

ZNAK

M I E S I Ę C Z N I K

Willy Rordorf	N A D Z I E J A M Ę C Z E N N I K Ó W C H R Z E Ś C I J A Ń S K I C H
Stanisława Grabska	M O C I S Ł A B O Ś C M O D L I T W Y
Ryszard Kijowski	N I C O L A I H A R T M A N N
Nicolai Hartmann	N A J W A Ż N I E J S Z E P R O B L E M Y E T Y K I
Stefan Swieżawski	P O L S K I E S T U D I A N A D D Z I E J A M I M Y S L I Ś W. T O M A S Z A
Michał Heller	C Z Y B Ó G I N T E R E S U J E S I Ę T E O R I Ą W Z G L Ę D N O Ś C I ?

DYSKUSJE:

JOZEF TISCHNER: SPORU O INSPIRACJĘ CIĄG DAŁSZY

WSPÓŁCZESNA LITERATURA AUSTRIACKA ● MIĘDZYNARODOWA
STUDENCKA SESJA POLONISTYCZNA ● O POJĘCIACH GATUNKU
BIOLOGICZNEGO ● WARUNKI WOLNEJ DECYZJI ● SENS I BEZSENS
W NAUCIE

Jedenasta wieczorem:

Ojcowie Kościoła o czytaniu Pisma św.

KRAKÓW

ROK XXVI

LISTOPAD (II)

1974

245

W NUMERZE:

Nadzieja męczenników chrześcijańskich nie jest zasadniczo różna od nadziei tych wszystkich, co polegają na Bogu — nie jest to oczywiście nadzieja łatwa. Wiąże się ona z ową siłą modlitwy, o której pisze Stanisława Grabska. Stale powracające w duszpasterstwie pytanie „dlaczego Bóg nie wysłuchuje” znajduje u Grabskiej oświecenie zarazem tradycyjne i twórcze.

Nicolai Hartmann, jeden z klasyków filozofii współczesnej, autor słynnej „Etyki”, po wielu latach przemyśleń, daje zwięzły wykład swych poglądów na zagadnienia podstaw etyki. Czym jest dobro? Czym jest cnota? Czym jest wartość etyczna? Na czym polega hierarchia wartości? Co to jest wolność? — Artykuł przynosi piękną, filozoficzną odpowiedź na współczesny kryzys moralności.

Kończąc swój ciekawy cykl o strukturze-ewolucji Wszechświata, ks. Michał Heller dociera do pytań etycznych i refleksji o postawie życiowej. Ważne nie tylko dla fizyków lecz dla wszystkich zainteresowanych kwestią „naukowego światopoglądu”. Zbliżoną problematykę znajdujemy też w dziale zdarzeń. (Jerzy Hubert, Marcin Ryszkiewicz, Antoni Hoffman).

Jedenasta wieczorem: Ojcowie Kościoła o czytaniu Pisma Świętego.

ZNAM

M I E S I Ę C Z N I K

**ROK XXVI
NR 245 (11)
LISTOPAD 1974
KRAKÓW**

TREŚĆ ZESZYTU

- 1387 ●** Willy Rordorf
NADZIEJA MĘCZENNIKÓW CHRZEŚCIJAŃSKICH
tłum. ks. B. Nadolski TCh.

- 1403 ●** Stanisława Grabska
MOC I SŁABOŚĆ MODLITWY
Z MYŚLI WSPÓŁCZESNEJ

- 1409 ●** Ryszard Kijowski
NICOLAI HARTMANN 1882–1950

- 1422 ●** Nicolai Hartmann
NAJWAŻNIEJSZE PROBLEMY ETYKI
tłum. A.W.

- 1455 ●** Stefan Swieżawski
POLSKIE STUDIA NAD DZIEJAMI MYŚLI
ŚW. TOMASZA

DYSKUSJE

- 1471 ●** Józef Tischner
SPORU O INSPIRACJĘ CIĄG DAJSZY
(M. GOGACZOWI W ODPOWIEDZI)

- 1484 ●** Michał Heller
O STRUKTURZE-EWOLUCJI WSZECHŚWIATA (9):
CZY PAN BÓG INTERESUJE SIĘ TEORIĄ
WZGLĘDNOŚCI?

ZDARZENIA – KSIĄŻKI – LUDZIE

- 1494 ● Harald Gröhler
TENDENCJE I UGRUPOWANIA NA DZISIEJSZEJ
SCENIE LITERACKIEJ AUSTRII
tłum. J. Zychowicz
- 1504 ● M.Z.
MIĘDZYNARODOWA STUDENCKA
SESJA POLONISTYCZNA
- 1508 ● Antoni Hoffman
CASUS – TAKSONOMIA NUMERYCZNA
- 1512 ● Jerzy Hubert
WARUNKI WOLNEJ DECYZJI
- 1518 ● Marcin Ryszkiewicz
SENS I BEZSENS W NAUCE
WOKÓŁ KSIĄŻKI STEFANA AMSTERDAMSKIEGO

JEDENASTA WIECZOREM

- 1523 ● OJCOWIE KOŚCIOŁA O CZYTANIU PISMA ŚW.
tłum. i opracował Andrzej Bober SJ
- 1539 ● Sommaire

NADZIEJA MĘCZENNIKÓW CHRZEŚCIJAŃSKICH

Uczniowie Jezusa i pierwsi chrześcijanie spodziewali się rychłego powrotu swego Pana. Opóźnienie paruzji spowodowało pierwszy kryzys nadziei chrześcijańskiej, mamy tego widoczne ślady w listach Pawła i w ewangeliami synoptycznych¹. Do tego pierwszego rozczarowania dochodził jeszcze inny problem, również poważny. Mianowicie sekta chrześcijańska bardzo szybko stała się ofiarą nienawiści swego otoczenia. Była najpierw prześladowana przez Żydów, następnie przez pogan². Nie było to zawsze krwawe prześladowanie. Lecz ta negatywna postawa dotycząca początkowo dziedziny duchowej przekształcała się często w sposób nieoczekiwany poprzez szyderstwo i masowe potwarze w jawną i czynną nienawiść. Dlatego też chrześcijanie trzech pierwszych wieków żyli w klimacie stałej niepewności, czasem drżeli na skutek ostrych i codziennych groźb, niekiedy czuli się bardziej spokojni, jednakże nigdy nie zaznawali prawdziwego zewnętrznego pokoju³.

Jeśli cierpienie i naturalna śmierć chrześcijanina stanowiły problem dla wiary⁴, gwałtowne cierpienie i śmierć wyznawcy i męczennika były nim tym bardziej. Czyż to cierpienie i śmierć nie były wyzwaniem dla nadziei chrześcijańskiej? Czyż nie były dowodem, że Bóg nie istnieje, lub że jest bezsilny, by móc ratować swych bliskich? Zobaczymy, jakie odpowiedzi na te zasadnicze pytania dawał Kościół męczenników.

¹ Kryzys nie był tak głęboki, jak przypuszczano. Zob. O. Cullmann, *Parusteverzögerung und Urchristentum*, w: *Vorträge und Aufsätze 1925–1962*, 1966, s. 427–444; tenże: *Le salut dans l'histoire*, 1966, passim.

² Zob. W. H. C. Frend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church*, 1965.

³ Można porównać ich sytuację do sytuacji Żydów w ciągu ich historii w rozproszeniu, czy też do sytuacji Murzynów pod panowaniem Białych.

⁴ Por. 1 Tes 4, 13 nn; 1 Kor 11, 30.

Dla chrześcijan nie było rzeczą łatwą znaleźć sens dla tego, co pozornie go nie posiadało. Z tego powodu nie należy dziwić się, że argumenty nie posiadają jednakowej wartości. Istnieje jedna grupa, która świadczy w zasadzie o wewnętrznym buncie i która źle ukrywa trwogę i rozpacz prześladowanych. Nazwę tę grupę argumentów zbiorom apologetycznym. Apologeta zwracając się do przeciwnika przechodzi chętnie do kontrataku, kiedy zwraca się do siebie samego, lub do sobie podobnych, usiłując siebie albo ich upewnić.

Mamy liczne świadectwa, w których męczennik chrześcijański posługując się swym ostatnim atutem, zwraca się do swych prześladowców, grożąc im sądem Boskim, który ich czeka. Polikarp ze Smyrny odpowiada prokonsulowi, który grozi mu spalaniem na stosie: „Grozisz mi ogniem, który płonie przez chwilę, a później gaśnie, bo nie znasz ognia sądu, który przyjdzie, i kary wiecznej ognia, przygotowanego dla bezbożnych”? (Mart. Pol. 11, 2⁵, cfr, *Martyrium Carpi, Papyli Agathonices*). W *Acta Perpetuae et Felicitatis* i ich towarzyszy czytamy, co następuje (rozdz. 17): „W przeddzień męczeństwa więźniowie starali się, o ile tylko mogli, uczynić chrześcijańską wieczerzę braterską z uczty, którą zawsze skazani otrzymują przed śmiercią. Przemawiając do ludu z tą samą stałością i odwagą, która ich zawsze cechowała, grozili mu sądem Bożym, zapewniali o swej radości z powodu męczeństwa, szydzili z ciekawości otaczających ich ludzi. Saturus odezwał się: „Tak lubicie patrzeć na tych, których nienawidzicie, że jutrzejszy dzień wam nie wystarczy! Dziś przyjaciele, jutro wrogowie! Ale zapamiętajcie dobrze nasze twarze, abyście nas poznali w dzień Sądu”. Wszyscy rozeszli się pod wrażeniem tych słów, a wielu uwierzyło”. Nazajutrz na arenie męczennicy kontynuowali swój kontratak (rozdz. 18, 4):

„Revocatus, Saturninus i Saturus grozili tym samym patrzącemu na nich ludowi. Skoro przyszli przed oblicze Hilariana, wołali do niego słowami i gestami: „Ty sądzisz nas, ale ciebie Bóg osądzi” w *Męczeństwie Pioniusza* (4, 16 ss), bohater wygłasza całe przemówienie celem przekonania słuchaczy, że sąd nad nimi nastąpi wkrótce. Tertulian, w dobrze znanym ustępie, mówi o sądzie nad niewiernymi

⁵ Teksty z *Akt męczeńskich* cytuję za A. Hamman, *Le geste du sang*, 1953. W polskiej redakcji referatu cytowany tekst *Męczeństwa Świętych Perpetuy i Felicyty* według przekładu Aleksandry Domaniewskiej: *Roczniki Humanistyczne KUL*, II—III (1950—51), ss. 387—400. Tertuliana *O widowiskach* przytoczony w przekładzie ks. W. Myszora: *Tertulian, Wybór pism*, Warszawa 1970, ATK; tegoż *O chrście i Do męczenników* w tłumaczeniu O. E. Stanuli CSSR (tamże). Inne teksty *Akt Męczeńskich* i pism Ojców Kościoła skonfrontowane zostały z oryginałem greckim lub łacińskim.

jako o wielkim i strasznym widowisku, którego widok sprawi chrześcijanom pewnego dnia radość. „Do tego dochodzą inne widowiska — ów dzień ostatniego powszechnego sądu, którego nie spodziewają się poganie, z którego się śmieją, dzień, w którym świat stary i narody jego zostaną spalone przez trawiący wszystko ogień. To będzie wspaniałe widowisko! Cóż mam wtedy podziwiać? Z czego mam się śmiać? w jakim widoku mam znaleźć pełnię radości i zadowolenia? Może widząc tylu tak potężnych królów, o których słyszało się, że wzięci zostali do nieba, jęczących razem z samym Jowiszem i jego wielbicielami w okropnych ciemnościach? A może patrząc na namiestników, prześladowców imienia pańskiego, smażących się w gorszych płomieniach, niż sami wymyślili we wściekłości przeciw chrześcijanom? I cóż jeszcze? Oto ówi przemądrzali filozofowie razem ze swoimi uczniami, którym wmawiali, że nic nie należy do Boga, że nie ma duszy, że dusze do ciał nie powrócą, palą się teraz pięknym wstydem!” (*O widowiskach*, r. 30).

Nie przypuszczam, aby ten rodzaj argumentów przyczynił się do sławy męczenników chrześcijańskich. Przeciwnie, ta nienawistna postawa, w rzeczywistości mało chrześcijańska, była powodem krytyki pogan. Widzimy oddźwięk tego w tekście Justyna (*Apologia* II, 9): „Może tu nam zarzucić rzekomy filozof: To, co my mówimy o karze ognia piekielnego dla niegodziwców, to tylko czcze słowa i postrach, bo pragniemy skłonić ludzi do życia uczciwego lękiem, a nie przekonaniem ich, że to rzecz dobra i piękna”. Justyn jest zaniepokojony i nie wie, co odpowiedzieć: „Jeżeli te kary nie istnieją, nie ma Boga, lecz jeżeli istnieją, Bóg nie troszczy się o ludzi; wówczas nie ma ani dobra, ani zła, a prawodawcy (...) są niesprawiedliwi, kiedy wymierzają kary tym, którzy przekraczają ich mądre przepisy. Nie, nie oni są niesprawiedliwi, ani ich Ojciec, który przez swoje Słowo daje nam taką samą naukę, natomiast niesprawiedliwymi są ci, co go nie słuchają”.

Słyszymy także tu i tam, że poganie naigrawają się z chrześcijan, którzy wierzyli, że pójdą bezpośrednio ze stosu do raju⁶. Tertulian wykrzykuje: „Śmiejcie się więc do woli z tych wielkich głupców, którzy umierają, aby żyć” (*Ad nat.* I, 19, 3). Rzeczywiście poganie wyśmiewali się. Z dokumentów wiadomo, że spalili ciało Polikarpa ze Smyrny (*Mart. Pol.* 18, 1) i rozrzucili popioły męczenników z Lyonu (Euzebiusz, *Hist. eccl.* V, 1, 62—63), aby wyszydzić rzekome martwychwstanie ciał. Tertulian opowiada nam o pewnym wydarzeniu z czasów Arriusza Antoninusa w Azji Mniejszej. Prokonsul, widząc tłum chrześcijan cisnących się dobrowolnie przed jego trybunałem,

⁶ Por. także ironię Lucjana z Samosaty w stosunku do Peregrina.

ponoć powiedział: „Nędznicy, jeśli chcecie umierać, macie przecież przepaści i sznury!” (*Ad. Scap.* 5) ⁷.

To ostatnie świadectwo porusza inny problem, który należy wymienić w tym kontekście, problem świadomego męczeństwa. Jest to w rzeczy samej logicznym skutkiem opisanej apologetycznej postawy. Jeśli jest się przekonany, że Bóg ukarze bezbożnych prześladowców srogą karą, nęci myśl, że Bóg w tej samej mierze będzie sprzyjał ich biednym, niewinnym ofiarom, i że wysoko umieści w swym królestwie sprawiedliwości.

U niektórych chrześcijan daje się wkrótce odczuć egoistyczne pragnienie kupienia sobie przez cierpienie i śmierć męczeńskiej korony. Męczeństwo Polikarpa ma przeciwstawiać się już tej tendencji, która stała się, jak każdy to wie, rysem charakterystycznym montanizmu. Tertulian stał się dwa razy montanistą. Przytacza nam to zdanie swoich nowych przywódców duchowych: „Nie pragnijcie umrzeć w łóżku, lub w żarach gorączki, lecz jako męczennicy, aby mógł być gloryfikowany ten, który cierpiał dla was” (*De fuga* 9, 4; *De anima* 55, 5). Była to z pewnością niezdrowa ewolucja, którą chrześcijanie słusznie zwalczyli ⁸.

Apologetyczna argumentacja, nie posuwająca się aż do poszukiwania męczeństwa, może zadowolić się umocnieniem w cierpieniu: Bóg, który mnie kocha, lub lepiej: ponieważ mnie kocha, zsyła na mnie to doświadczenie, abym stał się prawdziwym siłaczem Chrystusa. Literatura chrześcijańska dostarcza nam także wielu przykładów takiej postawy. Zacytujemy tutaj tylko Tertuliana, który tymi słowami zwraca się do uwięzionych chrześcijan: „Zamierzacie stoczyć bój, gdzie sędzią będzie Bóg żywy, kierownikiem walki Duch Święty, koroną zwycięstwa i nagrodą przyjęcie na wieczność do grona aniołów i osiągnięcie obywatelstwa nieba na wieki wieków (Fil 3, 30). Dlatego też Jezus Chrystus, wasz trener, namaszczaając was Duchem Świętym i doprowadzając was do miejsca walki, chciał przed dniem zwycięstwa odłączyć was od bardziej swobodnego życia i już wcześniej zaprawiać do trudnej walki, aby w ten sposób wzmocnić wasze siły. Z tych to właśnie powodów i zapaśnikom nakłada się ściślejszą dyscyplinę, by oddali się całkowicie ćwiczeniom wzmacniającym ich siły. Powstrzymuje się ich od życia seksualnego, nie podaje się im

⁷ Por. Justyn, *Apol.* II, 4; zob. Marek Aureliusz, *Els heauton* 11, 3.

⁸ Często czyni się Ignacego z Antiochii pewnego rodzaju montanistą w tym sensie, że pragnął męczeństwa. Wydaje się, że nie dostrzega się głębokiej różnicy jaka istnieje między św. Ignacym a montanistami. 1) Ignacy był już uwięziony kiedy pisał list do Rzymian, przyjmuje więc tylko już zaistniałą sytuację, podczas gdy montaniści szukali okazji aresztowania. 2) Ignacy pragnie być w jedności z Chrystusem (jak Paweł Flp 1, 13 nn), nie szuka pierwszego miejsca w Obcowaniu Świętych jak montaniści.

wyszukanych potraw i trunków upajających. Ograniczają się, trenują do upadłego, męczą się i im więcej czasu poświęcają na ćwiczenia, tym większa nadzieja na zwycięstwo" (*Do męczenników*, 3).⁹

Korzyścią więc jest móc cierpieć. Wielu pogan zresztą stawiało odważnie czoła cierpieniu, nie należy, aby chrześcijanie ustępowali pogańskim bohaterom¹⁰. Dla Klemensa z Aleksandrii męczeństwo objawia prawdziwą *ανδρεία* (andreia = męstwo), prawdziwą nieustraszoną chrześcijanina, który nie pozwala zastraszyć się tym, co może go spotkać na zewnątrz. Nie jesteśmy więc dalecy od ideału stoickiego pokoju ducha. Klemens sam mówi o nim (*Strom.* IV, 19, 1; cf 55, 3)¹¹.

II

Docieramy do drugiej grupy świadectw, które usiłują odkryć sens w cierpieniu i męczeństwie chrześcijanina. Nazwę tę grupę zbiorem argumentów chrystologicznych. Jest rzeczą jasną, że są one bardziej autentycznie chrześcijańskie niż argumenty apologetyczne¹².

Cierpiący chrześcijanin zdaje sobie sprawę, że jego los zaczyna upodabniać się do losu Chrystusa i to go pociesza, staje się nawet dla niego źródłem łaski. Znajdujemy w Nowym Testamencie pierwsze świadectwa tej postawy, np. w I Liście Piotra (2, 19—24): „Jaką przynoszą chwałę niesprawiedliwe cierpienia znoszone przez szacunek dla Boga. Jeśli uczyniwszy dobro spokojnie cierpicie, jest to łaska w oczach Pana. Do tego zostaliście powołani, gdyż Chrystus także cierpiał za was, dając przykład, abyście szli w Jego ślady: On, który nie popełnił grzechu i w ustach którego nie znalazła się zdrada, On, znieważony nie odwzajemniał zniewagi, w swym cierpieniu nie groził, lecz oddawał się sprawiedliwemu Sędziemu; On, który we własnym ciele nosił na krzyżu nasze grzechy, abyśmy umarli dla naszych grzechów, żyli dla sprawiedliwości; On, którego rany was wyleczyły”¹³.

Pierwsze opowieści o męczeństwach chrześcijan podkreślają porów-

⁹ Tertulian w *Scorp.* 5 porównuje męczennika do lekarza, który, aby uzdrowić chorego, musi często zadać ból. Por. także *De fuga* 2; Minucjusz Feliks, *Oktawiusz* 36, 8.

¹⁰ Tertulian podaje kilka razy listę „męczenników” pogańskich, o których myśli: *Ad nat.* I, 18, 1 nn; *Apol.* 50, 4 nn; *Ad mart.* 5. Por. Klemens Aleksandryjski, *Strom.* IV, 56.

¹¹ Por. W. Völker, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus*, 1951.

¹² Por. M. Pellegrino, w: *Divinitas* 3, 1958, ss. 43—76; 4, 1959, ss. 144—170.

¹³ Por. 1 P 3, 13 nn.

nanie między męką Chrystusa a męczeństwem jej świadka, Szczepan, ukamieniowany, przed śmiercią wygłasza słowa Chrystusa: „Panie, nie poczytaj im tego grzechu” (Dz 7, 60)¹⁴. List Kościoła z Pilome-lium na temat męczeństwa Polikarpa miał na celu podkreślić podobieństwo między męką Chrystusa a męczeństwem biskupa ze Smyrny: list mówi już w I rozdziale: „Prawie wszystkie wydarzenia, jakie poprzedziły męczeństwo, nastąpiły dlatego, że Pan chciał nam jeszcze raz stawić przed oczy obraz męczeństwa według Ewangelii. Polikarp oczekiwał, aż go aresztują, bo tak i Pan postąpił, aby nam łatwiej było stać się jego naśladowcami. Nie powinniśmy bowiem patrzeć tylko na samych siebie, lecz myśleć także o pożytku bliźnich. Znakiem prawdziwej i mocnej miłości jest troska nie tylko o własne zbawienie, lecz również wszystkich braci” (*Mart. Pol.* 1). Te zdania są skierowane przeciw egoistycznej koncepcji męczeństwa, koncepcji, którą nazwalismy apologetyczną¹⁵.

Zestawienie męczennika i Chrystusa stało się popularne w literaturze martyrologicznej. Przyjmuje się nawet powiedzenie: wydaje się być prawem powszechnym, że sprawiedliwi wszystkich czasów są prześladowani. Wystarczy spojrzeć na Stary Testament, do którego Jezus już nawiązywał; lista prześladowanych jest w nim długa. Pierwszy List Klemensa daje pierwszą jej próbkę (rozd. 2—4); Tertulian (*Scorp.* 8), Orygenes (*Exh. mart.* 22 ss) i Cyprian (*Ad Fort.*) ją uzupełniają. Dorzuca się do niej także przykład męczenników machabejskich¹⁶. Nowy Testament dostarcza innej listy przykładów; zresztą Jezus przepowiedział, że jego uczniowie będą prześladowani (por. Tertulian, *Scorp.* 9, Orygenes, *Exh. mart.* 33 ss; Cyprian, *Ad Fort.*) Akta Apoloniusza nawiązują do przypadku Sokratesa: „...Ale On (Chrystus) ściągnął na siebie nienawiść nieoświeconych, tak jak przed nim sprawiedliwi i filozofowie. Sprawiedliwi zawadzali grzesznikom. Według Pisma św. głupi wykrzykiwali w swojej nieprawości: ‘Uwięźmy sprawiedliwego, ponieważ jest nam zawadą’. Tak samo u Greków cytuje się to powiedzenie filozofa (Platona): ‘Sprawiedliwy będzie chłostany, dręczony, uwięziony. Wypalą mu oczy, a po tych wszystkich bezceństwach wbiją go na pal’ (*De republ.* II, p. 361). Denuncjanci Aten skazali niesprawiedliwie Sokratesa, oszukując lud. Kilku zbrodniarzy skazało tak

¹⁴ Por. Jakub Sprawiedliwy: Euzebiusz, *Hist. eccl.* II, 23, 16.

¹⁵ H. Campenhausen, w: *Aus der Frühzeit des Christentums*, 1963, ss. 253—301 — usiłował dowieść, że idzie tu o późniejszą warstwę redakcyjną w pierwotnym tekście. Stanowisko to jednak zostało skrytykowane: zob. L. V. Barbard, w: *Kyriakon. Festschrift J. Quasten*, I, 1970, ss. 192—204.

¹⁶ Dzieło K. Beyschlag, *Clemens Romanus und der Fröhlkatholizismus*, 1966, jest w tym względzie kopalnią. Odnośnie Starego Testamentu zob. H. J. Schoeps, w: *Aus Frühchristlicher Zeit*, 1950, ss. 126—143.

samo naszego Mistrza i Zbawiciela, zelżywszy go najpierw. Takie było również postępowanie wobec proroków..." (38—42) ¹⁷.

Uczucie, że jest się w „dobrym towarzystwie”, jest już pociechą. Ale suma wypadków podobnych nie nadaje nawet jemu samemu znaczenia, którego wydaje się nie posiadać. Musimy wdążyć się głębiej i spróbować zobaczyć to, co stanowiło dla męczenników chrześcijańskich sens ich cierpienia. Myślę, że powinniśmy wprowadzić tutaj pojęcie ekspiacji, które samo może wyjaśnić tajemnicę.

Rzeczywiście, cierpienie znoszone niesłusznie posiada walor ekspiacyjny w oczach chrześcijan. Na pierwszym miejscu — walor ekspiacyjny dla samego męczennika. Męczennik czuje się grzesznikiem. On wie, że potrzebuje odpuszczenia swoich grzechów. Chrzt mu już to dał. Ale od tamtej chwili on grzeszył na nowo. Męczeństwo jest jakby nową łaską chrztu, która zmywa grzechy, tym razem definitywnie. Z tej racji zaczyna się mówić o męczeństwie jako drugim chrzcie lub chrzcie krwi. Tertulian już określał je w ten sposób: „Jest u nas jeszcze drugi chrzt, który także jest jeden i ten sam, mianowicie chrzt krwi. O nim mówił Pan, gdy był już ochrzczony: „mam być chrztem ochrzczony” (Łk 12, 50), Przeszedł bowiem jak Jan napisał: „przez wodę i krew” (I J 5, 6). Wodą bowiem został ochrzczony, a przez krew uwielbiony. W ten sposób przez wodę nas wzywa, a przez krew czyni nas wybranymi. Obydwa te chrzty wypłynęły z rany przeczystego boku, ponieważ ci, którzy uwierzyli w jego krew, zostają wodą obmyci, ci, którzy wodą się obmyli, powinni się też i krwią poić. To jest właśnie chrzt, który zastępuje i nieprzyjęte obmycie i utracone przywraca” (*De bapt.* 16) ¹⁸. Ale walor ekspiacyjny męczeństwa jest większy: ono posiada znaczenie wykupu dla innych, oprócz samego męczennika. Jest to zagadnienie subtelne, trzeba je studiować starannie. Uczynię to w oparciu o Orygenes ¹⁹. Podsumuję tutaj jedynie to, co stwierdziłem. Orygenes żałuje, że nie ma już męczeństw w Kościele jemu współczesnym. Obawia się on, że potęgi zła mają w ten sposób okazję do działania, nie będąc pokonanymi. Każdy męczennik odnawia zwycięstwo Chrystusa, miażdży głowę starego węża dla dobra tych, którzy nie będą więcej kąsani przez niego, którzy poznają pokój łaski w męczeństwie. Ta sama idea znajduje się już w opowiadaniu o prześladowaniu w Lyonie i męczeństwie Polikarpa, jak

¹⁷ W tym względzie por. E. Benz, w: ZNW 43, 1950—51, ss. 195—224.

¹⁸ U Orygenes spotykamy ten sam język: *Exh. mart.* 30, 39; *Hom. Lev.* II, 4; *Hom. Num.* X, 2; *Hom. Jud.* VII, 2; por. *Trad. apost.* 19; *Mart. Perp. et Fel.* 18, 2; 21, 2. Zob. F. J. Dölger, w: *Antike und Christentum* II, 1930, ss. 117—141.

¹⁹ *La diaconie des martyres selon Orygène*, w: *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au Card. Jean Daniélou*, 1972, ss. 395—402.

również w listach Ignacego Antiocheńskiego; w ostatniej analizie nawiązuje ona do tradycji żydowskiej.

W oczach niektórych chrześcijan taka perspektywa wydaje się poddawać w wątpliwość walor jedynej ofiary Chrystusa na Krzyżu. Tak w tym wypadku nie jest. Prawdę mówiąc, nie ma „konkurencji” między ofiarą Chrystusa i ofiarą eucharystyczną. Podczas gdy ofiara Krzyżowa była jedyna i posiada walor uniwersalny, ofiara męczennika i ofiara eucharystyczna mogą być powtarzane, i posiadają jedynie walor ograniczony w przestrzeni. Przez te dwie: ofiarę męczennika i ofiarę eucharystyczną, Bóg raczy uobecniać ofiarę Swego Syna, w czasie i dla określonej wspólnoty. Oto wspólny mianownik tych dwóch ofiar, chociaż jedna jest krwawa, a druga bezkrwawa.

Jest to także najgłębszy powód radości męczenników chrześcijańskich. Znajdujemy tę paradoksalną radość bardzo często wyrażoną w *Aktach męczenników*; męczennicy skazani wykrzykiwali: *Deo gratias!* Dzięki składano Bogu i promieniając szli oni na mękę²⁰. Przytoczmy piękną modlitwę, dobrze znaną, która wyszła z ust Polikarpa w chwili, gdy płaął na stosie, i która dobrze wyraża tę postawę:

„Panie, Boże Wszechmogący, Ojcie Jezusa Chrystusa, Twojego umiłowanego i błogosławionego Syna, przez którego poznaliśmy Ciebie; Boże aniołów i mocy, Boże wszelkiego stworzenia i całej rodziny sprawiedliwych, którzy żyją przed Twoim obliczem. Błogosławię Cię, że uznałeś mnie za godnego tego dnia i tej godziny, godnego zaliczenia do liczby Twoich męczenników i uczestnictwa w kielichu Twego Chrystusa, dla zmartwychwstania do życia wiecznego duszy i ciała, w niezniszczalności Ducha Świętego. Obym dziś mógł być razem z nimi przyjęty przed Twoim Obliczem jako ofiara drogocenna i miła, jaką mi przygotowałeś, którą mi ukazałeś i którą spełniłeś, Boże wierności i prawdy. Za tę łaskę i za wszystko wychwalam Cię, błogosławię Cię, oddaję Ci cześć przez wiecznego i niebiańskiego Arcykapłana, Jezusa Chrystusa, Twojego umiłowanego Syna. Przez Niego, z Nim razem i z Duchem Świętym Tobie niech będzie chwała, teraz i na wieki wieków. Amen!” (*Mart. Pol.* 14).

Radość męczenników może być egoistyczna, może ona wyrażać nienawiść tych, którzy nie mogą się zemścić, ale oczekują zwycięstwa kogoś innego; może ona także wyrażać znużenie tych, którzy nie lubią życia i chcą się od niego uwolnić przez śmierć. Ale ta radość może wyrażać jeszcze coś innego; mianowicie możliwość dla męcen-

²⁰ Kilka przykładów: *Acta Iustini et Sociorum* 5; Męczennicy z Lyonu: *Euzebiusz, Hist. eccl.* V, 1, 34, 55; *Passio SS. Martyrum Scillitanorum* 15, 17; *Acta Apollonii* 46; *Acta Cypriani* 4, 3 itd.

ników, że będą żyć tym, w co wierzą, uczestniczyć w tajemnicy śmierci i zmartwychwstania ich Mistrza, stać się w swoim życiu i śmierci „eucharystią”, to co powiedział im Apostoł: „Teraz raduję się w cierpieniach za was i ze swej strony dopełniam braki udręk Chrystusa w moim ciele dla dobra Jego Ciała, którym jest Kościół” (Kol 1, 24).

Tam, gdzie męczennik cierpi w takim duchu, dzięki tej łasce, tracąc na jego bezsens, a znajduje sens głęboki. Dobra, których się spodziewa wiara, są obecne, są prawie namacalne. Męczennik nie odczuwa więcej swoich cierpień, jest spokojny, uśmiecha się. Staje się on widzialnym świadkiem swojego Boga, staje się dowodem, że Bóg istnieje²¹.

Wydaje mi się, że powinniśmy się tutaj chwilę zatrzymać, aby powiedzieć o widzeniach męczenników. Karl Holl, w bardzo żmudnym studium²² położył nacisk na ten aspekt męczeństw; chciał on przez to ukazać, że męczennik chrześcijański jest uważany za następcę proroków i apostołów²³. Jest to rzeczywiście uderzające stwierdzenie, że męczennicy mieli widzenia przed lub podczas swojej męki²⁴. Pierwszy męczennik chrześcijański, Szczepan, jest także pierwszym tego przykładem: powiedziawszy o nim, że jego oblicze przypominało oblicze anioła (6, 15), opis jego męczeństwa w *Dziejach Apostolskich* kończy się w ten sposób: „A on pełen Ducha Świętego patrzył w niebo i ujrzał chwałę Bożą i Jezusa, stojącego po prawicy Boga. I rzekł: „Widzę niebo otwarte i Syna Człowieczego, stojącego po prawicy Boga” (7, 55—56). Pierwsze oddzielne opisy męczeństw, w formie listów, przywiązują wielką wagę do wyjątkowych zdarzeń, które towarzyszyły udręce męczenników. Polikarp ze Smyrny otrzymał objawienie co do rodzaju swojej śmierci: „Na trzy dni przed swym pojmaniem miał widzenie podczas modlitwy. Ujrzał, jak poduszkę, którą miał pod głową, ogarnął ogień. I obróciwszy się do swych towarzyszy rzekł: „Będę spalony na żywo” (*Mart. Pol.* 5, 2). W chwili, gdy wchodził na arenę, słychać było głos z nieba, który mówił: „Odważ, Polikarpie, bądź mężny” (9, 1). Także, kiedy stos został zapalony, staje się cud: „Ogień wznosił się na kształt skle-

²¹ Por. List do Dlogneta 16. *Martirio et Testimonianza*, w: *Rivista di storia e Letteratura religiosa*, 8/1972, ss. 239—258.

²² *Die Vorstellung vom Märtyrer und die Märtyrerakte in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, w: *Gesammelte Aufsätze II*, 1903, s. 111 nn.

²³ M. Lods, *Confesseurs et martyrs, Successeurs des prophètes dans l'Eglise des trois premiers siècles*, 1958. Poszedł w tym samym kierunku H. A. Fischel, w: *Jewish Quarterly Review*, 37, 1947, ss. 265—280, 363—386, usiłował poprzeć tezę w tym, co dotyczy tradycji żydowskiej.

²⁴ W zakresie szczegółów zob. także H. Surkau, *Martyrien in jüdischer und frühchristlicher Zeit*, 1938.

pienia, lub wzdętego przez ogień żagla, i osłonił ciało męczennika. Biskup stał w środku nie jako ciało, które płonie, ale jak chleb piekący się, czy jak złoto i srebro próbowane w odlewni" (15, 1). Już na początku opisu mówi się w ogóle o męczennikach Smyrny: „Kontemplowali oni oczami swojej duszy dobra przeznaczone dla tych, którzy wytrwają, dobra, o których ucho nie słyszało, ani oko nie widziało, o czym serce człowieka nie śniło. Pan ukazywał im te dobra, bo już nie byli więcej ludźmi, lecz aniołami” (2, 3). O Carpusie również powiedziano, że widział chwałę Pana przed męką: „Najbliżsi widzowie widzieli, że on się śmieje. Zdziwieni, zapytali go: „Dlaczego śmiejesz się? Błogosławiony odrzekł: „Ujrzałem chwałę Pana i raduję się. Jestem odtąd wolny, nie doznam więcej waszej nędzy” (*Acta Carpi* 38 s.). Akta greckie podają: „Pewna kobieta, która asystowała przy męczeństwie, Agatonika, widziała chwałę Pana, o której mówił Carpus. Zrozumiała ona, że jest to wezwanie z nieba, i również ona wykrzyknęła: „Ta uczta jest przygotowana także dla mnie. Muszę wziąć w niej udział i zakosztować tych chwalebnych potraw” (42) ²⁵.

Dokumentem bardziej niezwykłym, w tym względzie, jest opis męczeństwa Perpetuy i Felicyty ²⁶. Perpetua prowadziła pewien rodzaj dziennika swojego pobytu w więzieniu. Dzieli się ona z nami treścią czterech widzeń, które miała. Wymieńmy pierwsze z nich: „Zobaczyłam we śnie złotą drabinę takiej wysokości, że sięgała do nieba, ale tak wąską, że tylko po jednym można było na nią wstępować. Po obu stronach drabiny umieszczone były wszelkiego rodzaju miecze, dzidy, haki, noże; tak, że jeżeli by ktoś wchodził nieuważnie, nie patrząc w górę, ciało jego zostałoby poszarpane i utkwiliby na owych narzędziach śmierci. A u stóp samej drabiny leżał olbrzymi smok, który czatował na zbliżających się, powstrzymując ich od wchodzenia. Saturus jednak zaczął wchodzić i poszedł pierwszy; (nie był on ujęty wraz z nami i później dobrowolnie dał się uwięzić, chcąc podzielić nasz los). I doszedł do szczytu drabiny, i zwrócił się do mnie i rzekł: ‘Perpetuo, czekam na ciebie, ale uważaj, aby ten smok na ciebie nie napadł’. A ja powiedziałam: ‘Nic mi nie zrobi, gdy oddam się pod opiekę Jezusa Chrystusa’. A smok, jak gdyby się mnie obawiał, spod samej drabiny powoli podniósł głowę. Ja

²⁵ W tym co dotyczy męczenników z Lyonu zob. Euzebiusz, *Hist. eccl.* V, 3, 2; por. także *Acta Theclae* 21.

²⁶ Nie jestem pewny, czy był montanistą, tak wstęp jak epilog, nic w tym dokumencie nie pozwala podejrzewać wpływu montanistów. Już wysuwano tezę, że Tertullian mógł być autorem tego stwierdzenia. Por. J. M. van Beek, *Passio SS. Perpetuae et Felicitatis*, I, 1936, s. 92 nn. W podmiocie wizji zob. F. J. Dölger, w: *Antike und Christentum*, 2, 1930, ss. 1–40; 3, 1932, ss. 177–188 oraz M. Meslin w: *Epektasis*, 1972, ss. 139–153.

zaś, robiąc pierwszy krok, na tę głowę właśnie wstąpiłam. I weszłam i zobaczyłam olbrzymi ogród, a pośrodku ogrodu siedział siwy człowiek ogromnego wzrostu; był ubrany w strój pasterza i doił owieczki. Naokoło niego ujrzałam wielotysięczny tłum ludzi w białych szatach. Człowiek ten odwrócił głowę i zobaczył mnie i rzekł do mnie: 'Bądź pozdrowiona, moje dziecko!' Zawołał mnie i dał mi trochę mleka, z tego, które wydoił; a ja przyjęłam ze złożonymi rękoma i spożyłam. I wszyscy stojący naokoło rzekli: 'Amen'. A ja na dźwięk głosu obudziłam się, czując w ustach słodki smak czegoś, co jadłam jeszcze".

Drugie i trzecie widzenie dotyczą małego brata Perpetuy, zmarłego w wieku siedmiu lat na raka: ujrzała ona swego nieszczęśliwego braciszka w oddali, lecz kiedy się za nim wstawiła, jego położenie się zmieniło.

W przeddzień walki na arenie miała ona następujące widzenie: „Zobaczyłam we śnie, że diakon Pomponiusz przyszedł do drzwi więzienia i zaczął gwałtownie w nie uderzać. Wyszedł do niego i otworzył mu; ubrany był we wspaniałą białą szatę, ozdobioną bardzo bogato. I powiedział do mnie: 'Perpetuo, czekamy na ciebie, pójdz!' Wziął mnie za rękę i poszliśmy naprzód drogą nierówną i pełną zakrętów. Ledwie dysząc ze zmęczenia doszliśmy do amfiteatru; wówczas Pomponiusz wprowadził mnie na środek areny i powiedział do mnie: 'Nie bój się; jestem tu z tobą i pomagam ci'. I odszedł. Ja spostrzegłam, że patrzy na mnie ze zdumieniem olbrzymi tłum. A ponieważ wiedziałam, że zostałam wydana dzikim zwierzętom, dziwiłam się, że ich na mnie nie wypuszczono. I wyszedł naprzeciwko mnie jakiś Egipcjanin o szpetnym obliczu: on to miał walczyć ze mną wraz ze swymi towarzyszami. Ale i do mnie podchodzą piękni młodzieńcy, moi zwolennicy i pomocnicy; zaczynają zdejmować ze mnie szaty, a ja w tej chwili zamieniam się w mężczyznę. Moi towarzysze namaścili mnie olejem (według zwyczaju przystępujących do walki), a ów Egipcjanin naprzeciwko mnie tarzał się w piasku. I zjawił się mąż jakiś tak olbrzymiego wzrostu, że głową sięgał ponad wierzchołek amfiteatru, ubrany w luźną tunikę i purpurowy płaszcz spięty na piersi, pokryty ozdobami ze srebra i złota. Niósł laskę, podobną do tej, jakiej używają nadzorcy gladiatorów i gałąź, pełną złotych jabłek. Gdy na jego żądanie uciszyli się wszyscy, rzekł: 'Jeżeli ten Egipcjanin zwycięży tę kobietę, ma ją wówczas przebić mieczem; ona zaś, jeżeli go zwycięży, otrzyma w nagrodę tę złotą gałąź'. I odstąpił od nas, a my przystąpiliśmy do siebie i zaczęliśmy walczyć na pięści. On starał się schwycić mnie za nogi, ja zaś pięściami biłam go po twarzy. Naraz uczułam, że wznoszę się w powietrze i zaczęłam z góry kopać mego nieprzyjaciela, tak, jak gdybym deptała ziemię. A gdy zauważyłam, że walka

się przeciąga, złożyłam ręce, splótłszy palce ze sobą i z całej siły uderzyłam przeciwnika w głowę. Wtedy on upadł na twarz, a ja po-deptałam jego głowę. Lud zaczął wznosić okrzyki, a moi zwolennicy zaśpiewali pieśń tryumfalną. A ja podeszłam do naczelnika gladiatorów i otrzymałam gałązkę. On ucałował mnie i rzekł: „Córko, pokój tobie”. I pełna chwały zaczęłam postępować ku bramie Żywych. Wtedy zbudziłam się i zrozumiałam, że będę walczyła nie z dzikimi zwierzętami, lecz z szatanem. Ale wiedziałam, że czeka mnie zwycięstwo” (rozdz. 10).

To, co Perpetua widziała, wypełni się po części nazajutrz²⁷. My mamy być sceptyczni wobec tych cudownych zdarzeń opisanych w pierwotnych opowiadaniach o męczennikach chrześcijańskich.

Pewne jest, że te niezwykle wydarzenia, te cuda posiadały głęboki wpływ na współczesnych, przede wszystkim chrześcijan, ale także na niewierzących. To właśnie o tym wpływie powinniśmy jeszcze na koniec powiedzieć²⁸.

III

Chrześcijanie byli przekonani, że wierni wyznając Chrystusa wobec władz pogańskich, są nosicielami Ducha Świętego w szczególnie sposób. To właśnie Duch Święty dał im siłę do odważnego wyznawania swej wiary (por. Mt 10, 20). W ten sposób „wyznawcy” wychodzący z więzienia uważani byli za posiadających charyzmat kapłaństwa, bez włożenia rąk. „Tradycja apostolska” Hipolita mówi: „Jeśli wyznawca został zatrzymany dla imienia Pana, nie będzie się na niego wkładać rąk dla diakonatu czy kapłaństwa, ponieważ posiada on zaszczyt kapłaństwa dzięki swemu wyznaniu” (r. 9)²⁹. Ponieważ przyznano wyznawcom miano kapłanów, nie dziwiono się, że bardzo często mieli moc odpuszczania grzechów penitentom.

Pierwsze świadectwo absencji udzielonej przez wyznawców pochodzi z opisu prześladowania w Lyonie w 177 r., zachowane przez Euzebiusza: „Największą walkę stoczyli z nim (tzn. diabłem) przez prawdziwą miłość; oni walczyli, aby bestia ściśnięta za gardło pozostawiła żywymi tych, o których mniemano, że zostali połknięci. Nie okazywali więc arogancji względem upadłych; ale z własnych zasobów przychodzili z pomocą biedniejszym, mając dla nich serce matki, i kierując za nich wiele łez ku Ojcu, prosili go o życie i on im je dawał, a oni rozdzielali to życie swoim bliskim. We wszystkich

²⁷ Saturus, jego towarzysz w męczeństwie, pisemnie postać inną wizję: rozdz. 13. Por. także *Mart. Montani et Lucii*.

²⁸ Zob. M. Pellegrino, *Le sens ecclésial du martyre*, *Revue de Sciences Religieuses* 35, 1961, ss. 151–175; tamże *Chiesa e martirio in Sant'Agostino*, *Revista di Storia e Letteratura Cristiana*, 1, 1965, ss. 101–227.

²⁹ Zob. Cyprian, *Listy*, 36–40; *Can. Hip. 6: Didascalia syriaca* V, 1 (wyd. Funk).

bojach odnieśli zwycięstwo i w pokoju odeszli do Boga. Miłowali zawsze pokój i przekazali nam pokój. Właśnie w pokoju odchodzili oni do Boga, nie pozostawiając boleści swojej matce, ani niepokoju i trwogi swoim braciom, ale pozostawiając radość, pokój, zgodę, miłość" (*Hist. eccl.*, V. 2, 6—7).

Tertulian w swoim liście *Do Męczenników* zwraca się do uwięzionych chrześcijan w następujących słowach: „Ci, którzy nie posiadają pokoju Kościoła, mogą prosić o niego uwięzionych męczenników. W ten sposób, trzeba abyście mieli pokój między sobą, abyście go kochali i abyście zachowali go, by móc dać go innym w razie potrzeby” (rozdz. 1)³⁰. Walka, jaką święty Cyprian prowadził później ze zbyt wielką pobłażliwością wyznawców jemu współczesnych jest dobrze znana i nie ma potrzeby przytaczać jej tutaj.

Nic też dziwnego, że chrześcijanie czcili tych męczenników w sposób wyjątkowy po ich śmierci. Nie było to wcale powodem zgorszenia, że męczennicy byli dla chrześcijan widzialną demonstracją, że Bóg nie zapomniał o swoim Kościele, przeciwnie, że go nawiedzał i dawał mu dowody swojej miłości! Męczennicy byli dowodem, że orędzie zwycięstwa Chrystusa nad śmiercią było rzeczywiście prawdziwe i może być przeżyte przez chrześcijan w ich własnym ciele. To przekonanie tłumaczy fakt, że przekazywano pisemnie szczegółowy opis męczeństwa i czytano go podczas kultu eucharystycznego, w rocznicę śmierci męczenników, lub raczej ich narodzin do życia wiecznego. Opis Męczeństwa Polikarpa czyni nas uczestnikami uczuć, które ożywiały wierzących przy tej okazji: „Będziemy się tam gromadzić, o ile to będzie możliwe, w radości i weselu, i jeżeli Bóg da, będziemy święcić dzień jego męczeńskich narodzin, na pamiątkę tych również, co zwycięsko wyszli z zapasów oraz na przygotowanie i zaprawę do walk, jakie nas czekają” (rozdz. 18, 3)³¹, i jeszcze: „Prosiliście nas, abyśmy wam szczegółowo opisali to, co się zdarzyło. Posyłamy wam tymczasem krótki opis przygotowany przez naszego brata Marcjana. Kiedy się z nim zapoznacie, zechciejcie przesłać list braciom dalej zamieszkałym, aby i oni z kolei oddawali chwałę Bogu za to, że wzbudził wybranych między swoimi sługami” (rozdz. 20, 1). Prolog męczeństwa Perpetuy i Felicyty jest bardzo jasny pod tym względem.

„Dowody wiary dawnych wyznawców Pana, które świadczą o łasce bożej i umacniają w wierze, zapisano w księgach, aby czytając i rozważając człowiek czcił Boga i podnosił się na duchu. Dla-

³⁰ W traktacie montanistycznym *De pudicitia* 22 zmienił zdanie. Można pytać, czy *Męczeństwo Perpetuy i Felicyty* 13, 2—3 wyraża podobną rezerwę.

³¹ Por. mój artykuł *Aux origines du culte des martyres*, *Irenikon* 46, 1972, s. 315—331.

czego więc nie mielibyśmy zapisać i nowych dowodów łaski bożej, jeśli one równie dobrze, jak dawne, mogą się przyczynić do osiągnięcia obu tych celów? Zwłaszcza, że i te zdarzenia przejdą kiedyś do przeszłości i potomność będzie chciała o nich wiedzieć, chociażby u współczesnych mniejszą miały wagę z powodu powszechnej czi dla rzeczy dawnych. A ci, którzy wierzą, że jeden jest tylko dar prorocstwa, zesłany przez jednego Ducha Świętego, niech zrozumieją, że jest on dany wszystkim pokoleniom. Podobnie chwałę Kościoła mają na celu i inne łaski Ducha Świętego, bo przecież dla wiernych został On zesłany, aby rozdać im te dary, które dla nich Bóg przeznaczył. Te nowe objawienia spisujemy także i dlatego, aby ludzie o słabej wierze lub zupełnie wiary pozbawieni nie sądzili, że tylko w dawnych czasach Bóg obdarzał ludzi swą łaską, czy to zsyłając im męczeństwo, czy też objawienia; albowiem Bóg zawsze spełnia to, co był obiecał, aby przekonać niewierzących, a nagrodzić wiernych.

A więc, bracia i synkowie, opowiemy wam o tym, czego sami byliśmy świadkami. Chcemy, aby ci spośród was, którzy w tym uczestniczyli, raz jeszcze uprzytomnili sobie chwałę bożą; ci zaś, którzy od nas dopiero o tym się dowiedzą, niechaj złączą się w duchu ze świętymi męczennikami, a przez nich z Panem naszym Jezusem Chrystusem, którego cześć i chwała jest wieczna. Amen".³²

Można by powiedzieć, że chrześcijanie mieli swoją korzyść w celebrowaniu w ten sposób pamięci bohaterów ich wiary i stąd nie trzeba zbyt pochopnie dawać wiary tym mowom pochwalnym. To niedowierzanie ma rzeczywiście swoje miejsce w tym, co dotyczy literatury hagiograficznej (odnoszącej się do rzeczy pozaziemskich), która ma smak pobożnej legendy, ale pierwsze opisy męczeństw chrześcijańskich są bardzo powściągliwe; my nie możemy naprawdę poddawać w wątpliwość ich autentyczności³³. Potwierdza to także dowód pośredni i dlatego też bardziej wymowny: jest to reakcja pogan wobec męczeństw chrześcijańskich. Posiadamy dużą liczbę świadectw, które ukazują nam, że sposób, w jaki umierali chrześcijanie, robił takie wrażenie na niektórych poganach, że zaczęli zapytywać siebie, czy wiara chrześcijańska, która dawała tyle odwagi najpokorniejszym ich wyznawcom, nie posiada głębszych źródeł, których nie uwzględniało otoczenie. Apologeci chrześcijańscy często się do nich odwołują. List do Diogneta mówi: „Czy nie widzisz, że rzuca się chrześcijan zwierzętom na pożarcie, aby wyparli się Pana i nie zo-

³² A. v. Harnack bazował przede wszystkim na tym tekście w swoim studium *Das ursprüngliche Motiv der Abfassung von Märtyrer und Heiligsakten in der Kirche*, SBA 1910, ss. 52—62.

³³ Por. H. Delehay, *Les passions des martyres et des genres littéraires*, 1921.

G. Bardy, *La conversion au christianisme durant les premiers siècles*, 1949, s. 155 nn.

stali zwycięzcami? Czy nie widzisz, że im więcej czyni się męczenników, tym bardziej chrześcijanie się mnożą przez to? To nie może być dziełem człowieka: jest to dzieło mocy Bożej, jest to dowód jego przyjścia do ludzi" (rozdz. 7, 7—9). Dobrze znane jest zakończenie *Apologetyka* Tertuliana, gdzie on wykrzykuje: „Kto zatem na widowisku danym przez męczenników, nie czuje się wstrząśnięty i nie szuka tego, co leży w głębi tej tajemnicy? Kto zaś ją znalazł, czy nie przyłączy się do nas? Kto przyłączył się do nas, pragnie cierpieć, aby zdobyć pełnię łaski Bożej, aby otrzymać od Boga całkowite przebaczenie za cenę swojej krwi?” (rozdz. 50, 15). Jest prawdopodobne, że mówiąc w ten sposób, śni on o swoim własnym nawróceniu i o motywach, które je zainspirowały³⁴. Justyn Męczennik wyznaje, że właśnie on sam przyjął chrześcijaństwo pod wpływem, jaki wywarło na nim męczeństwo: „Ja sam, kiedy byłem jeszcze uczniem Platona, słyszałem oskarżenia rzucane przeciw chrześcijanom, ale widząc, że są nieustraszeni w obliczu śmierci i wszystkiego, czego ludzie się boją, zrozumiałem, że jest niemożliwe, aby żyli oni w występku i umiłowaniu przyjemności. Który człowiek oddany przyjemności i rozpuście, lubiący nasycać się ciałem ludzkim, mógłby narażać się na śmierć, która pozbawia go wszelkich przyjemności? Czy nie usiłowałby za wszelką cenę cieszyć się ciągle życiem obecnym, ukrywać się przed władzą, być daleko od narażania się na śmierć?” (*Apol.* II, 12). Zacytujmy jeszcze historię Potamieny i Basilidesa, opowiedzianą przez Euzebiusza: „Sędzia Akwilas najpierw okrutnie bił Potamienę po całym ciele, następnie zagroził, że wyda ją gladiatorom, aby ją zgwałcili. Młoda męczenniczka chwilę skupiła swe myśli. Zapytana, jaką podjęła decyzję, odpowiedziała mu z godnością, ale jej kaci uznali to za bezbożność. Nie skończyła jeszcze mówić, gdy już ogłoszono wyrok śmierci. Basilides, jeden z żołnierzy odpowiedzialnych za skazanych, poprowadził ją na śmierć. Gdy tłum usiłował znieważać młodą dziewczynę i obrzucać ją sprostnymi słowami, Basilides odepchnął napastników i trzymał ich w pewnym oddaleniu. Świadczył on w ten sposób wobec Potamieny o swoim współczuciu i swej dobroci. Wzruszona tą sympatią, zachęciła żołnierza do ufności, zapewniła, że będzie się modlić za niego, kiedy będzie u swego Pana i wynagrodzi mu niezwołocznie jego szlachetną postawę. Po czym bohatersko poniosła śmierć. Zanurzano ją powoli i stopniowo w kotłę z rozżarzoną smołą od stóp aż do wierzchu głowy. Taką więc bohaterską walkę stoczyła ta szlachetna dziewczyna, wsławiona już pieśniami. Basilides nie czekał długo, bo niebawem jego towarzy-

³⁴ G. Bardy, *La conversion au christianisme durant les premiers siècles*, 1949, s. 155 nn.

sze broni zażądali odeń złożenia przysięgi. Wzbraniał się przed tym, twierdząc, że w ogóle przysięgać mu nie wolno. Był chrześcijaninem i wyznał to otwarcie. Nie brano go początkowo na serio, ale gdy obstawał przy swoich przekonaniach, zaprowadzono go przed sędziego. Powtórzył mu swoją odmowę i wyznał, że jest chrześcijaninem. Wtrącono go do więzienia. Jego bracia w Bogu przybyli, by go odwiedzić i poinformować się od początku o tej nagłej zmianie. Ta zmiana wydawała im się nadzwyczajna. Basilides opowiedział im wówczas, że w trzy dni po męczeństwie ukazała mu się w nocy Potamiena i położyła mu wieniec na głowę, równocześnie oświadczyła, że ona wyprosiła mu tę łaskę Pana, że jej modlitwa została wysłuchana, a on wkrótce odejdzie do Pana. Po czym bracia naznaczyli go znamięm Pana. Nazajutrz został ścięty jako męczennik Pana“ (*Hist. Kla* VI, 5, 2—6)³⁵.

Pozwólcie uczynić ostatnią uwagę. Przed przybyciem do Was, czytałem nieco historii waszego Kraju. Wydaje mi się, że wy wiecie lepiej niż jakikolwiek inny naród w Europie, czym jest męczeństwo. Można powiedzieć, że trzymacie rekord — być może światowy — okupacji i wyzwoleń, śmierci i zmartwychpowstania. W ten sposób staliście się symbolem nadziei wszystkich prześladowanych, czy są chrześcijanami, czy nie. Czy historia Polski nie jest nowym rozdziałem tematu, który rozważaliśmy tego wieczoru: nadzieja męczenników. Mówi się, że kiedy Polacy przyszli prosić papieża Pawła V o jakieś relikwie, Ojciec św. odpowiedział: „Zbierzcie trochę waszej ziemi, a nie będzie ani jednej cząsteczki, która nie byłaby relikwią męczeństwa”. Te słowa wypowiedziano w 1621 r. Dziś Ojciec św. Paweł VI może je powtórzyć i będzie miał po tysiąc razy rację.

W ten sposób konkluzja mojej konferencji, którą przeprowadzałem w odniesieniu do pierwszych wieków historii Kościoła może być zweryfikowana i potwierdzana przez historię Polski. Oto ta konkluzja. Pierwsze prześladowania ani nie załamały w wierze ich ofiar, ani nie zniechęciły innych wiernych, świadków ich śmierci. Przeciwnie, męczennicy chrześcijańscy byli źródłem mocy duchowej, wielkiego znaczenia dla całego Kościoła. Ostatecznie, ona to w próbach i poprzez nie sprawiła, że dar życia dla imienia Pana i za jego przykładem może stać się ofiarą dziękczynienia i może w ten sposób odnowić, albo zrodzić nadzieję wielu wierzących w Tego, który tryumfował, tryumfuje i zatriumfuje nad śmiercią i nonsensem przez potęgę swojego życia.

Prof. dr Willy Rordorf
Neuchatel

tłum. ks. B. Nadolski T.Chr.

³⁵ Por. *Nawrócenie żołnierza Pudensa*, w: *Męczeństwo Perpetuy i Felicyty*, 9, 1; 21, 1—2. Por. także Klemens Aleksandryjski, *Strom.*, IV, 73, 5.

MOC I SŁABOŚĆ MODLITWY

W Ewangelii spotykamy się wielokroć z wezwaniem Jezusa do modlitwy. Każdy kto prosi — otrzyma, kto szuka — znajdzie. (Mt 7, 7—12 i Łk 2, 9—13). Jeżeli człowiek, którego prosimy, potrafi nam nie odmówić, o ileż bardziej Bóg. Jeżeli rodzice ziemscy dają dobre rzeczy dzieciom, o ile bardziej Bóg. Modlić się trzeba, by nie wejść w pokuszenie, prosić, by otrzymać ducha dobrego. Ale prosić też trzeba o rzeczy codzienne — o chleb. (Mt 6, 9—15). Jezus uczył prosić i zapewniał, że Bóg wysłucha prośb. Ale postawił też dwa warunki: jeden — to nasza hojność wobec bliźnich. Mamy przebaczać, aby Bóg wysłuchał naszej prośby o przebaczenie, mamy dawać, a Bóg odmierzy nam taką miarą, jak sami dajemy (Mt 7, 1—2). Drugim warunkiem — jest wiara. Jezus nie mógł uczynić wielu cudów w Nazarecie z powodu niedowiarstwa mieszkańców (Mt 13, 58); Mk 6, 5). Apostołom pytającym, czemu nie mogli uzdrowić niemego chłopca powiedział: „dla niedowiarstwa waszego” (Mt 17, 20).

W tym świetle modlitwa okazuje się czymś bardzo głęboko obejmującym całą ludzką postawę, całe życie, cały stosunek do Boga i ludzi. Nie jest to zabieg czysto zewnętrzny, w którym człowiek „składa podanie”, a niebieska kancelaria rozpatruje je wedle jakichś danych niezależnych całkowicie od człowieka.

Modlitwa sama jest jakąś mocą, jakąś energią twórczą czy otwierającą drogę energii Bożej i otwierającą drogę Bożej interwencji.

Jezus, mający pełnię cudotwórczej mocy — sam w pełni otwarty na Ojca, nie mógł być uzdrowić chorych z Nazaretu — proszących o cud, ponieważ byli zamknięci. Ci ludzie nie wierzyli — żądali „znaku” jako legitymacji Jezusa — ale równocześnie nie wierzyli — nie było w nich tego jakiegoś warunku, który pozwala na wkroczenie mocy Bożej przez człowieka w życie człowieka. Ewangelia nie pozostawia tu wątpliwości — nie mówi, jakoby Jezus nie chciał czy odmawiał cudu — mówi wyraźnie, iż nie mógł czynić cudów z powodu niedowiarstwa.

Jezus był Bogiem ale i człowiekiem i cuda czynił na sposób człowieka — otwarty wewnętrznie na moc Bożą — tą Bożą mocą mógł być oddziaływać na świat materialny — w szczególności zaś na organizmy innych ludzi. Wiemy, że są ludzie mogący swoją siłą psychiczną uzdrawiać, tamować komuś krew płynącą z ran, że mogą siłą psychiczną oddziaływać w różny sposób na materię — zjawiska takie bada się dziś naukowo. Siła ludzkiej psychiki — jakiejś swoistej energii psychicznej — jest większa niż przypuszczamy i większa, niż ją wykorzystujemy w normalnych warunkach. Mianem działań cudownych określamy takie psychiczne działanie, które dzieje się w ściślejszej jedności człowieka z Bogiem — tym Pra-źródłem wszelkiej mocy duchowej. Ewangelie świadczą, że Jezus taką właśnie mocą uzdrawiał i czynił cuda. A jednak gdy szło o innych ludzi — o uzdrawianie — nie wystarczała sama Jego moc. By móc uzdrowić, potrzebował jakiegoś „gruntu” psychicznego w chorym. Jak dalece ważną sprawą jest wiara, wskazuje przykład kobiety chorej na krwotok. Kobieta owa dotknęła tylko płaszcza Jezusa — z wiarą. I to wystarczyło, by uzdrowienie stało się — mocą Jezusa, ale bez ludzkiej świadomości Jezusa. Jezus bowiem pyta — „ktoś mnie dotknął, bo poczułem moc wychodzącą ze mnie”. A uzdrowionej mówi „wiara Twoja uzdrowiła cię”. (Mar 5, 21—43; Mt 9, 18—22 i Łk 8, 40—56).

Mogło by się więc wydawać, że cała skuteczność naszych modlitw zależy jedynie od siły naszej wiary. I na pewno zależy — ale czy jedynie?

W jakiejś mierze można by stwierdzić, że my — współcześni ludzie — przypominamy bardzo mieszkańców Nazaretu. Powiadamy — jeśli Bóg jest, to powinien uczynić to i tamto i owo. Żądamy, by zmienił ziemię w raj, by uchronił nas od wojen i chorób, od cierpienia i przedwczesnej śmierci. A równocześnie te nasze żądania stawiamy jak gdyby z zewnątrz możliwego spotkania z Bogiem, z wewnętrznym podkładem nieufności i podejrzliwości. Tym samym zamykamy jedyne kanały, którymi moc Boża może w nasze życie i historię wkraczać — kanały naszego otwarcia się na „żywą wodę”. Jeśli przypomnieć sobie Jezusowe wezwanie „kto wierzy we mnie rzeki wody żywej popłyną z żywota Jego” — to my nie na tyle wierzymy, by te rzeki mogły przez nas płynąć i zmieniać świat. Może zaledwie na tyle, by świat nie usechł z absolutnego już braku nadziei.

Obok jednak owej sytuacji niewiary czy małej wiary, która często uniemożliwia Bogu działanie, pozostaje coś, co należy nazwać Tajemnicą Bożego planu zbawienia.

Sam Jezus, gdy prosił o oddalenie męki, nie został wysłuchany. A można by rzec, że sam siebie nie wysłuchał — Jezus-Słowo nie

wysłuchał wołania o życie Jezusa-Człowieka. W Jego modlitwie znalazło to wyraz w prośbie — „Ojcze — jeżeli można, oddal ten kielich — ale nie moja a Twoja wola niech się stanie”.

Jezus wiedział, że Boży plan zbawienia wymaga określonych postaw, zdarzeń, określonej odpowiedzi na zło świata. I w Jego misji ta odpowiedź dana Bogu i ludziom musiała iść przez Krzyż.

Od czasu Ogrójca ta właśnie modlitwa Jezusa jest „typem” modlitwy-prośby chrześcijanina. Przy całej gorącości prośby, przy całej wierze w skuteczność prośby, modlitwa tego, kto serio wierzy w Jezusa Chrystusa, musi mieć w sobie ów odciśnięty rezygnacji ze skuteczności, owo zastrzeżenie „jeżeli chcesz” — „jeżeli to możliwe”.

I chyba w tym zastrzeżeniu kryje się najistotniejsza miara zaufania. Wyrazić by ją można w zdaniu: wiem, że chcesz przyjść z pomocą, wiem, że jesteś Miłością, wiem, że chcesz dobra — więc ufam w to, iż — jeżeli jest to rzeczą możliwą w tej perspektywie dobra i zbawienia, jaką Ty Jeden znasz — to pomożesz.

W naszych postawach modlitewnych często znajduje się bardzo zasadniczo inne rozłożenie akcentów: wiem, że możesz, bo jesteś Wszechmocny — więc jeżeli zechcesz, to pomożesz. Niech będzie jak Ty chcesz — ale zechciej! Taka postawa wynika z akcentu, jaki w naszej teologii położyliśmy na wszechmoc Boga — akcent dużo silniejszy niż ten, jaki stawiamy na Jego wszech-miłość i wszech-mądrość.

Tę wszechmoc Bożą wyobrażamy sobie na sposób wszechmocy feudalnego pana czy absolutnego władcy. Jest to więc jakaś moc, jakaś możność robienia co się chce, gdyż się rozporządza armią sług. Wszechmoc Boża jest w tym ujęciu niezależna od Dobra, od biegu historii zbawienia, od praw rozwoju wszechświata. Bóg jest jakimś ściśle zewnętrznym Panem — a wszystko zależy od Jego widzi-mię. Takiego Pana można prosić — i trzeba prosić uległe, jak niewolnik, by uległością ująć Go i wywołać Jego wspaniałomyślność. Ale też może On zawsze odmówić i nikt nie ma prawa pytać Go o powody. Przerysowuję — ale coś z tego ujęcia tkwi w naszej kulturze religijnej — i powoduje wieczny konflikt między wiarą w Boga a najprostszym poczuciem sprawiedliwości i dobroci. Jakże bowiem można wierzyć w Boga, który dla jakichkolwiek bądź celów z zimną krwią odmawia ratunku cierpiącym i pozwala na przeróżne straszliwe męki ludzi i zwierząt — pomimo, że jako Wszechmocny może sprawić, by ich nie było i gdyby chciał, to by mógł stworzyć świat bez zła, grzechu i cierpienia.

Otóż to ostatnie założenie jest całkowicie dowolne. Teologowie przyznają, że nawet Bóg nie mógłby stworzyć kwadratowego koła — sprzeczności — nonsensu. A cóż my wiemy o tym, co jest taką kwadraturą koła w dziele stworzenia? Czy nie jest nią przeskok z ni-

cości do eschatologicznej jedności z Bogiem bez całego procesu ewolucji poprzez wszystkie jej stadia — wraz z wybuchami gwiazd i z walką o byt? Czy taką kwadraturą koła nie byłby człowiek wolny i zdolny do miłości, a od początku swej drogi bezgrzeszny? Zbawienie bez urodzin i śmierci, błędzeń i powrotów? Nie wiemy. Teilhard de Chardin wierzy, że Bóg stworzył najlepszy z możliwych światów i że nie zostawił go samemu sobie, lecz wciąż go stwarza ku jakiemuś wielkiemu szczęściu. Czy taką kwadraturą koła, której nie pojmujemy, nie jest wysłuchanie człowieka, który prosząc zarazem nie ma owej wiary, która góry przenosi — nie otwiera drogi Bogu? A także czy nasze prośby nie idą czasem wbrew owej drodze ku Dobru, którą nazywamy historią zbawienia?

Mało wiemy niestety o strukturze świata — a bodaj najmniej o prawach, które łączą świat energii duchowej — mocy duchowej Bożej i ludzkiej — ze światem materii fizycznym i przyrodniczym.

Skuteczność modlitwy jest podporządkowana przecie jakimś prawom owej struktury duchowo-moralnej świata. Znamy prawa przemiany materii w energię cieplną, prawa kierujące energią elektryczną, świetlną, magnetyczną i wielu innymi. A najmniej wiemy o tym rodzaju energii, który można nazwać energią psychiczną — tą dziwną energią myśli, woli i uczucia, energią miłości lub nienawiści, która tym się wyróżnia, że jest osobowa i że niesie określoną treść dobra lub zła.

Modlitwa jest taką energią, jest prośbą o moc i sama jest mocą. Stawia nas wobec świata mocy, których naukowo nie zbadaliśmy. W tym świecie mocy duchowych rządzą prawa, z których ledwie okruchy poznajemy doświadczalnie. I stojąc na progu tego świata niepojętej Osobowej Energii — Mocy Bożej oraz różnorodnych mocy stworzonych przez Boga, które nazywamy umownie aniołami — usiłujemy sobie odpowiedzieć, dlaczego owe moce idą lub nie idą nam na pomoc wedle naszego własnego planu. Chcemy wiedzieć, czemu czasem milczą — nie chcą, czy nie mogą?

Jasne jest, że nie jesteśmy w stanie na to odpowiedzieć. Księga Hioba kończy się pokorną rezygnacją z uzyskania od Boga odpowiedzi.

Ewangelia jednak mówi więcej niż Księga Hioba — Ewangelia prosi ludzi o zaufanie Bogu, który jest Miłością. A jeśli Jezus jest Obrazem i Objawieniem Ojca, to Ewangelia zdaje się mówić, iż Bóg wtedy tylko odmawia zmiany biegu spraw, gdy zmienić go nie może — że Bóg sam bywa bezsilny i jedynym sposobem, jaki pozostaje Jego Wszechmocnej Miłości, to dać się ukrzyżować jako człowiek, by „wszystko pociągnąć ku sobie”. Wszechmoc Boża, jaką ukazuje Ewangelia, jest podobna nie do władzy „książąt tego świata”, lecz do twórczej wszechmocy macierzyńskiej. Miłość matki

jest chyba największą potęgą ziemską, najpodobniejszą do mocy Bożej — ona daje życie, tworzy dziecko w sobie, wydaje na świat. Ona towarzyszy dorosłemu człowiekowi prądem życzliwości, modlitwy, czekania. Często cierpi z dzieckiem, często przez dziecko — ale ostatecznie — jeśli jest prawdziwą miłością, a nie tylko chęcią posiadania — zwycięża poprzez ukształtowanie dobrego człowieka, podobnie jak zwyciężyła Monika, matka Augustyna. Bóg, tworząc matkę, dał nam w niej obraz swojej Miłości, pierwszy prawzór, do którego nawiązuje nasza wiara. Już w Starym Testamencie Bóg przyrównuje się sam do matki „choćby matka zapomniała o swoim dziecku, ja o was nie zapomnę”.

I chyba jest coś bardzo głębokiego w tej czci, jaką Kościoły Prawosławny i Katolicki otoczyły Matkę Jezusa, czyniąc z niej obraz Bożej Miłości i Miłosierdzia — można by rzec obraz nie tylko ludzkiego macierzyństwa, ale tego Macierzyństwa Bożego, jakie się mieści w działaniu Ducha Świętego — Pocieszyciela i Miłości Niestworzonej, przenikającej nas i przetwarzającej nasze małe energie ludzkie w twórczą moc Bożą. Protestantyzm, nie znając tego obrazu Matki, łagodzącego tradycyjny obraz Wszechmocnego Pana i Surowego Ojca, ma jednak inną wspólną z nami szansę zmiany akcentów w obrazie, jaki sobie tworzymy o Bogu — tą szansą jest odnowa kultu Ducha Świętego i rozszerzenie pola charyzmatów w życiu Kościoła. Tą szansą jest jakiś dalszy ciąg myśli Teilharda de Chardin. A przede wszystkim przemyślenie na nowo sensu śmierci i Zmartwychwstania Pana i sensu Eschatologii. Chodzi chyba o to, by nasze życie zobaczyć na nowo jako drogę, w której wszystko jest relatywne do celu — do wielkiego spotkania. A może też, by zobaczyć nasze życie jako proces narodzin. Jezus powiedział, że niewiasta gdy ma rodzić, smuci się, że przyszła „jej godzina”, ale potem się cieszy z urodzin człowieka — i że tak samo jest z nami, z naszym życiem.

Chodzi o to, by wierzyć w to, że Bóg nie jest sadystą, którego można ucieszyć udręką — ale że z udręki, która istnieje, On Jeden może wyprowadzić zwycięstwo i radość — i nowe narodziny i nowe życie.

Chodzi też o to, by uwierzyć na nowo, że Bóg jest przede wszystkim Miłością i że jeśli jest Wszechmocny, to jako Miłość i tak jak Miłość — to znaczy, że Jego Wszechmoc nie jest Wszechmocą widzi-mi-się książąt tego świata, lecz że jest źródłem wszelkiej mocy, wszelkiego stawania się wszelkiego życia — źródłem wszech-potężnym, ale i wszech-mądrym — i dlatego właśnie samo się ograniczającym na rzecz dobra, wolności i tych mocy, którym Bóg dał istnienie.

Dlatego modlitwa jest prawdziwym dialogiem i współdziałaniem. Wiele w jej skuteczności zależy od nas — od tego, czy potrafimy jak

Jakub walczyć z Bogiem o błogosławieństwo aż do rana. Ale nie wszystko zależy od nas — i dlatego nawet walcząc z Bogiem o Szczęście świata, jak Jakub musimy powtarzać za Jezusem — Twoja wola, bo to Ty zbawiasz świat nie ja, i Ty znasz drogi zbawienia do końca nie ja, a wierzę, iż jesteś Tym, Który zbawia.

Gdyby istniał dylemat — czy mam wierzyć w Boga Wszechmogącego ale nie-dobrego, czy w Boga-Miłość, lecz nie-wszechmogącego, wybrałabym tego drugiego. I gdyby jedynym obrazem Wszechmocy miał być ten, jaki stworzyli skrajni woluntaryści, wedle których dobro jest dobrem dlatego, że Bogu tak się spodobało to a to nazwać dobrem, a co innego złem — tobym wiarę w tak wszechmocnego Boga odrzuciła — wołałabym już świat czystej materii.

Ale Ojciec Jezusa Chrystusa nie jest takim Bogiem, jak chcieli owi woluntaryści — mieszańką greckiego Absolutu z patriarchalnym wyobrażeniem Boga faryzeuszy a nawet części ksiąg Starego Testamentu.

Ojciec Jezusa Chrystusa bliższy jest obrazowi Boga nie-wszechmogącego, Boga, który może przegrywać i nie móc czynić cudu dla ludzkiego niedowiarstwa, niż obrazowi „książąt tego świata”. Bliższy — ale jednak bez kłamstwa powtarzam „Wierzę w Boga Ojca Wszechmogącego”. Bo w słowie „Ojciec” zamykamy wiarę, iż Bóg jest Miłością Ojca i Matki zarazem. Miłością twórczą i rodzącą, biorącą i dającą zmartwychwstanie. Wiemy też, że Jego „niemożności” i „przegrane” z nami są czymś związanym z czasem — czymś co mija — a Jego zwycięstwo jest czymś co już jest, ale w ziarnie — i już jest — ale w Nim — a dla nas w swej pełni dopiero nadchodzi.

Dlatego wierzę w moc modlitwy całkowicie realną — pomimo tego, że sama nie umiem się tak modlić, jak to czynili pierwsi chrześcijanie — tak, by modlitwa wspierała działanie i razem z działaniem zmieniała kształt tego świata na bliższy kształtowi Królestwa Bożego.

Stanisława Grabska

RYSZARD KIJOWSKI

NICOLAI HARTMANN 1882–1950

Nicolai Hartmann należał do tych nielicznych dzisiaj filozofów, którzy zdecydowanie zmierzają do zbudowania względnie jednolitego systemu filozofii, nie zacieśniając się do jakiejś wąskiej, choćby nie wiem jak podstawowej specjalności.¹ Wyrazem tego są jego obszerne dzieła, obejmujące rozległy wachlarz zagadnień od metafizyki poznania, po ontologię, etykę, estetykę, filozofię przyrody, nie omijając po drodze trudnych spraw dziejów filozofii oraz interpretacji takich postaci jak Platon, Arystoteles, Kant oraz wielcy przedstawiciele niemieckiego romantyzmu². Ogółem wylicza się 64 pozycje napisane przez Hartmanna: książki, artykuły, recenzje. Omawiając twórczość filozoficzną tego myśliciela, znajdujemy się w korzystnej sytuacji, ponieważ możemy oprzeć się na czterech krótszych, syntetycznych ujęciach całości, napisanych przez samego Hartmanna. Chodzi o autobiograficzny artykuł *Nicolai Hartmann* zamieszczony w *Philosophen-Lexikon*³, o szkic autobiograficzny

¹ Krótki życiorys znajdzie polski czytelnik w pracy Zbigniewa Zwolińskiego, *Byt i wartość u Nicolai Hartmanna*, Warszawa 1974, 17 nn.

² Tytuły głównych dzieł: *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* (1921); *Philosophie des deutschen Idealismus* (t. 1: *Fichte, Schelling und die Romantik*, 1923; 2 t.: *Hegel*, 1929); *Ethik* (1925); *Das Problem des geistigen Seins* (1933); *Zur Grundlegung der Ontologie* (1935); *Möglichkeit und Wirklichkeit* (1938); *Der Aufbau der realen Welt* (1940); *Philosophie der Natur* (1950). Rękopis *Logik* zaginął podczas bombardowania Berlina i nie został już potem odtworzony. Ponadto pośmiertnie — na wyraźne życzenie Hartmanna, po ukazaniu się *Philosophie der Natur* — wydano *Teleologisches Denken* (1951). W 1953 r. uczniowie wydali niedokończoną *Ästhetik*.

³ wydany przez Wernera Ziegenfussa t. 1. Berlin 1949, 454–471.

*Systematische Philosophie in eigener Darstellung*⁴, o *Neue Wege der Ontologie*⁵ oraz o *Einführung in die Philosophie*.⁶

I

Hartmann — w przeciwieństwie np. do Kartezjusza i myślicieli do niego nawiązujących z Husserlem włącznie — jest przekonany, że nikt nie zaczyna filozofować od absolutnego początku, lecz w jakiejś konkretnej sytuacji przejmując aktualną problematykę. Czym była „aktualna sytuacja” dla Hartmanna? — Była nią atmosfera wytworzona przez neokantyzm Hermanna Cohena oraz Paula Natorpa. Związał się on z tą szkołą filozoficzną w roku 1905, gdy przybywszy z uniwersytetu petersburskiego zamieszkał na przeciąg dwudziestu lat w Marburgu. Tutaj doktoryzował się na podstawie pracy *Über das Seinsproblem in der griechischen Philosophie* (rok 1907); habilitując się dwa lata później przedłożył 57-stronicową rozprawę pt. *Des Proklus Diadochus philosophische Anfangsgründe der Mathematik nach den ersten zwei Büchern des Euklidkommentars dargestellt*. Tam też został profesorem (1920: nadzwyczajnym, 1922: zwyczajnym). Nie ma żadnej przesady w tym, co pisze J. Klein⁷, że początki filozofii Hartmanna znajdują się u twórców Szkoły Marburskiej.

Szkoła ta — programowo — dążyła do kontynuowania filozofii Kanta i podjęła próbę zrozumienia kantyzmu od strony jej podstawowej idei.⁸ Fundamentalnej zasady dopatrzono się w metodzie transcendentnej czyli w sposobie dochodzenia podstaw logicznych ważności *poznania* i *norm postępowania*. Podobnie jak wielu filozofów przed nim i po nim, Cohen uważał matematykę za ideał wszystkich nauk. Wyciągnął z tego wniosek, że w matematyce i w zmatematyzowanym przyrodoznawstwie musi tkwić metoda wszelkich nauk w ogóle, a więc i filozofii. Metoda filozoficzna mogła być tylko przekształceniem i pogłębieniem metody nauk ścisłych.

⁴ *Kleinere Schriften*, t. 1., Berlin 1955, 1—51.

⁵ w: *Systematische Philosophie* wyd. przez N. Hartmanna, Stuttgart 1942, 199—311.

⁶ Jest to skrócony, autoryzowany, zapis wykładów z semestru letniego w Göttingen 1949; zapis ten na prawach manuskryptu ukazał się w roku 1949; sam stenogram wykładów stanowiłby 600-stronicowy tom.

⁷ *Nicolaus Hartmann und die Marburger Schule* w: *Heimsoeth-Helss, Nicolai Hartmann. Der Denker und sein Werk*, Göttingen 1952, 108.

⁸ por. dla przykładu to, co dzisiaj robi seryjne wydawnictwo pod kierunkiem Josefa Specka pt. *Grundprobleme der grossen Philosophen*; dotychczas ukazały się trzy tomy tej serii.

Podstawą precyzji nauk ścisłych są konieczności myślowe; faktów nie znamy poprzez dane zmysłowe, bo te są jedynie subiektywnymi reakcjami, a to z kolei nie może być podstawą obiektywnej wiedzy. Jedynym — autonomicznym — faktorem poznania jest myślenie, tworzące zarazem przedmiot poznania.⁹ Analizując podstawy poznania naukowego, tzn. jego formalne i nieformalne założenia, ustala się najwyższe formy myślenia, tzn. kategorie. Status teorio-poznawczy tych kategorii jest w neokantyzmie swoisty. Nie można bowiem o nich powiedzieć, żeby one były czymś tylko subiektywnym. W rozumieniu bowiem neokantystów kategorie były tego rodzaju formami, którymi każdy umysł musi się posługiwać i to dopiero umożliwia poznanie przedmiotowe. Niemniej swe miejsce w przedmiocie zawdzięczały one — podmiotowi. Marburczycy nie przyjmowali kantowskiej dychotomii zjawisk (fenomenów) i rzeczy w sobie; zrezygnowali z rzeczy w sobie, gdyż nie przyjmowali żadnej realności niezależnej od myślenia. Stąd ich idealizm. Istnieją tylko byty idealne, myślowe.¹⁰ Dlatego też zarówno teorię poznania jak i teorię bytu nazywali logiką, gdyż zajmuje się dziedziną *logosu*. Nie uprawiali metafizyki, gdyż tę kojarzyli z nauką o rzeczach w sobie. Metodą transcendentálną usiłowali również w etyce uzasadnić normy postępowania. Podobnie jak Kant za podstawową normę moralności uważali obowiązek; podkreślając jednak moment społeczny, odwrócili się od Kanta. Nie przyjmowali idei Boga. Religia była dla nich synonimem moralności i kultury.

W tej atmosferze rozwijała się początkowo twórczość Hartmanna, a przede wszystkim jego dwie pierwsze rozprawy: doktorska i habilitacyjna. Pierwsze strony tej ostatniej mówią o znaczeniu metody matematycznej dla problematyki filozoficznej. Twierdzi się, że Cohen pisał ciężko i niezrozumiale. Dopiero Natorp przystępnie przedstawił idee szkoły marburskiej. Ponoć jednak nigdy nie udało się ani Cohenowi ani też Natorpowi tak jasno i wyraźnie pisać o idealizmie, jak to zrobił Hartmann w swojej książce pt. *Platos Logik des Seins* (1909).¹¹ Prace następne Hartmanna zawierać będą mnóstwo akcentów polemicznych, skierowanych przeciw mistrzom młodości.

⁹ Teza ta oznacza przekształcenie kantowskiej teorii poznania w kierunku racjonalizmu.

¹⁰ Oznacza to zejście na tory idealizmu logicznego.

¹¹ Klein, dz. cyt., 109—110, jest zdania, że tylko Ernest Cassirer potrafił wyrazić w podobnej, artystycznie doskonałej formie idee neokantystów marburskich; ale i on nie zdobyłby się na taką głębię i jasność, która cechuje Hartmanna.

II

Rok wydania (1921) *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* zwykło się uważać za datę odejścia Hartmanna od neokantyzmu. Sam tytuł dzieła jest znamienity. Dotyczy ono teorii poznania, a więc tego działu filozofii, który w neokantyzmie zastąpił i wyeliminował metafizykę. Tymczasem Hartmann chce mówić właśnie o metafizyce — metafizyce poznania. Data rozstania się z neokantyzmem jest oczywiście umowna, ponieważ ślady odejścia są widoczne już wcześniej.¹² Przewyciężenie neokantyzmu zaznaczyło się przede wszystkim w odkryciu problematyki metafizycznej. Ale metafizyka jest tu pojęta swoiście! — Problemami „metafizycznymi” są dla Hartmanna te wszystkie zagadnienia, w których pozostaje nierozwiązywalna (irracjonalna) „reszta”; w ciągu wieków usiłowano wprowadzić ją rozwiązać, ale bezskutecznie. Słowo „metafizyka” staje się synonimem tajemnicy. Filozofia nie powinna uchylać się od refleksji nad tajemnicą. Hartmann kreśli nawet plan takiej refleksji.¹³

Stanowisko Hartmanna w teorii poznania rozważanej poprzez pryzmat metafizyki można określić jednym słowem: realizm. Poznanie — według niego — dociera do rzeczywistości istniejącej niezależnie od podmiotu poznającego. Rozstrzygnięcie to należy jednak zmodyfikować w tym sensie, że poznanie nie może ogarnąć całej rzeczywistości.¹⁴ Istota poznania polega na „ujmowaniu” bytu ist-

¹² Np. *Systembildung und Idealismus*, 1912 i *Die Frage der Beweisbarkeit des Kausalgesetzes*, 1920.

¹³ Na to zwrócił już uwagę Franciszek Sawicki, *Lebensanschauungen moderner Denker* Bd. II: *Philosophie der Gegenwart*, Paderborn 1952¹, 283—284. Hartmann wyróżniał trzy typy metafizyki:

a. metafizykę określonej problematyki, której zasadniczą częścią jest ontologia, a jej szczegółowymi częściami są kosmologia filozoficzna, psychologia filozoficzna i teologia naturalna; ten typ metafizyki uprawiano w starożytności i średniowieczu;

b. metafizykę spekulatywną rozwiązującą swoje zagadnienia przez odwołanie się do hipotez spekulatywnych;

c. metafizykę stale powracających problemów, których jednak z tej przyczyny nie można rozwiązać, iż problemów tych po prostu nie można dogłębnie prześledzić.

Por. hartmannowskie *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, Berlin 1965¹, 11—15.

¹⁴ Byt transcendentny w stosunku do podmiotu poznającego, jako przedmiot całkowity, dzieli się pod względem jego poznawalności przez umysł ludzki na część poznawalną i część niepoznawalną. Część poznawalna dzieli się w dalszym ciągu na „to, co już jest poznane” i na „to, co jeszcze nie jest poznane”. Część niepoznawalna leży poza dziedziną przedmiotów poznania intelektualnego. Element niepoznawalny utożsamia Hartmann z elementem metafizycznym. Por. *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, 54—55, 58—60 oraz *Zur Grundlegung der Ontologie*, Berlin und Leipzig 1935, 170—172.

niejącego niezależnie od podmiotu. Rolę determinującą w poznaniu odgrywa przedmiot, pozostający w stosunku do podmiotu poznającego czymś przez poznanie niezmiennym, zewnętrznym i transcendentnym. Funkcja podmiotu w poznaniu daje się opisać jako „ujmowanie przedmiotu”: podmiot sięga w transcendentną i heterogenną sferę przedmiotu, ujmuje jego właściwości i wprowadza je do sfery podmiotowej. Poznanie jest aktem receptywnym. Przedmiot określa podmiot poprzez swój obraz w podmiocie. Bo przedmiot jest w podmiocie reprezentowany przez obraz poznania, który jest formą świadomości ujęcia przedmiotu albo immanentnym rezultatem tegoż ujęcia.¹⁵ Jeżeli reprezentacja przedmiotu, czyli obraz, jest zgodna z przedmiotem, wówczas mówimy o jego prawdziwości: jeżeli natomiast ów obraz jest nieadekwatny w stosunku do przedmiotu, wówczas jest powodem powstania błędu.

Hartmann nie przyjmuje jednego, absolutnego kryterium prawdy, jak np. Kartezjusz (jasność i wyraźność idei). Jego zdaniem istnieją tylko relatywne kryteria, polegające na zgodności dwu lub więcej instancji poznawczych, ujmujących byt w sposób odmienny.¹⁶ W zasadzie jednak przedmiot bywa poznawany na co najmniej dwa sposoby: aposterioryczny i aprioryczny.¹⁷ W poznaniu a posteriori dochodzi do wglądu w aspekt indywidualny, konkretny przedmiotu. Poznanie to dotyczy przedmiotów realnych. Poznanie aprioryczne odnosi się zarówno do przedmiotów realnych, jak idealnych. Jest ono poznaniem autonomicznym w stosunku do doświadczenia. Jest też poznaniem bezpośrednio oczywistym. Teoria poznania apriorycznego nosi piętno wpływów fenomenologii Husserla. Podobnie jak Husserl, Hartmann przenosi kantowskie „a priori” z podmiotu w przedmiot.

Co skłoniło Hartmanna do opowiedzenia się za realizmem? Sam na to odpowiada: jest to wniosek wyłoniony z krytycznego przebadania tez idealizmu i realizmu. Realizm: 1. jest zgodny z naturalnym poglądem człowieka na świat; 2. poznanie jako akt transcendentny „udziela” świadomości istnienia;¹⁸ 3. relacja podmiot-przedmiot jest tylko jedną z wielu relacji, które są ontycznie bardziej pierwotne; 4. na istnienie rzeczywistości transcendentnej wskazują bardziej niż akty poznania teoretycznego, akty emocjonalno-trans-

¹⁵ *Zur Grundlegung der Ontologie*, 162.

¹⁶ *Neue Wege der Ontologie*, Stuttgart 1964, 110.

¹⁷ Chodzi w tym przypadku o ujęcie tego samego bytu transcendentnego z różnych stron i pod kątem różnych praw. Por. *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, 469.

¹⁸ Poznanie jest kontaktowaniem się z bytem. Por. *Zur Grundlegung der Ontologie*, 160.

cendentne, kryjące w sobie doznanie wywieranego na nas nacisku. Przekonanie o istnieniu świata niezależnego od naszej świadomości wyłania się przede wszystkim z doznania oporu, na jaki napotyka aktywność podmiotu ze strony tego, co realne.¹⁹

Jesteśmy jednak na gruncie metafizyki poznania, metafizyki pojętej jako refleksja nad tajemnicą. Jakie tajemnice kryje nasze poznanie? — Oto przykłady nierozstrzygalnych „aporii” poznania: jak się to dzieje, że podmiot jest w ogóle zdolny do ujęcia czegoś, co jest poza nim? Jak jest możliwe ustalanie kryterium prawdy? Na jakiej zasadzie jest możliwy postęp w poznaniu? Nie wiedzieliśmy tego przed nami i my tego nie wiemy. Nasze poznanie żyje otoczone horyzontem nieprzeniknionej tajemnicy.

III

Właściwe zainteresowania i główny kierunek badań Hartmanna szły w stronę ontologii. Jej plan był już gotowy w czasie jego kolońskiej profesury²⁰, nim go jednak zrealizował, upłynęło nie tylko przeszło dwadzieścia lat, ale nadto w samej realizacji nie było ciągłości. Hartmann powiedział kiedyś, że praca nad ontologią jest dla niego istną „drogą przez mękę”.²¹

Ontologia, w przeciwieństwie do metafizyki, zajmuje się najbardziej podstawowymi problemami poznawalnej części bytu (*des Objizierten und Objizierbaren*). Hartmann rozróżnia

¹⁹ Hartmann wyróżnia trzy typy aktów emocjonalno-transcendentnych:

- a. emocjonalno-receptywne, w których uświadamiamy sobie nacisk, jaki na nas wywiera rzeczywistość nas otaczająca;
- b. emocjonalno-prospektywne: te z kolei uświadamiają nam niemożliwość ucieczki i wyłamania się z potoku zdarzeń;
- c. emocjonalno-spontaniczne, w których wyraża się nasza aktywność doznająca oporu ze strony świata zewnętrznego.

Por. *Zur Grundlegung der Ontologie*, 177–209.

²⁰ Profesorem w Kolonii został Hartmann na wniosek Maxa Schelera. W tym okresie, tzn. do chwili powołania go na katedrę filozofii w Berlinie w roku 1931, najbardziej zaważyły na nim wpływy fenomenologów. Sam zresztą przyznaje, że ulegał wpływom Husserla, Schelera, ale także Arystotelesa, Kanta i Hegla. W okresie kolońskim powstały przede wszystkim *Ethik* i *Das Problem des geistigen Seins*. W przedmowie do tego ostatniego dzieła zaznacza, że współautorami książki są w wielkim stopniu uczestnicy jego kolońskiego seminarium.

Hartmann na początku każdego semestru ustalał temat dysput, który dyskutowano przez dwa semestry. Dysputy te odbywały się w mieszkaniu Hartmanna, a brali w nich udział zarówno młodszy jak i starsi studenci. Każde posiedzenie zaczynało się od odczytania protokołu z poprzedniego seminarium i dyskusja zaczynała się tam, gdzie ją zakończono poprzedniego razu. Obowiązywała naukowa powaga i maksymalna precyzja w wygłaszaniu własnych uwag. Hartmann spełniał w czasie tych dysput rolę dyskretnego kierownika.

²¹ Heiss, *Nicolai Hartmann* w: *Nicolai Hartmann. Der Denker und sein Werk*, dz. cyt., 23.

dwie podstawowe sfery bytu, mianowicie byt realny i byt idealny. Idealność i realność nazywa niekiedy sposobami bytowania.²² Jako dwie dalsze, drugorzędne sfery bytu, *rsp.* „sposoby bytowania”, wymienia Hartmann sferę logiczną (sfera sądów) i sferę poznania. W każdym bycie wyróżnia tzw. „momenty bytu”, czyli istotę i istnienie, przy czym pozostaje rzeczą wątpliwą, czy w ostateczności przyjmuje on realną różnicę między istotą a istnieniem. Wyróżnienie poszczególnych sfer bytu ma dla Hartmanna bardzo doniosłe znaczenie, bowiem w każdej z tych sfer obowiązują nieco inne prawa „modalne”.

Hartmann jest przekonany, że podstawowym zadaniem ontologii jest analiza tzw. „modi bytu” (analiza modalna), które są czymś innym niż wspomniane wyżej sfery bytu, momenty bytu, czy sposoby bytowania. Analiza modalna jest nauką o możliwości i aktualności, konieczności i przygodności, niemożliwości i nieaktualności. Wyniki analizy modalnej, uzyskane przez autora, budzą niekiedy opory zarówno myślenia potocznego, jak myślenia kształtowanego przez tomizm. Hartmann sądzi np., że w realnej aktualności została założona realna możliwość bytu, a nie możliwość jego niebytu. To, co istnieje, nie może nie istnieć. Możliwość realna zachodzi bowiem wtedy, gdy zaistniał zupełny szereg warunków danego bytu. Gdy braknie choćby jednego z nich, rzecz staje się niemożliwa. Jeżeli zaś wszystkie warunki zaistniały, wówczas musi również zaistnieć rzecz, czyli staje się konieczną realnie. Z tego wynika, że cokolwiek jest realnie możliwe, jest też realnie konieczne. W sferze realnej nie ma niczego, co byłoby tylko możliwością, co „mogłoby nie być”.

Konsekwencją tych twierdzeń jest wykluczenie przypadku ze sfery realności. Wszystko jest w niej koniecznością. Zarazem jednak rygor konieczności nie pociąga za sobą bezapelacyjnego determinizmu. Koncepcja Hartmanna dopuszcza bowiem różne typy determinizmu na poziomie różnych warstw bytu i autonomię jednej warstwy w stosunku do drugiej.

To są już jednak zagadnienia ontologii szczegółowej, którą Hartmann nazywa „nauką o kategoriach”. W filozofii współczesnej zajmuje ona bardzo wysoką pozycję, dlatego nie możemy pominąć prezentacji przynajmniej niektórych podstawowych jej idei.

Świat jest zbudowany z czterech „warstw”. Nad warstwą 1. rzeczy i procesów fizycznych znajdujemy kolejno warstwę 2. tego, co żyje, 3 warstwę świadomości, a na końcu 4 warstwę zjawisk ducha.²³ Każda z warstw odznacza się specyficznymi, sobie właściwy-

²² Por. np. *Der Aufbau der realen Welt*, Meisenhein 1949², 171—218.

²³ Tamże, 188—200 oraz rozprawę *Die Anfänge des Schichtungsgedankens in der alten Philosophie* w: *Kleinere Schriften*, t. II., Berlin 1957, 164—191.

mi kategoriami. Przez kategorie rozumie autor powszechne i konstytutywne zasady bytu.²⁴ Pogląd iż pojęcie kategorii jest u Hartmanna pojęciem centralnym, nie jest co prawda powszechnie przyjęty wśród komentatorów jego filozofii, niemniej wydaje się, że w każdym razie należy ono do pojęć najbardziej podstawowych.²⁵ Hartmann przyjmuje, że u podstaw wszystkich kategorii specjalnych, tzn. właściwych odpowiednim warstwom bytu, leżą kategorie fundamentalne, które przechodzą przez wszystkie warstwy bytu realnego, ulegając na poszczególnych poziomach odpowiednim przekształceniom. Kategorie fundamentalne mogą być kategoriami modalności, kategoriami strukturalnymi, prawami kategorialnymi. Elementarnymi kategoriami strukturalnymi są np. pary przeciwieństw: substrat i relacja, forma i materia, jedność i mnogość, ciągłość i nieciągłość, element i układ i in.

Z ogólnej nauki o kategoriach, której Hartmann poświęcił przeszło 600-stronicowe dzieło pt. *Der Aufbau der realen Welt*, a które z polskich myślicieli badaj pierwszy zgłębiał wybitny fizyk Czesław Białobrzeski²⁶, należy uwypuklić — w jakimś bardzo syntetycznym ujęciu — myśl o specyfice prawidłowości kategorialnej. Kategorie nie można odłączyć od konkretności, są one bowiem zasadami konkretności²⁷. Kategorie nie zachodzą pojedynczo, lecz łączą się na poziomie jednej warstwy w sposób kompleksowy. Kategorie warstw wyższych zawierają wiele kategorii warstw niższych, odpowiednio przekształconych, ale nie na odwrót. Zależność kategorialna jest wyłącznie jednostronna: wyższe zależy od niższego. Wylania się stąd niezmiernie ważne „prawo siły”, które orzeka, że kategorie warstw niższych są kategoriami silniejszymi: one mogą się znaleźć w warstwach wyższych, ale nie na odwrót (np. nie może kategoria właściwa świadomości odnaleźć się w materii, aczkolwiek pewne kategorie obecne w obszarze materii mogą pojawić się w obszarze świadomości). Inne prawo to „prawo wolności”, każda warstwa wyższa posiada w stosunku do niższej swą autonomię.

Wymienione prawa kategorialne należą do najbardziej fundamentalnych. Prawa fundamentalne rozpadają się na prawa bardziej szczegółowe. Wylania się stąd słynna hartmannowska „ontologia krytyczna”, w obszarze której Hartmann tropi źródła błędów metafizycznych.

²⁴ Por. Caspar Toni Frey, *Grundlagen der Ontologie Nicolai Hartmanns*, Kempten 1955, 13 nn.

²⁵ por. mój artykuł *Ujęcie kategorii u Nicolai Hartmanna*, *Analecta Cracoviensia* 4 (1972), 71—72.

²⁶ *Podstawy poznawcze fizyki świata atomowego*, Warszawa 1956, 262—272 oraz *Wybór pism* (b.m.w.) 1964, 127—145.

²⁷ W jakimś bardzo syntetycznym skrócie można by powiedzieć, że concretum to dostrzeżone dane obiektywne.

zycznych dotychczasowej metafizyki. Błędy te wynikają najczęściej z nieuprawnionego przenoszenia kategorii specyficznych dla jednej warstwy bytu do warstwy drugiej (innej). Najczęściej przenosi się w ten sposób kategorie wyższe do niższych warstw bytu, wbrew kategoryalnemu „prawu siły”. Stąd wzięły się, zdaniem naszego autora, błędy spirytualizmu, materializmu, energetyzmu itp.

Poszczególnymi warstwami świata realnego zajął się Hartmann w filozofii przyrody i w filozofii ducha (*Das Problem des geistigen Seins*).

1. Filozofia przyrody zajmuje się kategoriami właściwymi warstwie materii i warstwie tego, co żywe. Hartmann przyjmuje najwyraźniej gradualistyczną koncepcję budowy świata realnego: między światem życia a światem materii są stopniowe przejścia. Problem — dyskutowany m.in. w neoscholastyce w naszym kraju — na jakiej podstawie włączyć w zakres rozważań filozofii przyrody byty ożywione, rozwiązuje Hartmann, przyjmując, że kategorie rzeczy i procesów fizycznych przechodzą bez jakichkolwiek skreśleń do warstwy bytów organicznych. Zadaniem filozofii przyrody jest zbadanie kategorii kosmologicznych i organologicznych²⁸, analizowanie relacji zachodzących pomiędzy kategoriami na poziomie właściwych warstw bytu, a także relacji zachodzących pomiędzy kategoriami obu tych warstw.²⁹

Analizy Hartmanna z zakresu filozofii przyrody są niezwykle wnikliwe, poparte doskonałą znajomością wyników nauk szczegółowych. Trudno wchodzić tutaj w szczegóły. Trudno mówić, jakie znaczenie dla nauki i filozofii mają lub mogą mieć jego kategoryalne badania nad światem fizyki, chemii, czy światem biologii. Hartmann postępuje jako arystotelik: dzieli i wyróżnia, aby potem wiązać. Analizy Hartmanna przywracają nam względnie jednolity obraz świata, tak mocno nadwątlony wynikami nauk szczegółowych. Idea kategorii stanowi w jego filozofii tę podstawową więź, dzięki której znów łączą się w jeden wszechświat światy poszczególnych nauk.

Na gruncie refleksji nad światem ożywionym wyłania się u Hartmanna sprawa celowości. Nie neguje on faktów „celowo-podobnych”, o których wprost lub nie wprost mówi obserwacja biologiczna świata. Ale żadnych wniosków dotyczących istnienia Boga, jak to czyni

²⁸ Kategoriami kosmologicznymi są te kategorie, które są właściwe pierwszej warstwie świata realnego; kategorie organologiczne natomiast odnoszą się do warstwy bytu ożywionego. Jest ona przedmiotem filozofii przyrody bytów ożywionych.

²⁹ Por. *Der Aufbau der realen Welt*, 412—575. Prawa kategoryalne ujmuje Hartmann w grupach praw znaczenia kategoryalnego, koherencji kategoryalnej, kategoryalnego uwarstwienia, kategoryalnej zależności.

filozofia tomistyczna, na tej podstawie nie wyciąga. Sądzi, że brak mu co do tego dostatecznych „danych”.

2 W filozofii bytu duchowego Hartmann postępuje podobnie: wyróżnia, by łączyć. W tym przypadku jednak ważniejsze jest wyróżnianie. Tak więc wymienia trzy „formy ducha”: ducha osobowego, ducha historyczno-obiektywnego, ducha zobiektywizowanego.

Podstawową kategorią ducha osobowego jest kategoria o s o b y. Kategoria ta jest niedefiniowalna. Można ją co najwyżej poddać opisowi. Na płaszczyźnie teorii ducha osobowego święci u Hartmanna triumfy metoda fenomenologiczna. Rysem szczególnym ducha osobowego jest zdolność do konstytuowania samego siebie i dopełniania siebie. Duch osobowy jest wolny. Ze swej istoty jest on ekspansywny. Dzięki swym aktom transcenduje on siebie. Osoba jest zawsze w jakiejś sytuacji, ale nie jest wydana na pastwę sytuacji, ponieważ sytuacja jest dla osoby nieustannym wezwaniem do czynu. Jednym z podstawowych rysów osoby jest to, że stanowi ona bieg promieniowania aktów zwróconych w stronę świata.

Wyróżnienie ducha „historyczno-obiektywnego” jest wynikiem studiów nad Heglem. Hegel traktował ducha obiektywnego jako substancję, dla Hartmanna polega on na wspólnym życiu duchowym, trwającym poprzez generacje, tworzonemu dzięki przeżyciu przez osoby takich „realności” jak religia, sztuka, technika, moralność, obyczaj itd. W sferze tej szczególne znaczenie przypada funkcji przekazywania i przejmowania. Dzięki przekazywaniu i przejmowaniu tworzą się dzieje, tradycja, historia. Funkcja przekazywania przyjmuje różne postacie: od naśladownictwa (np. gdy uczymy się obcego języka), poprzez zapytywanie (gdy tworzymy naukę), aż do na wpół świadomego ulegania modom czy wartościowaniom właściwym naszej epoce. Szczególne znaczenie w funkcji przekazywania i przejmowania przypada wychowawcy i nauczycielowi. To przede wszystkim dzięki nim możliwe jest trwanie ducha obiektywnego ponad zmiennością czasów.

Duch zobiektywizowany obejmuje wytwory, dzieła ducha osobowego. Duch osobowy „obiektywizuje się” w owych wytworach. Taką obiektywizacją ducha osobowego jest nauka, sztuka, technika. Każda obiektywizacja jest tworem dwuwarstwowym. Składa się ona z elementu zmysłowo-materialnego (realny „przód”) i z duchowej treści (irrealne „tło”), która jest niesiona przez pierwszy element. Treść duchowa dzieła jest dostępna każdemu duchowi personalnemu, który posiada odpowiednie warunki jego zrozumienia. W wytworach ducha personalnego zakotwiczone jest to, co nazywamy Pięknem.

IV

Bodaj najlepiej znanym dziełem Nicolai Hartmanna jest jego *Etyka*. Pisał ją pod wyraźnym wpływem Maxa Schelera i prądu „filozofii wartości”, jaki wystąpił przedtem i potem. Raz jeszcze Hartmann okazuje się być arystotelikiem i raczej syntetykiem, niż analitykiem. Dąży on do połączenia kantowskiej etyki powinności z etyką Arystotelesa. Syntezę taką umożliwił mu Scheler dzięki swej „etyce materialnego a priori”. Nie obce mu są jednak również wpływy F. Nietzschego.

Kluczowym pojęciem etyki Hartmanna jest pojęcie wartości. Wartości istnieją, istnieją obiektywnie, nie pozwalają sprowadzić się do ocen, wartościowań, subiektywnych odczuć. Zdaniem Hartmanna wartości odznaczają się idealnym sposobem istnienia. Są dane człowiekowi w specjalnym „wycuciu wartości” (Wertgefühl). Same ze siebie są tak „bezsilne”, że nie mogą stać się czymś realnym. Dopiero człowiek może je urzeczywistnić.

Nie będę tutaj wchodził w dalsze szczegóły tej interesującej i inspirującej koncepcji, ponieważ nieco dalej znajdzie czytelnik tekst samego Hartmanna, zawierający jego skrócone „Credo” o wartościach. Wypada jednak powiedzieć kilka słów o jego estetyce.

Zdaniem Zbigniewa Zwolińskiego³⁰ nieodzowne do zrozumienia *Etyki* jest zapoznanie się z teorią wartości estetycznych, jaka jest zawarta w *Estetyce*, wydanej pośmiertnie przez uczniów filozofa. Obejmuje ona teorię doznania estetycznego, przedmiotu estetycznego i wartości estetycznej.

W doznaniu estetycznym wyróżniamy dwa rodzaje oglądu: ogląd samego zmysłowego obrazu i jakiś typ „wyższego” widzenia. Pierwszemu oglądowi odpowiada w przedmiocie znany nam już element zmysłowo-materialny, a tzw. wyższemu widzeniu treść duchowa przeświecająca przez ów element zmysłowo-materialny. Pięknem nie jest ani element pierwszy ani drugi wzięte z osobna, lecz *przeświecanie jednego w drugim*.

Co jest irrealnym tłem przedmiotu estetycznego? W utworze poetyckim na przykład wyróżnia Hartmann aż sześć warstw wspomnianego tła: ruch albo żywotność, mówione słowo albo inny sposób wyrazu, doznania duchowe, problematykę losu, indywidualnego ethosu i momentów wspólnych ludziom. Zawsze jednak dostrzegamy w przedmiocie estetycznym jakieś napięcie pomiędzy elementem zmysłowo materialnym a jego treścią duchową: formacja treści duchowej zdaje się być przeznaczona zawsze dla elementu zmysłowo-

³⁰ Dz. cyt., 19.

materialnego; widz czy słuchacz dostrzega wpierw element pierwszy, który jednak skierowuje go do ukrytego tła.

Wartości estetycznej nie da się ująć myślą i spojęciować. W tym przypadku decyduje odczucie estetyczne artysty. Ogólnikowo tylko da się powiedzieć tyle, że wartości estetyczne — jeżeli nie są sprowadzalne — to bazują w jakiś sposób albo raczej współlistnieją z wartościami etycznymi, a zgoła z witalnymi i materialnymi. Należy to rozumieć w ten sposób, że ten kto ma jakieś doznania estetyczne, czy chce je mieć, musi dobrze rozumieć przeznaczenia praktyczne wartości materialnych i potrzeb życiowych, a także dobro i zło. Dopiero wtedy może dostrzec w pełni estetyczną wartość jakiegos poematu czy malowidła.

V

Stosunek Hartmanna do religii i związanych z nią problemów oddają pokrótce słowa: w tych sprawach „należałoby się opowiedzieć za nieistnieniem Boga”. Stanowisko takie nazwał kiedyś Scheler „ateizmem postulatywnym”.³¹ Motywacja stanowiska jest bardzo obszerna i trudno powiedzieć, które jej momenty były decydujące. W „poznawalnej części bytu” nie widział Hartmann żadnych „danych” dla zbudowania dowodów potwierdzających prawdziwość twierdzeń religii. W nawiązaniu do tego M. Heidegger powiedział na pogrzebie Hartmanna, że teraz na pewno już znalazł odpowiednią „daną”, pozwalającą definitywnie rozwiązać kwestię istnienia czy nieistnienia Boga.³² Hartmann liczył się bowiem z możliwością, że twierdzenia religii mogłyby być zgodne z takimi „danymi”, które leżą poza poznawalną częścią bytu.³³ Tradycyjne dowody za istnieniem Boga nie mogły go przekonać. Sądził, że wadliwa jest w nich budowa demonstrandum: nie można dowieść istnienia czegoś, co byłoby zarazem realne i wieczne. Byt realny podlega bowiem czasowi, jest ciągłym stawaniem się.³⁴

Opierając się na takich przesłankach, być może dałoby się nazwać

³¹ *Philosophische Weltanschauung*, Bonn 1929, 43—44.

³² Heidegger zawdzięczał Hartmannowi powołanie na katedrę w Marburgu. Początkowo Hartmann wiele obiecywał sobie po współpracy z Heideggerem. Okazała się ona jednak niemożliwa. Hartmann uznawał w filozofii powolne i ciągłe dobudowywanie nowych refleksji, Heidegger natomiast chciał wszystko dotychczasowe w niej zburzyć i zacząć od nowa. Heiss podaje (dz. cyt., 18), że kiedy się obaj spotykali, wówczas od razu zaczynał mówić Heidegger. Kiedy około północy doszedł do słowa Hartmann, wówczas Heidegger już zasypiał.

³³ *Ethik*, Berlin 1962⁴, 180, 743.

³⁴ Por. przykładowo *Neue Wege der Ontologie*, 22, czy *Möglichkeit und Wirklichkeit*, Berlin 1966³, V. 3. 133, 139, 312.

Hartmanna agnostyką. Ale gdy się uwzględni jego refleksje z pogranicza antropologii i etyki³⁵, wtedy okaże się, że w jego „agnostycyzmie” więcej jest ateizmu niż niewiedzy. Rozważania te dotyczą antynomii między etyką a religią.³⁶ Jakież są owe antynomie? — Otóż, gdy przyjąć istnienie Boga, a więc istoty wszystko przewidującej i wszystkim kierującej, to gdzie jest miejsce na wolność człowieka? Jak mówić o odpowiedzialności, którą człowiek ponosi za swe czyny? Czy może wtedy człowiek pozostawać wartością najwyższą? — Hartmann mówi wprost, że założenie istnienia Boga pociąga za sobą „sacrificium intellectus” a także prowadzi do ubezwłasnowolnienia człowieka.³⁷

Znajomość dorobku filozoficznego Hartmanna jest w Polsce raczej mierna. Hartmannem interesował się kiedyś — jak wspomniałem — Czesław Białobrzewski.³⁸ Pewne pretensje zgłaszał pod adresem Hartmanna Roman Ingarden.³⁹ O Hartmannowskim uzasadnieniu wolności woli pisał Franciszek Sawicki.⁴⁰ Ostatnio otrzymaliśmy książkę o jego etyce⁴¹ i — o ile mi wiadomo — cztery artykuły.⁴² Być może ten stan rzeczy zmieni się, jeśli znajdzie jakieś praktyczne konsekwencje drugi przypis z artykułu Stanisława Jedynaka⁴³, w którym postuluje on krytyczną akomodację myśli Hartmannowskiej do marksistowskiej ontologii. W tym przypadku nie należy nie doceniać roli przypisów.

Ryszard Kijowski

³⁵ por. *Ethik*, 199.

³⁶ Tamże, 248—249, 309—310, 315, 317.

³⁷ Tamże, 207, 354.

³⁸ por. przypisek 26.

³⁹ por. *Studia z Estetyki*, t. I., Warszawa 1957. Ingarden zarzuca Hartmannowi, że bez powołania się na jego książkę pt. *Das literarische Kunstwerk*, Halle 1931, przejął jego koncepcję wielowarstwowej budowy dzieła literackiego i rozszerzył ją na pozostałe dzieła sztuki. Przeciwno tej insynuacji ze strony Ingardena przytacza Zwoliński, dz. cyt. II, ważki argument chronologiczny: koncepcję wielowarstwowej budowy dzieła literackiego wysunął już Hartmann w roku 1925 w drugim wydaniu swych *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* (por. w wydaniu piątym s. 562).

⁴⁰ Wolność woli w nowym oświeceniu, *Roczniki Filozoficzne* II—III (1949—1950), 185—198.

⁴¹ Dz. cyt. por. przypisek 1.

⁴² Jerzy Galecki, *Ateizm Nicolai Hartmanna* (1882—1950), *Euhemer* 5 (48), 1965, 87—102.

Andrzej Wachowiak, *Zarys koncepcji przyczynowości na tle systemu myślowego Nicolai Hartmanna*, *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, Filozofia* III 1969, 55—74.

Ryszard Kijowski, *Teoria i metodologia filozofii przyrody w ujęciu Nicolai Hartmanna*, *Studia Philosophiae Christianae* 7 (1971), 2, 69—95; tenże, *Ujęcie kategorii u Nicolai Hartmanna*, por. przypisek 25.

⁴³ *Dialektyka możliwości i rzeczywistości*, *Studia Filozoficzne* 1 (1974), 73.

NAJWAŻNIEJSZE PROBLEMY ETYKI*

Co jest dobrem?

Dziedzina etyki nie jest jedyną dziedziną niepełnej rzeczywistości; również twórczość artystyczna jest taką sferą. Gdy mówimy: „Artysta stwarza, coś wydobywa, jest twórcą!”, to nie znaczy, że on coś przetwarza w realność. Jeśli np. rzeźbiarz zamyka wzburzenie pewnej postaci w nieruchomym posągu, to wówczas nie realizuje wzburzenia. Nie może ożywić posągu. Artysta tworzy świat, który wcale nie pretenduje do tego, aby być rzeczywistym, aby ludzi nas, że jest rzeczywisty. Tego, co chce przedstawić, nie musi zrealizować, lecz jedynie pozwolić, aby [samo] pojawiło się. Podczas gdy powinność zawsze ma tendencję do urzeczywistnienia, twórczość artystyczna polega właśnie na odrzeczywistnieniu. Powinność i twórczość artystyczna są obszarami niepełnej rzeczywistości, tzn. możliwość pozostaje oddzielona od konieczności. Jednak w przeciwieństwie do powinności twórczych artystyczna nie wykazuje nadwyżki konieczności nad możliwością, lecz raczej możliwość przekracza konieczność. W ten sposób staje się zrozumiałą szczególnie szeroki zakres wolności w świecie sztuki.

Na razie chcemy pozostawić to, co estetyczne, i wejść w dziedzinę etnosu. Podstawowe pytanie etyki brzmi: „Co powinniśmy czynić?”. Na tę samą treść wskazuje dalsze pytanie: „Co jest dobrem?”. W historii, nie tylko filozofii, niezmiennie długo spierano się o to, co właściwie jest dobrem. Wśród licznych teorii, które starały się uzyskać odpowiedź na to pytanie, jedną z najstarszych jest eudajmonizm. Odpowiada on przy pomocy hasła: „szczęśliwość”. Jednak tym samym nie posunęliśmy się jeszcze naprzód, ponieważ zaraz pada pytanie, na czym polega ta szczęśliwość. Jeżeli widzi się w niej przyjemność, to owa odpowiedź — o ile ma ona być zasadą etyczną — posiada bardzo problematyczny charakter. W celu szczęśliwości, jaki stawia sobie eudajmonizm, znajduje właściwie wyraz tylko prawo natury panujące nad całym życiem psychicznym. Wszędzie tam,

* Opatrzony tym tytułem tekst obejmuje wykłady N. Hartmanna z etyki z roku 1949 (zob. N. Hartmann, *Einführung in die Philosophie*, Osnabrück, opr. Karl Auerbach). (przyp. tłum.)

gdzie w ogóle można mówić o świadomości, o duszy, a więc również w wypadku wyższego zwierzęcia, spotyka się dążenie do szczęścia. Lecz tendencja ta ma bardzo niewiele wspólnego z moralnym nakazem etyki. Wszystko zależy tutaj od tego, w czym upatruje się szczęśliwość. Systemy, które same określały się jako eudajmonizm, znacznie różnią się w swoich poglądach. Stoicy nie mieli na myśli szczęśliwości polegającej na rozkoszy (Lustgenuss), lecz stan doskonałości, do którego człowiek musi się wznieść własnymi siłami. Szczególnym rysem charakterystycznym tego stanu było samoopanowanie, tzn. wolność od afektów i namiętności własnej duszy oraz niezależność, samowystarczalność (autárkeia) w obliczu wszelkich okoliczności zewnętrznych. Ten ideał, zalecający swobodę i brak potrzeb w obliczu świata zewnętrznego, jest niewątpliwie szczytny i godny dążenia do niego, ale jednostronny. Epikur pojmował szczęśliwość znowu inaczej, jako uczestnictwo we wszystkim, co jest piękne, wzniosłe i pełne sensu, we wszystkim, co nasze życie wypełnia treścią i wznosi je [na wyższy poziom]. Swoją definicją Epikur obejmuje już najwyższe wartości moralne. Na samym wierzchołku postawił przyjaźń (philia), a zatem szczytny ideał, nie mający nic wspólnego z dekadencją późniejszego epikureizmu, który kończył się na etyce wskazującej na rozkosz. Z kolei Arystoteles ma inne pojęcie szczęśliwości. Definiuje ją jako energię duszy, o ile kieruje się ona na cnotę (Tugend). Cnota jest tedy predyspozycją, której człowiek potrzebuje, aby dojść do wyżyn moralnych. Szczęśliwe nie jest dziecko w swojej niewinności, lecz dorosły człowiek, który stał się panem tych wszystkich konfliktów, jakim ulega ktoś niedoskonały. Widzimy więc, że poza tym, co w dawnych czasach nazywano eudajmonią, może stać bardzo wiele, nawet najwyższe wartości moralne. Z biegiem czasu przytoczone tutaj wartości stały się widzialne. Istnieje nie tylko moralność szczęśliwości, lecz także inne moralności, np. moralność sprawiedliwości. «Jeśli wasza sprawiedliwość nie będzie większa niż uczonych w Piśmie [i faryzeuszów], nie wejdziecie do królestwa niebieskiego» — powiada Chrystus. Istnieje dalej moralność prawdomówności, która może posunąć się do fanatyzmu, moralność czystości i moralność mądrości. Wydaje się więc, że z uwagi na wielość istniejących moralności bardzo trudno odpowiedzieć na pytanie: „Co jest dobrem?”. A może moglibyśmy określić dobro, zbierając razem te wszystkie różne wartości? Platon rzeczywiście zadał sobie trud, aby wszystko połączyć [w jedną całość]. Zna on cały szereg ideałów cnót, które stoją przed człowiekiem: męstwo, samoopanowanie, mądrość, a ponad nimi jeszcze sprawiedliwość. Również ostatnia cnota nie jest najwyższa; ponad wszystkim króluje idea dobra, przez którą oczywiście rozumie się coś wspólnego innym wartościom. Ale na czym poza tym polega idea dobra, jaką

ma ona zawartość — tego nie można powiedzieć; dobra nie da się inaczej określić jak przez podanie wartości cnót, które ono obejmuje. Pozostaje zatem jedynie stwierdzić, że np. sprawiedliwość lub mądrość są dobre.

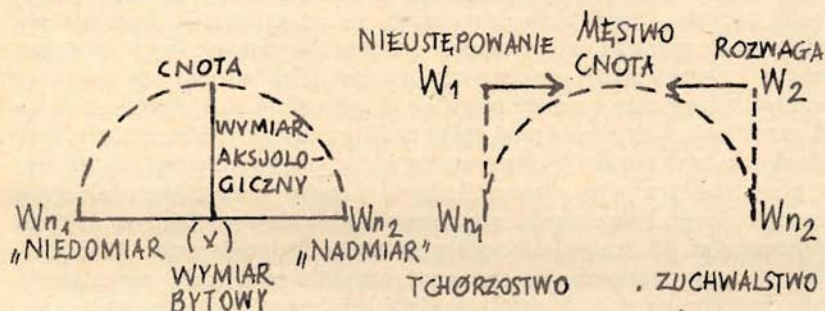
**Arystotele-
sowska teoria
wartości
moralnych** W przeciwieństwie do tej zadziwiającej, lecz nie-
pojętej idei dobra, Arystoteles domaga się ludzkie-
go dobra (anthrópinon agathón), które odpowiada
naszym odczuciom i mówi nam, co powinniśmy czy-
nić. Arystoteles wie, że aby znaleźć to ludzkie dobro,
musimy przeprowadzić osobne analizy ze względu na

szczególną typowość sytuacji, w jakich człowiek się znajduje. Po-
wyżej zajmowaliśmy się już analizą sytuacji. Wskazany przez nas
charakterystyczny rys sytuacji, bycie wolnym człowieka w niej,
uchwycił już i podał również Arystoteles. Nie mógł on jednak tego
uzasadnić. Rys ten nazywa „pozostawaniem przy nas”, tzn. ode
mnie zależy, czy postąpię tak, czy inaczej. Tym samym cała waga
etycznego problemu znowu spoczywa na sytuacji, i to w ten sposób,
że nie wszystkim sytuacjom może odpowiadać jakaś jedyna wartość.

Gdy człowiek tkwi w samym centrum życia, targają nim różno-
rodne i głębokie namiętności. Jeśli oddaje im się bez zahamowań,
jeśli staje się nieumiarkowany, mogą go zniszczyć. Dlatego Arystó-
teles domaga się cnoty umiarkowania. Wiąże się z tym antyczne po-
jęcie sophrosýne, wewnętrznej miary, niezezwożenia na to, aby dać
się odwieść od tego, co powinniśmy czynić i musimy czynić. Owa
wartość umiarkowania, która odpowiada całkiem określönemu typowi
sytuacji, staje naprzeciw naszych namiętności i popędów oraz
wyrównuje przyjemność i przykrość. Znajduje się ona pośrodku
między dwoma krańcami, mianowicie między rozwiązłością, w któ-
rej ślepo oddajemy się naszym popędom, a niewrażliwością, stanem
człowieka, który nie ma żadnych namiętności i przeto nad niczym
nie musi zapanować — który jednak z pewnością nie jest [z tego
powodu] wartościowszy. W innych sytuacjach chodzi o urzeczywist-
nienie innych wartości, np. męstwa, gdy pojawia się coś zagrażają-
cego albo przerażającego, bądź pewnej hojności, gdy chodzi o obra-
canie pieniędzmi. Jeśli całe życie zamierza się rozłożyć na typy sy-
tuacji, to każdemu typowi musi odpowiadać określona wartość.
W ten sposób przechodzi się od analizy życia pod względem typów
sytuacji do wartości moralnych albo cnót. (Przyjętym w staroży-
tności wyrażeniem na określenie cnoty jest areté, co pierwotnie
oznaczało zapewne jedynie „dzielność”).

Jeżeli ów stosunek rozwinie się szczegółowo, to właściwie każde-
mu typowi sytuacji odpowiada cała skala możliwych sposobów po-
stępowania, która leży między dwoma krańcami, między dwiema nie-

godziwościami (kakiai). Oczywiście właściwa wartość musi się przy tym znaleźć pośrodku między dwoma wartościami negatywnymi (Unwerten), jak dajmy na to męstwo znajdzie się pośrodku między tchórzostwem a zuchwalstwem. Arystoteles ukazuje wielką liczbę cnót, które są zawsze czymś „pośrednim” (mesótes) między dwiema przywarami, nadmiarem i niedomiarem (hyperbolé i élleipsis). Na przykład sprawiedliwość stoi między popełnianiem niesprawiedliwości a doznawaniem niesprawiedliwości, hojność w obracaniu pieniędzmi i własnością stoi między małostkowością a marnotrawstwem. Jednak przechodzi się obok sensu owego czegoś «pośredniego», owej aurea mediocritas, jeśli pojmuje się ją jako „przeciętność”. Cnota nie może (zob. (x) na rysunku) znajdować się w tym samym wymiarze, co obydwie wartości negatywne. Bowiem oznaczałoby to, że cnoty nie można stopniować i że skoro odbiegniemy od „przeciętności”, to znajdziemy się w moralnie złym krańcu, w nadmiarze lub niedomiarze. Jest jednak jasne, że istnieją rozmaite stopnie jednej cnoty, że męstwa bądź sprawiedliwości można dowieść w mniejszej



lub większej mierze. Cnota musi więc dać się wzmacniać w sobie, nie tracąc przy tym swego charakteru wartościowego i nie stając się przywarą. Raczej specyficzna jakość wartości cnoty musi pozostać taka sama, musi stanowić coś absolutnego. W pewnym miejscu drugiej książki *Etyki Nikomachejskiej* rzeczywiście stwierdza się, że cnota jest czymś pośrednim tylko zgodnie z ontologicznym istotowym określeniem, „ale z punktu widzenia tego, co najlepsze i tego, co w ogóle dobre”, zatem z aksjologicznego punktu widzenia, jest krańcem. Oznacza to, że cnota jest czymś pośrednim jedynie w wymiarze bytowym, do którego przynależy każde działanie dzięki swej określonej ontologicznej właściwości, natomiast w wymiarze aksjologicznym, w którym działanie znajdzie się, o ile jest etycznie wartościowe, cnota stanowi coś absolutnego, pewien kraniec, poza którym nie ma żadnego nadmiaru. W schemacie znajdującym się z le-

wej strony naocznie pokazany jest ten stosunek. Linia horyzontalna przedstawia wymiar ontologiczny, linia wertykalna — aksjologiczny. Jeżeli uwzględni się oba wymiary, to od jednej wartości negatywnej do drugiej przechodzi się [po linii] w formie paraboli. Cnota znajduje się jedynie w jej punkcie kulminacyjnym; specyficznego charakteru wartościowego cnoty nie można już przekroczyć.

Przy dokładniejszym rozpatrzeniu tej arystotelesowskiej koncepcji okazuje się, że poza każdą cnotą wskazaną przez Arystotelesa stoją w istocie zawsze dwie wartości. Cnota nie jest jedną wartością [pozytywną] w przeciwieństwie do dwóch wartości negatywnych, lecz raczej syntezą d o c h wartości, bowiem naprzeciw każdej wartości negatywnej (co ma objaśnić rysunek po prawej stronie) leży jakaś wartość [pozytywna]. Dopiero w syntezie obu wartości może zawierać się cnota. Tak np. naprzeciw negatywnej wartości tchórzostwa stoi pewien pozytywny moment, mianowicie odważne wytrwanie, nieustępowanie, a przeciwieństwem zuchwalstwa jest wartościowa, rozważna ostrożność, rozważa. O męstwie decyduje nie samo nieustępowanie i nie tylko rozważna ostrożność, lecz dopiero obie [wartości] łącznie. Oczywiście oznacza to, że od człowieka wymaga się więcej niż jednego izolowanego momentu wartościowego. Dopiero gdy w rzeczywistym postępowaniu człowieka wyłoni się synteza; wtedy istnieje tam wartość moralna. Sophrosýne, aby wymienić drugi przykład, można osiągnąć tylko wtedy, gdy w porównaniu z rozwiązłością wykazuje się opanowanie i gdy poza tym rozporządza się, w przeciwieństwie do niewrażliwości, w pełni rozwiniętą zdolnością emocjonalnego reagowania, gdy rozporządza się wyrobionym życiem afektywnym. Dalszego dobrego przykładu żądanej przez Arystotelesa syntezy dostarcza korona cnót arystotelesowskich, megalopsychia, wielkoduszność. Arystoteles definiuje megalopsychós jako tego, kto uważa samego siebie za wartego wielkich rzeczy, o ile on rzeczywiście jest taki. Owa cnota tkwi dopiero w syntezie wysokiego [poziomu] bytu moralnego i odpowiadającego mu wysokiego [stopnia] samoświadomości. Jeśli w człowieku pojawi się tylko jedna z tych wartości, to pod względem moralnym ma ona mniejszą wartość; tak samo jest z człowiekiem stojącym wysoko pod względem moralnym, który ulega poniżającej pokorze, ulega — mówiąc w sposób nowoczesny — poczuciu mniejszej wartości, które z konieczności musi osłabiać jego zdolność realizowania czegoś, jak z człowiekiem zarozumiałym i napuszonym, którego moralny byt nie może usprawiedliwić wysokości samooceny.

W przytoczonych właśnie przykładach dwie wartości dają się połączyć w jedną cnotę. Można jednak wskazać inne przykłady, w których dwie wartości pozytywne są jawnie sobie przeciwne, tak iż połączenie wydaje się bardzo trudne, bądź nawet niemożliwe. Takim

przeciwieństwem chwalonej przez Arystotelesa, uprawnionej wysokiej samooceny, a więc dumy, jest pokora. Zapewne ten pozornie antynomiczny stosunek znika tutaj po bliższym przyjrzeniu się. Właściwie rozumiana, uprawniona duma domaga się właśnie, jako swego uzupełnienia, odpowiednio pojętej pokory, którą człowiek musi wykazywać oczywiście nie przed człowiekiem, ale przed nieosiągalnym ideałem moralnej doskonałości.

Wydaje się, że w wypadku innych pozytywnych przeciwieństw aksjologicznych rzeczywiście chodzi o antynomię; w każdym razie nie powinno się odkladać pytania, czy w tych wypadkach chodzi o prawdziwe, czy tylko o pozorne antynomie. Spróbujmy uchwycić stosunek sprawiedliwości i miłości z punktu widzenia wysoce zróżnicowanego odczucia wartości! Sprawiedliwość — związana z normami i prawami — może ostatecznie odnosić się tylko do zewnętrznych stosunków człowieka. Nie może ona wnikać we wszystkie sfery życia ludzkiego; sędzia, który „patrzy na osobę”, jest niesprawiedliwy. Dlatego starożytni przedstawiali Temidę, strażniczkę prawa, z zawiązanymi oczami, jedynie z wagą i mieczem w dłoni. Natomiast miłość bliźniego sięga głębin duszy (Gemüt). Nic nie powinno być dla niej zbyt małe czy błahe. Widzi ona nie tylko czyn, stosunki zewnętrzne, lecz sytuację w całej jej pełni oraz charakter działającego. Dlatego wczesne chrześcijaństwo tak wysoko ją ceniło i stawiało ponad sprawiedliwością. W przeciwieństwie do miłości bliźniego sprawiedliwość ma w sobie pewien moment przeciwny wartości; może być ona przerażająca, co nieczuła. Ale miłość bliźniego stoi wyraźnie na tym samym poziomie, bowiem może — o ile wyłącznie panuje — ze swej strony naruszyć sprawiedliwość, w sensie ujęcia się za kims. Ponieważ obie wartości odnoszą się do tych samych stanów rzeczy, muszą wejść w konflikt ze sobą. Tworzą one antynomię wartości.

Antynomiałność wartości

W antynomicznym stosunku pozostają również wartości pełni życia i czystości. Wartość pełni, którą możemy dostrzec w dążeniu do idealnego, wszechstronnego uczestnictwa w wartościach (Wertteilhaben) i pełnego, etycznego wykorzystania życia, w «rozległości» zmysłu wartości i w wewnętrznej postawie wszechstronnego otwarcia się, jest niewątpliwie wysoką wartością. Coś podobnego cenili starożytni w mądrości (sophía), która wyrażała dla nich pewien szczególny rodzaj zbliżenia do świata. Sens mądrości jest oświecony zwłaszcza przez termin łaciński. W sapientia jest delikatny, zróżnicowany i uszlachetniony smak etyczny, afirmujące obcowanie ze wszystkim, co jest wartościowe. Kiedy jednak „człowiek realizujący pełnię” wszystko chłonie i pozytywnie wartościuje — również to, co prze-

ciwne wartości — to z konieczności musi on uchybić wartości czystości, która tkwi w instynktownym odrzucaniu wszystkiego, co przeciwne wartości. Czystość, która może być poważną siłą moralną, która tkwi w izolowaniu się i odwróceniu się od wszystkiego, co jest złe — musi niechybnie utracić ten, kto kroczy przez tysiące konfliktów i trudności życiowych, kto jest obciążony winą, a mimo to posiada wysoką wartość pełni.

Od czasów Nietzschego znamy jeszcze jedną wielką sprzeczność w sferze wartości: między miłością bliźniego (*Nächstenliebe*) a miłością do najdalszych (*Fernstenliebe*). Wysoka wartość miłości bliźniego, która wyraża naturalne związanie ludzkiego dążenia z osobą znajdującą się najbliżej, jest cnotą zakreśloną jeszcze zbyt wąsko. Miłość bliźniego nie dostrzega przyszłości. Jeśli chcemy mieć na oku pomyślność przyszłych pokoleń, jeśli my, żyjący, chcemy czuć się odpowiedzialnymi za tych, co będą żyli, to miłość bliźniego, która niegdyś powstała z przezwyciężenia egoizmu, musimy z kolei przezwyciężyć przez miłość do najdalszych. Musimy uznać wartość tej cnoty, niedawno ujranej przez Nietzschego. Ponieważ jednak nie możemy wraz z nim zanegować miłości bliźniego, ukazuje się nam tutaj dalsza antynomia.

Tak więc w dziedzinie etyki napotykaemy wielkie trudności. Nie może to wprowadzić dziwić, jeśli zważyć, że problem wartości zaczęto poruszać dopiero od czasów Nietzschego i że dopiero dzięki bardzo zasłużonej pracy Maxa Schelera z początku XX wieku uzyskano wgląd — także tylko ograniczony — w świat wartości. Ciągłe jeszcze odnosi się do nas powiedzenie Nietzschego: Jeszcze dzisiaj nie wiemy, co jest dobre i złe.

Jako aktualny problem etyki znamy również problem „relatywizmu aksjologicznego”, który wyłonił się już u sofistów. Rozumie się przez to taki fenomen, że z biegiem czasu moralność ulegała stałej zmianie, tak iż istnieje wiele moralności. Każda poszczególna moralność wierzy przy tym, że jest jedynie słuszna i że wiadomo jej, co jest dobrem. Szereg następujących po sobie moralności przezważnie zaczyna moralność skoncentrowana na męstwie, która panuje w wojowniczym, młodzieńczym stadium ludów i tłumaczy się koniecznością zdobycia znaczenia w stosunku do sąsiednich ludów. Jeśli potem dokonało się wewnętrzne ukształtowanie się społeczności, zaznacza się hegemonia innych wartości, np. sprawiedliwości. Dalej następuje może poświęcenie się, miłość bliźniego itd. Szczególnie uderzająca jest zmiana moralności w trakcie rewolucji, np. francuskiej, i w ogóle w epoce oświecenia.

Fenomen ten pokazuje, że nasze podstawowe pytanie nie powinno brzmieć jedynie tak: „Co jest dobrem?”, ale również: „Po czym

poznajemy dobro?”. Musimy też dalej pytać, skąd wartości czerpią prawo wiązania nas swymi kategorycznymi żadaniami, abyśmy odczuwali i działali inaczej niż dotychczas? Czy nie roszczą sobie pretensji do autorytetu, który im nie przysługuje? One same nie mają przecież mocy urzeczywistniania swych wymagań. Nie wystarczy odpowiedzieć na te pytania wskazując na tradycję i konwencję. Gdy człowiek stanie się krytyczny, wówczas musiałaby zniknąć siła wymagań wartości, oparta na takich tradycjach. Ufundowanie wartości w woli Boga również pomaga w zasadzie niewiele; jeśli nakazy, które ustanawia wola Boga, nie przekonają człowieka, to człowiek nie będzie im posłuszny, lecz raczej zbuntuje się przeciwko nim. Okazuje się, że zasady aksjologiczne (Wertprinzipien) mogą uzyskać nad nami władzę tylko wtedy, gdy sami pojmimy ich uprawnienie, gdy naszemu poczuciu wartości wydadzą się uprawnione właśnie w taki sposób, w jaki przystępują do nas ze swymi wymaganiami. Poczucie wartości jest więc instancją decydującą. Samo pouczenie nie pomaga w dziedzinie moralności; człowieka można tutaj pouczać jedynie o tyle, o ile jego własne poczucie wartości godzi się na to, czego się go uczy. Pouczenie nie może niczego narzucać świadomości, lecz tylko wydobyć z niej to, co już się w niej zawiera. Oznacza to jednak, że zasady aksjologiczne można poznać jedynie a priori.

Jednakże ten aprioryczny wgląd jest spowodowany przez fakt (Vorgang) aposterioryczny, mianowicie przez to, że człowiek spotyka się w życiu z rzeczywistością nasyconą wartościami, z odbiciem (Auswirkung) zasad aksjologicznych. Często wartość [pozytywna] zostaje uchwycona właśnie za pośrednictwem (in) swojego przeciwieństwa, wartości negatywnej. Tak np. przed uczniem może otworzyć się wartość sprawiedliwości, gdy jego kolega został potraktowany niesprawiedliwie przez nauczyciela. W tym wypadku dana jest wartość negatywna, ale naocznie [zostaje] uchwycona wartość [pozytywna].

Naturalnie nie każdy i nie zawsze może zobaczyć wartość. Wiele wartości domaga się raczej zaawansowanego, dojrzałego stadium człowieka, aby mogły zabłysnąć w poczuciu wartości. Tak jest z miłością bliźniego. Trzeba psychicznej dojrzałości, aby przezwyciężyć naturalny egoizm — który również ma swoją wartość, chociaż nie bardzo wysoką — i być dla innych ludzi takim, że oznacza się dla nich nie wrogą siłę, ale wartość. Także niezawodność (por. Nietzsche: «Człowiek jest zwierzęciem, które może przyrzekać») stanowi wysoką wartość, która nie jest człowiekowi wrodzona, lecz którą on może nabyć dopiero z biegiem czasu. Gdy jednak człowiek uchwycił już kiedyś pewną wartość, gdy wie, że wierność, niezawodność, sprawiedliwość itd. są wartościowe, wtedy nie może już zapomnieć

tych wartości. A jeśli działa przeciw nim, to obciąża się winą, a jego sumienie oskarża go.

Wartość a dobro

Dotychczas mówiliśmy po prostu o wartościach. Przy nieco głębszym wglądzie w świat wartości okazuje się, że istnieją rozmaite wartości, że bynajmniej nie znamy tylko wartości moralnych, że nie tylko etyka ma do czynienia z wartościami. Za niższą wartość można np. uważać wartość przyjemności, którą spotyka się już u zwierząt. Pojęcie wartości jest najczęściej używane w sferze ekonomicznej. Wartości są tam przede wszystkim różnorodnymi rzeczowymi dobrami. Wartościami są też, dalej, vitalne, społeczne i duchowe dobra wszelkiego rodzaju. Wśród tych dóbr istnieją bardzo wysokie wartości, np. wiele wartości stanów rzeczy, które polegają na określonym stosunku dóbr do osób. Stan prawny jest takim wielkim dobrem dla każdego, kto korzysta z jego chroniącej siły. Dla dóbr jest w ogóle charakterystyczne to, że są one dobre dla kogoś. Wprawdzie wartości dóbr odznaczają się bytem w sobie (*Ansichsein*), ale w tym bycie w sobie tkwi podwójne odniesienie: po pierwsze do podmiotu, dla którego są one dobre, a po drugie do rzeczy, czy w ogóle do realnego substratu, któremu jako nosicielowi wartości przysługuje charakter aksjologiczny. Poza wartościami dóbr istnieją jeszcze wartości estetyczne. Z nich samych, a zwłaszcza z ich umiejscowienia w świecie wartości nie zdajemy sobie jeszcze jasno sprawy.

Interesują nas tutaj przede wszystkim wartości moralne. Również one istnieją w sobie. Jeśli stwierdzamy ich wieloraką relatywność, to nie należy jej rozumieć w sensie wyżej wspomnianego „relatywizmu aksjologicznego”, lecz jedynie jako podobne odniesienie, jakie skonstatowaliśmy właśnie w wypadku wartości dóbr. Abstrahując od tego, że wartość moralna może być też wartością dobra dla innych ludzi, np. wierność jednego człowieka [może być dobrem] dla drugiego człowieka, któremu została okazana — w wartościach moralnych tkwi podwójne odniesienie. Po pierwsze, są one relatywne (w sensie odniesienia) wobec osoby jako ich nosiciela. Tylko istota, która jest wolna, która może chcieć, działać, stawiać cele i je urzeczywistniać, żywić przekonania i odczuwać wartości, a więc tylko osoba może w ogóle ujawnić moralne postępowanie. Po drugie, wartości moralne odnoszą się do osoby jako przedmiotu; bowiem każda wartość moralna jest wartością pewnego postępowania, a postępowanie jest zawsze postępowaniem wobec kogoś. Zatem pod dwoma względami wartość moralna odnosi się do osoby; [z uwagi na nią] jako (aktywny) podmiot i [z uwagi na nią] jako (pasywny) przedmiot.

Wartości moralne przysługują zawsze osobom. Już tym różnią się zasadniczo od wartości dóbr, które wiążą się z rzeczami i ze stosunkami między rzeczami. Nie można jednak uniknąć włączenia wartości dóbr w krąg rozważań dotyczących wartości moralnych. Okazuje się mianowicie, że wszystkie wartości moralne są ufundowane na wartościach dóbr albo na wartościach stanów rzeczy. Staje się to jasne już wtedy, gdy ma się przed oczyma nieliczne przykłady. Przecież to, co jest występne w kradzieży, polega na tym, że złodziej zabiera dobra, a nie po prostu rzeczy. Wartość uczciwości polega, odwrotnie, na respektowaniu dóbr innych ludzi. Rycerskość silniejszego wobec słabszego jest ufundowana na korzyści związanej z wartościami pewnych dóbr, której pierwszy rzeka się na rzecz drugiego. Wreszcie prawdomówność (nie należy jej mieszać z prawdziwością, która jest jedynie zgodnością myślenia, względnie w ogóle naszego postępowania, z myślą, względnie z przekonaniem) jest w taki sam sposób ufundowana na wartości prawdziwej wypowiedzi dla tej osoby, do której ta wypowiedź została skierowana.

Jeśli ten stosunek fundowania usiłujemy [rozważyć] szczegółowiej, jeśli chcemy znaleźć jego prawidłowości, to musimy spróbować rozejrzeć się za podobnymi zależnościami. Być może, budowę realnego świata, którą opracowaliśmy już dokładniej, a w szczególności zasady uwarstwienia należałoby przeciwstawić budowie świata wartości. Okazuje się jednak, że zasady uwarstwienia, które obowiązywały w świecie realnym, można odnaleźć w świecie wartości jedynie w ograniczonym stopniu i bardzo zmienione. Przede wszystkim można wydobyć trzy momenty, które wskazują na istotną różnicę między stosunkiem wartości moralnych do wartości dóbr, a stosunkami między niższą i wyższą warstwą realnego świata; wyjaśniają one, że wartości moralne są w stosunku do fundujących je wartości dóbr o wiele bardziej autonomiczne, niż wyższa realna warstwa wobec niższej.

1. Wartości dóbr nie powracają już w wartościach moralnych; pierwsze są tylko podstawą (Voraussetzung) drugich, ich zewnętrznym warunkiem. Warunek nie przechodzi w to, co uwarunkowane — również nie przechodzi w formie zmienionej czy uzupełnionej przez jakieś novum. Wartość moralna i wartość dobra istnieją dla siebie i stoją sobie naprzeciw. Jeżeli za kimś niosę coś zgubionego, to dla odnośnej osoby jest to wartość dobra. Wartość moralna przysługuje mi, o ile oddam ów przedmiot, i właśnie dlatego.

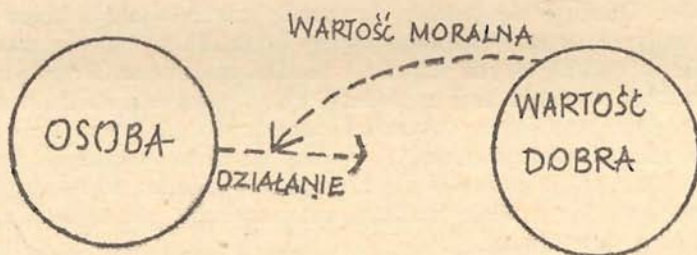
2. Wysokość moralnej wartości jakiegoś działania jest niezależna od wartości dobra, którego dotyczy to działanie. Wartość moralna rośnie z wielkością [osobistego] wkładu (Einsatz), z głębokością i autentycznością przekonania, ale nie z wysokością wartości dobra.

Można włożyć bardzo wiele starań w małą przysługę, ale można też dać wielki dar bez najmniejszego wysiłku. Wartość moralna pierwszego działania jest niewątpliwie wyższa. Klasycznym przykładem jest tutaj biblijna opowieść o groszu wdowim.

3. Realizacja wartości moralnej nie zależy od realizacji wartości stanu rzeczy. Jeżeli chcę komuś zrobić miłosierny uczynek, to dla realizacji wartości moralnej nie ma żadnego znaczenia, czy to rzeczywiście udaje się, czy zamierzony przeze mnie realny stan rzeczy rzeczywiście dochodzi do skutku. Decydująca jest tutaj jedynie powaga mego zamiaru, głębokość mego przekonania.

Ostatni przytoczony moment pozwala zarazem zrozumieć, dlaczego etyka jest możliwa tylko jako etyka przekonania (Gesinnungsethik), a nie jako etyka wyniku (Erfolgsethik). Moralną wartość jakiegoś działania moglibyśmy oceniać wedle wyniku jedynie wtedy, gdybyśmy stale rozporządzali wszelkimi środkami do realizacji zamierzonego stanu rzeczy. Pewien wyraz etyki przekonania znajdujemy już u Arystotelesa: areté polega na héxis, na wewnętrznej postawie wobec innego człowieka i na energii, którą wkładam w działanie.

Ze stosunku ufundowania wartości moralnych przez wartości dóbr wynika dalsza ważna konsekwencja: Istnieje pewien rodzaj etyki (także etyka kantowska należy do niego), według której sens war-



tości moralnych polega na tym, że stają się one najwyższymi celami ludzkiego działania. Lecz ta etyka celu oznaczałaby, przy bliższym rozważeniu, że człowiek działający moralnie myśli nie o innej osobie, ale o sobie samym. Jeśli bowiem wartości moralne stanowią najwyższe cele jego działania, to pozostaje tylko odniesienie do siebie samego jako tego, kto działa ze względu na owe wartości. A przecież człowiekiem dobrym pod względem moralnym nie jest właśnie faryzeusz, który działa moralnie po to, aby móc stanąć w blasku tej wartości. Człowiekiem dobrym pod względem moralnym jest raczej ten, kto wprawdzie działa pod wpływem moralnego

nastawienia, ale nie ze względu na nie samo. Nie zależy mu na jego własnym bycie moralnym, lecz na całym bycie drugiego człowieka. Jego bytowi — zarówno cielesnemu jak duchowemu — może sprzyjać jedynie wtedy, gdy w jakikolwiek sposób stara się o wartościowe dla niego stany rzeczy. Oznacza to, że człowiek działający moralnie intenduje wartość dobra lub wartość stanu rzeczy. Jest to najwyższy cel działania. Naturalnie temu działaniu przypada potem jakaś wartość moralna (rysunek!) jako wartość aktu a przez to również wartość osoby.

Wartość moralna ujawnia się przy tym — w ten sposób Scheler wyraził trafnie ów stosunek — „na odwrotnej stronie działania”. Zatem ze stosunku fundowania wynika, że w każdym działaniu należy ściśle odróżnić wartość intendowaną — wartość dobra względnie stanu rzeczy — i wartość intencji, wartość moralną. Moralnie dobry nie jest ten, kto chce być moralnie dobrym, lecz ten, kto pragnie dobrego stanu rzeczy. Czy na podstawie tego stwierdzenia można wnosić wraz z Schelerem, że każda intencja moralnie wartościowego postępowania przeczy moralnemu charakterowi tego chcenia? Na to pytanie trzeba odpowiedzieć przecząco. Wniosek Schelera nie ma absolutnej ważności. Na przykład wszelkie wychowanie byłoby niemożliwe, gdyby same wartości moralne nie mogły być w pewnych granicach intendowane, gdyby człowiek nie mógł bezpośrednio dążyć do bycia dobrym pod względem moralnym. Fakt zapanowania nad sobą samym stałby się trudny do wyjaśnienia, gdybyśmy nie mogli odzwyczaić się od naszych wad i przyswoić sobie [takich] cnót [jak] pilność, obowiązkowość, umiłowanie porządku, świadomość odpowiedzialności itd. Oczywiście możliwość dążenia do wartości moralnych jest fenomenem granicznym. Tylko w niewielu wypadkach moralnego dążenia zmierza się bezpośrednio do wartości moralnych. Gdy jednak otwiera się przed kimś taka możliwość, przy czym nie grozi niebezpieczeństwo samouwielbienia, faryzeizmu, to jego moralne postępowanie należy nawet ocenić szczególnie wysoko.

Jeśli zgodzić się na to ograniczenie schelerowskiego twierdzenia, że nie można dążyć do wartości moralnych, to czy nie można by postawić zarzutu, iż [tym samym] likwiduje się różnicę między wartością intendowaną a wartością intencji? Zarzut ten łatwo odeprzeć. Wychowawca, który chce wyrobić w swoim wychowanku ofiarność i wielkoduszność nie jest przecież z tego powodu ofiarny bądź wielkoduszny w swoich pedagogicznych usiłowaniach. Jeżeli wartościami intendowanymi w wychowanku są prawdomówność i uczciwość, to nie przysługują one również wartości intencji wychowawcy. Owa wartość intencji jest całkiem inna, w tym wypadku może świadomość odpowiedzialności lub powszechna czy osobowa miłość

człowieka. Gdy wzoruję się na jakimś idealnym obrazie moralnym, wartość tego wzorowania się jest również inna niż wartość samego ideału. W odniesieniu do wszystkich tych wypadków pozostaje zatem w mocy zasada nieidentyczności wartości, do której się zmierza, i wartości dążenia. Schemat ze s. 1432 zachowuje swoją ważność. Jedynie na miejscu wartości dobra występuje wartość moralna, tzn. wartość intendowana i wartość intencji są obie wartościami moralnymi, chociaż nie tymi samymi.

Wartości osobowe

Wartości moralne mogą być więc [przedmiotem] dążenia. Lecz w wypadku niektórych spośród nich można dążenia napotyka swoje granice. Istnieją np. wartości indywidualnej osobowości, które są wprawdzie odczuwalne, ale których nie można ujmować przy pomocy ogólnej miary i dlatego nie można uchwycić strukturalnie, tak iż wymykają się dążeniu drugiego człowieka. Pragnienie naśladowania wartości osobowościowych cudzej osoby niesie ze sobą niebezpieczeństwo zafalszowania własnej istoty. Co dla jednego jest wartością [pozytywną], dla zupełnie odmiennego ethosu drugiego może być wartością negatywną. W ogóle uświadomienie sobie jakiejś wartości osobowościowej może pociągnąć za sobą jej zafalszowanie, tak jak żądza oryginalności, jako przerost kultu osobowości, oznacza destrukcję czegoś pierwotnie wartościowego.

Jeśli wykazaliśmy tutaj [istnienie] granicy możliwości dążenia do wartości osobowościowych, to nie znaczy, że wartości te nie dadzą się zrealizować, bowiem wówczas byłoby źle z moralną wartościowością (Wertvollsein) osoby. Wartości osobowościowych nie można realizować tylko wtedy, gdy dążenie zmierza do nich bezpośrednio. Gdy jednak osoba intenduje, z ogólnych i osobistych motywów moralnych, wartości stanów rzeczy, to przy tym realizuje ona ustawicznie wartości osobowościowe. A jeśli mówiliśmy właśnie o niebezpieczeństwach naśladowania (Nachahmung) wartości osobowościowych jako takich, to nie dotyczy to stosunku naśladowania (Nachfolge), tak ważnego w moralnym dążeniu. Jest rzeczą zupełnie możliwą naśladować jakiś wzór. Znanym tego przykładem w dziedzinie religii jest imitatio Christi. Jednak naśladowanie może się kierować jedynie na ogólne wartości osobowości, miłość bliźniego, sprawiedliwość, prawdomówność itd. a nigdy na samą osobowość.

Jeżeli w wypadku wartości osobowościowych możliwa jest [ich] realizacja, a nie dążenie [do nich], to istnieją również wartości, w których istocie tkwi to, że sprzeciwiają się realizacji. Tego rodzaju są niektóre wartości dóbr, jak młodość, naturalność, bez troska oraz

w pewnych granicach także piękność, urok i naturalny wdzięk. Tkwi to w istocie realnego procesu, że człowiek może się jedynie oddalać od tych wartości, a nie może poruszać się w ich kierunku, że o ile je ma, może je tylko utracić, ale nie uzyskać, jeśli raz zostały utracone. Również gdy idzie o szereg wartości moralnych, np. czystość i niewinność, człowiek nie może ani [do nich] dążyć, ani [ich] realizować. Gdy te wartości zostaną utracone, gdy człowiek wyrośnie ze stadium dziecięcej naiwności i braku doświadczenia, są one stracone bezpowrotnie. Można potem tęsknić za nimi, ale ani nie jest możliwe intendowanie ich samych, ani nie można ich zrealizować poprzez dążenie do wartości stanów rzeczy. W wypadku takich wartości moralna zasługa leży jedynie w [ich] zachowaniu.

W szczególny sposób przedstawia się sprawa wartości szczęścia. Wprawdzie można go pragnąć i dążyć do niego, ale dążąc nie można go osiągnąć. Raczej charakterystyczne jest dla kapryśnej, nieuchwytniej fortuny, że umyka właśnie temu, kto do niej dąży, a wraca do tego, kto na nią nie zważał, lecz w pracy i spełnianiu obowiązków zmierzał do innych celów i zadań. Warunkiem szczęścia jest zdolność do szczęścia, którą jednak niszczy namiętne pragnienie go, a która jest największa wtedy, gdy szczęście nieoczekiwanie spada komuś z nieba. Zdolność do szczęścia polega na właściwym stosunku do otoczenia, jak to może wyraziło się w antycznym ideale mędrca: we wrażliwości, w otwartości na pełnię i bogactwo rzeczywistości, na szczęście, które jest „tam zawsze”.

Mówiliśmy już powyżej (s. 1426) o syntetycznym charakterze arystotelesowskich cnot i pokazaliśmy wówczas kilka antynomii wartości. Na podstawie tych rozważań wolno oczywiście uznać, że całkowite dobro moralne nie może tkwić w jakiejś jedynej cnotce.

Ponadto można jeszcze stwierdzić, że każda wartość moralna mocniej zaznacza w sobie pewien negatywny charakter aksjologiczny (Unwertcharakter), ukazuje coś takiego jakby «grot» (Widerhaken), o ile w przesadny sposób wpływa na odczucie wartości lub jeśli rości sobie pretensję do samowładztwa. Zjawisko to da się obserwować stosunkowo często, ponieważ każda wartość ma tendencję, jeśli raz uzyskała władzę nad osobą, do dalszego rozszerzania tej władzy i narzucania się na tyrana całego ludzkiego ethosu. Naturalnie dzieje się to kosztem innych wartości, również tych, które nie przeciwstawiają się panującej wartości. Tyrania wartości ukazuje się już we wzajemnej nietolerancji jednostronnych moralności. Ale jeszcze wyraźniej wychodzi na jaw, gdy jakaś pojedyncza osoba jest całkowicie oświecona przez jedną jedyną wartość. Na przykład w pewnym człowieku może dojść do samowładztwa praw-

**Imperatyw
kategoryczny
Kanta**

domówności. Wówczas taki fanatyk prawdy zapomina, że zbyt wielka otwartość może być natrętna i zarozumiała. Nie dostrzega, że trzeba mieć szczególne prawo do tego, aby móc powiedzieć każdemu człowiekowi prawdę. A gdy zdradza ważne tajemnice, może też naruszać inne wartości, np. dopuścić się poważnego nadużycia zaufania i zdrady. Istnieje, dalej, fanatyzm sprawiedliwości (*fiat iustitia, peccat mundus*). Jakkolwiek wysoko należy cenić sprawiedliwość, w swych skrajnych postaciach (im Extrem) staje się ona nonsensem; najbardziej rygorystyczne prawo jest największą niesprawiedliwością (*summum ius summa iniuria*). Jak to należy rozumieć, że również takie cnoty jak męstwo, hojność, itd. znajdują się między dwoma skrajnościami, zobaczyliśmy już powyżej (s. 1424 i n.).

Przy takim stanie rzeczy wydaje się bardzo trudne, a nawet niemożliwe, ująć dobro w jednym pojęciu czy utożsamiać je z jedną wartością. Platowska idea dobra okazała się nieodpowiednia dla określenia ludzkiego postępowania, ponieważ nie dała się uchwycić w swojej swoistości. Również usiłowania chrześcijaństwa, aby miłość bliźniego uważać po prostu za dobro, za jedność cnot, musimy uznać za niewystarczające. Tak jak trzeba docenić miłość bliźniego — już dlatego, że jej następstwem jest etyka przekonania — tak też nie można zaprzeczyć, iż jako najwyższa cnota jest ona zbyt zawężona (zu eng ist); pouczył nas o tym jej antynomiczny stosunek do sprawiedliwości i do miłości do najdalszych (s. 1427 i n.). Za najbardziej doniosłą próbę ujęcia różnorodności wartości w jednym prawie możemy uważać kategoryczny imperatyw Kanta, uwypuklony przez niego w *Krytyce praktycznego rozumu*: „Działaj tak, aby maksyma twojej woli zawsze mogła zarazem obowiązywać jako zasada powszechnego prawodawstwa!” Imperatyw ten jest pojęty tak ogólnie, że dotyczy wszystkich ludzi i wszystkich sytuacji. Prawdziwy imperatyw kategoryczny i autonomiczny może być, według Kanta, jedynie prawem formalnym. Wola nie powinna, taki był pogląd Kanta, podlegać żadnym treściowym określeniom, ponieważ można by je ustalić jedynie na drodze empirycznej, można by je zaczerpnąć z [tych] rzeczy i stosunków między nimi, które są przedmiotem możliwego dążenia na podłożu naturalnych popędów. Wola musi być raczej określona przez rozum, przez prawo moralne, przez zasadę dobra, a to możliwe jest tylko dzięki prawu pozbawionemu treści. Nie można uznać tego poglądu Kanta, który polega na zapoznaniu rzeczywistej roli czynnika formalnego w świecie. Także materialne określenie woli nie musi pochodzić z doświadczenia, lecz może być aprioryczne i autonomiczne. Kantowski imperatyw kategoryczny wcale też nie jest pozbawiony treści — taki imperatyw nie mógłby niczego nakazywać, nie byłby żadnym imperatywem — lecz zawiera raczej domaganie się pewnego nastawienia, wobec

którego można [sobie] życzyć, aby było nastawieniem wszystkich. Wielka ogólność tego żądania sprawia złudzenie, że ma ono czysto formalny charakter. Naturalnie ogólność ta jest konieczna, jeśli imperatyw ma odnosić się do wszystkich ludzi i [wszystkich] sytuacji.

Czy jednak w kategoriowym imperatywie, który jest przecież taki sam dla wszystkich, nie tkwi — można by tak zapytać — jakieś ujednolicenie działania i chcenia? Czy to żądanie nie przygasa wartości osobowości, polegającej właśnie na tym, że czyni się coś własnego, czego nikt inny nie powinien czynić i nie może czynić? Abstrahując od każdej historycznej interpretacji odpowiemy na to: Ścisłe biorąc, kategoriowy imperatyw nie sprzeciwia się pretensji do swoistości mojego chcenia w porównaniu z czymś chceniem, lecz ją zawiera w sobie. Bowiem nakaz imperatywu jest sensowny tylko wtedy, gdy rzeczywiście odnosi się do takich samych sytuacji. Jedynie wówczas mogę być zobowiązany chcieć tego samego co każdy. Jeśli jednak sytuacje są różne, to także odnosząca się do nich maksyma chcenia musi być różna, stosownie do swoistości sytuacji i znajdujących się w nich ludzi. Tak faktycznie jest, ponieważ podobnie jak wszystko, co realne różni się między sobą, tak też nie istnieją dwie zupełnie te same realne sytuacje, choćby ich odmiennność miała polegać tylko na tym, że znajdujące się w nich osoby były zawsze są inne.

Prosta moralność, ograniczająca się do prostych nakazów, jak: „nie powinienes zabijać, kraść, oszukiwać” itd., została współcześnie przeciwstawiona przez O. F. Bollnowa tak zwanemu „wysokiemu ethosowi” (Hochethos). «Wysoki ethos» odznacza się wygórowanymi, radykalnymi wymaganiami, które stają się podstawą całej moralności. Należałoby może do niego zaliczyć antyczny ideał mędrca, zwłaszcza ze względu na Sokratesa, i stoicki ideał całkowitej autarkii jednostki, dalej etykę chrześcijańską, o ile dąży do idealnego poziomu ścisłej interpretacji nakazów Kazania na Górze, i rycerską etykę średniowiecza z jej ważnym żądaniem ujmowania się za słabym i potrzebującym pomocy. W tym kontekście należałoby też wymienić etykę Nietzschego z jej wysokim ideałem miłości do najdalszych, która domaga się, w porównaniu z miłością bliźniego, odpowiedzialności za przyszłe pokolenia, oraz z ideałem cnoty darzącej.

Na podstawie przykładu cnoty darzącej można wskazać granicę kantowskiej etyki. Ta niedawno ujrzana przez Nietzschego cnota oznacza przelewającą się miłość kogoś nad wiek dojrzałego, błogosławionego, pełnego wdzięczności, którą daje wszystkim, którzy mogą słuchać i rozumieć, gdy ofiarowuje im coś ze swego duchowego bogactwa. Jest to cnota bez ofiary; darzący raczej potrzebuje biorącego, on tęskni za nim. Nie umożliwia ona żadnych „użytecz-

nych", fundujących życie, wartości, jest nieużyteczną cnotą, a jednak jest ozdobą życia, a jednak użycza siły nadającej sens, której brakuje nakazom prostej moralności. Cnoty darzącej dotyczy to, co jest w ogóle charakterystyczne dla najwyższych wartości: jako środek jest ona bezwartościowa, ale jako cel sam w sobie — autonomiczna. Jednak tacy ludzie, którzy ją pojmują, mogą przekazać innym i przez to mogą ofiarować coś takiego jak usensowienie życia — są ciągle nieliczni.

Nie można chcieć, aby każdy posiadał taką cnotę; stoi ona poza kategorycznym imperatywem. To, że nie można jej uwzględnić w rygorystycznym żądaniu Kanta, wynika już stąd, iż odrzucił on miłość, która właśnie — w pewnej formie — jest znamionną cechą cnoty darzącej, i określił ją [tj. miłość] jako „patologiczną”, ponieważ wywodzi się z pathos, z afektu, a więc jest uwarunkowana zmysłowo. W przeciwieństwie do miłości Kant ceni szacunek: jedynym impulsem moralnym jest szacunek dla prawa moralnego, którego twórcą jesteśmy my sami dzięki naszemu rozumowi i któremu poddajemy się także wtedy, gdy sprzeciwia się to naszym skłonnościom. Stąd wypływa znowu szacunek dla bliźniego, ponieważ również on podaje prawo moralne, a zarazem podporządkowuje mu się. Bliźnich nie powinniśmy nigdy traktować — tego domaga się prawo moralne — jako środek, lecz zawsze tylko jako cel.

Jeśli za istotne dla wysokiego ethosu uważa się to, że są w nim reprezentowane najwyższe i najbardziej różnicowane wartości, to kategorycznego imperatywu nie należy do niego zaliczać. Dotyczy on jedynie prostej moralności. Ponieważ jednak jest ona podstawowa, ponieważ człowiek musi ją ciągle na nowo okazywać i dowodzić jej — gdyż wyższe wartości moralne nie mogą zostać ostatecznie zrealizowane, o ile są naruszone wartości elementarne — przysługuje mu wielkie znaczenie. Każda ludzka sytuacja, nawet najbłahsza, znajduje w nim swoje kryterium. Często bardzo trudne są właśnie proste cnoty, które on obejmuje. Pomyślimy może o kilku wartościach kontaktów zewnętrznych, które [to wartości] rozważa także Arystoteles w *Etyce Nikomachejskiej*: o tym, aby nie być kłótliwym, lecz chętnie ustępować drugiemu, broniąc przy tym tego, co samemu uznało się za słuszne, i o zwykłym dawaniu siebie, o cnocie otwartości (Geradheit), którą Arystoteles określa jako bycie prawdziwą istoty zewnętrznej (aletheúsisis).

Można by sądzić, że jest ujmą dla kategorycznego imperatywu, iż z góry nie wyznacza gotowych reguł życiowych. Lecz ten pozorny brak wskazuje właśnie na wybitnie pozytywny moment. Mianowicie człowiek jest zmuszony w każdej chwili być twórczym i ciągle na nowo rewidować swój sposób działania, aby rzeczywiście działał słusznie. A wymóg ten jest tak wysokim ideałem, że nigdy nie

będzie całkowicie osiągnięty. Tak jest zapewne w wypadku każdej moralności, bowiem w jej istocie tkwi to, że nigdy nie realizuje się całkowicie. Również wtedy, gdy w długim procesie historycznym człowiek sobie jasno uświadomił w swoim odczuciu wartości pewien ideał moralny, nie zawsze dąży do niego. Wprawdzie człowiek często widzi dobro, ale ze słabości nie może go czynić.

W dwóch ostatnich zdaniach dotykamy ważnego problemu: Jak dochodzi do tego, że człowiek działa nie tylko zgodnie z wartościami moralnymi, ale wyrządza również zło? Dla starożytnych, mianowicie dla Sokratesa, powody zejścia ze ścieżki cnoty leżały jedynie w niewiedzy. Nikt nie czyni zła, tak sądził Sokrates, ze względu na nie samo. Tylko niewiedza i błąd skłaniają człowieka do popełnienia zła, mianowicie powodując pojawienie się zła jako dobra, gdyż zawsze ma on przed oczyma jakieś dobro, do którego dąży. Wynika z tego, że cnota oznacza tyle co wiedza i że można jej nauczyć. Przeciwnie temu antycznemu pogładowi było przede wszystkim chrześcijaństwo, które wskazywało na to, że wiedza o dobru jeszcze nie wystarczy, że raczej istnieje jakaś moc sprowadzająca na złą drogę, która nakłania człowieka do złego, także wbrew wiedzy o tym, co lepsze (*wider besseres Wissen*). Jeśli, z jednej strony, tej tendencji do zła, której człowiek się poddaje, upatruje się w samej naturze ludzkiej, jeśli natomiast, z drugiej strony, uważa się człowieka za zdolnego do posłuszeństwa prawu moralnemu, a nawet do wydobywania go samego, to człowiek staje się terenem walki dwóch sił, prawidłowości natury (*Naturgesetzlichkeit*) i prawidłowości moralności (*Sittengesetzlichkeit*), albo, jak to Kant wyraził, skłonności i obowiązku.

Na czym jednak polega dobro, czym różni się ono od zła? Stawiając te pytania powracamy do naszego podstawowego tematu. Czy można by tutaj powiedzieć, w sensie [przyjętym przez] Kanta, że obowiązek, zatem dobro, kieruje się na wartości moralne, a skłonność, zatem zło, kieruje się na wartości dóbr?

Dobro i zło

Taka definicja byłaby oczywiście niewystarczająca. Mianowicie gdybyśmy określili dobro jako teleologię moralnej wartości, a więc jako działanie ze względu na imperatyw kategoryczny, wykroczylibyśmy przeciw schelerowskiej zasadzie niemożności intendowania wartości moralnych, którą również my musieliśmy uznać w pewnych granicach. Najczęściej intencja moralna kieruje się wprawdzie na wartość dobra względnie stanu rzeczy. Na podstawie tego twierdzenia można się pokusić o to, aby określenie „moralnie dobry” przypisać aktom, które są skierowane na wartości [pozytywne], a złymi nazwać te akty, które odnoszą się do wartości negatywnych. Dobro byłoby wówczas teleologią wartości [pozytywnej], zło

teleologią wartości negatywnej. Jednak tego przypuszczenia nie da się utrzymać. Otóż człowiek nigdy nie dąży do zła jako takiego. W jego woli istotnie tkwi to, że nie może kierować się na to, co przeciwne wartości ze względu na nie samo. Nikt nie czyni zła dla [samego] zła — ten pogląd Sokratesa prawdopodobnie do dzisiaj nie został obalony w sposób przekonujący. Jeśli człowiek działa przeciwko wartości, to czyni tak tylko dlatego, aby osiągnąć za to coś innego [pozytywnie] wartościowego. Przecież złodziej także pragnie jakiejś wartości dobra, zatem intenduje coś wartościowego. Nawet wówczas, gdy ktoś natrzasa się z kogoś innego, chce spłatać mu figla, albo ujawnia złośliwą radość (*Schadenfreude*) w obliczu cudzego nieszczęścia, czyni to ze względu na jakąś wartość, w naszym przykładzie dla zabawy lub ze względu na pewne poczucie wyższości. Wprawdzie narusza przy tym wyższe wartości mając na uwadze (zugunsten) niższe wartości, ale człowiek nie jest sataniczną istotą, swego celu nie ukierunkowuje bezpośrednio na zło. Czyni jedynie zło naruszając wyższą wartość w trakcie dążenia do pewnej wartości. W wypadku człowieka jest więc dokładnie odwrotnie jak w przypadku wyobrażenia szatana, który „stale pragnie zła i stale tworzy dobro”.

Wyobrażenie jakiejś realnej złej mocy, która wkracza w losy świata, częściej występowało w historii, po raz pierwszy w dualizmie religii staroperskiej. Proces światowy polegał w niej na walce dwóch głównych zasad, dobrej i złej. Również Kant widzi decydującą siłę przede wszystkim w złu. W swojej rozprawie *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* mówi on o radykalnym złu. Wprawdzie nie personifikuje go, ale uważa je jednak za naturalną skłonność człowieka, za wielką moc, której nie da się zniszczyć siłami ludzkimi. Naturalnie etyka naukowa musi odrzucić takie wyobrażenie zła. To, co dawniej uważano za złe, np. naturalne popędy człowieka, musimy uznać za coś w pełni wartościowego. Popędy te stają się przeciwne wartości tylko wtedy, gdy człowiek pozwoli na ich samowładztwo i gdy zbaczają one ze swego naturalnego kierunku.

Sens dobra, jak okazuje się na podstawie powyższych rozważań, staje się uderzająco jasny, gdy odnosimy je do różnorodności wartości. Spotykamy je na każdym kroku. W każdej sytuacji etycznej stoją naprzeciw siebie przynajmniej dwie wartości. Decyzja człowieka nie może jednak nigdy wypaść na korzyść wszystkich wartości; kiedy intenduje on jedną wartość (względnie kilka wartości), musi naruszyć inną (względnie inne). W ramach tych możliwości decyzji — tak możemy teraz stwierdzić — dobro oznacza zawsze preferowanie (*Vorziehen*) wyższej wartości, zło oznacza preferowanie niższej wartości. Można zatem określić dobro jako teleologię wyższej wartości.

Jasne jest, że w takim stanie rzeczy niezmierną wagę ma znajomość hierarchicznego porządku wartości. Otóż w żaden sposób nie mogliśmy uzyskać głębszego, jasnego wglądu w świat wartości. Wiemy tylko, że jest on zbudowany bardzo skomplikowanie i ma wiele wymiarów.

Hierarchicz-
ność wartości



Toteż znajdujący się powyżej schemat, który ma pokazać porządek wartości, uważamy jedynie za bardzo przybliżony (grob) i niezupełny. Usiłowania zmierzające do ustalenia porządku wysokości wartości znajdują się dopiero w stadium początkowym. Na przykład wartości estetycznych nie można jeszcze włączyć w ten porządek (einordnen). Jeśli nasze wyobrażenie porządku całego świata wartości jest dotąd jedynie bardzo niejasne, to nasza znajomość porządku hierarchicznego w szczególowszej dziedzinie wartości moralnych jest również jeszcze niepewna. Dotychczas zauważyliśmy jedynie to, że ponad nakazami prostej moralności wznoszą się jeszcze inne wartości, miłość do najdalszych, bądź cnota darząca oraz indywidualne wartości osobowości. Jak więc, przy swojej nieznajomości porządku wysokości wartości, człowiek ma rozwiązywać kwestię — domagającą się rozstrzygnięcia, nasuwającą mu się w niezliczonych sytuacjach — która wartość jest wyższą wartością? Od właściwej odpowiedzi na to pytanie w ogóle zależy możliwość moralnie dobrego sposobu postępowania. W każdej sytuacji, ważnej pod względem etycznym, człowiek stoi przed zadaniem rozwiązania pewnego konfliktu wartości, w każdej sytuacji musi się stale na nowo decydować na jakąś całkiem określoną wartość. Problem staje się szczególnie trudny również dlatego, że — jak widzieliśmy — wiele war-

tości pozostaje do siebie w sprzeczności, jak dajmy na to miłość i sprawiedliwość (s. 1427). Jest jasne, jak na dłoni, że konieczne tutaj decyzje nie mogą zapaść w [jakimś] intelektualistycznym sensie, na drodze rozważań, lecz raczej muszą wypływać spontanicznie z odczucia wartości. Człowiek przedkłada jedną wartość nad inną nie na podstawie refleksji; jego odczucie wartości mówi mu, co jest wyższą wartością. Jak to się może odbywać, to jest najgłębsza tajemnica odczucia wartości.

To znowu Max Scheler był tym, który w trakcie swoich usiłowań, zmierzających do wykrycia kryteriów wysokości wartości, wskazał na bardzo ważną oznakę wysokości wartości, mającą podstawę w ludzkim odczuciu wartości: Wartością wyższą jest ta, której realizacja wiąże się z głębszym zadowoleniem. Na przykład zadowolenie wywołane przez dobra materialne pozostaje zawsze na powierzchni, choćby było najintensywniejsze. Natomiast zadowolenie w wypadku rozkoszy estetycznej sięga głębiej, również wtedy, gdy jest bardzo delikatne, lekkie. „Głębia zadowolenia” nie zależy od jego siły; jest czymś takim jak wewnętrzna aprobata. Zatem [rozwiązanie] tej kwestii nader ważnej dla naszych decyzji moralnych, stale na nowo domagającej się rozstrzygnięcia, kwestii wysokości poszczególnych wartości w stosunku do siebie, umożliwia w nas ta sama instancja i jej zdolność oddzielania wartości [pozytywnych] i negatywnych: odczucie wartości. Mamy jakieś bezpośrednie odczucie tego, co jest wartościowsze, a co jest mniej wartościowe. Można by je również nazwać „aksjologicznym zmysłem wysokości”. W swych uwagach na temat tego odczucia Scheler powołuje się na powiedzenie Blaise Pascala: „ordre du coeur”. Podobnej idei daje też wyraz holenderski filozof H. van der Maas w swoim pojęciu „organe morale”.

Odczucie wartości jest więc instancją, do której zwracają się wartości ze swym żądaniem [sprowadzającym się do tego], że człowiek powinien być inny niż jest. Jeśli odczucie wartości otwarło się kiedyś na tyle, że uchwyciło pewną wartość — nie od razu tak się dzieje, [ponieważ] jak już widzieliśmy, pojmowanie wielu wartości wymaga psychicznej dojrzałości — to wówczas broni tej wartości, wówczas jest przez nią zdeterminowane. Aby jednak decyzje woli mogły być moralne, musi być ona wolna wobec tej wartości ujrzanej w odczuciu wartości. Odczucie wartości jest jedynym organem, który wiąże nas z wartościami oraz dostarcza nam kryterium dla nich i ich zróżnicowania pod względem wysokości. Niemożliwe jest wyprowadzenie hierarchicznego porządku wartości z oceny, jakiej one podlegały w trakcie dziejów. Historycznie biorąc, nastawienie wobec poszczególnych wartości stale się zmienia. Toteż skalę wartości, według której określamy (abmessen) wzajemny stosunek wy-

sokości wartości, można uzyskać jedynie na podstawie naszego własnego odczucia wartości. Opiera się to, jak już wcześniej (s. 1429) wspomnieliśmy, na apriorycznej podstawie. Odczucie wartości i wartość w nim skala są w ogóle warunkami fenomenów moralnych i dlatego nie mogą zrodzić się w sposób empiryczny. Aprioryczny charakter odczucia wartości ukazuje się wyraźnie w fenomenie sumienia, który prowadzi do odczucia wartości, w którym odczucie wartości w pierwotny sposób wykazuje swoje znaczenie. Ów głos, który ostrzega, a po spełnionym uczynku osądza, potępia, wywołuje świadomość winy — w przeciwieństwie do empirycznego sposobu działania człowieka i jego naturalnej autoafirmacji — nie może istnieć inaczej niż apriorycznie. Przecież sumienie stawia właśnie wymagania, w przeciwieństwie do doświadczenia wskazuje ideały; domaga się od nas, abyśmy byli inni niż dotychczas. A to, że sumienie, tak jak odczucie wartości, rozwija się dopiero z czasem, nie jest zarzutem ani przeciw temu, że wartości istnieją w sobie, ani przeciw temu, że są one ujmowane apriorycznie. Również zależności matematycznych nie zna się bez nauki, ba, niejeden nie pojmie ich nigdy, a przecież istnieją one w sobie i są uchwytywane w sposób aprioryczny. Słota na wartości, odpowiadająca niemożności zrozumienia reguł matematycznych, nie przemawia przeciw, lecz raczej za bytem w sobie wartości. Słota na wartości nie jest niczym innym jak brakiem odczucia aksjologicznego (Wertgefühl) w odniesieniu do określonych wartości. Taką słotą czy przynajmniej przytępienie w obliczu pewnych wartości można łatwo wywołać przez to, że człowiek często powtarza określony występki. Przez to zaciemnia sobie spojrzenie na naruszoną wartość. Jednak istnieje także — odwrotnie — wyostrenie i usprawnienie (Üben) spojrzenia aksjologicznego (Wertblick). Odczucie wartości może stwierdzić tak wiele i tak delikatnych niuansów wśród wartości, że język zupełnie nie jest w stanie nazwać je wszystkie. Już Arystoteles znał takie „anonimowe” wartości.

Określając powyżej dobro jako teleologię wyższej wartości, oczywiście nie powiedzieliśmy jeszcze wszystkiego. Gdybyśmy mianowicie chcieli z tego stwierdzenia wyprowadzić wniosek, że — aby być dobrym — musimy w każdym wypadku dążyć do wyższej wartości, prowadziłyby to do nie dających się utrzymać konsekwencji. W wielu wypadkach trzeba również dać pierwszeństwo niższym wartościom, ponieważ jako bardziej podstawowe i silniejsze, konieczne do naszej egzystencji, są one warunkami wyższych wartości. Kto nie jest w stanie zachować samego życia, nie może też osiągnąć wyższych wartości. Kto musi cierpieć głód i chłód, nie może cieszyć się duchowymi wartościami. Domaganiu się wyboru najwyższej wartości przeciwstawia się fakt, że naruszenie niższej wartości jest

ciężkim przestępstwem. Pozbawienie kogoś życia jest najcięższym ze wszystkich przestępstw, a nieliczenie się (*Missachtung*) z cudzą rzeczową własnością karze się surowiej niż kradzież duchowej własności. Ocena ta wydaje się nam uprawniona, ponieważ niższe wartości, przynajmniej na ogół [biorąc], stanowią fundamenty, warunki wyższych wartości. Niszcząc niższe wartości unicestwia się też wyższe wartości.

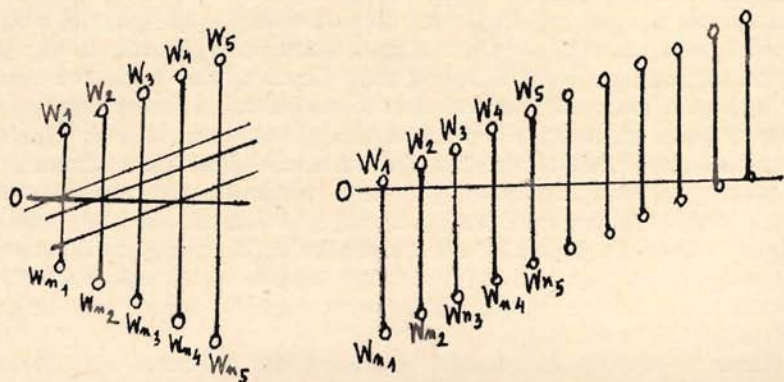
Zatem nie tylko wyższe, lecz także niższe wartości domagają się tego, aby dać im pierwszeństwo. Wyższe domagają się preferowania na podstawie ich szczególnej wysokości, niższe — na podstawie ich fundamentalnego charakteru, ich „siły”. Obie tendencje preferowania pretendują do tego, aby być odpowiedzią na pytanie „Co jest dobrem?”. Tak ukazuje się tutaj przed nami antynomia w istocie samego dobra. Można ją śledzić w typach moralności występujących w trakcie dziejów. Pewien typ moralności daje pierwszeństwo wartości niższej, ale silniejszej, podstawowej, np. sprawiedliwości, opanowaniu, wyrzeczeniu się lub czystości. Różniący się od niego typ stawia na szczycie wyższą wartość, dajmy na to mądrość, pełnię, wierność, miłość lub moralną wielkość.

Antynomia ta stawia nas zarazem przed ważnym pytaniem, na co mamy się ostatecznie zdecydować: na tendencję do wyższej wartości czy do niższej wartości? Czy ważniejsze są wartości wyższe, czy niższe, silniejsze? Jasne jest, że na to pytanie nie można odpowiedzieć jakimś «albo — albo», lecz że leżącą u jego podstaw sprzeczność trzeba przezwyciężyć przy pomocy pewnej syntezy. A syntezę tę stosunkowo łatwo znaleźć. Okazuje się bowiem, że sprzeczność nie jest nie do pokonania (*schroff*), że ściśle biorąc wcale nie istnieje. Mianowicie wartości niższe nie tyle domagają się swej realizacji, ponieważ przeważnie one już istnieją, jak np. porządek, w którym żyjemy, ile raczej zachowania, nienaruszania. Konieczna jest więc tendencja do odrzucania (weg) niższych, tzn. mogących mocniej zawążyć (*schwerer ins Gewicht fallenden*), wartości negatywnych, albo — jak można by też powiedzieć — ateologia niższych wartości negatywnych. Żądanie to, które przeważnie wyraża się w formie nakazu lub zakazu, można jednak połączyć z domaganiem się pozytywnej teleologii wyższej wartości. Tendencja do odrzucania (fort) większych wartości negatywnych nie sprzeciwia się dążeniu do wyższych wartości [pozytywnych]. Obie tendencje raczej uzupełniają się wzajemnie. Niższe wartości są fundamentami wyższych — także w moralności. Rażąco dysonans przemawia przez osobę, która posiada wyższe wartości moralne, lecz stale narusza niższe wartości. Chociaż taki człowiek odznacza się cnotami, nie wierzymy w to, one wydają się nieautentyczne. Wyższa wartość staje się właśnie bezsensowna, pusta (*hohl*) i nierzetelna, bez fundamentu niższej war-

tości. Z tego wypływa żądanie [polegające na tym], że obok dążenia do najwyższych wartości nie powinniśmy zaniedbywać fundamentu, [który stanowią] niższe wartości. Prawdziwa moralność domaga się rzetelności od dołu (von unten auf), ciągłej pracy skierowanej na fundamenty. I tak jak, z jednej strony, niemożliwe jest prawdziwe postępowanie etyczne, które zabiega jedynie o realizację wyższych wartości, tak też, z drugiej strony, ograniczone i mizerne jest życie moralne, jeśli zostanie uwięzione w zawężonym kręgu niższych wartości. Zapobieganie wykroczeniom przeciwko niższym wartościom w ogóle uzyskuje sens dopiero wtedy, gdy łączy się z dążeniem do wyższych wartości. Niższe wartości wyłącznie dźwigają moralność, dopiero wyższe nadają sens. Czym byłoby życie bez tych najwyższych wartości, bez miłości do najdalszych, cnoty darzącej, miłości bądź mądrości i pełni?! Zyskuje ono sens właśnie dzięki wszechstronnie otwartemu odczuciu wartości, dzięki kierującemu się na wszystko, wszystko kochającemu i rozumiejącemu spojrzeniu. Blask i szczęście przynosi mu [tj. życiu] głębokie zrozumienie „człowieka realizującego pełnię” dla innych ludzi. Rozumiejący wzbogaca swoje życie, gdy wchłania w siebie innych w ich całości, a rozumiany doświadcza czegoś takiego jak nadanie sensu, gdy czuje się całkowicie zrozumiany.

Nakaz nienaruszania niższych wartości jest więc tak samo sensowny jak żądanie realizowania wyższych wartości. Tendencja do tego, aby pierwszeństwo dawać niższej wartości nie pozostaje w sprzeczności z tendencją do dawania pierwszeństwa wartości wyższej, lecz raczej jej uzupełnia. Można z tego wnosić, że struktura porządku hierarchicznego w świecie wartości jest w pewnym sensie dwójaka, albo lepiej mówiąc, dwustronna bądź dwuznaczna. Jeśli weźmie się pod uwagę to, że naprzeciw każdej wartości [pozytywnej] stoi wartość negatywna, że zatem z każdą wartością [pozytywną] wiąże się już cała skala, to dwuznaczny porządek hierarchiczny można rozumieć w następujący sposób: Nie jest tak, jak wprawdzie można by sądzić i jak pokazuje schemat po lewej, że wraz z podwyższaniem się wartości [pozytywnych] powiększają się również odpowiadające im wartości negatywne, tzn. przesuwają się [coraz] dalej na dół. Skala wartości wygląda raczej tak (schemat po prawej), że wraz ze wzrostem wysokości wartości [pozytywnych], wartości negatywne stają się mniejsze, zbliżają się do punktu zerowego, do punktu indyferentności. A więc niższym wartościom [pozytywnym] odpowiadają ważkie wartości negatywne, wyższym wartościom [pozytywnym] — mniej znaczące wartości negatywne. Oznacza to, że większej zasłudze przy realizacji (Erfüllung) wyższej wartości [pozytywnej] odpowiada — w wypadku jej zlekceważenia, naruszenia — drobniejsze przewinienie. Cięższej winie, którą bierze się na siebie

przy naruszeniu niższej, ale silniejszej wartości [pozytywnej] odpowiada — w wypadku jej realizacji — mniejsza zasługa. Jeśli więc na najwyższą ocenę zasługuje zrealizowanie np. wartości miłości do najdalszych, cnoty darzącej lub idealnej miłości, to ich niezrealizowania nie należy bynajmniej nazywać moralnym przewinieniem; cnót tych nie można domagać się od każdego. A jeżeli zabójstwo jest najcięższym przestępstwem, to żadną zasługą nie jest poszanowanie życia bliźnich.

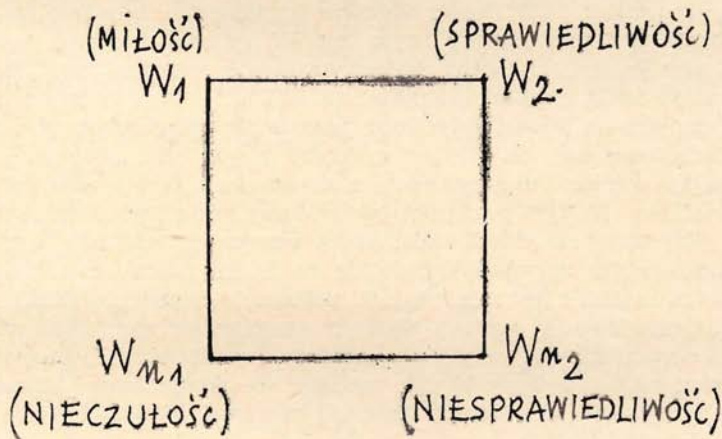


Rozwiązanie antynomii wartości

Powyżej pokazywaliśmy, jak możliwa jest synteza obydwu momentów powodujących antynomię w istocie dobra, mianowicie bezwarunkowego wymagania, aby dawać pierwszeństwo zarówno wyższym jak też niższym wartościom. Pozostaje jeszcze rozejrzeć się za możliwością rozwiązania antynomicznego stosunku między dwoma określonymi wartościami, np. między pełnią życia a czystością, miłością bliźniego a sprawiedliwością, miłością do najdalszych a miłością bliźniego. Ów problem antynomii wartości już poruszyliśmy (s. 1427 i n.). Jeśli teraz rozpatrzmy bliżej zachodzący tutaj stosunek, to okaże się, że w obu członach takiej antynomii zawarte są nie tylko czyste wartości [pozytywne], lecz że zawsze w tle tkwią w nich momenty wartości negatywnych. Stwierdziliśmy już, że np. sprawiedliwość może być nieczuła, zimna jak lód, i że miłość, odwrotnie, może być zupełnie niesprawiedliwa. To, co Chrystus wytknął sprawiedliwości trzymającej się jedynie litery [praw], to był właśnie zawarty w niej negatywny moment wartościowy nieczułości.

Antynomię wartości można schematycznie przedstawić w postaci kwadratu wartości (zob. rysunek). Obie wartości [pozytywne] (mi-

łość i sprawiedliwość) pozostają wobec siebie w antynomicznym stosunku. Wartości negatywne (nieczułość i niesprawiedliwość), odpowiadające tym dwom wartościom [pozytywnym], stanowią dwa pozostałe wierzchołki kwadratu, ale nie różnią się krańcowo, lecz bardzo dobrze pozwalają się połączyć. Kto jest niesprawiedliwy, może być, a nawet bardzo często jest nieczuły. Ten wzajemny stosunek wartości negatywnych jest uderzający. Napotykamy się nań nie przy wszystkich wartościach. Weźmy jeden z przykładów, o którym wspomnieliśmy rozważając teorię Arystotelesa (s. 1425), dajmy na to [przykład] sprawiedliwości. Przecież musieliśmy właśnie uznać, że cnota jest czymś „pośrednim” między dwoma pozostającymi w ostrej sprzeczności, nie dającymi się ze sobą połączyć wadami (tchórzostwem i zuchwalstwem).



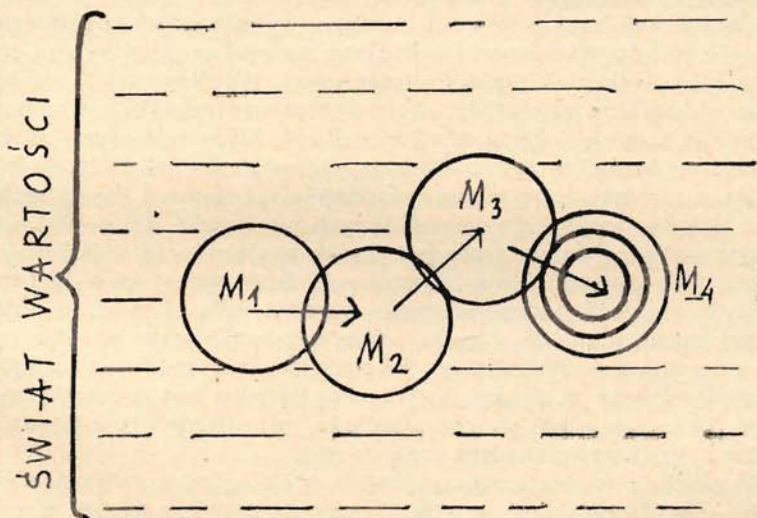
Wnikając głębiej w teorię Arystotelesa stwierdziliśmy również, że cnota jest nie tyle czymś pośrednim między dwoma wadami, ile raczej syntezą dwóch cnót. Schemat arystotelesowskiej sprzeczności między wartościami (zob. rys. ze s. 1425, po prawej) całkowicie pokrywa się z nakreślonym przez nas kwadratem wartości. Obie perspektywy sprzeczności między wartościami różnią się tylko tym, że stosunek między [jedną] wartością [pozytywną] a [drugą] wartością [pozytywną], oraz między [jedną] wartością negatywną a [drugą] wartością negatywną jest odwrotny. U Arystotelesa obie wartości [pozytywne] dają się połączyć ze sobą, natomiast wartości negatywne są antytetyczne; w nakreślonym przez nas schemacie wartości [pozytywne] są przeciwstawne, ale wartości negatywne można połączyć. Oczywiście poza koncepcją Arystotelesa tkwi ukryta — przez niego

jeszcze nie dostrzeżona — bardzo jasna myśl, że prawdziwa (wirkliche) cnota może polegać jedynie na połączeniu dwóch wartości. Czy tej zasady syntezy nie da się przenieść również na wymienione przez nas, wyższe wartości moralne? Byłoby przecież całkiem możliwe, aby np. miłość bliźniego i miłość do najdalszych dały się połączyć w prawdziwą cnotę, tak samo jak nieustępowanie i rozważa [łączą się] w męstwo. W wypadku wyższych wartości brakowałoby właśnie jeszcze syntezy, której można już dokonać w odniesieniu do niższych wartości. Wprawdzie nie sposób dowieść tego, że faktycznie tak jest, ale przecież można [to] przedstawić z dużą hipotetyczną pewnością. Świadomość aksjologiczna (Wertbewusstsein) ujmuje właśnie wyższe wartości wpierw niezupełnie, tylko do pewnego poziomu, na którym one jeszcze nie są czyste, lecz mają w sobie momenty negatywnych wartości, które się ujawniają w tak zwanym «grocie» (s. 1435). Nasze odczucie wartości nie osiągnęło jeszcze wyższego poziomu pozwalającego znaleźć syntezę wartości, tak iż stoją one jeszcze naprzeciw siebie, wzajemnie odizolowane, i mogą zaznaczyć swój tyrański charakter (s. 1435). Synteza może się tworzyć dopiero na takim, dotychczas jeszcze nie osiągniętym poziomie odczucia wartości, na którym znikłyby z wartości [pozytywnych] momenty wartości negatywnych, a skrajności i «groty» nie byłyby już możliwe. Na tym poziomie, jak możemy sobie wyobrazić, możliwy byłby zmysł sprawiedliwości, która zrazem jest miłująca, i miłość bliźniego, która zarazem kieruje się na to, co najdalsze, tak samo jak teraz możliwe jest męstwo jako połączenie nieustępowania i rozważa. Oczywiście tej syntezy wartości przeciwstawiających się obecnie w antynomiczny sposób nie możemy jeszcze nazwać, unaocznić naszemu odczuciu wartości. Nie możemy jej skonstruować. Ale możemy przypuścić, że ludzkie odczucie wartości kiedyś dojrzeje do tego, aby ją objąć.

Mówiliśmy już wcześniej (s. 1428) o zmianie moralności. Rozumieliśmy przez to zjawisko [polegające na tym], że w trakcie dziejów w świadomości ludzkości pojawiają się ciągle nowe grupy wartości, że coraz to inne wartości są preferowane i opanowują moralność. Tak jak istnieje dojrzewanie indywidualnego odczucia wartości u pojedynczego człowieka, tak też można mówić o dojrzewaniu organu aksjologicznego (Wertorgan) całej ludzkości. Jest zresztą pytanie, czy to ostatnie „dojrzewanie” można rozumieć jako postęp. Istnieje mianowicie pewna ciasnota świadomości wartości, której następstwem jest to, że wzrostowi świadomości wartości, nowemu uchwytywaniu wartości z jednej strony, odpowiada z drugiej, tracenie, popadanie w zapomnienie wcześniej zrozumianych i cenionych wartości. Gdy jakaś nowa grupa wartości wkracza w ludzkie życie, zawsze wydaje się, jak gdyby zapanowywała ona nad wszystkim. Oczywiście

cie można także wskazać na rozszerzenie świadomości wartości. Jednak jego następstwem jest to, że słabnie bezpośredniość i intensywność świadomości wartości. Przy rozszerzeniu spojrzenia aksjologicznego zatracą się gwałtowność i twórcza ruchliwość wypływająca z wąskiego, jednostronnego odczucia wartości.

Takie rozszerzenie zdaje się być zawsze tylko ograniczone. Jest bowiem faktem, że zawsze uchwytujemy jedynie wycinek świata wartości, a na pozostałe wartości jesteśmy ślepi. Przy zmianie moralności zmieniają się więc wycinki. Chwilowe spojrzenie aksjologiczne, zachowujące ważność dla ludzi pewnej epoki, tworzy poniekąd oświetlony krąg (M_1 na rysunku) w świecie wartości. Wartości oświetlone przez nie są obowiązujące w danej epoce. Później, gdy zostaną odkryte nowe wartości i stare zaginą, plama rozjaśni inne pole świata wartości (M_2), a w jeszcze późniejszym okresie oświetlony krąg ponownie przesunie się na inne miejsce (M_3) itd. Można zatem mówić o wędrowaniu spojrzenia aksjologicznego po płaszczyźnie istniejących w sobie wartości. W tym obrazie odzwierciedla się



wielość i krótkotrwałość moralności. Ów fenomen wędrowania spojrzenia aksjologicznego nazwano również relatywizmem aksjologicznym, błędnie mniemając, że przy zmianie moralności przemijają i powstają same wartości, podczas gdy naprawdę przesuwa się jedynie spojrzenie aksjologiczne.

W przeciwieństwie do stosunkowo, trwale zarysowanego kręgu wartości uchwycionych przez całą ludzkość w jakiejś epoce, można

stwierdzić wyraźny rozwój odczucia wartości u pojedynczego człowieka. Rozmiary kręgu stale się zwiększają (por. koncentryczne koła w *M₄*) aż do granicy, którą mu zakreśla [dana] epoka.

W ten sposób wielki problem relatywizmu aksjologicznego wyjaśnia się całkiem prosto. Nowa moralność odznacza się otwarciem na nowe grupy wartości i zamknięciem na minione grupy wartości. Z ujęciem wartości przez świadomość aksjologiczną jest całkiem inaczej niż z teoretycznym poznaniem. To, co świadomość aksjologiczna uzyskuje z jednej strony, traci ona znowu z drugiej strony. Natomiast poznanie, które idzie tą samą historyczną drogą, przez te same stulecia i te same pokolenia, niczego nie traci z tego, co we wcześniejszych epokach znalazły wcześniejsze pokolenia, lecz wszystko wchłania, dawne rezultaty wykorzystuje i rozbudowuje je dalej. Jeśli gdziekolwiek w sferze ducha istnieje postęp, to w poznaniu. Można to łatwo i przekonująco wykazać na podstawie historii nauk. Ale w moralności nie ma tego postępu, tego nieustającego gromadzenia ciągle nowych wiadomości (*Erkenntnisse*), i to dlatego, że moralność właśnie nie jest nauką. Wprawdzie można etykę nazwać nauką, jest ona nauką o moralności, lecz sama moralność jest czymś żywym i tak długo stanowi pozytywną siłę, według której człowiek może się orientować, jak długo tkwi ona głęboko w ludzkim sercu. Gdy utraci w nim swoje miejsce, obumiera, pozostaje jedynie jako martwa moralność, którą wprawdzie można znać, ale z którą nie można już sympatyzować. Świadomość aksjologiczna nie jest teoretyczną świadomością, nie może [więc] zachować w sobie wszystkich wcześniejszych moralności. To, co Sokrates nazywał wiedzą o dobru, nie jest jeszcze aksjologiczną świadomością dobra. Gdy znamy dobro, wówczas chodzi o uchwycenie (*Erfasst-haben*), ale jeśli nasze odczucie wartości uświadomiło je sobie, wtedy musimy mówić o byciu uchwyconym (*Erfasstsein*). Odczucie wartości nie zna neutralnego uchwycenia. Być uchwyconym przez wartość oznacza to, że ma się poczucie nacisku, aby urzeczywistnić ją w życiu, i że czuje się głos sumienia, gdy się nie ulega temu naciskowi, bądź wręcz narusza daną wartość.

W aspekcie wędrującego spojrzenia aksjologicznego [wyznaczającego] oświełtłony krąg, w który wstępują nowe wartości, a poza którym muszą znaleźć się stare wartości, dalsze wyjaśnienie uzyskuje rozpatrywany na s. 1444 problem antynomiczności wyższych wartości. Wydawało nam się bardzo łatwo zrozumiałe, że wyższe wartości, które teraz jeszcze przeciwstawiają się sobie antytetycznie, kiedyś dałyby się połączyć, przy postępującym wnikanii naszego spojrzenia aksjologicznego w strukturę wyższych wartości. Gdyby ten wgląd i dzięki niemu synteza wyższych wartości były możliwe, oznaczałoby to nic innego jak to, że całkowity poziom spojrzenia aksjo-

logicznego podniósł się o stopień wyżej. Na tym wyższym poziomie nasze odczucie aksjologiczne mogłoby ująć wartości — teraz uważane za antyetyczne — jako dające się połączyć i mogłoby dokonać ich syntezy, zgodnie z głębokim przekonaniem, że właściwymi cnotami są dopiero syntezy i że każda wartość uzyskuje prawdziwe wypełnienie swego sensu dopiero w syntezie z innymi wartościami. Antyetyczność wartości odsuwałaby się jednak do wartości negatywnych i dałaby się wtedy w nich pokazać tak samo, jak teraz daje się wykazać w wypadku tych wartości negatywnych, ponad którymi wznoszą się przedstawione przez Arystotelesa cnoty.

Obok pytania „co jest dobrem i jak je poznajemy?” fundamentalny dla etyki jest również problem wolności. Już traktowaliśmy o nim częściej. Przede wszystkim wskazaliśmy na przekonanie Kanta, że wolność jest możliwa jedynie w pozytywnym rozumie, że zatem w dziedzinę zjawisk, w której się poruszamy, wkracza (hineinragt) determinująca siła, która obwieszcza wymagania prawa moralnego, niezależnie od przyczynowej prawidłowości empirycznego świata. To kantowskie rozwiązanie antynomii przyczynowości, która [to antynomia] tkwiła w pozornej sprzeczności przyczynowego zdeterminowania i wolności, nie usuwa jeszcze wszystkich trudności [związanych] z problemem wolności. Raczej tkwi w nich jeszcze druga antynomia, której Kant nie widział i dlatego też nie rozwiązał, którą zobaczył dopiero Fichte i która potem drzemała [całe] stulecia, aż w naszych czasach została wytropiona przez niedawno obudzoną ontologię. Wola musi być wolna nie tylko wobec łańcuchów przyczynowych tego świata, wobec występujących w nim zdarzeń (o czym [zresztą] nie wie), lecz poza tym wymaga wolności wobec samych zasad moralnych. Jeżeli człowiek rzeczywiście jest wolny, to musi móc się też decydować za albo przeciw każdej wartości. Ta druga wolność, którą człowiek musi mieć wobec wartości, stoi jednak w sprzeczności z kantowskim nadmiernym zdeterminowaniem (Überdetermination), z dodatkiem do zdeterminowania, danym nam w wewnętrznej formie naszego rozumu. Oznacza to, że człowiek potrzebuje, z jednej strony, tego określenia z jakiegoś innego świata, tej wyższej determinacji przez wartości. Bowiem jedynie dzięki nim może być wolny; nie może usunąć procesu przyczynowego, w który jest uwikłany, może tylko coś dołączyć do niego. Ale z drugiej strony wartości nie powinny determinować człowieka, ponieważ oznaczałoby to, że określają go tak samo jak prawa przyrody [określają] spadający kamień. Wówczas wolność byłaby niemożliwa.

**Problem
wolności**

Tę drugą antynomię związaną z problemem wolności można po-

kazać w jeszcze innej formie: instancja, która daje prawa moralne, jest u Kanta tą samą instancją, która dowiadyuje się o wymaganiach tych praw. Tylko czysta wola może być wolą moralną, i to właśnie o tyle, o ile stosuje się do danych przez nią zasad. Jakże jednak wola ta mogłaby przekroczyć dane przez siebie zasady? Powstaje przeto pytanie: gdzie jest inna instancja, która musi istnieć, jeżeli rzeczywiście chcemy przypisać człowiekowi wolność, instancja, która może się decydować za albo przeciw prawu? Owey innej instancji nie sposób znaleźć u Kanta. Nie może jej stanowić empiryczna wola, ponieważ podlega ona całkowicie prawidłowości przyrody. Fichte dostrzegł tę instancję. Odnośnie do tego wypowiedział się: „Ja jest w rzeczywistości zjawisk szczególnym życiem, które może a także nie może, [jest] chceniem wobec powinności (Sollen).” Chcenie odznacza się wolnością wobec powinności, może decydować się za lub przeciw niej. Wolność jest właśnie możliwa jedynie do dobra oraz do zła. Jeśli wola może się kierować tylko na dobro, to nie jest wolna.

Antynomię tę można pokazać jeszcze w trzeciej formie, mianowicie w samej powinności. Powinność, która polega na nakazach moralnych, domaga się, z jednej strony, aby ją spełniać bezwarunkowo. Wola powinna być taka, że nie może niczego innego, jak zadośćuczynić wymaganiom wartości. Jeśli jednak nie może niczego innego to już właśnie nie jest moralną wolą; moralna wola zakłada wolność decyzji. Zatem sama powinność jest w sobie rozdwojona. Dlatego całą antynomię nazywa się również antynomią powinności w przeciwieństwie do antynomii przyczynowości. Z jednej strony oznacza to tutaj: «powinieneś być niezłomny», a z drugiej strony: «nie powinieneś być niezłomny, lecz za każdym razem [powinieneś] swobodnie się decydować».

Przy tej antynomii okazuje się jeszcze coś [innego]: wolność woli jest możliwa, jak nas uczył Kant, tylko w pozytywnym rozumie. Gdy jednak wobec wymagań nakazów moralnych wola ma wybór, albo stosować się do nich, albo postępować wbrew nim, gdy wola może podejmować decyzje, wówczas chodzi przecież o negatywną wolność. Jeśli te dwa sformułowania skonstrastuje się ze sobą, to na pierwszy rzut oka wyłania się tu całkowita sprzeczność. Ale gdy zbadamy rzecz dokładniej, to okaże się, że w dwóch przytoczonych tutaj momentach nie chodzi o to samo. Kant nigdy nie twierdzi, że wola musiałaby być pozytywnie wolna wobec prawa moralnego, lecz tylko wobec procesów przyczynowych (Kausalgeschehen). Wola może być wolna w dwojakim sensie: po pierwsze pozytywnie wobec zdeterminowania przyczynowego, a po drugie negatywnie wobec prawa moralnego. Ostatnie jest możliwe dlatego, że prawo moralne nie przedstawia żadnej realnej siły, tak jak prawa przyrody lub ka-

tegorie, lecz wyraża jedynie wymagania, determinuje jedynie [wtedy, gdy zostanie] złamane. Tutaj faktycznie tkwi rozwiązanie antynomii. Naturalnie negatywna i pozytywna wolność nie mogą się łączyć wobec jednej i tej samej instancji, ale wobec dwóch instancji.

Jeśli weźmiemy pod uwagę jeszcze ów czynnik, który stoi na przeciw tych dwóch instancji, to otrzymamy trzy instancje: 1. przyczynowość i cały łańcuch (Reihe) zdeterminowania, 2. prawo moralne wraz z gwiaździstym niebem wartości oraz 3. osoba, która tkwi w nurcie wydarzeń świata (im Weltlauf steht) i podejmuje decyzje. Z dwóch stron napierają na osobę determinacje, które napotyka w niej trzeci wpływ. Na pytanie, jak wygląda w nas owa pozytywna, podejmująca decyzje, instancja, nie można odpowiedzieć przez wskazanie na jakąś jedyną zasadę. Musimy przyjąć własną zasadę dla każdego człowieka, gdybyśmy bowiem decyzje człowieka sprowadzili do powszechnej zasady, wówczas tylko jej, a nie pojedynczemu człowiekowi, można by przypisać winę i odpowiedzialność.

O tym jednak, jak ta instancja, w szczególny sposób właściwa każdemu człowiekowi, bliżej się przedstawia (beschaffen ist) — z pewnością nie można nic powiedzieć. Tutaj przebiega granica tego, co da się wykryć analitycznymi metodami psychologii, filozofii, socjologii i historiozofii. Można właśnie jeszcze zobaczyć, że ta instancja musi istnieć, ponieważ w przeciwnym razie nie mogłoby być wielkich problemów bycia winnym, bycia zasłużonym oraz sumienia. Istnieje także to, co jest szczególnym świadectwem owej instancji, pewna pretensja do odpowiedzialności, która właśnie również w [sytuacji] bycia winnym ujawnia się w otwartym odpowiadaniu za czyn. A gdy, w przeciwnym wypadku, notoryczny winowajca usiłuje się odciążyć twierdząc, że działał podług najlepszej wiedzy i sumienia, wówczas wyrzeka się on czegoś z ludzkiej istoty i uznaje siebie samego za niepoczytalnego pod względem moralnym. Dlatego wszędzie tam, gdzie jest rzeczywista wina, istnieje granica „usprawiedliwienia” (Entschuldigung). Słowo „usprawiedliwienie” domniemywa odmówienie winy, ale to oznaczałoby moralne ubezwłasnowolnienie człowieka. Dlatego winowajca może prosić swoje otoczenie jedynie o to, aby mu przebaczyło. „Przebaczenie” (Verzeihung) i „usprawiedliwienie” powinno się w życiu stale odróżniać [od siebie], ponieważ odjęcie winy (Entschuldigung) uznaje człowieka za istotę nie w pełni moralną, degraduje go do zwierzęcia, które tak reaguje, jak musi.

Problemu wolności nie możemy rozwiązać do końca. Bardzo wiele oznacza już przeprowadzenie tego problemu przez dwie wielkie antynomie. Domagać się całkowitego rozwiązania go byłoby nadludzkim wyzwaniem jak wezwanie do wyjaśnienia początku świata.

Według Kanta, istnieje tutaj transcendentálna przypadkowość, w którą nie możemy wnikać. Dlaczego właśnie świat jest taki, jaki jest — nie wiemy.

Zapewne wydaje się, że to jeszcze nie jest ostatnie słowo o transcendentálnej przypadkowości. Już wcześniej widzieliśmy, jak na gruncie warstwowej budowy realnego świata problem wolności stawał się bardziej przejrzysty. To, co zwiemy wolnością woli, okazało się jedynie szczegółowym wypadkiem tej wolności, którą da się wykazać w każdej wyższej warstwie w porównaniu z niższą warstwą. Można pomyśleć, co to znaczy w związku z wolnością woli. W owym wielkim kontekście nie okazuje się już ona takim nader zdumiewającym i jedynym w swoim rodzaju fenomenem; między nią a innymi zagadkowymi problemami zachodzi paralela. Pozostajemy do wolności woli w takim samym stosunku jak dzisiejsza fizyka do wnętrza atomu. Jedynie przy pomocy analitycznych metod można wyprowadzić wnioski, jak wygląda wnętrze atomu. Koniec końców fizyk nie wie, czym są elektrony, protony i neutrony, czy są jeszcze cząsteczkami, czy falami, czy kwantami energii. Również psycholog zwierząt stoi przed przeszkodami nie do przebycia; nie może dotrzeć do wnętrza mózgu żywego zwierzęcia oraz odczuwać i doznawać tak jak samo zwierzę. Problem wolności mieści się w szeregu tych faktów, których nie możemy ogarnąć aż do spraw ostatecznych.

Nicolai Hartmann
tł. A. W.

POLSKIE STUDIA NAD DZIEJAMI MYŚLI ŚW. TOMASZA

Grono polskich historyków filozofii, związanych ze sobą wieloletnią, wspólną pracą naukowo-badawczą, a w wielkiej mierze i wspólną studiów uniwersyteckich, uświadomiło sobie parę lat temu, że przypadająca na rok 1974 siedemsetletnia rocznica śmierci św. Tomasza z Akwinu stwarza doskonałą sposobność uzupełnienia choć w minimalnym stopniu pewnej poważnej luki w dziejach doktrynalnych. Dzieje myśli Tomaszowej są bowiem zaledwie szkicowo wytyczone i domagają się gwałtownie opracowania. Właściwym wkładem z naszej strony w ogólny wysiłek uczczenia tej rocznicy wydało się nam przygotowanie pewnej liczby studiów z tego właśnie zakresu. Przeszło dwa lata zjeżdżaliśmy się, aby w ciszy i oderwaniu od codziennego kieratu, w kilkanaście osób dyskutować nad obranymi tematami i przygotowywać wspólnie treść mającą wypełnić projektowaną książkę.

Cały zespół autorów zdał sobie zawczasu sprawę z tego, że zadaniem, którego się podejmujemy nie jest bynajmniej opracowanie ciągłej historii tomizmu, a ściślej, dziejów recepcji myśli św. Tomasza w poszczególnych epokach i środowiskach. Wyraźnie zostało zaznaczone — i trzeba to tutaj powtórzyć — że chodzi tylko i wyłącznie o zbiór luźnych studiów z tych dziedzin, których dotyczą zainteresowania i badania poszczególnych piszących. Trzeba też wyraźnie podkreślić, że nie można powiedzieć o autorach tych prac, by byli oni wszyscy tomistami lub zwolennikami Tomasza w sferze ich przekonań filozoficznych. Co prawda, wielu z nich uznaje istotnie w zakresie filozofii te same wytyczne co Tomasz. Niemniej o wszystkich można stwierdzić, że w tym przynajmniej sensie są zwolennikami i uczniami św. Tomasza, iż — podobnie jak on — ponad wszystko szukają prawdy, w tym wypadku prawdy historycznej. Dotyczy ona w tym zespole studiów recepcji filozofii Tomaszowej w Europie, a w szczególności też w Polsce, w okresie od wieku XIII po chwilę obecną.

Sama tematyka opracowań podyktowała ich układ. Dotyczą one bądź egzegezy poglądów samego Tomasza, bądź dziejów jego myśli w skali ogólnoeuropejskiej, bądź wreszcie jej recepcji w Polsce. Uzupełnieniem tego zespołu studiów jest przyczynek odnoszący się do ikonografii Tomasza w Polsce. W poszukiwaniu prawdy o dziejach tomizmu każde rzetelne jej przybliżenie jest ważne i cenne. W zbiorze, który przedstawiamy, bliżej zostały opracowane niektóre tylko etapy rozwojowe, a to: w zakresie myśli ogólnoeuropejskiej — początkowe stadium recepcji myśli św. Tomasza na przełomie XIII i XIV w., tomizm „jesieni średniowiecza” oraz przemiany dokonujące się w ostatnich stu latach — a na odcinku polskim ta sama problematyka w odniesieniu do wieków średnich, wieku XVII i okresu po ogłoszeniu encykliki *Aeterni Patris* po dzień dzisiejszy.

I

Aby w sposób poprawny śledzić rozwój historyczny myśli św. Tomasza, trzeba najpierw możliwie jasno i dokładnie wiedzieć, jakie były poglądy samego Tomasza. Nie ten jest bowiem twórczym kontynuatorem tej myśli, kto przytacza i powołuje się na Akwinatę, ale kto ze zrozumieniem podejmuje występujące u niego wątki. Ani więc sam fakt częstego cytowania Tomasza, ani autodeklaracja czyjaś jako tomisty — nie wystarczają do tego, by danego autora uznać za przynależnego do tego właśnie nurtu myślowego. Zasadnicze wydaje się pytanie, czy badany przez nas autor rozumiał tak jak Tomasz równobrzmiące terminy, odpowiadające im pojęcia i pewne kluczowe zagadnienia. Stąd ustalenie znaczenia pewnych wyrażeń występujących u Tomasza, a także u późniejszych tomistów, wydaje się nieodzowne. Na czoło wybija się zespół formuł dotyczących bytu, takich jak: „esse commune”, „essentia ut sub actuali existentia”, „ens analogicum” („analogice unum — Ens Primum”; „ens analogicum manifestans prima principia”; „ens analogicum cognitum non abstracte sed separative”). Chodzi o to, w jakim sensie występują one u samego Tomasza i jak je należy rozumieć.

Spośród wielu podobnie fundamentalnych pojęć znamienych dla refleksji filozoficznej św. Tomasza wybija się w omawianych studiach obok bytu „theoria”. Bardziej wnikliwe spojrzenie na Tomaszowe określenie teologii jako „scientia magis speculativa quam practica” (*S. theol.* I, 2) pozwala przypuszczać, że oba te pojęcia: teoretyczny (spekulatywny) i praktyczny — straciły u Tomasza ten ostro dysjunktywny charakter, jaki mają u Arystotelesa w jego podziale nauk na teoretyczne i praktyczne. Uświadomienie sobie, co znaczą u Tomasza takie terminy jak „esse”, „existentia”, „separatio”,

lub „theoria” — i wiele podobnych — ma decydujące znaczenie dla badań nad rozwojem myśli, o której można by powiedzieć, że jest rozwijaniem tych samych motywów, które występują u Tomasza. Podobną rangę mają studia zmierzające do głębszego zrozumienia myśli Tomasza tkwiącej w poszczególnych, mniej przebadanych jego pismach (np. *De principiis naturae*).

II

Badania nad poglądami bezpośrednich uczniów Tomasza pokazują, jak już u nich nastąpiło — wynikające z różnych przyczyn — odejście od myśli mistrza w zasadniczych zupełnie punktach. Jedną z racji tego odchodzenia wydaje się ogólna atmosfera polemiczna, która sprzyjała wyostrażaniu, a przez to i deformacji, pewnych tez głoszonych z umiarem przez Tomasza, ale przyczyniała się także do ujawniania następstw wynikających z jego założeń, a przez niego samego nie wyprowadzonych. Tak np. Idzi Rzymianin dostrzegł wprowadzone przez Tomasza w arystotelizm „novum” w postaci złożenia bytu z istoty i z istnienia i widział — podobnie jak Sutton, ale wbrew innym uczniom Tomasza — całą oryginalność metafizyki Tomaszowej w stosunku do Arystotelesa. Ale ten sam Idzi, reizując istotę i istnienie i będąc także, jak się zdaje, odpowiedzialny za przeintelektualizowanie Tomaszowego pojęcia theoria, przyczynia się zarówno do ujawnienia centralnych w myśli Tomasza tematów jak i do zniekształcenia jego fundamentalnych intuicji filozoficznych (*esse* — *essentia*; *theoria* — *praxis*). Bez Idziego nie byłoby Tomasza Suttona, który jednak o wiele poprawniej rozumiał Tomasza w kluczowym problemie istoty i istnienia.

Znamienne jest też rozumienie przez Suttona powstawania bytów materialnych. Choć w sposób właściwy (*proprie*) wynikiem zmiany substancjalnej jest, jego zdaniem, *compositum* a nie forma, to jednak — pojmując szeroko wyraz „*factio*” — przyjmował on, że przypadłościowo (*per accidens*) można mówić o powstawaniu formy, a nawet o tym, że forma powstaje z niczego. Ta niezwykle kontrowersyjna teza zbliża *generatio* do *creatio*; nieustannie Bóg ingeruje, podtrzymując istnienie bytów i udzielając im istnienia, gdy powstają. Jesteśmy tu bardzo daleko od Arystotelesa, choć Tomasz Sutton nie tylko go nie krytykuje — ale utożsamia nawet arystotelizm z prawdziwą filozofią.

Ten ostatni punkt zwraca uwagę na charakterystyczny rys, występujący już we wczesnym tomizmie; uczniom Tomasza chodziło o to, aby doktrynę mistrza określić jako arystotelizm — uzgodniony oczywiście z prawdami wiary. A więc, już wówczas, na przełomie

XIII i XIV w. ci, których nazywamy tomistami, w rzeczywistości chcieli być arystotelikami. Ale i tu zarysowują się znamienne odmiany: realną różnicę między istotą i istnieniem pojmuje się albo po neoplatońsku w wydaniu Awicenny (np. Armand de Bellovisu), albo się ją — zgodnie z Awerroesem — zupełnie odrzuca (np. Hervaeus Natalis). Bardzo więc niedługo po Tomaszu u tak zwanych tomistów Tomaszowe rozumienie bytu zanika na rzecz awicenianckiego i awerroistycznego. Gdy później Suarez odrzuci nie tylko różnicę rzeczywistą między istotą i istnieniem, lecz także między ważnością i aktem, Tomaszowe rozumienie bytu przede wszystkim jako aktu przeobrazi się u Descartesa w określenie go jako możność czynną.

W ciągu XIV i XV w. tomizm napotykał na liczne trudności; było ich sporo i w samym zakonie dominikańskim. Również i tu pełna recepcja twórczości Tomasza dokonywała się opornie. Niewiele pomogła kanonizacja św. Tomasza (1323); wzmocniła ona jedynie niebywale osobistą jego powagę (doctor sanctus). Jest znamienne, że choć wielcy tomisci wykorzystywali *Summę teologii*, to jednak w powszechnym nauczaniu wchodzi ona powoli i z trudem jako zasadnicza baza wykładu teologii — i tam, gdzie opierano się na Tomasz, przez długi czas wykorzystywano głównie komentarze biblijne i *Komentarz do Sentencji*. W studiach dominikańskich dopiero od r. 1483 zostaje wprowadzony powszechnie wykład *Summy*.

Choć trzeba z jednej strony uznać, że przełom wieków XV i XVI to okres wielkich komentatorów św. Tomasza (Piotr Crockert działał w Paryżu, a jego uczeń Franciszek Vittoria przyczynia się do odrodzenia tomizmu w Hiszpanii; Kajetan, św. Antonin, Savonarola działają we Włoszech, a Konrad Koellin w Heidelbergu), to jednak, zdaniem historyków, o naprawdę żywych środowiskach studiów tomistycznych można wówczas mówić tylko w odniesieniu do Kolonii i do ośrodków hiszpańskich.

Kajetan, oceniając wysoko działalność niektórych włoskich tomistów (np. Savonaroli), boleje jednak nad nikłym zainteresowaniem dla św. Tomasza we Włoszech; „doctrina haec — pisze on — in Italia satis dormit”.¹ Dzieje włoskiego tomizmu pokrywają się wówczas — wedle P. O. Kristellera — z dziejami dominikanów; poza wybitnymi jego przedstawicielami (Giovanni Dominici, św. Antonin z Florencji, Savonarola) ogół tych tomistów przyczynia się raczej do uproszczenia i banalizowania, nie zaś do pogłębienia i twórczego rozwijania myśli Tomasza. Karmelita Baptista Mantuanus ma podstawy do tego, by w swoim *Opus aureum in thomistas* zarzucać dominikanom, że niektórym tezom tomistycznym nadają powagę prawd wiary.

¹ Kajetan, *Wstęp do Komentarza do S. theol.*, I ae. II ae.

W niedostatecznej mierze zdajemy sobie sprawę z faktu, że w jesiennym średniowieczu świat bizantyjski żywiej interesuje się twórczością św. Tomasza niż uczona Europa łacińska. Boleśnie odczuwał ten stan rzeczy np. działający w 1-ej połowie XV w. Jerzy Scholarios zwany Gennedios, który miał nie tylko — podobnie jak i inni uczeni greccy — głęboki podziw dla Tomasza, ale i uzupełnił w dużej mierze rozpoczęte już wcześniej dzieło przekładu jego pism na język grecki. Jest znamienne, że ten wielki trud udostępnienia myśli św. Tomasza światu greckiemu dokonuje się w czasie, gdy wśród łacinników mało kto myśli tę poważnie i dogłębnie studiując.

Nie trzeba też przeczać ważnego, a dokonującego się w Europie łacińskiej w połowie XV w. procesu, zmierzającego do rozpowszechnienia na całą Christianitas jednolitej ideologii, mającej konsolidować zachwianą i zagrożoną instytucję kościelną i kulturę łacińsko-chrześcijańską. Ideologią tą — wedle zaleceń odgórnych, w których główną rolę odgrywał Bessarion i papież Mikołaj V — ma być arystotelizm chrześcijański, czyli taka interpretacja arystotelizmu, która by nie eliminowała spirytualizmu neoplatońskiego i uzgadniała poglądy Arystotelesa z prawdami wiary. Różne teologiczno-filozoficzne doktryny chrześcijańskie zaczynają się ubiegać o to, by stać się i zostać uznane za najautentyczniejszą wykładnię tej ideologii. Nawiązując do tendencji występujących już w pierwszej generacji uczniów Tomasza, dominikanie dążą obecnie świadomie do tego, by właśnie tomizm mógł się stać arystotelizmem chrześcijańskim par excellence — i rozwijają wobec tego w myśli Tomasza te motywy, które zbliżają go najbardziej do Arystotelesa, a nie te, w których ujawnia się jego twórcza oryginalność. O tym, że św. Tomasz jest — obok Aleksandra z Afrodyzji — najwierniejszym wyrazicielem właściwej myśli Arystotelesa był już przekonany sam Bessarion. Ale jeśli tomiści mieli z biegiem czasu dojść do objęcia roli właściwych przywódców nurtu chrześcijańskiego arystotelizmu, musieli wykazać, że właśnie u Tomasza znaleźć można najpełniejszą harmonię Arystotelesa z założeniami wiary. Jednym z promotorów tak rozumianego arystotelizmu chrześcijańskiego staje się dominikanin Dominik z Flandrii, autor monumentalnego komentarza do *Metafizyki* Arystotelesa.

Nurt arystotelizmu chrześcijańskiego — jako wyraz „twardej ręki” — przyniósł ze sobą nie tylko zgubną ideologizację filozofii i teologii, ale przyczynił się również do opóźnienia rzetelnych studiów nad Arystotelesem, a zwłaszcza stał się jednym z głównym hamulców utrudniających zrozumienie właściwej, osobistej i twórczej myśli św. Tomasza. To zaniedbywanie wątków specyficznie Tomaszowych na rzecz możliwie najbardziej neutralnych i nie kontrowersyjnych prób rozumienia arystotelizmu — stało się jedną z najgroź-

niejszych deformacji myśli św. Tomasza, deformacji utrwalającej się w epoce nowożytnej.

Ta orientacja ogólna pociągała za sobą wiele innych spaczeń. Na niektóre z nich zwróćmy uwagę. Utylitarny i apologetyczny charakter propagowanego wówczas tomizmu prowadził oczywiście do tego, że w twórczości Tomasza uwzględniało się i doceniało o wiele bardziej jego geniusz dydaktyczny niż wnikliwość i samą treść jego filozoficznych i teologicznych poglądów. Znajdujące swój wyraz już u pierwszych tomistów (Idzi Rzymianin) przeintelektualizowanie całej sfery teoretycznej, a więc i problematyki ludzkiego zbawienia, miało daleko sięgające następstwa. Tu ma zapewne swój punkt wyjścia tak ostro zarysowana dysocjacja między intelektualnymi a woliowymi elementami w filozofii i teologii Dunska Szkota, dysocjacja, która pogłębia się jeszcze u Ockhama; u Burydana prowadzi ona do umieszczenia wielu problemów teoretycznych w planie logicznym. Gdy Descartes dyskutuje z Caterusem (I Zarzuty i odpowiedzi po *Medytacjach*) zarysowuje się znamienna antyteza między Descarteselem a św. Tomaszem, świadcząca o daleko posuniętym „rozwodzie” obu sfer w kartezjanizmie. Gdy u Tomasza Bóg, będący dla nas niezgłębioną tajemnicą, sam w sobie jest całkowicie inteligibilny — to u Descartesa jest on właśnie dla nas rozumowo dostępny, podczas gdy sam w sobie jest jakby irracjonalny, bo kierujący się od niczego niezależną i radykalnie przeciwstawną intelektowi wolą.

Ma to wszystko ważne konsekwencje w teologii. Skrajny intelektualizm w rozumieniu całej dziedziny teoretycznej i teologii jako nauki teoretycznej (u takich tomistów jak Jan Capreolus lub Dominikanin z Flandrii) domaga się uzupełnienia teologii teoretycznej odrębnym jej działem praktycznym (moralno-prawnym). Podobna dwoistość występuje i u Kajetana — i trwa po dziś jako wyraz nieufności wobec teologii teoretycznej, dotyczącej — jak się sądzi — spekulacji oderwanej od konkretnego i aktualności. Nic podobnego u samego Tomasza, u którego nie występuje ów dysjunktywny charakter przeciwstawienia teorii i praktyki — i któremu wystarcza jedna teologia, dotycząca całej rzeczywistości.

Papierkiem lakmusowym świadczącym o żywotności lub martwocie tomizmu jest ustosunkowanie się danego autora lub środowiska, uchodzących za tomistyczne, do humanizmu. Jedną z przyczyn wyobcowywania się myśli tomaszowej z najżywotniejszych nurtów kultury europejskiej w epoce nowożytnej — było odradzanie się filozofii i teologii tomistycznej w niezgodzie z tendencjami humanistycznymi — jak to się np. dokonywało w środowisku Kolońskim. Ale można przytoczyć także przykłady pozytywnego ustosunkowania się czołowych tomistów do metod badawczych proponowanych przez humanistów. Tak np. już u Capreolusa można stwierdzić prze-

jawy zrozumienia dla zupełnie wówczas nie uwzględnianej ewolucji poglądów badanego autora, a Kajetan daje dowody, że rozumie i przyjmuje wytyczne filologiczno-historycznej krytyki tekstu, proponowanej przez jego kolegę padewskiego Hermoleusa Barbaro.

Ustosunkowanie się humanistów do scholastyki, a w szczególności do św. Tomasza jest problemem kontrowersyjnym. Wiemy, że niektórzy wysoko cenili jego twórczość; jak Leonardo Bruni, Guillaume Fischer, Giovanni Pico della Mirandola, a także Pietro Tomponazzi, który miał ponadto wyraźną — i jakże ważną — świadomość, że w wielu punktach poglądy Tomasza różnią się od tych, które uchodzą za przekonania Arystotelesa. Ten ostatni punkt dlatego był tak ważny, że przecież zwolennicy arystotelizmu chrześcijańskiego podtrzymywali przekonanie, że tomizm to najwłaściwszy arystotelizm i że żadnych niezgodności i różnic tu być nie może.

Przedmiotem sprzecznych interpretacji jest stosunek Erazma do św. Tomasza. Widząc w recepcji Arystotelesa przełomowy moment w procesie dekadencji kultury chrześcijańskiej, musiał Erazm w tym stopniu być też wrogiem Tomasza i tomizmu, w jakim utożsamiał go z arystotelizmem. Niektórzy erazmologowie widzą tylko przejaw ukrytej ironii w formułach pochwalnych dotyczących u Erazma Tomasza; co więcej, sądzą, że Tomasza uważa on za „najgorszego” ze scholastyków, bo udało mu się najsukuteczniej zarazić i zepsuć chrześcijaństwo poprzez infiltrację filozofii pogańskiej. Inni historycy są zdania, że Erazmowa krytyka scholastyki dotyczy tylko jej okresu schyłkowego, a więc w najmniejszym stopniu Tomasza, od którego pochodzące inspiracje dają się wykryć w pismach Erazma. Niezależnie od ostatecznego rozstrzygnięcia tych spornych kwestii, trzeba przyznać, że zarówno u Tomasza jak i u Erazma panuje pochodząca z patrystyki zasada wyjaśniania Pisma św. przez samo Pismo — ale Erazm — głównie wskutek zakorzenionej w nim perspektywy historiozoficznej, oceniającej ujemnie scholastyczny „mariaż” teologii z filozofią pogańską — nie był zdolny do uświadomienia sobie jakiegokolwiek zbieżności własnych poglądów z poglądami św. Tomasza.

W odniesieniu do dalszych losów myśli św. Tomasza w czasach nowożytnych podstawowego znaczenia dla historiografii filozofii w ogóle nabiera pytanie: jak się to stało, że tomizm, zepchnięty w czasach po-kartezjańskich na margines („filozofia seminaryjna”), znalazł się w XX w. na głównym trakcie refleksji metafizycznej? Odpowiedź na to pytanie można by znaleźć, przeprowadzając w równej mierze badania nad przemianami samego tomizmu pod koniec XIX i na początku XX w., jak i nad tymi przeobrażeniami, którym uległa w owym czasie cała myśl europejska.

III

Nie należy zapominać, że omawiany tom studiów — zarówno w części poświęconej dziejom myśli Tomaszowej w Europie jak i w partii dotyczącej tomizmu polskiego — nie podaje ciągłego toku dziejów tego kierunku doktrynalnego, lecz tylko luźne przyczynki odnoszące się do poszczególnych etapów tej historii. Wątki i motywy zaczerpnięte ze św. Tomasza znajdują się w licznych kazaniach, pochodzących z terytoriów polskich w okresie między XIII a XV w.; zwłaszcza u Peregryna z Opola. Z drugiej połowy XIV w. pochodzi alfabetycznie ułożony przewodnik po dziełach św. Tomasza, *Itinerarium Sti Thomae*, którego autorem jest dominikanin polski Jan Sartoris. Uderza dominująca w tym piśmie przewaga problematyki moralnej i teologicznej; Tomasz jawi się tu o wiele bardziej jako moralista i teolog, którego zainteresowanie kieruje się w stronę życia religijnego konkretnych ludzi, niż jako teolog i filozof przynoszący wyjątkowo wnikliwą wizję rzeczywistości.

Podobnie rysuje się też charakter recepcji myśli św. Tomasza w Polsce wieku XV. Choć ilość rękopisów zawierających pisma Tomasza jest w bibliotekach polskich pokaźna, to jednak bardzo nie-liczne są pisane przez autorów polskich komentarze do tych pism. Wskazać wypada na przechowywane w Bibliotece Jagiellońskiej *Komentarze* Michała z Wrocławia do *Quaestiones quodlibetales* i obszerny komentarz Stanisława Biela do *Secunda secundae*, pochodzący już z początku XV w.; dzieła te czekają na gruntowne ich opracowanie. Ściśle się jednak wyrażając, trudno mówić — poza tymi nielicznymi wyjątkami — o studiach samego tekstu św. Tomasza; liczne natomiast są w tym czasie elementy Tomaszowe u różnych polskich autorów, żywe też zainteresowanie autorami, których uważano za ówczesnych tomistów.

Najwięcej rozważań motywów i przytoczeń zaczerpniętych z dzieł św. Tomasza występuje w pismach z zakresu teologii i etyki.

Godne uwagi są powstałe pod wpływem Tomasza komentarze do *Sentencji* (Bartłomieja z Jasła, Jakuba z Nowego Sącza, Zygmunta z Pyzdr, Jana Taczela z Raciborza), zwłaszcza zaś komentarz Mikołaja Kozłowskiego, który niejednokrotnie poglądy swoje opatruje formułą „dico cum beato Thoma”; a także wielki komentarz do *Etyki Nikomachejskiej* Pawła z Worczyna.

Tomizm ujawnia się też wyraźnie w antropologii filozoficznej (Wawrzyniec Grodziski z Poznania, Piotr Aurifaber z Krakowa, Michał z Wrocławia). Imię Tomasza występuje też w krakowskich komentarzach do *Metafizyki* z XV w. (Jana Orienta, Jana ze Słupcy, Jana z Głogowa), a najmniej ujawnił się wpływ jego poglądów

w bogatej zresztą polskiej twórczości logicznej i metodologicznej tego okresu.

Badacze spuścizny rękopiśmiennej polskiego XV wieku wyciągają już ze swoich studiów pewne interesujące wnioski. Niewielka liczba komentarzy św. Tomasza do pism Arystotelesa wśród licznych dzieł Tomasza przechowywanych w polskich księgozbiorach świadczy o małym zainteresowaniu uczonych polskich dla twórczości Tomasza na tym właśnie odcinku. Wydaje się, że z racji — wzmagającego się i dominującego już w drugiej połowie stulecia — nurtu arystotelizmu chrześcijańskiego o wiele bardziej interesuje ich Arystoteles i jego, zgodna z prawdami wiary interpretacja, niż poglądy Akwinaty. Znamienna jest też duża poczytność w Polsce wczesnodruków komentarzy Arystotelesowych autorów, którzy uchodzą w XV w. za czołowych tomistów (Jan Wersor, Gerard de Monte, Lambert de Monte, Piotr Niger, Dominik z Flandrii). To żywsze zainteresowanie współczesnymi tomistami niż św. Tomaszem można wytłumaczyć także w ten sposób, że niektórym właścicielom tych druków mogło chodzić bardziej o sam tekst Arystotelesa a mniej o uzupełniający go komentarz. Teksty z komentarzami do Arystotelesa były wówczas łatwiej dostępne niż same pisma Filozofa. Zgodnie jednak z wytycznymi chrześcijańskiego arystotelizmu, dzieła Arystotelesa miały być wyjaśniane przez najwyższe powagi, uzgadniające tezy Stagiryty z prawdami wiary. W Polsce XV w. autorytetem cieszącym się wyjątkowym uznaniem jako komentator Arystotelesa — i przyćmiewającym nawet nieraz Tomasza — był Idzi Rzymianin, który uchodził za najwierniejszego — i prześcigającego pod tym względem znacznie tomistów współczesnych — wyraziciela właściwej myśli zarówno św. Tomasza jak i Arystotelesa. Dziś wiemy, jak głęboka różnica w poglądach filozoficznych dzieł Tomasza i Idziego — i zdajemy sobie sprawę z tego, że to, co uchodziło za tomizm w drugiej połowie XV w. było myślą Tomaszową mocno zdeformowaną i że znajomość prawdziwych poglądów Tomasza w Polsce wydaje się poprawniejsza i lepsza w pierwszej połowie stulecia, gdy nurtem panującym był burydanizm, nie zaś *via antiqua*, uzurpująca sobie w drugiej połowie tego wieku tytuł do monopolu w reprezentowaniu arystotelizmu chrześcijańskiego.

Jest też znamienne dla tego stopniowego wygasania zainteresowań dla filozoficznej myśli Tomaszowej, że w drugiej połowie XVI w. nie opublikowano w Polsce żadnego dzieła filozoficznego i programowo inspirowanego przez naukę św. Tomasza. Traktuje się go wówczas wraz z kilku innymi klasykami myśli chrześcijańskiej jako czcigodnego przedstawiciela tej teologiczno-filozoficznej „opinio communis”, która przybrała właśnie postać chrześcijańskiego arystotelizmu. Jeżeli od drugiej połowy XV w. dominującym nurtem, ma-

jącym być wykładnikiem tej orientacji uchrześcijanionego arystotelizmu jest w Krakowie szkotyzm, to sytuacja ta ulega dość zasadniczej zmianie od początku XVII w. Zmiana ta wiedzie do ożywienia tomizmu w Polsce i to głównie z trzech powodów, wskutek dokonanej w r. 1603 tak zwanej reformy Dobrocieskiego na Uniwersytecie Jagiellońskim, dzięki rozpoczętej z początkiem tego stulecia aktywności jezuickiej Akademii Wileńskiej oraz wskutek wzmożonej działalności naukowej polskich dominikanów.

Sławną reforma Dobrocieskiego zarysowuje się coraz wyraźniej jako zwycięstwo tomizmu, mającego być odąd przewodnim nurtem w łonie zdobywającego coraz bardziej dominujące miejsce chrześcijańskiego arystotelizmu. Reforma ta zobowiązuje z jednej strony profesorów krakowskich do komentowania *Summy teologii* św. Tomasza na wydziale teologicznym, z drugiej zaś na wydziale artium wprowadza przede wszystkim wykłady Arystotelesa — i to zinterpretowanego „secundum viam communem Sti Thomae”; dozwolony jest jednak także ich komentarz w duchu Dunska Szkota. Teren tych przemian dokonywanych na Uniwersytecie Jagiellońskim odpowiada zupełnie ówczesnej sytuacji ogólnoeuropejskiej, gdzie prestiż św. Tomasza (głównie jako teologa) i tomizmu niebywale wzrasta, gdzie ideologia arystotelizmu chrześcijańskiego owocuje na Soborze Trydenckim, gdzie Pius V ogłasza Tomasza doktorem Kościoła, a jezuici doktorem Towarzystwa Jezusowego.

Z całym naciskiem trzeba jednak podkreślić przede wszystkim ideologiczny i polemiczno-apologetyczny charakter tych przemian i dyrektyw. Polscy scholastycy XVII-wieczni nie są bynajmniej zainteresowani studiowaniem lub twórczym rozwijaniem poglądów Arystotelesa i Tomasza; Chodzi im w pierwszym rzędzie o to, by umacniał się i utrwał arystotelizm chrześcijański — rozumiany wedle wytycznych ustalanych na podstawie osiągnięć wzbogaconej o nowe powagi „wspólnej drogi”. Dominikanie umieszczają wśród tych powag mistycznych Kajetana, Franciszka Sylwestris z Ferrary, Chryzostoma Jarellusa, Dominika Soto, Dominika Bañeza, a później Jana od św. Tomasza i Filipa od Świętej Trójcy — jezuici natomiast temu zespołowi kontynuatorów myśli Tomasza coraz wyraźniej przeciwstawiają powagę Franciszka Suareza jako tego, który myśl filozoficzno-teologiczną pchnął na właściwe tory.

W Polsce w tym okresie wyraźną przewagę uzyskuje suarezjanizm w Akademii Wileńskiej. Ale świadomość różnic doktrynalnych między różnymi odcieniami tomizmu z jednej, a doktryną Suareza z drugiej strony narasta tylko stopniowo. W pierwszej połowie XVII w. tej zarysowującej się dopiero świadomości towarzyszy u jezuitów ogólna tendencja do uważania Suareza za tomistę i zacierania punktów kontrowersyjnych obu doktryn. W drugiej połowie stule-

cia jezuita Tomasz Młodzianowski przeciwstawia już wyraźnie Sua-reza Tomaszowi i opowiada się za suarezjanizmem. Ten krok zmu-sza środowisko krakowskie do pogłębienia studiów tomistycznych i do wydania ze swego łona repliki na tezy Młodzianowskiego, któ-rej najpełniejszym wyrazem jest trzytomowy *Cursus philosophicus* Szymona Makowskiego. W ten sposób spór między suarezjanistami (Wilno) i tomistami (Kraków) — a obu tych kierunków ze szkoty-stami — należy do centralnych przejawów w historii doktrynalnej tego okresu w Polsce.

W ogniu tych kontrowersji krystalizują się cechy ówczesnego pol-skiego tomizmu, to znaczy tych sformułowań doktrynalnych, które określano jako tomistyczne. Charakterystyczna jest tu dominanta problematyki logicznej (w centrum sporów znajduje się teoria pow-szechników) i kosmologicznej (najżywiej dyskutowanym zagadnie-niem jest pytanie o odrębne bytowanie materii). Liczba publikacji z zakresu tych dyscyplin zdecydowanie przewyższa ilość traktatów metafizycznych (tu głównym tematem spornym jest koncepcja by-tu — ale powszechne jest utożsamianie bytu realnego jako przed-miotu metafizyki z bytem możliwym, czyli niesprzecznym). Jest cha-rakterystyczne, że zanika też etyka filozoficzna, którą — jak się zda-je — wchłania całkowicie teologia moralna, coraz bujniej rozwija-ja się jako autonomiczna część teologii.

Ten naczelny w polskiej oficjalnej filozofii scholastycznej tego ok-resu spór suarezjanistów z tomistami — i towarzyszące mu kontro-wersje ze szkotystami — przyczyniły się do zasklepienia się schola-styków we własnej tradycji. Ówczesna myśl filozoficzno-teologiczna — a więc i tomizm — nie nawiązuje żadnego dialogu z pojawiają-cymi się, nowożytnymi nurtami filozoficznymi. Przyczynia się to do wyobcowania tej scholastyki z ogólnego i narastającego nurtu myśli europejskiej, do zahamowania rozwoju problematyki filozoficznej i do zacieśnienia perspektyw badawczych. Te ujemne cechy ówczes-nej filozofii scholastycznej zaznaczają się szczególnie wyraźnie w mo-mencie, gdy z początkiem wieku XVIII scholastycy podejmą dys-kusję z tak zwaną „*philosophia recentiorum*”. Najślabszą stroną tej dyskusji było to, że prowadzono ją z pozycji ideologicznych, a nie naukowych.

Wydarzeniem mającym wielkie znaczenie dla dziejów myśli św. Tomasza w XIX w. było ogłoszenie encykliki *Aeterni Patris*. Wa-ga tego faktu zarysuje się wyraźniej, gdy rozpatrywać go będziemy na tle głównych tendencji w ówczesnej filozofii uprawianej przez chrześcijan. Wyróżnić tu trzeba trzy odmiany stanowisk na terenie polskim: 1. tak zwani „filozofowie katoliccy”, którzy od fideizmu

filozoficznego związanego z idealizmem przechodzili do tradycjonalistycznego fideizmu religijnego; 2. filozofowie pozytywizujący, którzy — krytycznie ustosunkowując się do odradzającej się scholastyki — ufali, że będzie można stworzyć metafizykę zgodną z danymi doświadczenia i w ten sposób osiągnąć harmonię rozumu i wiary; 3. scholastycy dawnego autoramentu — głównie jezuici — byli tymi, którzy w Polsce uprawiali nadal nauczanie filozofii zgodne z założeniami ideologicznymi chrześcijańskiego arystotelizmu. Zresztą i samo pojawienie się encykliki miało charakter przede wszystkim apologetyczno-ideologiczny, gdyż chodziło tu głównie o obronę wiary zagrożonej zarówno ze strony idealizmu pohegłowskiego jak i scjentystycznego pozytywizmu.

Polscy filozofowie nie związani ze szkołami katolickimi bądź to widzieli owoce encykliki we „wzmoczeniu pierwiastków mistycznych” w teorii poznania, bądź też oceniali nawrót do tomizmu jako szkodliwą zachętę do „filozofii z dekretu” i jedyną korzyść tego nurtu stwierdzali we wzmoczeniu badań historycznych nad św. Tomaszem. Natomiast filozofowie zatrudnieni w szkołach katolickich witali w encyklice autorytatywne poparcie dla rozwijającego się już od kilkudziesięciu lat ruchu neoscholastycznego.

Echa *Aeterni Patris* na terenie polskim były dość liczne i nie każały na siebie długo czekać. Obszerniejsza informacja o encyklice ukazuje się w r. 1884 (A. Langer SJ), a ok. r. 1900 działają już pierwsi uczeni i pedagodzy uformowani przez neoscholastykę inspirowaną przez *Aeterni Patris*. Ich twórczość naukowa ma jednak charakter przede wszystkim podręcznikowy — i nie odbiega od powszechnego dla myślicieli polskich wszystkich orientacji w w. XIX nastawienia praktycznego. Ale ta orientacja praktyczna cechuje też encyklikę, która stawia odnowioną filozofii trzy zadania do spełnienia: bronić wiary, przyczyniać się do pomyślności społeczeństwa i do rozwoju nauki.

Sytuacja taka utrzymuje się w Polsce mniej więcej do drugiej wojny światowej; tomizm ówczesny jest prawie wyłącznie receptywny i swoiście kompilacyjny, a raczej szukający powiązań z najżywszymi wówczas kierunkami myśli filozoficznej. Ten charakter oficjalnego tomizmu uniwersyteckiego (na wydziałach teologicznych) przejawia się głównie w próbach łączenia filozofii zwanej tomistyczną z różnymi postaciami kantyzmu, oraz w dążeniu do uściślenia tomizmu przy pomocy logiki matematycznej. Inspirowane w dużej mierze przez znakomitego historyka filozofii średniowiecznej K. Michalskiego i J. M. Bocheńskiego tak zwane „Koło Krakowskie” zmierza właśnie przez tego rodzaju unaukowanie tomizmu do przeciwstawienia się rosnącej w latach trzydziestych ekspansji neo-

pozytywizmu. Zaczyna się też w tym okresie wprowadzać regularne nauczanie filozofii i teologii tomistycznej poza zakonem dominikańskim na niektórych wydziałach teologicznych, a zwłaszcza na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Po drugiej wojnie światowej dochodzą do objęcia stanowisk uniwersyteckich uformowani wcześniej przekonani zwolennicy myśli św. Tomasza. Wskutek zniesienia wydziałów teologicznych tomizm uniwersytecki rozwija się w tym okresie głównie na Katolickim Uniwersytecie w Lublinie, a później także na Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie. Zasługą działających w tym okresie nauczycieli filozofii i jej historii było przede wszystkim ukazanie myśli św. Tomasza jako nurtu żywego i aktualnego, bo wiernego prawdzie. Powstaje żywy ośrodek filozoficzny na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim — na rozbudowanym z biegiem czasu wydziale filozoficznym. Orientacja tomistyczna (akcentująca rolę „esse” w metafizyce i znaczenie badań historycznych dla refleksji filozoficznej) dominuje tu w metafizyce (mówi się nawet o „szkole lubelskiej”), metodologii i historii filozofii. Na czoło zainteresowań wysuwa się wśród dyscyplin filozoficznych metafizyka — i żywe dyskusje dotyczą takich zagadnień jak przedmiot metafizyki, koncepcja bytu, analogii, lub metodologii filozofii bytu.

Nawiązujący do Maritaina i Gilsona tomizm akcentujący centralną rolę istnienia w metafizyce ma w tej chwili w Polsce najwięcej zwolenników. Maleje znaczenie tradycyjnie podręcznikowego i kompilacyjnego tomizmu. Oryginalne badania i osiągnięcia uczonych uprawiających filozofię w duchu Tomasza (a nie tomizmu!) i umieszczających problem istnienia w samym sercu refleksji filozoficznej przyczyniły się do tego, że ten typ filozofowania wchodzi do współczesnej kultury polskiej jako jeden z jej autonomicznych i integralnych składników. Są też ci tomiści równorzędnymi partnerami tych tendencji filozoficznych, które są obecnie w Polsce najżywniejsze.

Oto przykładowo wyliczane zagadnienia klasycznej metafizyki i antropologii św. Tomasza, które współcześni kontynuatorzy jego myśli w Polsce próbują wyjaśnić, sprecyzować i wyrazić w sposób zrozumiały i przekonujący dla współczesnego człowieka. Poza wielu innymi są to problemy, dotyczące: roli rozumu szczegółowego w poznawaniu istnienia; egzystencjalnych aspektów w antropologii filozoficznej; struktury duszy ludzkiej; analogii w poznawaniu Boga; metod metafizyki; punktu wyjścia metafizyki. Żywość i aktualność tej problematyki znajduje potwierdzenie w licznych polemikach, dyskusjach i konfrontacjach. Dbają też bardzo współcześni zwolennicy myśli św. Tomasza w Polsce, by ich badania i studia kierowały się względami czysto prawdziwościowymi — i by bronić

jak najwydatniej filozofii i teologii przed jakąkolwiek ich ideologizacją.

Nie należy jednak sądzić, że twórcze zainteresowanie myślą św. Tomasza występuje w Polsce jedynie w oficjalnym nauczaniu uniwersyteckim. Zaraz po r. 1918, po odzyskaniu niepodległości wytworzyły się wokół ośrodków uniwersyteckich prężne środowiska młodej inteligencji. W nich to dokonuje się w Polsce w latach dwudziestych naszego stulecia proces analogiczny do tego, który miał miejsce we Francji około r. 1913, gdy głównie dzięki Maritainowi myśl św. Tomasza zaczyna wkraczać w rozbieżne problemy życia i w kulturę świecką. W Polsce głównymi ogniskami tego typu odnowy myśli Tomaszowej były w okresie przed II Wojną Światową ośrodki stowarzyszenia katolickiej młodzieży akademickiej „Odrodzenie” i placówki kulturalne związane z dziełem stworzonym w Laskach pod Warszawą.

Bardzo podobny duch ożywia oba środowiska. Zwrot do św. Tomasza miał swe uzasadnienie w rosnącej świadomości braków polskiej formacji religijnej. Myśl św. Tomasza miała pomóc w zdobyciu nowego typu religijności, wolnej od antyracjonalistycznych inspiracji nurtów postromantycznych jak i od tak żywych wciąż tradycji warszawskiego pozytywizmu. Ogromne zasługi — jako promotorzy i kierownicy młodzieży — położyli na tym polu J. Woroniecki OP (†1949) i ks. Wł. Kornilowicz (†1946), obaj przynoszący do Polski tomizm typu fryburskiego i obdarzeni wyjątkowymi charyzmatami ułatwiającymi im nawiązanie dialogu ze środowiskami do tej pory dla tego typu myśli i problematyki zupełnie zamkniętymi. Jedną z najgorliwszych współpracownic ks. Kornilowicza była nawrócona Żydówka, później zakonnica w Laskach S. Teresa Landy (†1972). Filozof z wykształcenia, całkowicie przekonana o słuszności linii wytyczonej przez Maritaina, była ona jednym z najlepszych piór w służbie filozofii uprawianej w duchu św. Tomasza. Symbolizuje ona też otwartość współczesnego polskiego tomizmu, usiłującego być zaprzeczeniem „filozofii z dekretu” i utylitarnie rozumianej ideologii.

Okazuje się z tych wszystkich studiów — w dużej mierze odkrywczych, a przez to i nowatorskich — że myśl Tomaszowa ulegała nie tylko tego typu przemianom i deformacjom, jakie normalnie towarzyszą każdej koncepcji, która tworzy „szkołę” i „kierunek” lecz że zniekształcenia te sięgają w dziedzinie filozoficznej bardzo głęboko, spływając twórczą refleksję filozoficzną, bądź przez poddanie jej utylitarnym potrzebom podręcznikowym, bądź też przez zastą-

pienie jej właściwej funkcji prawdziwościowej różnymi usługami spełnianymi przez tomizm coraz powszechniej rozumiany jako ideologia. Na niebezpieczeństwo tej „ideologizacji” tomizmu — niebezpieczeństwo zagrażające zarówno samej filozofii jak i myśli chrześcijańskiej — wskazać mogą najwyraźniej dogłębne studia historyczne. Pokazują one również pośrednio, gdzie i w czym wyraża się właściwa wartość filozoficznej i teologicznej twórczości Tomasza; jaki jest najwartościowszy, niezależny od wszelkich tendencji i ideologii, a przez to wiecznie trwały, wkład jego myśli w ogólnoludzki dorobek kultury umysłowej.

Historiografia filozofii spełnia w ten sposób doniosłą i niezastąpioną rolę. Dokonuje ona swoistego i niezbędnego oczyszczenia prawdy z najrozmaitszych jej wypaczeń i naleciałości. Na tę „katharsis” spełnianą przez historię filozofii zwracamy uwagę w niedostatecznej zupełnie mierze. A jest to rola wielka i doniosła. Dzięki tej funkcji oczyszczającej badań historycznych potrafimy dopiero spojrzeć na dzieło Tomasza jako na wartość wiecznie żywą, bo klasyczną. Ale do zdobycia takiego spojrzenia na myśl Tomaszową — lub na każdą inną wielką minioną w czasie wartość — nie wystarczają najciekawsze nawet studia historyczno-socjologiczne; niezbędną staje się historiografia doktrynalna, studia w zakresie dziejów poglądów. Takimi zamierzają być opracowania zebrane w tym tomie.

Byłoby wielkim osiągnięciem, gdyby ta książka w jakimś przynajmniej stopniu przyczyniła się do sprostowania fałszywej opinii, że ostatni wielki sobór był anty-filozoficzny, a zwłaszcza anty-tomistyczny. Nie moda i nie ideologia, lecz rzetelne szukanie prawdy mają nami kierować w obrębie filozofii lub teologii. Gdy spojrzymy na Tomasza i jego dzieło nie jako na narzędzie walki ideologicznej, lecz jako na owoc autentycznej kontemplacji, to zobaczymy jak śmieszną i niewłaściwą jest chęć „ożywiania” za wszelką cenę martwego już rzekomo tomizmu i jak złudna radość z naiwnych stwierdzeń i mających „podtrzymać ducha” afirmacji, że „Tomasz jeszcze żyje”! Myśl Tomasza w sferze filozofii jest tej miary osiągnięciem jak twórczość Bacha w muzyce lub Rembrandta w malarstwie. Jako klasyk jest on, obok innych „wielkich” zawsze żywy — i po naszej stronie leży często wina, że nie umiemy go we właściwym świetle zobaczyć i ocenić. Rzetelna i dokładnie zarysowana perspektywa historyczna, odcinająca samego Tomasza od wszystkich nalotów nawarstwiających się w ciągu wieków w tomizmie, pozwala nam dopiero dojrzeć i uznać właściwe wymiary tej wielkości.

Stefan Swieżawski

Oto dokładny wykaz treści zaprojektowanych rozpraw:

I. Św. Tomasz:

- M. A. Krapiec, *O Tomaszowe rozumienie bytu*
 W. Stróżewski, *Komentarz do „De principiis naturae”*

II. Myśl Tomasza w Europie:

- W. Seńko, *Deformacja „esse” u wczesnych tomistów*
 Z. Włodek, *Tomasz Sutton o powstawaniu bytów materialnych*
 S. Swieżawski, *Tomizm u schyłku wieków średnich*
 L. Kuc, *Z badań nad pojęciem „theoria” w szkole tomistycznej XV w.*
 J. Domański, *Św. Tomasz, Erazm z Rotterdamu i renesansowy humanizm biblijny*
 K. Tarnowski, *Descartes a myśl tomistyczna w XVII w.*
 K. Pomian, *Rola tomizmu na tle przeobrażeń europejskiej myśli filozoficznej na przełomie XIX i XX w.*

Myśl Tomasza w Polsce:

- J. Wolny, *Elementy Tomaszowe w średniowiecznych kazaniach polskich*
 J. B. Korolec, *Jan Sartoris OP i jego „Itinerarium Sti Thomae”*
 M. Markowski, *Tomizm w logice, teorii poznania, filozofii przyrody i psychologii w Polsce w latach 1400—1525*
 K. Wójcik, *Wpływ myśli Tomaszowej u niektórych mistrzów krakowskich w metafizyce i teologii w latach 1400—1550*
 J. Czerkawski, *Filozofia tomistyczna w Polsce w XVII wieku*
 B. Dembowski, *Encyklika „Aeterni Patris” w Polsce*
 M. Gogacz, *Tomizm w polskich środowiskach uniwersyteckich XX w.*
 S. Rut-B. Wosiek, *Św. Tomasz w środowiskach młodzieży akademickiej i młodej inteligencji okresu międzywojennego*
 T. Adamek, *Ikonoграфия Św. Tomasza z Akwinu w sztuce polskiej*

Tom ukaże się w najbliższym czasie w ramach wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego

JÓZEF TISCHNER

SPORU O INSPIRACJĘ
CIĄG DALSZY

(M. GOGACZOWI W ODPOWIEDZI)

Spór o charakter współczesnej filozofii, który wyłonił się jako następstwo artykułu Jerzego Turowicza (*Tyg. Powsz.*, nr 1, 1974), przeszedł ze szpalt *Tygodnika Powszechnego* na gościnne dla filozofów łamy *Znaku*. Raz jeszcze zabrał głos rzecznik tomizmu egzystencjalnego, prof. ATK, Mieczysław Gogacz (*Znak*, nr 243). W swym życzliwym dla mnie artykule pt. *Czym zajmuje się filozofia*, rozumuje on mniej więcej następująco: filozofia współczesna nie zajmuje się tym, do czego jest ze swej natury powołana, a mianowicie bytem jako bytem. Interesuje się raczej tym, „*jak i co człowiek przeżywa, jak przebiega myślenie i poznanie, jakich wartości broni filozof*”. W ten sposób filozofia zdradza samą siebie. Z kolei niżej podpisany, broniąc owej filozofii, jej metod a także niektórych osiągnięć, utrwała filozofię w stanie zdrady. Jego postawa wobec filozofii współczesnej domaga się krytycznej rewizji. Najwłaściwiej jest rozpocząć taką rewizję od postawienia pytania o podstawowe zadania filozofii.¹

¹ Znamiennym rysem dyskusji jest to, że skacze z tematu na temat. Był temat aktualnej sytuacji w filozofii współczesnej, inspiracji filozofii przez chrześcijaństwo, sporu między realizmem a idealizmem, był temat filozofii narodu, systemów filozoficznych, teorii wartości, zadań teologii i oto teraz mamy problem: czym zajmuje się filozofia. Z uporem maniaka staram się utrzymać przynajmniej w zarysie główną linię sporu: jakie jest oblicze współczesnej filozofii i jej stosunek do chrześcijaństwa. Czytelnik świadkiem, że mi się to udaje tylko z wielkimi trudnościami.

Spór budzi podobno szerokie zainteresowanie. Tego zdania jest np. Paweł Bromski, który w *Słowie Powszechnym* (13-14 lipca 1974, art.: *Niedokończona dyskusja*) skarcił redakcję *Tygodnika Powszechnego* za to, że „przerwała” dys-

Jest w myśleniu prof. M. Gogacza coś, co ułatwia mi zrozumienie, i jest coś, co mi je utrudnia. Ułatwieniem jest ciepły, porozumiewawczy ton ostatniego artykułu. Utrudnieniem jest nader niekonsekwentna a często wręcz wieloznaczna szata językowa jego wypowiedzi. Aż korci człowieka, aby „czepić się” słów i pokazać, do czego może prowadzić bagatelizacja tego aspektu roboty filozoficznej. Wtedy jednak szansa twórczej dyskusji mogłaby być zatracona. Ale przecież niekonsekwencje i wieloznaczności terminologiczne nie są bez wpływu na bieg naszych dyskusji! Trzeba mi zatem postępować uważnie, tym bardziej, że gra toczy się o poważną stawkę: kierunek naszego zaangażowania w filozofię.

M. Gogacz ocenia współczesną filozofię źle, nawet bardzo źle. Ocenia ją tak dlatego, ponieważ widzi w idei filozofii coś, co jest mu bliskie i cenne, czemu jednak współczesna filozofia nie daje adekwatnego wyrazu. Adekwatny wyraz znajduje owa miła sercu prof. Gogacza idea filozofii w filozofii, którą nazywa „klasyczną”, mając jednak na uwadze raczej klasyków średniowiecza (Avicenna i swoiście interpretowany św. Tomasz), niż starożytności (wyrażna eliminacja Platona) lub nowożytności (nic z Hegla, Husserla, Heideggera, nic z tomizmu transcendentnego czy tomizmu sprzęgniętego z naukami szczegółowymi). Zadaniem filozofii w tak pojętym „ujęciu klasycznym” jest: „opisać rzecz w tym, co ją czyni rzeczą”, opisać „byt w tym, co go czyni bytem”, zająć się każdą „realnością od strony wy-

kusję, dając prof. M. Gogaczowi możliwość opublikowania jednego artykułu, a mnie aż dwóch (gwoili ścisłości zaznaczam, że przeciw M. Gogaczowi napisałem tylko jeden artykuł, zaś drugi był przeciwko J. Turowiczowi, co ostatecznie, winno się liczyć na chwałę Turowicza, bo wyglądało jak podcinanie gałęzi, na której Naczelny siedzi... Ale p. Bromski nie docenia takich gestów.) Autor artykułiku trochę nieściśle referuje cały spór, imputując mi np. pogląd, że wartości istnieją realnie, podczas gdy wyraźnie pisałem, że nie realnie, lecz obiektywnie. Poza tym pisze, że jest bezradny, bo spór jest niedokończony i dlatego ani on ani jego znajomi nie wiedzą, czy mają się „opowiedzieć” za filozofię współczesną, czy za „klasyczną”. Otóż jeśli mam prawo wtrącać tutaj swe trzy grosze, spieszę zaznaczyć, że bardzo im współczuję z powodu tej niewiedzy. Niemniej wolałbym, żeby się nie „opowiadali” ani za jedną ani za drugą, bo filozofia to taka bestia, która zjada talent tym, co się „opowiadają”. Natomiast radziłbym, aby drzemając w nich skłonność do „opowiedzenia się” skierowali w stronę ideowej i politycznej linii dziennika, co zapewni im byt i pełną swobodę myślenia. I jeszcze jedno. P. Bromski pisze, że w wyniku niedokończonej dyskusji „skaczą sobie do oczu poważne środowiska naukowe”. Gwoili prawdy nikt mi do oczu nie skoczył. Sam też nie mogłem skoczyć, bo ostatnio — niestety — nie byłem w żadnym „poważnym środowisku naukowym”. Poza tym — wiecie — środowiska naukowe nie mają jednak tego zwyczaju, żeby skakać, zwłaszcza do oczu. Niechże Redakcja *Słowa Powszechnego* o sporcie pisze sportowo, a o nauce choć trochę naukowo, to znaczy zgodnie z prawdą...

jaśnienia powodów sprawiających, że coś jest", zbadać „ontyczne tworzywo bytu”.²

Aby bronić dobrego imienia przynajmniej niektórych dążeń filozofii współczesnej, zwłaszcza dążeń typu metodologicznego, trzeba mi obrać dwojaką drogę postępowania. Trzeba pokazać, na czym polega rzekome odejście od tej problematyki, którą M. Gogacz uważa za podstawową dla filozofii. Czy są to procesy zupełnie arbitralne? Czy może są one przejawem jakiejś abdykacji rozumu w obliczu rzeczywistości? Czy raczej są wynikiem uchwycenia nowych aspektów bytu, na które dawna filozofia była mniej lub bardziej ślepa? Ale to nie wystarczy. Trzeba również poddać krytycznej analizie reprezentowany przez M. Gogacza pogląd na istotne zadania filozofii. Bo właśnie ten pogląd posłużył Autorowi jako kryterium rozróżnienia „dobra i zła” w filozofii współczesnej.

ZADANIA FILOZOFII

Przyjrzyjmy się nieco bliżej fragmentom ostatniego, opublikowanego w *Znaku* (nr 243) artykułu pt.: *Czym zajmuje się filozofia*. W artykule tym Autor kwestionuje sensowność mojego podziału filozofii na filozofię bytu i filozofię świadomości, argumentując, że świadomość to przecież także byt, że zatem teoria świadomości to także jakaś teoria bytu. Pisząc tak, Autor ukazuje zarazem istotne zadania filozofii. Filozofia bytu, czyli filozofia tego, co istnieje, w aspekcie tego, że istnieje, jest i musi być filozofią pierwszą. Czytamy: „*Badać tego, czym jest świadomość, nie może przecież wykluczyć tego, że ona istnieje. Byłoby przecież absurdalne zajmowanie się czymś, czego w ogóle nie ma. Każdą rzecz ze względu na to, że istnieje, filozofowie nazywają bytem. Świadomość więc jest także bytem. Mogę nie badać tego, że jest ona bytem, mogę badać zawartość i strukturę świadomości. Nie mogę jednak wykluczyć jej realności. Nie mogę uprawiać analizy świadomości z wykluczeniem problemu bytu*”.³ I dalej: Rze-

² Formuły te, zaczerpnięte z dotychczasowych artykułów M. Gogacza (*Tyg. Pow.* nr 9, 1310, art. pt.: *Filozofia i inspiracje* oraz *Znak* nr 243, art. pt.: *Czym zajmuje się filozofia*) są obciążone niedopuszczalnymi wieloznacznościami. Dla Autora „byt” to to samo, co „rzecz”, „istnienie” to samo, co „realność”, to, co konstytuuje, jest zarazem tym, co „czyni”, „powoduje”, „sprawia”. Ileż nieporozumień budzi np. formuła „ontyczne tworzywo bytu”! Sugeruje, że byt ma jakieś „tworzywo”, które jest a może nie jest bytem, że został z tego „tworzywa” złożony a może nawet stworzony, skoro jest „tworzywo”. Rozumiem dobrze kłopoty językowe filozofów, tym bardziej nie rozumiem bez troski, z jaką nasi tomiści operują językiem. Podejmując lekturę ich tekstów, trzeba z góry przyjąć, że znaleździemy tam język, którego regułą jest „myśłom kłamać”.

³ *Czym zajmuje się filozofia*, *Znak* nr 243, str. 1151.

czywistość nie dzieli się na świadomość i byt. Wszystko bowiem jest bytem, to znaczy wszystko najpierw istnieje i dlatego może podlegać tym specyfikacjom, które powodują, że coś istniejącego jest np. rośliną, zwierzęciem, człowiekiem, w którym stwierdzamy świadomość. Przeciwwstawienie bytu i świadomości ma się tak do siebie, jak przeciwwstawienie Europy i krzesła”.⁴

Do powyższych cytatów będziemy powracać. Na razie spróbujmy wydobyć z nich i z przytoczonych na samym wstępie to, co dotyczy idei filozofii i jej zadań.

Otóż w poglądach M. Gogacza na zadania filozofii dają się wyróżnić całkiem wyraźnie dwie co najmniej tezy: pierwsza nieco bardziej ukryta, druga jawna. Pierwsza sugeruje, że zadaniem filozofii jest dotrzeć poznawczo do tego, co — mówiąc najogólniej — podstawowe, pierwotne, co dla wszystkiego, co jest i może być, jest najbardziej zasadnicze. To, co zasadnicze, stanowi bowiem dla naszego umysłu czynnik wyjaśniający naturę i sposoby istnienia przedmiotu. Druga teza M. Gogacza mówi, że tym, co zasadnicze i podstawowe, jest istnienie, że zatem wszelkie wyjaśnienia powinny się opierać i sprowadzać do wyjaśnień od strony „tworzywa bytu”, tj. czynników decydujących o istnieniu i istnienie stanowiących. Tak więc, aby „wyjaśnić” naturę świadomości, trzeba pokazać, że z egzystencjalnego punktu widzenia jest ona własnością jakiejś substancji, np. osoby ludzkiej. Jestem gotów zgodzić się z pierwszą tezą M. Gogacza, natomiast nie mogę zgodzić się z tezą drugą.

Biorąc rzecz z czysto dziejowego punktu widzenia, można pokazać, jak to podkreślali Husserl i Heidegger, że dążeniem filozofii jest poznawcze uchwycenie tego, co pierwotne i zasadnicze. Wyłania się jednak pytanie: czy to jest to, co pierwotne i zasadnicze? Dziej filozofii dostarczają nam różnych na ten temat odpowiedzi. Wiemy dobrze, że odpowiedzi te niekiedy przeczą sobie nawzajem. Nie zawsze zdajemy sobie jednak sprawę z tego, że następowanie w dziejach jednej odpowiedzi za drugą nie jest przypadkowe, lecz podporządkowane wewnętrznej logice postawionego problemu. Odpowiedź, jaką daje na pytanie Arystoteles, mogła przyjść dopiero po Platonie, Parmenidesie i Heraklicie, ze swej strony odpowiedź Kanta była nie do pomyślenia bez uprzedniej próby Kartezjusza, Leibniza i Hume’a. Dziej odpowiedzi na pytanie o to, co jest pierwotne, są zarazem dziejami europejskiej metafizyki.

Refleksja nad dziejami filozofii pod kątem dziejowego rozwoju doświadczenia pierwotności jest niezbędnym warunkiem filozofowania. Nie polega ona na uprawianiu historii filozofii, lecz raczej na filozo-

⁴ Tamże, str. 1152.

fowaniu nad historią. Filozofowanie takie nazywamy dziś hermeneutyką. Hermeneutyka dziejów filozofii winna przynieść nam rozumienie myśli ludzkiej w jej specyficznej dziejowości. Filozofii M. Gogacza brak takiej hermeneutyki. W gruncie rzeczy dąży on do całkowicie ahistorycznego zdogmatyzowania jednego okresu dziejów filozofii i uczynienia z niego instancji krytycznej dla reszty dziejów. Użycie przy tym przymiotnika „klasyczna” na określenie filozofii owego wybranego okresu jest oczywistym nadużyciem terminologicznym.

Dogmatyzacja wybranego okresu dziejów przejawia się m.in. ostrymi cięciami metodologicznymi. Autor nie widzi potrzeby integralnej hermeneutyki dziejów filozofii, której zadaniem jest również wyjaśnienie dziejowej sytuacji podmiotu filozofującego, który należy do określonego środowiska kulturowego, dzieląc z nim horyzont rozumienia i swe „przedrozumienie” świata. Hermeneutyka taka zna pojęcie pierwotności jako pojęcie sytuacji egzystencjalnej podmiotu filozofującego, której struktury pozytywnie lub negatywnie rzutują na rozumienie bycia. Autor wyklucza również z filozofii metodę transcendentálną i związane z tą metodą pojęcie pierwotnego podmiotu poznającego. Nie mówi o potrzebie metody dialektycznej, która wylania się jako wynik doświadczenia czasowo-ewolucyjnej natury bytu. Metoda ta przynosi ze sobą ideę pierwotności tego, co się staje, co dynamiczne i przyszłe, przed tym, co gotowe, zakończone, zaktualizowane. M. Gogacz nie uznaje potrzeby metody fenomenologicznej, która pojawia się w filozofii jako wynik odkrycia w gruncie rzeczy egzystencjalnego, że to tylko może zaistnieć, co jest dopuszczone przez warunki konstytutywne jego istoty. Autor nie widzi, że odkrycie to przynosi ze sobą nową (relatywnie nową, bo mieliśmy coś podobnego już u Platona) ideę pierwotności: pierwotność porządku idealnego przed czysto faktycznościowym. Nie widzi również potrzeby uwzględnienia w filozofii wyników nauk szczegółowych, jakby przez to, co one mówią, nie przybliżała się ku nam *z a d n a* prawda o bycie. Autor zna tylko *j e d n o* pojęcie pierwotności, to, które wiąże się z „aktem” istnienia. Dlatego nie jest w stanie prowadzić żadnych badań filozoficznych z „wykluczeniem problematyki bytu”.

Myśl M. Gogacza odznacza się szczególnie jaskrawą niewrażliwością na odsłaniającą rolę czasu, zwłaszcza czasu dziejowego. Interesujące, jak tomiści, których większość wyszła z badań nad dziejami filozofii, zatracają na gruncie filozofii systematycznej zmysł dziejowości. Są zawsze gotowi przemawiać do i o historii, ale historia przestała im naprawdę mówić cokolwiek.

Jakże w efekcie ma się sprawa z „odstępstwami” współczesnej filozofii? — Nie mogę wchodzić tutaj w szczegóły, więc tylko kilka infor-

macji. Pojawienie się nowych metod w filozofii i ściśle z tym związane pojawienie się i nowych doświadczeń tego, co pierwotne, nie jest dziełem arbitralnych decyzji, lecz jest wyznaczone wewnętrzną logiką badań filozoficznych, to znaczy poszukiwań prawdy i pewności. To pierwsza sprawa. A sprawa druga wygląda tak: pojawienie się nowych idei pierwotności nie oznacza, że sprawa istnienia przestała być sprawą filozofii. Przeciwnie, jest ona nadal jedną z jej spraw naczelných, niekiedy nawet jedyną sprawą naczelną. Jest tak np. u M. Heideggera. Stwierdzenie Heideggera (pierwsze strony *Sein und Zeit*), że rozumienie bycia jest „sposobem bycia Dasein” żywo przypomina stwierdzenie M. Gogacza, którym chce on pogłębić filozofią współczesną, że „świadomość bytu także jest bytem” (podobne tezy wygłaszają inni, np. N. Hartmann, Hönigswald i cała plejada Francuzów). Zagadnienie bytu, *rsp.* istnienia, jest obecne u Husserla, żyje u Ingardena i innych przedstawicieli „filozofii bytu”, o czym informuje cytowany uprzednio przeze mnie i bardzo popularny podręcznik filozofii współczesnej o. I. Bocheńskiego, dominikanina i tomisty. Żyje jednak i *naczej* niż u M. Gogacza i innych rzeczników tomistycznej „mistyki istnienia” Opracowanie tego zagadnienia (dokonywane wprost lub pośrednio) powierzono metodom, na których odbiły swe piętno *k r y t y c z n e* doświadczenia dziejów, między innymi krytyczne badania tego, co pierwotne. W świetle tych metod istnienie zostało strącone ze swego piedestału. Okazuje się bowiem, że mamy różne pojęcia istnienia i zarazem różne doświadczenia istnienia, że w samym tomizmie funkcjonuje ono w różnych znaczeniach. Istnienie ulega wielorakim różnicowaniom, np. na różne sposoby istnienia: możliwość, konieczność, samoistność, samodzielność i ich przeciwieństwa itd. Jeżeli tak, to widocznie istnienie poddaje się jakimś takim czynnikom, które różnicują zarówno doświadczenie istnienia, jak samo istnienie. „Czynniki” tu muszą być zatem w jakimś sensie bardziej pierwotne, niż ono samo. Pierwotność istnienia okazała się pierwotnością „*secundum quid*”. Ono samo potrzebuje „wyjaśnień”. Szuka się tych „wyjaśnień” w świecie struktur idealnych, w obszarze strumienia świadomości, w świecie wartości, we wnętrzu formy czy materii. Heidegger mówi, że znajdujemy się na drodze *ku istnieniu*, ku „prawdzie bycia”. Być może nie wszyscy podpisaliby się pod tą wypowiedzią, ale z pewnością nikt nie zgodzi się z tezą, że sprawa istnienia stała się nam obcą.⁵

⁵ Gogacz zarzuca współczesnej filozofii, że nie pyta o to, „co człowieka czyni człowiekiem, dzięki czemu myślenie jest myśleniem, poznanie właśnie poznaniem, a wartość wartością” (Znak, str. 1150–51). Ależ są to jedne z podstawowych pytań metody fenomenologicznej! A więc pyta, pyta, nie sądzi tylko, że istnienie wiele tu wyjaśnia,

KŁOPOTY Z ISTNIENIEM

Przejdźmy obecnie do rozważenia drugiej sprawy: że istnienie jest kategorią wyjaśniającą naturę bycia, że zatem nasz proces rozumienia bytu powinien zmierzać przede wszystkim do uchwycenia egzystencjalnych różnicowań przedmiotu.

Dlaczego prezentowane przez M. Gogacza ujęcie zadań filozofii mnie nie zadowala?

Najpierw z powodu niejasności kluczowego pojęcia istnienia. Wydaje mi się, że w tekstach Gogacza funkcjonuje ono co najmniej dwuznacznie. Raz istnienie jest uznane za konieczny choć nie wystarczający warunek umożliwiający to, co istnieje (istotę), kiedy indziej za jego (jej) dostateczną rację i zasadę. Zgadzam się z pierwszym ujęciem istnienia, nie mogę zgodzić się z drugim jego ujęciem.

Gdy M. Gogacz pisze np., że „nie mogę uprawiać analizy świadomości z wykluczeniem problemu bytu”, to na cóż wskazuje jego „nie mogę”? Nie wskazuje ono na nic więcej jak tylko na to, że istnienie jest warunkiem niezbędnym tego, by np. świadomość była świadomością (bez istnienia nie byłoby w ogóle świadomości). Projekt teorii istnienia pojawia się tutaj jako projekt teorii warunku możliwości. Ale nie pojawia się ani jako projekt warunku dostatecznego, ani jako projekt teorii istoty świadomości, bo istnienie wcale nie jest dostatecznym warunkiem tego, że świadomość jest świadomością. Innymi słowy: można zrobić doskonałą teorię istnienia świadomości i nie dowiedzieć się tego, czym naprawdę jest świadomość. M. Gogacz rozumuje tak: skoro czegoś nie można wykluczyć, to znaczy, że to „coś” jest fundamentalną racją wyjaśniającą. Ale tak właśnie nie jest, chyba że... Chyba że istnienie pojmie się w inny sposób, jako miejsce — proszę wybaczyć — obecności „wszystkiego we wszystkim”. Możemy powiedzieć, że istnienie jest „aktem” a akt „doskonałością”, możemy na tej drodze myślowo ubogacić istnienie we wszelkie „właściwości”, traktować je jako ostateczne „spełnienie” a zarazem jako to, co spełnia, z czego jak z żyznej gleby wyrasta wszelki owoc. Lecz wtedy właśnie zamieniamy istnienie z warunku niezbędnego w „rację pozytywną i dostateczną” tego, co jest. Istnienie będzie nam już teraz wszystko „tłumaczyć” a samo nie będzie potrzebować żadnego „tłumaczenia” (chyba że będzie to istnienie ze „skazą”, ale wtedy tylko dzięki skazie wskaże nam ono nowe istnienie, istnienie bez skazy). Będziemy z „aktu istnienia” wydobywać, co się nam żywnie podoba... Tak z teorii istnienia prześlizgniemy się w pseudo-mystykę istnienia.

Przejdźmy do drugiego powodu mojej niezgody. Aby uchwycić, na czym on polega, poproszę o skupienie uwagi na sprawie dość prostej. M. Gogacz przeciwstawia koncepcji świadomości wysuwanej

przez idealizm własną koncepcję tejże, pisząc: „...świadomość jest w człowieku jako bycie jedną z jego właściwości. Byt i świadomość nie stanowią dwu części rzeczywistości, lecz mają się do siebie jak rzecz i jej właściwość”.⁶ Pisano tomy na temat reifikacji świadomości, a pisanie przeważnie przeciw Kartezjuszowi, który powiedział nieopatrznie, że człowiek to „rzecz myśląca”. Tymczasem tutaj przedstawiciel tomizmu egzystencjalnego, czyli czulego na sprawy konkrētu, powtarza żywcem słowa Kartezjusza, rozważając człowieka poprzez okienka struktury, która tym się odznacza, że jednakowo weryfikuje się w człowieku, co w baranym rogu. Człowiek to „rzecz plus właściwości” i róg barana to „rzecz plus właściwości”. Niby prawda (co zresztą wcale nie jest takie oczywiste), ale po co komu taka prawda? Przyjęty z góry „egzystencjalny” model interpretacyjny daje ten efekt, że wszystko przykrawa się do jego kształtów. M. Gogacz zapytał, co „jest naprawdę”? Odkrył, że gdy idzie o świadomość, to w niej „naprawdę jest” to, co ją czyni właściwością *resp.* własnością. Wszystko inne jest dla filozofii nieważne, boć przecież znajdujemy się na gruncie filozofii bytu *jako* bytu. Taki sposób postępowania poznawczego nazywamy *redukcjonizmem*. Postępując redukcjonistycznie sprowadzamy to, czego nie znamy, do tego, co już znamy, resztę pomijając. Redukcjonizm M. Gogacza pominął w świadomości m.in. jej ... intencjonalność i wszystko, co ona pociąga (m.in. swoją budowę egzystencjalną jej „wnętrza”, w wyniku której jest ona „bytem dla siebie”). Rozpatrując z kolei zagadnienie istoty wartości, wykluczył ze sfery wartości moment zobowiązania, sprowadzając je do ocen. Zaiste dość swobodnie poczyną sobie ze światem proponowana nam „filozofia konkrētu”...

Doprowadźmy rzecz do końca. W prezentowanym nam tutaj postępowaniu poznawczym obracamy się w swoistym błędnym kole. Odkrywamy wraz z M. Gogaczem, że świadomość jest własnością (czy „właściwością”) człowieka. No dobrze, ale czy to odkrycie posuwa naprzód nasze poznanie człowieka? Czy w istocie rzeczy nie potwierdziliśmy sobie tylko to, co było nam już uprzednio wiadome: że każdy byt składa się z substancji i właściwości? Wiedzieliśmy o tym już w wyniku analizy „ontycznego tworzywa bytu” a teraz potwierdzamy sobie, że z człowiekiem jest... oczywiście nie inaczej. Czy na tym ma polegać postęp poznawczy? Czy nie jest to tylko pozór postępu?

Streśćmy krótko, co zostało powiedziane.

Autor podnosi do rangi normy uniwersalnej i ponadczasowej ideę pierwotności związaną z pewnym etapem dziejów metafizyki i usiłuje narzucić ją całej współczesnej filozofii. Ale u podstaw owej

⁶ *Tamże*, str. 1152.

normy kryją się pewne przesady. Autor bezkrytycznie przyjmuje wieloznaczną w gruncie rzeczy ideę istnienia oraz redukcjonistyczny styl „wyjaśniania” rzeczywistości. Wszystko to idzie w parze z pominięciem powstałych w ciągu dziejów filozofii nowych metod badawczych. Oto główne racje, które skłaniają mnie do odrzucenia jego kryterium rozróżnienia dobra i zła w filozofii w ogóle a w filozofii współczesnej w szczególności.

FUNKcjONALIZM I INNE DROBIAZGI

M. Gogacz zarzucał współczesnej filozofii (nie czyniąc żadnych wyjątków), że jest „funkcjonalistyczna”.⁷ Odpowiadając na ów zarzut, zwróciłem uwagę, że jego pojęcie funkcjonalizmu jest takie, iż można tą etykietą obdarzyć zarówno Arystotelesa jak św. Tomasza z Akwinu, ponieważ obejmuje ono także przypadki, w których badamy różne rodzaje odniesienia jednej rzeczy do drugiej. Autor zapytuje w związku z tym, skąd wzięłem takie pojęcie funkcjonalizmu. „Proszę wskazać tekst, w którym kwestionuję badanie relacji! Zajmowanie się relacjami nie jest funkcjonalizmem”.⁸ Tekst taki przytaczałem, zaraz przytoczę go raz jeszcze. Aby jednak sprawę do końca wyjaśnić, powiem, że w cytowanym artykule Gogacza w T.P. znajdują się co najmniej dwa określenia funkcjonalizmu, wcale nie identyczne. Oto określenie numer 1 (to, o które Autor prosi, przytoczone zresztą w poprzednim artykule⁹: „Jeśli filozof mówi nie o rzeczach, nie o tym, co zawiera się wewnątrz ich bytu, mówi o relacjach wiążących jeden byt z drugim. Ten sposób filozofowania, powtarzający platońską analizę, nazywamy dziś funkcjonalizmem” (szpalta 4, w. 33). Określenie numer 2: „funkcjonalizmem jest... utożsamienie tego, czym jest byt, z jego odniesieniem do innych bytów” (ta sama szpalta, w. 37 licząc od dołu). No cóż, widocznie określenie numer 1 znalazło się w tekście omyłkowo. M. Gogacz może mieć do mnie pretensję, że „uczepiłem się” tekstu pierwszego. Rzeczywiście zrobiłem to, chociaż wiedziałem o drugim tekście. Gdybym jednak uwzględnił tekst 2, musiałbym wysunąć pod adresem Autora nie tylko zarzut sprzeczności w rozumieniu funkcjonalizmu, ale także zarzut nieznamości współczesnych ontologii. Żadna bowiem z najbardziej znanych ontologii współczesnych, zwłaszcza opracowanych metodą fenomenologiczną, nie dokonuje „utożsamienia bytu z jego

⁷ *Tyg. Powsz.*, nr 9 (1310), str. 2.

⁸ *Znak*, str. 1152—53.

⁹ J. Tischner, *Świadełstwo filozofii*, *Tyg. Powsz.*, nr 18 (1319)

odniesieniem do innych bytów". Robią to tylko skrajne odłamy pozytywizmu, ale one nie stanowią całej współczesnej filozofii.

Bardziej skomplikowana jest sprawa teorii wartości. Czytałem kilkakrotnie odnośne fragmenty tekstów Gogacza, czytałem je z mozołem. I co? — Mam właściwie tylko jedno pytanie: czy Autor naprawdę tak myśli, jak pisze? — Wydaje mi się, że jego poglądy rysują się następująco: „*Verum, bonum, pulchrum są własnościami każdego bytu*” — pisze w artykule w *Znaku*. Ale właśnie jako tzw. „własności bytu” mogą one stać się podstawą wartości. Czytamy: „*Prawda, dobro i piękno są jednak tylko podstawą, aby uznać za wartość prawdziwość, dobroć, piękność*”¹⁰. Prawda jest własnością — prawdziwość wartością, dobro jest własnością — dobroć wartością, podobnie piękno i piękność. Cóż z własności czyni wartość? — Ocena. Uznanie za wartość prawdy daje w efekcie prawdziwość, podobnie z dobrem i pięknem. Wartości są ocenami. Mówiąc, że pieniądz jest wartością, nie odslaniam żadnej prawdy o wartości pieniądza, lecz formułuję ocenę pieniądza i ta ocena jest dla mnie wartością. Niemniej uznanie za wartość nie jest „subiektywne”, ponieważ opiera się o pewne własności pieniądza jako rzeczy.

Pod pewnym względem wyjaśnienia te mogłyby mnie zadowolić. Ostatecznie chodziło mi o to, by Autor opowiedział się za jakąś obiektywnością ocen. Czy natomiast oceny są obiektywne przez to, że się stosują do „obiektywnych” wartości, czy przez to, że się stosują do „realnych” własności, to sprawa w pewnym sensie drugorzędna. Nie zadowolają one jednak z czysto rzeczowych racji. Stąd powtarzam moje pytanie: czy Autor naprawdę tak myśli, jak pisze?

Najpierw: czy rozróżnienie dobra i dobroci, piękna i piękności, prawdy i prawdziwości, nie traci zwykłym werbalizmem? Chętnie przyznam, że może istnieć jakiś byt, który nie jest żadną wartością, choć może rasowy tomista na to się nie zgodzi. Ale czy może być dobro niewartościowe, piękno i prawda niewartościowa? Wszak pojęcie wartości to nic innego jak ogólne pojęcie ukute na określenie rysu wspólnego dobra, piękna i prawdy, podobnie jak pojęcie człowieka jest pojęciem ogólnym określającym Polaka, Francuza, Jana, Murzyna itd. Skoro ktoś jest Janem, jest także człowiekiem. Gogaczowe próby konstrukcji to przykład czysto werbalnego ratowania doktryny przed bijącą w oczy oczywistością obiektywnych stanów rzeczy. Czy nie prawdziwiej jest powiedzieć, że metafizyczne „transcendentalia” są jednak wartościami i ewentualnie pytać potem, jakiego typu są to wartości?

Ale to nie wszystko. Weźmy konkretny przykład kradzieży. Ktoś

¹⁰ *Znak*, str. 1157.

ukradł pieniądze. Co tu jest wartością? — Ja twierdzę: wartością są pieniądze, wartość pieniądza nie jest wprawdzie „realna”, lecz jest obiektywna. M. Gogacz pisze: „Wartość więc nie jest rzeczą i nawet nie jest własnością. Jest oceną. W tym wypadku tą oceną a więc wartością, jest kradzież”.¹¹ Niechaj Czytelnik zechce chwilę się zastanowić. Dlaczego złodziej kradnie? Złodziej nie kradnie dlatego, że pieniądze są dla niego wartością, ale dlatego, bo wartością jest dla niego s a m a kradzież. Chciałoby się zapytać: no więc, co sobie przywłaszcza złodziej, czy pieniądze czy akt przez siebie dokonanej kradzieży? — Cóż na ten temat powiedzieć... Powiem tyle: albo M. Gogacz ma w zanadrzu jakąś koherentną koncepcję całej sprawy, której nie zdradza i wtedy dobrze myśli, ale fatalnie pisze, albo nie, i wtedy myśli tak jak pisze. Sam właściwie nie wiem, co o tym sądzić.

W zarysowanej przez M. Gogacza koncepcji wartości pojawia się raz jeszcze jego redukcjonizm. Autor, jak wspomniałem, pomija zupełnie w opisie doświadczenia aksjologicznego moment z o b o w i ą z a n i a, zachowując jedynie moment oceny. Nic dziwnego. Moment zobowiązania nie daje się opisać przy pomocy „kategorii” egzystencjalnych. Zobowiązanie płynie często od strony wartości, której jeszcze nie ma, a która ma dopiero zaistnieć (np.: „czyń sprawiedliwość”). Jakżeż to, czego „nie ma”, ma być źródłem zobowiązania, które jest, bo gnębi i spokoju nie daje? Aby nie przyznać wartościom jakiegoś sposobu istnienia, M. Gogacz woli powiedzieć: wartość to tylko ocena. A ocena, wiadomo, to coś subiektywnego, ludzkiego, aktowego.

Czy jednak wartość i ocena to naprawdę jedno i to samo? Spójrzmy: wartości są nam dane jako obiektywne, wyłaniające się z przedmiotu (dzieło sztuki, sytuacja moralna, twierdzenie rozumu), podczas gdy oceny są zawsze egotyczne, aktowe, subiektywne to znaczy zakotwiczone w jakimś Ja. Ocena może być prawdziwa lub fałszywa, prawdziwa wtedy, gdy się zgadza z obiektywną wartością, fałszywa, gdy się z nią nie zgadza, podczas gdy wartość może być wartością przyjemności, nieprzyjemności, siły lub słabości, zdrowia lub choroby, piękna lub brzydoty, prawdy lub fałszu itd., itd. Wartości są niższe lub wyższe, oceny nie tworzą żadnej hierarchii. Ocenę są wynikiem refleksji wyższego rzędu nad bardziej elementarnymi doświadczeniami aksjologicznymi. Oceniamy zazwyczaj dane przez nas odpowiedzi na zobowiązania aksjologiczne, nasze lepsze lub gorsze „dopasowanie” do obiektywnej hierarchii wartości. Ocenę nie mogą tworzyć świata wartości, ponieważ same są przez ów świat uwarunkowane i „tworzone”. Możemy „oceniać” tylko dla-

¹¹ Tamże, str. 1156.

tego, że dany nam jest z jednej strony akt odpowiedzi, z drugiej wartość, na którą odpowiedzieliśmy.¹²

I jeszcze jedno. Nie jest słuszne twierdzenie M. Gogacza, że współczesna aksjologia niesie ze sobą neoplatońską koncepcję drabiny bytów. Nikt nie twierdzi, że to byty układają się w drabinę. Przeciwnie, np. Max Scheler wyraźnie pisze, że byt tym różni się od wartości, iż wartości układają się w hierarchię a byty nie. Straszak neoplatonizmu okazał się złym doradcą.

Powróćmy na koniec do sprawy inspiracji przez chrześcijaństwo współczesnej filozofii. Nadal nieprzekonany śmiem twierdzić, że inspiracja ta sięga tak głęboko, jak nigdy dotąd. M. Gogacz nie wycofał się ze swego twierdzenia, że to „raczej dyskwalifikuje filozofię niż jej broni”.¹³ Tłumaczy jedynie, że chodzi mu o czystość metodologiczną, że zatem chrześcijaństwo jest dla teologii, zaś dla filozofii trzeba pozostawić „ontyczne tworzywa bytu”. Píše dosłownie: „...walka o czystość metodologiczną jest ... upominaniem się o obowiązkiwalność kompetencji. Ta walka, wbrew pozorom, jeszcze się nie zakończyła. Na tym odcinku wojna trwa nadal, gdyż przecież J. Tischner walczy o to, aby o tym samym mówił filozof i teolog, poeta i ogrodnik, aby więc tym samym był przedmiot filozofii i teologii. Dla dobra teologii zostawmy teologię teologom i dla dobra filozofii zostawmy filozofię filozofom”.¹⁴

Znów nie mogę się oprzeć zdumieniu. Jakież pomieszanie pojęć, jakież nieporozumienia! Nie pisałem, że teologia inspiruje współczesną filozofię, lecz chrześcijaństwo, co nie jest tym samym. Nie dokonałem identyfikacji „przedmiotu” teologii z „przedmiotem” filozofii, co zresztą — rozumiem — niełatwo stwierdzić, jako że o teologii w ogóle nie pisałem, więc podejrzliwi mogą powiedzieć, że mam coś takiego w szufladzie. Więc o czym pisałem, mówiąc o inspiracji? Pisałem o odpowiedzialności wspólnej każdemu myślącemu człowiekowi. Dałem wyraz przeświadczeniu, że współczesna filozofia nie przestając być sobą, to znaczy nie stając się aktem wyznania wiary ani teologią, operując własnymi i tylko własnymi metodami badawczymi, jest rozwijana w poczuciu odpowiedzialności za wartości, które kiedyś po raz pierwszy nazwało i broniło chrześcijaństwo i które do dnia dzisiejszego są dla chrześcijaństwa wartościami podstawowymi. Każdy broni ich po swojemu. Powtarzam: po swo-

¹² M. Gogaczowi jest, jak się zdaje, zupełnie obce opracowane przez Ingårdena rozróżnienie formalnej budowy własności i formalnej budowy wartości. Pominiecie formy przedmiotu a uwzględnienie samego sposobu istnienia oto inny powód redukcji wartości do ocen opartych o widzenie własności.

¹³ Tygodnik Powszechny, nr. 9, w art. pt.: *Filozofia i inspiracje*.

¹⁴ Znak, str. 1158.

je m u. Nie znaczy to, że wszyscy stają się wszystkimi. Chętnie pozostawiam troskę o teologię teologom¹⁵ a filozofom troskę o filozofię, choć taka wyłączność nie wydaje mi się zdrowa. Ale człowiek i jego los w świecie wartości to coś innego. Przeciw powiedzeniu, że inspiracja chrześcijańska jest dla filozofii „dyskwalifikacją filozofii”, nie mogę nie protestować. Proszę to dobrze rozumieć: nie w imię filozofii, nie w imię teologii ani nawet nie w imię chrześcijaństwa, lecz w imię człowieka, który jest wartością wspólną wielu nauk, podobnie jak wiosna jest wartością wspólną wszystkich ludzi.

Józef Tischner

¹⁵ Motyw tematyczny teologii wraca w artykułach Gogacza jak uparty natręt. Nie chcę go tutaj rozwijać, ponieważ nie wydaje mi się to konieczne. Już i tak nasza dyskusja objęła zbyt wiele spraw peryferyjnych. Ale mam poważne wątpliwości. Przede wszystkim znów nie wiem, co Autor ma na myśli, gdy mówi „teologia”. Jest wiele typów teologii, jedne są w stadium projektowania, inne w stadium realizacji, jeszcze inne przestały posiadać naukowy charakter. M. Gogacz dokonuje jakiejś niezrozumiałej dla mnie identyfikacji teologii z... aksjologią. Nie przeczę, że na gruncie teologii mogą pojawić się sądy wartościujące i sądy oparte o czucie wartości. Ale to nie powód, by identyfikować teologię z aksjologią, tj. z teorią wartości. Na gruncie literaturoznawstwa także pojawiają się sądy o wartościach, ale mimo to literaturoznawstwo to nie estetyka. Być może Autor znów coś ukrywa przed nami. Dopóki jednak nie powie wyraźnie, co ma na myśli, nie umiem w żaden sposób zająć wobec jego deklaracji jakiegokolwiek stanowiska.

MICHAŁ HELLER

CZY PAN BÓG INTERESUJE SIĘ TEORIA WZGLĘDNOŚCI?

I. WPROWADZENIE

W poprzednim rozdziale¹ przedstawiłem różne wersje kreacjonizmu. Miały one jeden wspólny mianownik — starały się wniknąć jakby w sam mechanizm stwarzania. Nawet wtedy, gdy ten mechanizm rozumiały niemechanistycznie. Stawiano pytania i próbowano na nie odpowiadać:

— Czy stwarzanie należy pojmować jako akt zapoczątkowujący istnienie świata, czy raczej jako całkowitą zależność w istnieniu bytu nie-koniecznego od Absolutu?

— Czy Bóg stworzył świat w czasie i przestrzeni, czy z czasem i przestrzenią?

— Jaki jest stosunek kreacjonizmu do ewolucjonizmu: czy świat został stworzony „w stanie gotowym”, czy też ustawicznie znajduje się w stanie stawania się, ewolucji, stwarzania?

I tak dalej. Praktycznie rzecz biorąc na wszystkie tego typu pytania padały wszystkie możliwe odpowiedzi. Zarówno pytania jak i odpowiedzi usiłowały podpatrzeć Stwórcę w jego działaniu; dlatego napisałem, że starały się zrekonstruować jakby mechanizm stwarzania. Zresztą w takich zagadnieniach za cenniejsze od odpowiedzi uważam same pytania. Odpowiedzi na terenie filozofii wnoszą coś nowego tylko wtedy, gdy pozwalają lepiej zrozumieć sens pytania.

Pytania dotyczące kreacjonizmu są szczególnie delikatnej natury, gdyż odnoszą się one do Stwórcy, Rzemieślnika-konstruującego-

¹ *Rzeczy najpospolitsze i najzwyczajniejsze*, Znak nr 239 (maj 1974).

-świat; antropomorfizmy są nie do uniknięcia. Należy brać pod uwagę i taką możliwość, że antropomorfizowanie może okazać się tu aż tak groźne, iż całkowicie zniekształci sens pytań.

Spróbuję zatem spojrzeć na zagadnienie kreacjonizmu od innej strony. Będę się pilnować, żeby nie „zaglądać Panu Bogu do rękawa”. Jestem człowiekiem i jak długo stawiam pytania dotyczące tego świata, tak długo mogę żywić nadzieję, że pytania, które stawiam, mają jakiś sens. Nawet jeżeli te pytania wykraczają nieco poza ciasne ramy bezpośredniej empirii. Będę więc mówić o stanowisku kreacjonistycznym z pozycji człowieka zaangażowanego w ten świat i w to życie. A jeżeli uda mi się ani raz nie wypowiedzieć jawnie słów takich jak: „Bóg”, „Stwórca”, „Absolut”, tym lepiej, tym mniejsze ryzyko antropomorfistycznych zniekształceń (bo pewien stopień antropomorfizowania jest nie do uniknięcia — o tym trzeba pamiętać).

Moja próba mówienia o kreacjonizmie nie ma ambicji być nowym filozoficznym rozwiązaniem tego zagadnienia. Zdaję sobie sprawę, że podziela ona los wszystkich filozofii: nawet jeżeli wydaje się coś stwierdzać, w gruncie rzeczy stawia pytania. A jeżeli te pytania zostały postawione poprawnie (lub głębiej) niż dotychczas, to postęp został osiągnięty.

II. PYTANIE

Nauka istnieje, a więc może istnieć. Nauka bada świat, a więc świat da się badać. — Te stwierdzenia wydają się oczywistościami niewartymi bliższego zastanowienia. Tymczasem filozofowie nauki już dość dawno zwrócili uwagę na bogatą, i wcale nie trywialną, treść kryjącą się w tych stwierdzeniach.

Istnienie nauki opiera się milcząco na założeniu, że świat da się badać. Gdzie indziej, rozważałem obszerniej to założenie², tu pozwolę sobie jedynie na powtórzenie najważniejszych myśli.

Założenie badalności świata tylko dlatego wydaje się nam tak ubogie w treść, że jesteśmy przyzwyczajeni na co dzień żyć w świecie, który da się badać. Nauka (w dużej mierze, jeżeli nie wyłącznie) sprowadza się do możliwości przewidywań. Życie codzienne też opiera się na przewidywaniach: stawiając następny krok, muszę mniej więcej wiedzieć, co się stanie z moim ciałem. Możliwość przewidywań oznacza, że przyrodzie bardzo wielu rzeczy „nie wolno”, istnieją pewne „reguły gry”, których przyroda musi przestrzegać.³

² *Przyroda jest matematyczna*, Tygodnik Powszechny, nr 25 (1970).

³ Jawne antropomorfizowanie może czasem być wygodnym chwytem literackim do przedstawienia bardzo abstrakcyjnych myśli.

Niektóre z tych ograniczeń przyrody mają bardzo podstawowy charakter, np. to samo ciało materialne nie może zajmować równocześnie kilku miejsc w przestrzeni; w istnieniu ciał materialnych występuje pewna ciągłość: to samo ciało nie może przerywać swojego istnienia, znikać i za jakiś czas pojawiać się na nowo; itp. Dzięki tego rodzaju ograniczeniom możliwe są przewidywania związane z życiem codziennym. Inne ograniczenia mają bardziej subtelny (nie tak oczywisty) charakter, np. pewnym zespołom ciał materialnych zakazują one poruszać się inaczej jak tylko zgodnie z prawami ruchu mechaniki Newtona, a innym zespołom „ciał materialnych” (np. cząstkom elementarnym) — inaczej jak tylko zgodnie z probabilistycznymi prawami mechaniki kwantowej. Tego rodzaju ograniczenia nazywamy prawami przyrody. Dzięki istnieniu praw przyrody możliwe są przewidywania naukowe.

Rozumienie praw przyrody jako pewnych ograniczeń wyróżniających ze zbioru „absolutnie wszystkich możliwości” (czyli chaosu) podzbiór tych możliwości, którym wolno się dzieć, zawdzięczamy cybernetyce (ściślej: teorii informacji).⁴ Przejdźcie od zbioru większych różnorodności do zbioru mniejszych różnorodności (czyli ograniczenie możliwości) z punktu widzenia cybernetyki, oznacza wzrost informacji. Kompletny chaos jest całkowitym brakiem informacji.

A zatem dzięki ograniczeniom, jakim podlega przyroda, zawiera się w niej pewna ilość informacji. Nie wykluczone, że ilość ta jest nieskończona. W każdym razie im więcej ograniczeń, tym więcej informacji. Odczytywaniem informacji „zapisanych” w przyrodzie zajmuje się nauka.

Założenia badalności świata nie sposób udowodnić na drodze empirycznej. Każda empiria — i w ogóle każde badanie świata — takie założenie już suponuje.

Jest rzeczą oczywistą, że każde równanie matematyczne zawiera pewną informację. Gdyby przyroda była całkowitym brakiem informacji (gdyby w strukturze przyrody nie było zakodowanej żadnej informacji), to nie dałoby się dopasować do przyrody żadnego równania matematycznego, nie dałoby się jej opisywać matematycznie, przyroda byłaby a-matematyczna. A więc stwierdzenie: „w przyrodzie w ogóle istnieją ograniczenia” jest równoważne stwierdzeniu: „przyroda jest matematyczna” (przyrodę można opisywać matematycznie). Ale przyrodę nie tylko w ogóle można opisywać matematycznie (przyroda nie jest a-matematyczna), lecz ograniczenia przyrody są tak duże, że przyrodę można — w dobrym przybliżeniu — opisywać przy pomocy wystarczająco regularnych funkcji matematycznych. Chcąc wyrazić zdziwienie, dlaczego tak

⁴ Por. W. Ross Ashby, *Wstęp do cybernetyki*, Warszawa 1963 PWN, s. 173—199.

jest, będziemy skrótkowo pytać: „dlaczego przyroda jest matematyczna?” W tym pytaniu kryją się zatem dwa zagadnienia: pierwsze, dlaczego przyroda nie jest a-matematyczna; drugie, dlaczego do opisywania przyrody wystarczą dostatecznie regularne funkcje.

Mamy zatem trzy rzeczy: świat materialny, świat tworów matematycznych i człowieka, który stwierdza, że niektóre światy matematyczne (niektóre funkcje) dobrze „pasują” do świata materialnego. Pytanie: „dlaczego przyroda jest matematyczna?” obejmuje wszystkie te trzy „światy”: materię, matematykę i człowieka.

Filozofia nauki wykryła założenie badalności przyrody, na którym opiera się sam fakt istnienia nauk; postawiła pytanie: „dlaczego przyroda jest matematyczna?” i wykazała jego niebanalność. Pozostaje teraz rozpatrzyć możliwe odpowiedzi na to pytanie. Odpowiedzi te, jak zobaczymy, wykraczają poza teren filozofii nauki (metalogii) i wiążą się ściśle z pewnymi kierunkami filozoficznymi.

III. TRZY ODPOWIEDZI

Wydaje się, że a priori możliwe są trzy odpowiedzi na pytanie o matematyczność przyrody. Jak widzieliśmy, w grę wchodzi tu trzy rzeczy: przyroda (materia), człowiek i matematyka. Przypisując prymat jednej z tych trzech rzeczy, otrzymujemy trzy możliwe odpowiedzi.

1. Racja matematyczności przyrody leży w materii. Materia jest czymś pierwotniejszym od matematyki. Matematyka istnieje dzięki materii. Przecież człowiek stworzył matematykę przez abstrahowanie pewnych ilościowych cech materii. Np. abstrakcyjne pojęcie liczby powstało przez częste powtarzanie procesu liczenia materialnych przedmiotów (palców własnej ręki). — Stanowisko takie wydaje się dość oczywiste i zgodne ze zdrowym rozsądkiem.

2. Racja matematyczności przyrody leży w człowieku. To człowiek przez sam proces poznawania jakby rzutuje matematyczność (racjonalność) swojego umysłu na przyrodę. Na pytanie: „dlaczego przyroda jest matematyczna?” odpowiedź winna brzmieć: „bo takie są właściwości naszego umysłu”. — Jest to stanowisko dziś dość rozpowszechnione, zgodne ze współczesnymi tendencjami do antropologizowania, tzn. do ujmowania całej filozofii pod kątem człowieka.

3. Czymś pierwotnym nie jest ani człowiek, ani przyroda, lecz matematyka. Matematyka nie tkwi w materii, lecz istnieje niezależnie od niej. Wszak można tworzyć zupełnie dowolne teorie matematyczne, takie które — przynajmniej w chwili ich powstania — nie opisują żadnych cech materialnego świata. Ale twórca matema-

tyki nie jest także człowiek. Człowiek może tylko dowolnie wybierać aksjomaty; na tym kończy się jego twórczość. Wyciąganie wniosków z raz wybranych aksjomatów (przy ustalonych regułach dowodzenia) jest już zabiegiem koniecznym, jednoznacznie zdeterminowanym. W tym sensie człowiek nie tworzy praw matematyki, lecz je odkrywa. Przyroda jest tylko „realizacją” pewnych teorii matematycznych.

Można wykazać słuszność tezy: zbiór wszystkich możliwych funkcji matematycznych jest zbiorem istotnie bogatszym (większej mocy) od zbioru wszystkich sensownych (niekoniecznie prawdziwych) wypowiedzi o przyrodzie.⁵ Gdy się zważy, że tylko niektóre sensowne wypowiedzi o przyrodzie są prawami przyrody, to widać, iż „praw matematyki” (funkcji matematycznych) jest „więcej” niż praw przyrody. Rzeczywiście, przyroda jest realizacją tylko niektórych działań matematyki.

Pogląd (3) jest bliski wielu fizykom-teoretykom, którzy nieznane dotąd własności świata materialnego bardzo często przepowiadają kierując się czysto matematycznymi względami; dla których (w ich naukowej praktyce) funkcja matematyczna jest nierzadko czymś bardziej rzeczywistym niż „własność czegoś”, jaką ma opisywać; którzy wreszcie marzą (przynajmniej niektórzy) o odnalezieniu jednego układu równań — zwanego już na wyrost unitarną teorią pola — zawierającego całą fizykę. Wypada zauważyć, że równania zawierające duże „części” fizyki już znamy (równania Einsteina, Schrödingera, Diraca).

Odpowiedź (2) (człowiek) stanowi tylko pozorną odpowiedź. Po pierwsze, człowiek jest częścią przyrody i wobec tego wyjaśnianie matematyczności przyrody odwoływaniem się do matematyczności ludzkiego umysłu niczego nie wyjaśnia. Po drugie, jak wyjaśnić matematyczność (racjonalność) ludzkiego umysłu? Po trzecie wreszcie, historia nauki przeczy interpretacji (2). Gdyby to nasz aparat poznawczy rzutował na zewnątrz swoje cechy, to zawsze a priori powinniśmy wiedzieć, która z możliwych teorii jest słuszna; a ściślej — powinna być możliwa w ogóle tylko jedna teoria, ta rzutowana przez nasze poznanie. Tymczasem jak dotąd spory w naukach istniały i zawsze były rozstrzygane na drodze doświadczalnej (a nie żadnej apriorycznej).

Jednakże odpowiedź typu (2) nie jest tak naiwna, jakby się po tych uwagach mogło wydawać. W naszej wiedzy o przyrodzie występuje istotnie duża „składowa” pochodząca od człowieka. Przede wszystkim cały pojęciowy aparat nauki jest ściśle związany z ludz-

⁵ Interesująco przeprowadzony dowód tej tezy por. Kemeny, *Nauka w oczach filozofa*, por. także moje omówienie tej książki: *Znak* nr 176 (2, 1969), s. 280.

kim językiem; pytania przyrodzie stawia człowiek i są one uwarunkowane historią jego kultury i cywilizacji; a w niektórych działach fizyki (mechanika kwantowa) sam podział na badacza, obiekt badany i resztę świata jest nieostry i dość arbitralny.⁶

Odpowiedź typu (1) (materia) podkreśla, że pojęcia matematyczne tworzy się drogą abstrakcji z przedmiotów materialnych. Tak istotnie człowiek tworzy sobie pojęcia matematyczne, i to w zasadzie tylko najprostsze. Można się zgodzić z twierdzeniem, że do pojęć geometrii euklidesowej człowiek doszedł drogą „wysubtelniania” czynności związanych z wielokrotnymi pomiarami gruntów (po corocznych wylewach wielkich rzek), ale już geometrie nieeuklidesowe zostały odkryte dzięki zupełnie teoretycznym sporom dotyczącym tzw. piątego postulat Euklidesa, a więc na drodze procesów myślowych nie związanych bezpośrednio z abstrakcją od żadnych cech przedmiotów materialnych. Zresztą nie idzie o to, w jaki sposób człowiek dochodzi do takich czy innych pojęć matematycznych, tylko o to, czy teorie matematyczne „mogą istnieć niezależnie od materii”? Geometrii znamy dziś, teoretycznie rzecz biorąc, nieskończenie wiele; czy przestrzeń rzeczywistego świata podlega wszystkim równocześnie? lub nieco ściślej: czy wszystkie geometrie znajdują kiedyś zastosowanie w fizyce?⁷

Dziś niechętnie używamy takiego filozoficznego języka. Wolimy podobnie myśli wyrażać następująco. Jeżeli pewnym wielkościom występującym w jakiejś matematycznej teorii uda nam się przyporządkować jakieś dające się zmierzyć fizyczne cechy, to powiadamy, że dana teoria matematyczna stała się fizycznym modelem danej dziedziny rzeczywistości. Możemy pytać: czy wszystkie możliwe teorie matematyczne są fizycznymi modelami jakiejś dziedziny fizycznej rzeczywistości? W świetle powyższych wywodów, wydaje się, że odpowiedź na to pytanie winna być negatywna.⁸

Odpowiedź typu (3) (matematyka) jestem skłonny uważać za jeden z elementów kreacjonizmu⁹, a na pewno za element tej wersji kreacjonizmu, jaką właśnie proponuję. Przyroda jest matematyczna,

⁶ Obszerniejszemu omówieniu interpretacji (2) poświęcony był mój artykuł: *Przed fizyką jest człowiek*, *Tygodnik Powszechny*, nr 44 (1972).

⁷ Dyskusję między zwolennikami odpowiedzi typu (1) i (3) por.: *Złośliwość czy wyrefinowanie*, *Znak*, 217/218 (1973), 1110—1115.

⁸ Przemawia za tym silnie twierdzenie udowodnione przez Kemenyego, por. przypis 5.

⁹ chociaż prawdopodobnie, powołując się na wszechmoc Boga, można by sobie, bez sprzeczności, wyobrazić stworzenie świata tak, by słuszną była odpowiedź (1). Należałoby wtedy przesunąć w duchu kreacjonistycznym pewne akcenty interpretacji (1). — I odwrotnie, interpretację (3) można by tłumaczyć w duchu ateistycznym, lub czysto panteistycznym, odpowiednio przesuwając akcenty tej interpretacji.

to znaczy — w przyrodzie jest zawarta pewna ilość informacji, lub może inaczej — sama przyroda jest pewną informacją. Zadaniem nauki jest badać przyrodę, czyli dążyć do rozszyfrowania tej informacji.

Zwróćmy tu uwagę na pewną istotną okoliczność. W tzw. teorii informacji — zgodnie z tym co powiedziałem wyżej — przez wzrost informacji rozumie się przejście od zbioru „większych możliwości” do zbioru „mniejszych możliwości”; innymi słowy, informacja jest związana z ograniczeniem różnorodności. Ograniczenie różnorodności oznacza wzrost uporządkowania danego zbioru. Zwykle w teorii informacji rozważa się zbiory złożone z materialnych elementów z założeniem, że obowiązują już prawa przyrody; wszystkie możliwe struktury (uporządkowania) są tworzone w ramach tych samych praw przyrody i z tych samych elementów. W zaproponowanym przeze mnie rozumieniu kreacjonizmu jako pewnej informacji-zawartej-w-prirodzie znajdujemy się jakby o stopień wyżej.

Mamy tu dwa zbiory: jeden to wszystkie możliwe światy matematyczne (matematyczne teorie), nazwijmy ten zbiór „światem światów”; drugi to ten jeden świat matematyczny, który odpowiada naszemu rzeczywistemu światu materialnemu (fizyczny model materialnego świata), nazwijmy go „naszym światem”. Informacja-zawarta-w-prirodzie polega na przejściu od „świata światów” do „naszego świata”. Jest to informacja ogromna, gdyż wiąże się z ograniczeniem różnorodności od nieskończenie wielu możliwych światów do jednego aktualnego świata.

W zwykłej teorii informacji operujemy już istniejącymi prawami przyrody, w proponowanej tu interpretacji kreacjonizmu staram się zrozumieć genezę praw przyrody jako informacji-zawartej-w-prirodzie.

IV. WAŻNE PYTANIA ETYCZNE

Informacje-zawarte-w-prirodzie (matematyczność przyrody) możemy nazwać logicznym (czy też matematycznym) sensem przyrody. Człowiek, wraz ze swym życiem, należy do przyrody; i tu również pojawiają się pytania o sens: o sens życia i śmierci, dobra i zła, sankcji i sprawiedliwości. Tak zwane egzystencjalne problemy człowieka. Są to pytania o sens w jakimś znaczeniu etycznym.

A priori możliwe są dwa stanowiska (jeżeli nie brać pod uwagę stanowiska pozytywistycznego odmawiającego sensu pytaniom o sens; takie stanowisko uważam za wykręt, a nie za odpowiedź):

A. Człowiek i jego egzystencja nie mają sensu;

B. Mają sens.

Bezsens etyczny trudno mi pogodzić z logicznym sensem przyrody, Nieodparcie nasuwa się pytanie: czyżby tylko przez człowieka absurd wdierał się do przyrody?

Etyczny (egzystencjalny) sens człowieka nie ma nic wspólnego z tym, jakie jest np. prawo powszechnego ciężenia, ale ma trochę wspólnego — tak podejrzewam — z tym, że w ogóle istnieją prawa przyrody, z tym, że świat jest logicznie sensowny. To, co nazwałem „sensem etycznym” nie wynika bezpośrednio z „logicznego sensu” przyrody. Ale w przyjmowaniu sensu logicznego (suponowanego przez fakt istnienia nauk) i równoczesnym odrzucaniu sensu etycznego widziałbym jakiś dysonans.

Dysonans ten, według mnie, pozostaje w sprzeczności z kreacjonizmem. Kreacjonista jest zwolennikiem odpowiedzi (B).

V. O POSTAWIE ŻYCIOWEJ

Poprzedni krok był bardzo istotny w formowaniu poglądów kreacjonistycznych. Ale — moim zdaniem — kreacjonizm to nie tylko pewien zbiór poglądów czysto teoretycznych, to także pewna postawa wobec świata (przyrody) i własnej egzystencji.

— Jeżeli w przyrodzie istnieje sens logiczny i jeżeli ja ten sens dostrzegam, to rodzi się we mnie wobec świata postawa optymizmu. Mówiłbym o optymizmie kosmicznym, gdyby słowo „kosmiczny” cieszyło się, jak ongi, dobrą reputacją (jest już nawet pasta do zębów „Kosmodont”).

— Jeżeli uznaję, że w życiu istnieje sens etyczny, to i wobec życia naturalną jest postawa optymistyczna. Tu już można spokojnie mówić o optymizmie etycznym.

Przyznaję, że obydwa te optymizmy nie są dość jasno sprecyzowanymi pojęciami. Ale też są to postawy życiowe, a nie terminy wyjęte ze słownika filozoficznego. Postawa życiowa precyzuje się dopiero w konkretnej realizacji, tyle jej będzie odmian i odcieni ile ludzkich realizacji. Sądzę tylko, że optymizmy, o których mówię, nie mają nic wspólnego z „hurra — nastawieniem” do wspaniałego (!) świata i cudownego (!!i) choć czasem bohatersko trudnego (!!i), ludzkiego żywota. Optymizm nie jest środkiem podniecającym lecz realistyczną postawą.

Uważam, że optymistyczna postawa wobec przyrody (świata) powinna obejmować także mój stosunek do nauki badającej świat: proces poznawania świata (uprawiania nauki) — o ile sam człowiek nie stanie temu na przeszkodzie — prowadzi w kierunku ulepszania i człowieka (ludzkości) i świata (przyrody) dla celów człowieka.

Optymistyczna postawa wobec własnej (i cudzej) egzystencji tak

czy inaczej musi prowadzić do jakiejś etyki i do konsekwentnego kierowania się w życiu jej wskazaniami. W poczuciu, że to ma sens.

Ostatnie myśli są bardzo szkicowe. Celowo. Tu kreacjonizm jest tylko punktem wyjścia a nie kresem formowania się poglądów.

VI. A BÓG?

Czy można być kreacjonistą nie mówiąc niczego o Bogu?

Jeżeli ktoś tak bardzo lubi stawiać kropki nad i, to niech w wyrażeniach „sens logiczny” i „sens etyczny” opuści przymiotniki „logiczny” i „etyczny”, utożsamia oba sensy i pisze je przez duże „S”.

Ale często więcej — i poprawniej — mówi się milcząc.

VII. KREACJONIZM A OBRAZ ŚWIATA

W jakim stosunku pozostają do siebie naszkicowane wyżej poglądy kreacjonistyczne i obraz świata tworzony przez współczesną naukę? Na to pytanie łatwo odpowiedzieć. Kreacjonizm w zaproponowanym przeze mnie rozumieniu nie opiera się na takich czy innych osiągnięciach nauki. W szczególności zagadnienie początkowej osobliwości kosmologicznej i jakiegokolwiek jej interpretacje nie stanowią żadnej motywacji dla kreacjonizmu. Natomiast istotne znaczenie dla kreacjonizmu ma — jak widzieliśmy — samo istnienie nauki. Istnienie nauki świadczy o tym, że w przyrodzie zawarta jest pewna informacja, zakodowana myśl, którą da się ująć w postaci matematycznych funkcji. Przekładając to na język bardziej tradycyjnie kreacjonistyczny: przyroda jest skonstruowana według pewnego rozumnego planu. Zadaniem nauki jest ten plan odtworzyć.

Kreacjonizm — jak powiedzieliśmy — oznacza także pewną postawę wobec przyrody i badającej ją nauki. Dla tej postawy obraz świata prezentowany przez naukę danej epoki nie może być obojętny. Wszak „obraz świata” to nic innego jak część (czy może raczej przybliżenie) informacji zakodowanych w przyrodzie, które człowiek już zdołał odczytać. W terminach kreacjonizmu: to część (czy przybliżenie) planu, według którego świat został zaprogramowany.

W odczytywaniu tego planu jednakowo ważną rolę odgrywają wszystkie nauki empiryczne: fizyka, astronomia, chemia, biologia, i inne. Jeżeli autor tych słów jest skłonny przypisywać kosmologii nieco większe znaczenie w kreśleniu „obrazu świata” niż innym naukom, to nie tyle z tego względu, że obraz kreślony przez kosmologię jest bardzo ogólny, lecz dlatego, że właśnie tę naukę zna on nieco lepiej od innych nauk.

W kontekście tych poglądów ciekawą rolę spełnia matematyka. Ciekawą — bo właśnie nie interesuje się ona aktualnym, empirycznym światem, odkrywa jedynie wszystkie możliwe światy, bada — jak to nazwaliśmy — „świat światów”. Rzeczą empirii będzie dopasować któryś z tych możliwych światów matematycznych do „naszego świata”. W ten sposób odkrywa się „schemat konstrukcyjny”, którego realizacją jest świat, w jakim żyjemy.

VIII. NA ZAKOŃCZENIE

Zazwyczaj motta umieszcza się na początku książki lub artykułu. Ale właściwie czemu nie można by umieścić motta na końcu? Jako takie końcowe motto wybieram cytát Milne'a. Nie, nie tego, który jest twórcą kosmologicznej teorii zwanej kinematyką relatywistyczną, lecz tego od *Kubusia Puchatka*. Cytát 10 brzmi:

„Czy można sobie wyobrazić na przykład, że Pan Bóg interesuje się teorią względności w tym samym stopniu, co pierwszy lepszy profesor z fizyki? Po co miałby się interesować teorią względności? To On Sam jest teorią względności. Ale co tam, napiłbym się herbaty.”

Michał Heller

¹⁰ zaczerpnięty z książki: A. A. Milne, *Dwoje ludzi*, Warszawa 1968. Czytelnik.

TENDENCJE I UGRUPOWANIA NA DZISIEJSZEJ SCENIE LITERACKIEJ AUSTRII

W dzisiejszej literaturze niemieckojęzycznej młodym Austriakom przypada decydujący współudział w kształtowaniu jej kierunku. Zapewne, i w Szwajcarii znajdziemy dobrych autorów, takich jak Max Frisch, Friedrich Dürrenmatt, Peter Bichsel, Beat Brechbühl, Jörg Steiner, Adolf Muschg, Kurt Marti. Jeśli wszakże pominiemy obu narodowych herosów literatury — Frischa i Dürrenmatta — oraz Petera Bichsela, to okaże się, iż zasięg oddziaływania literackiego Szwajcarów czy wręcz ich literacka efektywność ogranicza się do terytorium własnych niemieckojęzycznych kantonów. A szwajcarski autor i krytyk Dieter Fringeli, który niedawno pokusił się o sporządzenie antologii współczesnych autorów szwajcarskich piszących po niemiecku, pod tytułem *Gut zum Druck* (Nadaje się do druku), przyznaje bez ogródek: o literaturze specyficznie szwajcarskiej nie może być mowy. Następnie stwierdza stylistyczną i tematyczną różnorodność dzisiejszej niemieckojęzycznej literatury szwajcarskiej. Takich nazwisk, jak Brechbühl, Gerold Späth, Franz Hohler, Bichsel, nie można pod żadnym względem sprowadzić do wspólnego mianownika.

W Austrii sytuacja literacka jest w każdym poszczególnym punkcie wprost przeciwna.

Wielki rezonans autorów austriackich należy prawdopodobnie w mniejszym stopniu przypisać szczególnym talentom, które jakoby ni z tego ni z owego objawiły się w tym stosunkowo małym, siedmionastym milionowym narodzie — pod względem liczby ludności mniejszym od Bawarii — co raczej trzeba w nim widzieć rezultat korzystnej, socjo-

logicznie uwarunkowanej i dającej się socjologicznie opisać sytuacji: istnieniu ugrupowania. Powstała tu mianowicie grupa — tak wyraźna, jakiej próżno by w tej chwili szukać w Szwajcarii, a z trudem tylko znaleźć by można w Niemczech Zachodnich. Już sam fakt istnienia takiego centralnego ugrupowania oddziałuje na wszystkich innych, w odosobnieniu pracujących autorów. Tacy młodzi, poszukujący dopiero autorzy — również autorzy jeszcze nie drukowani — znajdują tu punkt odniesienia i ukierunkowania, bez ryzyka zapatrzenia się w autora niemiarodajnego, nie mającego większego znaczenia.

Inicjatywa utworzenia grupy wyszła około roku 1960 od 29-letniego wówczas nauczyciela gimnazjum Alfreda Kolleritscha.

Kolleritsch wykorzystał jako bazę kierowany przez siebie kurs literacki na uniwersytecie ludowym w Grazu. Z tego początkowo nieokreślonego i mało znaczącego kółka rozwinęło się stopniowo słynne „Forum Stadtpark Graz”. Kolleritsch był od samego początku jego osiłą organizacyjną. Z kręgu w Grazu wyszli np. dramaturg, liryk i prozaik Peter Handke, autorzy sztuk teatralnych Wolfgang Bauer, Peter Turrini, Harald Sommer, prozaicy Gert Friedrich Jonke, Michael Scharang, Alois Brandstetter, Helmut Eisendle, Gunter Falk, Gerhard Roth, kompozytor i nowelista Peter Daniel Wolfkind.

Ugrupowanie to skłania do dwojakiego wniosku. Po pierwsze: nawet coś tak abstrakcyjnego, pozbawionego elementu przestrzeni, czyśto duchowego, jak literatura, zyskuje na tym, że nie rozgrywa się w próżni, lecz daje się skojarzyć z określonym miejscem — np. miastem. Tego właśnie brakuje autorom szwajcarskim. Austriacy mają tu, w Grazu, stałych i żywych umysłowo partnerów do dyskusji, znajdują oddźwięk, pobudza ich do twórczych osiągnięć krytyka, która przy tym wychodzi z pewnej ogólnie zaakceptowanej platformy. Wspierają się też wzajemnie tam, gdzie chodzi o prezentację członków grupy na zewnątrz, a więc co się tyczy możliwości publikacji — w formie książkowej czy scenicznej.

Po drugie zaś widać tutaj, że również czasopismo może funkcjonować skutecznie jako ośrodek krystalizacji. Otóż Kolleritsch już we wczesnym okresie, w roku 1960, założył pismo *Manuskripte*. Owe *Manuskripte* są dzisiaj przez wielu uważane za najważniejsze pismo literackie w ogóle na całym obszarze języka niemieckiego. Jest ono autorytetem dla redaktorów radiowych z działów literackich. W nim odkrył Kolleritsch Handkego i Bauera. W nim pojawiła się po raz pierwszy sztuka Handkego *Publikumsbeschimpfung* (Zniewaga publiczności) i słynne *Verbesserung von Mitteleuropa* (Udoskonalenie Europy Środkowej) Oswalda Wienera. *Manuskripte* działają też jako punkt wyjścia i zbiornik, orientują krytycznych i zainteresowanych młodych Austriaków na Graz; od razu też należy przy tym zauważyć,

że poprzez to pismo oraz „Forum” młode i nieznane talenty literackie w Austrii rzeczywiście o wiele łatwiej nawiązują kontakt z autorami już drukowanymi, niż to ma miejsce w RFN, gdzie owa linia podziału przebiega znacznie wyraźniej. Okazuje się, że pismo — będące zarówno abstrakcyjną zasadą strukturalną, jak i konkretnym przedmiotem — może przez długi czas być oparciem dla grupy. Oczywiście wydawanie go jest rzeczą absorbującą: dlatego przecież między innymi Kolleritsch wydał swoją pierwszą powieść dopiero w 1972 roku.

Młodzi pisarze z tego kręgu traktują przeważnie swoje pisarstwo w sposób niewymuszony i bez zbytnich emocji. Obec są im pełne samoudręczenia wątpliwości wielu spośród ich zachodnioniemieckich kolegów, czy literaturę należy już uznać za „martwą”, czy też ma ona jednak szanse przeżycia. Motywy zaczerpnięte z pracy w przemyśle występują u nich znacznie rzadziej niż u ich rówieśników z RFN. Skłonność do eksperymentowania i przystępność języka — a więc cechy, które przez całe dziesiątki lat uważano za całkowicie sobie przeciwstawne, u młodych Austriaków bynajmniej wzajemnie się nie wykluczają. Daje się tu dostrzec wpływ przede wszystkim wielkiej osobowości H. C. Artmanna.

Również pod względem tematycznym można stwierdzić dosyć powszechnie pewną wspólną postawę. Należałoby ją uznać za postawę opozycji: opozycji wobec — widocznego także w sferze literackiej — austriackiego prowincjonalizmu, austriackiego upodobania do austriackiej prowincji.

Powieści antyregionalne pisarzy z Grazu, poczynając od Jonkego *Geometrischer Heimatroman* (1969, Geometryczna powieść regionalna) aż po najnowszą, wydaną w jesieni 1973 *Aus dem Leben Hödlmosers. Ein steirischer Roman mit Regie* (Z życia Hödlmosera. Powieść styryjska z inscenizacją) Reinharda P. Grubera, podobnie jak i groteska z chłopskiej izby *Sauschlachten* (Świniobicie) dramaturga Turiniego zmierzają do postawienia znaku zapytania nad wyidealizowaną prowincją. Pod względem formalnym ów znak zapytania nad powieścią regionalną oznacza z kolei odwrócenie się od przyporządkowanej jej prostej narracji. Mistrz Rosegger nie cieszy się wielkim poważaniem. Zamiast tego stosuje się często formy składane, kolaż, cytaty. Zachowano natomiast modelowe wyobrażenie zamkniętego małego światka.

Powieść antyregionalna: w analizie tej tematycznej koncepcji, we współczesnej Austrii można by zresztą iść jeszcze znacznie dalej. Twórczość prozatorska Thomasa Bernharda stanowi wielką opozycję wobec egotycznej sielankowości tradycyjnie piszących Austriaków. Poprzedniczką zaś byłaby „powieść górską” Hermanna Brocha.

Spośród autorów tworzących wspomniany krąg w Grazu największą sławą cieszy się Handke, który z czasem wyemancypował się dość znacznie z tego kręgu. W swej formującej refleksji Handke stawia się na warunki narzucone przez język, wzorce i stereotypy językowe. Posługuje się przy tym zarówno metodą reprodukcji, jak i antygramatyczną. Decydującym środkiem językowym jest dla Handkego w każdym przypadku redukcja; zresztą nie tylko dla Handkego, ale i dla bardzo wielu innych przedstawicieli młodej austriackiej awangardy.

Należy wspomnieć, że ostatnio Handke schodzi stopniowo ze swych pozycji krytycznojęzykowych: w obu swoich ostatnich książkach *Der kurze Brief zum langen Abschied* (Krótki list na długie rozstanie) i *Wunschloses Unglück* (Nieszczęście bez pragnień) zwraca się pod względem formalnym ku płynno-elastyczno-konwencjonalnemu ciągowi narracyjnemu.

Niewiele mniejszy od Handkego rozgłos uzyskał 32-letni obecnie dramaturg Wolfgang Bauer. W swoich sztukach *Magic Afternoon*, *Change*, *Party for Six* daje on mieszaninę teatru plebejskiego, happeningu i stereotypowej refleksji. Ukazuje przy tym z drobiazgowym realizmem terror psychologiczny, frustrację i brutalność, masakry i inne krew w żyłach mrozące historie.

Powiązania między dramaturgami a autorami książek są u pisarzy z Grazu uderzające. Na scenie literackiej RFN interakcje tego rodzaju rzadko się spotyka. Tacy głośni dramaturdzy, jak Bauer, Sommer, Turrini, wywodzą się wszyscy bezpośrednio z kręgu w Grazu. Handke, Jonke i urodzony w Grazu Wilhelm Hengstler pisali zarówno utwory sceniczne jak i prozę.

Całemu temu nowemu procesowi rozwojowemu w literackiej Austrii sprzyja polityka wydawnictwa Residenzverlag w Salzburgu. Jego szef Helmut Schaffler i mająca decydujący głos lektorka Gertrud Frank, „die Fränkin”, wydają książki Handkego, Artmanna, Brandstettera, Kolleritscha, Petera Rosei, Gerharda Amanshausera, Andreasa Okopenko, Grubera, samych postępowo-eksperymentalnie nastawionych autorów, pochodzących przeważnie ze sfery oddziaływania kręgu w Grazu — innymi słowy: Residenzverlag nastawił się na młodych pisarzy austriackich, choć początkowo wydawało się, że zupełnie nie znajdują oni dla siebie rynku zbytu w Austrii. Przeciwnie — ów austriacki rynek zdawał się być predysponowany wyłącznie dla literatury konserwatywnej.

Tymczasem wielkie wydawnictwa zachodnioniemieckie, jak Suhrkamp i Luchterhand, właśnie w Residenzverlag otrzymują opcje na rozchwytywane tytuły austriackiej awangardy, w szczególności H. C. Artmanna. W ten sposób, drogą takich przedruków wyszło w czasie od 1969 do 1972 roku 16 książek Artmanna, a Residenzver-

lag — wydawnictwo stosunkowo małe, bez poważniejszej bazy finansowej — było na trzech ostatnich targach książkowych we Frankfurcie jednym z bezspornych punktów centralnych dla autorów i zorientowanych zwiedzających. W roku 1972 sam Rainer Barzel, polityk i autor książek, stracił dla sprawozdawców telewizyjnych wszelką atrakcyjność z chwilą, gdy nadeszła nagła wiadomość ze stoiska Residenzverlag: „Przyjechał H.C.!”

O ile jednak bliskie są wzajemne kontakty twórców literatury postępowej, o tyle duży jest dystans w stosunku do autorów starszych, konserwatywnych. Z 75-letnim Alexandrem Lernet-Holenia wszyscy oni, bez wyjątku, nie mają sobie nic do powiedzenia. Komentarz młodej poetki, Elfriede Jelinek: „Przecież tego człowieka nie można brać poważnie!” Ale nawet taki Albert Paris Gütersloh został przez młodych autorów zignorowany, choć przecież — ujmując rzecz skrótowo, a przez to abstrakcyjnie — twórczość jego można sprowadzić do zupełnie podobnego programu, jak ten, który głosi wielu młodych: „realizm fantastyczny” i „rozpowszechnianie niepewności”. Publiczność biła mu co prawda oklaski do samego końca — nawet młoda publiczność. Można to było widzieć jeszcze w lutym 1973 w Wiedniu, kiedy Gütersloha, nestora austriackiej literatury współczesnej, wniesiono w fotelu — już ciężko chorego — na jego ostatni odczyt. Umarł w trzy miesiące później, w wieku 86 lat.

Dystans ten przezwyciężył właściwie tylko wielki Heimito von Doderer, wybitny austriacki przedstawiciel poezji narracyjnej, związany blisko z Kafką, Musilem, Brochem. Mając prawie 70 lat, opowiedział się po stronie awangardowej wiedeńskiej grupy poetyckiej. Umarł w roku 1966.

Rzadko też tylko reaguje ktoś ze starszych na knowania młodych w sposób tak opanowany, jak 65-letni obecnie Erich Landgrebe. Został on przy tym — jako juror literacki organizowanego w Innsbrucku Młodzieżowego Tygodnia Kultury — sam przez nich zaatakowany. Ów innsbrucki Tydzień Kultury, doniosły austriacki festiwal kulturalny, splajtował ostatecznie w 1969 roku: ojcowie miasta mieli dosyć słownych prowokacji Elfriedy Jelinek i niestosowności popełnianych przez kilku mędrkujących młodych kompozytorów i zamknęli miejską kieszę.

Ani do starych, ani do całkiem młodych nie można zaliczyć Thomasa Bernharda — rocznik 1931. Rzeczywiście stoi on na pograniczu; notoryczny samotnik. Młodzi z Grazu również i z niego nic sobie nie robią; ignorują go, jakkolwiek został on uprzednio zwymyślany przez krytyków zaprzysiężonych klasycy. Jego proza, o szerokim oddechu, o niezwykłym bogactwie składni, nie pozwala go zaszeregować do najmłodszych. Nigdy też żaden jego utwór nie pojawił się w piśmie *Manuskripte*. Ale to już grzech zaniedbania ze strony

redakcji. Thomas Bernhard dzięki swoim powieściom *Frost* (Mróz), *Das Kalkwerk* (Wapiennik), takiemu opowiadaniu jak *Ungenach*, należy w ogóle do najwybitniejszych współczesnych autorów niemieckojęzycznych. Potwierdziło to również przyznanie mu najbardziej cenionych nagród literackich niemieckiego obszaru językowego: nagrody literackiej miasta Bremy, nagrody Büchnera, austriackiej nagrody państwowej.

Bernhard wyposaża wszystkie swoje postacie w przesadną drażliwość. Często są to pary — para przyjaciół, para braci; ich rozwój zmierza ku samobójstwu. Austria jest widziana jako ognisko choroby w najszerszym tego słowa znaczeniu, jako „cementarz idei”. Powieści i opowiadania Bernharda mają akcję ubogą. Bezpośrednią akcję jego głównego dotychczas utworu *Das Kalkwerk* można nakreślić w trzech zdaniach: Konrad zabija w nocy z 24 na 25 grudnia swoją ułomną, przykutą do fotela na kółkach żonę. W dwa dni później znajduje go policja, na wpół zamrożonego, w wyschniętym gnojowniku. Pozwala się odprowadzić bez oporu. Poprzez rekonstrukcję wydarzeń poprzedzających odsłania jednakże Bernhard proces osamotnienia: stan całkowitej izolacji społecznej.

Napięcia między różnymi generacjami pisarzy znajdują drastyczny i symptomatyczny wyraz w kontaktach między Thomasem Bernhardem a młodym Turrinim. We wzajemnych stosunkach tych dwu krańcowo odmiennych natur nie brakło sporu osobistego, a nawet wrogości. Turrini: niezwykła produktywność, wyrzucanie z maszyny jednej rzeczy za drugą. Bernhard: samokontrola, system fiskalny, dokładność i pedanteria, mrówcza praca. Jeden potępia technikę pisarską drugiego.

Dystans eksperymentujących młodych autorów wobec pisarzy starszych znalazł swój wyraz organizacyjny ostatnio, w lutym 1973, w założeniu austriackiego Anty-Penklubu — wydarzeniu dotychczas bez precedensu na międzynarodowej scenie literackiej. Akt ten został przygotowany już pół roku wcześniej na festiwalu kulturalnym „Jesień Styryjska” w Grazu. Eksperymentujący autor i wybitny przedstawiciel poezji konkretnej, Ernst Jandl, wygłosił tam mowę podburzającą; nazwał w niej „tak zwany austriacki Penklub” hańbą dla Penklubu międzynarodowego i dla Austrii. Zażądał przymusowego rozwiązania go „pod naciskiem międzynarodowego Penklubu”.

Rzecz znamienna, że miejscem założenia nowego Anty-Penklubu był wówczas również Graz i że jego trzon stanowią autorzy z Forum Stadtpark Graz. Ogółem przystąpiło dotychczas do owego Anty-Penklubu 47 autorów, w tym pisarze tak znani jak Artmann, Rühm, Wiener, Jandl i Friererike Mayröcker, Kolleritsch, Jonke, Bauer, Sommer, Dominik Steiger, Barbara Frischmuth, Michael

Scharang, Friedrich Achleitner, Christian Ludwig Attersee, Gerald Bisinger, Eisendle, Roth. W swojej deklaracji autorzy podkreślają, że secesja stała się konieczna, ponieważ dawny austriacki Penklub obejmuje wszystkich tych autorów, wydawców i pracowników kultury, którzy przedstawicielom nowej literatury austriackiej od samego początku rzucali pod nogi wszelkie możliwe kłody i nieustannie ich zwalczali w radiu, telewizji, prasie i czasopismach literackich. Wymieniono również otwarcie z nazwiska takich pracowników kultury — w pierwszym rzędzie Ernsta Schönwiesego.

Zarzuty są słuszne. Wprawdzie w ostatnim okresie niektórzy członkowie zarządu austriackiego Penklubu — który składa się z ludzi w wieku niezwykle zaawansowanym — postarali się jednak o kilku młodych autorów i ówczesny sekretarz generalny, Hilde Spiel, twierdzi obecnie: „Podaliśmy im Penklub na tacy”, jednakże młodym zupełnie już teraz na tym nie zależy. Stary Penklub nie jest już taki atrakcyjny: kwalifikacje literackie jego starych członków budzą często zastrzeżenia, a wewnętrznie jest on zżerany przez intrygi, które w środowisku wiedeńskim bujnie się plenią. Intrygi te osiągnęły swój szczyt zimą 1972/73 w walce wyborczej o godność prezesa Penklubu — wydarzeniu, jakie dotąd było nie do pomyślenia na przestrzegającej etykiety wiedeńskiej scenie literackiej. 61-letnia pisarka i publicystka Hilde Spiel musiała przy tym, nadąsana, ustąpić przed 68-letnim lirykiem i byłym bossem austriackiej literatury radiowej Ernstem Schönwiesem. Fotel prezesa został opróżniony w listopadzie 1972, kiedy to 75-letni Alexander Lernet-Holeni ustąpił na znak protestu przeciwko przyznaniu nagrody Nobla Heinrichowi Böllowi.

Skandal, jaki krok ten wywołał, był zapewne w guście Lernet-Holeni, modnego i cenionego autora lat trzydziestych. Młodzi autorzy raz jeszcze uznali, iż ów pan w monoklu cierpi na ekscentryczną nerwicę, na co potrafią przytoczyć dalsze jeszcze dowody: zdarzało mu się policzkować zupełnie sobie nieznanych kierowców, którzy jego zdaniem nie stosowali się do przepisów drogowych; policzkował też już obce dzieci, by zademonstrować w ten sposób publicznie swe poglądy na temat właściwego wychowania. Niektórzy inni austriaccy koledzy-autorzy, np. taki postępowy autor jak Gerhard Rühm, widzą zresztą w Lernet-Holeni raczej nieszkodliwie dziwaczego dziecienniałego staruszka, w jakiś niejasny sposób — nie tylko poprzez fakt zamieszkiwania w wiedeńskim Hofburgu — powiązanego z dawnym habsbursko-cesarskim domem. Wpływ literacki, wywierany dzisiaj przez Lernet-Holenię, równa się zeru. W swoim czasie oceniano go inaczej, stawiano go wyżej; już we wczesnej młodości wymieniano go, z uwagi na jego wiersz, jednym tchem obok Hugona von Hofmannsthala i Rilkego, choć jest od obu

niemal o ćwierćwiecze młodszy. Z uwagi na wymyślny styl porównywano go z Kleistem. Za „kleistowską precyzję swego języka” otrzymał nawet, prawie pół wieku temu, nagrodę Kleista.

Również starsi, konserwatywni pisarze dostrzegli z czasem wagę czasopisma jako czynnika cementującego grupę: od niedawna skupiają się wokół wydawanego przez Reinharda Federmanna periodyku *Die Pestsäule* (Słup Morowy). Na wzór średniowiecznych słupów morowych ma być *Pestsäule* zaporą przeciw literackiej zarazie młodych. Most między progresistami a konserwatystami usiłują jeszcze przerzucać pisma *Das Neue Forum*, wydawana przez Jeannie Ebner *Literatur und Kritik* i wiedeński rocznik literacki Ottona Breichy *Protokolle*. Przez krótki okres czasu, w latach 1962—64, próbował to także czynić Gerhard Fritsch w poważnym piśmie *Wort in der Zeit*, którego redakcję wówczas objął. Jego postawa otwarcia na nowe spowodowała natychmiast gwałtowne protesty i — zwolnienie Fritscha. Od roku 1966 wydawał *Literatur und Kritik* oraz — od tego samego roku — wraz z Breichą *Protokolle*. Czy te próby przerzucenia mostu spełnią pokładane w nich nadzieje, jest rzeczą niepewną. Sam Fritsch popełnił niedawno samobójstwo. Wprawdzie i teraz jeszcze istnieje w Wiedniu coś w rodzaju życia literacko-towarzyskiego — dzięki „Austriackiemu Towarzystwu Literackiemu”, organizacji o bogatym kalendariuszu imprez. Praktycznie biorąc, grupuje ono jednak samych starszych, czcigodnych pisarzy. Postępowi, eksperymentujący autorzy, będący w Wiedniu raczej w pozycji outsiderów, publikują bez wyjątku w najlepszych dzisiaj wydawnictwach: Jandl i Scharang u Luchterhanda; Mayröcker, Jelinek i Achleitner u Rowohlt; Steiger, Heidi Pataki, pisarz i filmowiec Herbert Brödl i od jesieni 1973 Frischmuth u Suhrkamp; ta ostatnia także w LCB-Edition i w Residenzverlag; Rosei i Andreas Okopenko w Residenzverlag. Około roku 1952 Okopenko sam był w Wiedniu ośrodkiem kręgu młodych liryków i wydawał ich *Publikationen*. Do kręgu tego należeli już m. in. Artmann, Jandl, Mayröcker. Rola Wiednia jako ośrodka literackiego skończyła się de facto z chwilą rozwiązania się w roku 1965 tzw. „Grupy Wiedeńskiej”. Oznaczało to dla Wiednia silny upust krwi. W owej wiedeńskiej grupie literackiej, która z czasem uzyskała rozgłos, zebrała się od roku 1952 garstka ludzi, którzy początkowo znaleźli wspólny język raczej jako muzycy jazzowi niż jako pisarze; byli to Artmann, Oswald Wiener, Rühm, Konrad Bayer oraz Achleitner, który dołączył do nich w r. 1955. Nieco później usytuowali się luźno wokół grupy jeszcze tacy autorzy jak Jandl, Mayröcker, Okopenko. Oczywiście żaden z członków Grupy Wiedeńskiej nie należał do Penklubu — innymi słowy: nie byli akredytowani. Tym niemniej grupa ta doprowadziła do zmiany klimatu w literackiej Austrii. Rozwijała

ona koncepcję wszechstronnego wypróbowania pisarskich możliwości i sposobów, metod posługiwania się językiem. Zabiegi te sięgały od tekstów maszynowych po happening. Dominowała gra językowa, estetyzm, artystyczny formalizm. Dialekt — jak to określił Rühm w przeciwieństwie do dotychczasowej naiwnej twórczości gwarowej został wprowadzony do inwentarza nowej literatury jako określony, poddający się manipulacji środek ekspresji.

Najbardziej wszechstronną i twórczą osobowością Grupy Wiedeńskiej był już wówczas H. C. Artmann. Jeszcze teraz nie stracił on nic ze swej siły twórczej. Artmann jest w ogóle jednym z ostatnich rzeczywistych poetów; typ witalny, pije; w ustawicznej wędrówce pomiędzy Szwecją, Belgią, RFN, Zurychem, Austrią — i bez stałego miejsca zamieszkania; jego wpływ na współczesną literaturę niemieckojęzyczną jest ogromny. Jego paleta sięga od wierszy pisanych dialektem poprzez romanse, powieść sensacyjną i kryminalną, wiersze surrealistyczne po dramaty satyryczne i eksperyment językowy. Jest on postacią zupełnie swoistą w dzisiejszej literaturze. Ma coś około 27 oddzielnych publikacji — on sam byłby ostatnim, który by je liczył. Książki jego noszą takie np. tytuły: *How much, Schatzi* (How much, skarbie?), *Fleiss und Industrie* (Pilność i przemysł), *Ein lilienweisser Brief aus Lincolnshire* (Śnieżnobiały list z Lincolnshire), *Das Suchen nach dem gestrigen Tag oder Schnee auf einem heissen Brotwecken* (Poszukiwanie wczorajszego dnia czyli śnieg na gorącej strucli), *Grünverschlossene Botschaft, tök ph-rong süheng*. Osoba i twórczość Artmanna zaliczane bywają przez krytykę austriacką nawet do tak antagonistycznych wzajemnie kierunków, jak surrealizm i realizm.

Inspiracji szukała Grupa Wiedeńska w literaturze barokowej, a przede wszystkim u dadaistów i surrealistów, ponadto także u niektórych ekspresjonistów. Częściowo sięgała zatem dość daleko wstecz; jedną z przyczyn tego była zewnętrzna sytuacja powojenna. Współcześni twórcy austriaccy nic jej w każdym razie nie oferowali. Dopiero po skonsolidowaniu się poczęła grupa odkrywać w całym świecie pokrewne dusze — poczynając od przedstawicieli poezji konkretnej, w szczególności Eugena Gomringersa, aż po grupę Noigandres w Brazylii. Wpływ literacki Grupy Wiedeńskiej, nawet jeszcze po formalnym jej rozwiązaniu, jest przemożny. Np. Handke byłby bez niej nie do pomyślenia. Zarówno Kolleritsch, jak i całe Forum Stadtpark Graz szukało — zwłaszcza w początkach, ale jeszcze nawet do dnia dzisiejszego — drogowskazu u członków tej właśnie grupy — swej poprzedniczki. Wpływ ten nie ma bynajmniej charakteru tylko abstrakcyjnie literackiego, lecz także bezpośrednio osobowy: Kolleritsch zaprasza często członków Grupy Wiedeńskiej do Grazu. Interesujące jest przy tym prześledzenie określonych aspek-

tów w historii oddziaływania Grupy Wiedeńskiej. Młodzi autorzy z Grazu rozwijają przede wszystkim nadal tezę, iż poprzez zmianę modeli językowych można osiągnąć również zmianę rzeczywistości. Próbuja oni uprawiać krytykę społeczeństwa poprzez krytykę ugruntowanych wzorców językowych. Ale i u nich niezbyt są rozwinięte bezpośrednie polityczne kierunki szturmowe, bezpośrednia aktywność polityczno-literacka. Można to wyraźnie dostrzec przy synoptycznym porównaniu z narybkiem pisarskim zachodnioniemieckim. W powieści Kolleritscha *Die Pfirsichtöter* (Zabójcy brzoskwiń) nie chodzi autorowi o przekonanie siłą, lecz o sensybilizację. Rysuje pozorny świat baśni z pałacem i księciem, i hrabiną — ale świat ten okazuje się potem rozprawą z naszą własną rzeczywistością. Kolleritsch pozwala wtargnąć do swego pałacu upośledzonym. Pomimo to zmiana stosunków będzie mogła nastąpić z wielkim tylko trudem; również nowe inicjatywy obarczone są bowiem od samego początku niezmiennymi strukturami agresji. Odwrócenie stosunków nie zmieni struktur, ale nieustanny wysiłek — codzienna utopia — uczyni życie w tych uporczywie trwających strukturach bardziej wartym przeżycia. Impresario awangardy Kolleritsch kontynuuje tę powieścią — nieświadomie? świadomie? — starą austriacką tradycję: również u takich autorów jak Gütersloh (*Sonne und Mond*; Słońce i księżyc), George Saiko (*Auf dem Floss*; Na tratwie), Gerhard Fritsch (*Moos auf den Steinen*; Mech na kamieniach) — których wszystkie powieści ukazały się między rokiem 1955 a 1960 — pojawia się pałac jako scena i jako miejsce duchowe.

Na pytanie, dlaczego Grupa Wiedeńska się rozwiązała, niełatwo jest znaleźć prostą odpowiedź. Z dużych wydawnictw przyszły w końcu pojedyncze zamówienia; Bayer i Wiener zawarli umowy na powieści z wydawnictwem Rowohlt i w związku z tym musieli się coraz bardziej koncentrować na tej pracy. Ossie Wiener wydał w cztery lata później swe dzieło *Die Verbesserung von Mitteleuropa* (Udoskonalenie Europy środkowej) zbiór najrozmaitszych elementów literackich: scenek prozatorskich, aforyzmów, nagłówków, dygresji, wierszy onomatopiecznych, tekstów epistolarnych, opatrzonych indeksem osobowym i rzeczowym oraz furą „wskazówek bibliograficznych”. Achleitner zwrócił się ku „burżuazyjnej krytyce architektury” (Wiener). Bayer popełnił w roku 1964 samobójstwo. Dalszą przyczyną rozwiązania — pomijając regularne oburzone protesty wiedeńskiej opinii publicznej — mógł być bardzo słaby odzew w rodzinnym Wiedniu. Rühm i Wiener przenieśli się do Berlina, Artmann do Szwecji, a potem także do Berlina.

Rzecz szczególna, że również wielu znakomitych autorów spoza Grupy Wiedeńskiej wywędrowało w ostatnich latach z Austrii — z powodu niezadowolenia z duchowej stagnacji w swym kraju. Jandl

i Mayröcker, Okopenko, Wolfgang Bauer, Jelinek mieszkali całe lata w Berlinie; Herbert Eisenreich spędził wiele lat w RFN. Turrini uważa swe ogromne wiedeńskie mieszkanie jeszcze tylko za miejsce spotkań towarzyskich i odstępuje je swym przyjaciółom; właściwy klimat roboczy znajduje — jak mówi — w Norymberdze i w tych wszystkich miastach zachodnioniemieckich, w których przebywa w związku z wystawianiem swoich sztuk. Handke mieszkał w Berlinie, potem w Paryżu, w Düsseldorfie, a teraz na stałe w pobliżu Frankfurtu, odseparowany od świata. G. F. Jonke przebywa często w Berlinie. Bisinger zaś całkiem przeniósł się do Berlina. Można powiedzieć z zupełną słusnością: ważka nowa literatura austriacka dzieje się w znacznej części w Berlinie. W Anty-Penklubie mówi się otwarcie o „Sekcji 7 — berlińskiej”.

Większość członków byłej Grupy Wiedeńskiej jeszcze i dzisiaj jest aktywna; każdy dla siebie. A pod koniec 1972 roku — ściśle w czasie od 30. 10. do 7. 11. 1972 — zebrano się nawet ponownie dla wspólnej akcji — w Berlinie. Rühm, Wiener, Achleitner, genialny niemiecki zarówno architekt (Objektmacher), malarz jak i poeta Diter Rot oraz Austriak Günter Brus urządził literacki happening: „I Berlińskie Atelier Poetyckie”. Jego wyraz literacki — cytat własny: „jeden z najsurowszych od dawna materiałów” — stanowi treść zeszytu nr 9 wydawanego przez Brusa pisma literackiego *Die Schastrommel*. Podobnie jak dawniej przy różnych wspólnych imprezach, tak i tutaj nie sposób zmiarkować, kto jest twórcą czego.

Wspólne przedsięwzięcia były od dawna typowe dla Grupy Wiedeńskiej. Na tym polega też różnica w stosunku do młodych ludzi z Forum Stadtpark Graz: ci bowiem nigdy prawie nie decydowali się na względną anonimowość wspólnej akcji. Czyżby w tym leżała przyczyna, że autorzy, którzy wykuli się z owego jajka, zdobyli dla siebie jeszcze większy rozgłos: Peter Handke, Wolfgang Bauer?

Harald Gröhler
tłum. J. Zychowicz

MIĘDZYNARODOWA STUDENCKA SESJA POLONISTYCZNA

O tym spotkaniu należy napisać z wielu względów, ale bynajmniej nie tylko w tonie sprawozdawczym, bo niewątpliwie było ono w naukowym życiu studentów-polonistów faktem niecodziennym.

Sesja odbyła się w Krakowie w dniach od 20 do 24 maja b.r. Uczestniczyło w niej ok. siedemdziesięciu osób, wygłoszono ponad

czterdzieści referatów, w tym szesnaście autorstwa zagranicznych gości. Organizatorom, Kołu Polonistów UJ, należy się z tej racji podziw i uznanie. Wszyscy, którzy otarli się o działalność studenckich kół naukowych i znają od zuplecza kwestię organizowania zjazdów, wiedzą doskonale, ile wysiłku wymaga taka impreza, zakrojona tylko na skalę ogólnopolską. A przecież studenci UJ pokusili się o urządzenie Sesji Międzynarodowej.

Krakowskie spotkanie było jedynym w swoim rodzaju, ze względu na wspomniany międzynarodowy charakter, i nie miało podobnego w dotychczasowym studenckim ruchu naukowym kół polonistycznych. Tematycznie koncentrowało się na literaturze okresu Młodej Polski i recepcji tejże literatury w świecie. Tak więc Kraków, ziemia macierzysta polskiego modernizmu, stał się miejscem pierwszego międzynarodowego spotkania młodych zainteresowanych tą epoką.

Na Sesję przybyła spora grupka gości zagranicznych z Austrii, Czechosłowacji, Jugosławii, Finlandii, NRD, RFN, USA, Węgier, ZSRR. Zestaw wcale okazały. Obrady trwały trzy dni, dwa pozostałe przeznaczono na inne imprezy towarzyszące. Ponieważ jednak spotkania odbywały się w sekcjach, trzeba było zdecydować się na wybór i wysłuchanie siłą rzeczy tylko pewnej ilości prac. Stąd obserwator, a więc i sprawozdawca, mógł wynieść cząstkowy obraz Sesji. Ale łatwo można było go uzupełnić poprzez poobradowe rozmowy i zapoznanie się z tekstami nie słyszanych referatów (pożyczając je od autorów).

Trudno jednoznacznie ocenić poziom naukowy spotkania; przedstawiano prace o bardzo rozbieżnym charakterze i niejednakowym poziomie. Referaty gości zagranicznych — poza nielicznymi naprawdę udanymi wyjątkami — posiadały przede wszystkim wartość informacyjną. W tym wypadku rzeczywiście cenną, ponieważ mieszcząc się w tematycznym profilu Sesji, przynosiły wiadomości czasem skromne, innym razem wcale okazałe o europejskiej recepcji polskiego modernizmu, bądź też wykazywały pokrewieństwa problematyki i motywów literackich w twórczości pisarzy polskich i obcych (Wyspiański — Swinburne, Kasprzowicz — Březina, Żeromski — Dreiser). Jednak trudno z wielu względów przykładać do nich tę samą miarę, co do prac polskich uczestników. Należy raczej z całą sympatią odnotować owe wystąpienia świadczące o zainteresowaniach literaturą polską u młodych gości, z których wielu miało językowe kłopoty z poprawnym odczytaniem tekstu swojej pracy.

Krakowskie spotkanie może więc nie za nadto wzbogaciło wiedzę o europejskiej recepcji polskiego modernizmu, ale za to przyniosło inne, bardzo cenne i radosne doświadczenia: wyraźnie potwierdziło, że istnieje za granicą spora grupka „ambasadorów literatury polskiej” — jak się wyraził prof. K. Wyka.

Charakter Sesji określony ambicjami programowymi pozwala traktować ją, choć nie wszystkie ośrodki wzięły w niej czynny udział, jako swego rodzaju ogólny obraz sytuacji polonistyki na naszych wyższych uczelniach. Trudno powiedzieć, że mieliśmy do czynienia z konfrontacją wiedzy polonistycznej i poziomów studentów z różnych ośrodków. Brak tu jakiegokolwiek płaszczyzny odniesienia, bo zupełnie nierówny, nawet w sensie okresu przygotowawczego, był start środowisk biorących udział. Na sali obrad nie mogło dojść do żadnej konfrontacji stanowisk (czego życzono sobie w programie), bo właśnie tych stanowisk nie było (nikt ich nie posiadał, a więc i nie wyrażał); stąd brak żywszej, a już tym bardziej merytorycznej dyskusji. Obrady z reguły polegały na wygłaszaniu referatów kwitowanych następnie głębokim i skromnym milczeniem, bądź nieudolnymi próbami wyrażenia paru nieistotnych uwag. Gdzież te czasy dysput, choć bywało — na wyrost zadziornych — jakie wybuchały ongiś na Ogólnopolskich Zjazdach Polonistów! Smutny to symptom, bo wiadomo, że nieporadność w dyskusji bywa równie dobrze prostym skutkiem niewiedzy, jak i zanikającej chęci, czy też potrzeby, wyrażania swych własnych poglądów. Wydaje się, że wcześniejsze powielenie referatów i dostarczenie ich uczestnikom (o czym jednak organizatorzy nie pomyśleli, lub czego nie mogli wykonać) znacznie rozruszałoby atmosferę, bo inna sprawa dyskutować nad pracą już przyswojoną, inna zaś radzić sobie z wywodem poznawanym tylko na bieżąco, z kiepskiego często słyszenia. Atmosfera towarzyska na Zjeździe była bardzo miła, ale na sali obrad nie wyczuwało się autentycznego zainteresowania materią Sesji, nie odniosło się wrażenia, że polskich uczestników przygnała do Krakowa pasja pogłębienia wiedzy o polskim modernizmie i potrzeba naukowych konfrontacji. Nierzadko referaty wygłaszano przy mocno opustoszałych salach. I choć Dyrekcja Instytutu Filologii Polskiej UJ umożliwiła krakowskim studentom uczęszczanie na obrady Sesji, to jakoś chętnych tłumów słuchaczy nie dało się oglądać. Po obradach dochodziło, owszem, do ciekawszej wymiany zdań, ale raczej sprowadzonej do charakteru rozmów koleżeńskich, zacieśniających osobiste kontakty, a więc istniejących poza oficjalną płaszczyzną Sesji.

W programowym wyznaniu sformułowanym przez organizatorów czytamy, że celem spotkania miało być „przeprowadzenie badań z zakresu szeroko pojętej komparatystyki” i „porównanie różnorodnych stanowisk metodologicznych”. Trudno tę studencką deklarację traktować z całą powagą, bo wydaje się zbyt wygórowana; jeszcze trudniej doszukiwać się jej realizacji na krakowskiej Sesji. Zarówno tematy jak i poziom prezentowanych prac nasuwają nieco wstydlive i gorzkie przypuszczenia, że studentom polonistyki wyraźnie brakuje znajomości literatury powszechnej, a ściślej, by nie maksy-

malizować, bliższej znajomości którejkolwiek z poszczególnych literatur europejskich. Dlatego też, wbrew sugestiom tematycznym Sesji, nie słyszało się wielu udanych referatów o ambicjach komparatystycznych. Nawet sami organizatorzy, krakowski ośrodek, który miał na Sesji nader liczne wystąpienia, przedstawił sporą ilość prac interpretacyjno-analitycznych. Nasuwa to przypuszczenie, że nasi poloniści czują się dobrze tylko w tematach wąskich, mocno zaś niepewnie w problematyce szerszej, porównawczej, skwapliwie od niej uciekając. Niektóre z owych referatów analitycznych napisano z niewątpliwym talentem i dlatego niekoniecznie samych autorów należałoby winić o ucieczkę od tematów komparatystycznych. Odnosi się smutne wrażenie, że nasza polonistyka, na której nie brak zdolnych studentów, kształci ludzi o zbyt wąskiej formacji intelektualnej, nieco ciasnych analityków, bardzo sprawnych formalnie, umiętnych nawet w posługiwaniu się metodą, ale już nie posiadających dystansu wobec funkcyjności tej metody, pozbawionych szerszej znajomości zjawisk już nie nawet kulturowych, ale i literackich. Smutne to tym bardziej, że wśród prac wyróżnionych przez jury znalazło się sporo interpretacyjno-analitycznych. Jak przedstawiają się przy tak kształtowanej formacji młodego polonisty rozważania porównawcze, można było obserwować na nieudanych referatach poświęconych tropieniu motywów hinduskich w twórczości Langego, Leśmiana i Micińskiego.

Tytuły prac częstokroć brzmiały ambitnie, ale zawartość nie pozostawała w żadnej do nich proporcji. I tak w jednym z referatów (wyróżnionym przez jury!) autor zapowiadał próbę interpretacji Boga w poezji Leśmiana. Zestawiał przy tym Leśmianowską wizję Boga z Bogiem religii katolickiej, nie wykazując w tej ostatniej kwestii żadnego rozeznania, dlatego popełniał zabawne i irytujące pomyłki przy ostatecznym wnioskowaniu (czego bynajmniej nie zauważano).

Brak było prac, które podejmowałyby próby powiązania młodopolskich manifestacji programowych, teoretycznych i światopoglądowych, czy też dokonań artystycznych z określonymi inspirującymi je nurtami myśli filozoficznej. Rzecz znamienna, że przy dociekaniach analitycznych (nawet sprawnie prowadzonych) autorzy nie odczuwali potrzeby, choć wręcz narzucała się, traktowania określonych struktur poetyckich jako transpozycji pewnych koncepcji ontologicznych. Zważywszy, że poza jedną znakomitą i bezkonkurencyjną pracą (pierwsza nagroda) problematyka filozoficzna i estetyczna nie znalazła się w kręgu zainteresowań uczestników Zjazdu, można smętnie przypuszczać, że młodzi poloniści nie posiadają rozbudzonych w tym zakresie wrażliwości i potrzeb, albo nawet, co gorzej, ta ucieczka od ujmowania zjawisk literackich w kontekście

filozoficznym jest, być może, swęgo rodzaju symptomem zaniku „instynktu filozoficznego”, co bynajmniej nie świadczy dobrze o sytuacji na uniwersyteckiej humanistyce.

Na tym tle wcale nieradownie przedstawia się sukces krakowskiego środowiska, które zebralo wszystkie wyróżnienia (mówię o wyróżnieniach tylko, a nie o nagrodach!) za referaty będące często fragmentami prac magisterskich (na taki „chwalebny” pomysł jakoś nie wpadły wszystkie pozostałe ośrodki).

Słowo jedno o stronie organizacyjnej: — Zjazd był zorganizowany doskonale; — serdeczna opieka nad gośćmi, wszelkie ułatwienia zapewnione. Ale przy tym programy, bądź co bądź międzynarodowego przecież spotkania, bardzo nieestetycznej roboty wręczono uczestnikom w przeddzień lub w dzień otwarcia Sesji. A równocześnie z tymi obskurnymi programami uczestnicy otrzymali piękne, pamiątkowe plakietki Zjazdu!

Samą zaś krakowską Międzynarodową Studencką Sesję Polonistyczną należy uważać za niezwykle cenną i bardzo pouczającą imprezę. Ujawniła ona wyraźnie potrzebę odbywania takich spotkań, potrzebę kontaktów i konfrontacji, bez których redukuje się i zanika różnorodność stanowisk metodologicznych i propozycji badawczych, ztraca się możliwość przełamania dominującej w polonistyce „chałupniczej” metody pracy.

M. Z.

CASUS – TAKSONOMIA NUMERYCZNA*

W dziewiętnastowiecznej biologii funkcjonowały dwie koncepcje przyrody, a w związku z tym i dwa pojęcia gatunku: z jednej strony Linneuszowski gatunek jako zasadnicza jednostka systemu naturalnego, niezmienny element natury, z drugiej zaś — Darwinowski gatunek jako podstawowy etap ewolucji kierowanej przez prawa doboru naturalnego.

Linneuszowi i jego poprzednikom świat organiczny jawił się jako ciągły, nieprzerwany łańcuch istot żywych, od form najbardziej prymitywnych, dostrzegalnych jedynie pod mikroskopem, do najwyższej zorganizowanych ssaków. Tylko nasza niewiedza sprawia, że pewnych ogniw przejściowych tego łańcucha nie potrafimy wskazać. W przyrodzie nie ma luk, nie ma prawdziwych granic. I dlatego wszelka klasyfikacja organizmów, konstrukcja systemu naturalnego

* Robert R. Sokal, Peter H. A. Sneath, *Principles of Numerical Taxonomy*, San Francisco 1963.

musi się opierać na wyznaczaniu arbitralnych, konwencjonalnych przedziałów. W przyrodzie, jak pisał Buffon, istnieją tylko osobniki, natomiast wszystkie taksony — rodzaje, rzędy i gromady — są jedynie tworem wyobraźni przyrodników. Adekwatna do rzeczywistości klasyfikacja powinna więc zawierać tyle kategorii, ile istnieje na świecie osobników. Ale tak skrajny nominalizm odbiera nauce sens. Toteż ze względów praktycznych trzeba wyróżniać osobniki podobne do siebie i oddzielać je od niepodobnych. A to żeby scharakteryzować całą grupę, gatunek, wystarczy opisać jej najbardziej typowego przedstawiciela, *holo-typ*.

Dla Darwina fundamentalne jest przekonanie, że gatunek to kategoria realna. I że nie podobieństwo, lecz różnorodność osobników w jego obrębie jest jego najważniejszą cechą, bo właśnie ona umożliwia sam proces ewolucji, działanie doboru naturalnego. Dlatego żeby opisać gatunek, nie wystarczy wyznaczyć *holo-typ*, przede wszystkim trzeba określić zakres wewnątrzgatunkowej zmienności osobniczej. Bo co prawda gatunki realnie istnieją w przyrodzie, ale ich granice bywają konwencjonalne — nie tylko, co oczywiste, w czasie (gatunek wyjściowy przechodzi w sposób ciągły w potomny), ale w pewnych przypadkach i w przestrzeni (na przykład w strefie hybridyzacji, mieszania się gatunków pokrewnych rozdzielonych barierą geograficzną).

Dziś teoria ewolucji jest już powszechnie akceptowana przez biologów, ale problem definicji gatunku i kryteriów wyodrębniania go ciągle jeszcze nie jest rozstrzygnięty.

Najpopularniejsza zapewne jest tak zwana genetyczna koncepcja gatunku, następująco sprecyzowana przez jednego z jej twórców, Ernesta Mayra: „Gatunek jest to grupa populacji krzyżujących się bądź mogących się potencjalnie krzyżować, zachowująca swoją odrębność dzięki istnieniu izolacji rozrodczej w stosunku do osobników innych gatunków.”¹ W tym ujęciu gatunek oznacza więc pulę swobodnej wymiany genów, skończony, ograniczony — choć występujący w praktycznie nieskończonej ilości kombinacji — zespół genów, ewoluujący zgodnie z prawami doboru naturalnego wskutek niedokładności procesu reprodukcji, dzięki mutacjom zachodzącym w czasie replikacji aparatu genetycznego.

Ale nieuniknioną konsekwencją takiej koncepcji gatunku jest ograniczenie zakresu stosowalności tego pojęcia jedynie do organizmów rozmnażających się przez dwurodzicielski rozród płciowy. Bo przecież tylko w tym wypadku można mówić o krzyżowaniu i o wymianie genów. U pączkujących drożdży czy samopylnych roślin kom-

¹ Ernest Mayr, *Animal Species and Evolution*, Cambridge, Massachusetts, 1963.

binacja genów, aparat genetyczny, jest w całych pokoleniach identyczny — jeśli pominąć niewielkie zmiany wprowadzane przez mutacje — jak u przodka całej linii. Stąd propozycje, by wszelkie wyraźnie wyodrębnione morfologicznie, fizjologicznie, genetycznie i ekologicznie populacje organizmów jednorodzicielskich (a idzie tu nie tylko o rozmnażanie wegetatywne, pączkowanie, ale i o hermafrodytyzm czy partenogenezę) nazywać binomami, w odróżnieniu od prawdziwych gatunków biologicznych.

A przecież rozmnażanie bezpłciowe jest, jak się wydaje, zjawiskiem ewolucyjnie wtórnym, a nie pierwotnym — „(... większość, jeśli nie wszystkie gatunki aseksualne wywodzą się z gatunków rozmnażających się płciowo.”² Z drugiej zaś strony dwurodzicielskie rozmnażanie płciowe bardzo często występuje naprzemiennie, w kolejnych pokoleniach, z partenogenezą albo pączkowaniem u zwierząt, a samopylnością u roślin.

Drugą wadą genetycznej koncepcji gatunku jest ograniczenie jej praktycznego zastosowania do populacji współwystępujących w przestrzeni i w czasie, albowiem tylko w takim wypadku można stwierdzić, czy osobniki krzyżują się ze sobą, czy nie. Wiadomo przecież, że liczne mechanizmy izolujące populacje różnych gatunków, zwłaszcza mechanizmy natury etologicznej, „obyczajowej”, zostają w warunkach eksperymentalnych zniesione, a przynajmniej osłabione. Natomiast w stosunku do populacji rozdzielonych barierą czasu geologicznego, samo przeprowadzenie eksperymentu jest, rzecz jasna, *ex definitione* niemożliwe.

Filogenetyczna ewolucyjna koncepcja gatunku nawiązuje bezpośrednio do klasycznego darwinizmu. Jej rzecznicy wykazują³, że gatunek biologiczny jest pojęciem o wiele za skomplikowanym, żeby go można było określić definicją równościową. Ale treść tego pojęcia da się sprecyzować przy pomocy kilku postulatów: gatunek analizujemy równocześnie w przestrzeni i w czasie. Stanowi on zespół populacji o specyficznych cechach przystosowawczych, pozwalających żyć w określonych warunkach fizykochemicznych, zasiedlić określoną niszę ekologiczną. Jest podstawową jednostką ewolucji, gdyż — inaczej niż populacje lokalne, rasy i podgatunki — jest w swym rozwoju niezależny od innych populacji. Oczywiście, rasy czy podgatunki również mogą się stać jednostkami ewolucji. Wystarczy, żeby zostały dość skutecznie rozdzielone przez migrację lub zjawiska geologiczne, by osiągnęły rangę gatunku. Dlatego można je nazwać gatunkami *in statu nascendi*.

² Leszek Kuźnicki, Adam Urbanek, *Zasady nauki o ewolucji*, tom II, Warszawa 1970.

³ *Ibidem*.

Osobne zagadnienie stanowi problem znalezienia jednolitego zespołu kryteriów, przy pomocy których można by — jak na podstawie rzeczywistego bądź potencjalnego krzyżowania się populacji — gatunki wyróżniać. Jest to zadanie nierozwiązalne, gdyż: „Gatunki nie są zjawiskami równorzędnymi w sposobach przejawiania swej odrębności, mechanizmów rozrodu, sposobów specjacji (oddzielania się od gatunku macierzystego — A. H.) itp. Tym samym kryteria ich wyróżniania nie mogą być takie same.”⁴ Jak jednak wynika z treści pojęcia gatunku, idealne oznaczenia powinny się opierać na gruntownych badaniach filogenetycznych, a nie tylko morfologicznych i fizjologicznych, albowiem jedynie w ten sposób można wyróżnić etapy ewolucji, a zatem prawdziwe gatunki biologiczne.

Ale ten właśnie postulat jest dla Roberta Sokala i Petera Sneatha punktem wyjścia do nieodpartej krytyki filogenetycznej koncepcji gatunku jako czysto teoretycznej i prowadzącej do błędnego koła w działaniu praktycznym. Bo przecież dokładną filogenezę, pochodzenie i historię ewolucyjną badanej populacji znamy bardzo rzadko. Zazwyczaj wnioskujemy o niej na podstawie podobieństwa budowy, na podstawie występowania cech czy narządów homologicznych, ewolucyjnie spokrewnionych, pochodzących od jednego przodka (na przykład ręka człowieka, skrzydło nietoperza i płetwa foki — wszystkie wywodzą się od przedniej kończyny prassaka, a modyfikacje ich budowy wiążą się ze zróżnicowaniem ich funkcji). Z kolei jednak homologia cech czy narządów dedukowana jest zwykle z rozważań filogenetycznych, ewolucyjnych. Innymi słowy, mimo że to właśnie proces ewolucji świata organicznego jest zasadą istnienia i struktury naturalnego systemu przyrody, fragmentaryczność materiału kopalnego dostępnego badaniom paleontologicznym uniemożliwia nauce dedukcję systemu naturalnego z rozważań filogenetycznych.

Dlatego też, zdaniem Sokala i Sneatha, jedyną podstawą do poprawnego wyróżniania naturalnych taksonów, między innymi gatunków, może być analiza podobieństwa fenotypów, to znaczy całych zespołów obserwowalnych cech (anatomicznych, fizjologicznych itp.). Żeby jednak uniknąć nieporozumień spowodowanych subiektywizmem oceny stopnia podobieństwa między badanymi osobnikami, Sokal i Sneath zaproponowali określić kryteria przynależności taksonomicznej, między innymi gatunkowej, przy pomocy matematycznych (stąd właśnie nazwa tej koncepcji — taksonomia numeryczna) współczynników podobieństwa.

A zatem z punktu widzenia taksonomii numerycznej najistotniej-

⁴ Ibidem.

szą cechą gatunku okazuje się podobieństwo między jego przedstawicielami. Gatunek traci swoją realność i staje się tylko zbiorem osobników wykazujących określony, arbitralnie ustalony stopień podobieństwa. Ta najnowocześniejsza, na wielką skalę posługująca się komputerami, koncepcja taksonomiczna staje — paradoksalnie — na stanowisku Linneusza.

I ta klęska — bo przecież dla współczesnego ewolucjonizmu, akceptowanego zresztą i przez taksonomię numeryczną, realność gatunku biologicznego nie ulega wątpliwości — Sokala i Sneatha, klęska obiektywizmu zdaje się świadczyć o tym, że ironiczna definicja T. Neville George'a: „Gatunek składa się ze spokrewnionych populacji, które — według opinii kompetentnego badacza — mają dostatecznie sprecyzowane cechy charakterystyczne, żeby zasługiwały na nazwę gatunkową”⁵ ma również walor metodologiczny. Że w samym centrum nauk biologicznych tkwią rozstrzygnięcia z konieczności irracjonalne, zależne wyłącznie od subiektywnej decyzji. Że zatem — scjentyistyczna wiara w pełną intelligibilność świata jest właśnie wiara.

Antoni Hoffman

WARUNKI WOLNEJ DECYZJI

MOŻLIWOŚCI WYBORU

Jakie muszą być spełnione warunki aby mógł zająć moment wolnej decyzji? Co to znaczy „wolna decyzja”? Czy jeżeli jestem głodny i decyduję się zjeść obiad, czy to jest wolna decyzja? Jestem przecież zmuszony do tego przez uczucie głodu. A może wolna decyzja jest wtedy, gdy decyduję się na wybór takiego a nie innego światopoglądu? Niewątpliwie dyskusję na temat wolnej decyzji można by prowadzić bardzo długo i konkluzji mogłoby być tyle, ilu jest dyskutantów. Na początku dyskusji jednak wszyscy niewątpliwie zgodziliby się na jedno: wolna decyzja może być tylko tam, gdzie możliwy jest wybór co najmniej dwu alternatyw postępowania. Adam w raju nie miał możliwości wyboru żony — mógł co najwyżej wybrać między małżeństwem a celibatem. Zewnętrzne warunki wolnego wyboru, warunki konieczne, są na ogół dla każdego jasne i nie wymagają komentarzy. Problemy zaczynają się, gdy zaczniemy się zastanawiać nad warunkami wewnętrznymi podmiotu wybierającego.

⁵ T. Neville George, *Fossil species*, *Science Progress*, vol. XLII, 1954.

Na temat wolnej decyzji napisano już wiele. Pojęcie wolnej decyzji łączy się przecież ściśle z problemem wolnej woli. O wolnej woli można mówić z punktu widzenia psychologii, antropologii, socjologii, fizjologii, filozofii.

Spróbujmy jednak spojrzeć na to zagadnienie z zupełnie innego — i nowego — punktu widzenia.

Potraktujmy więc wybierający podmiot jako układ fizyczny (nazwijmy go dla skrótów układem HS) podlegający wszelkim znanym prawom fizycznym i kontaktujący się z innymi układami fizycznymi ze swego otoczenia. Może takie właśnie spojrzenie pozwoli nam dokładniej sprecyzować i wyizolować to, co jest w każdym z nas — ludzi istotne i co nas różni od świata minerałów, gwiazd i cząstek elementarnych.

WARUNKI WOLNEJ DECYZJI — PRÓBA OKREŚLENIA FIZYKALNEGO

W tym momencie nie-materialiści mogą postawić prosty zarzut: człowiek składa się z duszy i ciała i tylko to ostatnie podlega prawom fizycznym. Dyskutowanie więc czegoś, co dotyczy całości człowieka przy pomocy praw cząstkowych jest nieuzasadnioną interpolacją.

O stosunku jaki zachodzi między człowiekiem a prawami fizycznymi pisałem (Znak nr 233—234) w artykule pt. *Indeterministyczna żagłówka*. Oto w skrócie argumenty, jakie mogą powtórzyć na korzyść programu „ufizykalniania” (a w gruncie rzeczy: uściśniania) zagadnień humanistycznych.

Niewątpliwie człowiek jest układem fizycznym (nie mówię tu: jest tylko układem fizycznym). Jako taki musi więc podlegać np. prawu ciężenia powszechnego czy też zasadom termodynamiki. Każdy zachodzący w nim proces — o ile posiada jakieś materialne odbicie — musi mieć jakiś aspekt fizyczny. Aspekt taki muszą mieć więc również procesy związane z podejmowaniem decyzji. Odwołanie się do pojęć fizycznych nie oznacza też wcale konieczności przyjęcia stanowiska deterministyczno-mechanicystycznego. Prawa fizyczne, biologiczne, fizjologiczne nie determinują w sposób jednoznaczny wszystkich następnych stanów i położań układu HS. (Jakkolwiek każdy z nich możemy wyjaśnić na podstawie znajomości tych praw i stanów i położań poprzednich).

Przyszłość człowieka nie jest jednoznacznie więc określona i dlatego możemy mówić o wolnej decyzji. W jaki sposób jednak możemy ją określić fizycznie? Podjęcie decyzji oznacza przejście od

stanu układu HS, w którym istnieją różne możliwości (dalszego rozwoju wydarzeń) do stanu, w którym rozpoczyna się — na początku tylko myślowo — realizacja tylko jednego, wybranego wariantu. Podjęcie decyzji stanowi więc przejście od nieokreśloności do określoności. Od pewnego prawdopodobieństwa wyboru tych czy innych możliwości do rozpoczęcia realizacji tylko jednej z nich.

Podjęcie decyzji jest więc związane ze zmniejszeniem entropii układu HS. (Nie podaję tutaj wzorów matematycznych. Na użytek czytelnika „czystego” humanisty dodaję, że wielkość matematyczna entropia została tak właśnie określona, aby maleć, gdy stopień określoności układu rośnie). I teraz w rozumowaniu naszym następuje bardzo ważny moment. Zmniejszenie entropii jakiegoś układu fizycznego jest możliwe tylko wtedy jeżeli następuje dopływ minus entropii, czyli negentropii, od układów z otoczenia do naszego układu. Innymi słowy bez sprzężenia z układami z otoczenia nie ma mowy o zmniejszaniu entropii w układzie HS — a co za tym idzie nie jest możliwa wolna decyzja. Twierdzenie to wypływa wprost z tzw. II Zasady Termodynamiki: sumaryczna średnia entropia układu zamkniętego organizm — środowisko musi rosnać lub co najwyżej być stała. Malenie entropii w jakimś układzie musi być kompensowane jej wzrostem w otoczeniu tego układu.

(Pierwotne pełne brzmienie II Zasady zawiera słowo „termodynamika” gdyż została po raz pierwszy odkryta — przez Carnota — w nauce zajmującej się problemami zamiany energii cieplnej na pracę. Później uogólniono ją na inne zjawiska i sformułowano w języku statystyki matematycznej. W tym sformułowaniu ma ona bardzo ogólne zastosowanie. W teorii informacji jej uogólnienie nosi nazwę Zasady Brillouina).

Egon Schrödinger, który pierwszy precyzyjnie sformułował to zagadnienie używał zamiast wyrażenia „malenie entropii” termin „wzrost negentropii” (jako, że przyjemniej jest mówić o czymś dobrym, że wzrasta) — przez negentropię rozumiejąc wielkość przeciwną do entropii. Organizm w procesie metabolicznym (odżywianie, oddychanie, przemiana materii...) zużywa w gruncie rzeczy tylko negentropię (energia i materia przecież nie giną — zmieniają tylko właściciela). Schrödinger wprost pisał, że organizm żywy „odżywia się negentropią” („it feeds on negentropy”).

Nie łądujemy jednak wszystkiego do jednego worka. Wprawdzie „na głodno” trudno jest podejmować bardziej subtelne decyzje (np. decyzje towarzyszące procesowi twórczemu) ale pożywienie to tylko warunek konieczny. Czym jest warunek dostateczny?

Powtórzmy w skondensowanej formie to, co już było powiedziane wyżej. Podjęcie wolnej decyzji oznacza zmniejszenie entropii człowieka (układu HS) (czyli zwiększenie negentropii). Zwiększenie zaś negentropii jest możliwe, jeżeli: 1. istnieje układ sprzężony do układu HS. 2. zachodzi proces transformacji negentropii — jej przejście do układu HS. Warunkiem dostatecznym dla rozpoczęcia procesu podejmowania decyzji jest realizacja transformacji negentropii. Co przytoczone wyżej warunki oznaczają w praktyce? Część wniosków, jakie można by wyciągnąć — po przetłumaczeniu języka fizykalnego na język życia codziennego — jest całkiem banalnych. Brak układu sprzężonego — w sensie ujęcia Schrödingera — oznacza brak pożywienia. Ale nie tylko. Transformacja negentropii jest procesem bardzo złożonym, na który wpływa wiele różnych czynników. Zbyt obfity posiłek wręcz utrudnia, a nie ułatwia sprawnego funkcjonowania umysłu. Układ sprzężony to nie tylko wchłonięta masa pokarmowa. Inni ludzie, społeczeństwo, środowisko ekologiczne są dla danej jednostki również układami, z którymi następuje sprzężenie. Zachodzący w układzie HS proces transformacji negentropii jest przez to sprzężenie dodatkowo lub ujemnie katalizowany.

I jeszcze jedna końcowa uwaga.

Proces podejmowanie decyzji „zużywa” negentropię.

Świadomie jednak używam tu cudzysłowu. Negentropia jest jak wielki „potencjalny” zbiornik wody, z którego każdy z nas może do woli czerpać. Jest to woda szczególnego rodzaju — ujawnia się i realizuje dopiero w momencie czerpania. Jeżeli sprzężenia transformacji nie będzie, to nigdy nie nastąpi jej koncentracja. Ulegnie ona samorzutnemu rozproszeniu i zniknięciu. Pożywieniem nieprzetworzonym przez poetę na słowa zajmą się bakterie. Węgiel nie zużyty do wytworzenia ciepła w naszych domach samorzutnie ulegnie utlenieniu i zamianie na dwutlenek węgla. Parafrazując słowa nauczyciela Radka można powiedzieć „Negentropio jesteś jak morze. Im więcej Cię pijemy, tym ogromniejszym i bardziej klarownym się stajesz”.

PODJĘCIE WOLNEJ DECYZJI

André Maurois powiedział kiedyś, że wola ludzka jest jak ster okrętu — działa dopiero wtedy, gdy okręt płynie. Porównanie to dobrze ilustruje to — co w języku fizykalnym nazywamy procesem transformacji negentropii. Wolna decyzja może zrodzić się, gdy działa wola, wola działa, gdy zachowanie się człowieka jest — w niewielkim przynajmniej stopniu — niezależne od zmiennych i przypadkowych warunków zewnętrznych — gdy w zachowaniu

tym możemy wyróżnić pewien kierunek i cel działania; celowość działania oznacza zmniejszenie się entropii (w układzie „istota ludzka”), zmniejszanie się entropii jest możliwe dzięki procesowi transformacji negentropii — i tak kółko się zamyka.

Z opisów w literaturze, z własnych doświadczeń, znane są stany („niemożności”), w których nie jest się zdolnym do podjęcia, żadnej decyzji. Bohater znanej powieści Gonczarowa *Oblomow* całymi dniami leżał w łóżku i nie mógł się zdecydować czy samemu wstać czy też zawołać służącego aby przyniósł mu potrzebne do pisania listu przybory. Mój znajomy fizyk-naukowiec przeżywa codziennie rano silny stress: iść od razu na uczelnię czy siadać najpierw w domu do pracy naukowej. Wielu ludzi dokonuje różnych posunięć życiowych na zasadzie przypadku lub inercji. Są jak okręt, którego ster przy dużych falach wychodzi z wody albo którego maszyny są zastopowane. O procesie transformacji negentropii dobrze wiedzą ludzie pracujący twórczo — choć używają innych słów do jego określenia (nazywając to rozkręceniem się, wejściem w trans itd.) Praca twórcza, a co za tym idzie i decyzje twórcze, muszą być odpowiednio przygotowane. Nie myślę tu tylko o przygotowaniu narzędzi pracy (jak np. papier, przyrządy do pisania itp.) czy też danych wyjściowych (np. opanowanie pamięciowe pewnej ilości faktów doświadczalnych, materiałów). Myślę tu również o zapewnieniu organizmowi minimum sprawności fizycznej i psychicznej. Nie będziemy w stanie podejmować decyzji twórczych, jeżeli będziemy zbyt głodni, lub zbyt najedzeni, obudzeni z głębokiego snu lub pozbawieni głębokiego snu od wielu dni... Może poeci pisali nosem wiersze na poddaszu, chuchając w zgrabiałe od mrozu palce. Regułą jest jednak ciepły pokój, stół, przy którym można sięść prosto, żołądek, o którego istnieniu się nie wie.

Ale nawet idealna temperatura w pokoju, doskonała sprawność mięśni i właściwy stan żołądka są też często niewystarczającymi. Niektórzy stan twórczy nazywają stanem łaski. W stanie twórczym decyzje twórcze podejmowane są bez wysiłku, jak lot ptaka podnoszonego do góry prądem ciepłego powietrza. W stanie tym nagle zdajemy sobie doskonale sprawę, co powinniśmy zrobić: jak napisać, jak namalować, jak zagrać, jak ułożyć równanie różniczkowe. To, co jasno widzimy, staje się jednocześnie tym, co chcemy zrobić. To, co chcemy zrobić, jest jednocześnie tym, co robimy. Stan jedności, pełnej harmonii, w którym trudno wyróżnić poszczególne akty decyzji, który by można niejako nazwać stanem permanentnej wolnej decyzji.

STAN PERMANENTNEJ WOLNEJ DECYZJI

Czy można by osiągnąć taki stan nie tylko przy biurku, nie tylko przy fortepianie czy maszynie ale w każdej sytuacji, życia codziennego? Niektórzy ludzie zostawili nam świadectwa tego, że ten stan pełnej stuprocentowej, wewnętrznej integracji podmiotu jest osiągalny.

Niewątpliwie jedni z nas są bardziej, inni mniej od niego odlegli. Jego osiągnięcie jest kwestią opanowania sztuki a nie takiej czy innej wiedzy teoretycznej. W opanowaniu jednak pewnej sztuki teoria też musi być pożyteczna. Co o stanie takim można by powiedzieć z punktu widzenia rozważań entropijnych.

Stan permanentnej wolnej decyzji będzie możliwy tylko wtedy, gdy każdy kolejny wybór będzie wpływał na intensyfikację — lub co najmniej podtrzymanie — procesu transformacji negentropii.

Twierdzenie to jest oczywiste: decyzje, których konsekwencją jest tłumienie procesu transformacji negentropii prowadzą — zgodnie z tym, co powiedzieliśmy wyżej — do stanu (układu HS), w którym podjęcie wolnej decyzji nie będzie możliwe. Rozpoczęcie zażywania narkotyków może być wynikiem wolnej decyzji podmiotu. Wynikiem systematycznego narkotyzowania się jest jednak stan, w którym na ogół podmiot traci możliwości wolnego wyboru i decydowania. Pragnienie zdobycia białego „prochu” jest „ślepe” — silniejsze niż wszystko inne. Działanie człowieka staje się mechaniczne tzn. zdeterminowane przez specyficzne zmiany — wywołane obecnością w organizmie określonych związków chemicznych — jego naturalnych procesów metabolicznych.

Decyzje prowadzące do narkomanii czy do fizycznego zniszczenia czy też uszkodzenia organizmu to są wypadki skrajne. Oczywiście jest, że prowadzą do całkowitego lub częściowego zahamowania — dla danej jednostki — procesów transformacji negentropii. Zahamowania tego typu nie są jednak może najciekawsze dla naszej analizy. O ile bowiem samą decyzję „będę zażywał narkotyki” można rozpatrywać jeszcze w kategoriach aktu wolnej woli, o tyle długotrwałe ich zażywanie powoduje w organizmie zmiany, na które jednostka — podobnie jak np. na trawienie czy na wydzielanie gruczołów — nie ma już bezpośredniego wpływu. Z pojęciem „stan permanentnej wolnej decyzji” łatwiej będzie zilustrować analizując zjawiska związane z pracą twórczą. Decydując się podczas pracy twórczej na ominięcie czy chwilowe opuszczenie jakichś szczegółów jesteśmy w stanie zakończyć dzieło, zanim nadejdzie moment zmęczenia.

Decydując się na chwilową zmianę zainteresowań twórczych, tematu (nawet kosztem ofiar finansowych), czy wprost zaprzestając na pewien czas twórczości zapobiegamy zjawisku wyjąłowania. Decydując się na podtrzymanie stymulujących kontaktów ... Decydując się, aby produkt twórczości był możliwie najbardziej komunikatywny i potrzebny otoczeniu ... Każda decyzja może wpłynąć korzystnie lub niekorzystnie na proces twórczy, pomagać lub przeszkadzać w realizacji twórczych możliwości umysłu. Pisało na ten temat wielu ludzi (z polskich pozycji najbardziej znana jest chyba *Sprawność umysłowa* Jarosława Rudniańskiego) i wiele technik i zaleceń jest znanych.

Najczęściej patrzymy na te techniki jako na środki do osiągnięcia pewnych produktów twórczości (jak np. książka, artykuł itp.). Rzadko myślimy o nich jako o środku do osiągnięcia dynamicznego stanu — stanu permanentnej wolnej decyzji — którego wartości nie potrzeba uzasadniać niczym ani nikim, który nie służy do niczego, bo sam w sobie jest najwyższą twórczą wartością.

Jerzy Hubert

SENS I BEZSENS W NAUCE

WOKÓŁ KSIĄŻKI STEFANA AMSTERDAMSKIEGO *

Próby zrozumienia, czym jest nauka, towarzyszyły zawsze badaniom naukowym. Ale dopiero od XVI wieku zapanowała dość powszechnie jedna spójna koncepcja koncepcja nauki. Koncepcja ta wyrażała panujące przekonanie o empirycznym charakterze nauk przyrodniczych i o indukcyjnej drodze dochodzenia do prawd Natury. I jeśli rozprzestrzenienie się renesansowego spojrzenia na naukę było swojego rodzaju przełomem, to chodziło raczej o uświadomienie sobie, jak powinna wyglądać nauka, a nie o zasadniczą zmianę form naukowej działalności. Niemniej miało to dość istotne skutki. Uświadomienie sobie, jak należy prowadzić badania naukowe, musiało doprowadzić bądź do zmiany stosowanych metod, tak by przystawały one lepiej do uznanego modelu, bądź też do próby wykazania, że praktyka naukowa nie odbiega zbyt od przyjętej teorii. Nie sposób było bowiem zgodzić się, że można z powodzeniem stosować takie metody naukowe, które nie całkiem mieszczą się w przyjętym indukcyjnym modelu. A model ten zakładał,

* S. Amsterdamski, *Miedzy doświadczeniem a metafizyką*, Warszawa 1973.

że naukowiec jako bezstronny obserwator gromadzi obiektywne fakty, poszukuje łączących je zależności i wyciąga z nich jedynie logiczne wnioski. Tak więc to fakty same zmuszają go do przyjęcia odpowiedniej teorii, a rola jego ogranicza się do łączenia ich w obiektywnie istniejące relacje, ujmowane słownie w naukowym języku. Newton utrzymywał zawsze, że jego system jest całkowicie indukcyjny, a jego prawa są owocem żmudnego, krok po kroku dokonywanego, przechodzenia od faktów do syntezy. Tymczasem cały ten system nie tylko opierał się na takich, niewiele z empirią mających wspólnego pojęciach, jak trójwymiarowa, nieskończona przestrzeń i jednokierunkowy, absolutny czas (dla Newtona nie były to nawet założenia, były to oczywistości nie podlegające uzasadnieniu; co ciekawe, uważał je on za tak zwane boskie sensoria, zmysły, za pomocą których Bóg poznaje świat), ale i jego droga rozumowania była, jak wynika z książki Amsterdamskiego, daleka od ideału indukcji.

Podobnie system Kopernika nie opierał się na nowych, nie znanych poprzednio faktach, a był jedynie matematyczną, a więc nieempiryczną konstrukcją, w dodatku nie całkiem udowodnioną. Nie odbiera to jej autorowi wielkości i intuicji, ale też kłóci się z potocznym wyobrażeniem, każącym przedstawiać sobie tego uczonego, jak bacznie ogląda przez swój niedoskonały teleskop obroty gwiazd, bądź z precyzją wykreśla atlasy nieba. Na podobnym schemacie myślenia opiera się mit, wedle którego Galileusz, zanim doszedł do sformułowania prawa powszechnego spadku, dokonywał żmudnych doświadczeń z kulami, spuszczanymi z wieży w Pizie. Do dziś jest to jeden z klasycznych, podręcznikowych przykładów indukcyjnego charakteru wiedzy przyrodniczej. Tymczasem to nie sędziwy uczony, lecz właśnie jego przeciwnicy chcący mu udowodnić pomyłkę, wchodzili wraz z ciężkimi kulami na szczyt Krzywej Wieży, by po upuszczeniu ich potwierdzić genialną intuicję Galileusza. Przykładów można by podać więcej. I choć nie świadczą one, by rozwój nauki odbywał się w sferze czystej abstrakcji, wyizolowanego intelektu i intuicji, to jednak wskazują z pewnością, że to nie fakty same zmuszały uczonego do przyjęcia takiej czy innej hipotezy, do wypracowania tej czy innej teorii. Między rzeczywistym sposobem uprawiania nauki a indukcyjnym jej ideałem występował zawsze nie dający się usunąć rozdźwięk. Nie dostrzegali go jednak, bądź dostrzegali nie chcieli, uczeni głoszący zawsze, że obiektywne „fakty” nie tylko powinny być, ale i w istocie są jedynym twórczym rodzącą się koncepcji. O tej właśnie nieprzystawalności rzeczywistości naukowej do uporczywie głoszonej teorii postępowania naukowego, o tej swoistej postawie, każącej naukowcom odwoływać się do takiego sposobu postępowania, którego w praktyce nie stosują, pisze

Amsterdamski jako o „naukowej schizofrenii” trapiącej świat uczonych. Dosadne to określenie, ale i jakże trafne.

Czy znaczy to jednak, że nauka jest nieracjonalna? Czy przyjąć należy, że jej rozwojem, tak jak i, być może, rozwojem innych dziedzin ludzkiej działalności, władają niezrozumiałe, wymykające się wszelkim próbom poznania siły, że światem rządzi chaos, który my tylko, ufni w twórczą potęgę umysłu, wtłoczyć chcemy w rozumne, lecz sztuczne ramy nauki? A może wreszcie możliwy jest nie jeden, lecz wiele sposobów zrozumienia świata, i może wszystkie one są równie uprawnione? Podobnie jak ten sam przedmiot opisać możemy w różnych językach, czasem z trudem tylko wzajemnie przekładalnych, tak i, być może, tę samą Naturę przedstawiać możemy stosując nieprzetłumaczalne, zamknięte systemy o równej wartości poznawczej. Nie są to pytania, na które łatwo można by udzielić odpowiedzi.

Współczesną autorefleksję nauki cechuje stały wysilek ścisłego odgraniczenia wiedzy od innych sfer działania ludzkiego, próby znalezienia takich ostrych kryteriów, których zastosowanie pozwoli zawsze, precyzyjnie i niezawodnie, oddzielić zdania sensowne od bezsensownych, naukę od metafizyki. Jest to klasyczny już problem demarkacji, po raz pierwszy z dużym naciskiem postawiony przez neopozytywistów z Koła Wiedeńskiego (a także przez tzw. Warszawsko-Lwowską szkołę matematyczną). Pomimo wielości propozycji i rozwiązań wypracowanych przez Koło Wiedeńskie i późniejszych kontynuatorów, wszystkie one odwołują się w ostateczności do doświadczenia jako niepodważalnego kryterium prawdziwości głoszonych zdań. Czy będzie to kryterium weryfikacji Schlicka i Carnapa, czy, bardziej liberalne, kryterium potwierdzalności Carnapa i Reichenbacha, czy też falsyfikacjonizm Poppera, doświadczenie uważane będzie za instancję ostateczną i pewną. Tak więc rozdział nauki od metafizyki może być przeprowadzony precyzyjnie i tylko z naszej niedoskonałości wynika, że nie zawsze jeszcze możemy wyzbyć się wątpliwości.

Uczeń Poppera — Lakatos, poszedł jeszcze dalej i głosił możliwość oddzielenia nie tylko nauki od metafizyki, ale i w obrębie nauki samej wyróżniał część racjonalną, „wewnętrzzną”, czyli naukową właściwie i „zewnątrzną”, nieracjonalną, choć historycznie wpływającą na kształtowanie się postaw uczonych. Ta zewnętrzna, nieracjonalna i nie należąca w gruncie rzeczy do „czystej” nauki część to czynniki takie jak wpływ światopoglądu badacza, religii, nacisku środowiska itp. Za tę częściową nieracjonalność nauki winę ponosi, zdaniem Lakatosa, historia, sama nieracjonalna i uwikłana w sprzeczności.

Próbując określić, czym jest nauka, co można jeszcze do niej za-

liczyć, a co odrzucić zdecydowanie jako nienaukowe, natrafia się więc wciąż na nieprzekraczalne przeszkody, bądź to w postaci pojawiających się błędnych kół, z których kręgu myśl nie może się wyrwać („zдания naukowe to takie, które empirycznie, czyli naukowo opisują zjawiska, nauka to ta sfera działalności, która posługuje się naukowymi metodami poznania” itp.), bądź też w postaci konwencjonalizmu (np. Poincaré, Duhem), który wprowadził arbitralnie, więc stanowczo, wydziela zdania naukowe od pozostałych, ale też nie próbuje nawet obiektywnie zrozumieć nauki, co miało być przecież celem zasadniczym.

Nie sposób oprzeć się wrażeniu, że przyczyna tych niepowodzeń tkwić może w samym sformułowaniu problemu, być może w tej postaci nierozstrzygalnego. Po pierwsze, na co wskazuje Amsterdamski, nauka, być może, nie ma ponadczasowego, niezmiennego charakteru, a także nie da się oddzielić zdecydowanie od innych dziedzin ludzkiej działalności. Człowiek nie jest jedynie bezstronnym „przyrządem pomiarowym”, jak tego chciał empiryzm, i nie da się wyeliminować przy próbach zrozumienia istoty nauki. Wiadomo skądinąd, że żaden układ logiczny nie jest w stanie zrozumieć samego siebie pozostając w obrębie pola własnej działalności. Czyż nie jest więc tak, że próby poznania przez nas zasady działania ludzkiego mózgu, a jego to produktem jest przecież nauka, są jeśli nie skazane na niepowodzenie, to w każdym razie nieskuteczne, gdy pozostają przy metodach stosowanych w innych dziedzinach nauki.

W filozofii Wschodu z naciskiem wskazuje się, że aby w prawdziwy i pełny sposób poznać najgłębsze tajniki własnego bytu, aby ogarnąć i pojąć rzeczywistość, w której żyjemy, konieczne jest bezpośrednie zespolenie z Najwyższą Instancją, z Esencją tego świata. Znacznie wyżej ceni się tam intuicję od wyuczenia, „ogarnięcie” świata od jego zrozumienia. Być może jest to właśnie w intuicyjny i symboliczny sposób wyrażona myśl, że poznanie tego, co jest zasadą świata, nie jest możliwe bez wyjścia „poza”, bez wyrwania się z kręgu otaczającej nas rzeczywistości.

We współczesnej nauce zakwestionowano wiele z oczywistych niegdyś prawd. Natura przestała być tak „naturalna”, tak kartezjańsko jasna, jak niegdyś. Nie tylko z coraz większą trudnością daje się obecnie oddzielić naukę od metafizyki, „sens” od „bez-sensu”, nie tylko oskarża się samą naukę o nienaukowość, ale jeszcze tak pewne i zrozumiałe opozycje, jak nauka teoretyczna a empiryczna, wiedza wyuczona a nabyta stają się coraz gorzej odróżnialne. W wydanej niedawno we Francji, a ogromnie już popularnej i kontrowersyjnej książce² laureat nagrody Nobla Jacques

² Jacques Monod, *Le hasard et la nécessité*, Paris 1970.

Monod dowodzi, że między wiedzą nabytą a wyuczoną nie ma istotnej różnicy, a pozorna ta przeciwność wypływa z naszej niewiedzy o funkcjonowaniu ludzkiego mózgu. Powołując się na ostatnie osiągnięcia neurofizjologii i lingwistyki Monod stwierdza, że proces uczenia się przebiega w odziedziczonych, więc sztywnych ramach struktur mózgowych, pozwalających nam na widzenie i rozumienie świata w ściśle określony, w pewnym sensie zaprogramowany sposób. Obserwując świat, wydając o nim „obiektywne” sądy jesteśmy niewolnikami wbudowanej nam aparatury zmysłowej, czulej bez wątpienia, lecz i arbitralnej zarazem. Jak pisze Monod, za geometryczne widzenia świata na przykład odpowiedzialne są ściśle wyspecjalizowane neurony, tak że patrząc na linie proste pobudzamy inne neurony niż przy oglądaniu linii zakrzywionych, a inne jeszcze przy trójwymiarowym widzeniu przestrzeni. Do tego jeszcze język nasz i mózg skorelowane są ze sobą tak ściśle, że opisywać świat możemy tak tylko, jak odbiera to i rejestruje mózg (Chomsky), a więc w sposób subiektywny. W podobny dość sposób o opozycji teoria-praktyka pisze Amsterdamski. W naszej działalności praktycznej, „obiektywnej”, posilkujemy się świadomie bądź nieświadomie tak wielką ilością wstępnych założeń, przeświadczeń i uprzedzeń, konstruując „bezzstronne” przyrządy pomiarowe, korzystamy z tak wielu wcześniejszych osiągnięć nauki, że opisując i interpretując potem wykonane doświadczenia z trudem tylko i niepewnie możemy oddzielić od siebie nowe naprawdę fakty od starych teorii. I dlatego właśnie mówi Amsterdamski, że człowiek nie staje wobec natury „twarzą w twarz”, a poznanie nasze jest w pewnym, choć nie kantowskim, sensie — aprioryczne.

Cóż więc pozostaje? Wyrzec się nauki, jako nieobiektywnej, czy też poddać się bezwolnie narzuconemu nam, niedoskonałemu zapewne, ale też i jedynie nam dostępnemu, bo wrodzonemu, widzeniu świata?

Einstein dziwił się nieraz, że matematyka, ten wytwór czystego intelektu i najbardziej abstrakcyjna z wszystkich nauk, tak dobrze i łatwo przylega do rzeczywistości. Nie odwołując się do realnego świata, rozwijając się całkowicie niezależnie od doświadczenia, matematyka może ten właśnie świat opisać w sposób nierównie bardziej doskonały i precyzyjny niż zrobić to może nasz ułomny język. Może więc jednak jest tak, że zawierając tylko własnemu umysłowi dochodzić można do wielkich prawd tego świata. To Einstein przecież, w olśnieniu swego geniuszu zbudował świat tak dziwny, tak „nienaturalny” i, na pierwszy rzut oka, tak niepojęty, że ufać można, iż i w przyszłości nie pozostaniemy bezradni wobec wielkich, a niepojętych tajemnic Wszechświata.

Marcin Ryszkiewicz

OJCOWIE KOŚCIOŁA O CZYTANIU PISMA ŚWIĘTEGO

Wszelkie Pismo, od Boga natchnione jest
i pożyteczne

2 Tym 9, 16

Podany niżej wybór tekstów Ojców Kościoła o Piśmie św. ma ściśle określone zadanie. Chce pokazać, jak we wczesnym chrześcijaństwie wyglądała sprawa czytelnictwa tej świętej księgi, co o czytaniu Pisma św. mówili Ojcowie Kościoła, dlaczego z całą siłą nalegali na wiernych, żeby oddawali się ciągłej lekturze Biblii. Wypowiedzi dobrano tak, żeby doszedł do głosu grecki i syryjski Wschód oraz Zachód, żeby mieć obraz czytelnictwa Biblii w wielkich miastach i prowincjonalnych miasteczkach, na zapadłych wsiach, w oddalonych od centrów kultury klasztorach pachomiańskich, słowem, mniej więcej w całym ówczesnym chrześcijaństwie. Zdumiewa ta gorąca propaganda czytelnictwa Pisma św. w czasach, kiedy książka była przecież bardzo droga. Wymowna to wskazówka, czym było wówczas Pismo św. i jakich owoców oczekiwano po lekturze „listu wszechmogącego Boga do swojego stworzenia”.

I. „JEST ...POŻYTECZNE”

ŚW. JAN Z DAMASZKU:

(Chrystus) mówił: „Zgłębiajcie Pisma, bo one świadectwo wydają o mnie” (por. J 5, 39). Także Paweł apostoł stwierdza: „W różnych czasach i w wieloraki sposób przemawiał Bóg niegdyś do ojców naszych przez proroków, a w ostatnich tych dniach przemówił do nas przez Syna” (Hbr 1, 1—2). Zatem pod tchnieniem Ducha Świętego mówiło zarówno Prawo i Prorocy, jak Ewangelisci i Apostołowie, pasterze i nauczyciele. „Wszelkie Pismo przez Boga natchnione” jest

też oczywiście i „pożyteczne” (2 Tm 3, 16). Dlatego rzeczą ze wszech miar chwalebna i dającą najwyższe duchowe korzyści będzie zgłębianie Ksiąg świętych. Bo „jak drzewo zasadzone u zbiegu wód” (Ps 1, 3), tak wzrasta dusza, nawadniana Boskim Pismem, i przynosi dojrzały owoc prawdziwej wiary, zdobiąc się wiecznie zielonym listowiem miłych Bogu uczynków. Albowiem Pismo święte nakłania nas do zgodnego z cnotą postępowania, jak również do niezmaconej kontemplacji. W nim znajdziemy zachętę do wszelkiego dobra, jak też ostrzeżenie przed wszelkim złem. A jeśli byśmy pragnęli nabyć wiedzę, to wiele się nauczymy. Przez pilność i trud oraz łaskę, którą Bóg daje, można wszystko osiągnąć. Bo „kto prosi, otrzymuje, a kto szuka, znajdzie, i kto kołacze, temu otworzą” (por. Łk 11, 10). Kołaczmy więc do tego wspaniałego raju Ksiąg świętych pełnych wonności, słodyczy i przepychu. Tu słuch nasz zachwycą różnorodne głosy mistycznego, przez Boga ożywionego plectwa, tu wzruszy się nasze serce; jeśli było smutne — znajdzie pociechę, jeśli wzburzone — ucieszenie, i napełni się wiekuistym weselem (...). Tylko kołaczmy nieopieszale, lecz usilnie i wytrwale. Kołaczmy bez zniechęcenia, bo jedynie wówczas nam otworzą. Gdy czytamy raz i drugi, nie rozumiejąc tego, co czytamy, nie popadajmy w zwątpienie, lecz wytrwajmy, zastanawiajmy się i zapytujmy, według owych słów: „Pytaj swego ojca, a on ci oznajmi, swoich starszych, a odpowiedzą ci” (Pwt 32, 7). Albowiem „nie wszystkim dana jest wiedza” (1 Kor 8, 7). Czerpmy z rajskiego źródła nie wysychające, najczystsze wody, które wytryskują ku życiu wiecznemu (por. J 4, 14). Rozkoszujmy się nimi, napełniajmy się bez miary ich rozkoszą, bo one kryją w sobie łaskę, która jest nam dana bez zapłaty.

De fide orthodoxa, 4, 17. Przekład: Św. Jan Damasczeński, *Wykład wiary prawdziwej*. Przełożył Bronisław Wojkowski. Warszawa 1969, Pax, s. 234—236.

ORYGENES:

Chciałbym wam zwrócić uwagę na to, że nawet te miejsca Pisma św., które wydają się ciemne, przynoszą duszy niemałą korzyść już przez to, że przenikają uszy nasze. Już poganie sądzili, że pewne pieśni zaklinające, nazywane przez nich *praecantationes* (zaśpiewy czarodziejskie), i pewne słowa, niezrozumiałe nawet przez tych, którzy je wymawiali, gdy zostały wyszeptane przez czarnoksiężników, miały tę moc, że samym swym dźwiękiem usypiały węże i wydobywały je z najskrytszych jaskiń. Wierzano też, że sam ten głos

usuwał wrzody, zapalenia i inne dolegliwości ciała. Zdarzało się, że nawet dusze popadały w stan pewnego odrętwienia, ale tylko do czasu, kiedy nie stanęła na przeszkodzie wiara Chrystusowa. O ileż więc potężniejszą moc od tych wszystkich zaklęć i pieśni ma każde słowo, każde zdanie i każde imię* w Piśmie św.?

Jeżeli więc, słuchacz, czytasz Pismo św. i czegoś nie rozumiesz, i sens wydaje ci się ciemny, poprzestań na razie na tej pierwszej korzyści, że samo usłyszenie tekstu, jakby jakiego zaklęcia, odpędza od ciebie wraże moce, które cię zewsząd obiegają i gotują zasadzki. Bacz tylko, byś nie stał się „głuchą żmiją, co zamyka uszy, by nie słyszeć głosu zaklinaczy, głosu czarownika, co biegle zaklina” (Ps 57, 5—6).

Homiliae in Jesu Nave, hom. 20, 1—2. S. Chrét. 71 (Paryż 1960), s. 406 i 412. Tłum. Andrzej Boher SJ.

ŚW. EFREM:

Kto zdoła ogarnąć umysłem choćby jedną twoją wypowiedź, Panie? Więcej zostawiamy, znacznie mniej zabieramy z sobą, podobnie jak spragnieni pijący u źródła. Na słowo Boże można patrzeć wieloma sposobami w zależności od różnej chłonności uczących się. Pan wymalował swoje słowo wieloma kolorami, aby każdy uczący się na to spoglądał, co będzie mu się podobać. W swoim słowie złożył przeróżne skarby, aby każdy z nas bogacił się z tego, w czym się ćwiczy.

Słowo Boże jest drzewem żywota, które z każdej swej części ofiaruje ci owoc podobnie jak owa skała, co się na pustyni otwierała, aby z każdej swej części dostarczać napoju duchowego. „Spożywali — mówi Apostoł — pokarm duchowy, i pili napój duchowy” (por. 1 Kor 10, 4).

Komu więc przypadła w udziale jakaś część z jego skarbu, niech nie myśli, że w tym słowie mieści się tylko to, co sam znalazł, lecz niech będzie przekonany, że z wielu rzeczy, jakie w nim są, tylko to potrafił znaleźć. Z tego jednak powodu, że tylko ta część doszła do niego i przypadła mu w udziale, niech nie wnosi, że samo słowo jest mizerne i jałowe, niech też nim nie pogardza, lecz nie mogąc go wyczerpać, niech dzięki składa za jego bogactwo. Ciesz się, że zostałeś zwyciężony, i nie smuć się, że cię słowo przewyższyło.

* Orygenes ma tu na myśli nazwy miast wymienione w Księdze Jozuego, 15, 20—60.

Spragniony cieszy się, gdy pije, i nie popada w smutek, gdy nie może wyczerpać źródło. Źródło powinno zwyciężyć pragnienie twoje, a nie przeciwnie, żeby pragnienie twoje odniosło zwycięstwo nad źródłem, a to dlatego, że jeżeli pragnienie twoje zaspokoї się a źródło się nie wyczerpie, będziesz mógł znowu pić zeń, gdy ponownie będziesz spragniony; natomiast gdybyś zaspokoїł swoje pragnienie a źródło by się przy tym wyczerpało, zwycięstwo twoje obróciłoby ci się w klęskę.

Dziękuj więc za to, coś otrzymał i nie smuć się z tego, co w obfitości jeszcze zostało. Coś otrzymał i do czegoś doszedł, jest twoją częścią, a to, co pozostało, jest twoim dziedzictwem. Czego wskutek swej słabości nie możesz uzyskać w ciągu jednej godziny, możesz uzyskać w dalszych godzinach, jeżeli wytrwasz. Nie staraj się w przewrotności swego umysłu wypić jednym haustem tego, co jednym łykiem wypić się nie da, ale też w opieszałości swojej nie odstępuj od tego, z czego możesz czerpać powoli.

Commentarius in Diatessaron 1, 18—19. S. Chrét.
121, 52—53. Tłum. Andrzej Bober SJ.

ŚW. GRZEGORZ WIELKI:

Słowa Pisma św. można porównać z kamieniem, w którym tkwi ogień. Gdy trzymasz go w ręce, jest zimny; gdy uderzysz w niego żelazem, rozbłyśka iskrami. Przedmiot, który był zimny, gdy go trzymałeś w ręce, wydał ogień, który później zapłonął. Zupełnie tak samo ma się sprawa ze słowami Pisma św. Jeżeli bierzemy pod uwagę sam tekst narracji, wydaje się zimny, lecz kiedy za łaską Pańską uderzymy weń bacznym umysłem, wówczas mistyczne znaczenie wznieci ogień i dusza rozgorzeje dzięki tym słowom, które przedtem wydawały się zimne w samej literze.

Homiliae in Ezechielem 2, 10, 1. PL 76, 1058.
Tłum. Andrzej Bober SJ.

ŚW. GRZEGORZ WIELKI:

W Piśmie św., tj. w Słowie Bożym, każdy może znaleźć — jeżeli tylko szuka — odpowiedź na dręczące go pytania. Nie trzeba jednak szukać szczegółowej odpowiedzi Bożej na szczegółowe swoje kłopoty. Tam bowiem udziela się każdemu odpowiedzi ogólnej na dolegli-

wości specjalne. Tam opisy życia ludzi wcześniejszych ukazywane są jako wzory dla ludzi późniejszych.

Moralia sive expositio in Job 23, 19, 34. PL 76, 271. Tłum. Andrzej Bober SJ.

II. PRZYGOTOWANIE DO LEKTURY

ŚW. JAN CHRYZOSTOM:

Posłuchajcie mnie, proszę was, wszyscy żyjący w świecie, i sprawcie sobie Pismo św. jako lekarstwo dla swej duszy. Postarajcie się przynajmniej o Nowy Testament: Ewangelie, Dzieje Apostolskie i Apostoła, jako swych stałych nauczycieli! Gdy cię nawiedzi cierpienie, zaglądniij do tej bogato zaopatrzonej apteki! Tu zaczerpnij pociechy w nieszczęściu, czy to w doczesnej szkodzi, czy w obliczu śmierci, czy w utracie swych bliskich.

Homiliae in epistolam ad Colossenses, hom. 9, 1. Przekład: Św. Jan Chryzostom, *Homilie i kazania wybrane*. Tłumaczył ks. Wojciech Kania. Warszawa 1971, ATK, s. 81.

ŚW. ATANAZY WIELKI:

Do studiowania i prawdziwego zrozumienia Pisma św. potrzeba nieskazitelnego życia, czystej duszy i chrześcijańskiej cnoty, aby umysł podążając tą drogą, mógł znaleźć i pojąć to, czego poszukuje według możliwości, jakie ma natura ludzka w poznawaniu Słowa Bożego. Bez czystego serca i bez naśladowania życia świętych, nikt nie zdoła pojąć słów świętych. By ujrzeć światło słońca, każdy musi wprawdzie starannie zetrzeć z oka proch i oczyścić je, by w ten sposób samo oko stawszy się niejako światłem, mogło ujrzeć światło słońca; podobnie gdyby ktoś zechciał zwiedzić jakieś miasto lub okolicę, musi koniecznie w tym celu tam się udać. Tak samo ten, co chce pojąć myśl mężów Bożych, winien wprzód duszę swą starannie oczyścić, i zbliżać się do tych świętych przez upodobnienie się do nich w życiu. Wtedy zespoliwszy się niejako z nimi życiem, będzie mógł pojąć to, co Bóg im objawił. Zjednoczony z nimi uniknie na koniec niebezpieczeństwa wiszącego nad grzesznikami i ognia przygotowanego na dzień sądu, i otrzyma w królestwie niebieskim to, co jest zgotowane dla świętych, a czego „ani oko nie widziało, ani

ucho nie słyszało, ani w serce człowieka nie wstąpiło, co Bóg nagotował tym, co idą drogą cnoty" (1 Kor 2, 9) i miłują Boga i Ojca w Jezusie Chrystusie Panu naszym, przez którego i w którym samemu Ojcu wraz z Synem i Duchem Świętym niech będzie sława, potęga i chwała na wieki wieków.

De incarnatione Dei 57. PG 25, 196—197. Tłum.
Andrzej Bober SJ.

JAN KASJAN:

Opat Teodor był zdania, że mnich pragnący dojść do poznania Pisma św. nie powinien poświęcać całej swej pracy na studiowanie komentarzy biblijnych, lecz wszelkie wysiłki umysłu i całą energię woli skierować ku przezwyciężeniu słabostek ciała. Gdy się je usunie, wówczas zasłona namiętności będzie podniesiona, a oczy serca będą mogły zgodnie ze swą naturą wpatrywać się w tajemnice Pism świętych. Zostały one za łaską Bożą ogłoszone nie po to, żeby były ciemne i nieznane. Ciemne stają się z naszej winy, bo zasłona grzechów zaciemnia oczy serca. Kiedy zaś oczy serca wrócą znów do zdrowia, wówczas już nawet samo czytanie Pisma św. zupełnie wystarczy do kontemplacji prawdziwej wiedzy a pouczenia komentatorów okażą się zbędne. Podobnie ma się sprawa z naszymi cielesnymi oczami: nie potrzebują one żadnego nauczyciela, żeby mogły widzieć, byle by tylko były wolne od ciemności i ślepoty.

De coenobiorum institutis 5, 34, CV 17, 107.
Tłum. Andrzej Bober SJ

III. APELE HOMILETÓW BIBLIJNYCH O WSPÓŁPRACĘ

(PRZED UDANIEM SIĘ DO KOŚCIOŁA – W KOŚCIELE – PO
POWROCIE DO DOMU)

ŚW. JAN CHRYZOSTOM:

Niektórym się zdaje, że Ewangelię można bez trudności zrozumieć, natomiast Prorocy są trudniejsi. Tak się wydaje tym, którzy nie potrafią ogarnąć głębi myśli, jaka w niej jest ukryta. Dlatego proszę was, byście pilnie i z uwagą słuchali (naszego wykładu), żebyście pod przewodnictwem Chrystusa mogli dotrzeć do naskrytych głębin tekstu. Aby nasze wykłady były dla was bardziej zrozumiałe, proszę was usilnie (cośmy już przy wykładzie innych ksiąg czynili), żebyście przeczytali sobie w domu ten urywek Ewangelii, który ma-

my wyjaśniać. Niech to odczytanie przygotuje grunt pod zrozumienie, jak to już kiedyś wydarzyło się eunuchowi (por. Dz 8, 26 nn). W ten sposób ułatwimy sobie pracę.

In Matthaeum homiliae. Hom. 1, 6, PG 57, 21.
Tłum. Andrzej Bober SJ.

ŚW. CEZARY Z ARLES:

Kiedy przychodzicie na nabożeństwo, lub na mszę, z radością i uważnie słuchajcie Bożych czytań stojąc. Coście usłyszeli — zapamiętajcie i starajcie się z Bożą pomocą wypełnić. Nie zajmujcie się w kościele czczymi bajkami, nie rozmawiajcie! Są bowiem tacy, a szczególnie pewne kobiety, co tak w kościele rozmawiają i plotkują, że ani same nie słuchają czytań Bożych, ani innym słuchać nie pozwalają. Będą one musiały zdać ciężki rachunek przed Panem i za siebie i za innych.

Sermo 55, 4. CC 103, 243. Tłum. Andrzej Bober SJ

ŚW. JAN CHRYZOSTOM:

Bądźmy uważni na słuchanie Pisma św. nie tylko przez te dwie godziny (w kościele), albowiem samo to słuchanie nie ubezpiecza nas dostatecznie. Czytajmy stale! Gdy powrócicie z kościoła do domu, niech każdy weźmie Pismo św. do ręki, niech jeszcze raz zastanowi się nad treścią tego, cośmy tu objaśnili. Wówczas dopiero odniesiecie z Pisma św. trwałą i dostateczną korzyść.

De utilitate lectionis Scripturarum: In principium Actorum, hom. 3, 2. PG 51, 90. Tłum. Andrzej Bober SJ.

ŚW. PAULIN Z NOLI:

Napis na bibliotekę kościelnej w Noli:

Jeśli masz chęć, by w Bożym zagłębiać się Prawie,
Tu możesz czytać księgi usiadłszy na ławie.

List 92, 16. PL 61, 338. — W liście tym cytuje autor napis, jaki ułożył dla swej biblioteki kościelnej i umieścił go na drzwiach. Tłum. Mieczysław Bednarsz SJ.

IV. PRZYKŁADAJ SIĘ DO CZYTANIA (1 TM 4, 13)

BISKUPOM

ŚW. HIERONIM:

„Biskup winien przestrzegać niezawodnej nauki, aby przekazując niezawodną naukę, mógł udzielać napomnień i przekonywać opornych” (Tt 1, 9). W poprzednich wierszach mówił Apostoł o cnotach biskupa, o tym, co dotyczy jego życia. Jeżeli u biskupa jest święte tylko jego życie, to z takiego życia może być pożytek tylko dla niego. Wszelako gdy będzie wykształcony w nauce i wymowie, może i siebie i innych pouczyć; może oświecać i pouczać nie tylko swoich (= wiernych), lecz także przeciwnikom dać należyłą odpowiedź. Gdyby się ich nie zbiło i nie przekonało, mogliby bez trudu przewrócić serca prostaczków. Miejsce to odnosi się do takich, co oddając się lenistwu, gnuśności i ospalstwu, mniemają, że czytanie Pisma św. to grzech, a tych, co Prawo Pańskie rozważają w dzień i w noc, mają w pogardzie jako nieużytecznych gadułów (*garrulos inutiles*), nie biorąc pod uwagę, że Apostoł po wyliczeniu cnót biskupa polecał im w podobny sposób również naukę.

Commentarius in epistolam ad Titum (ad 1, 9).
PL 26, 604. Tłum. Andrzej Bober SJ.

ŚW. GRZEGORZ WIELKI:

To zaś, co mówisz, Najśłodszy Bracie, że pod brzemieniem utrapień nie możesz czytać, uważam za niestosowną wymówkę, gdyż Paweł powiada: „A wszystko, cokolwiek jest napisane, dla naszego pouczenia napisane jest, abyśmy przez cierpliwość i pociechę z Pism świętych nadzieję mieli” (Rz 15, 4). Jeśli więc dla naszej pociechy Pismo święte jest przygotowane, tym więcej powinniśmy je czytać, im więcej odczuwamy ciężar utrapień. Jeśli natomiast należy pokładać ufność tylko w tym zdaniu Pana, któreście przytoczyli w swym liście: „A gdy was wydawać będą, nie myślcie, jak i co macie mówić, bo onej godziny, co macie mówić będzie wam dane. Nie wy bowiem jesteście, którzy mówicie, lecz Duch Ojca waszego, który w was mówi” (Mt 10, 19—20) — w takim razie na próżno za-
lecono nam święte Pisma, ponieważ napełnieni Duchem, nie potrze-

bujemy zewnętrznych słów. Lecz co innego jest, Najdroższy Bracie, bezgraniczna ufność uciśnionych w czasie prześladowania, a co innego powinność czynu w czasie pokoju. Trzeba bowiem, abyśmy przez czytanie przepełniali się tym duchem, którego w razie potrzeby moglibyśmy okazać także w cierpieniu.

Listy, II 50. Przekład: Św. Grzegorz Wielki, *Listy*. Tom I. Tłumaczył z języka łacińskiego ks. dr Jan Czuj, Warszawa 1954, Pax, s. 169.

KAPŁANOM

ŚW. AMBROŻY:

Dlaczego godzin wolnych, jakie ci pozostają poza obowiązkami kościelnymi, nie poświęcasz na czytanie? Czy nie mógłbyś Chrystusa odwiedzać, z Chrystusem rozmawiać, Chrystusa słuchać? A rozmawiamy z nim, gdy modlimy się, słuchamy go, gdy czytamy słowa Boże. Czego mamy szukać w cudzych domach? Jeden jest tylko dom, który ogarnia wszystkich. Niech raczej oni do nas przyjdą, jeżeli nas potrzebują. Zobowiązaliśmy się do służby ołtarza Chrystusa, uleganie upodobaniom ludzkim nie nasza to rzecz.

De officiis ministrorum 1, 20, 88. Przekład: Św. Ambroży z Mediolanu, *Obowiązki duchownych*. Z oryginału łacińskiego przełożył Kazimierz Abgarowicz. Warszawa 1967, Pax, s. 50—51.

ŚW. HIERONIM:

Pismo Boże często czytaj, a raczej świętej lektury nigdy z rąk swych nie wypuszczaj. Ucz się tego, czego masz nauczać. W mowie trzymaj się przyjętej nauki, iżbyś „mógł opierając się na zdrowej nauce napominać i karcić opornych” (Tt 1, 9). „Trwaj w tym, czegoś się nauczył i co ci zostało zwierzone, wiedząc, od kogoś się nauczył” (2 Tm 3, 14), gotowy zawsze „do zadośćuczynienia każdemu, który domaga się od ciebie sprawy z nadziei, jaką żyjesz” (1 P 3, 15). Niech uczynki twoje nie przeczą mowie, aby gdy przemawiasz w kościele, nie odpowiadał ci ktoś po cichu: „Dlaczego więc sam

tego nie czynisz?”. Słaby to nauczyciel, który z pełnym żołądkiem rozprawia o poście; występować przeciw chciwości i zbójca potrafi; usta, myśli i ręce kapłana Chrystusowego powinny być w zgodzie.

Listy 52, 7. Przekład: Św. Hieronim, Listy T. I. Przetłumaczył ks. dr Jan Czuj. Warszawa 1952, Pax, s. 338—339.

ZAKONNIKOM

HORSIESI:

Z zapalem przystąpmy do czytania i uczenia się na pamięć Pisma św. i trwajmy zawsze w jego rozważaniu pomnąc na słowa Pisma: „Z owocu ust swoich człowiek będzie nasycony dobrami” (Prz 13, 2) i „otrzyma nagrodę za swe prace” (Mdr 10, 17). To nas prowadzi do życia wiecznego. To nam przekazał nasz Ojciec Pachomiusz i kazał nam to bez przerwy medytować, aby spełniło się na nas to, co jest napisane: „Słowa, które ci dziś powierzam, niech trwają w sercu twoim i w duszy twojej. Uczyć ich będziesz synów swoich, słowami Pisma będziesz mówił, gdy będziesz siedział w domu i gdy będziesz w drodze oraz gdy będziesz się kładł na spoczynek i gdy będziesz wstawał. Napisz je sobie na dłoni jako znak ku pamięci, ażeby nieustannie stały ci przed oczami. Napiszesz je również na drzwiach domów swych i na podwojach” (por. Pwt 11, 18—20), „abyście się nauczyli bać Pana przez wszystkie dni, przez które żyć będziecie” (Pwt 4, 10). Również Salomon zwraca na to samo uwagę mówiąc: „Napisz to na szerokości serca swego” (Prz 3, 3). — Pomyślcie, w ilu to tekstach zachęca nas Słowo Pańskie do medytacji Pisma św, abyśmy to, co bez przerwy usty wymawiamy, przyswoili sobie wiarą.

Doctrina de institutione monachorum 51—52. Heinrich Bacht, Das Vermächtnis des Ursprungs. Würzburg 1972, s. 178—180. Tłum. Andrzej Bober SJ.

ŚW. HIERONIM:

Ty zaś, jeżeli chcesz być mnichem, a nie uchodzić tylko za niego, troszcz się o duszę swoją, a nie o majątek, ponieważ wyrzekłeś się go, gdy stałeś się mnichem (...). Celę swoją uważaj za raj, zrywaj

różne owoce Pisma, ciesz się z tej zażyłości i nie miej innych rozkoszy (...). Mówię to, abyś nauczył się rzeczy, których sam będziesz uczył, jeśli pragniesz wejść do stanu duchownego, i abyś rozumną ofiarę złożył Chrystusowi (por. Rz 12, 1). Nie bądź żołnierzem, nim nauczysz się władać bronią, ani nauczycielem, zanim nie będziesz uczniem (...). Miej zawsze książkę w rękę i przed oczyma, naucz się Psalmów na pamięć, módl się nieustannie, niechaj twój umysł będzie czujny i niech nie przypuszcza do siebie pustych myśli. Niechaj zarówno ciało, jak i dusza dążą ku Panu (...). Pleć sieci do łowienia ryb, pisz książki, aby z jednej strony ręka przyrządzała pokarmy, a z drugiej dusza nasycala się czytaniem.

Listy, 125, 7—11. Przekład: św. Hieronim, *Listy*.
Tom II. Przetłumaczył ks. dr Jan Czuj, Warszawa 1954, Pax, s. 257—262.

ŚWIECKIM

ŚW. JAN CHRYZOSTOM:

Dlatego napominam was i proszę nieustannie, żebyście nie tylko tutaj w kościele uważali na to, co się mówi, lecz żebyście również pilnie czytali Pismo św. w domu. Nalegania te powtarzam bez przerwy każdemu, kogo spotkam. Niech mi tu nikt nie występuje z zimnymi i niemądrymi wymówkami: Jestem adwokatem, radnym, rzemieślnikiem, mam żonę i muszę zarabiać na wyżywienie dzieci, muszę prowadzić dom, jestem człowiekiem świeckim. Nie jest moim obowiązkiem czytanie Pisma św. Niechaj zajmują się tym ci, co usunęli się od świata, co mieszkają w pustelniach górskich i bezustannie żyją w samotności. — Co ty mówisz, człowieku? Zajmowanie się Pismem św. nie jest ponoć twoim obowiązkiem, boś zaplątany w tysiączne kłopoty? Otóż właśnie dlatego powinienes tym bardziej zainteresować się tym. Albowiem tamci nie potrzebują aż tak bardzo pociechy i pomocy Pisma św. jak ci, których życie codzienne porywa w wir przeróżnych zajęć. Właśnie dlatego powinienes się więcej zająć Pismem św., niż oni. Dla nich bowiem pociecha i pomoc Pisma św. nie jest tak konieczna, jak dla tych, co znajdują się w kłębowisku codziennych kłopotów. Do mnichów nie dociera rozgwar uliczny, bo domki pobudowali sobie na odludziu, z nikim się nie stykają, lecz zażywają doskonałego pokoju i ciszy i czują się całkiem bezpieczni, jakby przybili do osłoniętego od wiatrów portu. My tymczasem jakby na pełnym morzu jesteśmy tam i sam rzucani i obra-

camy się wśród tysiącznych niebezpieczeństw grzechu, potrzebujemy więc ustawicznie pociechy i zachęty Pisma św. Oni siedzą z dala od boju, dlatego też rzadko otrzymują rany. Ty zaś stoisz na pierwszej linii frontu i nowe rany otrzymujesz bez przerwy. Dlatego potrzebujesz więcej leków. Żona cię denerwuje, syn sprawia ci kłopoty, niewolnik pobudza do gniewu, wróg knuje zasadzki, przyjaciel obgaduje za plecami, sąsiad ci dokucza, kolega z wojska obmyśla podstęp, często groźba sądu wisi nad tobą, niedostatek cię gnębi, utrata domowników sprowadza smutek, powodzenie nadyma, przeciwności przymnażają ci zgryzot. Naokoło pełno okazji do gniewu, tysiączne troski nas gniją. Trzeba nam zatem bez przerwy sięgać po broń Pisma św. (...).

(...) Co jednak począć — powiadają niektórzy — skoro nie rozumiemy treści Pisma św? — Być może, że nie rozumiesz, ale już z samego czytania rodzi się znaczne uświęcenie. Jednak wykluczone, żebyś wszystkiego na równi nie rozumiał!

(...) Chyba dla każdego jest jasne, co jest napisane w Ewangelii! Gdy usłyszysz, że błogosławionymi są ciś, miłosierni, czystego serca itd., czy będziesz szukał nauczyciela, który by ci wyjaśnił te słowa? Czy opisy znaków, cudów, wydarzeń historycznych nie są całkiem jasne i zrozumiałe nawet dla najprostszego człowieka? Twierdzić inaczej, to szukać wymówek, pretekstów i zasłon dymnych dla własnej gnuśności! Ba, ale jak możesz zrozumieć, skoro w ogóle nie chcesz tam zaglądnąć! Weźże wreszcie Biblię do ręki. Przeczytaj całą historię, i co będzie ci jasne, zapamiętaj. Co pozostanie ci niejasne i ciemne, przeczytaj po raz wtóry i trzeci. A jeśli mimo kilkakrotnego czytania nie pojmiesz treści, idź do mądrzejszego, idź do nauczyciela (Biblisty), podziel się z nim trudnościami, okaż mu swe duże zainteresowanie. Gdy Bóg zobaczy twoją gorliwość, nie spuści z oka twych bezsennych nocy i twego zatroskania. A gdybyś nikogo nie znalazł, kto by cię mógł pouczyć, to z pewnością Bóg ci wszystko objawi. Przypomnij sobie, jak to Bóg (...) gorliwość eunucha czytającego Biblię wynagrodził w ten sposób, że pozwolił mu napotkać diakona Filipa, który mu udzielił wyjaśnień (por. Dz 8, 30 nn). — Ale dziś — powiadasz — dziś nie ma już Filipa! Tak, ale nadal jest Duch Święty, który poruszył Filipa! Nie zaniedbujmy swego zbawienia, bo to wszystko zostało napisane dla nas, dla naszej poprawy (por. 1 Kor 10, 11).

De Lazaro, contio III, 1—3. PG 48, 991—995.
Tłum. Andrzej Bober SJ.

ŚW. CEZARY Z ARLES:

Proszę was, bracia najmilsi, przykładajcie się do czytania Pisma św. kiedy tylko możecie. Jest to pokarm duszy na życie wieczne zgotowany nam w tym życiu w postaci czytania Pisma św. i pełnienia dobrych uczynków. Niech przeto nikt nie próbuje się wymawiać, że nie nauczył się czytać, bo przecież ci, co czytać nie umieją, ale Boga na prawdę miłują, poszukują sobie kogoś, kto chodził do szkół i może im czytać Pismo św. Wiemy, że nieraz tak postępują niepiśmienni handlarze szukając najemnych pisarzy, którzy im czytają i piszą rachunki i dzięki temu zdobywają ogromne zyski. Jeżeli tak postępują ci dla zdobycia doczesnego majątku, o ileż bardziej myśmy winni to czynić dla życia wiecznego. Zdarza się czasem, że jakiś chudy literat nie ma środków na pożywienie i odzienie, a jakiś analfabeta ma znaczny majątek; analfabeta obfitujący w dobra doczesne niech zaprosi do siebie tego biednego literata i wzajemnie niech sobie użyczą, czego któremu potrzeba: ten piśmienny niech niepiśmiennego posili słodyczą czytanego Słowa Bożego, niepiśmienny zaś dając wynagrodzenie piśmiennemu, nie pozwoli cierpieć mu nędzy. Ten wykształcony nasyci duszę bogacza, bogacz zaś odzieniem ogrzeje wychudłe ciało tego biedaka i doczesnym pożywieniem go pokrzepi. Jeżeli to będzie wykonane z miłością, spełni się na nich to, co powiedziano: „Bogaty i ubogi spotkali się; obydwu Pan jest Stworzycielem” (Prz 22, 2). Bogacz mając więcej, niż mu było potrzebne, będąc przygnieciony potężnym ciężarem, nie mógł ruszyć z miejsca; ubogi czytać umiał, ale nie mając jakichkolwiek środków na pożywienie, upadał na siłach. Nastąpiła u nich święta wspólnota. Bogacz dał ubogiemu ze swego majątku doczesne utrzymanie, ubogi obdarzył bogacza Bożym czytaniem. Oba doszli szczęśliwie drogą życia do wiekuistej ojczyzny. Spełniły się na nich słowa Pisma: „Kto miał wiele, nie miał za dużo, a kto miał niewiele, nie miał za mało” (2 Kor 8, 15), i to: „Każda dolina będzie wypełniona, każda góra i pagórek będą zrównane, drogi kręte staną się prostymi, a wyboiste drogami gładkimi” (Łk 3, 5). Bogacze prostują sobie drogę życia wiecznego wtedy, gdy udzielają jałmużn ubogim z majątku, jaki im Bóg dał w większej mierze, niż potrzeba na utrzymanie.

Zdarza się czasem, że gdy nakłaniamy do lektury Pisma św., niektórzy próbują usprawiedliwiać się służbą w wojsku, lub prowadzeniem domu, co im rzekomo nie zostawia wolnego czasu na Boże czytania. Otóż mogą im udowodnić bez trudności, że ich usprawiedliwienia są naciągane i fałszywe. Przecież kiedy dni są krótkie, a wystawnych i wyszukanych uczt i pijatyk nie przyciąga się aż do północy, można naczytać się do syta już od piania kogutów. Kiedy zaś

na ucztach tuczycie swe ciała ziemskim pożywieniem, moglibyście między poszczególnymi daniami wziąć do ręki książkę i nasycić swe dusze słodyczą Słowa Bożego. Wówczas spełni się na was słowo Pana: „Nie samym chlebem żyje człowiek, lecz każdym słowem, które pochodzi z ust Bożych” (Mt 4, 4). Nie powiedział bynajmniej, żeby nie przyjmować pokarmu doczesnego, lecz stwierdził, że trzeba i ciało nasycać pokarmem doczesnym i duszy dostarczyć pokarmów duchowych. Cały rodzaj ludzki posiada w sobie człowieka wewnętrznego i zewnętrznego. Wewnętrzny został stworzony na obraz Boży, zewnętrzny został ulepiony z mułu ziemi. Jakaż to sprawiedliwość, że zewnętrznego człowieka uczynionego z ziemi, karmi się nawet dwa razy dziennie i dostarcza się wszelkich rozkoszy, a człowiek wewnętrzny, stworzony na obraz Boży, nie otrzymuje dla duszy pokarmu Słowa Bożego przez wiele dni, a co gorsza, nawet całymi miesiącami. Można się obawiać, że człowiek tak niedbały i nierozgarnięty dlatego przyjmuje ze znużeniem czytanie Boże, że dusza jego została już tak dalece wycieńczona głodem Słowa Bożego, że już nie tylko nie chce, ale nawet nie może przyjąć swego pokarmu. Kiedy spożyje się kwaśną jagodę, cierpną zębą i nie da się wziąć do ust pokarmu. Tak samo ten, co przez dłuższy czas karmił się niegodziwościami świata, zbytkiem i czczym gadaniem, odczuwa nudę i wstręt, gdy mu się czyta najpiękniejsze nawet teksty Pisma św. Taki nie potrafi powiedzieć z Prorokiem: „Jak słodkie są dla podniebienia mego słowa twoje, ponad miód dla ust moich” (Ps 118, 103).

Sermo 8. CC 103, 41—45, tłum. Andrzej Bober SJ

INFORMACJE O AUTORACH

Św. Ambroży († 397), bp Mediolanu, doktor Kościoła, organizator kościelny, przyjaciel cesarzy Gracjana i Teodozjusza. Autor kilkunastu dzieł homiletyczno-egzegetycznych na temat Starego i Nowego Testamentu, propagator idei dziewictwa. W dziełach dogmatycznych popularyzował naukę Ojców greckich. Dzieła katechetyczne pozwalają nam odtworzyć ówczesną liturgię mediolańską (ambrozjańską). Ambroży jest twórcą hymnodii kościelnej. W dziele *De officiis ministrorum* wzorowanym na cycerońskich *De officiis* dał Ambroży pierwszy w chrześcijaństwie zarys etyki, głównie dla duchownych.

Św. Atanazy († 373), patriarcha Aleksandrii, doktor Kościoła, główny szermierz ortodoksji w walce z arianizmem na Wschodzie. Mimo prześladowań i ukrywania się (17 lat na wygnaniu) zdołał napisać wiele dzieł w obronie bóstwa Jezusa Chrystusa i dzieła odkupienia. Słynna

jest jego biografia św. Antoniego Pustelnika. Dzieło *O wcieleniu Pańskim* należy do początków jego działalności teologicznej.

Św. Cezary z Arles († 542), metropolita Arles, organizator życia kościelnego w południowej Galii na schyłku epoki wędrówki ludów. Cała jego twórczość teologiczna ma charakter duszpasterski. Zachowane 238 mowy stawiają go w rzędzie najpopularniejszych, najbardziej ludowych kaznodziej starożytnego chrześcijaństwa. Obszerne omówienie życia i twórczości Cezarego dał niżej podpisany w swej *Antologii patrystycznej*, Kraków 1966, Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, s. 399—422 (tu na s. 413—417 inne kazania o czytaniu Pisma św.).

Św. Efreem († 373), diakon, jedyny doktor Kościoła syryjskiego, główny reprezentant teologii syryjskiej z okresu wspólnej z Kościołem powszechnym ortodoksji, poeta wysokiego lotu, nauczyciel w szkole teologicznej w Edessie, autor wielu dzieł teologicznych, w których głębi teologicznej towarzyszy wytworna szata literacka. Ostatnio ukazał się po raz pierwszy w języku polskim wybór pism Ojców syryjskich: Św. Efreem — Cyryllonas — Balaj, *Wybrane pieśni i poematy syryjskie*. Tłumaczył Ks. Wojciech Kania. Warszawa, ATK, 1973.

Św. Grzegorz Wielki, papież 590—604, Doktor Kościoła, uzdolniony administrator kościelny. Zorganizował tzw. Patrimonium Petri, dzięki opatowi Augustynowi pozyskał Anglię dla chrześcijaństwa. Reformator duchowieństwa (*Księga reguły pasterskiej*), popularny hagiograf (*Dialogi*) kaznodzieja biblijno-etyczny (*Homilie na Ewangelie, Zasady życia moralnego osnute na tle Księgi Hioba, Wyjaśnienia prorocтва Ezechiela*). Ocalałe jego 854 *Listy* są dokumentem historycznym dużej wagi.

Św. Hieronim († 420), kapłan-uczonec, Doktor Kościoła, największy łaciński biblista, komentator wielu ksiąg świętych, twórca tzw. Wulgaty. *Listy* (154) Hieronima są niekiedy rozprawami naukowymi, egzortami, biografiami świętych.

Horsiesi († ok. 400), ascetyczny pisarz koptyjski, uczeń i następca św. Pachomiusza, twórcy cenobityzmu, kierownik zespołu klasztorów pachomianskich w Egipcie, doświadczony mistrz duchowny, autor zaginionej w oryginale koptyjskim (i przekładzie greckim) a zachowanej w przekładzie łacińskim Hieronima *Księgi* pt. *Doctrina de institutione monachorum* (*Nauka o formacji mnichów*).

Św. Jan Chryzostom († 407), Doktor Kościoła, kaznodzieja wielkomiejski w Antiochii, od 387 r. patriarcha Konstantynopola. Największy kaznodzieja starożytności chrześcijańskiej. Zostały po nim homilie do wielu ksiąg Starego i Nowego Testamentu, np. 90 homilij na temat Ewangelii św. Mateusza, 88 homilij o Ewangelii św. Jana, 63 o Dziejach Apostolskich, 246 (!) na listy św. Pawła. Ogółem znamy jego 152 homilie na Stary i 486 na Nowy Testament. Klasyczne jest jego dzieło *O Kapłaństwie*.

Św. Jan z Damaszk († 750), Doktor Kościoła, tradycyjnie uważany za ostatniego Ojca Kościoła na greckim Wschodzie. Działał w Damaszku już za rządów Arabów. Zasłużył się dla teologii jako syntetyk greckiej myśli teologicznej (*De fide orthodoxa*), jako niezmordowany obrońca kultu obrazów i relikwii (*De imaginibus*) jako wybitny szermierz mariologii, zwłaszcza Wniebowzięcia N. M. Panny (*Sermones in dormitionem B. V. Mariae*).

Jan Kasjan († 430/35), opat założonego przez siebie klasztoru w Marsylii. Wykształcony w klasztorze w Betlejem, przebywał 10 lat wśród mnichów egipskich, których naukę o życiu wewnętrznym opracował w dziele *Collationes Patrum* (*Rozmowy Ojców*, tj. egipskich nauczycieli życia duchownego) i *De coenobiorum institutis* (*Zasady życia klasztornego*). Księgi te cieszyły się w następnych wiekach dużą poczytnością.

Orygenes († 254), twórca naukowej egzegezy w chrześcijaństwie, kapłan, autor wielkiej ilości komentarzy biblijnych, głównie w formie homilij, twórca pierwszej syntezy teologii katolickiej (*De principiis*), najważniejszej apologii starożytnego chrześcijaństwa (*Contra Celsum*). Położył mocne podwaliny pod teologię ascetyczną i mistyczną. Po długim okresie podejrzeń o nieprawowierność, w czym i św. Hieronim miał znaczny udział, dziś ocenia się go spokojniej, widząc w nim — mimo kilku bezwiednie popełnionych błędów — geniusza myśli religijnej. Sobór Watykański II cytuje go jako autorytet wielokrotnie, a po ostatniej reformie brewiarza (1970) wszedł na jego łamy jako mistrz teologii duchownej.

Św. Paulin z Noli († 431), biskup Noli w Italii. Syn rodziny senatorskiej porzucił świecką karierę, przyjął chrzest i rozpoczął życie na poły klasztorne. Obrany biskupem Noli rozwinął szeroką działalność charytatywną i artystyczną (budownictwo sakralne). Należy do czołowych poetów swojej epoki o dużej wrażliwości artystycznej. Oprócz 35 poematów mamy po nim 50 listów starannie opracowanych. Do grona jego korespondentów należał św. Augustyn, Marcin z Tours, Sulpicjusz Sewer, inni.

Przełożył i opracował
Andrzej Bober SJ

SOMMAIRE

Prof. Willy Rordorf: L'espérance des martyrs chrétiens (traduit par B. Nadolski, T. Chr.)	1387
Stanisława Grabska: Force et faiblesse de la prière	1403
Ryszard Kijowski: Nicolai Hartmann 1882—1950	1409
Nicolai Hartmann: Sur les problèmes éthiques (fragments du livre <i>Einführung in die Philosophie</i> , Osnabrück, oprac. Karl Auerbach)	1422
Stefan Swieżawski: L'histoire de la pensée de St. Thomas d'Aquin dans les études polonaises	1455
 Discussions	
Józef Tischner: A propos d'inspiration chrétienne de la philosophie	1471
Michał Heller: De la structure-évolution de l'Univers (9). Dieu s'intéresse-t-il à la théorie de la relativité?	1484
 Chronique:	
Harald Gröhler: Tendances et mouvements dans la littérature contemporaine d'Autriche (traduit par J. Zychowicz)	1494
MZ.: Session Internationale des Etudiants de la Philologie Polonaise à Cracovie, 20—24.V.1974	1504
Antoni Hoffman: Compte-rendu du livre de Robert R. Sokal, Peter H. A. Sneath <i>Principles of Numerical Taxonomy</i> , San Francisco 1963)	1508
Jerzy Hubert: Conditions du libre arbitre	1512
Marcin Ryszkiewicz: Compte-rendu du livre de Stefan Amsterdamski <i>Między doświadczeniem a metafizyką</i> (Entre l'expérience et la métaphysique) Warszawa 1973	1513
 Réflexions	
Les Pères de l'Eglise sur la lecture de l'Ecriture Sainte (textes choisis par P. A. Bober, SJ)	1523

**PAWEŁ VI
TRWAJCIE MOCNI W WIERZE**

WYDAWNICTWO APOSTOLSTWA MODLITWY.
KRAKÓW 1974, STR. 625. CENA ZŁ 90.—

Upomnienie św. Piotra Apostoła: „Trwajcie mocni w wierze” (1 P 5, 9) stanowi zasadniczą myśl przewodnią wszystkich zamieszczonych tutaj tematów-tekstów. Autor, Papież Paweł VI, w sposób bardzo przystępny i jasny wyklada prawdy teologiczne, żywo dyskutowane na soborze i w okresie posoborowej odnowy.

Obecny tom przemówień nawiązuje do tomu wydanego w 1970 roku i jest jego kontynuacją. Zawiera przemówienia wygłoszone na audiencjach ogólnych w okresie od 27 XII 1967 do 13 X 1971 roku oraz niektóre przemówienia okolicznościowe wygłoszone w tym samym okresie.

**KS. TADEUSZ RYLKO
DIALOGI PRZYMIERZA. T. 1—2**

WYDAWNICTWO APOSTOLSTWA MODLITWY.
KRAKÓW 1974, STR. 633 + 456. CENA ZŁ 140.—

Modlitwa w tej książce jest sprawą zasadniczą. Potrzeba formułowania myśli na modlitwie i kształtowania jej wyrazu słownego jest czymś podstawowym dla życia religijnego. Publikacja jest wyborem tekstów objawionego Słowa Bożego, na których można się zatrzymać, do których można nawiązać. Poza tym zawiera szereg prób modlitewnego kojarzenia wybranych tekstów Pisma św. z różnymi możliwościami osobistej rozmowy z Bogiem. Całość osnuta jest wokół sakramentów św. jako tajemnic uobecnienia i działania Boga pośród nas i w nas. Autor poza tym stara się podjąć wiele ważnych tematów dla życia współczesnego i uczynić je osnową rozmowy z Bogiem. Próbuje też podsunąć pewne życiowe postanowienia, które zmierzają do wewnętrznego przeobrażenia człowieka na podobieństwo Jezusa Chrystusa.

Dialogi Przymierza są swoistego rodzaju modlitewnikiem. Odpowiedni format i ciekawe zdjęcia A. Bujaka przyczyniają się również do tego, że publikacja znajduje chętnych odbiorców.

ZESPÓŁ ● **HANNA MALEWSKA, STEFAN SWIEŻAWSKI, STANISŁAW STOMMA, JERZY TUROWICZ, STEFAN WILKANOWICZ, JACEK WOŹNIAKOWSKI, HALINA BORTNOWSKA, STANISŁAW GRYGIEL, MAREK SKWARNICKI, BOHDAN CYWIŃSKI**

REDAKCJA ● **BOHDAN CYWIŃSKI (redaktor naczelny), HALINA BORTNOWSKA (sekretarz redakcji), STANISŁAW GRYGIEL, FRANCISZEK BLAJDA**

adres redakcji ● **Kraków, Sienna 5, I p., tel. 271-84**

adres administracji ● **Kraków, Wiślna 12, I p., tel. 501-62**

prenumerata ● **krajowa: kwartalnie zł 45.—; półrocznie zł 90.—; rocznie zł 180.— Wpłaty na konto „Ruch”, Kraków, Al. Pokoju 5. PKO nr 4-6-777 albo przez urzędy pocztowe i listonoszy, zagraniczna: kwartalnie zł 63.—; półrocznie zł 126.—; rocznie zł 252.— Prenumerata przez wpłaty na konto BKWZ „Ruch” Warszawa, ul. Wronia 23, PKO nr 1-6-100024**

Egzemplarze archiwalne „Znaku” nabywać można w **Administracji miesięcznika „Znak”, Kraków, ul. Wiślna 12** oraz w następujących księgarniach: **Katowice:** Księgarnia św. Jacka, ul. 3 Maja 18; **Kraków:** Księgarnia Krakowska, ul. św. Krzyża 13; **Poznań:** Księgarnia św. Wojciecha, Pl. Wolności 1; **Warszawa:** Księgarnia św. Wojciecha, ul. Freta 48; **Wrocław:** Księgarnia Archidiecezjalna, ul. Katedralna 6.

cena zeszytu zł 15.—

Drukarnia Wydawnicza, Kraków, ul. Wadowicka 8. Nakład 7000+350+100 egz. Ark. druk. 10. Papier sat. kl. V 61×65 80 g. Drukarnia Wydawnicza. Zam. 1423/74. 7450 egz.

ZINAK

MIESIĘCZNIK

Jerry Łojek: Destytucja Szczęsnego Polockiego i Seweryna Rzewuskiego z urzędów ko-ronnych ■ Czesław Deptuła: Athleta Christi — Rex Poloniae ■ Ludmilla Grygiel: Boccaccio bez Dekamera ■ Salezy Kafel OFMCap.: Spotkanie z Bonawenturą

W NAJBLIŻSZYCH NUMERACH:

Anna Morawska: Paul Tillich 133-134 ■ Michał Mazur: Victor E. Frankl i Logoterapia 151, Rudolf Bultmann — teolog decyzji 167, Karl Jaspers — filozof prawdziwości 183 ■ Ks. Eugeniusz Dąbrowski: R. Bultmann i jego krytyka Nowego Testamentu 167 ■ Władysław Stróżewski: Erich Fromm: perspektywy i redukcje 155 ■ Halina Bortowska: Edward Schillebeeckx, teolog spotkania 169-170 ■ Ewa Bienkowska: Paul Ricoeur: filozof, język, odpowiedzialność 224 ■ Józef Tischner: Gabriel Marcel 241-242

W POPRZEDNICH NUMERACH: