowa hipoteza pochodzenia Wszechświata* [The Beginning is Everywhere. A New Hypothesis Concerning the Origin of the Universe] (2002), *Filozofia i Wszechświat. Wybór pism* [Philosophy and the Universe. Selected Writings] (2006), *Ostateczne wyjaśnienia wszechświata* [Ultimate Explanations of the Universe] (2008). In English, he has published, among others: *The World and the Word – Between Science and Religion* (1986), *New Physics and a New Theology* (1996), *A Comprehensible Universe. The Interplay of Science and Theology* (2008; co-author: George Coyne).

Józef ŻYCIŃSKI (born in 1948) [†2011], professor of the Pontifical Academy of Theology and later of the Catholic University in Lublin. In the years 1990-1997 he was bishop of Tarnów, and since 1997 archbishop and metropolitan of Lublin.

He is involved mainly in current problems regarding worldviews, the relation of science and faith, and the dialogue of the Christian faith with contemporary thought. He has lectured widely, among other places, at Berkeley, Oxford, Princeton, at the Catholic University of America in Washington, and at the Catholic University of Australia in Sydney. He is a member of the European Academy of Science and Art in Salzburg, the Vatican Congregation for Catholic Education, the Pontifical Council for Culture, the Russian Academy of Natural Sciences. He was the initiator of the series *Philosophy in Science*, published in the USA by the Pontifical Academy of Theology in Kraków, the Vatican Observatory and the University of Tuscon.

He is the author of over 40 books, of which the most significant are: *The Structure of the Metascientific Revolution* (Tucson 1987), *Three Cultures: Science, the Humanities and Christian Thought* (Tucson 1989), *Trzy kultury* [Three Cultures] (Poznań 1990), *Drogi myślących* [Paths of Thinkers] (Kraków 1981; 3rd ed.: 1983, co-author: Michał Heller), *Głębia bytu* [The Depths of Being] Poznań 1986, *Socratic Meditations* (Roma-Częstochowa 1991), *The Problem of Universals in the Context of Modern Science* (Kraków 1991, co-authors: Michał Heller and Włodzimierz Skoczny), *The Idea of Unification in Galileo's Epistemology* (Vatican 1987), *Granice racjonalności* [The Borders of Rationality] Warszawa 1993, *Die Zeichen der Hoffnung entdecken* (Wien 1997), *Bóg i ewolucja* [God and Evolution] Lublin 2002, *God and Evolution* (Washington 2006), *Kosmiczna perspektywa kulturowej ewolucji człowieka*

[A Cosmic Perspective on the Cultural Evolution of the Human Being]
Lublin 2005.

Karol Wojtyła – John Paul II

The Pole who influenced philosophical thought worldwide in a significant way, and who has a unique place in this area, is Karol WOJTYŁA (1920-2005), professor at the Catholic University in Lublin, archbishop of Kraków and cardinal, and from 1978 Pope John Paul II. This influence occurred thanks to the authority he earned as Pope, and also thanks to the fact that after his election to the See of St. Peter his works were translated into numerous languages.

In philosophy, his interests were focused on the problems of the human person as an autonomous being and on the dignity of the person. He is a pre-eminent representative of Christian humanism and personalism and a promoter of the primacy of “to be” over “to have” and of the civilization of love.

His main philosophical works are: *Miłość i odpowiedzialność* [Love and Responsibility] Lublin 1960, and *Osoba i czyn* [The Acting Person] Kraków 1969; both had numerous later editions. The first book contains an acute psychological, philosophical and theological analysis of love. According to him “the person realizes himself through love”. The second is a study in philosophical anthropology. Fundamental problems of Thomist philosophy are analyzed in the light of the phenomenological method.

John Paul II treated philosophical problems also in encyclicals, especially in *Veritatis splendor* [The Splendour of the Truth] – 1993, dealing with the basic questions in the moral teaching of the Church, and in *Fides et ratio* [Faith and Reason] – 1998, on the relations between faith and reason.

He raised burning social question in his encyclicals *Laborem excercens* [On Human Work] – 1981, *Sollicitudo rei socialis* [On Social Concerns] – 1987, *Centesimus annus* (in the centennial anniversary of Pope Leo XIII encyclical “Rerum Novarum”) – 1988. Worthy of mention is the Apostolic Letter *Mulieris dignitatem* (1988) about the dignity and vocation of women, which was innovative in numerous respects.

Conclusions and final remarks

The state of philosophy on Polish soil in different periods was significantly influenced by the prevailing political and social conditions. Particularly adverse and hindering to the practice and development of philosophy in Poland were in particular; the times of national enslavement (the partitions) in the years 1795-1918, the Second World War with specific blows to the Polish intelligentsia (Auschwitz, Katyń), and the communist period. The defense and preservation of the national identity over the long demanding years of determination and resistance became a specific socio-cultural priority.

As was stated above, the influence of Poles on world philosophy has been significant, particularly during the period when the language of publication was Latin. It is, however, not sufficiently well known. The later and contemporary heritage, written in Polish and not made available for translation into other, more widely used, languages remains without influence on world philosophy, even if it is distinguished. However, the most original and creative philosophers publish also in foreign languages, thanks to which their accomplishments enter the world cultural heritage.

The degree of influence on world philosophy does not however discredit the quality and value of the philosophy existing in Poland and its role in the formation of the people of the country. Here the influence of philosophy is significant. A manifestation of this is, among others, the increasing awareness in Poland of the need for the autonomous development of one's own culture and the appreciation of one's own philosophical tradition.

To characterize the general attributes of Polish philosophy:

- a realistic approach in cultivating philosophy, in opposition to (exuberant) speculation;
- a certain practical attitude, which honors the social, political, and cultural fields over the more speculative ones; the "Solidarity" movement also has philosophical roots (cf. for example J. Tischner, *The Spirit of Solidarity*);
- bringing of attention to the human being and an emphasizing of the dignity of the person;
- a specific selectivity (eclecticism) which stems from a generally high awareness of Western thought and to a degree is its consequence;
- a spirit of tolerance and respect for the views of others;

- a connection of philosophy with literature (cf. e.g. in Adam Mickiewicz, Cyprian Kamil Norwid).

The personalistic tendencies characteristic of various streams of contemporary thought are visible also in Poland. They reveal themselves particularly in a personalism of culture (the large influence of philosophy on culture).

Poland was and still is a Christian country, in which religion has in the past played and today continues to play a significant role. To a certain degree this has its effects on philosophy.

Up until the 18th century philosophical publications appeared predominantly in Latin, which was then the international language of educated people. Hence it was somewhat easier to influence others than in contemporary times.

Thanks to the Lwów-Warsaw School, which had its links with the Aristotelian tradition through the person of Franz Brentano (the founder of the School, Kazimierz Twardowski, was his disciple in Vienna) and in particular thanks to the excellent development of different fields of logic, philosophy in Poland reached – generally speaking – a high level of precision and methodological self-awareness.

In light of the above considerations, the statement that the level of Polish philosophy – as elsewhere – has been and is varied, is justified. Taking into consideration its finest achievements, it is not inferior to Western philosophy.

Perspectives

It is worthwhile, finally to add some information about the “philosophical movement” in contemporary Poland. Citing the *Informator filozofii polskiej* (Kraków 2004, p. 8) one may say that “[...] in Poland we have about 220 titular philosophy professors and 350 habilitated doctorate holders. The total number of academic lecturers of philosophy is about 1500 (including the candidates for a doctor’s degree). They are employed in 23 centres which offer philosophical studies of various kinds, and at about 160 other didactic institutions. Every year about 60 persons earn a doctorate degree in philosophy, and about 30 perform the habilitation after their doctorate. Professorial nominations are earned by about 8 persons every year [...] If one adds that we have about 30 academic philosophical periodicals, and another 30 publishing series, as well as a monumental philosophical encyclopedia [...] one could say

that from an institutional perspective and from a publishing perspective, we have what we need. Do we have what we need from an intellectual perspective?"

The above-mentioned encyclopedia *Powszechna Encyklopedia Filozofii* (vol. 1-10, Lublin 1999-2009) and *Encyklopedia Filozofii Polskiej* (vol. 1-2, Lublin 2011) have already been published. Its influence was also spread to other countries, particularly neighboring countries, where the Polish language is more commonly known. The Polish Philosophical Society founded in Lwów in 1906 by Kazimierz Twardowski is still active today. The Polish Academy of Sciences (PAN) and the Polish Academy of Arts and Sciences (PAU) in Kraków are also active in the field of philosophy.

How to improve the condition of Polish philosophy

Concluding, a few suggestions regarding what can be done to improve the condition of Polish philosophy:

- giving priority to *philosophy*; by limiting studies of the history of philosophy, thereby promoting authentic philosophy;
- improving the quality of the practice of philosophy;
- ensuring proper philosophical education, taking care of the philosophical movement in Poland; hence the proposal to teach the propaedeutics of philosophy at the high school level;
- publishing to a wider degree in congressional languages (individually and institutionally) and ensuring an international exchange of publications; 10 Polish periodicals already appear in foreign languages, mainly in English;
- studying and appreciating Polish philosophy;
- compiling the publication *History of Polish Philosophy* in order to popularize a better knowledge of Polish philosophy abroad.

BIBLIOGRAPHY

- R. Dyboski, *Poland in World Civilization*, New York 1950.
 Z.A. Jordan, *Philosophy and Ideology. The Development of Philosophy and Marxism-Leninism in Poland since the Second World War*, Dordrecht 1963.
 J. Czerkowski, *Filozofia polska do końca XVIII wieku*, [in:] *Wkład Polaków do kultury świata*, Lublin 1976, pp. 163-175.
 A.B. Stępień, *Filozofia polska w wiekach XIX i XX*, ibidem, pp. 177-191.

- Polacy w historii i kulturze krajów Europy Zachodniej*, Poznań 1981.
- Z. Kuderowicz, *Das philosophische Ideengut Polens*, Bonn 1988.
- E. Nieznański, *Polen*, [in:] *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, hrsg. v. Emerich Coreth u. a., Bd. 2, Graz 1988, pp. 804-823.
- J. Galarowicz, *ibidem*, Bd. 3, Graz 1990, p. 785-798; *idem* in Italian: *La filosofia cristiana nei secoli XIX e XX*, Roma 1994.
- F. Coniglione, R. Poli, J. Woleński (eds.), *Polish Scientific Philosophy. The Lvov-Warsaw School*, Amsterdam 1993.
- M. Gogacz, T. Ślipko, E. Nieznański, *Polen*, [in:] *Geschichte der philosophischen Traditionen Osteuropas* [20th century]. Hrsg. von H. Dahm und A. Ignatow, Darmstadt 1996, pp. 259-386.
- K. Górniak-Kocikowska, *Poland*, [in:] *Encyclopedia of Phenomenology*, Dordrecht 1997, pp. 537-543.
- C. Porębski, *Polish Value Theory*, Kraków 1996.
- R. Darowski, *Studies in the Philosophy of the Jesuits in Poland in the 16th to 18th Centuries*, Kraków 1999.
- S. Janeczek, *Philosophy at the Catholic University of Lublin (KUL). Trends – People – Ideas*, "Forum Philosophicum", 5: 2000, pp. 7-20.
- Wizerunki filozofów i humanistów polskich. Wiek XX*, ed. by J. Szmyd, Kraków 2000.
- Polska filozofia powojenna*, ed. by Witold Mackiewicz, vol. 1-3, Warszawa 2001-2005.
- J. Woleński, *Philosophy*, [in:] *The Polish Cultural and Scientific Heritage at the Dawn of the Third Millennium*, London 2003, pp. 319-343.
- J.R. Nowak, *Co polityka dała światu*, Warszawa 2005.
- B. Andrzejewski, R. Kozłowski (eds.), *Słownik filozofów polskich*, 2nd ed.: Poznań 2006.
- Historia filozofii polskiej. Dokonania – Poszukiwania – Projekty*, eds. A. Dziedzic et alii, Warszawa 2007.
- Polskie etos i logos*, ed. by J. Skoczyński, Kraków 2008.
- Wkład osiągnięć polskiej nauki i techniki do dziedzictwa światowego*, ed. I. Stasiewicz-Jasiukowa, Kraków-Warszawa 2009.

FILOZOFIA JEZUITÓW

Zarys filozofii jezuitów w Polsce od XVI do XIX wieku

Poniższe opracowanie obejmuje okres od początku działalności jezuitów w Polsce i na Litwie do początku XX w., przy czym filozofię XIX w. – ze względu na jej specyfikę – omawiam w osobnej części¹. Opracowanie niniejsze uwzględnia Rzeczpospolitą w granicach historycznych, a więc Polskę i Litwę oraz część obecnej Ukrainy i Białorusi.

W filozofii jezuitów tego okresu trzeba wyróżnić: 1) filozofię związaną z nauczaniem, czyli wykładaną w szkołach prowadzonych przez jezuitów (w Akademii Wileńskiej, w licznych kolegiach i w Akademii Połockiej) oraz 2) filozofię pozaszkolną, zwaną tutaj *obywatelską*, nie związaną bezpośrednio z nauczaniem. Była to głównie filozofia społeczna, gospodarcza, polityczna, filozofia państwa, prawa itp.

Filozofię związaną z nauczaniem rozpatruję: 1) od strony teorii, dokonując przeglądu przepisów dotyczących jej nauczania, zawartych w *Ratio studiorum* oraz w jej późniejszych uzupełnieniach i modyfikacjach; 2) od strony praktyki, tj. badając, jak to nauczanie wyglądało w rzeczywistości.

Stosunkowo obszernie na ten temat wypowiadał się już Stanisław Bednarski w swej pracy *Upadek i odrodzenie szkół jezuickich w Polsce* (Kraków 1933). Zajmuje się on głównie wiekiem XVIII, ale przedstawia sporo wartościowych informacji również o okresie wcześniejszym. Jego uwagi i stwierdzenia mają niekiedy charakter wręcz intuicyjny! Po drugiej wojnie światowej Ludwik Nowak zajmował się szczególnie Marcinem Śmigleckim. Sporo cennych informacji o tej filozofii zamieścił Zbigniew Ogonowski w swej pracy *Filozofia szkolna w Polsce XVII wieku* (Warszawa 1985). Filozofię jezuitów na Litwie od lat badał Romanas Plečkaitis. Wybranymi autorami i ich poglądami szczegółowo i wnikliwie zajęli się Jan Czerkawski (Śmiglecki, Jan Morawski), a zwłaszcza Franciszek Bargieł, który opracował 8 wybitniejszych autorów.

¹ Wiek XX omawiam obszernie w pracy: *Filozofia jezuitów w Polsce w XX wieku*, Kraków 2001, ss. 367.

W wyniku nowszych badań i publikacji powoli zmienia się na korzyść opinia o filozofii jezuitów.

Niniejsza próba syntezy jest wynikiem badań wymienionych wyżej autorów i moich własnych badań, prowadzonych systematycznie od lat siedemdziesiątych XX w.

Ratio studiorum

Celem studiów filozoficznych w zakonie jezuitów było przede wszystkim przygotowanie intelektualne do studiów teologicznych. Program filozofii obejmował następujące dyscypliny: logikę, filozofię przyrody, zwaną wówczas fizyką, metafizykę, etykę i matematykę. W nauczaniu filozofii autorytetem doktrynalnym miał być Arystoteles, a w teologii – św. Tomasz z Akwinu. Stagirytę należało interpretować po myśli „dobrych” jego komentatorów. W tym kontekście nie wskazano wprost na św. Tomasza z Akwinu, ale zalecono, by się do niego odnosić z szacunkiem.

Powodem, dla którego jezuita przyjęli arystotelizm, była nie tylko ówczesna przeważająca tradycja szkolna i zalecenia Kościoła, lecz także to, że system ów przedstawiał dość zwartą całość filozoficznej wiedzy o rzeczywistości. Dlatego nadawał się również do prowadzenia dyskusji i mógł znaleźć zastosowanie w polemikach światopoglądowych. Prowadzenie zamierzonej przez zakon działalności wymagało bowiem jedności, a nawet pewnej jednolitości, której podstawy nie mogły stanowić różnorodne, nieraz nawet rozbieżne poglądy filozoficzne i teologiczne.

W nauczaniu dialektyki, która stanowiła część logiki, w *Ratio* zalecono korzystanie z podręczników, których autorami byli Francisco de Toledo (*Toletus*) SJ i Pedro da Fonseca SJ. Poza tym żadne inne książki nie stały się oficjalnym podręcznikiem obowiązującym w całym zakonie.

Kolejność i główna tematyka wykładanych przedmiotów – według *Ratio* – były następujące: skrót logiki (dialektyka), traktowany jako wstęp do filozofii w ogóle, a zwłaszcza do logiki, *Wstęp (Isagoga)* Porfiriusza, *Organon* Arystotelesa, *Fizyka*, *O niebie* (w dużym skrócie), *O powstawaniu i ginieciu*, *Meteorologia*, *O duszy*, *Metafizyka*. Obok filozofii przyrody (na drugim roku studiów trzyletnich) należało uczyć matematyki na podstawie *Elementów* Euklidesa oraz trochę geografii i astronomii, a obok metafizyki (na trzecim roku studiów) należało wykładać filozofię moralną (etykę), głównie na podstawie *Etyki nikomachejskiej*

Arystotelesa. W praktyce w obrębie filozofii moralnej komentowano także jego *Politykę* i Pseudo-Arystotelesowską *Ekonomikę*.

W latach późniejszych dokonywano w *Ratio* niewielkich zmian, dotyczących zwłaszcza dialektyki i matematyki. Nieco obszerniej wypowiedział się Generał Franciszek Piccolomini, który w 1651 r. ogłosił dla całego zakonu dokument *Ordinatio pro studiis superioribus*, będący reakcją na skargi i uwagi krytyczne na temat nauczania filozofii, napływające z różnych prowincji do VIII (1645/46) i IX Kongregacji Generalnej (1649/50) i do samego Generała. Dotyczyły one głównie: 1) samowolnego zmieniania przepisanej w *Ratio studiorum* kolejności nauczania przedmiotów i zagadnień w ich obrębie – przez wykładanie zagadnień metafizycznych i psychologicznych na lekcjach logiki oraz włączanie do filozofii wielu kwestii ściśle teologicznych i na odwrót, co prowadziło do zacierania granic między filozofią i teologią; 2) nierzadko pomijania użytecznych i ważnych problemów, a zajmowania się nadmierną spekulacją i subtelnościami, prawie zupełnie oderwanymi od praktyki życia; 3) ulegania w różnych miejscach – wskutek zbyt luźno rozumianej wolności opinii – poglądom nowym, a nawet wymyślania nowości albo przesadnego podtrzymywania przestarzałych poglądów i wprowadzania ich do szkół. Dotyczyło to zwłaszcza tradycyjnej fizyki, w znacznej mierze jeszcze Arystotelesowskiej.

IX Kongregacja Generalna zajęła się tą kwestią i przyjęła pewne wnioski i sugestie, których realizację zleciła Generałowi. Ten podkreślał, że za główną przyczynę kłopotów uznano odchodzenie od podstawowych zasad *Ratio studiorum* i przypomniał niektóre jej przepisy, zwłaszcza na temat kolejności nauczania przedmiotów i ich tematyki. Zalecił unikanie zbyt-nych subtelności i drobiazgowości oraz niewłączanie do filozofii zagadnień teologicznych. Podał też katalog 65 tez filozoficznych, których nie powinno się nauczać w szkołach jezuickich. Niektóre z nich są kartezjańskie, ale przeważnie są to tezy przesadnie spekulatywne i drobiazgowo².

Od połowy XVIII w., gdy przede wszystkim Arystotelesowska fizyka nie mogła zadowolić współczesnych umysłów, do *Ratio* wprowadzano większe zmiany, głównie w filozofii przyrody (fizyce) na korzyść rozwijających się wtedy bardzo szybko nauk przyrodniczych.

² Dokument ten ukazał się drukiem także w Kaliszu w 1655 r. pt. *Ordinatio pro studiis superioribus ex deputatione quae de illis habita est in Congregatione nona Generali a R. P. N. Francisco Piccolomineo ad Provincias missa Anno 1651*, Kalisz, Typis Collegii Societatis Iesu, 1655, ss. 37; *Institutum Societatis Iesu*, Florentiae 1893, t. III, s. 235-249.

Tymi zagadnieniami zajmowały się wprost Kongregacje Generalne XVI (1730-1731) i XVII (1751). Z różnych stron świata bowiem dochodziły postulaty, by do szkół nie zakradała się zbytnia dowolność poglądów, ale też by nie zacieśniano się do spekulacji i subtelności metafizycznych. Kongregacja XVI uznała, że w dalszym ciągu „należy się opierać na filozofii Arystotelesa, także w filozofii przyrody, gdzie nie należy pomijać perypatetyckiego systemu o zasadach i strukturze ciała naturalnego” (Dekret 36). Równocześnie stwierdziła, że „filozofii arystotelesowskiej nie tylko nie sprzeciwia się, ale owszem bardzo jej odpowiada tzw. «kształcenie przyjemne» [*amoenior illa eruditio*], dzięki któremu zwłaszcza w fizyce szczegółowej przedstawia się i wyjaśnia bardziej interesujące zjawiska przyrody”. Kongregacja XVII potwierdziła dekret poprzedniej Kongregacji, zalecając w fizyce drogę pośrednią i umiarkowaną między skrajnymi tendencjami. Generał Ignacy Visconti w 1752 r. liberalnie zinterpretował powyższe zalecenia, stwierdzając, że przepis przyjmowania w fizyce systemu Arystotelesa ogranicza się praktycznie do problemów form materialnych absolutnych i do rzeczywistej skuteczności przyczyn³. Opowiedział się za uprawianiem fizyki, choć pod pewnymi warunkami, i pozostawił szeroką swobodę w tej dziedzinie. Polecił nadto, by w każdej prowincji powołano komisję dla przygotowania dokumentu dotyczącego diskutowanych kwestii, zwłaszcza w fizyce – zależnie od warunków miejscowych. W 1755 r. ukazał się *Elenchus quaestionum Theologicarum ac Philosophicarum* (Lublin 1755), zatwierdzony przez Viscontiego dla Polski, będący wynikiem prac komisji. Wymowne jest to, że teologia zajmuje w nim 4 strony, logika i metafizyka – 4, a fizyka – 36 stron. Ten właśnie *Elenchus*, którego tekst ma przeważnie formę pytań, dał profesorom więcej swobody niż instrukcja z 1752 r. Jeszcze dalej poszedł następny dokument, wydany w 1761 r.: *Elenchus quaestionum tractandarum a Professoribus Philosophiae ab ARPN. Praeposito Generali Laurentio Ricci in usum Provinciae Poloniae Maioris concessus et approbatus a. 1761*⁴.

³ List gen. I. Visconti z 22 VII 1752 r. do prowincjała Litwy (Jana Porzeckiego) wydał L. Piechnik, *Dzieje Akademii Wileńskiej*, Rzym 1990, t. IV, s. 261-269. Prowincja Polska również otrzymała ten list: Litterae A. R. P. N. Generalis ad R. P. Provincialem [Stan. Popiel] datae 22. Julii 1752. Romae, Archiwum Prowincji Polski Południowej Towarzystwa Jezusowego w Krakowie (ATJKr., rkps 1363, s. 1-6 odpis). Wynika to też z *Ordinatio studiorum Provinciae Galicianae Societatis Iesu*, Cracoviae 1911, zatwierdzonej przez Generała F. Wernza, s. 2, Proemium [gen. F. Wernza], przypis 1: „Cfr. quoque Epist. R. P. Vicecomitis 22 Julii 1752, de ratione studiorum ad Prov. Poloniae [...]”. Taki sam list otrzymali zapewne także inni prowincjałowie jezuicy.

⁴ Zob. S. Bednarski, *Upadek i odrodzenie...*, s. 316-318.

Dotychczasowe badania wykazują, że jezuici w zasadzie wiernie stosowali się do przepisów *Ratio*.

Praktyka nauczania

Rozwój szkolnictwa i jego zasięg

Jezuicka placówka ze szkołą była nazywana *kolegium*. W każdym kolegium posiadającym pełną liczbę klas ówczesnej szkoły średniej (pięcioklasowej) jezuici uczyli początków filozofii: była to dialektyka – w najwyższej tj. w piątej klasie, zwanej retoryką. Oprócz tego w XVI w. jezuici utworzyli na obszarze Rzeczypospolitej 4 ośrodki nauczania filozofii: w Kolegium Wileńskim, które w 1579 r. zostało przekształcone w Akademię (filozofia już od r. 1571 do zniesienia zakonu w 1773), oraz w 3 innych kolegiach: w Braniewie (filozofia od 1592), Poznaniu (od 1585) i Kaliszu (od 1597). Były tam osobne, pełne, trzyletnie studia filozoficzne. Nadto jezuici Prowincji Polskiej prowadzili kolegium w Koloźwarze w Siedmiogrodzie (filozofia od 1584 r. do ich banicji w 1588 r.).

W XVII i XVIII w. następuje dalszy rozwój szkolnictwa filozoficznego. W pierwszej połowie XVII w. otwarto studia filozoficzne w następujących miastach: Lwów (1612), Lublin (1617), Nieśwież (1627), Ostróg (1629), Smoleńsk (1644), Sandomierz (1645), Orsza (1645), Pińsk (1646)⁵. W 1700 r. jezuici prowadzili 18 kolegiów ze studiami filozoficznymi, a wśród nich 13 przeznaczonych wyłącznie dla studentów świeckich. W 1740 r. liczba ta wzrosła do 32, w tym 27 tylko dla młodzieży świeckiej.

W 1773 r., a więc w roku kasaty zakonu, działały 34 kolegia, w których istniały osobne studia filozoficzne. Były to: Bar, Braniewo, Brześć, Drohiczyn, Gdańsk, Grodno, Iłkuksza, Kalisz, Kowno, Krasnystaw, Krosno, Kroże, Krzemieniec, Lublin, Lwów, Łuck, Nieśwież, Nowogródek, Ostróg, Pińsk, Piotrków, Płock, Połock, Poznań, Przemyśl, Pułtusk, Rawa, Reszel, Sandomierz, Słonim, Stanisławów, Toruń, Warszawa i Wilno. Z tych 34 kolegiów 8 kolegiów kształciło kleryków jezuickich i młodzież świecką. Były to następujące kolegia: Kalisz, Krasnystaw,

⁵ B. Natoński, *Szkolnictwo jezuickie w Polsce w dobie kontrreformacji*, w: *Wiek XVII – Kontrreformacja – Barok*, Wrocław 1970, s. 317 n.; przedruk artykułu w: *Z dziejów szkolnictwa jezuickiego w Polsce*, Kraków 1994, s. 34-62.

Łuck, Nieśwież, Nowogródek, Połock, Poznań i Wilno. 26 kolegiów kształciło wyłącznie młodzież świecką.

Naturalnie, struktura studiów, ich trwanie i poziom w różnych kolegiach były bardzo zróżnicowane. Były np. studia pełne, tj. trzyletnie, oraz studia dwuletnie; nowy kurs rozpoczynał się co roku lub co dwa lata itp.

Oprócz tego filozofię w znacznym zakresie wykładano w 6 kolegiach szlacheckich, istniejących od połowy XVIII w. do kasaty zakonu, w następujących miastach: Lublin, Lwów, Ostróg, Poznań, Warszawa i Wilno. Łącznie więc jezuita prowadzili wówczas 40 ośrodków nauczania filozofii⁶. Ponadto – jak wspomniano – elementów filozofii uczono w obrębie retoryki, a więc także w tych kolegiach, które nie posiadały osobnego studium filozofii.

Pracą dydaktyczną w dziedzinie filozofii w ciągu dwu wieków zajmowała się ogromna rzesza wykładowców. Dość powiedzieć, że w Akademii Wileńskiej od jej powstania w 1579 r. do zniesienia zakonu jezuitów w 1773 r. uczyło filozofii ponad 200 profesorów i wykładowców. Według moich przybliżonych obliczeń w omawianym okresie filozofię we wszystkich kolegiach wykładało łącznie (wraz z wykładowcami filozofii moralnej, czyli etyki, oraz dialektyki w klasach retoryki) od 2 do 3 tysięcy jezuitów. Jest rzeczą zrozumiałą, że pod względem wartości w tej liczbie byli wykładowcy wybitni, ale i bardzo słabi.

Studenci filozofii stanowili stosunkowo niewielką część uczniów kształcących się w szkołach jezuickich, mimo to ich łączna liczba była bardzo duża. Nie posiadamy bliższych danych statystycznych; znane nam obecnie dane są szacunkowe. Warto dodać, że wśród studentów nierzadko byli także innowiercy. Z powyższych danych wynika, że zasięg filozoficznego szkolnictwa jezuickiego był duży, a jego wpływ na społeczeństwo Rzeczypospolitej musiał być znaczny.

Akademia Wileńska przez cały omawiany tutaj okres była główną i wiodącą uczelnią jezuitów w Rzeczypospolitej; obsada osobowa i zakres nauczania były w niej najpełniejsze. W dziejach kultury, także filozoficznej, odegrała ona rolę wybitną. Szczególnie w ciągu XVII w. była ważnym ośrodkiem myśli filozoficznej, który z powodzeniem konkurował z Akademią Krakowską i wywierał wpływ w całej Rzeczypospolitej.

⁶ S. Bednarski, *Upadek i odrodzenie...*, s. 290. Bednarski wspomina o 4 kolegiach szlacheckich, w rzeczywistości było ich 6, zob. tamże, s. 440; ATJKr.: Drukowane katalogi cze-rech istniejących wówczas prowincji jezuickich z lat 1772-1773.

Nauczanie w praktyce

Według *Ratio studiorum* pełne studia filozoficzne powinny trwać 3 lata. Kurs nie mógł być krótszy tam, gdzie studiowali klerycy jezuickcy. Jeśli zaś na kurs uczęszczali wyłącznie studenci świeccy, sprawę jego trwania pozostawiano decyzji prowincjała. Zgodnie z tym przepisem kursy trzy-letnie prowadziły zwykle tylko te kolegia, w których kształcili się jezuici. Kolegia dla studentów świeckich, zwłaszcza mniejsze, miały przeważnie studia dwuletnie. Niekiedy z powodu braku odpowiedniej liczby chętnych na studia lub wskutek braku profesorów nowy kurs rozpoczynał się co dwa lata.

Jeden profesor prowadził całą klasę (rocznik) od początku do końca studiów, wykładając kolejno podstawowe przedmioty, tj. logikę, filozofię przyrody (fizykę) i metafizykę. Czasem wykladał także etykę, choć do niej był zwykle inny wykładowca. Matematykę wykladał osobny, odpowiednio przygotowany nauczyciel. Istniała dość duża płynność kadry nauczającej: większość wykładowców prowadziła tylko jeden kurs trwający 2 lub 3 lata. Szereg danych przemawia za tym, że profesoro- wie – przynajmniej niektórzy – korzystali z tekstów Arystotelesa, także w języku greckim, a nie tylko z podręczników.

Profesor dyktował studentom zasadniczą treść wykładu. Przedtem, w trakcie dyktowania i po nim wyjaśniał problem i związane z nim kwestie. Studenci miewali do dyspozycji różne podręczniki. Wydania pism Arystotelesa, zwłaszcza po łacinie, znajdowały się w bibliotekach, ale – jak można domniemywać – korzystali z nich tylko zdolniejsi studenci i to sporadycznie.

Praktyka nauczania obfitowała w wielorakie formy utrwalania przekazywanego studentom materiału (częste powtórki, przepytywania, różnorakie dysputy, egzaminy), przygotowujące absolwentów również do przyszłej działalności publicznej (sejmiki, sejm, poselstwa).

Pogłębianiu studiów służyły tzw. *akademie*, czyli grupy złożone z wyróżniających się studentów, zainteresowanych problematyką filozoficzną, którzy urządzali spotkania pod kierunkiem swego prefekta. Do zakresu ich działalności należało: przeprowadzanie dodatkowych powtórek wykładanego materiału, przygotowywanie i wygłaszanie prelekcji na tematy związane ze studiami, urządzanie dodatkowych dysput zwykłych i uroczystych, tzw. *aktów*.

Zbiory tez na dysputę często drukowano, podając nazwisko broniącego tez, nieraz, bez nazwiska „prezesa” (*praeses*), czyli przewodniczącego dysputy. Wbrew utrzymującej się niekiedy opinii – studenci

broniący tez podczas dysput, nie byli ich autorami. Wynika to zarówno z *Ratio studiorum*, jak i z praktyki szkolnej jezuitów, a także stąd, że studenci po dwóch lub trzech latach niełatwych przecież studiów nie byli wystarczająco przygotowani do stawiania własnych tez. Autorami w rzeczywistości byli profesorowie prowadzący kurs w danym roku, do nich bowiem należał obowiązek przygotowania tez.

Tematyka wykładów

Poniższy wykaz zagadnień jest wynikiem badania znacznej części rękopisów, które ujawniają faktyczną tematykę wykładów. W podejmowanej tematyce panowała spora różnorodność. Zależała ona od czasu trwania studiów (2 lub 3 lata), od osobowości wykładowcy oraz od okresu dziejów. Inaczej bowiem sprawa wyglądała pod koniec XVI i na początku XVII w., a inaczej w XVIII w., zwłaszcza w drugiej jego połowie. Druga połowa XVIII w. stanowi niewątpliwie nowy okres. Zmniejsza się zakres tematyki scholastycznej, rozpowszechnia się filozofia nowożytna i nowe przyrodoznawstwo; wykłady mają inną formę niż dawniej. Dotyczy to przede wszystkim fizyki, czyli filozofii przyrody, ale w mniejszej mierze ujawnia się również w innych dyscyplinach.

Zagadnienia wstępne. – Definicja filozofii. Logika narzędziem (*instrumentum*) wiedzy naukowej. Podział filozofii na teoretyczną, której celem jest poznanie prawdy (matematyka, fizyka, metafizyka) i praktyczną, której celem jest należyte działanie (filozofia moralna: etyka, polityka, ekonomika). Filozofia jako nauka. Elementy metody.

Logika. – Pod koniec XVI i w początkach XVII w. logika składała się z dialektyki (skrót logiki, *summa*, *summula*) i komentarzy do *Isagogi* Porfirusza i do *Organonu* Arystotelesa. Z czasem powoli przekształcała się w logikę „małą” (formalną; *logica minor*) i logikę „wielką” (*l. maior*), czyli filozofię poznania (*philosophia rationalis*).

Dialektyka – logika mała: Pojęcie, przedmiot i cel: poprawne kierowanie działaniami umysłu przez odkrywanie i ustalanie formalnych praw myślenia; odróżnienie stanowiska logicznego (formalnego) i poznawczego (zdobywanie wiedzy). Trzy działania umysłu: tworzenie pojęć (w związku z tym dużo o definicji), tworzenie sądów (w tym kontekście szeroko o zdaniach) oraz rozumowanie (tutaj obszernie o syllogistyce). Znak i słowo (*De signo et verbo*) – początki semiotyki. Terminy i ich właściwości; rozwijano zwłaszcza teorię supozycji, która tworzy początki semantyki logicznej. O metodzie.

Logika wielka – filozofia poznania: Pojęcia ogólne (*universalia*) i ich rodzaje (sposoby orzekania). Kategorie bytowe. Teoria sądu i zdania. Wnioskowanie, dowodzenie. Wiedza naukowa (*De scientia*).

W obrębie logiki omawiano sporo zagadnień metafizycznych. W drugiej połowie XVII i w pierwszej połowie XVIII w. często dyskutowano problem współłożnacza (konotacji).

Filozofia przyrody (fizyka). – Pierwsza, ogólna część filozofii przyrody, czyli właściwa fizyka, odkrywająca najogólniejsze i powszechne zasady ciał naturalnych, opierała się na *Fizyce* Arystotelesa. Część druga, szczegółowa, której przedmiotem były różne gatunki ciał naturalnych, opierała się na jego traktatach: *O niebie (i świecie)*, *O powstawaniu i ginięciu*, *Meteorologia* i *O duszy*.

W ciągu w. XVIII toczyła się dyskusja z nowszymi prądami, zwłaszcza z kartezjanizmem, i pojawiało się coraz więcej zagadnień zaczerpniętych z tych właśnie prądów i z przyrodoznawstwa, które opierano na badaniach eksperymentalnych. W połowie XVIII w. dokonał się podział filozofii przyrody na ogólną i szczegółową (*physica generalis et particularis*) oraz pojawiły się zupełnie nowe tematy: fizyka Newtona, teoria atomizmu dynamicznego, głoszona przez chorwackiego filozofa, matematyka, fizyka i astronoma Rudjera Josipa Boškovicia SJ (1711-1787), początki wiedzy o elektryczności.

Zagadnienia wstępne: definicja fizyki, jej przedmiot, fizyka nauką teoretyczną. Zasady ciał (rzeczy, bytów) naturalnych: materia pierwsza, forma substancjalna (i brak formy = *privatio*). Stosunek materii do formy. Natura i sztuka. Przyczyny ciał naturalnych (*per se*): materialna, formalna, sprawcza, celowa. Przyczyny przypadłościowe (*per accidens*): zbieg okoliczności (traf, *fortuna*), przypadek (*casus*), los (*fatum*). Właściwości (*affectiones*) ciał naturalnych: ilość (*quantitas*), miejsce, ruch i zmiana, działanie i doznawanie (*actio et passio*), czas, próżnia. Kwestia bytu rozciągniętego nieskończonego. Kontinuum (ilość ciągła) i jego złożenie z części (podzielnych lub niepodzielnych). Powstanie świata w czasie (kreacjonizm), natura i cechy świata; w XVIII w. mówi się więcej o „systemach świata”, do połowy tego stulecia przeważnie przyjmuje się geocentryzm. Natura „nieba” i jego wpływ na ziemię. Powstawanie (rodzenie-*generatio*) i rozpad ciał. Pierwiastki (żywioły; *elementa*). Meteorologia: zjawiska atmosferyczne i astronomiczne.

Psychologia: Definicja duszy, jej rodzaje (stopnie życia): wegetatywna (roślinna), sensorywna (zmysłowa), intelektualna (rozumna). Władze duszy i ich funkcje. Zmysły zewnętrzne i wewnętrzne, poznanie zmysłowe. Dusza rozumna (ludzka), jej duchowość i nieśmiertelność.

Władze duszy rozumnej: intelekt (czynny, bierny) i wola. Poznanie intelektualne.

Niekiedy komentowano także drobne rozprawy przyrodnicze (*Parva naturalia*) Arystotelesa.

Metafizyka – Wykłady metafizyki były oparte na *Metafizyce* Arystotelesa.

Definicja i natura metafizyki. Byt jako taki i jego podział na byt myślny (*ens rationis*) i realny, który z kolei dzieli się zwykle na aktualny i możliwy. Za przedmiot metafizyki uważa się przeważnie byt realny, choć w tej kwestii istnieją spore różnice poglądów. Analogia – niekiedy wieloznaczność, a nawet jednoznaczność – bytu. Transcendentalne przymioty (atrybuty) bytu: jedność, prawda, dobroć. Złożenie bytu z istoty i istnienia oraz różnica między nimi (w zasadzie myślna, nie rzeczowa). Często kwestia modalizmu (*modi entis*). Pojęcia powszechnie (*universalia*). 10 kategorii bytowych: substancja i przypadłości. Samoistność (*subsistentia*). Zasady bytu: niesprzeczności i wyłączonego środka. Zasada jednostkowania substancji.

Bóg, jego istnienie (dowody), natura, atrybuty, działanie. Bóg a wolne działanie ludzkie (*concursum*). Tzw. inteligencje (aniołowie i demony).

W drugiej połowie XVIII w. – pod wpływem Wolffa – przyjmuje się podział metafizyki na ontologię, kosmologię, psychologię i teologię naturalną (zob. np. Benedykt Dobszewicz, 1722 – ok. 1794, i Ludwik Roszkowski, 1736-1781).

Filozofia moralna – Podstawą wykładów etyki była przez długi czas *Etyka nikomachejska* Arystotelesa, podstawą nauczania polityki – jego *Polityka*, a w ekonomice opierano się na Pseudo-Arystotelesowskiej *Ekonomice*. W ciągu XVIII w. dawną tematykę stopniowo ograniczano na korzyść zagadnień podejmowanych przez etykę nowożytną; omawiano m.in. niektóre problemy etyki naturalnej i prawa narodów, poruszano kwestie namiętności i ich wpływu na działanie ludzkie itp.

Etyka (indywidualna) – Była to w dużej mierze aretologia, czyli nauka o kształtowaniu życia (obyczajów, czynów) zgodnie z wymogami cnót (*areté* = cnota), co prowadzi do szczęścia naturalnego. W miarę upływu czasu to ujęcie ulega modyfikacjom. Pojawiają się też nowsze problemy.

Ostateczny cel człowieka: szczęście (*felicitas*) przez praktykowanie cnót. Władze i cechy człowieka jako podmiot i materia cnót i wad. Natura cnót i ich podział: rodzaje cnót. Przeciwności cnót: wady. Cnoty intelektualne i moralne. Prawo naturalne i pozytywne.

Polityka (etyka polityczna) – Podaje zasady optymalnego zarządzania rzecząpospolitą (państwem). Cel państwa: szczęście obywateli dzięki

działalności zgodnej z wymogami cnót tak w dziedzinie moralnej, jak i intelektualnej. Warunki sprzyjające temu: położenie miasta-państwa, klimat, obronność, budownictwo itp. Klasy obywateli (zawody). Potrzeba kształcenia, zwłaszcza młodzieży, w celu przygotowania jej do rządzenia państwem. Różne formy rządów (systemy państwowe); monarchia (rządy królewskie) dziedziczna lub elekcyjna jest zwykle uważana za najlepszą formę rządów. Urzędnicy i doradcy. Przyczyny trwałości i upadku państw. Religia (katolicka) podstawą ładu w państwie. Różne kwestie nawiązujące do sytuacji w Polsce i na Litwie.

Ekonomia (etyka gospodarcza) jest pojmowana jako „obyczajowość domowa” (*oikos* = dom), czyli dotycząca gospodarstwa domowego. Zasady należytego zarządzania domem, rodziną, a przez nie społeczeństwem. Wspólnota małżeńska i rodzinna. Stosunki: mąż – żona, rodzice – dzieci, pan – słudzy (poddani). Wychowanie i kształcenie dzieci. Zagadnienia szczegółowe, np. handel, pożyczanie na procent, niekiedy kwestia chłopska.

Do programu studiów filozoficznych należała także matematyka, którą się tutaj nie zajmujemy, gdyż od dawna nie wchodzi ona w zakres filozofii.

Piśmiennictwo filozoficzne

Na przestrzeni 200 lat wydano drukiem ponad sto książek o różnym poziomie i wartości oraz ponad tysiąc drukowanych zbiorów tez na dysputy (niektóre bardzo obszerne). Powstało też mnóstwo rękopisów (dyktatów, notatek). Pisali je studenci na lekcjach, gdy profesor dyktował im zasadniczą treść wykładów. Zważywszy, że liczba kolegów była znaczna, a w każdym z nich uczyła się większa lub mniejsza liczba studentów, musimy przyjąć, że w okresie dwustu lat takich kodeksów powstało bardzo wiele. Zdecydowana ich większość uległa z czasem zniszczeniu, ale duża ich liczba przetrwała do dziś. Wiadomo obecnie, że do naszych czasów zachowało się ponad 1000 rękopisów; niektóre z nich – pisane przez dwu różnych słuchaczy tego samego profesora – dotyczą tego samego kursu. Te rękopisy filozoficzne rzadko bywały przedmiotem badań, mimo iż właśnie one – bardziej niż prace drukowane – dają możliwość stwierdzenia, jak faktycznie wyglądało nauczanie filozofii i jaka to była filozofia.

Najwybitniejsi filozofowie

Przełom XVI/XVII w.: Marcin ŚMIGLECKI (1563-1618), profesor Akademii Wileńskiej, najwybitniejszy logik i najlepszy pisarz filozoficzny dawnej Polski, autor monumentalnego dzieła *Logica [...] selectis disputationibus & quaestionibus illustrata* [...] (w I wydaniu, t. 1-2, format 4°, ss. 1632), będącego właściwie zbiorem rozpraw z zakresu logiki przy szerokim uwzględnieniu metafizyki. *Logika* była wydawana czterokrotnie za granicą (Ingolstadt 1618, Oxford 1634, 1638, 1658, gdzie służyła jako podręcznik uniwersytecki). Śmiglecki jest również autorem traktatu ekonomiczno-etycznego *O lichwie* (Wilno 1596, później kilkanaście wydań) oraz kilkunastu rozpraw teologicznych. W filozofii Śmiglecki wykazuje dużą oryginalność. Idzie drogą pośrednią między tomizmem a suarezjanizmem. „Dzieło Śmigleckiego pod względem doktrynalnym było za mało tomistyczne dla zwolenników arystotelizmu tomistycznego, a nazbyt tomistyczne dla reprezentantów wykrystalizowanej już szkoły jezuickiej”⁷. Nowsze badania wykazują, że „Śmiglecki jest w Polsce inicjatorem nurtu metafizyki neoscholastycznej, którego kontynuacją jest w jakimś sensie metafizyka Leibniza i Wolffa”⁸.

XVII – Wojciech SOKOŁOWSKI (1586-1631), profesor w Kolegium Jezuitów w Kaliszu, jest autorem książki *Decreta Prudentissimi Peripatetici Senatus* [...] (Kalisz 1621, folio, ss. 133), z zakresu całej filozofii. Szczególnie obszernie zostały w niej omówione zagadnienia etyczne, rzecz w owym okresie dość rzadka⁹.

Tomasz ELŻANOWSKI (1590-1656), profesor w Kolegium Jezuitów we Lwowie, autor traktatu etycznego *Positiones philosophicae de triplici prudentia: ethica, oeconomica, politica* (Jarosław 1623, 4°, ss. 171)¹⁰.

⁷ J. Czerkawski, *Humanizm i scholastyka*, Lublin 1992, s. 178.

⁸ Z. Ogonowski, w: J. Domański, Z. Ogonowski, L. Szczucki, *Zarys dziejów filozofii w Polsce. Wieki XIII-XVII*, Warszawa 1989, s. 357. Na temat filozofii Śmigleckiego zob. zwłaszcza J. Czerkawski, *Z dziejów metafizyki w Polsce*, s. 51-61 (podobnie w książce *Humanizm i scholastyka*, Lublin 1992, s. 182-192); R. Darowski, *Filozofia w szkołach jezuickich w Polsce w XVI wieku*, Kraków 1994, s. 185-224; L. Nowak, *Gnozeologiczne poglądy Marcina Śmigleckiego*, w: *Z historii polskiej logiki*. Pod red. W. Voisé i Z. Skubała-Tokarskiej, Wrocław 1981, s. 113-172; L. Nowak, *Les idées gnoséologiques de Marcin Śmiglecki*, „Organon” nr 16/17, 1980/82, s. 135-150.

⁹ R. Darowski, *Wojciech Sokołowski SJ (1586-1631) i jego filozofia*, Kraków 1995, ss. 64; R. Darowski, *Filozofia moralna Wojciecha Sokołowskiego SJ (1586-1631)*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” t. 38, 1993, s. 53-63.

¹⁰ R. Darowski, *Życie i działalność filozoficzna Tomasz Elżanowskiego SJ (1590-1656)*, „Studia Philosophiae Christianae” 15, 1979, nr 2, s. 51-83.

Tomasz MŁODZIANOWSKI (1622-1686), autor wielu prac, a zwłaszcza obszernego, 5-tomowego dzieła *Integer cursus philosophicus et theologicus*, wydanego w 1682 r. w Moguncji i Gdańsku. Stanowi ono wykład całości ówczesnej problematyki filozoficznej i teologicznej¹¹.

Wojciech TYLKOWSKI (1625-1695), profesor w Kolegium Jezuitów w Braniewie i Warszawie, najbardziej płodny i wszechstronny pisarz filozoficzny w Polsce (ponad 20 tomów dzieł), podjął na szeroką skalę próbę popularyzacji filozofii, przedstawiając ją „zajmująco” (*philosophia curiosa*), także w języku polskim. Jego prace wielokrotnie drukowano za granicą. „Twórczość Tylkowskiego nie została dotąd dostatecznie zbadana, aczkolwiek wywarła poważny niewątpliwie wpływ na życie umysłowe Polski u schyłku XVII w. i zyskała poczytność na forum międzynarodowym”¹².

Jan MORAWSKI (1633-1700), profesor w Kolegium Jezuitów w Kaliszu, „z zakresu filozofii opublikował tylko jedno dzieło, ale ważne i liczące się w piśmiennictwie filozofii scholastycznej: *Totius philosophiae principia per quaestiones de ente in communi explicata*”¹³. Książka (8°, ss. 300) ukazała się w Poznaniu w 1666 r., gdy autor miał 33 lata. Później miała jeszcze dwa wydania w Poznaniu i jedno w Lyonie (1688). Książka ta „jest utworem wprost niezwykłym na tle ówczesnej scholastycznej twórczości filozoficznej. W dziele tym istnieje swoisty ruch myśli czy wręcz pewien dynamizm myślenia; odznacza się wyjściem poza uporczywe powtarzanie określonego zespołu tez. Pozytywny wykład zdecydowanie góruje w nim nad polemikami z tezami przeciwników. [...] Na przykładzie analizy poglądów Morawskiego widzimy, jak szkoła jezuiticka w swym immanentnym rozwoju zbliżyła się do uprawiania metafizyki w duchu ontologii Wolffa”¹⁴.

¹¹ F. Bargiel, *Tomasz Młodzianowski SJ – w kręgu myśli suarezjańskiej*, „Studia Filozoficzne” nr 5-6, 1985, s. 81-98; F. Bargiel, *Tomasz Młodzianowski SJ (1622-1686) jako filozof z kręgu myśli suarezjańskiej*, Kraków 1987, s. 240; F. Bargiel, *Thomas Młodzianowski SJ (1622-1686) – insignis Suarezianae philosophiae assecla in Polonia XVII saeculi*, „Forum Philosophicum” t. 1, 1996, s. 265-277.

¹² *Filozofia w Polsce. Słownik pisarzy*, Wrocław 1971, s. 411; F. Bargiel, *Wojciech Tylkowski SJ i jego „Philosophia curiosa” z 1669 r.*, Kraków 1986, ss. 198; F. Bargiel, *Adalbertus (Wojciech) Tylkowski SJ (1624-1695) eiusque „philosophia curiosa”*, „Forum Philosophicum” t. 7, 2002, s. 239-251.

¹³ Z. Ogonowski, dz. cyt., s. 360.

¹⁴ J. Czerkawski, *Z dziejów metafizyki*, s. 78 i 97 (podobnie w książce *Humanizm i scholastyka*, s. 210 i 226); F. Bargiel, *Filozofia Jana Morawskiego SJ (1633-1700)*, [w:] *Studia z historii filozofii*. Pod red. R. Darowskiego, Kraków 1980, s. 116-145; F. Bargiel, *Joannis Morawski philosophia*, „Forum Philosophicum” t. 2, 1997, s. 245-254.

Adam Kwiryn KRASNODEBSKI (1628-1702), profesor w Kolegium Jezuitów w Pułtusku, jest autorem pracy *Philosophia Aristotelis explicata* (Warszawa 1678, ponad 900 stron formatu 12). „Dzieło Krasnodębskiego, choć tematycznie zostało rozczłonkowane ściśle według schematu, jaki tradycyjnie był zachowywany przy komentowaniu traktatów Arystotelesa, nie jest w sensie właściwym komentarzem do pism Stagiryty. Jest to samodzielnie opracowany wykład całej problematyki filozoficznej zawartej w tych traktatach”¹⁵.

XVII/XVIII: Stefan SZCZANIECKI (1655-1737), profesor w Kolegium Jezuitów w Poznaniu i Kaliszu, zamierzał opracować całość filozofii, ale ogłosił tylko dwie części swego dzieła: *Fragmenta philosophiae universae*, Kalisz 1694, 8°, ss. 16 + 278 (logika) i Lublin 1710, 8°, ss. 14 + 169 (filozofia przyrody). Zachowały się nadto 3 rękopisy jego wykładów, obejmujące całokształt filozofii¹⁶.

XVIII – Jerzy GENGELL (1657-1727), wybitny antykartezjanin i ateograf (*Eversio atheismi*, Braniewo 1716; *Gradus ad atheismum*, Braniewo 1717 i 1724), autor monografii *De immortalitate animae humanae veritas* (Kalisz 1727)¹⁷. Wywarł duży wpływ na innych antykartezjan jezuitów, zwłaszcza na Jana Kowalskiego (1711-1782) i Andrzeja Rudzkiego (1713-1766), autora książki *Aristotelica philosophia* (Lublin 1750, 8°, ss. 296).

Kazimierz OSTROWSKI (1669-1732), profesor w Kolegium Jezuitów w Kaliszu, w książce *Singulares universae rationalis scientiae controversiae* (Sandomierz 1719 i 1722, 4°, ss. 208) podjął próbę opracowania na podstawie własnych obserwacji w szkole, jasnego i przystępnego podręcznika logiki – wobec wzmagającej się na początku XVIII w. niechęci studentów świeckich w kolegiach jezuitów do

¹⁵ Z. Ogonowski, dz. cyt., s. 364; F. Bargiel, *Adam Kwiryn Krasnodębski SJ (1628-1702) i jego filozoficzne dzieło*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” t. 27, 1981, s. 291-332; Tenże, *Adamus Quirinus Krasnodębski SJ (1628-1702) eiusque philosophicum opus*, „Forum Philosophicum” t. 9, 2004, s. 259-263.

¹⁶ R. Darowski, *Filozofia Stefana Szczanieckiego SJ (1658-1737)*, [w:] *Jezuicka ars educandi. Prace ofiarowane Księdzu Profesorowi Ludwikowi Piechnikowi SJ*, Kraków 1995, s. 53-65.

¹⁷ F. Bargiel, *Geneza i przyczyny niewiary według Jerzego Gengella SJ (1657-1727)*, „Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie” 1990, Kraków 1991, s. 101-127; Tenże, *Problem ateizmu i nieśmiertelności duszy ludzkiej w pracach Jerzego Gengella SJ (1657-1727)*, „Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie” 1989, Kraków 1990, s. 33-41; Tenże, *Jerzego Gengella SJ (1657-1727) rozprawa O nieśmiertelności duszy ludzkiej*, „Forum Philosophicum” t. 4, 1999, s. 235-264; Tenże, *Georgius Gengell SJ (1657-1727) eiusque ad atheismi quaestionem relatio*, „Forum Philosophicum” t. 8, 2003, s. 249-256.

filozofii arystotelesowskiej. „Książka jego świadczy, że był utalentowanym filozofem”¹⁸.

Adrian MIASKOWSKI (1657-1737), profesor w Kolegium Jezuitów w Poznaniu i Kaliszu, opracował przejrzyste i przystępnie podręcznik dialektyki *Introductio in universam Aristotelis philosophiam, seu dialectica* (Sandomierz 1720, 4°, ss. 310). „Książka zawiera wykład logiki formalnej według trzech czynności umysłu: termin, zdanie, dowodzenie. Dzieło, przeznaczone przede wszystkim dla studentów jako wstęp do filozofii, zajmuje dobrą pozycję w historii logiki w Polsce”¹⁹.

Aleksander PODLESIECKI (1683-1762), profesor w Kolegium Jezuitów w Sandomierzu i Kaliszu, jest autorem rozprawy monograficznej *Connotata antonomastica* (Sandomierz 1731, 8°, ss. 366) na temat konstytutywnych składników bytu (*constitutiva*) oraz związanego z tym i bardzo wówczas dyskutowanego problemu konotatów, czyli treści współoznaczanych (*connotata*). Na uwagę zasługuje również i to, że przytacza w niej obficie autorów polskich²⁰.

Jan KOWALSKI (1711-1782), profesor w Kolegium Jezuitów we Lwowie i Ostrogu, autor m.in. pisanego po polsku dialogu *Rozmowa o filozofii* (Lwów 1746, 8°, ss. 96) oraz pracy *Philosophia peripatetica* (Lwów 1749, 8°, ss. 94). Spokojnie i rzeczowo bronił dotychczasowej filozofii, ukazując niebezpieczeństwa grożące jej ze strony nowszych prądów, zwłaszcza kartezjanizmu²¹.

Antoni SKORULSKI (1715-1777), profesor Akademii Wileńskiej, jest autorem podręcznika *Commentariolum philosophiae* (Wilno 1755, 8°, ss. 260), najwybitniejszy obok Benedykta Dobszewicza filozof na Litwie w XVIII w. Ograniczał problematykę ściśle filozoficzną, natomiast obszernie uwzględniał nowsze kierunki filozoficzne i nauki przyrodnicze²².

¹⁸ B. Natoński, *Ostrowski Kazimierz*, w: *Polski słownik biograficzny* (PSB), t. 24, Wrocław 1979, s. 562; F. Bargieł, *Kazimierz Ostrowski SJ (1669-1732) i jego wkład w unowocześnienie filozofii scholastycznej*, Kraków 1990, ss. 52.

¹⁹ PSB, t. 24, Wrocław 1979, s. 562, pod: *Ostrowski K.* (B. Natoński); zob. B. Natoński, *Miaskowski Adrian*, PSB, t. 20, Wrocław 1975, s. 533.

²⁰ R. Darowski, *Koleje życia i działalność filozoficzna Aleksandra Podlesieckiego (1683-1762)*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” t. 29, 1983, s. 3-20.

²¹ R. Darowski, *Filozofia Jana Kowalskiego SJ (1711-1782)*, „Studia Philosophiae Christianae” 22, 1986, nr 1, s. 167-186; tenże, *Jana Kowalskiego SJ rękopiśmienne wykłady filozofii przyrody (Ostróg, 1747/48)*, „Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie” 1990, Kraków 1991.

²² R. Darowski, *Poglądy filozoficzne Antoniego Skorulskiego SJ (1715-1777)*, Kraków 1996, ss. 69.

Stanisław SZADURSKI (1726-1789), wykształcony m.in. w Paryżu, profesor w Kolegium Jezuitów w Warszawie i Nowogrodzku, autor m.in. pracy *Principia ratiocinandi* (Wilno 1760), jest przedstawicielem uwspółcześnionej filozofii scholastycznej²³.

Benedykt DOBSZEWICZ (1722-1794), profesor Akademii Wileńskiej, jest autorem m.in. dwu obszernych dzieł *Placita recentiorum philosophorum explanata* (Wilno 1760) i *Praelectiones logicae* (Wilno 1761), w których wyrażał „poglądy nie trzymające się sztywnie utartych szlaków i schematów, lecz śmiało torujące nowe drogi”²⁴.

Grzegorz ARAKIEŁOWICZ (1732-1798), profesor w Kolegium Jezuitów w Przemyślu i Lublinie, autor obszernego zbioru tez pt. *Propositiones selectae ex universa philosophia notis illustratae* (Przemyśl i Lublin 1768 i 1771, 4^o, ss. 110). W rozprawie *De mundi systemate dissertatio cosmologica* (Przemyśl 1768, 4^o, ss. 18) jednoznacznie opowiada się za systemem Kopernika i wykazuje, że Biblia nie jest podręcznikiem nauk przyrodniczych, a jej wypowiedzi nie należy brać dosłownie. Wywarł przez to znaczny wpływ na współczesnych i późniejszych²⁵.

Charakterystyka filozofii XVI-XVIII w.

1) Filozofia jezuitów stanowiła w Polsce i na Litwie osobny nurt filozoficzny, płynący z Zachodu z ośrodków jezuickich, głównie z półwyspu Iberyjskiego i z Italii, zwłaszcza z Rzymu. Był to *nowy arystotelizm jezuicki*, należący do tzw. *drugiej scholastyki*, wypracowany przez jezuitów w II. połowie XVI wieku²⁶.

Na wstępie podałem, że w nauczaniu filozofii autorytetem doktrynalnym dla jezuitów miał być Arystoteles. Wkrótce jednak okazało się,

²³ F. Bargiel, *Stanisław Szadurski SJ (1726-1789). Przedstawiciel uwspółcześnionej filozofii scholastycznej*, Kraków 1978, ss. 314; Tenże, *Stanisław Szadurski SJ (1726-1789), un représentant de la philosophie scolastique modernisée*, „Forum Philosophicum” t. 5, 2000, s. 255-261.

²⁴ F. Bargiel, *Benedykt Dobszewicz SJ (1722-ok. 1794) a odnowa jezuickiej filozofii w Polsce w drugiej połowie XVIII wieku*, [w:] *Studia z historii filozofii*, Kraków 1980, s. 146-206, cytowany tekst na s. 146; Tenże, *Benedictus Dobszewicz SJ (1722-c. 1794) eiusque partes in philosophia Societatis Jesu in Polonia saeculo XVIII renovanda*, „Forum Philosophicum” t. 6, 2001, s. 223-233.

²⁵ R. Darowski, *Mysł filozoficzny Grzegorza Arakielowicza SJ (1732-1798)*, „Analecta Cracoviensia” t. 27, 1995, s. 3-12.

²⁶ Zob. na ten temat Ch.H. Lohr, *Les jésuites et l'aristotélisme du XVIe siècle*, w: *Les jésuites à la Renaissance*, Paris 1995, s. 79-91.

że w XVI w. nie sposób wykładać arystotelizmu w jego wersji średnio-wiecznej. Jezuici starali się więc nadać filozofii Arystotelesa nową formę. Dokonali tego w II. połowie XVI w., w okresie przygotowywania *Ratio studiorum*.

Głównymi twórcami tego nurtu byli profesorowie związani z Kolegium Rzymskim, zwłaszcza: Portugalczyk Pedro da Fonseca, autor *Institutiones dialecticae* (1. wyd. Lizbona 1564, 53.(!) wyd. Lyon 1625) i *Commentarii in libros Metaphysicorum* (Rzym 1577), Hiszpan Francisco de Toledo (Toletus), autor *Introductio in dialecticam* (1. wyd. Rzym 1591, 18. wyd. Mediolan 1621) oraz komentarzy do filozofii przyrody, Hiszpan Benito Pereira, autor *De communibus omnium rerum naturalium principii et affectionibus* (Rzym 1576), oraz Hiszpan Francisco Suárez, autor *Disputationes metaphysicae* (Salamanca 1597). Dzieło to jest nie tyle komentarzem do Arystotelesa, co nowym „gatunkiem literackim”, którego autor przedstawia metafizykę w sposób systematyczny jako organiczną całość.

Nowość „arystotelizmu jezuickiego” polegała przede wszystkim na stopniowej emancypacji nauk przyrodniczych oraz na uznaniu większej autonomii dyscyplin filozoficznych – przy zachowaniu jednak poglądu, że Objawienie chrześcijańskie i filozofia Arystotelesa są ze sobą zasadniczo zgodne.

W Rzeczypospolitej nurt ten zapoczątkowali w drugiej połowie XVI w. pierwsi wykładowcy filozofii, którzy albo byli obcokrajowcami (zwłaszcza Hiszpanie), albo Polakami wykształconymi za granicą. W stosunku do filozofii uprawianej dotąd w Polsce był to nurt nowy.

2) Pod względem treści: Filozofia ta mieści się więc w nurcie filozofii zwanej niekiedy *philosophia perennis*. Wiele z jej problemów i rozwiązań przetrwało do XIX, a nawet do XX w. i obecnie istnieje w filozofii neoscholastycznej (neotomistycznej). Zasadniczo jest to arystotelizm zmodyfikowany przez chrześcijańskich komentatorów Stagiryty, zwłaszcza św. Tomasza z Akwinu, przeważnie o odcieniu suarezjańskim²⁷. Znany wyjątkiem – ale jeszcze w XVI w. – jest J. Hay, Szkot, o którym wiadomo, że był szkotystą, i Piotr Viana, Hiszpan, o którym też wiadomo, że był tomistą.

Spośród poglądów Suáreza SJ (1548-1617) i szkoły suarezjańskiej najczęściej pojawiają się następujące twierdzenia: 1. Umysł ludzki poznaje najpierw i bezpośrednio byty jednostkowe, konkretne, szczegółowe,

²⁷ Na temat Suáreza zob. A. Aduszkiewicz, *Od scholastyki do ontologii*, Warszawa 1995, s. 25-76.

a nie ogólne; te ostatnie poznaje on dopiero na drugim miejscu i pośrednio; 2) Byt możliwy (*ens possibile*), czyli potencjalny, nie jest prawdziwym bytem (nie istnieje poza umysłem); 3) W bytach przygodnych między istotą a istnieniem nie zachodzi różnica (odrębność) rzeczowa (*distinctio realis*), lecz jedynie myślna (*d. rationis*); 4) Materia pierwsza nie jest czystą możliwością, lecz posiada już jakiś akt, czyli pewną aktualność (pewien sposób bytowania, istnienia samodzielnego), i – absolutnie biorąc – mogłaby istnieć sama (bez formy); 5) Istnieją „sposoby” (*modi*), czyli modalności, tj. realne modyfikacje bytu, które pełnią różne funkcje w strukturze bytów (swoiste łączniki bytowe), równocześnie jednak utrzymywała się wśród niektórych jezuitów również krytyka modalizmu; 6) Zasadą jednostkowania bytów nie jest materia, lecz ich własna bytowość (*ipsa, propria entitas*).

Świadomość odrębności szkoły tomistycznej i szkoły suarezjańskiej narastała powoli i do połowy XVII w. nie była wyraźna; w tym czasie Suáreza dość powszechnie uważano za tomistę. Od połowy XVII w. przeciwstawia się już obie szkoły; czyni to np. T. Młodzianowski.

3) Suarezjanizm, a nie tomizm, był więc dominującym nurtem filozofii jezuickiej w Polsce w omawianym okresie. Zatem mylna jest opinia Wiktora Wąsika, utrwalona w jego podręczniku *Historia filozofii polskiej*, jakoby jezuita polscy byli tomistami²⁸. Niejednokrotnie jednak nie był to czysty suarezjanizm; wprowadzano bowiem do niego niektóre modyfikacje (np. W. Sokołowski zdecydowanie odrzucał modalności), wskutek czego nurt ten nie był jednorodny, lecz dość zróżnicowany. Ta „różnorodność” świadczy o pewnej samodzielności i oryginalności poglądów, nawet wśród wykładowców w tym samym okresie.

4) Bliższa i dokładniejsza analiza tekstów i poglądów poszczególnego autora z reguły ujawnia jego indywidualność i konsekwentnie większe lub mniejsze różnice w stosunku do innych autorów w obrębie tego samego nurtu i w tym samym okresie. Trudno znaleźć dwu autorów, którzy mieliby identyczne poglądy. Oprócz tego zachodzą różnice w sposobie ujmowania zagadnień, w objętości, układzie itp. By więc uniknąć mijania się z prawdą, do każdego autora należałoby podchodzić indywidualnie, co w pracach zawierających uogólnienia (wnioski ogólne) nie jest niestety możliwe.

²⁸ W. Wąsik, *Historia filozofii polskiej*, Warszawa 1958, t. 1, s. 67: „Otóż i w Polsce przez te dwa wieki panował tomizm, ale nie ten odnowiony, zmodernizowany [przez Suáreza], lecz kanoniczny, który, jak to dopiero co zaznaczyliśmy, był przyjęty przez ogół naszych jezuitów”.

5) W poszczególnych pracach filozoficznych można zwykle wyróżnić cztery warstwy:

a) Jest to najpierw wybór pewnych zagadnień i wątków z traktatów filozoficznych Arystotelesa, które zgodnie z *Ratio studiorum* miały być przedmiotem nauczania. Dokonywano tutaj nieraz bardzo znacznej selekcji, przy czym jej kryterium stanowiły z jednej strony przepisy *Ratio*, z drugiej zaś – potrzeby i zainteresowania studentów lub czytelników.

b) Drugą warstwę treściową stanowi komentarz. Wybrane z Arystotelesa zagadnienia przedstawia on na ogół w duchu komentatorów chrześcijańskich, którzy modyfikowali pewne opinie Stagiryty w celu uzgodnienia jego filozofii z nauką chrześcijańską oraz uzupełniali nowymi zagadnieniami, którymi Arystoteles albo się nie zajmował, albo też ich zdaniem zajmował się niewystarczająco (Bóg, aniołowie, stwarzanie świata itp.). Wśród komentatorów poczesne miejsce zajmował zwłaszcza św. Tomasz z Akwinu oraz szkoła jezuicka, której głównym przedstawicielem był Suárez.

c) Trzecią warstwę stanowią uzupełnienia pochodzące od autorów dzieł. Polegają one głównie na powolnym, ale jednak widocznym włączaniu do wykładów niektórych zagadnień przyrodoznawstwa Odrodzenia i prądów późniejszych. Początkowo przedstawia się je nieśmiało i na ogół krytycznie, ale już to stanowiło informację o nowszych osiągnięciach i zdobyczach naukowych. Z czasem dokonywano asymilacji i recepcji niektórych z nich. Długo, bo blisko do połowy XVIII w., nie przyjmowano heliocentryzmu Kopernika, choć często – i nieraz z uznaniem – o nim informowano. Powodem tego był zakaz przyjmowania jego systemu, wydany przez władze kościelne w 1616 roku.

d) Czwartą warstwę stanowią uzupełnienia polegające na przystosowaniu pewnych kwestii do warunków i okoliczności panujących w Polsce i na Litwie oraz na dodaniu niektórych kwestii szczególnie aktualnych w Rzeczypospolitej. Są to więc swoiste próby różnorodnej aktualizacji prowadzonych wykładów.

6) Pod względem formy: Zauważa się stopniowe przechodzenie od komentowania poszczególnych traktatów Arystotelesa, a nawet poszczególnych ksiąg danego traktatu, do ogólniejszego i bardziej „zbiorowego” traktowania danego działu filozofii (*in universam logicam, in universam physicam, philosophiam naturalem*), co prowadziło do wyodrębniania się poszczególnych dyscyplin i mniejszej ich zależności od Stagiryty. Prowadzi to dalej do wypracowywania bardziej samodzielnych kursów (*cursus*), przejawiających niekiedy ambicje przedstawienia całej filozofii Stagiryty (*in universam Aristotelis philosophiam*) i mających

jeszcze luźniejsze powiązania z jego tekstami. Nazwisko Arystotelesa nie jest na ogół pomijane; wygląda na to, że służyło ono nieraz jako wyraz prawowierności i wiarygodności w dziedzinie filozofii. W początkach XVII w. logika i metafizyka stają się najbardziej spójnymi i usystematyzowanymi dyscyplinami filozoficznymi. W związku z tymi przeobrażeniami podziały tekstu na *quaestiones* ustępują miejsca podziałom na *disputationes*, tj. na dość obszerne i bardziej niż kwestie rozbudowane jednostki logiczne i dydaktyczne, które z kolei często dzielą się na *sectiones* lub *quaestiones*. W miarę upływu lat więc tej filozofii z Arystotelesem stawiała się coraz luźniejsza, nie tylko co do treści, ale także co do formy²⁹. Od połowy XVIII w. przeważa układ przedmiotów filozofii według klasyfikacji Wolffa. Ale nawet przy końcu omawianej epoki, a więc pod koniec XVIII w., zachowało się w tej filozofii wiele podstawowych elementów arystotelizmu.

W wykładach profesorowie posługiwali się metodą scholastyczną. Polegała ona głównie na przedstawianiu materiału w obrębie dysputacji w postaci jednostek zwanych „kwestiami” – pytaniami, które składały się zwykle z następujących części: pytanie (*quaestio*), wstępna odpowiedź na nie, czyli twierdzenie-teza, rozróżnienie, uściślenie (dystyngwowanie – *oportet distinguere*) i wyjaśnienie pojęć, różne poglądy (stanowiska) na omawiany temat i wykazanie ich bezzasadności, udowodnienie tezy przy zastosowaniu sylogizmów, wnioski wynikające z udowodnionej tezy, zagadnienia uzupełniające. Naturalnie, tylko w pełni rozbudowana „kwestia” posiadała wszystkie te części składowe.

Omawiana filozofia była tworzona, wykładana i redagowana niemal wyłącznie w języku łacińskim. Wśród tekstów drukowanych do nielicznych wyjątków należą m.in. traktat Marcina Śmigleckiego *O lichwie* (Wilno 1596), *Uczone rozmowy* Wojciecha Tylkowskiego (Warszawa 1692) i *Rozmowa o filozofii* Jana Kowalskiego (Lwów 1746).

7) W XVII w. zwraca uwagę kilka obszernych, drukowanych prac z etyki, których autorami są: Wojciech Sokołowski, Tomasz Elżanowski i Wojciech Tylkowski. Interesujący jest również rękopis Jana Kormaniana, *Praelectiones politicae*, profesora etyki w Akademii Wileńskiej w latach 1679-1686. Natomiast pewne zdziwienie może budzić brak problematyki etycznej u wielu głównych przedstawicieli tej filozofii, także w XVIII w. Wynika to stąd, że etykę zwykle wykladał inny profesor, a nie ten, który wykladał logikę, filozofię przyrody i metafizykę.

²⁹ Wzorem cursus z metafizyki były *Disputationes metaphysicae* Suáreza z 1597 r.

Niezależnie jednak od tego znamy stosunkowo niewiele tekstów etycznych, choć wiadomo, że etyka była z reguły przedmiotem wykładów³⁰.

W drugiej połowie XVII i w pierwszej połowie XVIII w. wśród jezuitów polskich żywo dyskutowano problem współznaczenia (konotacji). Czołowym konotatystą jezuickim był Aleksander Podlesiecki, autor monografii *Connotata antonomastica* (Sandomierz 1731) oraz Józef Andrzejewicz (1665-1739), autor książki *Dissertatio philosophica de connotatis et constitutivis denominationum* (Lwów 1727).

8) W XVIII w. jesteśmy świadkami ostrych napięć między dotychczasowym sposobem uprawiania filozofii a filozofią „nowszą” (*philosophia recentiorum*). W tym kontekście pojawił się problem sensu filozofii scholastycznej dla religii i sposobu obecności myśli chrześcijańskiej w całokształcie ówczesnej kultury. Jezuici, przeświadczeni, że dotychczasowa filozofia, a wraz z nią cały światopogląd chrześcijański znalazły się w niebezpieczeństwie ze strony nowych prądów, początkowo zdecydowanie i mocno bronili dotychczasowych pozycji i odrzucali wszelką nową filozofię, a w szczególności filozofię Kartezjusza. Głównym przedstawicielem tej tendencji był Jerzy Gengell, który wywarł duży wpływ na innych jezuitów. Około połowy XVIII w. wielu jezuitów uświadamia sobie jednak potrzebę uzgadniania dotychczasowej filozofii, zwłaszcza filozofii przyrody, z nowym przyrodoznawstwem. Zaczynają więc powoli przyswajać sobie nowsze zdobycze naukowe i modyfikować swe poglądy, a Grzegorz Arakielowicz wydał nawet w 1768 r. w Przemysłu osobną rozprawę pt. *De mundi systemate dissertatio cosmologica* [Rozprawa kosmologiczna o układzie wszechświata], w której bronił kopernikanizmu i dowodził, że stosowanie dosłownej interpretacji Pisma Św. do rozstrzygania zagadnień fizycznych lub astronomicznych jest bezpodstawne. Proces ten doprowadził z czasem do znacznego ograniczania spekulacji na rzecz wiedzy opartej na doświadczeniu (S. Szadurski, B. Dobszewicz i inni). W związku z tym zmniejszała się stopniowo ilość czasu przeznaczanego na metafizykę na korzyść filozofii przyrody i nowej fizyki, wskutek czego metafizyka bywała nieraz bardzo ograniczana.

9) Filozofia jezuicka wywierała wpływ także na inne ośrodki w Polsce. W Akademii Krakowskiej wpływy filozofii Suáreza widoczne są szczególnie w pierwszej połowie XVII w. (m.in. sprowadzano jego

³⁰ Obszerne tezy z etyki politycznej opublikowali m.in. Eliaż Downarowicz, *Homo politicus seu civilis*, Braniewo 1664, folio, ss. 52 (*Słownik polskich teologów katolickich*, t. 1, Warszawa 1981, s. 416-417) oraz Zachariasz Modzelewski, *Theses ethico-politicae de societate humana tam domestica quam civili*, Wilno 1690, 4°, ss. 48 (PSB, t. 21, Wrocław 1976, s. 551-552).

książki)³¹, ale także i w drugiej połowie tego wieku. Przyczynili się do tego jezuici polscy, którzy rozpowszechniali jego poglądy. W 1603 r. wydali oni w Kaliszu *Dialektykę*, której autorem był Franciszek Toletus SJ (†1596), związany z nurtem filozofii zwanym później suarezjanizmem. Pewien wpływ filozofii jezuickiej jest również stwierdzalny w innych ośrodkach polskich.

10) Lektura podręczników i notatek z wykładów, szczególnie z wieku XVII, dowodzi często imponującego wprost wyszkolenia logicznego nie tylko profesorów, lecz także studentów. Temu celowi służyły zwłaszcza różne formy powtórek i dysput. Bardzo wielką wagę przywiązywano do uczenia umiejętności *dystyngowania*, czyli rozróżniania i uściślenia pojęć i terminów w dyskusjach.

W niektórych pracach, zwłaszcza w rękopiśmiennych wykładach logiki (dialektyki), znajdują się już początki niektórych gałęzi współczesnej logiki formalnej. Tak więc w tekstach tych omawiane są kwestie dotyczące się zakwalifikować do współcześnie pojmowanej logiki nazw, logiki zbiorów (klas), logiki modalnej, teorii wynikania logicznego i logiki zdań, kwestie wchodzące w obręb współczesnej semantyki i semiotyki³². Dawna filozofia – mimo różnych zastrzeżeń, jakie można formułować pod jej adresem – stanowiła znakomitą szkołę myślenia abstrakcyjnego.

11) Mimo deklarowanej często autonomii filozofii, tj. jej niezależności i samodzielności jako nauki, wpływ teologii i religii jest w filozofii widoczny. Ujawnia się on przede wszystkim w tym, że teologia inspirowała podejmowanie przez filozofów pewnych zagadnień, którymi ona sama się zajmuje. Należą do nich najczęściej: obszerne uwzględnianie problemu Boga, stworzenie świata i jego czasowość, zagadnienie stosunku natury i osoby w kontekście prawdy o Trójcy Św., substancja i przypadłość w kontekście Eucharystii, problem duszy nieśmiertelnej. Argumentacji filozoficznej towarzyszy niekiedy również argumentacja teologiczna.

12) Twierdzenie przyjmowane powszechnie po ukazaniu się dzieła S. Bednarskiego SJ *Upadek i odrodzenie szkół jezuickich w Polsce* (Kraków 1933) „o upadku i odrodzeniu szkół jezuickich” w XVIII w. nie znajduje zastosowania w przypadku filozofii. To, co w dziedzinie filozofii działo się w XVIII w., trudno nazwać upadkiem, a następnie odrodzeniem. Tak należy ocenić sytuację z punktu widzenia nauk szczegółowych, zwłaszcza

³¹ J. Czerkawski, *Arystotelizm*, s. 74.

³² Zob. np. A. Kisiel, *Nieznaný kurs logiki z Akademii Wileńskiej*, „Przegląd Filozoficzny” 42, 1939, z. 1, s. 47-60; A. Kisiel, *Nieznaný logik polski XVII stulecia*, „Przegląd Powszechny” t. 221, 1939, nr 2, s. 171-194; R. Plečkaitis, *Początki logiki matematycznej w jezuickiej Akademii Wileńskiej*, w: *Jezuicka ars educandi*, s. 181-198.

fizyki i astronomii. Natomiast z punktu widzenia filozofii nie było ani widocznego upadku, ani tym mniej – odrodzenia filozofii. Innowacje bowiem wprowadzane do nauczania filozofii od połowy XVIII w. polegały głównie na ograniczaniu problematyki ściśle filozoficznej na rzecz fizyki, astronomii itp. Zyskiwała na tym fizyka, natomiast właściwa filozofia, zwłaszcza metafizyka, traciła. Naturalnie, filozofia pośrednio też nieco na tym zyskiwała (np. przez zastąpienie wielu zagadnień przestarzałej Arystotelesowskiej fizyki i astronomii nowszymi osiągnięciami), ale nie na tyle, by można mówić o odrodzeniu filozofii.

Słusznie pisze Jan Czerkawski, że: „napięcie doktrynalne między szkołą tomistyczną i suarezjańską (jezuicką) należy uznać za jedno z centralnych zjawisk w XVII-wiecznej scholastyce polskiej. Przyczyniło się ono do intensyfikacji badań filozoficznych i podniesienia ich poziomu”³³, a „polemika scholastyków [w tym także, a może nawet zwłaszcza jezuitów] z tzw. *philosophia recentiorum* wyznacza specyfikę arystotelizmu XVIII w.”³⁴.

Filozofia pozaszkolna (obywatelska)

Osobną, rozległą i ważną dziedzinę stanowi filozofia jezuitów, nie związana bezpośrednio z nauczaniem szkolnym, choć jej korzenie tkwią właśnie w filozofii wykładanej w szkołach. Ta filozofia *obywatelska* inspirowała działalność wielu jezuitów i nie-jezuitów. Chodzi w szczególności o filozofię społeczną, gospodarczą i polityczną, zawartą w pismach pozafilozoficznych (teologia, prawo itp.) i obecną w kaznodziejstwie. Ujawniała się ona zwłaszcza w koncepcjach dotyczących filozofii państwa i prawa, m.in. w takich kwestiach jak: stosunek do filozofii politycznej Suáreza i Bellarmina (np. w jakim stopniu jezuita polscy przejmują ich idee, a w jakim stopniu, kiedy i dlaczego od nich odstępują), stosunek do parlamentaryzmu polskiego i do jego wad, stosunek do zagadnienia tolerancji, do kwestii chłopskiej itp. Te dziedziny jednak nie zostały dotąd bliżej zbadane. Dlatego tutaj tylko zasygnalizuję niektóre zagadnienia.

Rzeczpospolita (*Res publica*) zdaniem jezuitów powinna mieć „dobry ustrój”. Dobry ustrój zaś – jak pisał Wojciech Sokołowski – to „taki ustrój, w którym rządca – jeden, kilku lub wielu – uznaje, że przekazano mu nie władzę nad podwładnymi, lecz troskę o nich, że nie rzeczpospolita należy

³³ *Humanizm i scholastyka*, s. 181.

³⁴ Tamże.

do niego, lecz on do rzeczypospolitej [...], w której rządcą nie szuka własnego dobra, lecz znajduje upodobanie w powszechnej słuszności”³⁵.

Jezuici opowiadali się na ogół za monarchią dziedziczną lub elekcyjną, dostrzegając jednak zalety i wady obu tych sposobów powoływania władcy. Monarchię uważali za system najstarszy, sprawdzony w przeszłości, dostrzegany w świecie zwierząt, sprzyjający jedności i skuteczności rządów. Przeważnie też opowiadali się za monarchią w pewnej mierze konstytucyjną. Postulowali wzmocnienie władzy królewskiej i sprężysty system rządów – ale na zasadzie praw. Ważną rolę przypisywali światłym doradcom i sumiennym urzędnikom. Wśród zalet, jakimi powinien odznaczać się władca, wymieniano najczęściej roztropność, sprawiedliwość i wiarę [katolicką]. Powinien popierać nauki i szkolnictwo. Szczególną roztropność winien wykazywać w sprawach obronności kraju i związanych z tym wojnach, a w sprawach sądownictwa powinna go cechować nieskazitelna sprawiedliwość.

Jezuici dostrzegali wady ówczesnego systemu politycznego i społecznego oraz wskazywali na jego niebezpieczeństwa (zwłaszcza Skarga). Za jedną z głównych przyczyn nieudomogów systemu uważali nie rozwiązana kwestię chłopską i ograniczenie praw mieszczaństwa. Zwracali też uwagę na to, że przyczyną zamieszek wewnętrznych są często partie (frakcje) o rozbieżnych celach, nie zważające na dobro wspólne.

Piotr Skarga należy do czołowych przedstawicieli, którzy w swej działalności, zwłaszcza pisarskiej i kaznodziejskiej zajmowali się sprawami publicznymi, choć – ze względu na charakter jego twórczości – trudno się w niej doszukać precyzyjnych sformułowań i definicji. Źródłem potęgi państwa według Skargi jest „niepodzielność władzy monarchy w sprawach świeckich i niepodzielność władzy Kościoła katolickiego w kwestiach wiary” (J. Tazbir). Skarga był zwolennikiem monarchii jako formy ustrojowej zgodnej z wolą Bożą i z rozumem i opowiadał się za silną władzą królewską (dziedziczenie tronu?). Sprzeciwiał się jednak *absolutum dominium*, a prawo uważał za istotny warunek życia społecznego. Był za usprawnieniem sądownictwa i władzy wykonawczej. Uważał, że należy ograniczyć przywileje szlachty. Domagał się ochrony prawnej dla chłopów i poprawy ich doli.

³⁵ Wojciech Sokołowski, *Decreta Prudentissimi Pripatetici Senatus* [...], Kalisz 1621, nr 116: „Politiam bonam appello, in qua Princeps, sive unus sit, sive pauci, sive multi, recognoscit non potestatem sibi in suos traditam, sed tutelam concessam; neque enim suam Rempublicam esse, sed se Reipublicae [...], in qua Princeps non proprium intendit bonum, sed publica delectatur aequitate”.

Kwestia chłopska była przedmiotem zainteresowania i troski wielu, szczególnie w kazaniach (Jakub Wujek, Konstanty Szyrwid, Jakub Olszewski, Aleksander Lorencowicz i inni). Z tych, którzy zajęli się tymi zagadnieniami bardziej systematycznie, na uwagę zasługują:

Marcin Śmiglecki w traktacie *O lichwie* (począwszy od wydania 5. w 1607 r.) broni chłopów przed zbyt dużą pańszczyzną, postuluje, by mogli się wykupić i przenosić na inne miejsce (kwestia osobistej wolności). Mateusz Bembus (1567-1645) piętnował ucisk polityczny mieszczaństwa i niewolę chłopów. Jan Chądzyński w pracy zachowanej w rękopisie *Compendium de iure et iustitia* (1647) domaga się dla chłopów prawa własności dóbr przez nich nabytych i ulżenia ich doli, natomiast w piśmie *Discurs kapłana jednego* [...], mającym charakter listu otwartego do społeczeństwa, przedstawia tragiczne położenie chłopów i zdecydowanie staje w ich obronie.

Aron Aleksander Olizarowski (ok. 1610-1659), były jezuita (opuścił zakon po ukończeniu filozofii w Pułtusku w latach 1633-36), profesor prawa kościelnego i cywilnego w Akademii Wileńskiej (od 1644), w dziele *De politica hominum societate* (Gdańsk 1651) wyjątkowo odważnie broni praw chłopów wobec szlachty oraz ich praw obywatelskich, wykazując szerokie spojrzenie na ówczesne stosunki społeczne i polityczne. Praca ta była w Polsce pierwszym systematycznym wykładem wiedzy o społeczeństwie i państwie, nacechowanym dużą wnikliwością i z troskaniem o losy społeczeństwa, zwł. o jego należytą edukację. W kwestii formy rządów opowiada się za monarchią dziedziczną. Szymon Majchrowicz jest autorem dzieła *Trwałość szczęśliwa królestw albo ich smutny upadek, wolnym narodom przed oczy stawiona* (Lwów 1764). Jest to bardzo obszerny, popularny traktat o wychowaniu, także obywatelskim, przeznaczony dla ogółu społeczeństwa szlacheckiego, pisany ze stanowiska katolickiego, ale uwzględniający często racje filozoficzne.

Jest rzeczą zrozumiałą, że jezuita uważali religię katolicką za fundament ładu społecznego i moralnego oraz za czynnik jednoczący i wzmacniający państwo. W związku z tym występowali zdecydowanie przeciw innowierstwu, choć do samych innowierców jako do ludzi podchodzili inaczej (rozdzielenie: błąd i błędzący). Na pytanie, czy karać podejrzanych co do wiary, wielu (np. W. Sokołowski) odpowiadało, że jeśli ktoś będąc nieprawomyślnym publicznie siebie zamęt w sprawach wyznaniowych, powinien zostać ukarany. Natomiast prywatnie może ktoś mieć błędne poglądy i potrzebuje raczej pouczenia niż kary.³⁶

³⁶ W. Sokołowski, dz. cyt., nr 163: „Dico igitur, si quispiam turbo publice de Deo, et receptis sacris male sentiat, et alios ad sentiendum, qua suasionem, qua minis, qua corruptione

Wiek XIX

Papież Klemens XIV wydał w 1773 r. brewe *Dominus ac Redemptor*, rozwiązujące zakon jezuitów. Caryca Katarzyna II nie pozwoliła jednak ogłosić w Rosji brewe papieskiego, dzięki czemu jezuita mogli działać dalej na terenach polskich, przyłączonych do Rosji w wyniku I rozbioru Polski. Polityka carycy Katarzyny II, a po niej cara Pawła I sprzyjała jezuitom głównie ze względu na ich działalność na polu szkolnictwa oraz dlatego, że w zakonie jezuitów upatrywali oni element podtrzymujący więź Rosji z Zachodem.

Po I rozbiorze pod zaborem rosyjskim znalazły się 4 kolegia: Dyneburg, Orsza, Połock i Witebsk, 2 rezydencje: Mohylew i Mścisław oraz 12 stacji misyjnych. Na tych placówkach pracowało wówczas 201 jezuitów, w tym 97 księży (pozostali to klerycy i bracia). Później otwarto jeszcze domy w Petersburgu (1800), Krasławiu (1811-1814), Romanowie na Ukrainie (1811), Puszy (1811) i Użwałdzie (1813).

W 1813 r. jezuita otwarli Akademię w Połocku, która – podobnie jak i inne kolegia – istniała tylko do r. 1820.

Za cara Aleksandra I stosunek do jezuitów uległ w Rosji pogorszeniu, zwłaszcza po wojnie francusko-rosyjskiej w 1812 r. Doprowadziło to najpierw do usunięcia jezuitów z Petersburga w 1815 r., a następnie do wydalenia jezuitów z całej monarchii ukazem banicyjnym z 13 III 1820 r.

Zakon w Rosji liczył wtedy 351 jezuitów. Z tej liczby 35 jezuitów, chcąc pozostać w Rosji, musiało rozstać się z zakonem. Pozostali przekroczyli w kwietniu granice Rosji: 158 osiedliło się w Galicji, 88 wyjechało do Italii, 38 do Francji i 18 do innych krajów Europy, gdzie już wcześniej pracowało 14 jezuitów białoruskich.

Ratio studiorum – zasady nauczania filozofii

Nauczanie filozofii w zakonie jezuitów oraz jej krzewienie na początku XIX w. opierało się głównie na wytycznych zawartych w *Ratio studiorum*, której pierwsza, zasadnicza wersja została ogłoszona w 1599 r. Później wprowadzano do niej pewne zmiany i uzupełnienia, które jednak nie dotyczyły spraw istotnych.

aliqua compellat, puniatur. Melius est, ut pereat unus, quam unitas. [...] Si autem Erronum aliquis privatim de Deo sibi malus male sentiat, Doctorem non tortorem adhibeo”.

W 1832 r. generał zakonu Jan Roothaan ogłosił nową wersję jezuickiej *Ratio studiorum*, która wprowadziła zachowała wiele elementów z dawnej, pochodzącej z 1599 r., ale też znacznie się od niej różniła.

Celem studiów filozoficznych było nie tylko intelektualne przygotowanie do studiów teologicznych – tak było dawniej – lecz także do innych dziedzin i do rozwoju intelektualnego i doskonalenia woli. Studia filozoficzne miały trwać dwa lub trzy lata – stosownie do decyzji prowincjała. Na pierwszym roku należało wykładać logikę, metafizykę i matematykę, na drugim – fizykę (filozofię przyrody) i filozofię moralną (etykę), na trzecim zaś te zagadnienia fizyki i metafizyki, które pominięto podczas biennium lub które wymagają obszerniejszych wyjaśnień, oraz wyższą matematykę (*mathesis sublimior*).

Logikę poprzedza wprowadzenie do filozofii wraz z krótką historią filozofii. W logice obszernie trzeba się zająć kryteriami prawdy. Metafizyka dzieli się na ontologię, kosmologię, psychologię i teologię naturalną. Przedmiotem wykładów filozofii moralnej nie jest – jak dawniej – *Etyka* Arystotelesa, lecz takie zagadnienia, jak cel człowieka, moralność czynów ludzkich, prawo naturalne, powinności człowieka wobec Boga, bliźniego i siebie samego. Zalecono też, by w obrębie filozofii moralnej przekazywać zasady prawa publicznego.

Na fizyce po wprowadzeniu na temat właściwości ciał należy wyłożyć dynamikę, mechanikę, hydrostatykę, hydraulikę, aerostatykę, pneumatykę oraz łączące się z nimi kwestie z astronomii, traktat o świetle, ciepłe, elektryczności, magnetyzmie oraz skrót chemii. Można też przekazać podstawowe wiadomości z historii naturalnej. Należy stosować podejście teoretyczne i praktyczne (eksperymenty) oraz informować o nowych odkryciach.

Najważniejsza innowacja dotyczy jednak przekazywanej doktryny. Dawniejsze zalecenie wykładania filozofii według Arystotelesa zastąpiono stwierdzeniem: „W kwestiach o pewnym znaczeniu [profesor filozofii] niech nie odstępuje od nauki, którą akademie powszechnie przyjmują” (*Regulae professoris philosophiae*, nr 5). Pozwalało to uwzględniać w dużym zakresie nowsze prądy filozoficzne i wyniki nauk przyrodniczych.

W ciągu XIX w. nastąpiło znaczne ożywienie filozofii i teologii tomistycznej. Encyklika Papieża Leona XIII *Aeterni Patris* (1879) spowodowała ich upowszechnienie w nauczaniu kościelnym. W następstwie tego powstał kierunek zwany neotomizmem³⁷. Jezuici, szcze-

³⁷ Warto podkreślić, że polski jezuita: Józef Alojzy (mylnie Jan) Dmowski, pracując na terenie Italii, był jednym z tych, którzy przyczynili się do XIX-wiecznego odrodzenia tomizmu jeszcze przed encykliką *Aeterni Patris*.

gólnie jako zakon związany specjalnym ślubem posłuszeństwa Papieżowi, uwzględniali i rzetelnie realizowali zawarte w encyklice postulatory i zalecenia.

Działalność na polu filozofii – Filozofia w praktyce

Głównym ośrodkiem filozofii jezuitów na początku XIX w. był Połock, w szczególności Akademia Połocka, założona w 1813 r. w istniejącym od 1580 r. kolegium w Połocku.

AKADEMIA POŁOCKA (Akademia Zakonu Jezuickiego). Ukazem carskim z 12 I 1812 r. jezuita otrzymali zgodę na otwarcie Akademii w Połocku, podlegającej generałowi zakonu, rezydującemu wówczas właśnie w Połocku, a w sprawach wychowania – ministerstwu oświecenia. Otwarto ją 8 I 1813 r. W programie uwzględniono też przedmioty wyznaczone przez rząd. Akademia posiadała 3 wydziały: Teologiczny, Filozofii i Nauk Wyzwolonych oraz Języków Starożytnych i Nowożytnych. Przysługiwały jej prawa nadawania stopni doktora w zakresie teologii, prawa kanonicznego i cywilnego. Dobry poziom nauczania gwarantowała kadra wybitnych profesorów przybyłych na Białoruś z różnych krajów zachodnich. Oprócz młodzieży świeckiej w Akademii studiowali jezuita, bazylianie i księża diecezjalni. W 1817 r. rząd ograniczył studentów Akademii do wiernych Kościoła rzymsko-katolickiego, zakazał zaś przyjmowania katolików obrządku wschodniego.

Uczelnia miała dobrze wyposażone pracownie naukowe, dużą bibliotekę, drukarnię i czasopismo naukowe pt. „Miesięcznik Połocki”. W 1820 r. liczyła ok. 700 studentów i 30 profesorów. Promowała ponad 100 doktorów. Podlegały jej szkoły średnie prowadzone przez jezuitów w Mohylewie, Orszy, Petersburgu, Mścisławiu, Romanowie, Rydze, Użwałdzie i Witebsku.

W Akademii wykładano: filozofię, teologię (m.in. także egzegezę Pisma św.), prawo kanoniczne i cywilne, historię powszechną, historię Kościoła, język i literaturę francuską, język i literaturę niemiecką, literaturę rosyjską, język hebrajski, język grecki, język arabski i syryjski, matematykę, mechanikę, fizykę doświadczalną, architekturę, astronomię, historię naturalną i chemię, botanikę i zoologię.

Z profesorów Wydziału Filozofii i Nauk Wyzwolonych na uwagę zasługują Włoch Józef Angiolini i Wincenty Buczyński.

Po wydaleniu jezuitów z Rosji w 1820 r. część z nich osiadła w Galicji. Własne studia filozoficzne zorganizowali w 1823 r. w Tarnopolu,

także dla świeckich. W latach 1829-1848 mieściły się one w Starej Wsi k. Krosna i ponownie w Tarnopolu. Gdy w 1848 r. władze austriackie skasowały Prowincję Galicyjską TJ za popieranie ruchów wolnościowych tzw. „Wiosny Ludów”, jezuici odbywali studia za granicą, głównie we Francji. Już jednak w 1852 r. cesarz Franciszek Józef I zezwolił im wrócić do Galicji. W 1859 r. otwarto studia filozoficzne w Starej Wsi.

W 1867 r. zorganizowano w Krakowie przy ul. Kopernika 26 *Seminarium Cracoviense Societatis Jesu*, uczelnię faktycznie dwuwydziałową (choć bez tej nazwy), będącą w pewnej mierze odległą kontynuacją wydziałów filozoficznego i teologicznego, prowadzonych przez jezuitów polskich na Białej Rusi (po kasacie zakonu w 1773 r. i na początku XIX w.), w szczególności w Akademii Połockiej.

Seminarium Krakowskie obejmowało stosunkowo dobrze zorganizowane 3-letnie studia filozoficzne i 4-letnie studia teologiczne.

Po dwu latach – głównie wskutek trudności lokalowych – studium filozofii zostało odłączone od teologii i rozpoczęło wędrówkę po różnych miejscowościach: Śrem 1869-1872, Stara Wieś 1872-1885, Chyrów 1885-1887, Tarnopol 1887-1895, Nowy Sącz 1895-1913, Kraków 1913/14, Gräfenberg na Morawach – obecnie Jeseník Lázně w Czechach – 1914/15 (z powodu I wojny światowej), Nowy Sącz 1915-1926, Kraków, od 1926 do dzisiaj – z wyjątkiem okresu II wojny światowej.

Do wybitniejszych filozofów XIX w. należą: działający w różnych ośrodkach Marian Morawski (1845-1901), wybitny filozof i teolog, pionier neotomizmu w Polsce, autor prac: *Filozofia i jej zadanie* (Lwów 1876), *Celowość w naturze* (Kraków 1887), *Podstawy etyki i prawa* (Kraków 1891-1900), profesor teologii na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie. Jego *Wieczory nad Lemanen* (Kraków. 1896) przełożono na 7 języków.

Józef Alojzy Dmowski (1799-1879) studiował w Ferrarze i Rzymie, potem był profesorem filozofii i teologii w *Collegium Romanum* (późniejszy Uniwersytet Gregoriański), wydał *Institutiones philosophicae* (I-II, 5 wydań w latach 1840-1851), obejmując całość ówczesnej filozofii; przyczynił się do odrodzenia tomizmu.

Wincenty Buczyński (1789-1853) od 1819 r. wykładał filozofię w Akademii Połockiej, a po wydaleniu jezuitów z Rosji (1820) kolejno w Tarnopolu, Grazu, Linzu, Namur oraz teologię w Lowanium. Opracował podręcznik filozofii: *Institutiones philosophicae* (I-III, Wiedeń 1843-44) oraz *Institutiones doctrinae religionis, in quibus principia philosophica ad veritates religionis applicantur* (Wiedeń 1842).

Józef Angiolini (1747-1814), profesor filozofii i matematyki (1785-1794), autor podręcznika: *Institutiones philosophicae ad usum studiosorum Academiae Polocensis* (Połock 1819; 2. wyd.: Torino 1849).

Franciszek Kautny (1810-1885), profesor filozofii w Tarnopolu, autor *Propedeutyki filozoficznej* (Kraków 1871).

Koncepcja filozofii, jej podział i tematyka

Chcąc przybliżyć koncepcję XIX-wiecznej filozofii, jej podział i podstawową tematykę, przedstawię pokrótce te sprawy na przykładzie prac 5 najwybitniejszych przedstawicieli omawianego wieku, prac pochodzących z różnych lat i powstałych w różnych środowiskach. Są to chronologicznie: Józef Angiolini (Połock 1819), Józef Alojzy Dmowski (1840 i nn., Kolegium Rzymskie), Wincenty Buczyński (1843-1844, Linz w Austrii), Franciszek Kautny (Tarnopol 1871), Marian Morawski, *Filozofia i jej zadanie* (prof. w Starej Wsi; wyd. Lwów-Kraków 1876, 1877, 1881, 1899). Merytorycznie kolejność byłaby chyba następująca: Morawski, Dmowski, Buczyński, Angiolini, Kautny.

ANGIOLINI określa filozofię jako „naukę uzyskaną przez rozum” (*Scientia ex Ratione*). Przez naukę zaś rozumie poznanie pewne i oczywiste, gdyż poparte dowodami, a więc uzasadnione. Filozofia dzieli się na 5 części: na logikę, metafizykę, matematykę, fizykę i etykę, czyli filozofię moralną.

Drugą część filozofii stanowi metafizyka, która dzieli się na następujące części: metafizyka ogólna i metafizyka szczegółowa. Metafizyka ogólna zawiera 3 sekcje: ontologię (naukę o bycie), etiologię (naukę o przyczynach) oraz kosmologię. Metafizyka szczegółowa zawiera 2 sekcje: psychologię i teologię naturalną.

DMOWSKI definiuje filozofię następująco: „Nauka osiągnięcia prawdy i dobra, uzyskana przez właściwe używanie rozumu”. Filozofia dzieli się na spekulatywną, której zadaniem jest osiągnięcie prawdy, i na filozofię moralną, której celem jest osiągnięcie dobra. Filozofia spekulatywna z kolei dzieli się na logikę i metafizykę. W obrębie metafizyki wyróżnia się metafizykę ogólną, czyli ontologię, i metafizykę szczegółową (*m. specialis*). Ta ostatnia obejmuje teologię naturalną, psychologię i kosmologię.

Zdaniem BUCZYŃSKIEGO filozofia to „nauka rozumowa, która przedstawia związek skutków z ich przyczynami oraz wniosków z zasadami”. Przedmiotem filozofii jest cała istniejąca rzeczywistość, celem zaś filozofii jest poznanie prawdy i odpowiedni do tego poznania sposób życia.

Filozofia dzieli się na teoretyczną i praktyczną. Filozofia teoretyczna obejmuje filozofię formalną (logikę) i filozofię materialną, która zajmuje się „materią” czynności umysłowych, czyli ich przedmiotami. Dzieli się dalej na fizykę (*physica*), czyli właściwie filozofię przyrody, na metafizykę oraz na etykę. Metafizyka dzieli się na ogólną i szczegółową, czyli na czystą i stosowaną (*pura et applicata*); ogólna bywa również nazywana ontologią (nauka o bycie w ogóle). Metafizyka szczegółowa – zależnie od przedmiotu, jakim się zajmuje, dzieli się na: kosmologię, psychologię i teologię naturalną.

FRANCISZEK KAUTNY następująco określa filozofię: „Filozofia jest to umiejętność rzeczy boskich i ludzkich, i przyczyn i stosunków między nimi zachodzących, rozumem ludzkim nabyta”. Filozofię jego zdaniem można też nazwać „umiejętnością prawd zasadniczych, dotyczących wszech rzeczy, rozumem ludzkim nabytą”. Filozofia dzieli się na filozofię teoretyczną i praktyczną. Filozofia teoretyczna dzieli się na logikę i metafizykę. Metafizyka dzieli się na ontologię, kosmologię, psychologię i teologię [naturalną]. Filozofia praktyczna to przede wszystkim etyka.

Według MORAWSKIEGO „filozofia jest wiedzą wszechrzeczy w pierwszych, najwyższych przyczynach – *cognitio rerum omnium per causas ultimas*”. Przedmiotem filozofii jest wszechbyć, w obrębie którego wyróżnia się: byt w sobie (*ens ontologicum*), byt w wiedzy (*ens logicum*), byt w woli (*ens morale*), którym odpowiadają 3 dziedziny: metafizyka, logika i etyka.

Metafizyka obejmuje metafizykę ogólną, czyli ontologię, oraz metafizykę specjalną, która dzieli się na naukę o Bogu, czyli teodyceę, oraz na naukę o świecie, ta zaś dzieli się na naukę o świecie duchowym, czyli pneumatologię lub psychologię, oraz na naukę o świecie materialnym, czyli kosmologię.

Logika dzieli się na krytykę [ludzkiego poznania], czyli filozofię fundamentalną, i na dialektykę, czyli logikę formalną.

Etyka ogólna bada istotę i podstawy moralności, a etyka specjalna zajmuje się prawem indywidualnym człowieka i prawem społecznym, których podstawą jest prawo natury.

Etyka stanowi filozofię praktyczną, pozostałe zaś dziedziny – filozofię teoretyczną.

Gdy chodzi o merytoryczną treść filozofii wykładanej w XIX w., to ogólnie można stwierdzić, że była to przeważnie filozofia arystotelesowsko-tomistyczna (względnie neotomistyczna), która niekiedy bywa klasyfikowana jako esencjalistyczna, choć z drugiej strony u niektórych jej

przedstawicieli, zwłaszcza u Mariana Morawskiego, można się dopatrzyć pewnych wątków egzystencjalnych. Pojawiają się w niej też nieliczne wątki suarezjańskie³⁸.

An outline of philosophy of the Polish Jesuits between the 16th and 19th century

Summary

The purpose of philosophical studies was to become intellectually prepared for the study of theology. The philosophical curriculum embraced logic, philosophy of nature (which was called then *physics*), metaphysics, ethics and mathematics. The subject of instruction was the philosophy of Aristotle in the interpretations of its reliable commentators. St Thomas Aquinas was not mentioned directly, although it was recommended that he should be spoken of with respect. The reason why the Jesuits adopted Aristotelianism was not only the former tradition of education or the Church guidelines, but also the fact that the Aristotelian system was a relatively coherent system of the philosophical knowledge of the world. Therefore it was suitable for discussions and could be employed in ideological polemics. The curriculum of philosophical studies was defined in *Ratio studiorum* from 1599. Later only minor modifications were introduced. Major ones appeared as late as in the 18th century, when Aristotle's physics was inadequate for contemporary thinkers: due to the rapid progress in natural sciences, alterations were necessary in the philosophy of nature („physics”). It was at that time that the idea of *amoenior eruditio*, or pleasant teaching, was adopted, thanks to which more interesting natural phenomena could be introduced and explained.

As stipulated by *Ratio studiorum*, philosophical studies should last for three years. Such instruction was offered usually only by those colleges where the Jesuit students were trained. In colleges for lay students, especially in smaller ones, the studies lasted for two years. The majority of lecturers held only one course which ran for two or three years.

Practically in every college the Jesuits taught an introduction to philosophy. It was dialectic included in the class of rhetoric. In the 16th century the Jesuits had four centres of philosophical studies all over the territory of the Polish-Lithuanian Commonwealth: in Wilno (now Vilnius, Lithuania), Braniewo, Poznań and Kalisz. Afterwards, philosophical studies were provided in other colleges as well. In 1700 as many as eighteen colleges offered instruction in philosophy, including twelve colleges for lay students only. In 1773, that

³⁸ Obszernie na te tematy piszę w pracach: *Filozofia w szkołach jezuickich w Polsce w XVI wieku*, Kraków 1994; *Studies in the Philosophy of the Jesuits in Poland in the 16th-18th Centuries*, Kraków 1999; *Studia z filozofii jezuitów w Polsce w XVII i XVIII wieku*, Kraków 1998; *Filozofia jezuitów w Polsce w XX wieku*, Kraków 2001, *Filozofia jezuitów na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej w XIX wieku*, Kraków 2013.

is in the year when the Order was suppressed, among the thirty-four colleges running philosophical courses, twenty-six educated only lay students.

The Jesuits philosophical instruction reached far and wide, and its influence on society must have been remarkable. The Academy in Wilno, throughout the period, continued to be the largest and leading Jesuit university: it could boast the most outstanding faculty members and the most comprehensive scope of instruction. This school played a crucial role in the history of culture and philosophy. Especially in the 17th century it was an important centre of philosophical thinking and successfully competed with the university in Kraków.

It was the philosophy of Suárez, and not Thomism, that dominated the Jesuit philosophy in Poland. However, this was not pure Suarezianism, but a slightly modified one. The modifications testify to a certain self-reliance and ingeniousness of opinion. In their lectures, professors applied the scholastic method. It consisted primarily in presenting the material in the form of disputations, divided into units called questions (*quaestio*), preliminary answer to this question, that is statement/thesis, distinction and explanation of concepts, various views (opinions) concerning the subject under discussion and the proof of their being ungrounded, argument of the thesis with the use of syllogisms, and lastly conclusions stemming from the proved thesis.

Over two hundred years, more than one hundred books, of various quality and value, were written on philosophical matters; there appeared more than 1,000 printed collections of theses to be disputed as well as a great number of manuscripts: notes put down by students when the professor dictated a resume of the lecture.

When the Order was suppressed in 1773, the Jesuits proceeded with their philosophical studies in Polotsk (now Belarus), adhering to the hitherto regulations. It was only in 1832 when General J. Roothaan issued a new version of *Ratio studiorum*: many former elements were preserved, but this version differed much from the previous one. The purpose of philosophical studies was to become prepared for the study of theology and other disciplines, and for intellectual development. During the first year the lectures should treat on logic, metaphysics and mathematics, in the second year on „physics” (philosophy of nature) and moral philosophy, and in the third year on the problems of physics and metaphysics. In the 19th century a revival of Thomism, or Neo-Thomism, was observed, owing in particular to Leo XIII's encyclical *Aeterni Patris* (1879). Generally speaking, the Jesuits followed loyally the guidelines that were put forward there.

Translated by Marta Kapera

The Philosophy of the Jesuits in Lithuania from the 16th until the 18th Century

In September 2007, I prepared a paper for an international conference dedicated to the 500th anniversary of philosophy in Lithuania. Here, I would like to direct your attention to the same issue, since on the occasion as such, i.e. the 400th anniversary of the Lithuanian Jesuit Province. It is necessary to recall at least briefly this significant area, which occupies an important place for the Jesuits and in which I am interested and have been doing my research for thirty years.

In the first part of my article I will present the basic general information about the philosophy of the Jesuits in Lithuania. Jubilee celebrations frequently offer – and of course, with justification – an opportunity to make generalizations, syntheses, and conclusions. In the second part I will draw silhouettes of two 17th century professors of Vilnius academy: Lucas Załuski and Zacharias Modzelewski, whose philosophy has not received sufficient research attention, although they are significant philosophers of the 17th century. The jubilee of the Lithuanian Jesuit province, has encouraged research into their philosophical heritage. I will discuss this heritage more thoroughly in separate articles.

Now I will briefly present the basic information about the philosophy of the Jesuits in Lithuania in the course of the 16th – 18th century. Speaking about that period, it is important to differentiate between:

- 1) philosophy related with teaching or the contents of teaching in schools, i.e. in the Vilnius academy and the other three colleges that operated at that time;
- 2) so-called civic (political) philosophy, which is not directly related with teaching; I will introduce it later.

The development of philosophical education of the Jesuits

In the 16th century Jesuits founded four centres of philosophy teaching in the territory of Poland and Lithuania. The most important centre was the Vilnius College, which was re-structured into an academy in 1579; philosophy was taught there from 1571. The number of philosophy schools grew in the 17th and 18th centuries: philosophy was taught in Kražiai from 1654, in Kaunas – from 1725, and in the Vilnius College for the Nobility (*Collegium Nobilium*) – from 1759. The teaching of philosophy in all these centres continued until 1773, i.e. until the suppression of the Jesuit order.

The number of philosophy professors was large. only at the Vilnius academy more than 200 professors taught philosophy in a period of 200 years.

The Vilnius academy was the most significant teaching institution in the region with a strong academic staff (professors) and curriculum. It played a significant role in the history of culture and philosophical culture. An important centre of philosophical thought especially in the 17th century, the Vilnius academy successfully competed with the Kraków academy and was influential in the entire Commonwealth of Both Nations (Poland and Lithuania).

The most eminent philosophers

We ought to mention at least four; all of them were professors of Vilnius academy:

1) Martinus Śmiglecki (Smiglecius, 1563-1618), a philosopher widely known in Europe, the author of a monumental work *Logica* (the first edition of the book was preceded by his lectures given in Vilnius). *Logica* went into four reprints: one in Ingolstadt and three in Oxford. For many years it served as a textbook. *Logica* is a collection of studies in logic with much attention to metaphysics.

Śmiglecki is also the author of a treatise on economic ethics *O lichwie* [On usury] (published in Vilnius in 1596, and reprinted later) and several theological studies. Śmiglecki's philosophy is noteworthy for its originality. As was noted in a recent study, "Śmiglecki is the founder of a metaphysical current whose continuity is proposed by the metaphysics

of Leibniz and Wolff ” (*Zarys dziejów filozofii w Polsce. XIII-XVII*, Warszawa, 1989, p. 357).

2) Antonius Skorulski (1715-77), the author of the book *Commentariolum philosophiae* (Vilnius, 1755) and a very significant philosopher of the 18th century along with Benedykt Dobszewicz. He reduced the problematic of traditional philosophy and paid much attention to the new philosophical currents and the natural sciences.

3) Benedykt Dobszewicz (1722 – after 1794), the author of two comprehensive works *Placita recentiorum philosophorum explanata* (Vilnius, 1760) and *Praelectiones logicae* (Vilnius, 1761), in which he tries to connect the philosophical tradition with the new currents.

4) Matthias Casimirus Sarbievius (Sarbiewski, 1595-1640), a poet and the author of the work on poetics *De perfecta poesi* occupying an important place in european aesthetics.

The characteristics of this philosophy

The philosophy of the Jesuits in Lithuania was a specific philosophical current. It originated in the Jesuit centres, first of all in the Iberian Peninsula and Italy, particularly Rome. It was a *new Jesuit Aristotelianism*, which belonged to the so-called second scholastic developed by the Jesuits in the second half of the 16th century. The main protagonists of this current were professors related with the *Collegium Romanum* in Rome, among them Francisco Suárez (1548-1617), the author of *Disputationes metaphysicae* (Salamanca, 1597).

The novelty of the Jesuit aristotelianism lay above all in gradual emancipation of the natural sciences and the recognition of the greater autonomy of the philosophical disciplines over theology, as well as the view that the Christian Revelation and the philosophy of Aristotle generally correspond.

In Vilnius this current was initiated in the second half of the 16th century by the first professors of philosophy, who were either foreigners (John Hay from Scotland, and Pedro Viana, Diego Ortiz, and Miguel Ortiz from Spain), or Poles who had studied in Rome (Leonardus Kraker, Martinus Śmiglecki, and Hieronymus Stefanowski). With regard to the philosophy common until that time in Poland and Lithuania, it was a new current.

This philosophy was generally aristotelianism modified by Christian commentators, especially Thomas Aquinas, with a tinge of Suarezianism.

In the period under discussion, Suarezianism rather than Thomism was predominant in the philosophy of the Jesuits. However, very often it was not pure philosophy of Suárez, but with certain modifications. This variety testifies to the independence and originality of some views.

Civic (social and political) philosophy

A separate extensive field is the philosophy of the Jesuits directly unrelated with academic teaching, although its roots lie in philosophy, above all ethics, taught at schools. Philosophy, which we call *civic* philosophy, inspired the activity of many Jesuits, and not only. We are talking here firstly about social, political, and economic philosophy found elsewhere than in philosophical writings (e.g. in writings on theology, law, etc.), which made an impact on preaching. It emerged mainly from concepts related with the problems of law and philosophy of the state, among them social justice, issues related with peasants, parliamentary structures (*liberum veto*), religious tolerance, etc. However, until now these areas have not been sufficiently explored.

The first rector of the Vilnius academy Piotr Skarga who thoroughly analyzed social, political and economic problems is among the leading representatives of this philosophy. Skarga did not leave any work in philosophy, but his views are revealed in his writings. His *Kazania sejmowe* ("Sermons for the Sejm / Parliament") is a kind of social and political treatise, in which the situation of the state and the foundations of its reform are evaluated. For many Jesuits the peasant problem was a subject of interest and concern, especially in preaching. This problem was systematically addressed by Martinus Śmiglecki, Joannes Chądzyński and Aron Alexander Olizarowski. Olizarowski (ca. 1610-1659), a law professor at the Vilnius academy, in his work *De politica hominum societate* (Gdańsk, 1651) boldly defended the rights of peasants against the nobles, as well as their civil rights. His work was the first systematic exposition providing information and in-depth analysis of society and the state, and expressing concern for the future of society, especially for its proper education.

Two eminent social philosophers

Lucas Załuski was born in the district of Minsk in Belarus in 1604. In 1620, he joined the Society of Jesus and performed his novitiate in Vilnius. He studied philosophy at the Vilnius academy from 1625 to 1628, and theology from 1629 to 1633. He was ordained a priest in Vilnius in 1632. He graduated from the Vilnius academy with a master's degree in liberal arts and philosophy (an equivalent of today's doctorate) in 1639. In 1652, a degree of doctor in theology was conferred upon him. He taught philosophy at the Vilnius academy, lecturing a full three-year course from 1637 to 1640. Later he was a professor of theology at the same academy. He died in Vilnius in 1673.

Załuski is the author of the book *Universa philosophia publice asserta in Alma Academia Vilnensi Societatis Iesu* (Vilnius, 1640, 200 pages). It is a collection of texts (theses) on all areas of philosophy. It deals with all philosophical disciplines: individual ethics, political and economic ethics, logic, physics or philosophy of nature (including psychology), and metaphysics.

Załuski grounds his philosophy mostly on the views of Aristotle. He addresses only the essential questions, elaborates on them and then aligns them with new intellectual currents and local circumstances. His work contains quite many signs of patriotism, which is expressed by his concern about the issues of the state, especially in the area of education of the youth.

Zacharias Modzelewski was born in Mazovia in 1648. In 1668 he joined the Society of Jesus and performed his novitiate in Vilnius. He studied philosophy at the Vilnius academy from 1673 to 1676 and theology from 1678 to 1682. In 1682 he was ordained a priest in Vilnius. He taught philosophy to lay students in Pułtusk and Warsaw in 1682-1685. In 1685, he graduated from the Vilnius academy with a master's degree in liberal arts and philosophy. From 1685 to 1688 he lectured a full philosophy course at the Vilnius academy, and from 1689 to 1691 taught ethics in the same institution. He died during the plague in Nesvizh in 1710.

Modzelewski's heritage is quite valuable. It is comprised of two works:

1) *Conclusiones ex universa philosophia* (Vilnius, 1688), a collection of theses for disputes;

2) *Theses ethico-politicae de societate humana* (Vilnius, 1690). Although this book is called theses ("ethical and Political Theses about Human Society"), in fact it is a short study analyzing selected questions

of social and political ethics. Besides, three surviving manuscripts written by the students who attended Modzelewski's lectures are known.

Special attention is to be paid to Modzelewski's *Theses ethico-politicae* exploring important questions of social and political ethics related with individual, family and country. He brought to light the threads of Aristotle's social and political thought found in his work *Politics*. Modzelewski supplemented and expanded some issues, bringing them closer to the contemporary situation. He modified some views by Aristotle, for example his views on slavery. The questions of family and education are developed most comprehensively. The love for one's country encoded from birth is also mentioned.

Conclusion

Not many printed texts on ethics, especially social and political ethics, from the 17th century have survived till our days. Manuscripts from that period are also scarce. That is why the heritage of both authors discussed in the current paper is of great value. Their theoretical philosophy is an expression of modern Christian Aristotelianism of that time with a tinge of Suarezianism. However, in their practical philosophy, i.e. social, political, and economic ethics, the personality of the authors often comes to the foreground, and the social and political situation of Lithuania in the 17th century is highlighted. The heritage of Załuski and Modzelewski allows us to know in detail the philosophy taught in the 17th century at the Vilnius academy, which was one of the leading educational institutions in Lithuania and Poland among forty Jesuit colleges operating at that time.

Translated from the Polish by Gvidas Vainorius SJ

BIBLIOGRAPHY

- F. Bargieł, *Prawodawstwo jezuickie dla studiów filozoficznych w Polsce i na Litwie w połowie XVIII wieku*, in: *Philosophie et Musicae*, red. R. Darowski SJ, Kraków: Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna *Ignatianum*, 2006, pp. 245-259.
- R. Darowski, *Filozofia jezuitów na Litwie od XVI do XVIII wieku*, „Rocznik Wydziału Filozoficznego Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej *Ignatianum* w Krakowie, t. XV, 2009, pp. 249-256.

- R. Darowski, *First Aristotelians of Vilnius*, „Organon”, nr. 15, Warszawa, 1979, pp. 71-91.
- R. Darowski, *La philosophie dans les collèges des jésuites en Pologne au XVI^e siècle*, „Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie”, Bd. 43, 1996, Heft 1/2, pp. 154-170.
- R. Darowski, *La philosophie des jésuites en Pologne du XVI^e au XVIII^e siècle – essai de syntèse*, „Forum Philosophicum”, t. 2, Kraków: Wydział Filozoficzny Ignatianum, 1997, pp. 211-242.
- R. Darowski, *Łukasz Żalwski SJ (1604-1673) i jego filozofia*, in: *Oblicza filozofii XVII wieku*, red. S. Janeczek, Lublin: Katolicki Uniwersytet Lubelski, 2008, pp. 541-547.
- R. Darowski, *Philosophy of the Jesuits in Lithuania since the 16th until the 18th Century*, „Forum Philosophicum”, vol. 12, 2007, No 2, pp. 323-332.
- R. Darowski, *Studies in the Philosophy of the Jesuits in Poland in the 16th to 18th Centuries*, Kraków: School of Philosophy and of Education Ignatianum, 1999.
- R. Darowski, *Zachariasz Modzelewski SJ (1648-1710) i jego filozofia*, „Rocznik Wydziału Filozoficznego Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej Ignatianum w Krakowie”, t. XVI, 2010.
- Filosofija Vilniaus universitete: 1579-1832*, vertė, įvadą ir komentarus parašė R. Plečkaitis, Vilnius: Mintis, 1979.
- Lietuvos filosofinės minties istorijos šaltiniai*, t. 1: *Feodalizmo laikotarpis*, Vilnius: Mintis, 1980.
- R. Plečkaitis, *Feodalizmo laikotarpio filosofija Lietuvoje*, Vilnius: Mintis, 1975.
- R. Plečkaitis, *Filozofia prava w dawnym Uniwersytecie Wileńskim*, in: *Philosophia vitam alere*, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2005, pp. 513-530.
- R. Plečkaitis, *Lietuvos filosofijos istorija*, t. 1: *Viduramžiai – Renesansas – Naujieji amžiai*, Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno institutas, 2004.
- R. Plečkaitis, *Nowa myśl filozoficzna i przyrodnicza w czasach rozkwitu jezuickiej Akademii Wileńskiej*, in: *Jezuici a kultura polska*, Kraków: Wydawnictwo WAM, 1993, pp. 269-277.
- R. Plečkaitis, *Początki logiki matematycznej w jezuickiej Akademii Wileńskiej*, in: *Jezuicka ars educandi*, Kraków: Wydawnictwo WAM, 1995, pp. 181-198.
- R. Plečkaitis, *The History of Philosophy in Lithuania* (I), „Forum Philosophicum”, t. 10, 2005, pp. 159-166.
- S. Pyszka, *L'insegnamento della filosofia morale nelle scuole dei gesuiti polacchi e lituani ed in particolare nell'Accademia di Vilna, 1642-1774*, in: *Philosophia vitam alere*, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2005, pp. 569-588.
- S. Pyszka, *L'insegnamento della Philosophia moralis nell'Università di Vilna nel XVII secolo alla luce dei manuali*, in: *Philosophie et Musicae*, red. R. Darowski SJ, Kraków: Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna Ignatianum, 2006, pp. 559-584.
- S. Pyszka, *Professori di Vilna in difesa dei diritti umani dei contadini negli anni dal 1607 al 1657*, Roma: Pontificia Universitas Gregoriana, 1987.

D.M. Stančienė, *The Contribution of the Jesuit order to the Propagation of the Enlightenment ideas in Lithuania*, „Verbum – Analecta Neolatina”, 1999, No 2, pp. 53-57.

Jėzuitų filosofija Lietuvoje XVI–XVIII a.

Pirmiausia reikėtų išskirti: 1) filosofiją, kuri buvo dėstoma jėzuitų mokymo įstaigose – Vilniaus akademijoje ir trijose kitose kolegijose, ir 2) *pilietinę* filosofiją, tiesiogiai nesusijusią su mokymu.

Vilniaus akademija buvo svarbiausias ir pirmaujantis jėzuitų universitetas Lietuvoje ir Lenkijoje, iškiliausi filosofai – Martynas Smigleckis (1563-1618), antanas Skorulskis (1715-1777), Benediktas Dobševičius (1722 – po 1794) ir Motiejus Kazimieras Sarbievijus (1595-1640).

Jėzuitų filosofija Lietuvoje sudarė atskirą kryptį. Ji atėjo iš jėzuitų centrų, pirmiausia Pirėnų pusiasalio ir Italijos (Romos). Tai buvo naujasis jėzuitų aristotelizmas, priklausančis vadinamajai antrajai scholastikai. Jėzuitų filosofijoje Lietuvoje dominavo ne tomizmas, o Suarezo filosofija.

Du žymūs socialinės ir politinės filosofijos autoriai buvo Lukas Zaluskis (1604-1673) ir Zacharijas Modzelevskis (1648-1710).

Frederick Charles Copleston SJ (1907-1994) W stulecie urodzin

Gdy w latach 1963-1966 przygotowywałem doktorat z filozofii na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie i byłem studentem Coplestona, słuchałem jego wykładów i zdawałem u niego egzaminy, nie przypuszczałem, że będzie z czasem tak popularny w Polsce, że ukaże się po polsku większość jego książek i że tak wielu będzie z nich korzystało. Jego prace i obecnie nie tracą na aktualności. 9-tomowa *Historia filozofii* miała dwa wydania, a niektóre jej tomy nawet trzy wydania. Już w bieżącym roku ukazała się jego książka, *Historia filozofii, t. XI: Logiczny pozytywizm i egzystencjalizm* (Warszawa 2007, IW Pax), a zapowiedziana jest publikacja jego książki o filozofii rosyjskiej.

W czasie moich studiów Copleston prowadził w Rzymie w semestrze jesiennym dla doktorantów dwa interesujące kursy z zakresu filozofii systematycznej:

1) *De possibilitate et iustificatione metaphysicae* [O możliwości i uzasadnieniu metafizyki];

2) *De motu transcendentiae: Quaedam linea reflexionis de problemate Absoluti, ratione habita oppositionis recentioris et magis radicalis contra metaphysicam* [Ruch ku transcendencji. Pewna linia refleksji nad problemem Absolutu przy uwzględnieniu nowszej i bardziej radykalnej opozycji przeciw metafizyce].

Wykłady z tego zakresu ukazały się drukiem już w 1960 r. w wydawnictwie Uniwersytetu Gregoriańskiego (egz. dostępny m.in. w Bibliotece *Ignatianum* w Krakowie).

Docierały do nas studentów wieści o dyskusjach, jakie prowadził z przedstawicielami różnych kierunków filozoficznych, i o sukcesach, jakie podczas nich osiągał, w szczególności ze zwolennikami filozofii analitycznej. Wiedzieliśmy o jego radiowych debatach w BBC, w których brali udział Bertrand Russell: o istnieniu Boga (1948) oraz Alfred Ayer: o pozytywizmie logicznym (1949) – spotkały się one z uznaniem w kręgach brytyjskiej inteligencji.

Wykłady Coplestona nie należały do łatwych. Sytuację pogarszał jeszcze fakt, że były one wtedy na Gregorianie prowadzone w języku łacińskim (podobnie zresztą jak i u jezuitów w Krakowie). Mówiono o nim, że lepiej pisał niż mówił, choć i jego teksty pisane też nastroczały sporo trudności.

Już wtedy wyraźne były główne linie jego filozofii, w szczególności na temat miejsca metafizyki o obrębie filozofii i na temat problemu Boga, które później jeszcze nieco rozwijał i rozpowszechniał.

W tym samym czasie co Copleston wykładał na Gregorianie inny wybitny filozof: Johannes Baptist Lotz SJ (1903-1992), autor wielu książek i współtwórca tomizmu transcendentalizującego. Ciekawe, że żadna z jego książek filozoficznych nie została przełożona na język polski. Ukazały się jedynie przekłady trzech jego książek z zakresu duchowości. Choć z drugiej strony, nie słyszałem o wydaniu w języku polskim obszerniejszej pracy – poza recenzjami – na temat Coplestona i jego filozofii, natomiast o filozofii Lotza taka praca właśnie się ukazała. Jej autorem jest ks. prof. Kazimierz Wolsza: *Człowiek w horyzoncie bycia i wartości: Historyczno-systematyczne studium filozofii Johanna B. Lotza*, Opole 2007, ss. 461.

Szczegóły dotyczące swego życia, działalności i filozofii zawarł Copleston w pamiętnikach, które ukazały się rok przed jego śmiercią pt. *Memoirs of a Philosopher*, Kansas City 1993, Sheed & Ward, ss. 228. Stamtąd czerpię najważniejsze dane.

Copleston urodził się dnia 10 IV 1907 r. w Trull k. Taunton w hrabstwie Somerset w rodzinie anglikańskiej. Dwaj jego stryjowie byli biskupami w Kalkucie i w Kolombo w Indiach. Zdobywając wykształcenie średnie w Marlborough College w Wiltshire, Copleston zbliżał się powoli do Kościoła katolickiego i po ukończeniu 18 lat przeszedł na katolicyzm. W latach 1925-1929 studiował filozofię w St. John's College w Oksfordzie, a następnie wstąpił do seminarium duchownego w Oscott College k. Birmingham. Po roku jednak opuścił je i w 1930 r. wstąpił do zakonu jezuitów. Dwuletni nowicjat odbył w Roehampton, a filozofię i teologię studiował w jezuickim Heythrop College w Oxfordshire i w 1937 r. przyjął tamże święcenia kapłańskie, a następnie jeszcze przez rok kontynuował studia teologiczne. W r. 1938/39 odbył w Münster w Niemczech tzw. trzecią probację, czyli roczne studium prawa zakonnego i duchowości ignacjańskiej. Wybuch II wojny światowej uniemożliwił mu planowane studia doktoranckie na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie. A ponieważ studiował filozofię przed wstąpieniem do zakonu i u jezuitów, skierowano go do nauczania filozofii w Heythrop

College. Oprócz tego w latach 1952-1968 w semestrze jesiennym prowadził wykłady na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie i gościnnie w kilku innych uniwersytetach europejskich (W. Brytania, Niemcy, Italia, Hiszpania) i amerykańskich. Miewał też odczyty w Londyńskim Towarzystwie Filozoficznym.

Copleston w dużej mierze przyczynił się do tego, że Heythrop College jako studium filozofii i teologii, przeniesiono do Londynu, otwarto także dla świeckich i począwszy od r. 1970 przez kilka lat włączano w struktury Uniwersytetu Londyńskiego; on też został pierwszym jego dyrektorem tego kolegium. W 1972 r. Senat Uniwersytetu Londyńskiego przyznał mu tytuł profesora historii filozofii, a Wydział Teologii wybrał go na swego dziekana; funkcję tę pełnił do formalnego przejścia na emeryturę, tj. do 1974 r. Od 1975 do 1982 r. jako *visiting profesor* wykładał na Uniwersytecie Santa Clara w Kalifornii. Nadano mu kilka doktoratów *honoris causa*. Copleston był członkiem Akademii Brytyjskiej, otrzymał wiele odznaczeń, m.in. w 1993 r. order *Commander of the British Empire*. Zmarł dnia 3 lutego 1994 r. w Londynie.

Opublikował m.in.: *Friedrich Nietzsche Philosopher of Culture*, London 1942; *Arthur Schopenhauer Philosopher of Pessimism*, London 1946, 1975; *A History of Philosophy*, t. 1-8, 1946-66; t. 9, 1975; nowe wyd. w 11 tomach: 2003; *Aquinas*, London 1955, 1961, 1965, 1991, Baltimore 1955, Harmondsworth 1955, 1961, 1965, 1975; *Contemporary Philosophy: Studies of Logical Positivism and Existentialism*, 1956, 1972; *Religion and Philosophy*, Dublin 1974; *Philosophers and Philosophies*, London 1976; *Philosophies and Cultures*, Oxford 1980; *Religion and the One: Philosophies East and West*, London 1982; *Philosophy in Russia. From Herzen to Lenin and Berdyaev* Notre Dame, Ind. 1986; *Russian Religious Philosophy*, Notre Dame, Ind. 1988. Wiele książek Coplestona miało po kilka wydań. Większość z nich przełożono na inne języki. Po polsku ukazały się: *Historia filozofii*, t. 1-9, 1989-2001; *Historia filozofii*, t. 11: *Logiczny pozytywizm i egzystencjalizm*, 2007; *Religia i filozofia*, 1978; *Filozofia współczesna: Badania nad pozytywizmem i egzystencjalizmem*, 1981; *Filozofie i kultury*, 1986. Wszystkie książki wydał w Warszawie IW Pax.

Copleston zajmował się głównie historią filozofii, a z filozofii systematycznej przede wszystkim metafizyką i problemem Boga. Międzynarodowy rozgłos zyskał dzięki swej *Historii filozofii*, która uchodzi za najlepsze i najbardziej wszechstronne opracowanie całości dziejów filozofii europejskiej, dokonane przez jednego człowieka. Odznacza się obiektywizmem w przedstawianiu poglądów i wyważonymi ich ocenami, a przy tym troską o jasność i przystępność ujęć.

Jego poglądy filozoficzne kształtowały się w kontekście brytyjskiej filozofii analitycznej, zwłaszcza pozytywizmu logicznego. W szczególności bronił miejsca metafizyki wśród dyscyplin filozoficznych, krytycznie analizując i oceniając zarzuty wysuwane przeciw metafizyce. Z kolei stwierdzana przez metafizyka przygodność bytów stanowi podstawę „ruchu do Transcendencji, tj. ku Absolutowi, czyli ku Bogu (*motus Transcendentiae*).

W rozprawie *Aquinas* Copleston próbował uściślać *pięć dróg* Tomasa z Akwinu, nawiązując do egzystencjalnej interpretacji tomizmu. Wprowadził rozróżnienie przyczyn *in fieri* i przyczyn *in esse* oraz podkreślał permanentną, nieustanną działalność Boga w świecie.

BIBLIOGRAFIA

- F. C. Copleston, *Memoirs of a Philosopher*, Kansas City 1993, Sheed & Ward, ss. 228.
- J. Czerkawski, *Copleston Frederick Charles*, *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 2, Lublin 2001, s. 281-282.
- The Philosophical Assessment of Theology: Essays in Honour of Frederick C. Copleston*, ed. G. Hughes, Washington 1987.
- T. Szubka, *Życie i wiara historyka filozofii*, „Znak”, 47 (1995) z. 11, s. 157-161.
- The Existence of God. A Debate between Bertrand Russell and Father Frederick C. Copleston S.J.*, w: B. Russell, *Why I am not the Christian, and Other Essays on Religion and Related Subject*, London 1957, rozdz. 13.
- F. C. Copleston, *Dyskusja na temat istnienia Boga*, w: S. Wszolek, *Pytając o Boga. „Dowody istnienia Boga w dziejach filozofii*, Tarnów 1996, s. 195-219.
- B. Russell, F. Copleston, *Istnienie Boga*, w: *Refleksje na rozdrożu*. Oprac. S. Wszolek, Tarnów, 2000, s. 276-302.
- Także w Internecie jest wiele materiałów dotyczących Coplestona, m.in. teksty debaty z Russellem (w języku ang. i pol.).

Tadeusz Ślipko SJ (1918-2015) – życie i dzieło

Ks. Tadeusz Ślipko należy niewątpliwie do najwybitniejszych polskich etyków XX wieku. W moim przekonaniu jest najwybitniejszą postacią w tym gronie. Główne jego zasługi w dziedzinie etyki są następujące:

Opracowanie i wydanie – po raz pierwszy w języku polskim – publikacji obejmujących całokształt etyki filozoficznej, zarówno etyki ogólnej, jak i szczegółowej, tak indywidualnej (osobowej), jak i społecznej.

Etyka w jego ujęciu posiada kilka cech nowatorskich, o których będzie mowa niżej. Jeśli chce się ją scharakteryzować najogólniej, można ją nazwać „wersją aksjonomiczną” etyki chrześcijańskiej. Oznacza to, że kładzie ona duży nacisk na rolę wartości w strukturze porządku moralnego. W porządku tym chodzi o rozwój i doskonalenie się osoby ludzkiej. Podejście aksjonomiczne różni się w szczególności od interpretacji eudajmonistycznej, w której podkreśla się ideę szczęścia jako celu życia ludzkiego. Ta interpretacja była dawniej przyjmowana dość powszechnie, ale i współcześnie również znajduje wielu zwolenników.

Jako pierwszy w polskiej literaturze filozoficzno-etycznej obszernie rozpracował problematykę bioetyczną, która – wraz z rozwojem nauk biologicznych i medycznych – stawiała się coraz bardziej aktualna.

Wydał też gruntowne prace na temat samobójstwa, kary śmierci, obrony sekretu oraz etyki ekologicznej.

Na podkreślenie zasługuje zwłaszcza to, że w swych pracach przywiązywał wielką wagę do zagadnień metodycznych i metodologicznych. W związku z tym rozwinął oraz pogłębił metodologię, zwłaszcza etyki, co – jak wiadomo – ma kluczowe znaczenie dla każdej dyscypliny wiedzy, a szczególnie dla dyskursu etycznego i uzasadnienia jego wniosków.

Za granicą poglądy Ślipki są znane m.in. dzięki następującym publikacjom: R. Darowski, *Tadeusz Ślipko SJ – Biographisch-bibliographische Daten und philosophische Einsichten*, „Forum Philosophicum” 2002, t. 7 (także w Internecie); R. Król, *Filozofia osoby w koncepcjach Jacka Woronieckiego i Tadeusza Ślipki*, Kraków 2005 [*The philosophy of the person in the conceptions of J. Woroniecki and T Ślipko. An ontological and axiological analysis – Summary*]; R. Król, *The Origins of the Human Being*,

A Theory of Animation according to Tadeusz Ślipko, „Forum Philosophicum” 2006, t. 11 (także w Internecie).

W *Historii etyki w zarysie*, którą ks. Ślipko wydał w 2010 roku, nie pisze o sobie ani o swej etyce. Zapytany o to, odpowiadał, że świadomie nie chce się wypowiadać na temat swych poglądów ani tym bardziej ich oceniać – ich osąd pozostawia innym. Mając to na uwadze i korzystając z tego swego „przyzwolenia”, podam najpierw najważniejsze dane biograficzne i bibliograficzne ks. Ślipki, a potem nieco obszerniej przedstawię jego poglądy etyczne. Zasygnalizuję też pierwsze reakcje związane z jego niedawną śmiercią (1 V 2015).

Bio-bibliografia

Tadeusz Ślipko urodził się dnia 18 stycznia 1918 roku w Stratynie (powiat Rohatyn, woj. stanisławowskie, obecnie na Ukrainie). W roku 1937 rozpoczął studia na uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie. Studiował przez rok geologię i przez rok polonistykę. Dnia 12 października 1939 roku wstąpił do zakonu jezuitów. W latach 1941-1944 studiował filozofię na Wydziale Filozoficznym Towarzystwa Jezusowego w Krakowie, przeniesionym wskutek wojny do Nowego Sącza. Studia teologiczne odbywał na jezuickim Wydziale Teologicznym Bobolanum, który też z powodu wojny przeniesiono z Lublina najpierw do Nowego Sącza (1944-1946), a następnie do Starej Wsi (1946-1948). Tam w 29 czerwca 1947 roku przyjął święcenia kapłańskie. Od roku 1948 odbywał studia z etyki społecznej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie, uzyskując w 1949 roku magisterium, a w 1952 – doktorat na podstawie rozprawy *Zasada pomocniczości* (promotor: Władysław Wicher). Od 1948 roku wykładał etykę na Wydziale Filozoficznym TJ w Krakowie, a od 1963 roku także na Papieskim Wydziale Teologicznym w Krakowie. W 1965 roku objął etat adiunkta w Katedrze Etyki na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie. Na tym wydziale habilitował się w 1967 roku na podstawie rozprawy *Zagadnienie godziwej obrony sekretu*. W 1973 roku uzyskał tytuł profesora nadzwyczajnego, a w roku 1982 profesora zwyczajnego. W latach 1957-1964 pełnił funkcję dziekana na Wydziale Filozoficznym TJ w Krakowie, a w latach 1976-1980 był dziekanem Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie. W 1988 roku przeszedł na emeryturę, ale pracę naukową i pisarską prowadził

dalej, w ostatnich latach głównie przygotowując nowe wydania wcześniejszych prac.

Ks. Tadeusz Ślipko był laureatem nagrody głównej FENIKS 2014. Jest to nagroda Stowarzyszenia Wydawców Katolickich wręczana podczas Targów Wydawców Katolickich w Warszawie. Nagroda główna jest przyznawana za dorobek całego życia i przykład trwania przy wartościach katolickich. W oświadczeniu kapituły nagrody napisano, że przyznano ją ks. Ślipce „za imponujący dorobek naukowy, dydaktyczny i organizacyjny, zwłaszcza w czasach wymagających podtrzymywania kruchego kompromisu między władzami Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie a przedstawicielami PRL-u oraz za opracowanie na nowo koncepcji etyki chrześcijańskiej, nawiązującej do osiągnięć tomizmu, personalizmu i metod racjonalnych”.

W pracy naukowej ks. Ślipko zajmował się głównie chrześcijańską filozofią moralności. Problematyka wydawanych przez niego książek wiązała się często ze sprawami diskutowanymi wtedy w społeczeństwie polskim. *Zagadnienie godziwej obrony sekretu* (Warszawa 1968; wznowienie pt. *Godziwa obrona sekretu*, Kraków 2009) oraz *Etyczny problem samobójstwa* (Warszawa 1970; wznowienie: Kraków 2008) były echem pytań, jakie często nurtowały myśl etyczną w okresie wojny i okupacji niemieckiej. Praca *Życie i płeć człowieka* (Kraków 1978) była natomiast odpowiedzią na nasilającą się wówczas dyskusję na temat etyki seksualnej.

Ślipko jako pierwszy w Polsce zajął się problematyką bioetyczną, która dzięki szybkiemu rozwojowi nauk biologicznych zyskiwała na aktualności. Tej tematyce poświęcił książkę: *Granice życia. Dylematy współczesnej bioetyki* (Warszawa 1978, Kraków 1994²) oraz *Za czy przeciw życiu* (Kraków 1992), *Bioetyka. Najważniejsze problemy* (Kraków 2009) i *Aborcja* (Kraków 2010). Był więc w Polsce pionierem tak aktualnej obecnie refleksji bioetycznej.

W publikacji *Kara śmierci z teologicznego i filozoficznego punktu widzenia* (Kraków 2000) przedmiotem studium uczynił problem kary śmierci. Tematykę ekologiczną zaś omówił we współpracy z ks. Andrzejem Zwolińskim w książce pt. *Rozdroża ekologii* (Kraków 1999).

Do ważnych osiągnięć Ślipki należy całościowe opracowanie etyki filozoficznej pt. *Zarys etyki ogólnej* (Kraków 1974, 2009⁵) oraz *Zarys etyki szczegółowej* (t. I-II, Kraków 1982, 2005²). Prace te powstały po podjęciu zajęć na Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie, pomyślane pierwotnie jako podręcznik, później rozszerzane i rozbudowywane, dały okazję do przedstawienia własnych przemyśleń i poglądów. Prace

te stanowią główne źródło do rekonstrukcji całokształtu jego koncepcji etyki, mieszczącej się w obrębie etyki tomistycznej, która jednak została poddana odmiennym interpretacjom w wielu nawet zasadniczych kwestiach.

Ogólny kierunek tych innowacji określił sam Ślipko, charakteryzując własne ujęcie etyki chrześcijańskiej jako jej „aksjonomiczną wersję” – w przeciwstawieniu do przeważającej dawniej interpretacji eudajmonistycznej, opartej na idei szczęścia jako celu człowieka. Tak ogólnie sformułowane podejście znajduje uzasadnienie zarówno w przyjętej metodzie, jak i w charakterystyce poszczególnych traktatów rozwijanej przez niego etyki.

Charakterystyka etyki w ujęciu Tadeusza Ślipki

Metoda

Z dwu głównych orientacji w tomizmie, z których w punkcie wyjścia jedna opiera się przede wszystkim na zasadach rozumowych, a druga sięga chętniej do danych doświadczenia, Ślipko opowiada się za orientacją empiryczną. Nie podziela jednak poglądu autorów, którzy głoszą istnienie specyficznego „doświadczenia aksjologicznego”. Nie odwołuje się też do innych podobnych koncepcji empirii, możliwych w badaniu etycznym. Nawiązując natomiast do znanego w tomizmie, bo już w XIX wieku wysuwanego postulatu oparcia etyki „na faktach” (Luigi Taparelli), rozwija ideę doświadczenia etycznego, w którym wyróżnia dwa jego przejawy (formy, rodzaje):

1. Doświadczenie wewnętrzne, przez które rozumie zdolność uświadamiania sobie własnych intuicji moralnych jako czysto duchowych przeżyć poszczególnych jednostek;
2. Doświadczenie zewnętrzne, które pojmuje jako zobiektywizowane w werbalnym przekazie stany społecznej świadomości moralnej.

Z pomocą zaczerpniętych stąd danych możliwe jest urzeczywistnienie pierwszego etapu badania etycznego, nazwanego „filozofią świadomości moralnej”. Podstawowe zadanie polega tu na ustaleniu najpierw tzw. „faktu etycznego”, potem na jego „filozoficznym opisie”, co z kolei prowadzi do ukazania antynomii przenikających świadomość moralną jednostek i całych grup społecznych bądź innych „pytań” odnoszących się do treści moralnych przeżywanych przez ludzi. Wobec założenia, że

struktura rzeczywistości jest niesprzeczna, ujawnione dylematy skłaniają etyka do sformułowania odpowiednich zagadnień domagających się odpowiedzi. Jest to zatem etap pierwszy, który można nazwać etapem „problemotwórczym”.

Etap drugi – zwany „filozofią bytu moralnego” – polega na dokonaniu racjonalnej analizy obiektywnej zawartości tego faktu, uściśleniu pojęć i uprawomocnieniu odpowiedniej zasady lub normy, czyli na wypracowaniu metodologicznie poprawnego uzasadnienia postawionej tezy. I tutaj właśnie ujawnia się metodologiczna zależność etyki od ogólnych założeń teoriopoznawczych i antropologicznych.

Pierwszym warunkiem przy konstruowaniu operatywnej metodologii filozoficzno-etycznej jest, zdaniem naszego Autora, dobranie odpowiednich narzędzi poznawczych. Kierując się tą wytyczną, odrzuca on możliwość oparcia metodologii etycznej na założeniach filozoficznego empiryzmu, a także intuicjonizmu. Skazałoby to etykę na ujmowanie zjawiska moralności jedynie w jego zjawiskowych przejawach bądź – w przypadku intuicjonizmu – na głoszenie twierdzeń opartych na intersubiektywnie niesprawdzalnych podstawach. Toteż ze swej strony opowiada się za uniwersalizmem teoriopoznawczym. Dzięki właściwej temu kierunkowi teorii tzw. „powszechników” (uniwersalia), etyka uzyskuje nie tylko kontakt z obiektywnym bytem moralnym, ale także możliwość dokonywania wglądu w istotowe struktury tego bytu. Stąd bierze się nacisk, jaki ks. Ślipko kładzie na filozoficzną analizę faktów etycznych dostarczonych przez doświadczenie, aby z uzyskanego tą drogą ideowego tworzywa sporządzić narzędzia niezbędne do etycznego badania w postaci uściślonych w dostępnych granicach pojęć etycznych a także wydobyć racje do uzasadnienia formułowanych zdań.

Ślipko stoi na stanowisku, że etyka zdana na własne siły nie jest zdolna wydobyć z treści doświadczenia etycznego (a tym bardziej pozaetycznego) ostatecznie przekonujących racji do uprawomocnienia (uzasadnienia) głoszonych przez siebie tez normatywnych. Po te racje powinna sięgnąć znacznie głębiej: do tych warstw struktury człowieka, na których opierają się konstytutywne zasady obiektywnego porządku moralnego. Tym samym Ślipko zaprzecza możliwości zbudowania „etyki niezależnej”. Etyka jest „filozofią niezależną” tylko w sferze działań problemotwórczych. W końcowej fazie swych dociekań, która ma charakter „teoriotwórczy” bądź „normotwórczy”, etyka pozostaje w merytorycznym związku z filozoficzną wizją człowieka i jego miejsca we wszechświecie – innymi słowy: jest określona światopoglądowo. A jest taką nawet wówczas, gdy deklaratywnie ogłasza swą światopoglądową

„niezależność”. Ta bowiem „niezależność” nie tylko sprowadza się do zaprzeczenia teistycznych założeń ogólnofilozoficznych, ale przekształca się w akceptację materializmu lub agnostycyzmu filozoficznego i odpowiedniej do niego „filozofii człowieka”. Ścisła więź łącząca etykę z ogólnymi założeniami filozoficznymi powoduje, że stanowi ona integralną część „filozofii” rozumianej ogólnie jako odrębna dziedzina wiedzy ludzkiej.

W opisanej wyżej metodzie znajduje ks. Ślipko swego rodzaju instrumentarium badawcze, za pomocą którego konstruuje model struktury etyki. W jego ujęciu interpretacja roli i miejsca poszczególnych elementów struktury etyki różni się zasadniczo w jednym punkcie od modelu tomizmu tradycyjnego. Otóż eudajmonologii, czyli nauki o szczęściu jako ostatecznym celu człowieka, nie uważa on za wewnętrzną część składową obiektywnego porządku moralnego na równi z aksjologią (nauką o wartościach moralnych) i deontologią (nauką o prawie moralnym). Jak zaznaczył w drugim wydaniu *Zarysu etyki ogólnej*, eudajmonologia wytycza jedynie horyzontalny kres i sens rozumnego działania ludzkiego, którego fundamentalną siłą napędową jest dążenie do osiągnięcia pełni dóbr doskonalących człowieka, co jest możliwe do urzeczywistnienia jedynie w ostatecznym jego celu, tj. w Bogu. I dopiero aksjologia oraz deontologia konstytuują rdzeń obiektywnego porządku moralnego, który porządkuje to dążenie w kategoriach dobra i zła moralnego.

Eudajmonologia

Dążenie do celu, możliwe do stwierdzenia w każdym rozumnym działaniu ludzkim, służy ks. Ślipce za punkt wyjścia w problematyce eudajmonologicznej. Opis filozoficzny tego dążenia wykazuje jednak, że w swej treści egzystencjalnej dążenie to jest przeniknięte dogłębną antynomią doznań szczęścia i frustracji. Jako warunek konieczny, ale i wystarczający rozwiązania tej antynomii, przyjmuje wraz z całą filozofią chrześcijańską istnienie celu ostatecznego jako najwyższego dobra oraz jeszcze ważniejszą tezę, że dobrem tym jest Bóg. Ze swej strony ogranicza się jedynie do wprowadzenia treściowych innowacji w określeniu podstawowych pojęć szczęścia doskonałego i (relatywnie) naczelnego, a także w logicznej konstrukcji uzasadnienia tezy o istnieniu celu ostatecznego. Nacisk kładzie na dysproporcję, jaka mogłaby zaistnieć między nieograniczoną ekspansywnością ludzkiego dążenia do szczęścia a ograniczonością dóbr leżących w zasięgu owego dążenia. Oznaczałoby to egzystencjalny

tragizm ludzkiego istnienia i byłoby nie do pogodzenia z dobrocią i miłością Boga, pod którego Opatrznością pozostaje człowiek. Obydwie te aporie usuwa przyjęcie istnienia dobra zdolnego w pełni zaspokoić ludzkie dążenia.

Na tym tle Ślipko formułuje swój pogląd na problem „sensu ludzkiej egzystencji”. Uważa, że w kategoriach etyki chrześcijańskiej ten sens wyraża się w możliwości realizowania przez człowieka w obiektywnym świecie dóbr takich celów, dzięki którym jest on zdolny urzeczywistnić osobowy profil właściwej mu doskonałości i dostępnej pełni emocjonalnych przeżyć. Od człowieka zależy więc jaki „użytek” w sobie samym czyni ze świata celów, jaki mu nadaje własny kształt egzystencjalny, wyryty na jego osobowości i tę osobowość dookreślający. Otóż właśnie ten świat celów przetworzony w część samego siebie wyraża „sens” ludzkiego życia, świadomość zaś tego stanu wyzwala u ludzi odpowiednie pozytywne przeżycia.

Taka interpretacja sensu ludzkiego istnienia stwarza przesłanki dla wyjaśnienia, że teoria ta – wbrew wysuwanym niekiedy zarzutom – różni się w zasadniczy sposób od „felicytologii” (nauki o szczęściu). Rdzenną bowiem treść tomistycznej eudajmonologii określają kategorie obiektywnego doskonalenia osoby ludzkiej, nie zaś egotyczne zasklepienie się w szukaniu siebie samego pod kątem doznawania własnego zadowolenia. W tym ujęciu eudajmonologia otwiera pole do twórczej roli wartości moralnych, innymi słowy: służy za wprowadzenie do nowego traktatu zwanego „aksjologią”.

Aksjologia

Wstępne rozważanie nad aksjologią nasz Autor opiera na znanym już dobrze tradycyjnej etyce tomistycznej, ale przyjmowanym też we współczesnych kręgach etyków, rozróżnieniu między „tym, co się wartościuje (ocenia)”, a tym, „ze względu na co się wartościuje”, innymi słowy: między teorią czynników, które określają moralną wartość aktu, a teorią wartości moralnych. W tradycyjnym tomizmie traktaty te występowały pod nazwami *Fontes moralitatis* oraz *Norma constitutiva moralitatis*.

Ślipko zasadniczo przyjmuje ten podział aksjologii, ale do obu wprowadza znaczne modyfikacje.

Teoria czynników określających moralną jakość aktu ludzkiego od wieków stanowi teren ustawicznych sporów między różnymi kierunkami filozoficzno-etycznymi. W etyce chrześcijańskiej osią, wokół której

obracała się dyskusja, była opozycja dwu czynników strukturalnych aktu ludzkiego: przedmiotu (sprawianego) aktu oraz celu, zwanego też „intencją” podmiotu (sprawiającego ten akt). To zagadnienie intrygowało naszego Autora od początku jego pisarskiej działalności. Poruszył je w artykule pt. *Normy bezwzględne w etyce chrześcijańskiej*, który ukazał się już w 1959 roku. Później poświęcił mu większe studium pt. *Etyka intencji czy etyka przedmiotu aktu. Zagadnienie wewnętrznej moralności aktu w filozofii św. Tomasza* (1971). Na podstawie tego studium i dalszych badań doszedł do wniosku, że obie strony sporu popełniają ten sam błąd metodologiczny: rozpatrują problem na jednowymiarowo ustawionej płaszczyźnie. Zakładają mianowicie, że akt ludzki w odniesieniu do moralnej specyfikacji posiada jednolitą strukturę, którą moralnie określają trzy czynniki: przedmiot, cel i okoliczności (*obiectum, finis operantis, circumstantiae*), a spierają się tylko o to, któremu z tych czynników przyznać pierwszeństwo.

Pomijając przeprowadzoną przez Autora analizę krytyczną silnych i słabych stron obu stanowisk, ograniczmy się do spojrzenia na końcowy rezultat jego dociekań.

Rozprawiając o teorii czynników moralności aktu, Ślipko odstępkuje od dotychczasowej tradycji chrześcijańskiej i za punkt wyjścia przyjmuje stwierdzenie, że działania ludzkie mają dwojaką strukturę: przybierają bowiem postać bądź „aktu prostego”, bądź też „aktu złożonego”. W akcie prostym (np. jałmużna, kłamstwo) moralną jakość konstituuje przedmiot, a zatem obiektywny czynnik strukturalny, zakorzeniony w wewnętrznej celowości aktu. Akty te mocą przedmiotu są więc wewnętrznie dobre, złe lub obojętne, a subiektywna intencja podmiotu i inne okoliczności pełnią w nich rolę wtórną. W tym zakresie tradycyjni tomiści mają rację: moralną wartościowość tego aktu konstituuje przedmiot.

Natomiast w akcie złożonym, który polega na dynamicznym porządkowaniu dwu lub więcej aktów prostych, użytych jako „środki” do osiągnięcia określonego dobra jako celu działania (np. dobroczynność dla zyskania dobrej opinii lub dla osiągnięcia np. mandatu poselskiego), czynnikiem determinującym moralną wartościowość tego aktu jest moralna jakość celu, czyli dobro, ku któremu się zwraca i które chce osiągnąć całość działania. Mimo swej nadrzędnej pozycji, cel aktu złożonego podlega jednemu ograniczeniu: nie zmienia wewnętrznej jakości moralnej występujących w nim „środków”, czyli aktów prostych. Jak intencja nie jest zdolna uzdrowić moralnego zła przedmiotu aktu prostego, tak cel aktu złożonego nie uświęca środków moralnie złych.

Spór sygnalizowany wcześniej ulega tutaj likwidacji – pod warunkiem zauważenia odmienności struktur aktu oraz wynikającego stąd odmiennego statusu celu jako intencji w akcie prostym oraz celu jako końcowego dobra w łańcuchu dóbr aktu złożonego. Są to – jak widać – pojęcia analogiczne, a nie jednoznaczne.

Innowacja wprowadzona przez ks. Ślipkę nie narusza absolutnych podstaw moralności aktu, natomiast otwiera drogę do włączenia pozytywnych elementów nowszych koncepcji, dzięki którym uzyskuje się m.in. ostrzejszy wgląd w duchową głębię determinant moralnego działania i jego konkretnych uwarunkowań.

W teorii wartości moralnych, która stanowi drugi dział tomistycznej aksjologii w dziedzinie etyki, Ślipko podtrzymuje wspólną tomistom podstawową tezę o istnieniu obiektywnych i absolutnych, czyli niezmiennych wartości moralnych jako odrębnej kategorii dobra moralnego. Odmienne jednak niż wielu tomistów, nie mówiąc o innych filozofach, objaśnia obiektywną swoistość wartości moralnych. Sprowadza je bowiem na grunt wzorczych ideałów postępowania moralnego i z tej wyjściowej pozycji usiłuje pogłębić problem genezy tych wartości, czyli wyjaśnić konstytuującą je zasadę. Czyni to w ten sposób, że ich zasadę konstytutywną opiera na dwu filarach: na idei godności osoby ludzkiej oraz na relacji odpowiedniości, w jakiej celowościowa struktura podstawowych kategorii aktów ludzkich pozostaje do realizacji wzorczej doskonałości osoby ludzkiej.

W pojęciu godności osoby ludzkiej Ślipko kładzie nacisk zwłaszcza na jedną istotną implikację. Tkwi ona w duchowym pierwiastku natury ludzkiej i uwarunkowanej przez tę duchowość wolności woli, czyli w świadomych dążeniach człowieka skierowanych ku poznanemu dobru. Prymat dobra, które jest siłą mobilizującą wszelkie rozumne akty ludzkie, przekształca się w postulat, mocą którego u kresu tych dążeń, jako jednocząca je rzeczywistość, występuje zadana do realizacji wzorcza forma doskonałości osoby ludzkiej. Dlatego godność osoby ludzkiej zasadza się właśnie na tym „byciu ku”, na urzeczywistnianiu własnej osobowej doskonałości, leżącym u podstaw duchowych uzdolnień człowieka. Mocą tej samej relacji godność ta osiąga też właściwą sobie postać nadrzędnego wzorczego ideału moralnego.

Z kolei celowościowa struktura podstawowych kategorii aktów ludzkich, za pomocą których człowiek może realizować wzór własnej osobowej doskonałości, utożsamia się z ich wewnętrzną „teleologią”, czyli takim dynamicznym zestrojeniem czynników wchodzących w skład określonych aktów, aby spełnianie tych aktów urzeczywistniało dobra

uwarunkowane właściwą im teleologią. Dla teorii moralności ważna jest ta kategoria aktów, których celowość warunkuje urzeczywistnianie dóbr osobowo znaczących (np. prawda, życie, prymat ducha, minimum dóbr materialnych). Tę cechę dobra te zawdzięczają temu, że okazują się zdolne rozwijać i doskonalić człowieka zgodnie z idealnym wzorcem jego doskonałości jako osoby. Ponieważ warunkująca je celowość stanowi stałą determinantę obiektywnej dynamiki wymienionych aktów, a zatem pozostaje w stałym ukierunkowaniu ku idealnemu wzorcowi osobowej doskonałości człowieka, przeto pomiędzy tą celowością a idealnym wzorcem osobowej doskonałości zachodzi obiektywna transcendentalna relacja odpowiedniości. Relacja ta stanowi swego rodzaju zrąb obiektywnej konstrukcji wartości moralnych w tym sensie, że przekształca się we wzorczy ideał doskonałości dla aktów spełnianych zgodnie z ich teleologią i sprawianych przez nie dóbr (np. prawdomówności, szacunku dla życia, opanowania, sprawiedliwości itp.). Gatunkowe zróżnicowanie tych aktów i odpowiadających im dóbr powoduje, że wartości te są różne: prawdomówność nie jest uszanowaniem życia, uszanowanie życia zaś nie jest opanowaniem itd. Wszystkie jednak skupiają się w nadrzędnym wzorcu osobowej doskonałości człowieka i dlatego stanowią osobną dziedzinę moralności, zwaną dawniej „dobrem godziwym” (*bonum honestum*), a dziś powszechnie „światem wartości”.

Czym zatem są i gdzie bytują obiektywne wartości moralne? Ślipko odpowiada: są to idealne wzorce, czyli ideały moralnego postępowania człowieka, ukazujące działania zdolne realizować jego doskonałość jako osoby. A gdzie bytują? Fundamentem ich obiektywnej rzeczywistości jest w porządku bytu rozumna natura człowieka, a zasadą konstytuującą je – struktura wolnej podmiotowości człowieka i jego osobowej godności. Na tym gruncie opiera się pojęcie idealnego wzorca doskonałości człowieka jako osoby oraz dynamicznej celowości podstawowych kategorii aktów ludzkich w ich odniesieniu do urzeczywistnianych przez nie dóbr. Zespolemieniem tych dwu elementów w jedność obiektywnie ukonstytuowanej wartości i wskazaniem równocześnie ich miejsca w porządku moralnym jest relacja transcendentalna, która je nawzajem ku sobie przyporządkowuje i zespala w odrębną moralną strukturę. Wartości moralne sytuują się zatem ostatecznie w kategorii bytów relacyjnych, ich zaś najgłębszym sensem jest „bycie ku” (*esse ad*) osobowej godności człowieka.

W tej koncepcji nie ma więc miejsca na oddzielenie świata wartości od porządku bytu, tym bardziej niepodobna mówić o wartościach dających uprzednio do porządku bytu. Zgodnie z przyjętą bazą źródłową,

ta koncepcja odbywa się bez pojęcia specyficznego doświadczenia aksjologicznego bądź irracjonalnych dróg emocjonalnego odkrywania istnienia wartości. W podstawowych analizach nie sięga do teorii transcendentaliów ani też do takich werbalnych twórców, jak niebyt, a w innych kontekstach: byt – zjawisko – niebyt, do których odwołują się niektóre współczesne kierunki filozoficzne. Mieści się natomiast w pojęciowej aparaturze filozofii augustyńsko-tomistycznej i z tego źródła czerpie elementy, które zostały spożytkowane dla wzbogacenia tradycyjnej w tej szkole teorii realnego charakteru i konstytuowania się świata wartości.

Dalszą innowacją wprowadzoną przez Ślipkę do tradycyjnej tomistycznej teorii wartości jest jego koncepcja „koordynacji aksjologicznego zakresu wartości moralnych”. Geneza tej koncepcji jest następująca. Przyjmując nie tylko obiektywny, ale także niezmienny, czyli absolutny charakter elementarnych wartości moralnych, o których była mowa poprzednio, zgodnie z tradycją tomistyczną kwalifikuje akty naruszające którąś z tych wartości, np. prawdomówność lub szacunek dla życia, jako akty „wewnętrznie złe”, a więc złe „zawsze i wszędzie”. To założenie wystawia jednak etykę chrześcijańską na ciężką próbę w konfrontacji z sytuacjami „konfliktu wartości”. Ślipko nie zakreśla szerszej panoramy możliwych sytuacji konfliktowych. Dla etycznej teorii wartości decydujące znaczenie mają – jego zdaniem – dwie sytuacje przeżywane w moralnym doświadczeniu działających osób. Na ich podstawie wprowadza rozróżnienie między tzw. „konfliktem psychologicznym” a „konfliktem aksjologicznym”. Pierwszy polega na zderzeniu się wartości moralnej z dobrem fizycznym (np. w sytuacji alternatywy: zdrada ojczyzny bądź utrata majątku), natomiast konflikt aksjologiczny oznacza zderzenie się dwu wartości moralnych (np. prawdomówności z dyskrecją, czyli obowiązkiem zachowania tajemnicy, życia ofiary agresji z życiem agresora). *Experimentum crucis* teorii uznającej absolutny charakter podstawowych wartości moralnych i oparte na nich pojęcie aktu wewnętrznie złego stanowią graniczne sytuacje agresji wymierzonej przeciwko którejś tego typu wartości. Stawiają one etykę chrześcijańską wobec problemu, czy i jakimi środkami obrony dysponują osoby zaatakowane w tego rodzaju sytuacjach.

Etycy chrześcijańscy wszelkich orientacji zgodnie uznają prawo osoby zaatakowanej do obrony, w tradycyjnej zaś etyce tomistycznej stosuje się najczęściej w tych przypadkach jako sposób obrony zasadę „podwójnego skutku”. Nasz Autor nie kwestionuje totalnie użyteczności tej zasady. Niemniej jednak na podstawie krytycznych studiów, którym poświęcił pierwsze publikacje z zakresu szczegółowych zagadnień etycznych, zasadę tę,

stosowaną w tych kontekstach przez etyków tradycyjnych, odrzuca jako niewystarczającą. W jej miejsce wprowadza własną koncepcję rozwiązywania zaistniałego konfliktu aksjologicznego, gdyż rozwiązanie tego konfliktu uważa za istotny warunek wyjaśnienia niesprzecznej struktury świata wartości w obrębie głoszonej przez siebie aksjologii. Za punkt wyjścia przyjmuje założenie, że struktura świata wartości moralnych z uwagi na nadrzędną w nim pozycję wzorczego ideału osobowej doskonałości człowieka opierać się musi na zasadzie harmonijnej „koordynacji wartości” oraz ich „hierarchizacji”. Konsekwencją tego założenia jest stwierdzenie, że również absolutne wartości moralne muszą pozostawać w takiej wzajemnej relacji, która stwarza operatywny mechanizm obrony tych wartości przed agresją. Mechanizm ten polega na wyłączeniu aktu – stanowiącego skuteczny, a zarazem ostateczny środek obrony, niezbędny w tego rodzaju sytuacjach – z aksjologicznego zakresu wartości sprzężonej relacją podporządkowania z wartością wystawioną na zamach ze strony agresora. Innymi słowy, akt, który poza agresją stanowi zawsze naruszenie określonej wartości (w przytoczonych przykładach chodzi o „kłamstwo” lub „morderstwo”), w sytuacji agresji i tylko agresji – mimo że jest świadomym powiedzeniem nieprawdy lub bezpośrednio powoduje zabicie człowieka – wspomnianych wartości ludzkiego życia bądź prawdomówności nie narusza. Tłumaczenie jest dosyć proste. Akt ten znajduje się poza zakresem ich obowiązywalności. Tym samym stanowi on akt „nie-zły”, moralnie neutralny, swego rodzaju „restrykcję” zawężającą zasięg moralnego zła „kłamstwa” bądź „morderstwa”. Konsekwentnie, tego typu akty, jak kłamstwo czy morderstwo, przybierają postać aktów „wewnętrznie złych restryktywnie”. Ten właśnie stan rzeczy wyraża ks. Ślipko za pomocą ogólnego sformułowania jako zasadę „ograniczonego zakresu aksjologicznego” wartości podporządkowanej w celach obrony wyższej od niej innej wartości absolutnej. Koncepcja ta nie narusza przeto tradycyjnej w etyce chrześcijańskiej tezy o istnieniu świata wartości moralnych, opartych na obiektywnych i absolutnych podstawach, oraz przez tę tezę podyktowanego pojęcia aktu wewnętrznie złego. Wprowadzone bowiem pojęcie „restrykcji” występuje jako stały element strukturalny, wbudowany w treściową zawartość określonych wartości, niezależny od arbitralnych decyzji działającego podmiotu. Nie może więc być uważany za element relatywistycznego wtrętu w sferze absolutnego świata wartości. Jest natomiast spełnieniem postulatu bardziej adekwatnego rozwiązania kluczowego problemu zaktualizowanego przez graniczne sytuacje konfliktu aksjologicznego, a tym samym oparcia teorii wartości moralnych na podstawach mocniejszych niż w tradycyjnym ujęciu.

Pojęcie restrykcji w aktach wewnętrznie złych, które Ślipko wprowadza, ma ograniczony zakres stosowalności. Nie dotyczy sfery wartości, które nie mogą popaść w konflikt aksjologiczny z inną wartością z tej prostej przyczyny, że we właściwym dla tych wartości obszarze aktów nie ma w ogóle miejsca na zaistnienie sytuacji agresji. Tak się mają sprawy ze sferą wartości porządkujących wzorczo relacje człowieka do Boga, a podobnie dzieje się w sferze działań, których przedmiotem jest sam podmiot działający, np. samobójstwo. Tu działania naruszające wymienione wartości przybierają postać aktów wewnętrznie złych absolutnie. Jednak w dziedzinie stosunków międzyludzkich, czy to w wymiarze międzyosobowym, czy też w relacjach makrospołecznych, agresywne działania jednych osób czy grup przeciwko innym osobom i grupom nie należą do rzadkości. W tym stopniu, w jakim działania te zwracają się przeciwko absolutnym wartościom moralnym, teoria „koordynacji aksjologicznego zakresu wartości moralnych” i wypływającego z niej „aktu wewnętrznie złego restryktywnie” na wszystkich tych polach znajduje potwierdzenie jako szerzej zakrojona reinterpretacja tradycyjnej teorii głoszącej istnienie obiektywnego i absolutnego świata wartości moralnych.

Deontologia

Zróznicowane okoliczności, w jakich pojawiają się takie terminy, jak: „prawo” (*lex*) „uprawnienie”, „prawo podmiotowe” (*ius*) „powinność” lub „obowiązek” (*obligatio, debitum, officium*), a nieraz ich synonimy, stały się dla ks. Ślipki bodźcem do poddania merytorycznej analizie danych doświadczenia moralnego dostępnych w tej dziedzinie. Wynikiem tej analizy stało się pojęcie „zjawiska deontycznego” jako oddzielnej kategorii moralnej, scalającej te różne elementy w jedną odrębną rzeczywistość moralnej. Przybiera ona postać swoistej, trójpostaciowej struktury złożonej z ogólnego nakazu lub zakazu, czyli imperatywu określonego działania, oraz z uprawnienia uwarunkowanego przez ten imperatyw i związanej z nim powinności.

To zjawisko deontyczne uczynił Ślipko przedmiotem filozoficznego studium z dwu stron. Najpierw rozpatruje je w ujęciu globalnym. Z tego punktu widzenia solidaryzuje się ze stanowiskiem tradycyjnej etyki tomistycznej, przeciwstawiając się krańcowym poglądom etycznego deontologizmu (Immanuel Kant) oraz etycznego aksjologizmu (Max Scheler). Tradycyjną tezę, że oba te aspekty powinny być uwzględnione

w adekwatnej teorii filozoficzno-etycznej rozwinął w szerszym wywodzie poświęconym analizie zjawiska deontycznego. Stara się w nim wykazać, że zjawisko deontyczne stanowi integralny człon porządku moralnego, ponieważ pozostaje w aksjologicznym związku ze światem wartości. Logiczną konsekwencją tego stwierdzenia stała się ogólna zasada, że u podstaw autentycznej deontologii etycznej leży odpowiednia aksjologia.

Ta właśnie korelacja daje naszemu Autorowi możliwość oparcia teorii podstawowego czynnika na zjawisku deontycznym, mianowicie ogólnego imperatywu moralnego, czyli tzw. prawa naturalnego, na innej podstawie niż w tomizmie. Normatywną odrębność tego prawa w porównaniu ze światem wartości upatruje Ślipko w odmiennej manifestacji ich moralnego statusu: o ile charakterystyczną cechą wartości jest „moralna zacność” (*honestas*) idealnego wzorca dobra, to prawo naturalne wyróżnia się przede wszystkim tym, że wyraża relację konieczności dobra nacechowanego tą zacnością do realizacji nadrzędnego wzorca osobowej doskonałości człowieka. Odrębność prawa naturalnego nie osłabia zatem jego wewnętrznego związku z wartościami moralnymi określającymi moralną jakość ludzkich działań. Dlatego też prawo naturalne w najgłębszej swej treści jest moralnym imperatywem spełniania aktów wewnętrznie dobrych i unikania aktów wewnętrznie złych.

Związek i zależność deontologii od aksjologii nie obejmuje jednak wszystkich wartości moralnych. Zależność ta zamyka się w granicach absolutnych wartości moralnych i to tylko tych, które dotyczą dóbr stanowiących konieczne warunki realizacji naczelnego ideału osobowej doskonałości człowieka (np. życie, prawda, wolność, minimum dóbr materialnych). Nakładająca się na nie imperatywność prawa naturalnego przemienia je w stabilne fundamenty całego porządku moralnego, a zarazem w drogowskazy, według których człowiek może kształtować moralny wizerunek pozostałych kategorii działań o zmiennej etycznej treści. Właściwa absolutnym wartościom moralnym niezmiennność ich normatywnego statusu rzutuje także na niezmiennność chroniących je norm prawa naturalnego. Opierając się na tym, Ślipko opowiada się po stronie tych autorów tomistycznych, którzy podtrzymują teorię „prawa naturalnego o nieziennej treści” we współczesnym sporze ze zwolennikami „prawa naturalnego o zmiennej treści”.

Dzięki koncepcji aksjologicznego uwarunkowania prawa naturalnego unika się trapiących tomistów trudności towarzyszących nieuchronnie odwoływaniu się do powstałej jeszcze przed Tomaszem z Akwину idei „skłonności naturalnych” (*inclinaciones naturales*). Właśnie

wartości moralne wyjaśniają do jakiej sfery należałoby odnieść te skłonności, aby nie trzeba było ich degradować do poziomu biopsychicznych popędów, ale traktować jako normatywne kryteria uszczegółowienia norm prawa naturalnego. Właśnie w świecie wartości moralnych prawo naturalne znajduje źródła motywacji na rzecz moralnej słuszności i obowiązwalności norm wchodzących w skład tego prawa. Przez odniesienie się do wartości moralnych – zgodnie z zarysowaną poprzednio ich wykładnią – uzyskuje się również bardziej adekwatne rozwiązanie ewentualnych konfliktów norm w obrębie prawa naturalnego.

Koncepcja zjawiska deontycznego oraz idea zakorzenienia prawa naturalnego w porządku absolutnych wartości moralnych to dwie zasadnicze innowacje wniesione przez ks. Ślipkę do deontologii tomistycznej.

Etyka szczegółowa

O „etyce ks. Ślipki” w obrębie etyki tomistycznej można mówić nie tylko w odniesieniu do omówionych wyżej trzech wielkich działów problemowych (eudajmonologia, aksjologia, deontologia). Także w innych obszarach tej etyki dokonał korekt i ulepszeń. Warto zasygnalizować jego oryginalne prace z zakresu etyki szczegółowej, którą – śladem wielu etyków dzieli na etykę indywidualną, nazwaną przezeń osobową, oraz na etykę społeczną.

W etyce osobowej (indywidualnej) na uwagę zasługują innowacje wniesione jako konsekwencje zastosowania koncepcji aktów wewnętrznie złych restryktywnie. Na tej podstawie przedstawia on nowe rozwiązania w kwestiach wspomnianych już w toku szkicowania jego poglądów ogólnoetycznych. W obrębie tej tematyki zasadniczej reinterpretacji poddał najpierw problem obrony sekretu.

Nawiązując do przymysłów Arthura Vermeerscha (1858-1936), belgijskiego jezuita, profesora Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie, dokonał pogłębionej analizy zjawiska mowy. W wyniku tej analizy sformułował pojęcie tzw. „wiedzy nieprzekazywalnej”, objętej moralnym obowiązkiem zachowania sekretu. W sytuacji kiedy ta wiedza zostaje wystawiona na zamach ze strony „niesprawiedliwej agresji słownej”, wykorzystując zasadę ograniczonego zakresu aksjologicznego – w tym przypadku cnoty prawdomówności – przyjmuje dopuszczalność tzw. „mowy defensywnej”, czyli świadomego fałszu, etycznie usprawiedliwionego wyłącznie w ściśle zakreślonych granicach koniecznej obrony sekretu przed wymuszaniem jego zdrady za pomocą aktów przymusu

i pogwałcenia naturalnych praw człowieka. Pogląd ten stanowi rozwiązanie modelowe. Przez analogię do wyżej wymienionej sytuacji Ślipko tworzy koncepcję moralnego usprawiedliwienia aktu bezpośredniego zabójstwa agresora w sytuacji koniecznej obrony własnego życia.

Ślipko zmodyfikował tradycyjną w etyce chrześcijańskiej podstawę dopuszczalności kary śmierci. Prawo państwa do wymierzania tej kary oparł na jego obowiązku egzekwowania moralnego uprawnienia ofiary morderstwa do zabicia agresora, nadal ważnego również w przypadku jej śmiertelnego zejścia. Moralna dopuszczalność wszystkich wymienionych ostatecznych środków retorsji mieści się wyłącznie w granicach koniecznej obrony przed agresją. Na tej podstawie ks. Ślipko zdecydowanie odrzuca koncepcję tzw. „kłamstwa użytecznego” oraz „zabójstwa użytecznego” (*pro publico bono*), a także stosowania kary śmierci poza sytuacją sądownie ściganych aktów morderstwa.

Jak już wspomniano na początku, Ślipko jako pierwszy w polskiej literaturze filozoficzno-etycznej podjął badania – z punktu widzenia etyki chrześcijańskiej – nad problematyką bioetyczną.

Ślipko zapełnił lukę w polskiej literaturze jeszcze w kilku innych kwestiach. Jedną nich jest problem ateizmu. Przy ogromnej liczbie publikacji podejmujących tę kwestię z różnych punktów widzenia, zjawisko to nie było przedmiotem szerszej refleksji etycznej. To samo dotyczy problematyki wolności sumienia i religii, a także wolności nauki i wolności słowa. Także tymi zagadnieniami zajął się Ślipko w swych etycznych rozważaniach i przynajmniej wstępnie je naświetlił.

Trzeba jeszcze wspomnieć o jego wkładzie w problematykę etyki społecznej. Syntezą jego poglądów jest druga część *Zarysu etyki szczegółowej*, pt. *Etyka społeczna*. Na uwagę zasługuje przede wszystkim jej część ogólna, w której zaprezentował filozofię bytu społecznego, odbiegającą od tradycyjnych ujęć tomistycznych. Składa się na nią ujęta w kategoriach etycznych koncepcja człowieka jako istoty społecznej, której głównym elementem jest moralna determinacja do tworzenia form życia społecznego mocą moralnego imperatywu rozwijania i doskonalenia człowieka jako osoby, następnie zaś na tych samych podstawach oparte wyjaśnienie genezy i istoty społeczności, na koniec sformułowanie najogólniejszych ontycznych i moralnych zasad życia społecznego w postaci zasady solidarności, pomocniczości i „społecznej koordynacji”. Na tych zasadach opracował zarys etyki szczegółowych społeczności naturalnych, od małżeństwa i rodziny do moralności życia międzynarodowego, pokoju i wojny.

Ideą przewodnią wszystkich rozstrzygnięć w etyce szczegółowej, w obydwu jej wymiarach, indywidualnym i społecznym, jest moralna

godność osoby ludzkiej. Toteż etyka szczegółowa w ujęciu Ślipki ujawnia i udowadnia prawdę o tym, że etyka chrześcijańska jest etyką personalistyczną nie tylko w swych ogólnych założeniach, lecz także w kwestiach szczegółowych.

Śmierć i pogrzeb ks. Ślipki

Ks. prof. Tadeusz Ślipko zmarł w piątek 1 maja 2015 r. w godzinach rannych w Krakowie w Szpitalu Specjalistycznym im. Józefa Dietla przy ul. Skarbowej 4. Poprzedniego dnia, tj. w czwartek 30 kwietnia rano został przewieziony do szpitala z Kolegium Jezuitów przy ul. Kopernika 26, gdzie – z krótkimi przerwami – mieszkał od roku 1948. Bezpośrednią przyczyną zgonu było zapalenie płuc.

Ks. Ślipko zdrowotnie trzymał się dzielnie. Choć od dłuższego czasu stawał się coraz słabszy, zachował dość dobrą sprawność fizyczną i umysłową niemal do końca swych dni. Odprawiał Msze św. i uczestniczył w życiu wspólnoty zakonnej, do której należał. Kryzys nastąpił niespełna dwa tygodnie przed śmiercią. Dnia 18 kwietnia został przeniesiony do infirmerii Kolegium.

Uroczystości pogrzebowe odbyły się we środę 6 maja. Msza św. koncelebrowana pod przewodnictwem kard. Stanisława Dziwisza, arcybiskupa-metropolity krakowskiego, została odprawiona o godz. 11 w Bazylice pod wezwaniem Najśw. Serca Jezusa w Krakowie. W imieniu Ojca Prowincjała Jakuba Kołacza, który przebywał w Wiedniu na zjeździe prowincjałów jezuickich z Europy Środkowej i Wschodniej, powitał Kardynała i wszystkich zebranych Ojciec Socjusz (zastępca prowincjała) dr Jarosław Paszyński SJ. Ksiądz Kardynał w kilku zdaniach wskazał na zasługi Zmarłego, zwłaszcza dla Papieskiego Wydziału Teologicznego i dla Archidiecezji Krakowskiej.

Mszę koncelebrowało 95 księży, w większości uczniów Zmarłego. Najlichnější grupę stanowili jezuici. Ale było też sporo księży diecezjalnych oraz przedstawicieli różnych zakonów. W pożegnaniu brały udział delegacje z uczelni, w których Zmarły wykładał. A były to: Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego w Krakowie (obecnie Akademia Ignatianum), Papieski Wydział Teologiczny w Krakowie (obecnie Uniwersytet Papieski Jana Pawła II) oraz Akademia Teologii Katolickiej w Warszawie (obecnie Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego). Zmarłego żegnała także rodzina, przyjaciele i znajomi oraz klerycy jezuicki i siostry zakonne.

Kazanie wygłosił przyjaciel Zmarłego o. dr Robert Janusz SJ, który szczególną uwagę poświęcił jego zasługom naukowym oraz zaletom i cnotom życia codziennego.

Pod koniec Mszy św. głos zabrała prof. Ewa Podrez z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, która jako dawna asystentka prof. Ślipki dała o nim osobiste serdeczne świadectwo. W imieniu swoim i uczniów podkreśliła, że „Ksiądz Profesor Ślipko jako wykładowca etyki uczył nas krytycznego, obiektywnego namysłu i zachowania wierności źródłom. Jako człowiek zaś pokazywał na własnym przykładzie, jaką wartość ma dobroć i zachowanie poczucia wdzięczności dla ojczyzny, rodziny, przyjaciół, spotkanych ludzi”. Wspomniała, że niedawno spotkawszy się z Profesorem, zapytała go, która z cnót jest jego zdaniem najważniejsza. Ks. Ślipko odpowiedział, że najważniejszą postawą człowieka jest dobroć.

Prof. Podrez pożegnała Zmarłego również w imieniu Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego oraz Polskiego Towarzystwa Etycznego.

Ks. prof. Tadeusz Biesaga SDB odczytał okolicznościowe pismo rektora Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II, ks. prof. Wojciecha Zyza-ka. Wyraził też swoją wdzięczność Zmarłemu, który przez zatrudnienie na Akademii Teologii Katolickiej w 1988 r. otworzył mu drogę do dalszego rozwoju i kariery naukowej na wyższych uczelniach.

Następnie o. prof. Józef Bremer SJ, rektor Akademii Ignatianum, odczytał listy, które napłynęły po śmierci ks. Ślipki. Nadesłali je: arcybiskup-metropolita warszawski, kard. Kazimierz Nycz; przewodniczący Rady Naukowej Konferencji Episkopatu Polski, bp łowicki Andrzej F. Dziuba; rektor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, ks. prof. Antoni Dębiński; oraz przewodniczący Komitetu Nauk Filozoficznych Polskiej Akademii Nauk, prof. Piotr Gutowski.

Na zakończenie uroczystości w Bazylice rektor Kolegium Jezuitów w Krakowie o. Andrzej Migacz SJ podziękował wszystkim za wspólną modlitwę i zaprosił rodzinę Zmarłego i gości, w szczególności koncelebransów, po zakończeniu pogrzebu, na obiad do Kolegium.

Kondukt pogrzebowy od bramy głównej cmentarza Rakowickiego wyruszył o godz. 13. Prowadził go ks. infułat Bronisław Fidelus, wikariusz generalny arcybiskupa krakowskiego. Ojciec Ślipko został pochowany w nowszym grobowcu jezuitów przy alei głównej.

Kard. Nycz w swym liście napisał m.in.: „Dowiedziawszy się o śmierci O. Prof. Tadeusza Ślipki, pragnę tą drogą wyrazić swoją wdzięczność za jego życie, kapłaństwo, naukowe i dydaktyczne dzieło, niezwykle

ważne dla Kościoła w Polsce. [...] Sam zaliczam się do jego uczniów, zarówno podczas studiów seminaryjnych jak i licencjackich, i wiem, jak naszemu pokoleniu przez swoje wykłady dawał pewny i spójny fundament etyczny, tak ważny w tamtym czasie, a jeszcze ważniejszy dziś. Ceniliśmy go za to, choć był profesorem wymagającym”.

Sylwetkę i dokonania Zmarłego trafnie scharakteryzował w nadesłanym piśmie prof. Gutowski z Polskiej Akademii Nauk: „Odejście Ojca Profesora jest wielką stratą dla polskiego środowiska filozoficznego, łączył On bowiem w swoim długim i pięknym życiu kilka pokoleń humanistów, łączył trzy ważne ośrodki akademickie: Lwów, Kraków i Warszawę, i wreszcie – chyba najważniejsze – łączył ludzi różnych światopoglądów. Choć religia stanowiła centrum jego życia, umiał dostrzec wartościowe idee u tych, którzy nie podzielali jego przekonań i taka postawa zyskiwała mu powszechne uznanie i szacunek.

Owocem długiego życia i niezwyklej pracowitości jest imponujący dorobek publikacyjny, głównie z zakresu etyki, który na trwałe wszedł do skarbcza nauki. Charakterystyczne jest to, że Ojciec Ślipko nie poprzestawał na formułowaniu ogólnych zasad etycznych, ale podejmował różne aktualne zagadnienia, włącznie z tymi, które budzą najgorętsze kontrowersje. Bez cienia przesady można Go nazwać polskim pionierem badań w zakresie etyk szczegółowych.

Wdzięczni jesteśmy zarówno za książki i artykuły broniące pewnej wersji personalizmu, jak i za personalizm praktyczny, przejawiający się w życzliwości dla ludzi oraz w niewymuszanej pokorze i pogodzie ducha.”

PUBLIKACJE O TADEUSZU ŚLIPCE

- S. Jedynek, *Etyka w Polsce. Słownik pisarzy*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1986, s. 179-180.
- Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, t. 2, red. E. Coreth i in., Styria Premium, Graz 1988, s. 812-813.
- Jubileusz 70-lecia urodzin Księdza Profesora Tadeusza Ślipki*, „Studia Philosophiae Christianae” 1989, t. 25, z. 1 (poświęcony T Ślipce) – Tu m.in.: E. Podrez, *Mysł etyczna Księdza Profesora Tadeusza Ślipki*, s. 9-46; E. Kowalski, *Ocena moralna ingerencji biomedycznych dotyczących procesu przekazywania, powstawania i rozwoju życia ludzkiego w refleksji filozoficzno-etycznej Ks. Prof. T. Ślipki*, s. 179-192.
- E. Podrez, *Człowiek, byt, wartość*, PAX, Warszawa 1989, s. 59-68.
- T. Biesaga, *Wkład ks. Tadeusza Ślipki w rozwój etyki tomistycznej*, „Studia Philosophiae Christianae” 1990, t. 26, z. 2, s. 101-107. E. Podrez, *Etyka*

- Ks. Ślipko na tle innych współczesnych ujęć chrześcijańskiej filozofii moralnej*, „Studia Philosophiae Christianae” 1990, t. 26, z. 2, s. 99-101.
- J. Galarowicz, *Powołani do odpowiedzialności. Elementarz etyczny*, Oficyna Naukowa i Literacka T.I.C., Kraków 1993, s. 173-174.
- Informator filozofii polskiej*, red. J. Jaśtał i in., Aureus, Kraków 1995, s. 225 oraz *passim* (zob. indeks).
- Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy, 1564-1995*, oprac. L. Grzebień, Wydział Filozoficzny TJ. Instytut Kultury Religijnej – Wydawnictwo WAM, Kraków 1996, s. 674-675.
- G. Polak, *Kto jest kim w Kościele katolickim?*, Katolicka Agencja Informacyjna, Warszawa 1996, s. 370.
- Geschichte der philosophischen Traditionen Osteuropas*, red. H. Dahm, A. Ignatow, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1996, s. XVI.
- R. Darowski, *Ks. Tadeusz Tomasz Ślipko SJ jako filozof W osiemdziesiątą rocznicę urodzin*, „Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie” 1997-1998, s. 143-161 (fot.).
- R. Darowski, *Ks. Tadeusz Tomasz Ślipko SJ*, „Edukacja Filozoficzna” 1998, t. 25, s. 185-198.
- D. Dobrzański, *Tadeusz Ślipko*, w: *Słownik filozofów polskich*, red. B. Andrzejewski, R. Kozłowski, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 1999, s. 187-188.
- Złota Księga Nauki Polskiej 1999*, red. K. Pikoń, A. Sokołowska, Wydawnictwo Helion, Gliwice 1999, s. 335-336.
- R. Darowski, *Filozofia jezuitów w Polsce w XX wieku. Próba syntezy. Słownik autorów*, Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna „Ignatianum” – Wydawnictwo WAM, Kraków 2001, s. 306-329.
- R. Darowski, *Ks. Tadeusz Tomasz Ślipko SJ*, w: *Polska filozofia powojenna*, t. 2, red. W. Mackiewicz, „Witmark”, Warszawa 2001, s. 309-323.
- Wydział Filozofii Chrześcijańskiej na Akademii Teologii Katolickiej, 1954-1999*, red. J. Bielecki, J. Krokos, Wydawnictwo UKSW – „Adam”, Warszawa 2001, s. 91-92.
- R. Darowski, *Tadeusz Ślipko SJ – Biographisch-bibliographische Daten und philosophische Einsichten*, „Forum Philosophicum” 2002, t. 7 (także w Internecie).
- J. Mandziuk, *Ks. Prof. dr hab. Tadeusz Ślipko, filozof*, w: *Ocalić od zapomnienia. Profesorowie Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie we wspomnieniach wychowanków*, red. J.M. Dołęga, J. Mandziuk, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2002, s. 215.
- Informator filozofii polskiej*, red. J. Jaśtał i in., Aureus, Kraków 2004, s. 261-262 oraz *passim*.
- Jubileusz 85-lecia urodzin księdza profesora Tadeusza Ślipki*, „Studia Philosophiae Christianae” 2004, t. 40, z. 1 (poświęcony T. Ślipce).
- R. Król, *Filozofia osoby w koncepcjach Jacka Woronieckiego i Tadeusza Ślipki. Analiza ontologiczna i aksjologiczna*, „Fall”, Kraków 2005.

- T. Sahaj, *Problem samobójstwa w koncepcjach wybranych filozofów polskich (Elzenberg, Kotarbiński, Ślipko, Witkiewicz)*, Akademia Wychowania Fizycznego im. Eugeniusza Piaseckiego, Poznań 2005.
- W. Zuziak, *Etyka społeczna ks. Tadeusza Ślipki SJ wobec współczesnej myśli filozoficznej*, w: *Philosophia vitam alere. Prace dedykowane księdzu profesorowi Romanowi Darowskiemu SJ z okazji 70-lecia urodzin*, red. S. Ziemiański, Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna „Ignatianum” – Wydawnictwo WAM, Kraków 2005, s. 755-762.
- R. Król, *The Origins of the Human Being. A Theory of Animation according to Tadeusz Ślipko*, „Forum Philosophicum”, 2006, t. 11, s. 55-67.
- W. Szuta, *Mysł etyczny Tadeusza Ślipki SJ*, „Rocznik Wydziału Filozoficznego Ignatianum w Krakowie” 2006, t. 11, s. 135-141.
- R. Król, *Osoba w świetle etyki Tadeusza Ślipki*, „Horyzonty Wychowania” 2007, t. 6, nr 1(12), s. 147-161.
- W. Szuta, *Człowiek w ujęciu ks. Tadeusza Ślipki SJ oraz wybranych polskich tomistów współczesnych – podobieństwa i różnice*, „Rocznik Wydziału Filozoficznego Ignatianum w Krakowie” 2007, t. 13, s. 257-275.
- Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 9, red. A. Maryniarczyk i in., Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2008, s. 331-334.
- W. Szuta, *Szukający prawdy o dobru moralnym. W 90. rocznicę urodzin Ks. Profesora Tadeusza Tomasza Ślipki SJ*, „Rocznik Wydziału Filozoficznego Ignatianum w Krakowie” 2008, t. 14, s. 115-140.
- A. Ganowicz-Bącznyk, *Spór o etykę środowiskową*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2009 [Autorka omawia i ocenia poglądy Tadeusza Ślipki i Zdzisławy Piątek].
- L. Grzebień, *Podstawowa bibliografia do dziejów Towarzystwa Jezusowego w Polsce*, t. 2, Wydawnictwo WAM – Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna „Ignatianum”, Kraków 2009, s. 317-318, 414 (34 pozycje).
- R. Darowski, *Wkład Polaków do myśli filozoficznej na świecie*, w: *Wkład osiągnięć polskiej nauki i techniki do dziedzictwa światowego*, red. I. Stasiewicz-Jasiukowa, Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna „Ignatianum” – Wydawnictwo WAM, Kraków – Warszawa 2009, s. 270-271, 277.
- Życ etycznie – żyć etyką. Prace dedykowane Ks. Prof. Tadeuszowi Ślipce SJ*, red. R. Janusz, Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna „Ignatianum” – Wydawnictwo WAM, Kraków 2009 [Tu m.in. pełna bibliografia prac T. Ślipki oraz kilka artykułów o jego filozofii, a w szczególności o jego ujęciu etyki].
- R. Darowski, *Etyka w ujęciu Tadeusza Ślipki SJ*, w: T. Ślipko, *Historia etyki w zarysie*, Wydawnictwo Petrus, Kraków 2010, s. 147-168.
- R. Darowski, *Polish Contributions to World Philosophy*, w: *The Contribution of Polish Science and Technology to World Heritage*, red. I. Stasiewicz-Jasiukowa, Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna „Ignatianum” – Wydawnictwo WAM, Kraków – Warszawa 2010, s. 275-277, 284.
- A. Jonkisz, *Pojęcie i zasady sprawiedliwości w koncepcjach K. Ajdukiewicz i T. Ślipki*, „Gentes et Nationes. Studia z Zakresu Spraw Międzynarodowych” 2010, z. 1, s. 9-20.

- Wspomnienia kresowe. Z Tadeuszem Ślipką SJ, filozofem i etykiem*, rozmawia Józef Augustyn SJ, „Życie Duchowe” 2010 (Wiosna), nr 62, s. 131-142.
- Encyklopedia Filozofii Polskiej*, t. 2, red. A. Maryniarczyk, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2011, s. 684-688.
- E. Podrez, *Godność jako podstawa (aksjologiczno-normatywna) relacji międzyosobowych w ujęciu księdza Tadeusza Ślipki*, „Studia Philosophiae Christianae” 2012, t. 4, s. 35-53.
- W. Szuta, *Potrójnie o sumieniu*, Wydawnictwo Petrus, Kraków 2013 [Autor omawia poglądy T. Ślipki, T. Stycznia i A. Szostka].
- W kręgu etyki klasycznej. Inspiracje i kontynuacje. Prace dedykowane Profesorowi Tadeuszowi Ślipce z okazji 95. rocznicy urodzin*. Redakcja Piotr Duchliński i Dariusz Dańkowski SJ, Akademia Ignatianum – Wydawnictwo WAM, Kraków 2014, ss. 351.
- W tomie tym jest wiele na temat Tadeusza Ślipki i jego filozofii, w szczególności etyki. Bezpośrednio o nim traktują następujące opracowania:
- P. Duchliński, *Wprowadzenie: Ks. Profesor Tadeusz Ślipko – klasyk*, s. 7-13.
- P. Duchliński, *Rev. Professor Tadeusz Ślipko – A Classic*, s. 15-21.
- R. Darowski, *Tadeusz Ślipko – życie i dzieło*, s. 23-47.
- P. Duchliński, *Struktura punktu wyjścia w etyce T. Ślipki*, s. 108-120.
- W. Zuziak, *O konieczności wzbogacenia aksjologii tomistycznej Tadeusza Ślipki*, s. 127-145.
- J. Kucharski, *Usprawiedliwione kłamstwo czy mowa defensywna – argumentacja o Tadeuszu Ślipki dopuszczająca świadome przekazywanie nieprawdy*, s. 185-198.
- W. Szuta, *Sumienie i cnota w ujęciu Tadeusza Ślipki*, s. 243-274.
- R. Janusz, *Kazanie na pogrzebie O. Tadeusza Ślipki SJ*, Kraków 6 V 2015, Nasze Sprawy. Biuletyn Prowincji Polski Południowej Towarzystwa Jezusowego, Kraków, nr 338, maj 2015, s. 28-30.
- R. Darowski, *O. Tadeusz Ślipko (1918-2015)*, Nasze Sprawy. Biuletyn Prowincji Polski Południowej Towarzystwa Jezusowego, Kraków, nr 338, maj 2015, s. 30-32; Komunikaty. Prowincja Wielkopolsko-Mazowiecka Towarzystwa Jezusowego, Warszawa, nr 6, czerwiec 2015, s. 24-25.
- W. Szuta, *Wprowadzenie do etyki Tadeusza Ślipki SJ*, Kraków 2015, Wydawnictwo Petrus, ss. 378.
- R. Darowski, *Tadeusz Ślipko SJ (1918-2015) – Postowie*, tamże, s. 280-285.
- R. Darowski, *Tadeusz Ślipko SJ (1918-2015) – życie i dzieło*, w: *Fragmenta Philosophica*, Kraków 2015, s. 359-381.
- J. Kosztein, *In memoriam Tadeusz Ślipko SJ (1918-2015)*, „Rocznik Filozoficzny Ignatianum”, XXI: 2015, z. 1, s. 93-97.
- R. Darowski, *Tadeusz Ślipko SJ jako etyk*, w: *Etyka*, red. Stanisław Janeczek, Lublin (w druku).

Katedra Logiki i Teorii Poznania w Instytucie Filozofii Akademii Ignatianum w Krakowie i Sekcja Etyki Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie zorganizowały dnia 21 kwietnia 2015 r. w Akademii Ignatianum w Krakowie V Ogólnopolskie Konwersatorium z cyklu „Styczeń – Ślipko – Tischner. Inspiracje chrześcijańskie w etyce”. Problem źródeł i motywacji w interpretacji doświadczenia moralnego.

Podczas konwersatorium wygłoszono kilkanaście referatów, przeważnie z dyskusją. Tadeusz Ślipko był tam często przywoływany. Teksty z tego spotkania mają się ukazać drukiem.

Po śmierci ks. Tadeusza Ślipki ukazało się wiele publikacji, notatek, nekrologów itp. drukowanych i internetowych.

Zob. nadto: *Dictionary of International Biography*, International Biographical Centre, Cambridge [różne wydania]

Tadeusz Ślipko, <http://pl.wikipedia.org/wiki/Tadeusz_Ślipko>.

Pierwodruk w: *W kręgu etyki klasycznej. Inspiracje i kontynuacje. Prace dedykowane Profesorowi Tadeuszowi Ślipce z okazji 95. rocznicy urodzin*. Redakcja: Piotr Duchliński, Dariusz Dańkowski SJ, Kraków 2014, s. 23-47. – Niniejsze opracowanie jest uaktualnioną i rozszerzoną wersją wymienionego wyżej artykułu. Uzupełnienia dotyczą przede wszystkim okoliczności śmierci, relacji z pogrzebu oraz nowszej bibliografii.

Profesor Piotr Lenartowicz SJ (1934-2012)

Biografia – Filozofia

Biografia

Piotr Lenartowicz, syn Wiesława i Krystyny z domu Schneider, urodził się 25 VIII 1934 r. w Warszawie. W 1951 r. zdał egzamin maturalny w III Gimnazjum im. Jana Sobieskiego w Krakowie. Rok później rozpoczął studia na Wydziale Lekarskim Akademii Medycznej w Warszawie, gdzie w 1958 r. uzyskał dyplom lekarza medycyny. Od 1956 r. pracował jako asystent w Zakładzie Fizjologii Człowieka AM w Warszawie, a od 1958 r. również w Zakładzie Fizjologii Polskiej Akademii Nauk w Warszawie. Rozprawę doktorską na temat *Wpływ soli amonowych na elektrokortikogram i korowe potencjały bezpośrednio wywołane*, wykonaną pod kierunkiem prof. dr. med. Franciszka Czubalskiego, obronił w 1961 r. na Wydziale Lekarskim Akademii Medycznej w Warszawie, już będąc w nowicjacie w Kaliszu.

Do zakonu jezuitów wstąpił 1 XI 1960 r. i w Kaliszu odbył dwuletni nowicjat. W latach 1962-1965 studiował filozofię na Wydziale Filozoficznym TJ w Krakowie, gdzie uzyskał kanoniczny stopień licencjata filozofii, równoważny magisterium. Następnie studiował na Wydziale Teologicznym Bobolanum w Warszawie (1965-1969), gdzie również uzyskał licencjat. Świecenia prezbiteratu – po trzecim roku studiów teologicznych – przyjął 17 VI 1968 r. w Warszawie.

W 1971 r. rozpoczął studia doktoranckie na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie, pracując w okresie 1972-1973 jako kapelan w Westminster Cathedral w Londynie i uczestnicząc w seminarium, jakie w Oxford University prowadził prof. Rom Harré. Doktorat z filozofii uzyskał w 1975 r. na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie na podstawie rozprawy pt. *Phenotype-Genotype Dichotomy: an essay in theoretical biology* (Rome 1975), przygotowanej pod kierunkiem prof. Jerzego Szaszkiewicza SJ.

Po powrocie do Polski był przez rok duszpasterzem akademickim na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Od 1978 do 1998 r. był

kapelanem siostr ze Zgromadzenia Córek Bożej Miłości w Krakowie, ul. Pędzichów 16.

Od 1976 r. na Wydziale Filozoficznym TJ w Krakowie (obecnie Akademia Ignatianum) wykładał wprowadzenie do filozofii oraz filozofię przyrody ożywionej, a od 1990 r. – także filozofię poznania.

W 1985 r. uzyskał stopień doktora habilitowanego na Wydziale Filozoficznym Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie (obecnie Uniwersytet Papieski Jana Pawła II) na podstawie książki *Elementy filozofii zjawiska biologicznego* (Kraków 1986)¹. W 1991 r. Wielki Kanclerz Wydziału, Przełożony Generalny Peter-Hans Kolvenbach SJ – po uzyskaniu *Nihil obstat* Watykańskiej Kongregacji pro Institutione Catholica – mianował go profesorem nadzwyczajnym na Wydziale Filozoficznym TJ w Krakowie, a w 1999 r. – profesorem zwyczajnym.

W latach 2002-2004 Piotr Lenartowicz był prorektorem Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej Ignatianum w Krakowie. Przez pierwszy semestr roku akademickiego 1986/87 wykładał historię filozofii i filozofię przyrody na Wydziale Filozoficznym Colorado State University w Fort Collins (USA). Od 1991 r. wykładał także w Wyższym Seminarium Duchownym Ojców Kapucynów w Krakowie. W latach 1993-2003 był zatrudniony na Wydziale Filozoficznym Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. Od 1995 do 2001 r. był przewodniczącym Towarzystwa Naukowego Księży Jezuitów w Krakowie. Od 1995 do 2010 r. był w Ignatianum kierownikiem Katedry Filozofii Przyrody Ożywionej.

W latach 1982-1990 uczestniczył w seminariach *Nauka-Religia-Dzieje*, które z udziałem Jana Pawła II odbywały się w Castel Gandolfo. Wraz z prof. J.A. Janikiem był redaktorem 4 tomów materiałów z tych właśnie seminariów.

Brał też udział w europejskich zjazdach jezuitów zajmujących się profesjonalnie działalnością w dziedzinie nauk przyrodniczych (Aix-en-Provence 1989, Barcelona 1991, Gdynia 1993, którego był współorganizatorem) oraz w podobnych spotkaniach jezuitów wykładających filozofię (Zagrzeb 1995, Kraków 1998). Uczestniczył też w kilku kongresach o tematyce filozoficznej i był zapraszany z wykładami przez instytucje naukowe w kraju i za granicą (Austria, Słowacja, USA).

¹ Książka wzbudziła przychylnie zainteresowanie wśród biologów i filozofów, o czym świadczą m.in. następujące recenzje: Szczepan Ślaga, *Wokół filozofii zjawiska biologicznego*. Studia Philosophiae Christianae, ATK, 24: 1988, nr 1, s. 201-210; Władysław J. H. Kunicki-Goldfinger, *Nowe spojrzenie na biologię*. Przegląd Powszechny. 1. 1988, s. 125-129; Anna Dyduch-Falniowska, *Początek drogi*. Zagadnienia Filozoficzne w Nauce. X/1988, s. 57-62.

W r. 1995 nawiązał współpracę z dr Jolantą Koszteyn, biologiem i ekologiem, adiunktem w Zakładzie Ekologii Morza Instytutu Oceanologii PAN w Sopocie. W r. 1997 r. doszło do oficjalnego porozumienia o współpracy między Wydziałem Filozoficznym TJ i Zakładem Ekologii Morza IO PAN.

Wieloletnia działalność dydaktyczna i naukowo-pisarska Piotra Lenartowicza dowodzi ciągłej ambicji, by studentom i czytelnikom przekazywać najnowszy, uaktualniony stan wiedzy w dziedzinie biologii i by na tym uzupełnianym systematycznie obrazie ukazywać znaczenie pojęć przyrodniczych, istotnych dla filozoficznej wizji rzeczywistości. Nawiązując do tradycji arystotelesowsko-tomistycznych, był zwolennikiem obiektywizmu i pluralizmu ontycznego. W tym właśnie duchu interpretował odkrycia współczesnej empirii nauk biologicznych.

Ojciec Piotr Lenartowicz pracował niemal do końca swego życia. Mimo dolegliwości – które jak się potem okazało były skutkiem choroby nowotworowej – prowadził dalej zajęcia dydaktyczne na Ignatianum. W lipcu 2012 r. uczestniczył – jako promotor – w obronie pracy swego doktoranta. Nawet we wrześniu, gdy osłabiony i wyczerpany chorobą siedział przy biurku lub leżał w łóżku, prosił o czytanie i nanoszenie modyfikacji do poszczególnych rozdziałów nowego wydania swego podręcznika z teorii poznania.

Prof. zw. dr hab. Piotr Lenartowicz zmarł 10 października 2012 r. w swym pokoju w Krakowskim Kolegium Jezuitów, mając 78 lat. Uroczystości pogrzebowe odbyły się 15 października. Mszę św. koncelebrowało 115 księży. Przewodniczył O. Tomasz Kot, Prowincjał Warszawski, a kazanie wygłosił O. Henryk Pietras, Rektor Akademii Ignatianum. Obrzędem na Cmentarzu Rakowickim przewodniczył ks. kard. Franciszek Macharski. Został pochowany w grobowcu jezuitów przy alei głównej.

Działalność naukowo-pisarska – Poglądy filozoficzne

Zagadnienia paleoantropologiczne

Pierwsze naukowe publikacje Piotra Lenartowicza – z lat 1956-1960, przed wstąpieniem do zakonu jezuitów – miały charakter specjalistyczny, empiryczny, eksperymentalny, a dotyczyły neurofizjologii zwierząt.

W najwcześniejszej swej pracy o charakterze bardziej filozoficznym Lenartowicz analizował metody i wyniki rekonstrukcji wczesnych

hominidów, rekonstrukcji opartych na kopalnych szczątkach związanych z filogenezą człowieka (1972). W swych badaniach starał się nawiązywać do stylu i metody Paula Overhage SJ².

Lenartowicz usiłował rozpoznać te elementy naszych pojęć o wczesnych hominidach, które są dobrze udokumentowane i oddzielić je od cech przypisywanych tym istotom na podstawie wyjściowego założenia, które nie zawsze było *explicite* formułowane, a czasem przyjmowane *a priori*, bez odpowiedniej dokumentacji empirycznej. Na podstawie dokładnej analizy wielu przyczynkowych badań Lenartowicz wysuwa hipotezę, że wszystkie, nawet najstarsze formy „człowiekowate”, datowane na parę milionów lat temu, mogą się okazać szczątkami starożytnych, wymarłych ras *Homo sapiens*.

Zakładanie odrębności gatunkowej i „przedrozumności” różnorodnych form hominidów, żyjących w okresie przedneandertalskim stanowi rodzaj wybiórczej i absolutnie niekoniecznej, z punktu widzenia prawidłowości biologicznych, formy wyjaśnienia. W przekonaniu Lenartowicza ani obserwowane w materiale paleoantropologicznym różnice w rozwoju uzębienia, ani różnice w budowie czaszki, ani różnice w objętości mózgu nie wymagają wprowadzania różnic gatunkowych (kazus *Homo erectus*, *Homo neanderthalensis* i *Homo sapiens*), ani – tym bardziej – różnic rodzajowych (kazus: *Australopithecus*, *Paranthropus* i *Homo*).

Biorąc pod uwagę plastyczność organów mastykacyjnych u żyjących obecnie ras ssaków (a nawet u różnorodnych ras ludzkich) owe odmienności można traktować jako naturalną – w obrębie konkretnego gatunku – i proporcjonalną adaptację do surowego, nie rozcieranego sztucznie pokarmu. Charakteryzująca nowożytną ludzkość zredukowana forma uzębienia byłaby więc – zdaniem Lenartowicza – wyrazem zmian typu zanikowego. Natomiast dzisiaj, powszechnie jest przyjmowana hipoteza gatunkowej i rodzajowej zróżnicowania populacji hominidów. To stwarza osobliwą, niewytłumaczalną jednorodność fenotypową, wyodrębnionych – czysto teoretycznie – gatunków i rodzajów tych istot, w kontraście do ogromnych różnic w rozwoju uzębienia osobniczego w jednym tylko gatunku szympanсів lub w jednym tylko gatunku goryli.

² Paul Overhage (1906-1979), niemiecki teoretyk biologii, zajmował się krytycznymi analizami danych i interpretacji zjawisk biologicznych, zwłaszcza w zakresie paleontologii i antropologii. Główne jego dzieło to *Die Evolution des Lebendigen* (Freiburg 1963, Herder). Stosował on w paleontologii swoistą krytykę wewnętrzną. Porównywał bezpośrednią, oczywistą wymowę szczegółowych i fragmentarycznych danych empirii biologicznej i paleobiologicznej z treścią i konsekwencjami bardziej ogólnych tez, proponowanych jako wyjaśnienie pytań i zagadek napotykaných w tej dziedzinie nauki.

Niski poziom procesu technologicznego produkowania narzędzi kamien-nych sprzed 2,5 miliona lat też nie może stanowić silnego argumentu o gatunkowej, a tym bardziej rodzajowej odmienności hominidów, których szczątki pochodzą z tak odległego w czasie okresu. Również w czasach historycznych obserwowano istnienie plemion ludzkich, żyjących na bardzo niskim – technologicznie – poziomie kultury, która bez dostrzegalnych, istotnych zmian trwa od późnego pliocenu. Lenartowicz uważa, że najbezpieczniejszą hipotezą byłoby zaliczenie wszystkich odnalezionych do-
tąd szczątków dwunożnych form hominidów do gatunku biologicznego *Homo sapiens*. Trudności teoretyczne takiej hipotezy są – jak twierdzi Au-
tor – znacznie mniejsze niż sprzeczności lub „niezwykłe zbiegi okoliczno-
ści”, jakie występują, gdy przyjmie się np. „przedrozumność” *Homo erectus*,
który skolonizował nie tylko całą Afrykę, ale z Afryki dotarł prawie dwa
miliony lat temu aż na Jawę. Wykopaliska w Dmanishi (Gruzja) oraz na
indonezyjskiej wyspie Flores mogą stanowić świadectwo ludzkiego beha-
wioru (produkcja narzędzi, opieka nad osobnikami niepełnosprawnymi)
form, których ciało, choć anatomicznie i fizjologicznie typowo ludzkie,
miało jednak inne, mniejsze rozmiary. Podsumowaniem paleoantropolo-
gicznych dociekań Lenartowicza jest książka pt. *Ludy czy małpoludy. Pro-
blem genealogii człowieka* (2010).

Filozofia zjawisk biologicznych

Lenartowicz przyjmuje swoistą koncepcję filozofowania. Filozofia to dostrzeganie, opisywanie i wyjaśnianie całości jako całości. Tak rozu-
miana filozofia nie zakłada z góry jedności bytów, ale dopuszcza ich
nieredukowalny pluralizm. Nie należy bowiem mylić pojęcia „całości”
z pojęciem „wszystkości”. „Wszystkość” bowiem, może się okazać zbior-
em bytów, a nie ich jednością. Nie istnieje bardziej oczywisty przy-
kład całości niż konkretny byt biologiczny, tzw. osobnik. Stąd, jego
zdaniem, biologia jest nauką filozoficzną *par excellence*. Bytami biolo-
gicznymi są osobnicze cykle życiowe powiązane w linie pokoleń. Fun-
damentalną cechą cyklu życiowego jest integrująca dynamika rozwoju
(biosynteza, morfogeneza i embriogeneza). Dlatego analiza pojęć ge-
netyki rozwoju, a w szczególności pojęć fenotypu i genomu, stała się
przedmiotem jego pracy doktorskiej na Wydziale Filozoficznym Uni-
wersytetu Gregoriańskiego (1975). Lenartowicz dokonał w niej prze-
glądu i drobiazgowej analizy tej bazy empirycznej, z której w począt-
kach XX wieku zrodziła się koncepcja genów i koncepcja genotypu.

Doszedł on do wniosku, że genetyka Mendlowska jest tylko częścią – i to drugoplanową – genetyki Weismannowskiej, czyli genetyki rozwoju osobniczego (embriogenezy).

Rozwój osobniczy powinien być – zdaniem Autora – opisywany w obrębie czterech nieredukowalnych kategorii pojęciowych, cech podstawowych (istotnych dla danej formy życia), cech adaptacyjnych (występujących tylko w szczególnych okolicznościach zewnętrznych), cech identyfikujących (decydujących o biologicznej niepowtarzalności konkretnego osobnika lub rasy/odmiany) oraz cech traumatycznych (okaleczeń anatomicznych, cytologicznych lub biochemicznych). Tylko cechy identyfikujące – twierdzi Lenartowicz – są przedmiotem praw wykrytych przez Mendla. Ekstrapolowanie tych prawidłowości na cały, zintegrowany proces rozwoju organizmu Lenartowicz uznał za podstawową wadę nowoczesnych rekonstrukcji filogenetycznych z jednej strony, a teorii tłumaczących koordynację rozwoju z drugiej. Uświadomił sobie też, że podstawowe dla genetyki rozróżnienie pomiędzy fenotypem a genotypem jest (w pewnym zawężonym sensie) tym samym rozróżnieniem, jakiego Arystoteles dokonał pomiędzy żywym ciałem a jego „duszą wegetatywną”. Fenotyp byłby więc „dziełem” genotypu (genomu) kształtującego materiał. Lenartowicz przeprowadził swoistą reinterpretację empirycznej bazy genetyki molekularnej. Starał się wykazać, że monistyczne, redukcjonistyczne i chemiczne pojęcie programu genetycznego (genomu) jest absolutnie niewystarczające dla wyjaśnienia dynamiki rozwoju (biosyntezy, morfogenezy, embriogenezy) i regeneracji.

Kolejną książką była jego rozprawa habilitacyjna, podręcznik filozofii zjawiska biologicznego (1986). Pogłębił on w nim te analizy, jakie wcześniej przeprowadził w pracy doktorskiej i rozbudował zarówno pojęcie bytu biologicznego, jak i rekonstrukcję procesu poznawania tego bytu. W epistemologicznym wątku swojego podręcznika Autor wychodzi od szczegółowej analizy sposobu ustalenia właściwych granic przedmiotu obserwacji, przechodząc następnie do procesu kształtowania pojęć odpowiadających najbardziej oczywistym cechom tego przedmiotu. Następnie zastanawia się nad pytaniami wynikającymi z opisu owych cech, co z kolei prowadzi go do refleksji nad warunkami, jakie musi spełnić poprawna i zadowalająca odpowiedź. Jednym z istotnych warunków jest wymóg, aby odpowiedź nie odwoływała się do koncepcji rodzących te same pytania, co zjawisko wyjściowe. Wyliczone na tym etapie warunki zacieśniają pole poszukiwań i stanowią zarówno podstawę dla odrzucania odpowiedzi błędnych lub poznawczo jałowych, jak też wskazówkę dla dalszych projektów badawczych.

Analiza dynamiki organizmu żywego, przeprowadzona na podstawie wspomnianych właśnie założeń metodologicznych, doprowadza Lenartowicza do podkreślenia kilku ogólniejszych stwierdzeń.

1. Funkcja organu jest zjawiskiem pochodnym wobec zjawiska rozwoju tego organu. W dynamice dojrzałego organizmu daje się wyraźnie dostrzec struktury funkcjonalne, cechujące się skrajnie oszczędnym i wysoko wydajnym przepływem lub transformacją energii. Te precyzyjne struktury nie są jednak fundamentem dynamiki biologicznej, lecz jej kresem. Fundamentalne znaczenie Lenartowicz przypisuje dynamice epigenezy integrującej, procesom rozwoju, w których organy budowane są z chaotycznych porcji energii i cząsteczek materii mineralnej otoczenia. Procesy rozwoju cechuje – w sposób logicznie konieczny – złożoność, selektywność i koordynacja zdecydowanie większa od złożoności, selektywności i koordynacji efektu końcowego (struktur funkcjonalnych). Innymi słowy, jakakolwiek próba zredukowania dynamiki rozwoju do dynamiki funkcjonowania jest nieporozumieniem i poważnym błędem w kształtowaniu koncepcji życia.

2. Układy funkcjonalne organów lub organelli komórkowych są dynamicznie niepodzielne. Oznacza to, że ich wysoko wydajna dynamika jest uwarunkowana aktualnym istnieniem niepodzielnego zespołu korelacji. Korelacje obejmują różnorodne formy materiału, różnorodne formy kształtu, różnorodne proporcje liczbowe, różnorodne relacje przestrzenne i czasowe. Każda zmiana jakiegokolwiek z tych czysto fizycznych warunków musi, na zasadzie prawidłowości fizyczno-chemicznych, prowadzić do dramatycznego załamania dynamiki funkcjonalnej. W biologii ta teza jest znana pod nazwą prawa „*all or none*”.

3. Układy rozwojowe są procesami powstawania wspomnianych wyżej złożonych korelacji funkcjonalnych. Te procesy nie są zatem wynikiem preformowanych struktur fizycznych, lecz źródłem owych struktur.

4. Dynamiki układów rozwojowych charakteryzują się niezależnością od skali przestrzennej (zmiana skali może się wyrażać zmniejszeniem lub powiększeniem narządów dziesiątki razy, a nawet – jak np. u ryb – setki razy), względną niezależnością od aktualnego stanu struktur (regeneracje), a ich dynamika nie zatrzymuje się po osiągnięciu poziomu pełnej funkcjonalności, lecz trwa dalej, prowadząc do płynnej wymiany (odnowa) wszystkich części układu.

5. Układy rozwojowe danego gatunku stanowią zatem całości czyści dynamiczne, mimo że możliwości integracji materiału są w nich wyraźnie ograniczone dostępnością materiału, odpowiednich form energii oraz innymi fizyczno-chemicznymi parametrami otoczenia.

Integracja, precyzja, doskonałość dynamiki funkcjonalnej jest najbardziej oczywista w dojrzałej fazie cyklu życiowego, chociaż jej pełne pojęcie wymaga skumulowania obserwacji, które były z konieczności analityczne, fragmentaryczne i wykluczały równoczesny ogłód na poziomie biochemicznym i anatomicznym. Rozwojowa faza cyklu życiowego musi przebiegać z podobną precyzją i doskonałością, inaczej albo rezultat końcowy nie byłby tak doskonały, albo pogwałcone byłyby pewne czasowe, materiałowe i energetyczne ograniczenia wynikające z praw przyrody mineralnej. Nowoczesna biologia w wieloraki sposób potwierdza ten czysto logiczny wniosek. Trzeba dodać, że potwierdzenie tego wniosku dokonuje się też poprzez obserwacje prowadzone na różnych poziomach przestrzennej i czasowej skali cyklu życiowego.

Zatem w przekonaniu Lenartowicza zagadka genezy tej precyzji nie tylko nie znika, ale w świetle badań XX wieku znacznie się potęguje.

Jeżeli powyższe stwierdzenia są prawdziwe, błędną musi być koncepcja „abiogenezy”, szukająca źródeł dynamiki rozwojowej w niefunkcjonalnych, losowych, chaotycznych dynamizmach materii mineralnej. Wyjaśnienia należy szukać gdzie indziej. W tym kontekście Autor wskazuje, że z racji pozaempirycznych, czysto spekulatywnych („szósty postulat genomu”), doszło do zdecydowanego zawężenia pojęć „dopuszczalnych naukowo”. Aby sięgnąć po rozwiązania bardziej adekwatne do pytań wynikających z procesów regeneracji, totipotencjalności (klonowanie) i przemiany metabolicznej (nieustanny proces odnowy struktur organizmu), należałoby, sugeruje Autor, krytycznie zrewidować nowożytny – materialistyczny – paradygmat nauk przyrodniczych. Jest to paradygmat jednego tylko typu substancji – biernego materiału i fundamentalnie chaotycznej, niezintegrowanej dynamiki energetycznej.

Wątek biologii rozwoju zaznacza się wyraźnie w obszernym referacie Lenartowicza, wygłoszonym w Castel Gandolfo podczas VI Seminarium Interdyscyplinarnego *Nauka-Religia-Dzieje* w dniach 6-9 sierpnia 1990 r. W tym referacie omówił on niektóre doniosłe, lecz mało znane odkrycia, leżące u podłoża stosowanej obecnie metody klonowania organizmów. Poddął też analizie dynamikę faktycznej i zdumiewającej niepodzielności procesów rozwoju (regeneracji, totipotencjalności), zjawiska znanego Arystotelesowi, a od przeszło stu lat dokładnie badanego przez biologię rozwoju.

W pracy z Jolantą Koszteyn Lenartowicz analizował zjawisko adaptacji. Wiąże się ono z oczywistą perfekcją dynamiki życia w konkretnym środowisku. Adaptacja jest konieczna ze względu na niezwykle wrażliwość procesów rozwojowych. Jest ona dynamiką immanentną,

orientującą się w parametrach otoczenia i aktywnie przeciwstawiającą się jego szkodliwym wpływom. Takie rozumienie adaptacji pozostaje w kontraście z rozpowszechnionym mniemaniem, jakoby środowisko „współpracowało” z organizmem w genezie jego struktur i dynamizmów.

Kolejnym zagadnieniem kluczowym dla właściwej koncepcji życia jest problem przekazu informacji. Ta tematyka była zdominowana przez modele i pojęcia wywodzące się z techniki i języka ludzkiego. Dynamika transportu wewnątrzkomórkowego, interpretacji sygnałów sterujących procesami rozwoju, przekazywania rezultatów orientacji w otoczeniu i komunikacji w behawiorze godowym stanowią bogate źródło faktograficzne do bardziej filozoficznych analiz i interpretacji. Lenartowicz (we współpracy z Jolantą Koszteyn) podjął więc próbę opisu zjawiska przekazu informacji i zdefiniowania pojęcia „wpływu”, „bodźca”, „znaku” itp. na podstawie empirii biologicznej. Organizmy żywe wykorzystują wyprodukowane przez siebie arbitralne „znaczk” do komunikowania treści w sposób zaszyfrowany, rozumiały tylko dla „wtajemniczonego”. W biologii owadów zdarzają się wypadki „złamania” szyfru i wykorzystywania przekazu na niekorzyść nadawcy. W biologii roślin opisywane są przypadki decepcji, produkowania fałszywych sygnałów dezorientujących pasożyta, szkodnika. W wyniku przeprowadzonych analiz okazało się, że w tego typu procesach informacji lub dezinformacji kluczową rolę odgrywa orientacja, czyli pewna dynamika protopoznawcza. Nie da się jej opisać w kategoriach monizmu materialistycznego i redukcjonizmu neurofizjologicznego, ponieważ nie ma ona charakteru przyczynowo-skutkowego. Jest bowiem autonomiczną dynamiką podmiotu i nie prowadzi do modyfikacji przedmiotu. Faktyczny brak pojęcia orientacji w nowoczesnych ujęciach dynamiki biologicznej jest w wielu przypadkach kompensowany uciekaniem się do zaskakująco oczywistych form animizmu.

Innym, szczegółowym tematem badanym przez Lenartowicza, był problem szacunkowej oceny selektywności procesów rozwoju na poziomie biochemicznym. Z jednej strony, nawiązując do konkretnych odkryć z zakresu procesu syntezy enzymów w komórce żywej, Lenartowicz dokładnie i przejrzysto ukazał, jak prawidłowo zaszyfrowana kodem genetycznym cząsteczka DNA wstępnie determinuje zasadnicze ramy struktury konkretnego enzymu. Z drugiej strony ukazuje on (na podstawie tych samych, empirycznych źródeł wiedzy biologicznej), jak ta wstępna „informacja” musi być uzupełniona, aby doszło do prawidłowego ukształtowania ostatecznej formy enzymu (lub innej, funkcjonalnej

makrocząsteczki). Ten ilościowy przyrost „informacji” – rozumianej jako wznoszenie na wyższe poziomy selektywności – nawet przy najbardziej prymitywnej formie oceny wynosi kilkadziesiąt rzędów wielkości. „Deficyt informacyjny” cząsteczki DNA jest od kilkunastu lat – zdaniem Lenartowicza – niepowątpiewalnym faktem, stale potwierdzanym przez nowe, różnorodne formy obserwacji i eksperymentu w biologii molekularnej.

Problem skrajnie precyzyjnej selektywności procesów zachodzących w najprostszych ze znanych form bakterii wiąże się oczywiście z rozważaniami typu probabilistycznego i generalnie statystyki zjawisk losowych. W osobnej pracy Lenartowicz szczegółowo opisuje liczne, podejmowane przez matematyków, fizyków i biofizyków próby zredukowania źródeł dynamiki życia do zjawisk typu chaotycznego, nieselektywnego. Nazywa on te próby „cudami probabilistycznymi”. W rzeczywistości są to „czyste eksperymenty myślowe”, niemożliwe do fizycznej realizacji (analogiczne do koncepcji *perpetuum mobile*). Lenartowicz przeprowadza dokładną analizę znaczenia używanych w ich opisie terminów. Wykazuje, że z punktu widzenia statystyki stosowanej w naukach przyrodniczych „cuda probabilistyczne” są przykładem lekceważenia bezpośrednich danych oglądu, zwłaszcza faktu selektywności. Selektywność dynamiki biologicznej jest widoczna „gołym okiem” i nie wymaga na ogół stosowania testów statystycznych, do których przyrodnik ucieka się tylko w sytuacjach bardzo trudnych. Gdyby zaś do „cudów probabilistycznych” zastosować standardowe testy statystyczne, to należałoby te cuda z miejsca zdyskwalifikować, jako przykład hipotez w sposób oczywisty wykraczających poza podstawowe reguły myślenia przyrodniczego.

Jak widać, badania Piotra Lenartowicza zawierają z jednej strony rozbudowany i szczegółowy opis zjawisk biologicznych, a z drugiej polegają na krytycznej refleksji nad bardziej abstrakcyjnym, spekulatywnym procesem kształtowania ogólnych pojęć o rzeczywistości przedmiotu.

Teoria poznania

W późniejszych latach wątek epistemologiczny nabrał w działalności omawianego Autora szczególnego znaczenia. W roku 1995 wydał on dość obszerny i stosunkowo oryginalny podręcznik teorii poznania pt. *Elementy teorii poznania* (poszerzone, bogato ilustrowane wydanie tego podręcznika ukazało się w 2014 r. w drugą rocznicę śmierci Lenartowicza). Oryginalność polega tu przede wszystkim na bardzo urozmaiconej

szacie graficznej, ale przede wszystkim na wprowadzeniu nowej tematyki, a w kilku przypadkach – na zupełnie nowym ujęciu tematów tradycyjnych.

Całą krytyczną część teorii poznania Lenartowicz sprowadza do dwóch rodzajów błędu: do błędu afirmacji (bezkrytycyzmu), w którym rzekomo „widać” to, czego w rzeczywistości nie ma, oraz do błędu negacji (rezygnacji poznawczej), w którym rzekomo „nie widać” tego, co istnieje i jest oczywiste. Jako kryterium rozpoznawania błędu afirmacji Lenartowicz przyjmuje zasadę niesprzeczności, którą – w przeciwieństwie do tradycji tomistycznej – traktuje nie jako zasadę bytu, lecz jako maksymalnie oszczędną definicję absurdu. Jeśli ta najoszczędniejsza definicja zostałaby odrzucona, nie istniałaby żadna racja uznania jakiegokolwiek sądu za absurd, za niemożliwość.

W przypadku błędu negacji, zdaniem Lenartowicza, nie można odwoływać się do kryterium zasady niesprzeczności. Tu kryterium pierwotnym, fundamentalnym, jest sam akt poznania, jego pozytywny rezultat, czyli doświadczenie oczywistości przedmiotu. Ten akt jest u człowieka aktem dobrowolnym, opierającym się jakiegokolwiek presji zewnętrznej. Nie istnieje zatem żadna zasada, która wymuszałaby na człowieku korektę błędu negacji. Proces uczenia, tłumaczenia, wyjaśniania stwarza tylko warunki ułatwiające taką korektę, ale akceptacja pomocy, tłumaczeń i wyjaśnień zależy od immanentnych decyzji podmiotu.

Stosunkowo oryginalne stanowisko Lenartowicz przyjmuje w kwestii uniwersaliów. W jego przekonaniu władze poznawcze człowieka – kształtowane w procesie rozwoju komórki rozrodczej – są wyraźnie dostosowane do rzeczywistości, z którą spotkają się w życiu pozapłodowym. Zmysły dostosowane są do rejestrowania konkretnych, fizyczno-chemicznych form energii otoczenia, a umysł jest dostosowany do poznawania bytów złożonych z substancji i przypadłości – czyli takich, jakie występują w kosmosie materialnym. Analogicznie, system lokomocji jest dostosowany do tego poziomu siły grawitacji, jaki działa na powierzchni naszej planety. Ten fakt dostosowania mógl, zdaniem Lenartowicza, być u źródeł kantowskiej koncepcji form *a priori*. Autor, odchodząc zarówno od tradycyjnych dla tomizmu rozróżnień, jak i od klasyfikacji sądów, dokonanej przez Kanta, widzi w umyśle zasadniczo dwa rodzaje pojęć powstałych przez poznawczy kontakt z rzeczywistością. Jedne zawierają treści typu „cechy” – są to pojęcia *par excellence* analityczne i abstrakcyjne. Stopień ich abstrakcji może być różny, ale odnoszą się one przede wszystkim do przypadłościowych podobieństw, oczywistych podczas porównywania bytów. Drugie pojęcia mają charakter

„bazy danych” – gromadzą w jedno różnorodne cechy tej samej substancji. Gromadzenie i scalanie danych dokonuje się tu zupełnie bezwiednie, poniżej progu świadomości. Pojęcie typu „bazy danych” przewyższa fragmentaryczność i aspektowość oglądów zmysłowych. Pozwala na orientację w ponadczasowej dynamice danej substancji. Same zmysły nie mogą ani dostrzec całości rozwoju zwierzęcia, obserwując go w jednym wycinku czasu, ani nie mogą zbadać na raz wszystkich poziomów jego hierarchicznej struktury.

Powróćmy teraz do problemu uniwersaliów. Zupełnie inaczej należy traktować – w przekonaniu Lenartowicza – „powszechny” (powtarzalny i jak gdyby pozaczasowy i pozaprzestrzenny) charakter jakiejś konkretnej cechy (np. barwy, kształtu, masy lub konkretnej formy dynamiki), a inaczej „powszechny” charakter danej, konkretnej substancji (np. substancji atomu węgla, substancji kota, substancji konkretnego człowieka) – niektóre z nich są bytami o charakterystycznej dynamice, bardzo zróżnicowanej w czasie. W tym drugim przypadku na pierwszy plan wysuwa się wewnętrzna jedność, całościowość, niepodzielność. W pierwszym zaś przypadku na plan pierwszy wysuwała się jednorodność, abstrakcyjna „czystość” pojęcia oraz jego powtarzalność w rozmaitych bytach (substancjach). Całościowość i wewnętrzna jedność nie miały tu większego znaczenia.

Tradycyjne ujęcie uniwersaliów stawiało często na jednym poziomie „pojęcia konkretnej, gatunkowej substancji” (np. kota) oraz pojęcia wyabstrahowane z przypadłościowej sfery substancji materialnych (np. barwy). Lenartowicz zwraca uwagę na fakt, że substancja istnieje w sposób bardziej dosłowny, a jej cechy przypadłościowe tylko w sposób pochodny. Analogicznie i pojęcia substancji odnoszą się do istnienia *sensu stricto*, natomiast pojęcia cech odnoszą się do istnienia *sensu lato*.

Co więcej, Lenartowicz przyznaje, że substancje żywe posiadają też cechy praktycznie niepowtarzalne (np. linie papilarne, pigmentacja tęczówki), choć z punktu widzenia indywidualnej, konkretnej substancji są to cechy trwałe (regenerujące po okaleczeniu). Tego typu cechy pozwalają jednoznacznie zidentyfikować danego osobnika w różnych etapach jego biologicznej egzystencji. Mają one zatem charakter „nominalistyczny”. Lenartowicz przyznaje też, że niektóre pojęcia intelektualne (np. pojęcie klasyfikacji, pojęcie abstrakcji, ekstrapolacji) mają charakter kategorii czysto subiektywnej, jako narzędzia ułatwiającego porządkowanie nabytej wiedzy.

W kontrowersji na temat uniwersaliów Lenartowicz jest więc przekonany, że należy przyznać pewną rację nominalistom, kantystom,

a nawet – w jakimś ograniczonym znaczeniu – idealistom typu platońskiego. W jego przekonaniu fundamentem tych wszystkich częściowych ujęć pozostaje konkretna substancja, a w porządku epistemologicznym – pojęcie „bazy danych” tej konkretnej substancji.

Niezmierznie skomplikowany problem metody nauk przyrodniczych Lenartowicz potraktował tylko fragmentarycznie, lecz w sposób dosyć niekonwencjonalny. W osobnym rozdziale swego podręcznika omówił bardzo szczegółowo kwestię „naukowości” i „nienaukowości” praktyki astrologów. Na tym negatywnym przykładzie, opierając się na dokładnej analizie założeń astrologii oraz korzystając z badań psychologicznych i testów statystycznych, ukazał, w jaki sposób można ujawnić arbitralny charakter przeświadczeń astrologicznych. Swoją analizę Lenartowicz uzupełnia szczegółowym wykładem metody tzw. kanonów Milla dotyczących indukcji eliminacyjnej.

Lenartowicz rozważa też problem poznania „zasad moralnych”. Zgodnie z zarysowanym wyżej jego przeświadczeniem o prymacie substancji twierdzi on, że „zasadą moralną/etyczną” jest w ostatecznym rozrachunku konkretna substancja żywa, czyli potencjał jej pełnego, integralnego rozwoju. „Złem” jest to, co potencjał substancji ogranicza, okalecza, obezwładnia lub zniekształca. „Dobrem” jest to, co ten potencjał wyzwala i pobudza do maksymalnego rozwoju. Substancja jest zatem swoim własnym, immanentnym „prawem naturalnym”. Jej wybory, immanentne decyzje etyczne opierają się na poznaniu siebie, swoich możliwości w danym, konkretnym otoczeniu. Bez poznania otoczenia i bez samopoznania („słuchania głosu sumienia”) nie ma zatem mowy o poznaniu zasad etycznych, ani o świadomych decyzjach etycznie złych lub dobrych. Czym jest zatem sumienie? Jest to szkicowe, wstępne, syntetyczne poznanie własnej substancji w jej ostatecznych możliwościach.

Z drugiej strony, zasady etyczne (całościowe ujęcia własnego istnienia) są immanentne i działają tylko w obrębie konkretnej substancji. Skutki działań etycznych też są wyłącznie wewnętrzne – podobnie jak poznawanie i jego skutki – nie wychodzą one poza substancję. Skutkiem działań etycznych jest wewnętrzna cnota, której nie da się przekazać innej substancji. Skutkiem działań nieetycznych (czyli sankcją prawa moralnego) jest stopniowe, coraz głębsze wewnętrzne okaleczenie uczuć, naturalnych odruchów, stopniowe powstanie wewnętrznych dewiacji, co prowadzi do potworności – osobowości bez zasad, bez wrażliwości, bez litości i bez godności. Takie wewnętrzne spotwornienie działa na zasadzie jakby sprzężenia zwrotnego – potęgując ów proces wewnętrznego obumierania, które nigdy się nie skończy – bo substancja rozumna i wolna jest bytem

nieskończonym. Jak z tego widać, tekst Lenartowicza to syntetyczny wykład tomistycznej teorii zasad moralnych. Jednakże sposób wyjaśnienia ich źródeł i sposobu poznawania jest – przynajmniej od strony dydaktycznej – dość niekonwencjonalny, a zarazem dość przejrzysty.

Warto też zwrócić uwagę na sposób, w jaki Lenartowicz traktuje problem racjonalności i poznania intelektualnego. Działanie racjonalne to dla niego działanie integrujące, a jego najbardziej wymownym i właściwym przykładem jest każda dynamika biologiczna. Racjonalne jest działanie pająka budującego sieć, racjonalnym jest działanie bobra budującego tamę i spiętrzającego wodę, by zatopić podwodny tunel prowadzący do wybudowanych wcześniej żeremi. Racjonalne są dynamizmy molekularne leżące u podstaw przekazu informacji genetycznej DNA. Racjonalność przejawia się również w oczywistej ekonomii różnorodnych działań poznawczych wykorzystywanych przez zwierzęta podczas inspekcji terytorium lub podczas innych zachowań instynktownych. Ta racjonalność nie jest jednak ani refleksyjna, ani intelektualna. Ma ona swoją przyczynę w „formie substancjalnej żywej”. Tym, co umożliwia rozpoznanie tej (ukrytej głęboko) formy, nie jest poznanie racjonalne (brak refleksji, niekompletność indukcji sprawiają, że u zwierząt jest to niemożliwe), lecz poznanie intelektualne (*intus legere* – rodzaj intuicji dostrzegającej jedność i istotę substancji poprzez jej różnorodne cechy i różnorodne działania).

Lenartowicz jest przekonany, że każdy człowiek bezwiednie poznaje w sposób intelektualny, również wtedy, gdy korzysta z koniecznej skądinąd pomocy zmysłów. Poznanie intelektualne pozwala mu dotrzeć do sfery substancji, odkrywać jej prawidłowości i możliwości, a następnie wykorzystywać tego typu orientację. Natomiast wyrażenie rezultatów tego poznania w języku jest osobnym problemem. U wielu ludzi do werbalizacji pojęć w ogóle nie dochodzi, co nie musi oznaczać, że nie zachodzi u nich (bezwiednie) poznanie intelektualne. Nierefleksyjne poznanie występujące u zwierząt, dokonywane również przy pomocy zmysłów, jest – podobnie jak inne dynamizmy biologiczne – racjonalne. Nie osiąga ono jednak poziomu samej substancji przedmiotu poznania. W przekonaniu Lenartowicza zamiast przeciwstawiać sobie poznanie zmysłowe i intelektualne należałoby raczej mówić o dwóch rodzajach poznania zmysłowego, zmysłowo-racjonalnym (u zwierząt) i zmysłowo-intelektualnym (u człowieka). Filozof może nie zdawać sobie sprawy z tego, że korzysta ze swego mózgu. To jednak nie zmienia faktu, że jest on fundamentalnie zależny w swoich spekulacjach od poprawnego działania struktur biologicznych, kształtowanych stopniowo

w najwcześniejszym, embrionalnym etapie jego życia oraz we wczesnych etapach jego młodości.

Lenartowicz traktuje epistemologię jako pewien aspekt filozofii bytu, a filozofię bytu rozumie szeroko, obejmując nią pewne fundamentalne elementy wiedzy biologicznej i psychologicznej. Logika naturalna – w odróżnieniu od logiki formalnej – jest, jego zdaniem, wyrazem poznania praw danej, konkretnej substancji. Stąd wątek teoriopoznawczy przeplata się – bez zamazywania pojęć – z wątkiem metafizycznym, ten zaś jest często ilustrowany faktografią przyrodniczą lub psychologiczną. Lenartowicz stara się ukazywać, że w wizjach światopoglądowych w naturalny sposób spotkają się czysto przyrodnicze opisy Kosmosu z teologicznymi pojęciami opartymi na wiarygodnym – potwierdzanym cudami – kontaktem z „inteligencjami pozaziemskimi”. Różnice i kontrowersje dotyczą założeń lub przeświadczeń typu metafizycznego (monizm, dualizm, pluralizm bytowy) i poznawczych (sceptycyzm, agnostycyzm, relatywizm, obiektywizm, dogmatyzm). Teoria poznania okazuje się w tej perspektywie terenem intelektualnej wojny między ateizmem i teizmem.

Jednym z kluczowych problemów w tej kwestii jest status pojęcia „całości dynamicznej”, „procesu integracji funkcjonalnej”, a pośrednio problem „immanentnej i zorientowanej dynamiki” substancji żywej. Dostrzeżenie korelacji różnorodnych procesów rozwoju, z których wynika korelacja struktur, oraz dostrzeżenie korelacji różnorodnych form behawioru posługującego się tymi strukturami prowadzi nieuchronnie do pojęcia dynamicznej jedności bytu (substancji) w dynamicznej, zintegrowanej różnorodności przejawów życiowych.

Na tle tego typu opisu i interpretacji zjawisk biologicznych pojawia się wyraźnie problem genezy substancji żywych. Zjawiska integracji funkcjonalnej, regeneracji, perfekcji dynamicznej i orientacji w otoczeniu wymuszają uznanie jedności substancji żywej. Ta substancja nie może być pojmowana jako struktura materialna ani zjawisko kwantytatywne. Geneza takiej substancji wymaga działania czynnika przyczynowego o mocy sprawczej proporcjonalnej do skutku. Tak więc analiza zjawisk biologicznych może stanowić przesłankę argumentu o zaistnieniu aktu stwórczego. Argument ten można by nazwać argumentem z integracji.

O Piotrze Lenartowiczu

Wybrane artykuły Piotra Lenartowicza oraz tekst jego rozmowy z prof. Zbigniewem Wróblewskim z Wydziału Filozofii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, ukazujące zainteresowania naukowe i poglądy filozoficzne O. Lenartowicza, znajdują się w księdze *Vivere & Intelligere. Wybrane prace Piotra Lenartowicza SJ wydane z okazji 75-lecia Jego urodzin*. IGNATIANUM – WAM, Kraków 2009, s. 26-58.

Informacje o P. Lenartowiczu znajdują się również w następujących publikacjach:

- Prof. Piotr Lenartowicz SJ (1934-2012)*, „Forum Philosophicum”, t. 17: 2012, nr 1, s. 117-126 (w języku angielskim).
 „Kwartalnik Filozoficzny”, t. 40: 2012, z. 4, s. 169-171.
 „Komunikaty”, Warszawa (wydaje Prowincja Wielkopolsko-Mazowiecka Towarzystwa Jezusowego) oraz „Nasze Sprawy”, Kraków (wydaje Prowincja Polski Południowej Towarzystwa Jezusowego), październik 2012 (biografia i tekst kazania o. Henryka Pietrasa SJ na pogrzebie 15 X 2012 r.).
Philosophia rationis magistra vitae, red. Józef Bremer, Robert Janusz, Kraków 2005, Wyd. Ignatianum – Wydawnictwo WAM, t. 1, s. 53-76.
 Roman Darowski, *Filozofia jezuitów w Polsce w XX wieku*. Kraków 2001, Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna Ignatianum, s. 197-211.
 G. Polak, *Kto jest kim w Kościele*, Warszawa 1999, s. 206-207.
Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie, 1988, Kraków 1989, s. 190-191; 1993-1994, s. 280-282; 1999, s. 1991-1992, s. 57-60 (program wykładów); 1993-1994, s. 280-282 (bibliografia); 1999, s. 173-174 (bibliografia).
Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy, 1564-1995, Kraków 1996, s. 359.
 G. Polak, *Kto jest kim w Kościele katolickim?* Warszawa 1996, s. 203.
Informator filozofii polskiej, Kraków 1995, s. 148.

Opracowali Roman Darowski SJ i Jolanta Koszteyn

Pierwodruk w: *Profesor Piotr Lenartowicz SJ (1934-2012): Biografia – Bibliografia – Filozofia*, „Rocznik Wydziału Filozoficznego Akademii Ignatianum”, t. XVIII: 2012, s. 313-340. – W niniejszym wydaniu pominięto wykaz publikacji P. Lenartowicza i odsyłać do nich.

Profesor Stanisław Ziemiański SJ

ZIEMIAŃSKI STANISŁAW – filozof, teolog, ur. 7 IX 1931 w Besku k. Sanoka.

Do zakonu jezuitów wstąpił w 1949. Filozofię studiował na Wydziale Filozoficznym TJ w Krakowie w latach 1953-1956, a teologię w latach 1956-1960 na Wydziale Teologicznym Bobolanum w Warszawie, gdzie w 1959 przyjął święcenia kapłańskie. W latach 1960-1963 studiował filozofię na KUL. Tam w 1978 r. na podstawie rozprawy *Ontologiczne podstawy teorii definicji w systemie Arystotelesa* uzyskał doktorat, którego promotorem był Mieczysław Albert Krąpiec OP.

Od 1963 wykłada na Wydziale Filozoficznym TJ w Krakowie (od 1999 Ignatianum) głównie filozofię Boga, a także metafizykę i kosmologię oraz historię filozofii średniowiecznej. Od 1974 do 2001 wykładał metafizykę i teologię naturalną w Wyższym Międzyzakonnym Instytucie Katechetycznym w Krakowie. Okresowo wykładał również w Wyższym Seminarium Duchownym Paulinów w Krakowie. W roku akademickim 1984/1985 wykładał filozofię Boga w Le Moyne College w Syracuse w USA. W latach 1982-1988 był przewodniczącym Towarzystwa Naukowego Księży Jezuitów w Krakowie. Od 1988 do 1998 pełnił funkcję sekretarza Wydziału Filozoficznego TJ w Krakowie, od 1991 do 1994 – dyrektora Sekcji Filozofii Systematycznej tegoż Wydziału, a w latach 1994-2001 – prodziekana. W 1990 habilitował się na Wydziale Filozoficznym TJ w Krakowie na podstawie pracy *Teologia naturalna. Filozoficzna problematyka Boga*. Od 1991 był prof. nadzwyczajnym, a od 1999 jest prof. zwyczajnym. W latach 1993-2001 pracował także na Wydziale Filozoficznym PAT w Krakowie. Od 2001 do 2009 był prof. filozofii na Wydziale Teologicznym w Bratysławie, należącym do uniwersytetu w Trnawie.

Jest autorem ponad 2200 pieśni religijnych (tekstów i melodii) oraz wielu prac z zakresu teologii i duszpasterstwa.

Ważniejsze prace Ziemiańskiego: *Wystawiamy Pana* (z Józefem Łasiem, Kraków 1978, reprint 2005); *Wprowadzenie do filozofii przyrody nieożywionej* (Rocznik Wydziału Filozoficznego TJ (1993-1994), 149-189); *Teologia naturalna. Filozoficzna problematyka Boga* (Kraków

1995, 2008); *Filozoficzne implikacje ortodoksyjnej interpretacji teorii kwantów* (Forum Philosophicum 3 (1998), 77-93); *Czas i jego implikacje filozoficzne* („Rocznik Wydziału Filozoficznego TJ” (1999), 76-89); *Jedna czy wiele dusz?* („Forum Philosophicum” 9 (2004), 73-92); *Ruch unieruchomiony* („Forum Philosophicum” 11 (2006), 95-106); *Naród* (Rocznik Wydziału Filozoficznego Ignatianum” (2006), 35-48); *Śpiewam i gram Bogu* (z. 1-9, Kraków 1989-2015); *Poradnik dla kapłanów leczenia zamkniętego* (ze Stanisławem Kałużą, Kraków 1991).

ORIENTACJA FILOZOFICZNA. Na poglądy Ziemiańskiego w jakiejś mierze wpłynęli M.A. Krąpiec i J. Dorda. Pierwszy uwarunkował go na problemy metafizyczne w filozofii, drugi na dostrzeżenie znaczenia zjawisk przyrodniczych w argumentacji filozoficznej.

W sprawie poznawalności jakości Ziemiański jest zwolennikiem interpretacjonizmu. Metafizyka (ontologia) dzieli się, wg Ziemiańskiego na opisową i wyjaśniającą. Do pierwszej należą zagadnienia pojęcia bytu wraz z towarzyszącymi mu zasadami oraz problem zmian. Po stwierdzeniu rzeczywistego istnienia poszczególnych bytów następuje sprowadzenie ich przez abstrakcję do najogólniejszego pojęcia, uwyrażnianego w postaci wszechpowszechników (transcendentaliów).

W związku z transcendentale „prawda” Ziemiański rozważył sformułowanie oraz zasięg zasady racji dostatecznej. Tej zasadzie – wg niego – podlega tylko to, co jest wyjątkowe, przygodne, co się zmienia lub ma jakąś tendencję. Ziemiański odrzucił tzw. kopenhaską interpretację teorii kwantów, kwestionującą obowiązywanie zasady racji dostatecznej na poziomie kwantowym.

W związku z transcendentale „dobro” Ziemiański zakwestionował uznanie transcendentalności zasady celowości przed udowodnieniem istnienia Boga. Natomiast dostrzegł celowość w bytach żywych, których powstanie odniósł bezpośrednio do Boga. Za Arystotelesem odróżnił piękno od prawdy i dobra. Wykluczył z zakresu zmian ruch przestrzeny, traktując go jako przypadłość w kategorii jakości. Jednokierunkowy proces wzrostu entropii pozwala – wg niego – wyjść poza tzw. przyczynowość zamkniętą (*Principium causalitatis clausae*).

W drugiej części metafizyki Ziemiański rozważył czynniki wyjaśniające: wewnętrzne i zewnętrzne, tzn. składniki bytu oraz uwarunkowania ich dynamizmu. Pluralizm bytowy wyjaśnia się – wg niego – tym, że byty ograniczone składają się z treści i istnienia, przy czym treść pełni w bycie funkcję możliwości, istnienie zaś aktu. Ziemiański uzasadnił to złożenie, wskazując na relację wieloczynnikową między istnieniem

i treściami bytów. Wieloczynnikowa relacja między nimi wskazuje na ich przygodne połączenie, bo ani treść nie wymaga istnienia, ani istnienie nie określa treści.

Ziemiański przyjął klasyczną koncepcję substancji, jako racji wyjaśniającej stałość i tożsamość bytów, mimo ich powierzchownych zmian i różnic. Substancja nie jest jednak samodzielnym źródłem działania, lecz tylko transformatorem działania przychodzącego z zewnątrz. Jedynie w aktach wolnych człowiek jest zdolny kierować energią, którą czerpie z zewnątrz, ale jej nie wytwarza. Ziemiański zredukował arystotelesowskie przypadłości do jakości.

Przyczynowość sprawcza, wg Ziemiańskiego nie jest tylko stosunkiem czasowo-przestrzennym zdarzeń lub wrażeń, ale rzeczywistym oddziaływaniem. Przyczynę celową zdefiniował Ziemiański jako substancję myślącą, która koordynuje czynniki wzajemnie niezależne do spełniania jednej funkcji. Odróżnił przy tym celowość obiektywną w wytworach inteligencji oraz celowość podmiotową, przejawiającą się w dążeniu woli poprzedzonym przez poznanie.

W teorii analogii Ziemiański dostrzegł podobieństwo nie tylko na płaszczyźnie złożenia z treści i istnienia, ale także na poziomie złożenia bytów z substancji i przypadłości oraz z materii i formy.

ANTROPOLOGIA. Ziemiański odróżnił osobę, która jest niezmienna od poczęcia do śmierci, od zmieniającej się osobowości wskutek wpływów zewnętrznych oraz własnych decyzji. W kwestii genezy człowieka przyjął kreacjonizm konsekwentny. Dusza, która jest cała w całości i cała w każdej części, może się dzielić i łączyć *per accidens* dzięki materii. To umożliwia i lepiej wyjaśnia zarówno klonowanie, jak i transplantacje.

ETYKA. Wg Ziemiańskiego dobrem i złem w sensie podstawowym jest obecność względnie brak doskonałości w podmiocie, w którym z natury powinien być. Jest to dobro lub zło fizyczne. Natomiast dobro i zło moralne jest złem i dobrem analogicznym w sensie analogii atrybucji, o ile decyzja człowieka dotyczy spowodowania dobra lub zła fizycznego, które jest tu analogatem głównym.

Ziemiański odróżnia kulturę od cywilizacji. Cywilizacja – wg niego – dotyczy działań człowieka związanych z zachowaniem i rozwojem życia biologicznego; jest ponadnarodowa. Kultura natomiast dotyczy twórców duchowych. Poszczególne kultury charakteryzują narody. Kultura wg Ziemiańskiego jest moralnie neutralna. Natomiast cywilizacja jest dobra lub zła zależnie od tego, czy sprzyja człowiekowi, czy go niszczy.

TEOLOGIA NATURALNA. W argumentacji za istnieniem Boga Ziemiański odbiega od literalnego brzmienia pięciu „dróg” św. Tomasza. Wg niego, pierwszy argument z przygodności egzystencjalnej polega na odwołaniu się do złożenia bytów z treści i istnienia, będących w relacji wieloczynnikowej. Następny argument z przygodności treściowej jest wyprowadzany z przygodnego złożenia bytów z substancji i przypadłości oraz z materii i formy, również będących wobec siebie w relacji wieloczynnikowej. Kolejny argument nawiązuje do procesu chaotyzaacji energii. Dla wyjaśnienia jeszcze istniejącego uporządkowania energii konieczne jest przyjęcie istnienia Bytu niematerialnego jako źródła energii niezdegenerowanej.

Ziemiański dostrzegł też możliwość teistycznej interpretacji wielkiego wybuchu, jeśli model jednorazowego rozszerzania się wszechświata znajdzie swoje uprawnomożnienie, za czym przemawia coraz więcej faktów. Z konstrukcji istot żywych Ziemiański wnioskuje na zasadzie analogii do twórców ludzkiej inteligencji o inteligentnym, transcendentnym ich Twórcy. Przywołuje też argument z pragnienia szczęścia, u człowieka jakościowo różnego od dążeń zauważanych u zwierząt. Człowiek jest otwarty intelektualnie na wszelką prawdę, wolitywnie zaś na wszelkie dobro. Ta naturalna tendencja powinna być zrealizowana, jeśli nie w praktyce, to przynajmniej w teorii, bo tego wymaga zasada racji dostatecznej. Jedynym przedmiotem zdolnym do urzeczywistnienia tych dążeń może być Byt nieskończony i to osobowy, bo tylko taki Byt zdoła uszczęśliwić człowieka jako osobę. Ziemiański uznał za zasadną hipotezę pierwotnego objawienia, dzięki któremu ludy cywilizacji zbieracko-łowickiej mogły w swojej religii wyznawać monoteizm.

W opisie natury Bożej Ziemiański przyjął zasadniczo koncepcję tomistyczną. W kwestii współpracy Boga z człowiekiem stwierdził, że Bóg daje człowiekowi energię, która jako byt przypadłościowy także potrzebuje podtrzymywania ze strony Boga. Człowiek jednak steruje tą energią zgodnie z własnymi planami. Jest więc odpowiedzialny za swoje wolne decyzje. W sprawie poznawalności czynów ludzkich ze strony Boga Ziemiański przyjął hipotezę quasi-biernego sposobu poznawania, odwrotnego do stwórczego działania Boga.

Bóg – wg Ziemiańskiego – toleruje zło z ważnych powodów – np. dla zachowania wolności człowieka toleruje zło moralne; dla zachowania stałości praw przyrody toleruje zło fizyczne, wynikające z konfliktu interesów. Zło często przyczynia się ubocznie do mobilizacji wysiłków i do umocnienia człowieka oraz innych żywych istot. W sumie jest więc więcej dobra niż zła, dlatego uzasadniony jest umiarkowany optymizm.

KOSMOLOGIA. Zjawiska przyrodnicze interpretuje Ziemiański w aspekcie ich wartości bytowej. Uznał teorię względności, ale za J. Dordą zakwestionował tzw. skrócenie Lorentza-Fitzgeralda i odpowiadającą mu dylatację czasu. W stożku Minkowskiego zakwestionował strzałkę obrazującą „upływ” czasu, ponieważ na poziomie zjawisk elementarnych czas jest ahistoryczny, a procesy odwracalne. Uznał teorię wielkiego wybuchu, ale nieufnie odniósł się do jego wyjaśniania jedynie przez odwoływanie się do fluktuacji pierwotnej próżni. W interpretacji teorii kwantów przyjął założenia szkoły A. Einsteina, D. Bohma i in. Interpretację kopenhaską uznał za konsekwencję neopozytywistycznego podejścia do zagadnień przyrodniczych.

Ziemiański korzysta z wyników nauk przyrodniczych, ale interpretuje je ontologicznie, odróżniając metody przyrodnicze od metafizycznych. Dzięki połączeniu w procesie poznania zmysłów i rozumu, materiał empiryczny staje się punktem wyjścia do badań metafizycznych. Stąd filozofię Ziemiańskiego można nazwać empiryczno-racjonalną.

Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy 1564-1995, Kraków 1996, s. 792.

Who is Who in the World, New Providence, NJ, Marquis 1999.

Dictionary of International Bibliography, Cambridge, IBC, 2000.

R. Darowski, *Filozofia jezuitów w Polsce w XX wieku*, Kraków 2001, s. 343-363.

Kto jest kim w Polsce, Wwa 2001⁴, 1087.

Informator filozofii polskiej, Kraków 2004, s. 292-293

Złota księga nauk humanistycznych 2004, Gliwice 2004, s. 459.

Philosophia rationis magistra vitae, Kraków 2005, I, s. 77-147.

R. Darowski, *Prof. Stanisław Ziemiański S.J. On the Occasion of His Seventy-Fifth Birthday*, „Forum Philosophicum” 11 (2006), s. 275-278.

Philosophiae & Musicae. Księga pamiątkowa z okazji jubileuszu 75-lecia urodzin Księdza Profesora Stanisława Ziemiańskiego SJ, Kraków 2006.

Who is Who w Polsce, Zug 2006⁵, II, s. 4327-4328.

L. Grzebień, *Podstawowa bibliografia do dziejów Towarzystwa Jezusowego w Polsce*, Kraków 2009, II, s. 363-364, 421.

MISCELLANEA

Kardynał Zenon Grocholewski i jego wkład w dzieło edukacji katolickiej na świecie

Troska o należyłą formację doktrynalną i moralną wiernych, w szczególności osób duchownych, to znaczy o ich należyte kształcenie i wychowanie, cechowała Kościół od początku. Troska ta zdecydowanie wzrosła w czasach nowożytnych, szczególnie w związku z tym, że pojawiało się coraz więcej głosów krytycznych na temat Kościoła, i zaczęła przybierać coraz bardziej instytucjonalne formy oraz zyskiwać charakter nadzoru i kontroli.

Obserwując tę dziedzinę, zauważamy swoiste przesuwanie akcentów od spraw dotyczących wychowania w kierunku kształcenia o charakterze intelektualnym.

Kongregacja Edukacji Katolickiej

Dawniej nadzór nad studiami kościelnymi poszczególnych szczebli sprawowały urzędy i kongregacje papieskie, a uniwersytetami w szczególności zajmowały się zwykle różne komisje. W 1588 roku papież Sykstus V konstytucją apostolską *Immensa aeterni Dei* poddał wszystkie uniwersytety katolickie władzy jednej kongregacji. W 1915 roku papież Benedykt XV utworzył Kongregację ds. Seminariów i Uniwersytetów.

Papież Paweł VI konstytucją apostolską *Regimini Ecclesiae universae* nadał jej w 1967 roku nazwę *Sacra Congregatio pro Institutione Catholica*, zlecając jej także nadzór nad szkołami katolickimi niższego szczebla.

Konstytucją apostolską *Pastor bonus* z 1988 roku papież Jan Paweł II, zachowując zasadniczo wcześniejsze kompetencje Kongregacji, zmienił jej nazwę na *Congregatio de Seminariis atque Studiorum Institutiis*, podkreślając przez to wagę formacji duchowieństwa. Później wrócono do poprzedniej, ogólniejszej nazwy *Congregatio de Institutione Catholica*, dodając w nawiasie wyjaśnienie: *de Seminariis atque Studiorum Institutiis*. I ta nazwa widnieje w *Annuario Pontificio* do dziś.

Nazwę *Congregatio de Institutione Catholica* w językach nowożytnych oddaje się przez równoważnik: Kongregacja Edukacji Katolickiej. I tak też jest w języku polskim.

Kongregacji Edukacji Katolickiej podlegają:

- 1) seminaria duchowne na całym świecie – od 2013 roku tylko w zakresie formacji filozoficzno-teologicznej (pozostała formacja alumnów leży w kompetencji Kongregacji ds. Duchowieństwa) oraz domy formacji instytutów zakonnych i świeckich w zakresie formacji naukowej swych alumnów; wyjątek tutaj stanowią seminaria duchowne zależące od Kongregacji dla Kościołów Wschodnich oraz od Kongregacji ds. Ewangelizacji Narodów;
- 2) wszystkie uniwersytety, wydziały, instytuty i szkoły wyższe prowadzone przez Kościół oraz instytucje i stowarzyszenia o charakterze naukowym;
- 3) wszelkiego rodzaju kościelne szkoły i instytucje edukacyjne przeduniwersyteckie dla młodzieży świeckiej – z wyjątkiem tych, które zależą od Kongregacji dla Kościołów Wschodnich oraz Kongregacji ds. Ewangelizacji Narodów.

Konstytucja apostolska *Sapientia christiana*, wydana przez Jana Pawła II w 1979 roku, dotyczy uniwersytetów i wydziałów kościelnych. Uniwersytety i wydziały kościelne to te uczelnie, „które głównie zajmują się Objawieniem chrześcijańskim (dla których Objawienie jest źródłem wiedzy i mądrości) oraz tymi zagadnieniami, które się z nimi łączą i dzięki temu ściślej wiążą się z właściwym zadaniem ewangelizacyjnym” (*Wstęp* III a). Takimi zaś są między innymi: teologia, filozofia chrześcijańska, pedagogika chrześcijańska, prawo kanoniczne i historia Kościoła.

Takie instytucje (uniwersytety i wydziały) są uczelniami Stolicy Apostolskiej, a więc uczelniami papieskimi. Zakłada je i nadzoruje Stolica Apostolska, a uzyskiwane w nich stopnie i tytuły akademickie są nadawane w jej imieniu i mają walor kanoniczny.

Wyrazem nadzoru ze strony Stolicy Apostolskiej są w szczególności: zatwierdzanie przez Kongregację Edukacji Katolickiej statutów i programów studiów, mianowanie względnie wyrażanie zgody (czyli tzw. „nihil obstat” – nic nie stoi na przeszkodzie, by...) przy powoływaniu głównych władz uczelnianych (rektora, dziekana, przewodniczącego itp.), a także obowiązek uzyskiwania „nihil obstat” przed zatrudnieniem wykładowców na stałe.

Uniwersytety kościelne w sensie ścisłym istnieją głównie w Rzymie. Są to: prowadzony przez jezuitów Papieski Uniwersytet Gregoriański

(Gregorianum), Papieski Uniwersytet Laterański (Lateranum), związany z Kongregacją ds. Ewangelizacji Narodów Papieski Uniwersytet Urbanianum, dominikański Papieski Uniwersytet św. Tomasza z Akwinu (Angelicum), Papieski Uniwersytet Salezjański (Salesianum), prowadzony przez *Opus Dei* Papieski Uniwersytet św. Krzyża (Santa Croce) i prowadzony przez franciszkanów Uniwersytet św. Antoniego Padewskiego (Antonianum; Uniwersytet Papieski od 2005 roku).

Obecnie działają również dwa uniwersytety kościelne poza Rzymem: jeden w Krakowie, erygowany dekretem Kongregacji Edukacji Katolickiej z 19 czerwca 2009 roku z woli papieża Benedykta XVI, który obdarzył tytułem uniwersytetu dotychczasową Papieską Akademię Teologiczną – „ad honorandam memoriam sui insignis Praedecessoris Servi Dei Joannis Pauli II” (dla uczczenia pamięci swego wybitnego poprzednika Sługi Bożego Jana Pawła II); drugi uniwersytet kościelny powstał w Madrycie, utworzony dekretem tejże Kongregacji z dnia 25 lipca 2011 roku.

Oprócz tego we wszystkich częściach świata istnieją i działają różne nazywane instytucje prowadzące wyższe studia kościelne (akademie, wydziały, atenea, instytuty). Są one albo samodzielne, albo wchodzą w skład uniwersytetów katolickich lub uniwersytetów państwowych (świeckich). Obecnie działa w świecie około 160 uczelni tego typu. A gdyby brać pod uwagę wszystkie poszczególne wydziały kościelne w tych uczelniach, to jest ich około 260.

Nadto istnieje około 350 instytutów akademickich afiliowanych do różnych wydziałów kościelnych. Z upoważnienia i w imieniu wydziałów macierzystych instytuty te mogą nadawać tytuł bakalaureatu (równoważny z polskim licencjatem) w określonej dziedzinie wiedzy kościelnej. Instytuty agregowane zaś – a takich jest 25 – nadają w imieniu wydziałów macierzystych także licencjat (równoważny z polskim magisterium!). Dwanaście innych instytutów jest jeszcze ściślej związanych z różnymi wydziałami kościelnymi, dzięki czemu mogą nadawać także doktorat¹.

Ponadto w różnych krajach istnieją wyższe instytuty wiedzy religijnej, działające najczęściej pod opieką jakiegoś wydziału teologicznego (według kanonu 821 *Kodeksu Prawa Kanonicznego*). Przygotowują one na poziomie akademickim nauczycieli religii dla szkół średnich

¹ Por. Z. Grocholewski, *Rola wyższych uczelni katolickich z perspektywy pontyfikatu Jana Pawła II*, „Horyzonty Wychowania”, 5/2006 (9), s. 23-25. Referat wygłoszony w Ignatianum w Krakowie 22.04.2006 r. (całość na stronach 19-34).

oraz kandydatów do specjalnych urzędów (diakonów stałych, katechetów, animatorów liturgicznych itp.) oraz do różnych posług kościelnych (praca z młodzieżą, działalność w duszpasterstwie rodzin, opieka nad chorymi, udział w środkach społecznego przekazu itp.).

Od uczelni kościelnych (będących także papieskimi) należy odróżnić uczelnie katolickie, których dotyczy wydana przez Jana Pawła II w 1990 roku Konstytucja Apostolska *Ex corde Ecclesiae*.

Uczelnie katolickie, a więc uniwersytety, a w ich obrębie różne wydziały, instytuty itp. – podobnie jak inne uniwersytety – kształcą studentów i prowadzą badania w różnych dziedzinach wiedzy, takich jak na przykład historia, literatura, socjologia, ekonomia, prawo, pedagogika, medycyna, informatyka, dziennikarstwo itp. Od innych uczelni (świeckich) różnią się tym, że swą działalność dydaktyczną i naukową starają się ubogacać refleksją filozoficzno-teologiczną oraz duchem Ewangelii i wartościami chrześcijańskimi.

Inaczej niż uniwersytety i wydziały kościelne, uniwersytety katolickie mogą być erygowane lub aprobowane niekoniecznie przez Stolicę Świętą (Kongregację Edukacji Katolickiej), ale także przez Konferencję Episkopatu lub inne zgromadzenie hierarchii katolickiej, przez biskupa diecezji, za zgodą biskupa diecezjalnego, także przez instytuty, zakony lub inną publiczną osobę prawną, jak również przez osoby duchowne lub świeckie (art. 3)².

Na całym świecie jest ponad 1500 uniwersytetów i innych wyższych uczelni katolickich. Działają nawet w takich krajach, gdzie katolików jest bardzo mało. Większość uniwersytetów katolickich powstała w XX wieku, zwłaszcza po Soborze Watykańskim II. Podczas pontyfikatu Jana Pawła II założono około 250 nowych uniwersytetów katolickich.

Zarysowane powyżej różnorodne struktury są wyrazem skomplikowanej sytuacji edukacyjnej we współczesnym świecie, w jakiej przychodzi działać Kościołowi. W tej zaś dziedzinie Kościół działa właśnie głównie za pośrednictwem Kongregacji Edukacji Katolickiej, która jest obecnie jedną z dziewięciu kongregacji działających w Kurii Rzymskiej. W Polsce zbliżone funkcje pełnią Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego oraz Ministerstwo Edukacji Narodowej.

Kongregacja Edukacji Katolickiej liczy obecnie blisko 40 członków mianowanych przez papieża spośród kardynałów, arcybiskupów i biskupów. Na jej czele stoi przewodniczący zwany prefektem. Od piętnastu lat

² Tamże, s. 30.

jest nim polski kardynał Zenon Grocholewski. Papież Jan Paweł II mianował go na ten urząd dnia 15 listopada 1999 roku, a papież Franciszek wkrótce po swym wyborze potwierdził go w pełnionych obowiązkach³.

Curriculum vitae kardynała Grocholewskiego

Zenon Grocholewski, syn Stanisława i Józefy z domu Stawińskiej, urodził się dnia 11 października 1939 roku w Bródkach koło Nowego Tomysła w Wielkopolsce. Jest trzecim z czworga dzieci. Po maturze w Wolsztynie wstąpił w 1957 roku do Arcybiskupiego Seminarium Duchownego w Poznaniu, gdzie odbył studia filozoficzno-teologiczne. Świecenia prezbiteratu przyjął 26 maja 1963 roku w Poznaniu przez posługę arcybiskupa Antoniego Baraniaka. Następnie przez trzy lata był wikariuszem w parafii Chrystusa Odkupiciela w Poznaniu. W 1966 roku arcybiskup Baraniak skierował go do Rzymu na specjalistyczne studia prawa kanonicznego na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim, które w 1972 roku uwieńczył doktoratem (nagrodzonym złotym medalem papieskim), przedstawiając rozprawę pt. *De exclusione indissolubilitatis ex consensu matrimoniali eiusque probatione* [Wykluczenie nierozzerwalności ze zgody małżeńskiej i jej udowodnienie]. Ponadto w 1974 roku ukończył trzyletnie Studium Rotalne, zdobywając tytuł adwokata rotalnego.

Od 1972 do 1999 roku pracował w Najwyższym Trybunale Sygnatury Apostolskiej, tj. w najwyższym sądzie Kościoła katolickiego: w latach 1972-1977 pełnił tam obowiązki notariusza, w latach 1977-1980 – kanclerza, w latach 1980-1982 był kanclerzem, w latach 1982-1998 – sekretarzem, a od 5 października 1998 roku do 15 listopada 1999 roku – prefektem.

Tymczasem w 1977 roku został mianowany kapelanem Jego Świątobliwości, w 1982 roku – biskupem tytularnym Agropoli i 6 stycznia 1983 roku przyjął święcenia biskupie z rąk Jana Pawła II, a dnia 16 grudnia 1991 roku został arcybiskupem. Od 15 listopada 1999 roku pełni urząd prefekta Kongregacji Edukacji Katolickiej. Dnia 21 lutego 2001 roku został kardynałem (jako diakonia został mu przydzielony kościół San Nicola in Carcere); w 2011 roku został podniesiony do godności kardynała-prezbitera.

³ Na bieżąco o działalności Kongregacji Edukacji Katolickiej informują jej strony internetowe: <[www.vatican.va: Congregazione per l'Educazione Cattolica](http://www.vatican.va/Congregazione_per_l'Educazione_Cattolica)>.

Od 1975 do 1999 roku, tj. do objęcia urzędu prefekta Kongregacji Edukacji Katolickiej, wykładał na Wydziale Prawa Kanonicznego Papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego, prowadząc kursy z kanonicznego prawa procesowego (początkowo także małżeńskiego). W latach 1974-1982 współpracował z prof. I. Gordonem SJ w organizowaniu na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim międzynarodowych kursów dotyczących ustawodawstwa kościelnego *Renovatio canonica pro iudicibus*. W latach 1980-1984 wykładał kanoniczne prawo administracyjne na Wydziale Prawa Kanonicznego Papieskiego Uniwersytetu Laterańskiego w Rzymie. Od 1986 do 1998 roku był profesorem w Studium Rotalnym w Rzymie, prowadząc wykłady na temat sprawiedliwości administracyjnej.

Od 15 listopada 1999 roku jest Wielkim Kanclerzem Papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego oraz złączonego z nim Papieskiego Instytutu Biblijnego. Jest także Wielkim Kanclerzem Papieskiego Instytutu Muzyki Sakralnej, Wielkim Kanclerzem Papieskiego Instytutu Archeologii Chrześcijańskiej, Wielkim Kanclerzem Papieskiego Instytutu Studiów Arabskich i Islamistyki, a także Patronem Papieskiego Wyższego Instytutu Języka Łacińskiego.

Pełnił nadto inne funkcje w Kurii Rzymskiej. Oto niektóre z nich. W roku 1982 należał do siedmioosobowej Komisji, która wraz z Ojcem Świętym Janem Pawłem II roztrząsała projekt nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego, a w latach 1983-1985 był członkiem Komisji studiującej wraz z Ojcem Świętym projekt reformy Kurii Rzymskiej. W latach 1989-2001 był członkiem Papieskiego Komitetu ds. Międzynarodowych Kongresów Eucharystycznych. Dnia 7 czerwca 1998 roku, jako specjalny wysłannik Jana Pawła II i w jego imieniu, konsekrował pierwszą świątynię katolicką w Ałmaty w Kazachstanie. Od 1999 do 2013 roku był Przewodniczącym Papieskiego Działu Powołań Kapłańskich, Stałej Komisji Międzydykasterialnej ds. Formacji Kandydatów do Kapłaństwa oraz Stałej Komisji Międzydykasterialnej ds. Równomiernego Rozmieszczenia Kapłanów w Świecie.

Obecnie nadal jest: członkiem Kongregacji Biskupów (od 2.09.1999); członkiem Papieskiej Rady ds. Tekstów Prawnych (od 15.12.2000, przedtem był jej konsultorem); członkiem Kongregacji Nauki Wiary (od 30.04.2001); członkiem Rady Specjalnej dla Oceanii z ramienia Sekretariatu Generalnego Synodu Biskupów (od 10.01.2003); członkiem Kongregacji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów (od 19.01.2005); członkiem Kongregacji ds. Ewangelizacji Narodów (od 16.12.2006); sędzią Najwyższego Trybunału Sygnatury Apostolskiej (od 12.06.2006);

członkiem Komitetu koordynującego obchody dwudziestolecia publikacji *Katechizmu Kościoła Katolickiego* (mian. 30.10.2010).

Poza tym wygłaszał wykłady i referaty podczas kongresów i sympozjów międzynarodowych i krajowych w różnych państwach (w wielu z nich wielokrotnie i w różnych miejscowościach): Włochy, Polska, Francja, Niemcy, Holandia, Austria, Hiszpania, Szwajcaria, Słowacja, Republika Czeska, Malta, Węgry, Rumunia, Chorwacja, Albania, Bośnia i Hercegowina, Serbia, Rosja, Białoruś, Ukraina, Kanada, USA, Brazylia, Argentyna, Kolumbia, Chile, Wenezuela, Republika Dominikańska, Tajwan, Tajlandia, Filipiny, Indie, Korea, Liban, Republika Demokratyczna Konga, Angola, Kenia, Kamerun.

Należy do redakcji kilku czasopism naukowych z zakresu prawa kanonicznego: „Monitor Ecclesiasticus” (Rzym) i „Ius Matrimoniale” (Warszawa), „Folia Canonica” (Budapeszt), „Forum Iuridicum” (Warszawa).

Jest członkiem następujących stowarzyszeń naukowych: Consociatio Internationalis Studio Iuris Canonici Promovendo (od 1970), Towarzystwo Naukowe KUL-u (od 1983), Society for the Law of the Oriental Churches (od 1987), Stowarzyszenie Kanonistów Polskich (od 1992), Associatio Winfried Schulz (od 1996).

Jest postulatorem sprawy beatyfikacji i kanonizacji: Edmunda Bojanowskiego (od 1984), ogłoszonego błogosławionym przez Jana Pawła II w Warszawie 13 czerwca 1999 roku, oraz siostry Sancji (Janiny) Szymkowiak (od 1985), ogłoszonej błogosławioną przez Jana Pawła II w Krakowie 18 sierpnia 2002 roku.

Posiada wiele tytułów honorowych. Główne z nich to:

- honorowy członek Papieskiej Akademii św. Tomasza z Akwinu (2001); honorowy obywatel miasta Trenton, stolicy New Jersey w USA (1988); honorowy obywatel miasta Princeton, New Jersey w USA (1992); honorowy obywatel miasta Agropoli we Włoszech (1992); honorowy obywatel miasta Levoča na Słowacji (1997); honorowy obywatel Poznania (2006); honorowy obywatel miasta Ciechocinek (2006); honorowy obywatel miasta Spezzano Albanese we Włoszech (2012);
- honorowy członek Stowarzyszenia Kanonistów Słowacji (1992); honorowy członek Stowarzyszenia Kanonistów Włoskich (1998); honorowy członek Stowarzyszenia Kanonistów Polskich (1999);
- członek komitetu honorowego redakcji *Ilustrowanego Słownika Biograficznego Polonii Świata*, przygotowywanego we Francji pod redakcją Zbigniewa i Agaty Judyckich (od 1992);
- honorowy członek polskiego Klubu Zbieraczy Znaczków o Tematyce Religijnej „Święty Gabriel” (1997).

Spośród bardzo wielu otrzymanych odznaczeń na szczególne podkreślenie zasługują:

– 22 doktoraty „honoris causa”: Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie (1998); Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego (1999); Uniwersytetu w Passau, Niemcy (2001); Uniwersytetu w Glasgow, Szkocja (2001); Uniwersytetu Komeńskiego w Bratysławie, Słowacja (2002); Papieskiego Uniwersytetu Katolickiego w Buenos Aires, Argentyna (2002); Uniwersytetu Fu Jen w Taipei, Tajwan (2003); Uniwersytetu im Adama Mickiewicza w Poznaniu (2004); Uniwersytetu w Bukareszcie, Rumunia (2006); Uniwersytetu Josip Juraj Strossmayer w Osijek, Chorwacja (2007); Fordham University, New York (2008); Uniwersytetu Babeş Bolyai w Cluj-Napoca, Rumunia (2009); Katolickiego Uniwersytetu Goiás w Goiânia, Brazylia (2009); Uniwersytetu Katolickiego San Vincente Mártir w Walencji, Hiszpania (2009); Katolickiego Uniwersytetu Wschodniej Afryki (The Catholic University of Eastern Africa) w Nairobi, Kenia (2010); Uniwersytetu Katolickiego Péter Pázmány w Budapeszcie, Węgry (2010); Uniwersytetu A.I. Cuza w Iasi, Rumunia (2010); Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach (2010); Uniwersytetu Katolickiego del Táchira, San Cristóbal, Wenezuela (2012); Uniwersytetu Katolickiego w Salta, Argentyna (2013); Uniwersytetu Katolickiego w Ružomberok, Słowacja (2013); Papieskiego Uniwersytetu w Valparaíso, Chile (2013);

– Wielki Medal św. Gorazda – najwyższe odznaczenie Ministerstwa Edukacji na Słowacji, za zasługi w dziedzinie rozpowszechniania wiedzy na Słowacji i o Słowacji (2000);

– Wielki Krzyż Orderu Zasłużonych dla Chile (Gran Cruz de la Orden al Mérito de Chile) (2003);

– Wielki Krzyż Orderu Zasłużonych dla Republiki Federalnej Niemiec (Das Grosse Verdienstkreuz mit Stern und Schulterband des Verdienstordens der Bundesrepublik Deutschland, 2005);

– Wielki Krzyż – Wybitna Osobowość Akademicka (Gran Cruz – Excelencia Académica) przyznany przez Akademię Hiszpanoamerykańską Nauk Humanistycznych i Ścisłych (Academia Hispanoamericana de Letras y Ciencias), Bogotá, Kolumbia (2005);

– Wielki Krzyż Fundacji Uniwersyteckiej św. Marcina (Gran Cruz de La Fundación Universitaria San Martín), Bogotá, Kolumbia (2005);

– Nagroda: 2008 Catholic School Executive Leadership Award, przyznana przez Graduate School of Education and the Center for Catholic School Leadership at Fordham University („in Grateful Recognition of the Commitment to Catholic Education throughout the World”), New York (2008).

- Krzyż Komandorski z Gwiazdą Odrodzenia Polski (2009);
- Commandeur des Palmes académiques Ministerstwa Edukacji Francji (2009);
- Nagroda im ks. Idziego Radziszewskiego za całokształt działalności w duchu humanizmu chrześcijańskiego, przyznana przez Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II w Lublinie, Lublin 27 maja 2013.

Publikacje kardynała Grocholewskiego

Spuścizna pisarska Z. Grocholewskiego jest niezwykle bogata i ukazywała się w kilkunastu językach. Wraz z przekładami i reedycjami liczy ponad 1000 pozycji. Dotyczy głównie prawa kanonicznego oraz zagadnień edukacji. W pracach z zakresu prawa kanonicznego Grocholewski porusza zwłaszcza problematykę prawa procesowego i prawa małżeńskiego.

Oto jego prace wydane jako druki zwarte (książki):

- De exclusione indissolubilitatis ex consensu matrimoniali eiusque probatione*, Neapoli 1973, ss. 200.
- Documenta recentiora circa rem matrimonialem et processualem*, t. I (oprac. wraz z I. Gordonem), Roma 1977, ss. 458; t. II, Roma 1980, ss. 362.
- Dilexit iustitiam. Studia in honorem Aurelii Card. Sabattani*, red. wraz z V. Carcelem, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1984, ss. 640.
- Štúdie z procesného kanonického práva*, Spišská Kapitula 1995, ss. 246.
- Filozofia prawa w nauczaniu Jana Pawła II*, Poznań 1996, ss. 40 (wydane także, jako artykuł lub broszurka, w językach: włoskim, francuskim, hiszpańskim, portugalskim, angielskim, słowackim, węgierskim i białoruskim).
- Postup pri preložení a odvolaní farára*, Bratislava 1999, ss. 94.
- Tanulmányok az egyházi házasság – és perjogról*, Szent István Társulat, Budapest 2000, ss. 212.
- Univerzita a Cirkev na začiatku tretieho milénia*, Spišská Kapitula – Ružomberok 2002, ss. 176 (przetłumaczona na portugalski i poszerzona: São Paulo [Brazylia] 2004, ss. 192).
- Jan Paweł II w służbie Kościołowi i Światu*, Poznań 2003, ss. 47.
- Juan Pablo II el Magno. Una personalidad que es un reto*, Universidad Sergio Arboleda, Bogotá (Kolumbia) 2005, ss. 194.
- La legge naturale nella dottrina della Chiesa*, a cura di L. Cirillo, Consult-Editore, Roma 2008, ss. 68 (wydana w formie artykułu w języku francuskim, polskim i hiszpańskim oraz w formie książkowej w języku rosyjskim i słowackim).
- Świadectwo Słowa* (wybór tekstów pod red. Grzegorza Karolaka), Ciecchinek 2008, ss. 144.

- Umysł otwarty na wiedzę, serce – na dobro* (wywiady), Wyższa Szkoła Kultury Społecznej i Medialnej, Toruń 2008, ss. 87.
- Refleksje na temat prawa*, Wydawnictwo „Homo Dei”, Kraków 2009, ss. 101.
- Universitatea azi – Universităt heute*, Editura Fundației pentru Studi Europee, Cluj-Napoca (Rumunia) 2010, ss. 181.
- Abyscie mieli w sobie światło i moc Ducha Świętego*. Z wizytą w Diecezji Świdnickiej, Świdnica 2011, ss. 112 (w formie albumu).
- Umiłowanie Boga – najwyższą mądrością*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2013, ss. 138 (książka, oprócz referatu kardynała Grocholewskiego, wygłoszonego z okazji przyjęcia nagrody im. Księdza Idziego Radziszewskiego, zawiera także tekst ks. prof. Augustyna Eckmana, laudację wygłoszoną przez ks. prof. Józefa Krukowskiego oraz wybór tekstów Grocholewskiego).
- Uniwersytety wobec współczesnych wyzwań*, red. S. Urbański, Warszawa 2013, ss. 400.
- Bł. Edmund Bojanowski w dynamizmie twórczej miłości*, Wydawnictwo Święty Wojciech, Poznań 2014, ss. 157.

Niektóre wydarzenia minionego 15-lecia

W 2014 roku upływa 15 lat kierowania Kongregacją Edukacji Katolickiej przez kard. Grocholewskiego. Już same bieżące sprawy nadzoru nad tak dużą liczbą uczelni kościelnych wymagają немало czasu, namysłu i trudu. Ale oprócz tego wysiłek pracowników tej instytucji, a zwłaszcza kierującego nią, zwraca uwagę na różnego rodzaju „znaki czasu”, w szczególności na pożądane zmiany, ulepszenia i reformy systemu edukacji katolickiej.

W omawianym okresie Kongregacja Edukacji Katolickiej wydała sporo ważnych dokumentów, zorganizowała ciekawe sympozja międzynarodowe, bardzo mocno poszerzyła kontakty z międzynarodowymi organizacjami rządowymi i pozarządowymi⁴.

Z okresu ubiegłych kilku lat do takich ważnych wydarzeń, w których kard. Grocholewski odegrał bardzo znaczącą rolę, należą zwłaszcza:

- 1) dekret o reformie studiów filozoficznych (2011); oraz
- 2) najnowszy dokument o wychowaniu do dialogu międzyreligijnego w szkole katolickiej, dokument, który jako podtytuł zawiera hasło: *Życie razem dla cywilizacji miłości* (2013).

⁴ Wielostronną działalność Kongregacji syntetycznie przedstawiają tomy publikacji *L'attività della Santa Sede*, wydawane corocznie przez Libreria Editrice Vaticana.

Powyższym dwóm sprawom, tj. reformie studiów filozoficznych, podjętej w 2011 roku, oraz wychowaniu do dialogu międzyreligijnego poświęcę tutaj nieco więcej uwagi.

Reforma studiów filozoficznych była nieodzowna ze względu na osłabienie formacji filozoficznej w wielu instytucjach kościelnych. To zaś osłabienie jest związane z ogólnym kryzysem studiów filozoficznych na świecie, powstałym wskutek różnorodnych przejawów subiektywizmu, relatywizmu i pluralizmu. Prowadzi to do nieufności co do poznania prawdy.

W zamierzeniu jego twórców dokument powinien pogłębiać i wzmacniać filozofię na wydziałach filozoficznych oraz zwiększać jej rolę w obrębie studiów teologicznych (seminaryjnych).

Dekret kładzie szczególny nacisk na potrzebę kształcenia w zakresie filozofii systematycznej, zwłaszcza filozofii bytu, czyli metafizyki; studium filozofii powinno być próbą uprawiania filozofii w sensie ścisłym.

Gdy zaś idzie o preferencje systemowe w nauczaniu, czyli jaką filozofię należy wykładać, to szczególne miejsce (*posto di rilievo*) zajmuje tutaj filozofia św. Tomasza z Akwinu. W związku z tym warto przytoczyć odpowiedni fragment *Dekretu*:

Zarówno w kwestii zdobywania intelektualnych *habitus*, jak i dojrzałego przyswajania filozoficznej spuścizny wyróżnione miejsce zajmuje filozofia św. Tomasza z Akwinu, który potrafił ukazać 'pozytywną relację między wiarą i dominującym w tamtej epoce sposobem rozumowania'. Z tego powodu jest on wciąż jeszcze nazywany 'apostolem prawdy'. Właśnie dlatego, że zmierzał ku prawdzie bez wahania, potrafił w swoim realizmie uznać jej obiektywność. Jego filozofia jest rzeczywiście filozofią bytu, nie zaś filozofią prostego zjawiska. Preferencja, jaką Kościół darzy jego metodę i doktrynę, nie może być traktowana w kategoriach wyłączości, ale ma charakter „egzemplaryczny”⁵.

Dekret dotyczy kościelnych wydziałów filozoficznych i teologicznych oraz związanych z nimi instytutów filozoficznych i teologicznych, wśród nich również wyższych seminariów duchownych. W wydziałach filozoficznych czas studiów do uzyskania bakalaureatu (pierwszego tytułu równoważnego z polskim licencjatem) przedłużono z dwóch lat do trzech. Na wydziałach teologicznych i w seminariach filozofia będzie dwuletnia (tak jak poprzednio), ale należy położyć większy nacisk na

⁵ *Dekret o studiach filozoficznych*, nr 12.

przedmioty filozofii systematycznej, które powinny obejmować co najmniej 60% wymaganych zaliczeń (tzw. kredytów).

Solidne studia wymagają należycie przygotowanego i względnie licznego zespołu wykładowców, którzy zajmując się na bieżąco badaniami naukowymi, znają aktualny stan filozofii. Takich nauczycieli należy też odpowiednio wcześniej przygotowywać.

Dokument *Wychowywać do dialogu międzyreligijnego w szkole katolickiej. Życie razem dla cywilizacji miłości* otrzymał zgodę na publikację już od obecnego papieża Franciszka. Nosi datę 28 października 2013 roku – to 48. rocznica ogłoszenia przez Sobór Watykański II soborowej deklaracji *Gravissimum educationis* o wychowaniu chrześcijańskim. Na 50. rocznicę tego soborowego dokumentu, która przypadnie w 2015 roku, Kongregacja przygotowuje inne ważne inicjatywy. By sobie pełniej uświadomić, jak rozległa i ważna to dziedzina, warto podać, że szkół katolickich na świecie jest obecnie około 209 670, a uczniów jest przeszło 57 milionów⁶.

Sprawy dialogu międzyreligijnego i międzykulturowego nabierają wagi i aktualności w związku ze wzmożonymi migracjami ludności, będącymi szczególnie cechą czasów współczesnych. Wymaga to również odpowiedniego wychowania. I w tym właśnie dziele dokument pragnie przyjść z pomocą wszystkim, którzy zajmują się tą dziedziną, zwłaszcza rodzicom, dyrektorom szkół, wychowawcom, nauczycielom oraz różnorodnym instytucjom działającym na niwie edukacyjnej.

W dokumencie omawia się między innymi takie zagadnienia jak: kultura a religia, religia katolicka a inne religie, sprawa tożsamości szkoły katolickiej. Pojęciem, które spina wszystkie te aspekty, jest dialog, do którego tak mocno nawołuje papież Franciszek. Celem zaś, ku któremu powinno zmierzać przepojone dialogiem wychowanie, jest tworzenie cywilizacji miłości.

Quod iustum est et aequum

W 2013 roku ukazała się obszerna, iście monumentalna książka pamiątkowa z okazji 50-lecia święceń kardynała Zenona Grocholewskiego pt. *Quod iustum est et aequum*. [Co sprawiedliwe jest

⁶ Por. *Intervento del Card. Zenon Grocholewski*, Conferenza stampa di presentazione del documento della Congregazione per l'Educazione Cattolica: *Educare al Dialogo interculturale nella scuola cattolica. Vivere per una civiltà dell'amore* (19 grudnia 2011): <www.vatican.va>.

i słuszne]. Redakcyjnie opracowali ją arcybiskup metropolita łódzki Marek Jędraszewski i ks. Jan Słowiński, profesor Wydziału Teologicznego w Poznaniu⁷.

Księga zawiera najpierw teksty gratulacyjne, a następnie trzy części:

1. Studia dotyczące życia i działalności kardynała;
2. Studia z zakresu prawa kanonicznego (17 autorów);
3. Studia na różne tematy z zakresu edukacji (27 autorów).

Nie sposób omawiać zamieszczonych w księdze tekstów. Zasygnalizuję więc tylko, że we wszystkich trzech częściach występują autorzy znani, a niektórzy bardzo wybitni, tematyka zaś, jaką się zajmują, jest przeważnie bardzo ważna i aktualna. W pierwszej części przeważają Polacy, w drugiej i trzeciej – obcokrajowcy.

Dodam jeszcze – dla pełności podstawowej informacji o książce – że pod koniec tomu zamieszczono *Dossier fotografico*, w którym (wraz z portretem na początku tomu) jest 20 zdjęć Jubilata w różnych okresach jego życia i z różnymi ludźmi, przeważnie z papieżami, w tym cztery z papieżem Franciszkiem.

Księgę otwiera list gratulacyjny papieża Franciszka do kardynała, zredagowany w języku łacińskim, zapewne dlatego, że kard. Grocholewski jest znany również jako bardzo dobry latynista. Papież wymienia pokrótce ważniejsze etapy jego życia, w szczególności funkcje, jakie pełnił w Watykanie, podkreślając, że „minione pięćdziesiąt lat było prawie w całości poświęcone służbie Kościołowi powszechnemu”⁸, oraz wyraża mu uznanie i wdzięczność. Są również życzenia od Benedykta XVI.

Dalej zamieszczone są okolicznościowe teksty, gratulacje i życzenia, które nadesłali: Arcybiskup Metropolita Poznański Stanisław Gądecki, od marca 2014 roku Przewodniczący Konferencji Episkopatu Polski, kardynał Angelo Sodano, Dziekan Kolegium Kardynałów, arcybiskup Józef Kowalczyk, Prymas Polski, arcybiskup Celestino Migliore, Nuncjusz Apostolski w Polsce, oraz zbiorowe pismo trzydziestu prawie współpracowników kardynała z Kongregacji Edukacji Katolickiej.

⁷ Por. *Quod iustum est et aequum. Scritti in onore del Cardinale Zenone Grocholewski per il cinquantesimo del sacerdozio*, a cura di Mons. Marek Jędraszewski, Arcivescovo Metropolita di Łódź e don Jan Słowiński, Facoltà Teologica dell'Università di Poznań, Poznań 2013, Arcidiocesi di Poznań, format A4, ss. 615.

⁸ „(...) praeteritis quinquaginta annis servitio Ecclesiae universalis fere in omnibus dicitis” (s. 10).

Potem jest jeszcze *Tabula gratulatoria* z nazwiskami ponad 100 osób, głównie z Polski, ale także z innych krajów.

Studia dotyczące życia i działalności kardynała wprowadza zredagowana w języku włoskim *Laudatio* (s. 35-41), opracowana przez Marka Jędraszewskiego, Arcybiskupa Metropolity Łódzkiego, w której znajduje się wiele szczegółów z życia i działalności kardynała.

Z kilkunastu pozostałych tekstów tej części księgi pragnę zasygnalizować dwa. Jezuita François-Xavier Dumortier, obecny rektor Papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie, nawiązuje do niektórych wypowiedzi kardynała Grocholewskiego. W swej wypowiedzi pt. *Université à la croisée des chemins* [Uniwersytet na skrzyżowaniu dróg, s. 55-61] snuje refleksje na temat współczesnej sytuacji uniwersytetu, powołując się najpierw na doświadczenia Uniwersytetu Gregoriańskiego, następnie przywołuje niektóre wyzwania, którym powinien starać się sprostać każdy uniwersytet, a w końcu wyraża kilka własnych przekonań o misji uniwersytetu.

Z kolei Vincent Han-Sun Chiang, rektor (president) Katolickiego Uniwersytetu Fu Jen na Tajwanie, podkreśla zasługi kardynała Grocholewskiego dla rozwoju katolickiego szkolnictwa wyższego w tym kraju, a w szczególności dla kierowanej przez siebie uczelni. Staraniem kardynała Grocholewskiego zawarto Umowę między Ministerstwem Edukacji Republiki Chińskiej a Kongregacją Edukacji Katolickiej Stolicy Świętej o współpracy w dziedzinie studiów wyższych oraz o uznawaniu studiów, kwalifikacji, dyplomów i stopni. Podpisanie tej umowy rektor uważa za „kamień milowy katolickiej edukacji na Tajwanie”⁹.

Tajwan liczy 23 miliony mieszkańców, ale katolików jest tylko 300 tysięcy. Mimo to Kościół w tym kraju prowadzi sześć kolegiów (*colleges*) i uniwersytetów, w których kształci się około 58 tysięcy studentów.

Zakończenie

Kardynał Grocholewski działał i działa w szerokim zakresie głównie na terenie Watykanu, ale przez urząd, którym kieruje, wywiera znaczny wpływ na struktury formacji intelektualnej Kościoła katolickiego na całym świecie. Na uwagę zasługują zwłaszcza jego częste kontakty z wieloma ośrodkami uniwersyteckimi na świecie, połączone zwykle

⁹ *Quod iustum est et rectum*, s. 122-124.

z wykładami, oraz aktywny udział w bardzo licznych kongresach, konferencjach i zjazdach organizowanych w różnych częściach świata. Kardynał Grocholewski był jednym z najbliższych współpracowników papieża Jana Pawła II. Po Janie Pawle II jest niewątpliwie najbardziej wpływowym Polakiem w Kościele powszechnym. Z ojczystym krajem utrzymuje bliskie kontakty.

Na zakończenie warto przypomnieć słowa kard. Grocholewskiego, wypowiedziane w Ignatianum w 2006 roku – w czasie obchodów 450. rocznicy śmierci założyciela jezuitów, św. Ignacego Loyoli:

Życzę całym sercem polskim jezuitom w tym punkcie kulminacyjnym Roku Jubileuszowego, aby ich solidnemu pogłębianiu wiedzy i przekazywaniu jej, tutaj na krakowskim *Ignatianum*, na warszawskim *Bobolanum* oraz w prowadzonych przez zakon szkołach, towarzyszyła autentyczna miłość: żarliwa miłość Chrystusa, bezkompromisowa miłość Kościoła zgodnie z ignacjańską zasadą *sentire cum Ecclesia* oraz ofiarna miłość do ludzi. Wtedy i tylko wtedy zakon jezuicki – wierny twórcemu duchowi św. Ignacego i jego wspaniałych towarzyszy – będzie budował świetlaną przyszłość, przyczyniając się *ad maiorem Dei gloriam* i tym samym dla prawdziwego dobra ludzkości¹⁰.

Słowa te nabierają szczególnej wartości i wymowy w świetle pontyfikatu papieża Franciszka, pierwszego jezuitę na Stolicy św. Piotra w Rzymie¹¹.

¹⁰ Z. Grocholewski, *Rola wyższych uczelni katolickich*, art. cyt., s. 33-34.

¹¹ W marcu 2015 r. Papież Franciszek przyjął rezygnację złożoną w związku z ukończeniem przewidzianego prawem wieku (75 lat) przez dotychczasowego prefekta Kongregacji ds. Edukacji Katolickiej, kard. Zenona Grocholewskiego. Nowym jej szefem został kard. Giuseppe Versaldi.

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

Praca ta, choćby nawet nie otwarła 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 pozostają następujące możliwości:

- 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

dyalektycznego. 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?*¹

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 „Atheisme et Foi”, 1991, n. 4, s. 256-260 i rozesłaną do katolickich episkopatów krajowych. W Polsce odpowiedzi przedstawicieli różnych środowisk intelektualnych na tę ankietę wydano w książce pt.: *Jak dzisiejszemu człowiekowi mówić o Bogu?*² 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 zaczynać od początku, nie licząc na jego dotychczasową wiedzę³.

Badania akceptacji i negacji Boga (wiary i niewiary) dotyczą dziedziny bardzo głęboko osobistej, samych tajemnic 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

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

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

³ *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 wpięrow 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. Ciągłe 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”.

Dwudziestopięciolecie stanu wojennego w Polsce 1981-2006

Tekst kazania wygłoszonego dnia 13 grudnia 2006 roku w Bazylice Najświętszego Serca Pana Jezusa w Krakowie podczas Mszy św. odprawionej za Ojczyznę w 25. rocznicę wprowadzenia stanu wojennego w Polsce. Mszy św. koncelebrowanej przez 6 ojców – z udziałem orkiestry wojskowej Garnizonu Krakowskiego i z wartą honorową – przewodniczył Prefekt Bazyliki, o. Andrzej Górski SJ. Po Mszy św. na placu przed Bazyliką odbył się apel poległych i podniosła manifestacja patriotyczna, przygotowana głównie przez dra Janusza Kutybę, który jednak zmarł w przeddzień uroczystości.

25 lat temu wprowadzono w Polsce stan wojenny. Byłem wtedy rektorem Kolegium Jezuitów, które sąsiaduje z tą świątynią, i równocześnie rektorem tej Bazyliki, w której się znajdujemy. Z tego głównie powodu widzę potrzebę, a nawet odczuwam obowiązek podzielenia się z Wami kilkoma refleksjami w związku z dzisiejszą uroczystością.

Przypadająca dzisiaj rocznica wprowadzenia stanu wojennego skłania nas wszystkich i do wspomnień, i do zastanowienia się nad tym, co było, co jest i co być powinno. Skłania nas najpierw do przypomnienia tamtych wydarzeń w skali całej Polski. Na różny sposób czynią to środki społecznego przekazu.

Wracamy myślą do tych wydarzeń także w skali naszego miasta i środowisk, z których się wywodzimy. Wracamy myślą także i do tego, co się wówczas działo i w tej świątyni, i w jej otoczeniu. A świątynia ta była wówczas w Krakowie ośrodkiem nie tylko duszpasterskim, ale była także znaczącym ośrodkiem opozycji wobec panującego wtedy systemu.

Wielu z nas tutaj obecnych pamięta comiesięczne nabożeństwa za Ojczyznę, odprawiane w tym kościele, i manifestacje przed kościołem, które gromadziły wielu uczestników. Msza za Ojczyznę jest zresztą do dziś odprawiana trzynastego dnia każdego miesiąca, choć ostatnio ze znacznie mniejszym udziałem wiernych. Do bardziej zaangażowanych kandydatów tamtego okresu należeli: o. Kazimierz Ptaszkowski, o. Piotr

Lenartowicz, o. Antoni Jarnuszkiewicz, o. Jerzy Sermak. Przed każdym takim nabożeństwem przychodził do mnie jako do rektora funkcjonariusz SB i nakłaniał, żeby tego nabożeństwa w ogóle nie było, a jeśli już będzie – to żeby było bez kazania, a jeśli będzie kazanie – to by go nie głosił ten lub inny ksiądz, najczęściej by nie głosił go o. Lenartowicz.

Pamiętamy umieszczaną na placu przed kościołem przez „Solidarność” metalową tablicę z napisem: PAMIĘCI OFIAR STANU WOJENNEGO. Mnie jako rektorowi nakazywano usuwanie jej, grożąc sankcjami. Mam przed sobą pismo Naczelnika Dzielnicy Kraków-Śródmieście z 3 listopada 1982 r. Oto fragment tego pisma:

„Naczelnik Dzielnicy Kraków Śródmieście [...] po przeprowadzeniu wizji w dniu 3.11.1982 r.:

1. Nakazuje ks. dr. Romanowi Darowskiemu – Kolegium Księży Jezuitów w Krakowie przy ul. Kopernika 26 – usunięcie tablicy wbudowanej bez pozwolenia na terenie przykościelnym przed wejściem do kościoła przy ul. Kopernika 26 – w terminie natychmiastowym.
2. Decyzji nadaje się rygor natychmiastowej wykonalności. [...]

Decyzji nadano rygor natychmiastowej wykonalności ze względu na ważny interes społeczny”.

Tablicy nie usunąłem ani nie kazałem usunąć. Trzykrotnie zrobili to jednak „nieznani sprawcy”. Dziś tablica istnieje. Zyskała nawet odpowiednie, uroczystsze otoczenie. Nikt nie przeszkadza nam brać udział w takich uroczystościach jak dzisiejsza. Czy jednak możemy być spokojni o teraźniejszość i przyszłość naszej Ojczyzny? Wiemy, że nie. Trzeba nam więc dalej działać i dalej tutaj przychodzić i modlić się za naszą Ojczyznę. Trzeba się modlić zwłaszcza o cud przemiany naszego społeczeństwa, bo bardzo uległo ono zgubnemu wpływowi poprzedniego okresu. Wielu, zbyt wielu z naszych rodaków nie robi należytego użytku z wolności, odzyskanej z takim trudem i za cenę tylu ofiar. Bolesnym tego przykładem są dwa nurty, dwie partie, które wywodzą się z Solidarności, ale które dla dobra Polski nie chcą, czy też nie potrafią, się porozumieć.

Trzeba nam modlić się o cud. A cuda są możliwe. Z nowszej historii naszego kraju do takich niezwykłych wydarzeń, graniczących z cudem czy wprost cudownych, zaliczam odzyskanie przez Polskę niepodległości w 1918 r. po 123 latach niewoli.

Takim cudem jest również upadek komunizmu w Europie. Wielu moich znajomych i ja sam myśleliśmy, że przyjdzie nam zakończyć życie w tamtym systemie. Z tym się w każdym razie poważnie liczyliśmy.

A jednak stało się inaczej. Nie stało się samo, lecz dzięki ofiarnemu zaangażowaniu wielu. Historyczną rolę w tym dziele odegrał nasz rodak Papież Jan Paweł II.

Kto nie żył w tamtych czasach, nie potrafi w pełni zrozumieć tamtych wydarzeń i okoliczności, jakie im towarzyszyły. Trzeba jednak przybliżać te sprawy młodszym pokoleniom, by nie zaćmił ich czas i niepaństwo. Historia bowiem powinna być *magistra vitae*. Powinna być naszą nauczycielką życia.

W czasie tej Eucharystii, dziękując Bogu za przełom roku 1989, modlimy się równocześnie szczególnie o to, byśmy potrafili sprostać zadaniom, jakie przed nami stoją. Módlmy się zwłaszcza o roztropność dla naszego narodu i o należyte korzystanie z trudnego daru wolności.

Prof. Romanas Plečkaitis – Honorowym Profesorem Ignatianum w Krakowie

Dnia 12 III 2009 r. podczas dorocznego święta Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej Ignatianum w Krakowie prof. zw. dr hab. Romanas Plečkaitis z Uniwersytetu Wileńskiego odebrał dyplom Honorowego Profesora Ignatianum, przyznany mu przez Senat tejże Uczelni.

Prof. Plečkaitis (*1933) jest wybitnym logikiem, historykiem filozofii i filozofem litewskim. Opublikował kilkanaście książek i ponad 200 prac naukowych w językach litewskim, polskim, rosyjskim, ukraińskim, angielskim i niemieckim. Z nowszych publikacji trzeba wymienić zwłaszcza trzy dzieła: *Tolerancija*, Wilno 1998; *Lietuvos filosofijos istorija* [Historia filozofii litewskiej], t. 1, Wilno 2004; *Logikos pagrindai* [Podstawy logiki], Wilno 2006.

Bogaty jest też dorobek translatorski Profesora: liczy ponad 30 pozycji, w tym kilkanaście książek, m.in. główne dzieła filozoficzne Karola Wojtyły, tj. *Miłość i odpowiedzialność* oraz *Osoba i czyn*. W swym dorobku ma również przekłady z języka łacińskiego, m.in. *Traktaty logiczne* Piotra Hiszpana. Obecnie pracuje nad przekładem na język litewski wybranych traktatów filozoficznych Tomasza z Akwinu.

Laudację podczas uroczystości wygłosił prof. Roman Darowski SJ. Dyplom wręczył O. Wojciech Ziółek SJ, Przełożony Prowincji Polskiej TJ, Delegat Wielkiego Kanclerza tejże Uczelni, którym jest każdorazowy Przełożony Generalny Towarzystwa Jezusowego; obecnie jest nim Hiszpan Adolfo Nicolás. Następnie prof. Romanas Plečkaitis wygłosił okolicznościowe przemówienie.

Teksty obu wystąpień oraz kopię dyplomu zredagowanego w języku łacińskim zamieszczamy poniżej.

LAUDACJA

Szanowni Państwo!

Przypadł mi w udziale zaszczyt przygotowania i wygłoszenia laudacji, to jest pochwały na cześć Pana Profesora Romanasa Plečkaitisa, czyli przedstawienia głównych powodów i racji przemawiających za przyznaniem mu przez IGNATIANUM tytułu HONOROWEGO PROFESORA naszej Uczelni.

Romanas Plečkaitis, urodził się dnia 11 sierpnia 1933 r. w mieście Kalvarija koło Mariampola. Studia w Instytucie Pedagogicznym w Wilnie, ze specjalizacją w zakresie logiki i psychologii ukończył w 1956 r. Następnie został tam zatrudniony i prowadził zajęcia z filozofii, głównie z logiki. W 1963 r. uzyskał na Uniwersytecie Wileńskim doktorat filozofii na podstawie rozprawy: *Logika scholastyczna na Litwie*. Został wtedy zatrudniony na Uniwersytecie Wileńskim jako docent. W 1968 r. habilitował się na podstawie rozprawy: *Filozofia w szkołach litewskich od XVI do XVIII wieku*. Praca ta rozszerzona ukazała się drukiem pt. *Feodalizmo laikotarpio filosofija Lietuvoje*, Wilno 1975, ss. 528. Od 1971 r. Plečkaitis jest profesorem Uniwersytetu Wileńskiego, w którym pełnił różne odpowiedzialne funkcje. Także obecnie jest w dalszym ciągu aktywny jako profesor zwyczajny. W latach 1991-2003 był profesorem także na Uniwersytecie Witolda Wielkiego w Kownie.

Logik, historyk filozofii, zwłaszcza filozofii na Litwie, i filozof, opublikował kilkanaście książek i ponad 200 prac naukowych w językach litewskim, polskim, rosyjskim, ukraińskim, angielskim i niemieckim.

Z nowszych publikacji trzeba wymienić zwłaszcza trzy obszerne, gruntowne dzieła: *Tolerancija*, Wilno 1998, ss. 333;

Lietuvos filosofijos istorija [Historia filozofii litewskiej], t. 1, Wilno 2004, ss. 736. – Dzieło to obejmuje okres od czasów najdawniejszych, czyli od wieku XV do XVIII;

Logikos pagrindai [Podstawy logiki], Wilno 2006, ss. 435;

Vilniaus universitetas, 1579-2009 (praca zbiorowa) – napisał część tej nowej historii Uniwersytetu Wileńskiego.

Bogaty jest też dorobek translatorski Profesora: liczy ponad 30 pozycji, w tym kilkanaście książek, m.in. główne dzieła Immanuela Kanta, *Etykę* Spinozy oraz główne dzieła filozoficzne Karola Wojtyły, tj. *Miłość i odpowiedzialność* oraz *Osoba i czyn*. W swym dorobku ma również przekłady z języka łacińskiego, m.in. *Traktaty logiczne* Piotra Hiszpana.

Obecnie pracuje nad przekładem na język litewski wybranych traktatów filozoficznych Tomasza z Akwinu.

W latach 1993-2008 był członkiem Litewskiej Rady Nauki.

Jest członkiem-ekspertem Litewskiej Akademii Nauk.

Jest też członkiem zagranicznym Polskiej Akademii Umiejętności. Od dawna utrzymuje żywe kontakty z Polakami, w tym z jezuitami. Zna kilka języków; mówi płynnie po polsku.

Prof. Plečkaitis opublikował fundamentalne prace na temat filozofii jezuitów na Litwie od XVI do XVIII wieku. Zajmował się nią i pisał o niej w tym okresie, gdy nie było to mile widziane przez władze komunistyczne i gdy trzeba było do tego niemałej odwagi.

Prof. Romanas Plečkaitis w pełni zasługuje na tytuł HONOROWEGO PROFESORA IGNATIANUM. Przyznanie tej godności jest wyrazem naszego uznania dla jego zaangażowania na niwie filozoficznej i dla jego osiągnięć, szczególnie zaś za prace poświęcone filozofii jezuitów na Litwie. Niech to będzie też wyrazem przyjaznych kontaktów naukowych polsko-litewskich – w nawiązaniu do dawnej długiej tradycji jezuickiej, zapoczątkowanej już w XVI wieku przez założenie i działalność Akademii Wileńskiej.

BIBLIOGRAFIA PODSTAWOWA

Romanas Plečkaitis. Bibliografijos rodyklė, s. 1-46, w Internecie na stronach Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu Wileńskiego:

http://www.mab.lt/leidiniai/pleckaicio_bibliografija.pdf

Jurate, Baranova, *Lithuanian Philosophy: the Search for Authenticity*, in: Jurate, Baranova (ed.), *Lithuanian Philosophy: Persons and Ideas*, Washington 2000, s. 1-18.

Encyclopedia Lituanica, vol. IV, Boston 1975, s. 299.

Who is who in Lithuania, Kaunas 2002, s. 354.

Who is who in Vilnius City, Kaunas 2003, s. 291.



**SCHOLA UNIVERSITARIA PHILOSOPHIÆ & PÆDAGOGIÆ
IGNATIANUM
CRACOVIAE IN POLONIA**

**SENATUS ACADEMICUS PRÆSIDE RECTORE MAGNIFICO
SCHOLÆ UNIVERSITARIÆ IGNATIANUM**

**NOBILISSIMO VIRO PROFESSORI ORDINARIO
ROMANO PLEČKAITIS LITUANO
INCLYTÆ UNIVERSITATIS VILNENSIS PROFESSORI INSIGNI
RATIONE HABITA IPSIUS MERITORUM PERENNIO
IN PHILOSOPHIA DOCENDA ET EXPLORANDA**

**TITULUM PROFESSORIS HONORARII
DICTÆ SCHOLÆ UNIVERSITARIÆ IGNATIANUM
IPSI DECERNIT AC TRIBUIT**

CRACOVIAE, DIE 12 MARTII A.D. 2009

**Wojciech ZIÓLEK SJ
DELEGATUS MAGNI CANCELLarii**

**Ludwik GRZEBIEŃ SJ
RECTOR MAGNIFICUS**

**Józef BREMER SJ
DECANUS FACULTATIS PHILOSOPHIAE**

Oto polski przekład tekstu dyplomu:

Senat Akademicki
na czele z Jego Magnificencją Rektorem
Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej
IGNATIANUM w Krakowie

przyznaje i nadaje tytuł PROFESORA HONOROWEGO
tegoż IGNATIANUM

Szlachetnemu Mężowi, wybitnemu Profesorowi zwyczajnemu
przesławnego Uniwersytetu Wileńskiego
Romanowi Plečkaitisowi
w uznaniu Jego wiekopomnych zasług
w dziedzinie nauczania filozofii i badań filozoficznych.

[...]

Przemówienie prof. R. Plečkaitisa

Magnificencjo, Ojczyce Rektorze!

Wielce Szanowny Senacie Akademicki!

Szanowni Profesorowie i Wykładowcy IGNATIANUM!

Drodzy Studenci!

Panie i Panowie!

Rozległą część mojego życia akademickiego poświęciłem badaniom z zakresu logiki, historii filozofii, a zwłaszcza historii filozofii w dawnej Litwie. Od samego początku moich badań naukowych starałem się korzystać z wybitnych osiągnięć różnych uczonych. Miło mi stwierdzić, że w mojej pracy na wielką skalę korzystałem z dzieł znakomitych polskich badaczy. Już od pierwszych kroków akademickich – jako lektor logiki – opierałem się na dziełach twórców słynnej Szkoły Lwowsko-Warszawskiej i wykładałem ważniejsze teorie logiczne wybitnych przedstawicieli tej Szkoły.

Jako tłumacz spuścizny klasyków filozofii wiele skorzystałem z polskich tłumaczeń. Oto na przykład moje tłumaczenie Kanta *Krytyki czystego rozumu* porównywałem z najlepszymi tłumaczeniami na inne języki, wśród nich z tłumaczeniem Romana Ingardena.

Badając dawną filozofię na Litwie, wiele skorzystałem z prac Władysława Tatarkiewicza, Stefana Swieżawskiego, Leszka Kołakowskiego, Lecha Szczuckiego, Jacka Juliusza Jadackiego i wielu innych. Uczyłem się z prac polskich uczonych należytego przedstawiania oraz interpretacji procesów filozoficznych.

Jezuicka *Academia et Universitas Vilnensis* funkcjonowała przez dwa wieki jako najważniejszy ośrodek studiów oraz pracy naukowej *Societatis Jesu* w Rzeczypospolitej Obojga Narodów. Badając spuściznę filozoficzną dawnego Uniwersytetu Wileńskiego, opierałem się na pracach jezuitów: Ludwika Piechnika, Romana Darowskiego, Stanisława Pyszki, Franciszka Bargieła. Bardzo mi pomogło olbrzymie dzieło *Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy*, opracowane przez Ojca Rektora Ludwika Grzebieńa przy współpracy zespołu jezuitów.

Dawny Uniwersytet Wileński był wyższą uczelnią nie tylko dla Wielkiego Księstwa Litewskiego, ale również dla Królestwa Polskiego. Studentami i profesorami Uniwersytetu byli w większości Litwini i Polacy. Będąc ośrodkiem innowacyjnym, Uniwersytet Wileński poważnie

wzbogacił filozofię uprawianą w Rzeczypospolitej Obojga Narodów. Na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu panował pluralizm poglądów. Uprawiana tam filozofia kształtowała wiele pożytecznych intelektualnych postaw. Zachowała ona niektóre najlepsze osiągnięcia okresu rozkwitu i schyłku średniowiecza. Rzeczywiste znaczenie tych problemów pełniej ujawniło się wówczas, gdy spuściznę scholastyczną zaczęto analizować za pomocą nowoczesnych narzędzi badawczych. W okresie rozkwitu Uniwersytetu nie brak było profesorów mających aspiracje samodzielnych poszukiwań i badań. Profesorowie ci zapoznawali studentów z najnowszymi osiągnięciami naukowymi tamtych czasów.

Tak więc dzięki wysiłkom energicznego zakonu jezuitów przy wsparciu rządzących Rzeczypospolitą Obojga Narodów, w 1579 roku na Litwie powstało coś, co wcześniej nie istniało – wyższy ośrodek naukowy dla kształcenia młodzieży świeckiej, a potem i liczne kolegia. To jest zasługa historyczna *Societatis Jesu*. Jezuicka *Academia et Universitas Vilnensis* wpisała się w panoramę europejskiego szkolnictwa wyższego oraz pracy naukowej.

Po przyjęciu chrztu, kiedy Litwa miała stać się państwem, w którym rozwija się kultura zachodnia, liczni synowie magnatów i bojarów litewskich studiowali, oprócz innych uniwersytetów, także w średniowiecznym, a później w renesansowym Uniwersytecie Krakowskim. W Krakowie studiowali wybitni humaniści litewscy. Do pierwszej wojny światowej w Krakowskiej Akademii Sztuk Pięknych studiowała grupa przyszłych wybitnych artystów litewskich.

Pierwsze miasto, które ja odwiedziłem w Polsce – to też był Kraków. Znalazłem w Krakowie to, czego się spodziewałem: dobrze zorganizowany ośrodek badań przeszłości jezuitów na ziemiach Polski i Litwy. Spotkałem się też z życzliwością w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Wyższą Szkołę Filozoficzno-Pedagogiczną IGNATIANUM uważam za spadkobiercę spuścizny studiów oraz pracy naukowej w dawnych uczelniach jezuickich.

To wielki dla mnie zaszczyt, że mój dorobek filozoficzny, zwłaszcza wkład do poznania jednego fragmentu – spuścizny filozoficznej na Litwie – został przez IGNATIANUM dostrzeżony i tak wysoko oceniony.

Jestem głęboko wzruszony i wdzięczny.

Moje najserdeczniejsze podziękowanie zakończę słowami z wiersza Horacego: *Grata superveniet quae non sperabitur hora* [Miła jest ta godzina, która przychodzi niespodziewanie].

Uprzejmie dziękuję!

Romanas Plečkaitis

Aemilius Springhetti S.I. (1913-1976) Latinitatis cultor

Recenter editus Aemilii Springhetti liber postumus *Litterae Latinae Humanisticae* occasionem mihi praebet aliquot verba et de ipso libro, et de eius auctore proferendi¹.

Gaudio me afficit haec occasio, quia lineae, quae sequuntur, sunt quodammodo etiam gratitudinis signum erga illum, quem mihi quoque praeceptorem et magistrum habere licuit. Olim enim, plus quam quadraginta abhinc annis, cum in Universitate Gregoriana in Urbe operam studiis philosophicis dabam, aliquos de lingua latina praelectiones et exercitationes, quas P. Springhetti moderabatur, frequentavi earumque particeps fui. Nec mirum, cum praelectiones tunc temporis tam Cracoviae in Polonia in Facultate Philosophica Societatis Iesu, quam in Facultate Theologica Varsaviae *Bobolanum* dicta eiusdem ordinis, quas frequentavi, et utique Romae, lingua latina tradebantur.

Caeterum P. Springhetti auditores habuit diversis ex nationibus provenientes. Mentione dignus prae aliis est cardinalis Varsaviensis Poloniae Primas Iosephus Glemp – uti hoc ex Interrete patet².

Antequam dissertationem ad doctoratum utriusque iuris sub titulo: *De evolutione conceptus fictionis iuris* in Pontificia Universitate Lateranensi anno 1964 defenderet, cursum stylisticae latinae a P. Springhetti directum in Universitate Gregoriana anno 1963 frequentabat.

In ipso libri, qui nostram hic movet attentionem, initio editor perpulchram ponit dedicationem, quae ipsum characterem Patris Springhetti quodammodo exprimit:

IN HONOREM AC MEMORIAM
AEMILII SPRINGHETTI S.I.
LITTERARVM LATINARVM OLIM ROMAE PROFESSORIS

¹ Aemilius Springhetti, *Litterae Latinae Humanisticae* cura et studio domini Cletti Pavanetto publici iuris factae. In Civitate Vaticana 2007, Opus Fundatum „Latinitas”, 24 x 17 cm., 196 pag.

² <<http://www.spp.episkopat.pl/bio/biography.htm>>.

SANCTISSIMI DESIDERATISSIMI VIRI
QUEM NON DOCTRINAE RATIONISQUE SOLVM
SED VIRTUTIS AC VITAE
MAGISTRVM HABVIMVS
EODEM QVO SEMPER COLVIMVS ANIMO
GRATISSIMO AMANTISSIMO

Iuvat hic principaliora facta curriculum vitae nostri Auctoris recolere. Aemilius Springhetti natus est die 1 Martii anni 1913 in Mechel Tridenti (Trentino). Societatem Iesu ingressus est die 6 Septembris 1930 in Provincia Veneto-Mediolanensi. Sacerdotio innitatus est die 10 Iulii 1943. Professionem 4 votorum fecit die 2 Februarii 1948. Mortuus est Romae die 15 Ianuarii anni 1976.

Studiis peractis munia obiit sequentia:

- professor linguae graeco-biblicae et linguae latinae Medii Aevi in Pontificia Universitate Gregoriana
- moderator Scholae Superioris Litterarum Latinarum apud eandem Universitatem ab a. 1945
- professor linguae latinae in Pontificia Academia Ecclesiastica ab a. 1945
- professor ordinarius apud Pontificium Institutum Altioris Latinitatis in Urbe.

Principaliora, quae scripsit opera, haec sunt:

Latinitas perennis. 1. *Selecta latinitatis scripta*. 2. *Institutiones stili latini*. Romae, PUG, 1954.

Latinitas perennis. 3. *Exercitationes variae stili latini*. Romae, PUG, 1956.

Lexicon linguisticae et philologiae. Schola Superior Litterarum Latinarum in Pontifica Universitate Gregoriana Romae, PUG, 1962.

Historia romana. Compendium praelectionum. Romae, PAS [Pontificium Athenaeum Salesianum], 1965-1966.

Introductio historico-grammatica in graecitatem Novi Testamenti. Romae, PUG, 1966.

Latinitas Fontium Philosophiae Scholasticae. Romae, PAS, 1967.

Latinitas Fontium Theologiae. Romae, PAS, 1967.

Latinitas Fontium Iuris Canonici. Romae, PAS, 1968.

In libro recenter edito, de quo hic sermo miscetur, continetur textus praelectionum de humanismo, quas professor Springhetti habuit coram auditoribus in Pontificio Instituto Altioris Latinitatis anno academico MCMLXVIII-MCMLXIX. Dispersa folia olim studentibus ab

ipso Professore tradita in unum collegit et edidit Cletus Pavanetto, olim studens altiori Latinitati sub auspiciis eiusdem Patris Springhetti, nunc vero Praeses Operis Fundati "Latinitas".

Praeter dedicationem et praefationem liber sex constat capitibus:

I. Humanismus saec. XV-XVI notio et natura.

II. Humanismi ortus et relatio cum Medio Aevo.

III. Humanismi praeparatio et ortus.

IV. Prima Renascentiae humanisticae adolescentia.

V. Manat tota Italia Humanismus.

VI. Humanismi fortuna in dicione Reipublicae Venetae ad medium saeculum XV.

Ad calcem libri *Florilegium* ex operibus quorundam humanistarum invenitur, qui sunt: Leonardus Bruni, Laurentius Valla, Franciscus Petrarcha, Ioannes Boccaccio, Coluccius Salutati, Blondus Flavius, Poggius Bracciolini, Angelus Politianus et Marcus Marulus.

Qui textus non solum ut pulchra Latinitatis exempla considerandi sunt, sed etiam solidam et non sub uno respectu novam praebent scientiam de Humanismo in Italia.

At mei ante omnia interest liber *Latinitas Fontium Philosophiae Scholasticae*, cum a quadraginta annis professor sim philosophiae in Facultate Philosophica Societatis Iesu; Facultas quae ab anno 1999 pars est Scholae Universitariae Philosophiae et Paedagogiae *Ignatianum* Cracoviae in Polonia. Olim philosophiae scholasticae studui. Quamvis nunc haud dicere possim me philosophiam scholasticam docere, tamen inspiratio scholastica in me semper permansit. Maximam impressionem in me exercuit opinio P. Springhetti, quam iam olim expressit et quae illo tempore acriter inter nos discutebatur. Eadem ipsius opinio etiam in suo libro invenitur. Opinio, quae tradit philosophiae scholasticae notionem specificam, rarius alibi usitatam:

Etenim alii contendunt eam dictam esse « scholasticam » quod Medio Aevo in *scholis* doceretur, alii quod *methodo* deductiva et argumentativa exponeretur; alii quod *Medio Aevo* floruerit; alii quod habeat *habitudinem ad fidem*, ita ut Philosophia scholastica sit idem ac philosophia « ancilla theologiae »; alii denique – et rectius, cum sic solum distinguere possit philosophia scholastica a non scholastica vel anti-scholastica – quod *doctrina* differat, ita ut habeatur quaedam orthodoxia scholastica, a qua qui discrepant habendi sunt ut non-scholastici vel anti-scholastici (ibidem, p. 33).

Lingua anglica nostri saeculi lingua latina interdum dicitur. Quamvis in dies in mundo nostro propagetur, tamen inepta est illius munia obire.

Nam immensi thesauri culturae christianae, pluribus saeculis usque ad saeculum XVIII et etiam postea orti, seclusi et inaccessibiles sunt iis, qui anglicam tantum linguam sciunt. Sunt qui asserant principalium operum dari versiones anglicas. Fatendum tamen versiones parvam partem huius patrimonii continere. Insuper versio non est idem ac textus originalis – secundum dictum italicum: *traduttore – traditore*.

Nemo est qui non agnoscat momentum linguae latinae in variis scientiis et artibus, praesertim in philosophia, historia, medicina et aliis. Nemo est qui dubitet de linguae latinae momento pro Europae unitate fovenda ac instauranda. Ipsa tamen notitia rei non sufficit. Necessaria etiam est continua actio ad finem propositum assequendum, ad linguam latinam promovendam ac propagandam. Liber, quem recensemus, exemplum est talis actionis. Ideoque gratiae agenda sunt Operi Fundato "Latinitas", sub cuius auspiciis liber apparuit et quod intente curat, ut lingua latina etiam nostris temporibus promoveatur.

Nostra etiam aetate sunt libri (valde rari quidem) et ephemerides (frequentiores), quae latine eduntur, sed generatim sunt rara avis, e. g. "Latinitas" in Civitate Vaticana, "Vox Latina" Saraviponti in Germania, "Melissa" Bruxellis in Belgio. In aliis vero raro aliquid latine scriptum apparet. Bona tamen exceptio est e. g. "Forum Philosophicum", a nostra Facultate Philosophica *Ignatianum* Cracoviae editum, quod his recentibus annis in unoquoque fere fasciculo articulum de philosophia publici iuris fecit. Quae omnia probant linguam latinam non esse linguam mortuam, sed vivam, quae apta est omnes notiones cultus et humanitatis nostri temporis eleganter et praecise exprimere³.

³ Iuvat hic recolere in Interrete dari plurimos textus lingua latina exaratos, inter alios etiam folia diurna sub titulo „Ephemeris”, de quo dicitur: „Varsaviae nata, per rete divulgata, ad omnia scitu digna spectans; cf.: <<http://ephemeris.alcuinus.net>>.

Zasługi Profesora Stanisława Pytki dla Jego Małej Ojczyzny

Nieczęsto się zdarza, by wybitny uczony teoretyk i praktyk w dziedzinie nauk technicznych – i to uczony o sławie światowej – okazywał tak żywe zainteresowania różnymi dziedzinami humanistyki, a w szczególności sprawami społecznymi i kulturalnymi. Równie nieczęsto się zdarza, by tak wysokiej klasy profesjonalista zajmował się czynnie całokształtem spraw związanych z tą rzeczywistością, którą ostatnio nazywamy często „Małą Ojczyzną”.

Takim właśnie szczególnym wyjątkiem jest nasz Jubilat: prof. zw. dr hab. inż. Stanisław Pytko. Trzeba od razu podkreślić: zajmował się i nadal się zajmuje z wielkim zaangażowaniem – krótko mówiąc: z pasją.

Długo byłoby mówić o różnorodnych polach jego zainteresowań humanistycznych i humanitarnych, w szczególności społecznych i kulturowych. Tutaj wymienić trzeba między innymi jego starania o uczczenie w Krakowie Jana Matejki w postaci pomnika, którego dotąd nie ma w naszym mieście. Żywimy nadzieję, że te długoletnie starania zostaną wreszcie uwieńczone powodzeniem i tego życzymy Jubilatowi i sobie.

W moim obecnym wystąpieniu pragnę przypomnieć tylko jedną z wielu dziedzin zainteresowań i aktywności Pana Profesora – oczywiście poza głównym nurtem jego aktywności naukowo-badawczej, jaką jest tribologia, o czym była już mowa poprzednio. Mam na myśli zwłaszcza aktywność w zakresie historiografii lokalnej i Jego zasług o charakterze społecznym, kulturowym i religijnym dla Ich „Małej Ojczyzny”, tj. dla miasta (tak, to nie pomyłka!) Pacanowa i okolicy. Mówiąc „Ich”, mam na myśli Pana Profesora i Jego żonę Krystynę; oboje bowiem stamtąd właśnie pochodzą.

Czynię to tym chętniej, że i ja również zajmowałem się historią i teraźniejszością mojej Małej Ojczyzny i na temat Szczepanowic nad Dunajcem koło Tarnowa, skąd pochodzę, opublikowałem 3 książki. W swoim czasie zachęcałem Pana Profesora do pisania o swej Małej Ojczyźnie, o czym zresztą sam wspomina w swej pierwszej publikacji o Pacanowie.

Profesor Pytko wydał dotąd, oprócz kilkunastu artykułów w prasie lokalnej, 5 publikacji książkowych o swych stronach rodzinnych. Są to chronologicznie:

– *Kościół Pacanowski. Sanktuarium Jezusa Konającego*, Kraków 1996; Wydawnictwo Księży Jezuitów WAM. – Przedmowę napisał biskup kielecki Kazimierz Ryczan, jako że Pacanów leży na terenie diecezji kieleckiej.

– *Kościół w Zborówku. Parafia Świętych Idziego i Mikołaja*, Kraków 1999;

– *Kościół w Beszowej. Parafia Świętych Piotra i Pawła*, Łódź 2003;

– *Przewodnik turystyczny po zabytkowych kościołach w województwie świętokrzyskim*, Kraków 2007. – Ten przewodnik zawiera opisy na szerokim tle dziejów wraz z dokumentacją fotograficzną opracowanych już wcześniej kościołów – ale w wersji zmienionej i udoskonalonej.

Najnowszą rzecz wydał z okazji uroczystości nadania kościołowi w Pacanowie miana *Bazyliki Mniejszej* dnia 14 września 2009 r. Jej tytuł to:

– *900 lat kościoła w Pacanowie*, Kraków 2009.

Na uwagę i uznanie zasługuje także i to, że we wszystkich tych publikacjach znajdują się kilkustronicowe streszczenia w języku angielskim, co obecnie – w czasach wzmożonej turystyki międzynarodowej – jest szczególnie ważne.

Szóstą publikację, która jest w druku, stanowią *Wspomnienia*. Będzie to bogate źródło ciekawych wiadomości o samym Profesorze i jego działalności naukowej i społecznej, o Jego Rodzinie, o Pacanowie i o wielu innych sprawach, jako że Pan Profesor – jak wszyscy wiemy – zawsze był ciekaw świata i takim nadal pozostaje.

Niemal wszystkie tytuły publikacji Pana Profesora eksponują kościoły w omawianych miejscowościach. Ale to nie tylko dzieje kościołów. Ich opisy zostały przedstawione na szerszym tle historycznym i kulturowym omawianych miejscowości. Są to w gruncie rzeczy monografie tych miejscowości, które dotąd nie miały żadnego obszerniejszego opracowania.

Piękne, wzruszające i budujące są dedykacje, które Autor zamieszcza w poszczególnych tomikach. Warto je przytoczyć:

1. „Matce mojej, która w tym [Pacanowskim] Sanktuarium modliła się o nasze zdrowie i przeżycie wojny – historię tę poświęcam”.

2. „Pamięci Rodziców mojej Matki – Marii i Antoniego Badył, którzy w tej parafii [w Zborówku] mieszkali przez kilkadziesiąt lat, i moich Rodziców, którzy w tym kościele wzięli ślub”.

3. „Moim Dzieciom – Jolancie i Pawłowi”.

4. „Moim wnukom Agnieszce, Kasi, Piotrkowi, Łukaszowi i Tomkowi – aby poznały rodzinne strony dziadka”.

5. „Obecnym i dawnym Parafianom – historię tę poświęcam”

Dedykacji szóstej książki jeszcze nie znam. Ale przypuszczam, że będzie dedykowana Jego Żonie Krystynie.

Oprócz książek Pan Profesor opublikował wiele artykułów związanych z tą tematyką. Nadto wraz z żoną ufundowali witraż w sanktuarium w Pacanowie oraz są fundatorami granitowego krzyża w tym mieście. Ponadto opracowali i pokryli koszty druku różnych widokówek i obrazków dotyczących Pacanowa i znajdującego się tam sanktuarium.

Prof. Pytko ma niemałe zasługi w przywróceniu miejscowości Pacanów w 2007 roku praw miejskich. Pacanów uzyskał prawa miejskie już w 1265 roku, ale wskutek wrogiej polityki zaborców rosyjskich odebrano mu je w 1869 roku.

Z najnowszych osiągnięć – co prawda nie bezpośrednich, ale jednak oczywistych – trzeba wymienić uzyskanie przez sanktuarium w Pacanowie tytułu i praw Bazyliki Mniejszej. Takim tytułem, nadawanym przez papieża, są odznaczane na świecie świątynie, które spełniają odpowiednie warunki, zwłaszcza te, które wyróżniają się wartością zabytkową albo mają określone walory liturgiczne lub duszpasterskie. W tym przypadku zapewne wchodziły w grę wszystkie te trzy elementy.

Takie świątynie mogą uzyskać tytuł bazyliki mniejszej, „mniejszej”, bo tytuł bazyliki większej jest zarezerwowany tylko dla 4 kościołów w Rzymie: św. Piotra na Watykanie, św. Pawła za Murami, św. Jana na Lateranie i Najświętszej Maryi Panny Większej.

Pragnę wreszcie podkreślić, że wiele z tych dokonań Pana Profesora nie doszłoby do skutku, gdyby przez całe dorosłe życie nie było przy nim i z nim Jego Żony Krystyny. Bez jej zapobiegliwości, współpracy i troski Profesor nie mógłby poświęcać się nauce i działalności społecznej i kulturalnej w takim stopniu i w takiej mierze, w jakiej to dzięki niej mógł czynić i to przez dziesiątki lat.

Drogi Staszku! Droga Krysiu! I ja, i wszyscy tutaj zebrani jesteśmy z Was dumni. Macie rozliczne powody do zadowolenia i satysfakcji! Ze-chciejcie przyjąć serdeczne gratulacje i życzenia od krewnych, przyjaciół i znajomych. Ja przekazuję gratulacje i życzenia również od Rektora Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej Ignatianum w Krakowie (gdzie pracuję), ks. prof. Ludwika Grzebienia SJ, który dzisiaj nie może być z nami.

Życzymy Wam wielu dalszych lat życia w zdrowiu, zgodzie i miłości,
by móc nadal zmieniać na lepszy świat, w którym żyjemy!
Niech Bóg Wam w tym błogosławi!

Ks. Roman Darowski SJ
Kraków, 25 września 2009

Jest to tekst wystąpienia w Akademii Górniczo-Hutniczej w Krakowie dnia 25 września 2009 r. podczas uroczystości z okazji 80-lecia życia prof. Stanisława Pytki.

Akademia Ignatianum w Krakowie

W tym roku mijają 83 lata od założenia w Krakowie pierwszego jezuickiego ośrodka o charakterze akademickim. Ośrodek ten rozwijał się stopniowo, zmierzając ku temu, czym dzisiaj jest Akademia Ignatianum. Prześledźmy ważniejsze etapy tej drogi.

Początki i okres międzywojenny

Już w 1867 r. jezuici dla kształcenia swych kleryków zorganizowali w Krakowie przy ul. Kopernika 26 *Seminarium Cracoviense Societatis Jesu*, uczelnię faktycznie dwuwydziałową (choć bez tej nazwy), będącą w pewnej mierze odległą kontynuacją wydziałów filozoficznego i teologicznego, prowadzonych przez jezuitów polskich na Białej Rusi (po kasacie zakonu w 1773 r. i na początku XIX w. – do roku 1820), w szczególności w Akademii Połockiej. *Seminarium Krakowskie* obejmowało stosunkowo dobrze zorganizowane 3-letnie studia filozoficzne i 4-letnie studia teologiczne. Po dwu latach – głównie wskutek trudności lokalowych – studium filozofii zostało odłączone od teologii i rozpoczęło wędrówkę po różnych miejscowościach: Śrem, Stara Wieś, Chyrów, Tarnopol, Nowy Sącz, Kraków, Gräfenberg na Morawach – obecnie Jeseník Lázně w Czechach (przeniesione z powodu I wojny światowej), Nowy Sącz.

W 1926 r. studia teologiczne przeniesiono do nowo wzniesionego Kolegium *Bobolanum* w Lublinie, a studia filozoficzne otrzymały stałą siedzibę w Kolegium Krakowskim i tak jest do dzisiaj. Jedynie podczas II wojny światowej i rok po niej (1939-1946) – z powodu zajęcia kolegium na szpital wojskowy – filozofia była w Nowym Sączu. Studia teologiczne w latach wojny odbywano również w Nowym Sączu, potem do 1952 r. w Krakowie, a od 1952 r. do dziś – w Warszawie.

Krakowski ośrodek filozoficzny jezuitów uzyskał formalnie status Wydziału Filozoficznego i odpowiednie uprawnienia kościelne na podstawie dekretu Kongregacji do Spraw Seminariorów i Uniwersytetów z 8 IX 1932 r.

Jak wynika z powyższych danych, jezuicki ośrodek ma długą tradycję – mimo zmiennych kolei i różnych nazw – i jest jednym z najstarszych ośrodków filozoficznych w Polsce. Na Wydziale wykładali wtedy z reguły jezuici i nie był on otwarty dla studentów świeckich. Studiowali na nim klerycy jezuicki z obu polskich Prowincji oraz grupy jezuitów z innych krajów: Słowacy, Czesi, Węgrzy, Rumuni i Łotysze. W okresie międzywojennym było zwykle ok. 10 profesorów i wykładowców oraz ok. 100 studentów.

II wojna światowa

We wrześniu 1939 r., Krakowskie Kolegium wraz z Wydziałem liczyło łącznie 156 osób, w tym 29 księży, 104 kleryków i 23 braci. Ale studia nie mogły się tutaj odbywać z powodu wybuchu wojny (1 IX 1939) i okupacji niemieckiej. Już 6 IX 1939 r. większość pokoi i sale wykładowe przeznaczono na szpital dla żołnierzy polskich. Dnia 14 X 1939 r. gestapo aresztowało rektora Wiktora Mackę i profesora Stanisława Bednarskiego, a 10 XI wkroczyło do kolegium, spędziło jego mieszkańców do jednej sali i aresztowało 9 księży, 10 kleryków i 6 braci. Większość z nich wywieziono wkrótce do obozów koncentracyjnych, gdzie zginęło 8 z nich. W grudniu 1939 r. Niemcy zajęli urządzony w kolegium szpital.

W grudniu 1939 r. otwarto tymczasowo w Starej Wsi k. Krosna studium dla pierwszego rocznika filozofii. Zebrało się tam jednak tylko 8 słuchaczy, gdyż wielu miało trudności z dotarciem na miejsce studiów, m.in. z Pińska i Chyrowa. Drugi i trzeci rocznik (razem 43 osoby, które studiowały poprzednio w Krakowie) rozpoczął rok akademicki już wcześniej, bo 4 XI 1939 r. w Nowym Sączu. Od 1940 do 1946 r. wszystkie trzy roczniki studiowały filozofię w Nowym Sączu.

Wobec władz niemieckich Wydział posiadał nazwę *Kurs Duszpastercki* (Seelsorgekurs), gdyż tylko jako taki był tolerowany przez okupanta. Wykłady i inne zajęcia jednak odbywały się zgodnie z obowiązującymi przepisami ogólnokościelnymi i zakonnymi. W czasie II wojny światowej Wydział stracił kilku swych profesorów.

Po roku 1946

W 1946 r. profesorowie i studenci Wydziału wrócili z Nowego Sącza do Krakowa. Stopniowo powiększano zespół profesorski, który w r. 1955/56 liczył 14 osób. Liczba studentów osiągnęła w tym właśnie roku liczbę najwyższą w całym okresie powojennym: 104. Wśród nich było 7 kleryków z zakonu Kanoników Regularnych Laterańskich.

Jako dziś już swoistą ciekawostkę dodam, że od początku działalności jezuitów w Polsce – podobnie jak w całym zakonie – filozofię i teologię wykładano zasadniczo w języku łacińskim. Od powstania Wydziału w 1932 r. do 1966 r. po łacinie były prowadzone przedmioty filozofii systematycznej, tj. dialektyka i krytyka (teoria) poznania, ontologia, psychologia racjonalna, kosmologia, teologia naturalna, etyka. Korzystano wówczas w znacznej mierze z podręczników, których autorami byli profesorowie Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie. Historię filozofii oraz przedmioty pomocnicze i uzupełniające wykładano po polsku. W latach 1966-1968 dokonano stopniowego przejścia na język polski.

W okresie od 1945 do 1989 r. Wydział był uczelnią w zasadzie niezależną od władz państwowych, zwłaszcza gdy chodzi o program nauczania i dobór profesorów. W obrębie etyki społecznej i gospodarczej bez przerwy wykładano m.in. społeczną naukę Kościoła (prof. Jan Sieg), której zasady pod wieloma względami były przeciwne ówczesnemu ustrojowi.

Były jednak wielokrotnie różne próby ingerencji w wewnętrzne sprawy Wydziału. Władze państwowe traktowały Wydział jako zwykłe seminarium, przypisując mu charakter szkoły „zawodowej” i próbowały go podporządkować Krakowskiemu Kuratorium Oświaty.

Gdy chodzi o treść i charakter filozofii uprawianej przez profesorów Wydziału i na nim wykładanej oraz przekazywanej w publikacjach, to do lat dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku była to głównie filozofia neotomistyczna, dość jednolita, bliska tzw. *nurtowi esencjalnemu*, z pewnymi wątkami suarezjańskimi. W ostatnich latach następują na tym polu znaczne zmiany.

Powstanie Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej Ignatianum

Na mocy ustawy Sejmu z dnia 17 V 1989 r. Wydział Filozoficzny uzyskał osobowość prawną wraz z odpowiednimi uprawnieniami, m.in.

z prawem nadawania tytułów i stopni, które są uznawane przez władze państwowe. Dzięki temu mogły na nim studiować i uzyskiwać tytuły i stopnie także osoby świeckie.

W 1989 r. z inicjatywy ks. Władysława Kubika SJ przy Wydziale powołano do życia *Instytut Kultury Religijnej (IKR)*, który do 1996 r. prowadził 3-letnie zaoczne studium podstawowe o profilu filozoficzno-teologiczno-pedagogicznym, przeznaczone dla osób świeckich i zakonnych. W 1990 r., też dzięki inicjatywie ks. Kubika, na Wydziale rozpoczęła działalność *Sekcja Pedagogiki Religijnej*, którą w 1999 r. przekształcono w kierunek: pedagogika.

Zarządzeniem z dnia 31 I 1996 r. Minister Edukacji Narodowej potwierdził prawo nadawania przez Wydział stopnia doktora nauk humanistycznych w zakresie filozofii.

W latach 1996-1999 przeprowadzono remont gmachu oraz dobudowano od strony południowej nowoczesne skrzydło.

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

Podejmowane od dłuższego czasu starania o dostosowanie formalnej struktury i nazwy do zmieniającego się profilu Uczelni zostały uwieńczone powodzeniem. Dnia 7 VI 1999 r. działająca przy Stolicy Apostolskiej Kongregacja Edukacji Katolickiej – *Congregatio de Institutione Catholica* – zatwierdziła jezuicką uczelnię o nazwie *Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna „Ignatianum” w Krakowie*. Ta Wyższa Szkoła – jako kontynuacja Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego – została zatwierdzona również przez polskie władze państwowe w *Umowie między Rządem Rzeczypospolitej Polskiej a Konferencją Episkopatu Polski w sprawie statusu prawnego szkół wyższych zakładanych i prowadzonych przez Kościół Katolicki*. Umowę podpisano 1 VII 1999 r.

Nazwa Szkoły: *Ignatianum* nawiązuje do imienia założyciela jezuitów, św. Ignacego Loyoli.

W *Decyzji* z dnia 18 I 2000 r. Minister Edukacji Narodowej stwierdził „spełnienie przez Wyższą Szkołę Filozoficzno-Pedagogiczną „IGNATIANUM” w Krakowie warunków do prowadzenia studiów magisterskich na kierunkach „filozofia” i „pedagogika”. Starania w tym kierunku prowadził pierwszy rektor Ignatianum ks. Władysław Kubik.

Dnia 8 XII 2000 r. Kongregacja Edukacji Katolickiej erygowała na *Ignatianum* Wydział Pedagogiczny oraz zatwierdziła statut całej Uczelni. Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna „Ignatianum” w Krakowie jest więc uczelnią złożoną z dwu wydziałów (Filozofia i Pedagogika), z prawami kanonicznymi nadawania stopni i tytułów naukowych na obu wydziałach.

W 2005 r. Ignatianum uzyskało uprawnienia do prowadzenia studiów licencjackich w zakresie kulturoznawstwa, a w 2008 r. – studiów magisterskich na tymże kierunku. Następnie:

- w 2007 r. otwarto nowy kierunek: politologia – studia licencjackie;
- w 2008 r. nowy kierunek: praca socjalna;
- w 2010 r. prawo doktoryzowania uzyskał Wydział Pedagogiczny;
- w 2010 r. na politologii zainaugurowano studia magisterskie;
- w 2013 r. otwarto jednolite 5-letnie studia psychologii;
- od 30 I 2011 r. Ignatianum posiada – jedyne w Krakowie – prawo nadawania doktoratu nauk humanistycznych z kulturoznawstwa. Studia doktoranckie w Ignatianum otwarto w 2011 r.

Akademia Ignatianum

Od 1 X 2011 r. uczelnia jest Akademią Ignatianum, spełniła bowiem warunki stawiane tego rodzaju instytucjom akademickim zarówno przez ustawodawstwo polskie, jak i ogólnokościelne.

W 2006 r. uczelnia uzyskała prawo do dotacji z budżetu państwa na zasadach określonych dla uczelni publicznych – z wyjątkiem finansowania kosztów inwestycji budowlanych. Obejmuje to ok. 50 % sumy, jaka bywa przyznawana innym tego typu uczelniom publicznym.

W latach 2009-2011 – z pomocą finansową z Unii Europejskiej – nadbudowano 4. i 5. piętro nad gmachem Ignatianum, dzięki czemu warunki lokalowe bardzo się poprawiły.

Stan obecny Uczelni (2015)

Akademia Ignatianum jest uczelnią prowadzoną przez jezuitów Prowincji Polski Południowej Towarzystwa Jezusowego z siedzibą w Krakowie.

Uczelnia prowadzi obecnie 8 kierunków studiów: 4 kierunki na Wydziale Filozoficznym: filozofię, psychologię, kulturoznawstwo,

dziennikarstwo i komunikację społeczną, oraz 4 kierunki na Wydziale Pedagogicznym: pedagogikę, pracę socjalną, politologię, administrację i politykę publiczną. Ponadto prowadzi następujące rodzaje studiów podyplomowych:

- Etyka;
- Filozofia i wiedza o kulturze;
- Psychoonkologia;
- Edukacja przedszkolna i wczesnoszkolna
- Wychowanie przedszkolne z przygotowaniem pedagogicznym
- Administracja publiczna;
- Budżety obywatelskie, konsultacje społeczne, demokracja lokalna;
- Cyberbezpieczeństwo;
- Organizacja i zarządzanie w oświacie.

Oprócz tego w Ignatianum działają: Akademia Dziecięca i Uniwersytet Trzeciego Wieku.

W roku akademickim 2014/15 liczba pracowników dydaktyczno-naukowych wynosiła: 32 jezuitów oraz 268 nie-jezuitów, przeważnie osób świeckich.

Ogólna liczba studentów wynosiła: 3121, w tym:

- na Wydziale Filozoficznym: 904
- na Wydziale Pedagogicznym: 1997
- Uniwersytet Trzeciego Wieku: 140
- Akademia Dziecięca: 80.

Wydawnictwo uczelniane istnieje od 1973 r. Oprócz książek wydaje następujące czasopisma naukowe:

- Edukacja Elementarna w Teorii i Praktyce;
- Forum Philosophicum (czasopismo wielojęzyczne, głównie w języku angielskim);
- Horyzonty Polityki;
- Horyzonty Wychowania;
- Journal of Preschool and Elementary School Education;
- Perspektywy Kultury;
- Rocznik Filozoficzny Ignatianum;
- Rocznik Wydziału Pedagogicznego Akademii Ignatianum (Studia Paedagogica Ignatiana).

Nadto ukazuje się pismo informacyjne pt. „Ignatianum”.

Działalności naukowo-dydaktycznej Uczelni służy specjalistyczna Biblioteka Naukowa Księży Jezuitów, licząca ponad 400 tys. woluminów, w tym ponad 30 tys. starych druków oraz ponad 500 tytułów czasopism

bieżących, w tym 170 zagranicznych, wraz z nowoczesną czytelnią. Katalogi biblioteki są skomputeryzowane i dostępne w Internecie.

Przy Wydziale Filozoficznym TJ od 1951 r. działa Towarzystwo Naukowe oraz Centrum Kultury i Dialogu.

Do bardziej znanych profesorów ośrodka krakowskiego w okresie międzywojennym należą: Stanisław Bednarski, Franciszek Kwiatkowski, a zwłaszcza Paweł Siwek, późniejszy profesor Uniwersytetu Gregoriańskiego oraz uniwersytetów w Rio de Janeiro i Nowym Jorku. W II połowie XX w. i współcześnie na uwagę zasługują: Tadeusz Ślipko (†2015), Piotr Lenartowicz (†2012), Stanisław Ziemiański, Roman Darowski i Józef Bremer.

BIBLIOGRAFIA

R. Darowski, *Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego w Krakowie*, „Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie”, 1997-1998, Kraków 1998, s. 7-20; *Informator filozofii polskiej*. Kraków 1995 i 2004, s. odpowiednio 45-46 i 38-39 oraz *passim*; *Informator Nauki Polskiej*, nowsze wydania; *Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy*, Kraków 1996, zwłaszcza s. 155-163 (hasło: Filozofia), oraz 767-770 (Wydział Filozoficzny TJ), a także hasła osobowe; *Towarzystwo Naukowe Księży Jezuitów w Krakowie 1950-2008*, red. R. Janusz, Kraków 2008; R. Darowski, *Najnowsza filozofia jezuitów w Polsce*, „Edukacja Filozoficzna”, vol. 29, 2000, s. 396-400; R. Darowski, *Filozofia jezuitów w Polsce w XX wieku*, Kraków 2001; R. Darowski, *Ośrodek krakowski*, w: *Filozofia jezuitów na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej w XIX wieku*, Kraków 2013, s. 57-62. – Więcej informacji, zwłaszcza bieżących, można znaleźć na stronach internetowych: www.ignatianum.edu.pl

Winnica w Szczepanowicach nad Dunajcem

Przygotowując monografię moich rodzinnych Szczepanowic nad Dunajcem koło Tarnowa, w trakcie kwerend archiwalnych prowadzonych w różnych latach i w wielu różnych ośrodkach, nie szukałem specjalnie danych źródłowych o winnicy w Szczepanowicach. Ale wtedy, gdy gromadziłem materiały do monografii, nie było w Szczepanowicach winnicy i sprawa nie była tak aktualna jak dzisiaj.

W 2006 r. pojawiła się jednak w Szczepanowicach – dzięki staraniom państwa Zofii i Stanisława Michałowskich – winnica Zadora. Nazwa nawiązuje do herbu rodu Chrzastowskich, długoletnich dziedziców Szczepanowic. Jest o niej coraz głośniejsze w mediach. Jej nazwa pojawia się także na łamach czasopisma „Czas Wina”. Wystarczy zaglądnąć do Internetu. Dla Pana Stanisława, profesora Politechniki Krakowskiej, praca w winnicy stanowi niezbędny w pracy naukowej relaks. Duża zasługa w sprawie wznowienia i rozwoju winnicy w Szczepanowicach przypada Pani Zofii.

Oto aktualne dane dotyczące winnicy (2014), przekazane mi przez jej właścicieli:

Uprawa zajmuje powierzchnię pół hektara, z możliwością powiększenia jej do 4 ha. Jest, położona na wysokości 280 metrów nad poziomem morza, na stoku o nachyleniu średnim 10 % i wystawie południowej; typ gleby: pylisto-gliniasto-kamienista (piaskowiec).

Łączna liczba krzewów winorośli: 2000 sztuk.

Odmiany winorośli:

na wina białe:

- Johanniter (mieszaniec: Rieslinga Seyve Villard i Rulander – Instytut Winorośli Freiburg),
- Solaris (mieszaniec Merzling Saperavi-Severnij i Muscat Ottonel – Instytut Winorośli Freiburg),
- Phoenix (mieszaniec Bacchus x SV 12375),
- Merzling (krzyżówka Seyve Villard 5276 x (Riesling x Pinot Gris)),
- Helios (Merzling x (Seyve-Villard 12-481 x Müller-Thurgau)),

- Ortega (Vitis Vinifera),
- Orion (mieszaniec Optima x SV 12.375);
na wina różowe i czerwone:
- Regent (hybryda Sylvaner x Müller Thurgau, Chamburcin – powstał w Instytucie Alleweldt),
- Rondo (hybryda z odmian Vitis Amurensis i Saint Laurent – wyhodowany w Instytucie w Geisenheim),
- Dornfelder (Vitis Vinifera).

Forma prowadzenia krzewów: pojedynczy sznur Guyota.

Zbiory – zależnie od roku – wynoszą od 3000 kg do 4000 kg; wielkość produkcji: około 22 hektolitrów rocznie (ok. 2200 litrów).

Od roku 2011 winnica Zadora ma zezwolenie na sprzedaż wina.

Winnica Zadora uczestniczy w wielu imprezach winiarskich organizowanych przez różne instytucje, prezentując swoje wina, które są oceniane bardzo wysoko.

We włoskim portalu Vinix (Wine & Food Social Network) zamieszczone zostały w 2014 r. szczegółowe noty degustacyjne i oceny win z winnicy Zadora w Szczepanowicach. Dotyczą one wina czerwonego Bene, 2012, wina czerwonego Rondino 2012 oraz wina białego Julia, 2012. Ocen dokonał znawca i degustator win Max Beretta¹.

Na autorskim blogu „Teoria Wina” Bernadety Anny Jarosz zamieszczona została po zakończeniu IX Konwentu Polskich Winiarzy w Sandomierzu pochlebna opinia o winie Bene 2012 z winnicy Zadora:

Jak mówi Pani Zofia Michałowska, współwłaścicielka winnicy Zadora: „*regent* to taki szczep, który w pierwszym roku daje wina o atrakcyjności młodzieńca a w drugim roku to prawdziwy dżentelmen”. Wino z Winnicy Zadora pokazuje swój styl i charakter właśnie takiego

¹ Wino czerwone Bene 2012: „Nero ematico e carico con ottima consistenza, al naso ciliegia nera, mora, ribes, tutti croccanti e polposi, leggeri accenni agrumati, note di pepe nero e dotato di piacevole sapidità che lo rende anche multidimensionale, al palato dimostra maggiore personalità e frutta ancora più polposa, piacevoli sensazioni di noccioli di ciliegia, interessante, grasso e completo”.

Wino czerwone Rondino 2012: „Rosso carico non filtrato e color ciliegia nera, frutta polposa e concreta, note piuttosto fresche e vegetali con accenni minerali, ventaglio generale interessante al naso confermato anche al palato, dinamico, interessante, piacevole e rustico nella giusta misura”.

Wino białe Julia 2012: „Giallo dorato scarico con discreta consistenza, al naso buccia di pompelmo, foglie di menta, note vanigliate e zuppa inglese, sbuffi di kerosene e gomma bruciata, dispone di discreta rusticità quindi molto bevibile, al palato corrisponde e si spinge oltre, bilanciato nella propria schiettezza, morbido e con una discreta sapidità anche se con un finale corto, ma vino che potrebbe rimanere in bottiglia per diventare ancora più complesso”.

angielskiego džentelmena. Nos się nie narzuca, jednak doskonale można wyczuć jego aromaty śliwki z pieprzowymi dodatkami. Na podniebieniu gładkie, z doskonale ułożoną owocową kwasowością, która przy winach z *regenta* jest trudna do utrzymania na odpowiednim poziomie, a tutaj jest taka, jaka powinna być, czyli apetyczna. Pije się z dużą przyjemnością to wino.

Właśnie to wino czerwone wytrawne Bene (100% Regent) z rocznika 2012 otrzymało złoty medal w międzynarodowym konkursie Galicja Vitis 2014.

Obecna winnica w Szczepanowicach powstała wprawdzie w innym miejscu niż dawniej, bo trochę dalej na wschód, ale w tym samym ciągu wzgórz szczepanowickich i przy podobnej ich ekspozycji w stosunku do słońca.

Etykiety na butelkach wina *Bene*, produkowanego w Szczepanowicach w 2014 r., nawiązują do przeszłości; zawierają bowiem następującą informację:

CZERWONE WYTRAWNE WINO GRONOWE
WINO Z WINNICY ZADORA, BĘDĄCEJ
KONTYNUATORKĄ TRADYCJI WINIARSTWA
W SZCZEPANOWICACH NAD DUNAJCEM,
ROZPOCZĘTEGO PRZEZ DWORSKĄ WINNICĘ
ISTNIEJĄCĄ AŻ DO POCZĄTKÓW XX WIEKU

Obecnie, gdy obszerna monografia pt. *Szczepanowice nad Dunajcem. Dzieje wsi, parafii katolickiej i gminy kalwińskiej* (Kraków 1993, wydanie drugie rozszerzone: 2004) oraz praca zbiorowa pod tym samym tytułem (Kraków 2005) od lat służą zainteresowanym, trudno byłoby mi wracać znowu do archiwów w Szczepanowicach, Tarnowie, Krakowie i Warszawie (na temat gminy kalwińskiej) i jeszcze gdzie indziej w poszukiwaniu wzmianek o winiarstwie w Szczepanowicach, tym bardziej, że mam jeszcze kilka wątków naukowo-pisarskich, które chciałbym „zamknąć”, a i zdrowie, i możliwości już nie te, co dawniej...

Pragnę jednak z naciskiem podkreślić, że w źródłach, do których dotarłem i które badałem, spotykałem niekiedy wzmianki o winnicy w Szczepanowicach i to od najdawniejszych czasów. Niestety, wówczas nie przywiązywałem do tego należytej wagi, by je szczegółowo udokumentować!

Pragnę nadto zaświadczyć na piśmie – by czas nie zaćmił i niepamięć! – o innej sprawie, która dotyczy winiarstwa w Szczepanowicach, a która z czasem może ulecieć z ludzkiej pamięci.

Mam na myśli istniejącą w Szczepanowicach „drogę pod winnicę”, co świadczy o istnieniu tam winnicy. O tym właśnie pragnę napisać nieco obszerniej.

W moich młodych latach, a więc po II wojnie światowej, i jeszcze znacznie później, popularne i powszechnie znane i zrozumiałe było określenie „droga pod winnicę” lub „droga na winnicę”, choć winnicy już wtedy nie było.

Jadąc od strony Dunajca – od przysiółka Nakle – drogą asfaltową w kierunku kościoła i szkoły, na końcu doliny zwanej Równią, mamy rozwidlenie drogi: droga w prawo prowadzi do kościoła i szkoły, a droga w lewo – przez pobliski potok Lasowy – prowadzi pod górkę w kierunku terenu (lub przysiółka) zwanego Racek. Racek znajduje się na początku tej części Szczepanowic, która od dawna nosi nazwę Gliniki, a która rozciąga się w kierunku wschodnim. Ta właśnie droga: od potoku Lasowego do przysiółka Racek, licząca około 250 metrów, od dawna była nazywana i ciągle jeszcze jest nazywana „drogą pod winnicę”.

Na tym terenie (Racek i zachodnia część Gliników) od połowy XVII do XIX wieku stał dwór oraz zbór i cmentarz kalwiński, a w XVII i XVIII wieku było tam także gimnazjum kalwińskie. Jak do tego doszło?

W 1568 r. niektórzy członkowie rodziny Chrzastowskich, właścicieli Szczepanowic i Jodłówki, przyjęli kalwinizm. Trzeba dodać, że Jodłówka była wtedy odrębną wsią, ale od początku XX wieku stanowi południowo-wschodnią część Szczepanowic. Otóż Chrzastowscy – jako kolatorowie kościoła w Jodłówce zamienili go w 1573 roku na zbór kalwiński. Stan taki trwał 20 lat, a tymczasem budynek uległ zniszczeniu. Wówczas katolicy i kalwiniści zbudowali sobie oddzielne świątynie. Wkrótce też zaczęła działać szkoła zborowa. W 1651 r. zbór i szkołę w Jodłówce zamknięto i przeniesiono je do sąsiednich Szczepanowic, gdzie ich właściciel Stanisław Chrzastowski (†1658), działacz polityczny i przywódca protestantów małopolskich, ufundował nowy zbór, „który wkrótce stał się głównym ośrodkiem życia zborów krakowskich i sandomierskich” (*Polski Słownik Biograficzny*, t. 3, s. 475). W tym też czasie założono istniejący do dzisiaj cmentarz kalwiński. Synem Stanisława był Piotr Chrzastowski (†1684), działacz protestancki. „Siedziba jego – odziedziczone po ojcu Szczepanowice – rozrosła się w małe miasteczko jako zborowa stolica Małopolski zachodniej i ostatni ośrodek polskiego szkolnictwa kalwińskiego

o międzynarodowym znaczeniu, ściągający młodzież protestancką z Węgier” (*tamże*, s. 474). W latach sześćdziesiątych XVII w. szkoła ta była szkołą dystryktu (okręgu) krakowskiego i osiągnęła poziom gimnazjum. Oprócz synów szlachty polskiej kształcili się w niej synowie kupców szkockich z Tarnowa, a w latach siedemdziesiątych – także pewna liczba młodzieży z Węgier. W 1713 r. zbór został spalony. Nowy zbór wybudowano dopiero w 1786 r. Stał on na wzgórzu po prawej stronie drogi Nakle-Równia-Gliniki, między dworem (obecnie dom Józefa Słowika, zwany „kamienicą”) a cmentarzem kalwińskim; zbór przetrwał do 1852 r., kiedy to Chrzęstowscy sprzedali swe dobra Serwatowski i opuścili Szczepanowice; po nich było jeszcze kilku właścicieli dworu i należących do niego gruntów.

Jodłówka i Szczepanowice odgrywały znaczącą rolę w dziejach kalwinizmu w Polsce południowej. W Jodłówce odbyła się w 1636 r. konwokacja (zjazd) prowincjalna Małopolski oraz synody dystryktu krakowskiego w 1645 i 1648 roku. W Szczepanowicach odbyło się 8 synodów dystryktu krakowskiego, 3 synody prowincjalne Małopolski (w 1680, 1683 i 1808 r.), 3 konwokacje dystryktowe i 2 konferencje prowincjalne. W pierwszej połowie XVII w. ministrami w Jodłówce byli dwaj pisarze-polemiści kalwińscy: Jan Petrycy (zm. ok. 1626) i Daniel Clementinus (†1644); wśród ministrów w Szczepanowicach wyróżnili się: teolog Daniel Kałaj (†1691) i Jan Petrozelin, senior dystryktu krakowskiego, a potem senior prowincji małopolskiej (zm. ok. 1707). Z tej dawnej świetności pozostały tylko teren cmentarza i resztki nagrobków.

To właśnie ten odcinek drogi od potoku Lasowego do terenu (przysiółka) Racek nazywano dawniej drogą „pod winnicę”. Na tym bowiem terenie – jak stwierdziłem na początku – przez długi okres aż do początków XX wieku była winnica dworska. Winnicę założyła wspomniana wyżej rodzina Chrzęstowskich, która włodarzyła w Szczepanowicach od XV do połowy XIX wieku. Droga ta już dawniej była w pewien sposób „utwardzona”, a obecnie – od kilku lat – jest tam położony asfalt.

Teren ten jest dla winnicy bardzo korzystny, bo znajduje się na sporym stoku o ekspozycji południowo-zachodniej. Winnica obejmowała część stoku poniżej dworu, być może po obu stronach drogi. Na szczycie stoku stał dwór, który dotrwał do początków XX wieku. Przed I wojną światową pożar zniszczył dużą część zabudowań gospodarczych. Reszta – wraz z budynkiem dworskim – została zniszczona podczas I wojny światowej, gdy na tych terenach przez pół roku – od grudnia 1914 do maja 1915 r. – utrzymywał się front austriacko-rosyjski i toczyły się walki. Z tego okresu w okolicy pozostało kilka cmentarzy wojennych.

W samych Szczepanowicach są trzy takie cmentarze, w tym jeden w południowo-wschodnim narożniku cmentarza kalwińskiego.

Dnia 6 III 1915 r. pociski artylerii austriackiej zniszczyły kościół. Większość zabudowań należących do mieszkańców również uległa zniszczeniu. To, co zostało z dworu i zabudowań gospodarczych oraz część gruntów dworskich nabyli miejscowi gospodarze, zwłaszcza rodzina Słowików, która wkrótce po wojnie na miejscu dawnego dworu zbudowała dom murowany, zwany powszechnie „kamienicą”: w roku 1921 zakończono główne prace budowlane, a w 1945 r. dom otynkowano. Winnicy jednak nie przywrócono; były inne, pilniejsze potrzeby.

Dodam jeszcze, że w przysiółku Racek można skręcić w lewo i przez Błonie jechać w kierunku Tarnowa. Tę trasę wybierano dawniej jako krótszą, gdy jeździło się furmankami „do miasta”. Dlatego i nazwa „drogi pod winnicę” była często wymieniana.

Starsi ludzie w Szczepanowicach do dziś tę nazwę pamiętają, zwłaszcza mieszkańcy przysiółka Równia, gdzie moja rodzina i ja wtedy mieszkaliśmy. Osobiście mogłem się o tym przekonać, rozmawiając niedawno z kilkoma znajomymi mieszkańcami tamtych stron.

FRAGMENTA PHILOSOPHICA

SELECTED PAPERS

BY ROMAN DAROWSKI SJ

PUBLISHED ON HIS 80TH BIRTHDAY

Roman DAROWSKI SJ is a professor at the Philosophical Faculty of the Ignatianum Academy in Cracow / Poland and member of the Committee of History of Sciences and Technology of the Polish Academy of Sciences. He published numerous books and articles that deal with philosophical anthropology, philosophy in Poland, especially philosophy of the Jesuits, and with Polish contribution to world philosophy.

The philosophical views of Darowski are most clearly presented in the following two books authored by him: *Filozofia człowieka* [The Philosophy of Man], Cracow 1995 (5th edition, 2015), and *Philosophical Anthropology. An Outline of Fundamental Problems*, Cracow 2014.

This book contains some of his recent articles, previously published in various journals and collections. They deal with philosophical anthropology, Piotr Skarga SJ, philosophy in Poland, and the philosophy of the Jesuits, alongside certain other miscellaneous texts, and are preceded by a biography of Darowski, as well as a comprehensive bibliography of his published works.

Roman Darowski SJ

The Ignatianum Academy in Cracow

PL-31-501 Kraków, ul. Kopernika 26

roman.darowski@ignatianum.edu.pl

tel +48 12 629 33 07

www.darowski.jezuici.pl

www.wydawnictwowa.pl

