

Nr 1(8) 2021

e-ISSN 2545-2231

Pomorskie Towarzystwo Filozoficzno-Teologiczne

DUCHOWOŚĆ DOMINIKAŃSKA WOBEC WYZWAŃ WSPÓŁCZESNOŚCI

pod redakcją naukową Elżbiety Mikiciuk i Marii Urbańskiej-Bożek

W NUMERZE

- ▶ **PIOTR SIKORA**, Nic specjalnego. Mistrz Eckhart i człowiek który nie ma czasu
- ▶ **TOMASZ GAŁUSZKA OP**, Teologia zachwyty według św. Tomasza z Akwinu
- ▶ **GRZEGORZ CHRZANOWSKI OP**, Teologia mistyczna o. Joachima Badeniego
- ▶ **HIERONIM KACZMAREK OP**, Troska świeckich o Kościół. Inspiracje i pouczenia św. Katarzyny ze Sieny
- ▶ **MICHAŁ MROZEK OP**, Wzajemne warunkowanie cnót intelektualnych i moralnych w *Summie Teologii* św. Tomasza z Akwinu
- ▶ **PIOTR FREY OP**, Jedyiny uczony z przydomkiem „Wielki” Albert Wielki a relacje między wiarą i nauką

KARTO-TEKA  **GDAŃSKA**

KARTO-TEKA GDAŃSKA

Nr 1(8)/2021

ISSN 2545-2231

RADA NAUKOWA

- prof. dr hab. ELŻBIETA ADAMIAK, Uniwersytet w Koblencji-Landau, Niemcy
ks. prof. dr hab. MACIEJ BAŁA, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Polska
prof. dr hab. WALENTINA DIANOVA, Sankt-Petersburski Uniwersytet Państwowy, Rosja
prof. GUNNAR HEINSOHN, Uniwersytet w Bremen, Niemcy oraz NATO Defense College (NDC/Rzym) Włochy
prof. dr hab. ELŻBIETA JUNG, Uniwersytet Łódzki, Polska
o. prof. zw. dr hab. JAN ANDRZEJ KŁOCZOWSKI OP, Papieska Akademia Teologiczna, Polska
prof. dr hab. JÓZEF MAJEWSKI, Uniwersytet Gdański, Polska
prof. dr hab. ANDRÁS NAGY, Uniwersytet w Veszprém, Węgry
prof. dr hab. JACEK ALEKSANDER PROKOPSKI, Politechnika Wrocławska, Polska
prof. zw. dr hab. JAN SKOCZYŃSKI, Uniwersytet Jagielloński, Polska
prof. dr hab. TOMAS SODEIKA, Uniwersytet Wileński, Litwa
ks. prof. dr hab. GRZEGORZ SZAMOCCI, Uniwersytet Gdański, Polska
prof. zw. dr hab. KAROL TOEPLITZ, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, Polska
prof. zw. dr hab. JACEK WOJTYSIAK, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Polska
prof. dr hab. WOJCIECH ŻEŁANIEC, Uniwersytet Gdański, Polska

REDAKCJA

MARIA URBAŃSKA-BOŻEK – redaktor naczelna
KRYSTYNA BEMBENNEK, AGNIESZKA BEDNAREK-BOHDZIEWICZ, SZYMON DĄBROWSKI,
ZBYSZEK DYMARSKI, MAŁGORZATA OBRZYCKA

REDAKCJA NAUKOWA BIEŻĄCEGO NUMERU
ELŻBIETA MIKICIUK, MARIA URBAŃSKA-BOŻEK

REDAKCJA JĘZYKOWA

AGNIESZKA BEDNAREK-BOHDZIEWICZ – język angielski
ELŻBIETA MIKICIUK, MARIA URBAŃSKA-BOŻEK – język polski

Lista recenzentów poszczególnych numerów „Karto-Teki Gdańskiej” znajduje się na stronie czasopisma

Czasopismo wydawane jest na licencji Creative Commons Uznanie autorstwa
Na tych samych warunkach 4.0 Międzynarodowe



SKŁAD I ŁAMANIE TEKSTU

JERZY W. WOŁOŹKO



GDĄŃSK

Numer bieżący powstał na bazie cyklu wykładowego pt. *Filozofia i mistyka dominikańska wobec wyzwań współczesności* dofinansowanego ze środków Miasta Gdańska

oraz przy współpracy Klasztoru Dominikanów w Gdańsku



WYDAWCA

Pomorskie Towarzystwo Filozoficzno-Teologiczne
ul. Lenziona 8/1A, 80-264 Gdańsk
<https://www.ptft.pl/>
e-mail: towarzystwo@ptft.pl

KARTO-TEKA GDAŃSKA

Nr 1(8)/2021

ISSN 2545-2231

DUCHOWOŚĆ DOMINIKAŃSKA WOBEC WYZWAŃ WSPÓŁCZESNOŚCI

SPIS TREŚCI

ELŻBIETA MIKICIUK OPs

CONTEMPLARE ET CONTEMPLATA ALIIS TRADERE, CZYLI DUCHOWOŚĆ DOMINIKAŃSKA 3

ARTYKUŁY

PIOTR SIKORA

NIC SPECJALNEGO. MISTRZ ECKHART I CZŁOWIEK, KTÓRY NIE MA CZASU 8

TOMASZ GAŁUSZKA OP

TEOLOGIA ZACHWYTU WEDŁUG ŚW. TOMASZA Z AKWINU 17

GRZEGORZ CHRZANOWSKI OP

TEOLOGIA MISTYCZNA O. JOACHIMA BADENIEGO 26

HIERONIM KACZMAREK OP

TROSKA ŚWIECKICH O KOŚCIÓŁ. INSPIRACJE I POUCZENIA ŚW. KATARZYNY ZE SIENY 48

MICHAŁ MROZEK OP

WZAJEMNE WARUNKOWANIE SIĘ CNÓT INTELEKTUALNYCH I MORALNYCH
W *SUMMIE THEOLOGII* ŚW. TOMASZA Z AKWINU (Ia-IIae, Q. 58, A. 4-5) 69

PIOTR FREY OP

JEDYNY UCZONY Z PRZYDOMKIEM „WIELKI”. ALBERT WIELKI A RELACJE MIĘDZY WIARĄ I NAUKĄ 93

ARCHIWUM HUMANISTYKI POLSKIEJ – WIZERUNKI

PAWEŁ HORODECKI

PRÓBA SZKICU „FILOZOFII PRZYPADKU” MICHAŁA HELLERA 110

MARIA URBAŃSKA-BOŻEK

BIBLIOGRAFIA PRAC PROFESORA MICHAŁA HELLERA (WYBÓR) 124

VARIA

JERZY PROKOPIUK

SŁABOŚĆ I MOC MYŚLENIA. CZĘŚĆ 2 154

WALENTINA DIANOVA

KWESTIA POLSKA W UJĘCIU INTELEKTUALISTÓW ROSYJSKICH XIX I POCZĄTKU XX WIEKU 182

RECENZJE I POLEMIKI

MICHAŁ WRÓBLEWSKI

ZWIĘZŁA PODRÓŻ DO ŹRÓDEŁ „GRUNTU” 193

MARIA URBAŃSKA-BOŻEK

„NA PRAWO MOST, NA LEWO MOST, A DOŁEM WIŚLA PŁYNIE...”, CZYLI O ŻYCIU „NAD PŁASKĄ KAŁUŻĄ” 195

SPRAWOZDANIA

MAŁGORZATA OBRZYCKA

III SYMPOZJUM METODOLOGICZNO-PROBLEMOWE
POD TYTUŁEM *BADANIA NAUKOWE W EPOCE POSTPRAWDY* 207

DOMINICAN SPIRITUALITY
IN THE FACE OF
CONTEMPORARY CHALLENGES

TABLE OF CONTENTS

ELŻBIETA MIKICIUK OPs
CONTEMPLARE ET CONTEMPLATA ALIIS TRADERE OR DOMINICAN SPIRITUALITY 3

ARTICLES

PIOTR SIKORA
NOTHING SPECIAL. MEISTER ECKHART AND A MAN WHO HAS NO TIME 8

TOMASZ GAŁUSZKA OP
THEOLOGY OF DELIGHT ACCORDING TO ST. THOMAS AQUINAS 17

GRZEGORZ CHRZANOWSKI OP
JOACHIM BADENI'S MYSTICAL THEOLOGY 26

HIERONIM KACZMAREK OP
THE CARE OF THE LAITY FOR THE CHURCH. INSPIRATIONS AND TEACHINGS OF ST. CATHERINE OF SIENA ... 48

MICHAŁ MROZEK OP
MUTUAL CONDITIONING OF INTELLECTUAL AND MORAL VIRTUES
IN THE *SUMMA* OF *THEOLOGY* OF ST. THOMAS AQUINAS (IA-IIAE, Q. 58, A. 4-5) 69

PIOTR FREY OP
THE ONLY SCHOLAR WITH A SOBRIQUET "THE GREAT". ALBERT THE GREAT
AND A RELATION BETWEEN FAITH AND SCIENCE 93

POLISH HUMANITIES ARCHIVE – IMAGES

PAWEŁ HORODECKI
AN INTRODUCTORY SKETCH OF MICHAŁ HELLER'S "PHILOSOPHY OF CHANCE" 110

MARIA URBAŃSKA-BOŻEK
THE BIBLIOGRAPHY OF PROFESSOR MICHAŁ HELLER (SELECTION) 124

VARIA

JERZY PROKOPIUK
THE POWER AND WEAKNESS OF THINKING (PART 2) 154

VALENTINA DIANOVA
THE POLISH QUESTION IN THE INTERPRETATION
OF RUSSIAN INTELLECTUALS OF THE 19TH – EARLY 20TH CENTURIES 182

REVIEWS AND POLEMICS

MICHAŁ WRÓBLEWSKI
BRIEFLY JOURNEY TOWARDS SOURCES OF THE „GRUNT” 193

MARIA URBAŃSKA-BOŻEK
“BRIDGE TO THE RIGHT, BRIDGE TO THE LEFT. AND AT THE BOTTOM THE VISTULA FLOWS...”
OR ABOUT LIFE “BY THE SMALL PUDDLE” 195

SCIENTIFIC REPORTS

MAŁGORZATA OBRYCKA
3RD SYMPOSIUM ON METHODOLOGY AND PROBLEMS *SCIENTIFIC RESEARCH IN THE POST-TRUTH ERA* 207



CONTEMPLARE ET CONTEMPLATA ALIIS TRADERE CZYLI DUCHOWOŚĆ DOMINIKAŃSKA

Główny dział prezentowanego numeru „Karto-Teki Gdańskiej” ma charakter monograficzny i stanowi pokłosie cyklu wykładowego *Filozofia i mistyka dominikańska wobec wyzwań współczesności*, który został przygotowany przez Pomorskie Towarzystwo Filozoficzno-Teologiczne oraz Klasztor Ojców Dominikanów w Gdańsku, przy wsparciu finansowym Miasta Gdańska. W ramach cyklu wysłuchaliśmy kolejno następujących prelegentów: o. Piotra Freya OP, o. dra Hieronima Kaczmarka OP, o. dra Grzegorza Chrzanowskiego OP, o. dra Michała Mrozka OP, o. prof. Tomasza Gałuszki OP oraz prof. Piotra Sikory. Dwa pierwsze wykłady wygłoszone zostały w październiku 2020 roku w dominikańskim domu duszpasterskim, kolejne spotkania z prelegentami odbyły się w listopadzie i grudniu, ale już za pośrednictwem platformy internetowej, ze względu na obostrzenia sanitarne wprowadzone w związku z pandemią¹.

Zarówno tytuły wystąpień, jak i tekstów, przygotowanych do niniejszego numeru pisma, wskazują za każdym razem na jakąś

jedną ważną postać dominikanina bądź dominikanki (w tym przypadku tercjarki – św. Katarzyny Sieneńskiej), której filozofia, teologia bądź mistyka współtworzą niezwykle bogactwo duchowości dominikańskiej. Każda z tych osób: wolna, odważna, kochająca Prawdę, właśnie we wspólnocie św. Dominika odnalazła swoją niepowtarzalną drogę poznania i miłości Boga, samego siebie oraz bliźniego.

Filary duchowości dominikańskiej stanowią: życie wspólne, modlitwa, studium i głoszenie. Słynna dewiza Zakonu Braci Kaznodziejów *Contemplare et contemplata aliis tradere*, której autorem jest św. Tomasz z Akwinu, dobrze oddaje charakter tego powołania, które wyrasta z pragnienia uwielbienia Boga oraz ze współczucia i troski o zbawienie każdego człowieka. Ojciec Timothy Radcliffe OP zwraca uwagę, że

Felicísimo Martínez opisał niegdyś duchowość dominikańską jako mającą „otwarte oczy”, zaś podczas Kapituły Generalnej w Caleruega Chris McVey skomentował to tak: „Dominika wzruszyli do łez i sprowokowali do działania głodujący w Palencji, właściciel gospody w Tuluzie i będące

¹ Nagrania wszystkich wystąpień dostępne są na stronach: <https://www.ptft.pl/> oraz <https://pl-pl.facebook.com/PomorskieTowarzystwoFilozoficznoTeologiczne/>.

w ciężkim położeniu kobiety z Fanjeaux. Te przypadki nie wystarczają jednak, by wyjaśnić jego łązy. Ich przyczyną była duchowość otwartych oczu, która zauważy wszystko. Prawda jest mottem Zakonu – ma być jednak nie tyle jego obroną (jak powszechnie się uważa), ile sposobem postrzegania. Trzymanie oczu szeroko otwartych, tak by nic nie uszło naszej uwagi, może wyostrzyć wzrok. Nasze studia powinny być nauką autentyczności, która otwiera oczy. Święty Paweł mówi: »Zauważcie to, co jest zresztą oczywiste!« (2 Kor 10, 7)².

Droga mistyczna, droga kontemplacji zawsze winna łączyć się z wrażliwością i otwartością na bliźnich³. Mistyka dominikańska to właśnie „mistyka otwartych oczu”⁴, która owocować ma głoszeniem Słowa, apostołstwem. To zarazem „mistyka codzienności”⁵, „mistyka uśmiechu”, o czym przekonuje nas tekst o. Grzegorza Chrzanowskiego, poświęcony o. Joachimowi Badeniemu. To mistyka zachwyty nad pięknem rzeczywistości stworzonej, zanurzonej w Bogu. To również mistyka, która nie szuka Boga w „czymś specjalnym”, ale – jak pisze Piotr Sikora w swej refleksji o Mistrzu Eckharcie – odnajduje i przyjmuje najwyższą Prawdę w życiu codziennym, w uważnym byciu „teraz”.

Z *contemplatio* wynika *actio*, konkretne akty miłości, szczególnie nakierowane na ubogich i cierpiących, a także troska o Kościół, co – jak pisze o. Hieronim Kaczmarek – znalazło swój wyraz w życiu św. Katarzyny ze Sieny. Z troski o zbawienie tych, którym głosi się Słowo, wyrasta także studium. Co ciekawe, św. Albert Wielki, o którym pisze o. Piotr Frey, oraz św. Tomasz z Akwinu, któremu swoje teksty poświęcili o. Michał Mrozek i o. Tomasz Gałuszka, określane są niekiedy jako „mistycy w kampusie”. Obaj dowartościowują *ratio*, pokazując jednocześnie, że studia nie są wyłącznie pracą umysłu, ale prowadzą do przemiany serca. *Fides* i *ratio* nie wykluczają się, nie negują wzajemnie, ale zmierzają w tę samą stronę, a dociekania rozumu mogą stać się drogą poszukiwania, odkrywania i zgłębiania *Veritas*, Prawdy Bożej⁶. Dominikanie pojmują studium jako „szkołę duchowości”⁷, przygotowującą do kaznodziejstwa. Samo głoszenie zaś, które również określa się jako „czynność duchową, a nawet kontemplacyjną”⁸, nie może nie łączyć się z gotowością wysłuchania tych, którym niesie się Słowo, ze zdolnością do wrażliwego, miłującego bycia z tymi, którym głosi się Chrystusa, do służenia bliźnim. Głoszenie prawdy, by nie stało się ono propagandą, łączyć się winno z miłością, otwartą na dialog ze światem, wolny od lęku i uprzedzeń. Kaznodziejstwo

² T. Radcliffe OP, *Studium i głoszenie Dobrej Nowiny. 21 listopada 1995*, tłum. NN, w: *Wysławiać, błogosławić, głosić: słowa łaski i prawdy. Zbiór ważniejszych listów i konferencji generalów Zakonu Kaznodziejskiego z lat 1962-2001*: Anicento Fernández, Vincent de Couesnongle, Damian Byrne, Timothy Radcliffe; z przedmową Carlosa Azpíroza Costy, generała Zakonu Kaznodziejskiego w latach 2001–2010, red. M. Pabich, J. Kaczmarek, Poznań 2018, s. 384.

³ Zob. P. Murray OP, *Młode wino duchowości dominikańskiej*, tłum. S. Pelechata OP, Poznań 2007.

⁴ J. B. Metz, *Teologia wobec cierpienia*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2008. Johann Baptist Metz mówiąc w swojej książce o „mistyce otwartych oczu”, wzywa do wrażliwości na cierpienie bliźniego, do mistyki *compassio* (współcierpienia).

⁵ Zob. J. Badeni OP, *Mistyka codzienności*, Poznań 2018.

⁶ Jak pisze o. Jan Andrzej Kłoczowski OP, nie wystarczy przyjmując jakiejś doktryny i nauczać jej, lecz należy dać świadectwo jej prawdziwości (zob. J. A. Kłoczowski OP, *Drogi i bezdroża. Szkice z filozofii religii dla humanistów*, Kraków 2017, s. 70; zob. też: M. Urbańska-Bożek, *Via Christi, czyli ojca Kłoczowskiego rozważania nad wiarą i niewiarą ludzką oraz tematami pokrewnymi* (recenzja: J. A. Kłoczowski, *Drogi i bezdroża. Szkice z filozofii religii dla humanistów*, Kraków 2017), „Karto-Teka Gdańska” 2017, nr 1, s. 99–105.

⁷ Zob. J.P. Torrell OP, *Święty Tomasz z Akwinu – mistrz duchowy*, tłum. A. Kuryś, Poznań–Warszawa 2003.

⁸ Zob. P. Murray OP, *Młode wino duchowości dominikańskiej*, dz. cyt., s. 34.

nie jest możliwe i wiarygodne bez świadectwa życia braterskiego, bez praktykowania Ewangelii we wspólnocie. Nie bez powodu dominikanie określani są nie tylko jako „kaznodzieje”, ale jako „bracia kaznodzieje”⁹.

Thierry-Dominique Humbrecht OP pisze, że w przypadku dominikanów „miejsce duchowości zajmuje teologia i całe [...] życie”¹⁰. Ale właśnie duchowość (życie duchowe) to... życie, tyle że nie rozumiane jako *bios* – fenomen biologiczny, ale jako *zoe* – życie w Chrystusie czy życie Chrystusa w nas (por. Ga 2, 20), więc miłości z Bogiem.

⁹ Zob. S. Tugwell OP, *Wspólnota głoszenia*, w: tegoż, *Pasja Dominika*, tłum. J. Buda i in., Kraków 1996, s. 147.

¹⁰ T.-D. Humbrecht OP, *Powołanie dominikańskie*, tłum. D. Samsel, Poznań 2011, s. 67.

„Dominikański” numer „Karto-Teki Gdańskiej” ukazuje się w Roku Jubileuszowym z okazji 800-lecia śmierci św. Dominika. Wpisuje się on również w obchody Jubileuszu 800-letniej obecności Zakonu Kaznodziejskiego na ziemiach polskich. Żywimy nadzieję, że prezentowane teksty, ukazujące różne aspekty duchowości dominikańskiej, także odnoszące ją do kontekstu współczesnego i dowodzące jej niezwykłej aktualności, spotkają się z zainteresowaniem Czytelników i zainspirują ich do odkrywania „pasji Dominika”¹¹.

¹¹ Zob. S. Tugwell OP, *Pasja Dominika*, dz. cyt.

BIBLIOGRAFIA

Badeni J., OP, *Mistyka codzienności*, Poznań 2018.

Humbrecht T.-D., OP, *Powołanie dominikańskie*, tłum. D. Samsel, Wydawnictwo „W drodze”, Poznań 2011.

Kłoczowski J. A., OP, *Drogi i bezdroża. Szkice z filozofii religii dla humanistów*, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2017.

Metz J. B., *Teologia wobec cierpienia*, tłum. J. Zychowicz, Wydawnictwo WAM, Kraków 2008.

Murray P., OP, *Młode wino duchowości dominikańskiej*, tłum. S. Pelechata OP, Wydawnictwo „W drodze”, Poznań 2007.

Radcliffe T., OP, *Studium i głoszenie Dobrej Nowiny. 21 listopada 1995*, tłum. NN, w: *Wystawiać, błogosławić, głosić: słowa łaski i prawdy. Zbiór ważniejszych listów i konferencji generałów Zakonu Kaznodziejskiego*

z lat 1962-2001: A. Fernández, V. de Coesnongle, D. Byrne, T. Radcliffe, przedmowa C. Azpiroza Costa, red. M. Pabich, J. Kaczmarek, Wydawnictwo „W drodze”, Poznań 2018.

Torrell J. P., OP, *Święty Tomasz z Akwinu – mistrz duchowy*, tłum. A. Kuryś, Poznań – Warszawa 2003.

Tugwell S., OP, *Pasja Dominika*, tłum. J. Buda i in., Kraków 1996.

Urbańska-Bożek M., *Via Christi, czyli ojca Kłoczowskiego rozważania nad wiarą i niewiarą ludzką oraz tematami pokrewnymi* (recenzja: J. A. Kłoczowski, *Drogi i bezdroża. Szkice z filozofii religii dla humanistów*, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2017), „Karto-Teka Gdańska” 2017, nr 1, s. 99–105.

Contemplare et contemplata aliis tradere **or Dominican Spirituality**

(Summary)

Dominican spirituality is based on: living together, prayer, study, and preaching. The introduction provides a brief overview of the Order of Preachers vocation, which is expressed in the motto *Contempre et contemplata aliis tradere*. Dominican spirituality grows out of compassion and the desire to save every human being, hence the striving to learn the truth about God and the world and concern for responsible proclamation of the word.

Key words: Dominicans, contemplation, mysticism, truth, preaching, brotherhood

ELŻBIETA MIKICIUK:

dr hab., prof. UG. Pracuje w Zakładzie Dramatu, Teatru i Widowisk w Instytucie Filologii Polskiej Uniwersytetu Gdańskiego oraz kieruje Pracownią Badań nad Rosją w literaturze i kulturze polskiej w wiekach XIX–XXI. Prowadzi zajęcia na kierunkach: wiedza o teatrze i religioznawstwo (zajęcia z prawosławia). Jest autorką książek „*Chrystus w grobie*” i rzeczywistość „*Anastasis*”. *Rozważania nad „Idiotą” Fiodora Dostojewskiego* (2003), *Teatr paschalny Fiodora Dostojewskiego. O wątkach misteryjnych „Braci Karamazow” i ich wizjach scenicznych* (2009), a także *Czytanie ikony. W kręgu literatury,*

Contemplare et contemplata aliis tradere, **czyli duchowość dominikańska** (Streszczenie)

Filary duchowości dominikańskiej to: życie wspólne, modlitwa, studium i głoszenie. Wstęp stanowi zwięzłe omówienie charakteru powołania Zakonu Kaznodziejskiego, które wyraża się w dewizie *Contemplare et contemplata aliis tradere*. Duchowość dominikańska wyrasta ze współczucia i pragnienia zbawienia każdego człowieka, stąd dążenie do poznania prawdy o Bogu i świecie oraz troska o odpowiedzialne głoszenie słowa.

Słowa kluczowe: dominikanie, kontemplacja, mistyka, prawda, kaznodziejstwo, braterstwo

teatru i filmu (2020). Jest również współredaktorką monografii: *Taniec w literaturze polskiej XIX i XX wieku* (2012), *Między rusofobią a rusofilią. Poglądy, postawy i realizacje w literaturze polskiej od XIX do XXI wieku* (2016) oraz *Poza rusofobią i rusofilią? Poglądy, postawy i realizacje w literaturze polskiej* (2019). Interesuje się duchowością chrześcijaństwa wschodniego, a także malarstwem ikonowym. Należy do Pomorskiego Towarzystwa Filozoficzno-Teologicznego. Jest świecką dominikanką.

Adres e-mail: elzbieta.mikiciuk@ug.edu.pl

ARTYKUŁY





NIC SPECJALNEGO MISTRZ ECKHART I CZŁOWIEK KTÓRY NIE MA CZASU

Na wstępie chciałbym poczynić uwagę metodologiczną, związaną z odniesieniem poniższego tekstu do czasu. Moje rozważania nie należą do dziedziny historii filozofii, historii idei, ani historii teologii. Ten artykuł nie jest w ogóle tekstem historycznym. Nie odnosi się on bowiem do czasu przeszłego. Jedyną chwilą, która interesuje jego autora, to teraz. Nie rekonstruję więc niżej poglądów dominikanina żyjącego na przełomie XIII i XIV wieku². Interesuje mnie czytelnik, który żyje teraz, w sobie właściwych uwarunkowaniach egzystencji. Interesuje mnie szczególnie taki czytelnik, który byłby dzisiaj skłonny powiedzieć o sobie: „nie mam czasu”. Właśnie jemu podsuwam kilka krótkich tekstów z własnym komentarzem. Kiedy teksty te powstały – nie jest dla mnie ważne. Ważne, że można je przeczytać – dzisiaj, teraz.

Mam nadzieję, że usprawiedliwienie tego właśnie punktu widzenia ujawni się w treści poniższych rozważań. Jakaś jego – usprawiedliwienia – częścią jest jednak już sam kontekst, w którym mój tekst się pojawia

² Najlepszym znanym mi, dostępnym w języku polskim wprowadzeniem w myśl Eckharta w jej historycznym kontekście jest książka autorstwa Bernarda McGinna – *Mistyczna myśl Mistra Eckharta, człowieka, przed którym Bóg niczego nie krył*, tłum. S. Szymański, Kraków 2009.

– tom, którego tematem jest: mistyka i filozofia dominikańska wobec wyzwań współczesności. Współczesność dzieje się teraz.

I.

Współczesny człowiek – to kategoria szeroka, o cechach nieokreślonych. Więc to nie będzie o współczesnych ludziach w ogóle, ale tylko o niektórych (ilu ich jest – pozostawiam do zbadania socjologom). Otóż niektórzy ludzie współcześni pragnąc, by im się wiodło, dążąc do dobrostanu, szukają głębokiej duchowości, „boskiego pokoju”. I tu po raz pierwszy warto posłuchać Mistra Eckharta, który zauważa, że tacy „niektórzy powiadają: „[...] »Nigdy mi się w życiu nie powiedzie, jeśli się nie znajdę tu lub tam, jeżeli nie zrobię tego lub tamtego. Muszę wyruszyć w obce strony, schronić się w jakiej pustelni lub wstąpić do klasztoru»³. Z pewnego punktu widzenia postawa opisana wyżej może jawić się jako normalna, tj. właściwa postawa religijna. Istnieją bowiem poważne argumenty, by uznać, że od strony podmiotowej – tj. od strony człowieka – każdą konkretną religię konstytuuje pewien zestaw aktów religijnych, specjalnych czynności, które choć związane

³ Mistrz Eckhart, *Pouczenia duchowe*, 3, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 5, tłum. W. Szymona, Poznań 2014, s. 28–29.

z całością życia, są pod istotnymi względami wyróżnione spośród zwykłych czynności życiowych⁴. W tak pojmowanej religii istotną rolę pełni podział rzeczywistości na sferę *sacrum* i *profanum*⁵. Dla człowieka religijnego „powodzenie” (o którym mówi powyżej cytowany fragment), zasadza się na kontakcie ze sferą *sacrum*. Staje się to zaś możliwe – w egzystencji konkretnego człowieka religijnego – poprzez uczestnictwo w specjalnych aktach o charakterze rytualnym lub – przynajmniej – przez spełnianie specjalnych aktów religijnych. Tak właśnie można rozumieć „zrobienie tego lub tamtego” – na co wskazuje kontekst: chodzi bowiem o udanie się do pustelni, wstąpienie do klasztoru, albo (co wynika z dalszych partii tekstu) „nie opuszczanie kościoła”. Eckhart odnosi się, jak widać, to wizji religii, która wiąże się ze specjalnymi aktami, dokonywanymi w specjalnej, sakralnej przestrzeni. Jako zaś że są to specjalne akty – wymagają one specjalnego, wydzielonego z codzienności czasu.

Problem jednak – milcząco zakładany przez Eckharta, lecz ujawniający się w życiu wielu ludzi dzisiaj – polega na tym, iż człowiekowi brak czasu, by mógł owe akty spełniać: „[...] jakże bym pragnął – mówi wyimaginowany rozmówca Eckharta – być równie blisko Boga jak inni i cieszyć się tą samą co oni pobożnością i Boskim pokojem!”⁶. Tam, gdzie jest pragnienie, mamy do czynienia z brakiem tego, ku czemu pragnienie się kieruje. Eckhart mówi więc do ludzi, którzy pragną kontaktu z *sacrum*, ale których uwikłanie w profanijną codzienność

stanowi dla nich przeszkodę – nie mają czasu, by spełniać konieczne do szczęścia (w ich mniemaniu) religijne czynności.

Istnieje jednak możliwość zmiany perspektywy, do czego Eckhart namawia:

Myślisz sobie niekiedy, że człowiek powinien tego unikać, a tamtego szukać, na przykład określonych miejsc, ludzi, sposobów, licznego towarzystwa czy zajęć, bo zdaje ci się, że te właśnie sposoby lub rzeczy ci przeszkadzają, że one są wszystkiemu winne. Otóż nie, to nie one ponoszą winę, lecz ty sam, ty który w nich tkwisz i masz do nich niewłaściwy stosunek. Dlatego zacznij od siebie samego i siebie się wyrzeknij. Bo jeśli nie uciekniesz najpierw od siebie samego, wtedy bądź pewny, że dokądkolwiek pobiegiesz, gdziekolwiek się znajdziesz, zawsze natrafisz na przeszkody i niepokój. Ludzie szukają pokoju w rzeczach zewnętrznych: w miejscach i sposobach, u innych i w działaniu albo też na obczyźnie, w ubóstwie lub poniżeniu – cokolwiek by to było i choćby wywierało na tobie najsilniejsze nawet wrażenie, wszystko to pozostanie nicością i nie przyniesie ci pokoju. Którzy w ten sposób szukają, opacznie postępują. Im dalej zawędrują, tym mniej znajdą tego, czego szukają. Idą tak jak człowiek, który zszedł z właściwej drogi: im dalej pójdzie, tym bardziej pobłądzi. Cóż zatem ma uczynić? Najpierw niech się wyrzeknie, porzuci samego siebie, a tym samym porzuci wszystko inne⁷.

W powyżej kreślonej perspektywie, kwestia relacji z *sacrum* nie zależy od zewnętrznych okoliczności, lecz od wewnętrznego usposobienia człowieka. Kluczem jest

⁴ Na temat takiego ujęcia religii por. np. L. Dupré, *Inny wymiar: filozofia religii*, tłum. S. Lewandowska, Kraków 1991, s. 136–148, J. A. Kłoczowski, *Między samotnością a wspólnotą. Wstęp do filozofii religii*, Tarnów 2004, s. 106–111.

⁵ Por. L. Dupré, *Inny wymiar*, dz. cyt., s. 17–22.

⁶ Mistrz Eckhart, *Pouczenia duchowe* 3, dz. cyt., s. 28–29.

⁷ Tamże, s. 29.

tu stosunek do samego siebie. Jeśli człowiek jest przywiązany do własnego „ja” – znajduje się w sferze *profanum*, w której nie może uzyskać pokoju. Przejście do sfery *sacrum* (dającej pokój) dokonuje się nie przez ruch zewnętrzny, lecz przez uwolnienie się od „ja”.

Pozostaje, oczywiście, do wyjaśnienia, jak należy rozumieć owo „ja” – do czego ów zaimek w tym kontekście się odnosi. To ujawni się w toku dalszych rozważań. W tym momencie rozważań najważniejsze, by zauważyć ontologiczne uzasadnienie takiego, a nie innego kierunku działania:

Niech ludzie zbyt wiele się nie zastanawiają, co mają robić, więcej natomiast myślą o tym, jacy mają być. Gdyby oni sami, ich postawa, były dobre, wtedy również ich uczynki mogłyby jaśnieć pełnym blaskiem. [...] W jakiej mierze jesteśmy święci i istniejemy, w takiej samej uświęcamy nasze uczynki: posiłek, sen, czuwanie i wszystko inne⁸.

Oto sugestia Eckharta: świętość – *sacrum*, moc istnienia⁹ – zależy od sposobu bycia podmiotu, a nie od okoliczności zewnętrznych, w których ów podmiot egzystuje.

Oczywiście, ową świętość można ująć także językiem teistycznym: „Przylgnij do Boga, a On ci przyda wszelkiej dobroci. Szukaj Go, a znajdziesz Jego samego, a wraz z Nim wszelkie dobro. Gdy w takim usposobieniu staniesz na kamieniu, uczynek ten będzie się Bogu bardziej podobał niż przyjęcie Ciąła Pańskiego z myślą o własnym pożytku i z mniejszą bezinteresownością¹⁰. Jak widać, w eckhartiańskiej perspektywie ów teistyczny

język nie prowadzi do zmiany perspektywy patrzenia na tradycję religijną – przylgnięcie do Boga następuje przez wewnętrzne usposobienie, i to właśnie usposobienie okazuje się ważniejsze niż wszelka, nawet najświętsza zewnętrzna forma religijności. W tradycji katolickiej Eucharystię uznaje się za „źródło i szczyt” życia religijnego, a zatem i całej egzystencji. Stwierdzenie Eckharta jest w tej perspektywie szokujące: banalna czynność, jak stanięcie na kamieniu, może być bardziej święte od pełnego uczestnictwa w Eucharystii – jeśli tylko dokonane jest z większą niż tamto bezinteresownością. Ostatnie zdanie – które jako do jedynego kryterium oceny odwołuje się do bezinteresowności – wskazuje przy tym na związek przylgnięcia do Boga i uwolnienia się od własnego „ja” z wszystkimi jego „interesami”.

Kto nie uwolnił się od swego „ja” i „nie przebywa tak prawdziwie w Bogu, lecz musi Go stale ujmować od zewnątrz, w tym i tamtym, kto w uczynkach, ludziach i miejscach szuka Go ze zmiennym usposobieniem, ten Boga nie ma¹¹. A zatem pojęcie „ja”, krytykowane przez Eckharta, odnosi się do różnicowania okoliczności zewnętrznych i przedkładania jednych nad inne ze względu na pewien egocentryczny punkt widzenia oraz hierarchiczny system potrzeb i pragnień. Owo „ja może być nawet „ja” bardzo pobożnym – wtedy zaś owo różnicowanie polega na dzieleniu życia i świata na sferę *sacrum* i *profanum* – i chęć znalezienia się w tej pierwszej. Jest to jednak fundamentalny błąd: „Bo jeśli ktoś wyobraża sobie, że w przeżyciach wewnętrznych, nabożeństwach, słodkich zachwytach i w szczególnych łaskach Bożych otrzymuje więcej niż przy kuchennym piecu lub w stajni,

⁸ Mistrz Eckhart, *Pouczenia duchowe*, 4, dz. cyt., s. 31.

⁹ O związku *sacrum* i (mocy) istnienia por. L. Dupré, *Inny wymiar*, dz. cyt., s. 17–22.

¹⁰ Mistrz Eckhart, *Pouczenia duchowe*, 5, dz. cyt., s. 32.

¹¹ Mistrz Eckhart, *Pouczenia duchowe*, 6, dz. cyt., s. 34.

postępujesz tak samo, jakbyś Bogu owinął płaszcz wokół głowy i wsunął go pod ławę¹². Wyglądający obcesowo i nieco brutalnie obraz Boga wepchniętego pod ławę z zawiniętą głową sugeruje, że próby odnalezienia wydzielonej sfery *sacrum* i traktowanie tylko niektórych – specjalnych – doświadczeń jako religijnych, zamyka nam dostęp do boskiej rzeczywistości. Człowiek trzymający się podziału na *sacrum* i *profanum*, nie jest w stanie w ogóle dostrzec, ani usłyszeć Boga w swoim życiu (ten bowiem leży wówczas zakneblowany pod ławą). Taką interpretację potwierdzają następne słowa kazania Mistra: „Kto bowiem Boga szuka w jakimś sposobie życia, chwytając ten sposób, traci zaś ukrytego w nim Boga. Ten natomiast, kto Boga szuka bez takiego sposobu, ujmuje go takim, jakim jest On sam w sobie; człowiek taki żyje z Synem i jest samym życiem¹³”.

Motywy życia – i bycia samym życiem – który pojawił się na końcu ostatniego cytatu, posiada holistyczny charakter. W życiu – o które chodzi – chodzi o życie jako takie, całe życie, samo życie. Innymi słowy – nie chodzi o nic specjalnego, żaden specjalny sposób działania, żadne specjalne przeżycie.

Krytyka różnicowania rzeczywistości na to, co święte i nie-święte, a co za tym idzie krytyka poszukiwania czegoś, nastawienia wiążącego zaangażowanie religijne z konkretnymi, tymi, a nie innymi „sposobami” – czyli z konkretnymi, wyróżnionymi, specjalnymi działaniami i poszukiwaniami powiązanych z takimi działaniami specyficznych przeżyć – nie jest krytyką arbitralną, lecz ma ontologiczne uzasadnienie.

Naginając nieco reguły gramatyki języka polskiego, można powiedzieć tak: nie chodzi o nic specjalnego, gdyż chodzi o specjalne Nic.

Jak zaś n(N)ic odsłania się w doświadczeniu, dowiadujemy się, idąc za kazaniem Eckharta, komentującym łaciński przekład zdania z Dziejów Apostolskich: *Surrexit autem Saulus de terra, apertisque oculis nihil videbat* (Dz 9,8). Słowa te, wedle Mistra należy rozumieć następująco:

„Paweł podniósł się z ziemi, a gdy otworzył oczy, nic [nie]¹⁴ widział” (Dz 9,8).

Wydaje mi się, że mają one [te słowa – PS] cztery znaczenia. Pierwsze: gdy się podniósł z ziemi i otworzył oczy, ujrzał nic(ość)¹⁵, a nic(ość) ta była Bogiem, bo kiedy ujrzał Boga, nazwał Go Niczym/Nicością. Drugie: kiedy się podniósł, [nie] widział nic, tylko Boga. Trzecie: w żadnej rzeczy [nie] widział nic, tylko Boga. Czwarte: gdy ujrzał Boga, wszystkie rzeczy wydały mu się [niczym/ – PS] nicością¹⁶.

Ontologicznym fundamentem opisanego wyżej doświadczenia jest rozpoznanie, że *Deus indistinctum quoddam est, quo sua indistinctione distinguitur*¹⁷. Bóg tym się różni od wszystkiego, co Nim nie jest, iż jest od tego nieodróżnialny. Paradoks? Zapewne.

¹⁴ Wymaganą przez gramatykę języka polskiego partykułę „nie” umieszczam w nawiasie kwadratowym, by pokazać, że zaciemnia ona sens, o który tu chodzi.

¹⁵ W tłumaczeniu o. Szymona mamy nie „nic(ość), ale nicość. Graficzny zabieg, który wprowadziłem, potrzebny był mi, by uzgodnić polską gramatykę, która skłoniła tłumacza do zamiany zaimka „nic” (obecnego w oryginale) na rzeczownik „nicość”. Pozwoliło to na niewprowadzanie podwójnego przeczenia i zachowanie sensu „widział”, kosztem reifikacji niczego.

¹⁶ Mistrz Eckhart, *Kazanie 71*, w: tenże, *Dziela wszystkie*, t. 3, tłum. W. Szymona, Poznań 2020, s. 67.

¹⁷ Mistrz Eckhart, *Expositio libri Sapientiae*, n. 154, *Lateinischen Werke*, II, 490, 7 i n., w: Meister Eckhart: *Die deutschen und lateinischen Werke herausgegeben im Auftrag der deutschen Forschungsgemeinschaft* (Stuttgart–Berlin: Kohlhammer, 1936–).

¹² Mistrz Eckhart, *Kazanie 5b*, w: tenże, *Dziela wszystkie*, t. 1, tłum. W. Szymona, Poznań 2013, s. 147.

¹³ Tamże.

Czyż nie jest jednak tak, jak mówi Eckhart: „Wszystkie stworzenia zawierają w sobie negację, ponieważ jedno stworzenie mówi, że nie jest drugim”¹⁸. Tożsamość każdego bytu stworzonego związana jest z tym, że różni się on od wszystkiego, czym on nie jest. Istnieje „bytowa” granica pomiędzy nim, a całą resztą rzeczywistości. Tak przecież rozpoznajemy każdy byt: odróżniając go od „tła” – tego, czym on nie jest. W tym sensie jednak tożsamość każdego bytu wiąże się z brakiem. Jest on, czym jest dlatego, że nie jest wszystkim. Jeśli Bóg ma mieć charakter absolutny, jeśli nie ma w Nim żadnego braku – musi różnić się od stworzeń właśnie w tym względzie. Jeśli byt stworzony jest negacją: jest sobą przez to, że odróżnia się od wszystkiego innego, Bóg jest negacją negacji: „Bogu zaś właściwa jest negacja negacji, jest on jednością i zaprzeczeniem wszystkiego innego, gdyż poza nim nic nie istnieje. Wszystkie stworzenia są w Bogu i są Jego własnym Bóstwem, to zaś [...] oznacza pełnię. [...] Bóg jest wszystkim i jest jednym”¹⁹.

Mogłoby się wydawać, że dochodzimy tu do wniosku, iż Bóg jest wszystkim, a zatem do konkluzji przeciwnej niż uznanie Boga za n(N)ic. Ale w doświadczeniu wygląda to właśnie tak: Skoro każdy byt rozpoznajemy, odróżniając go od tła, podobnie funkcjonuje nasz język i myślenie. Rozpoznanie bytu wiąże się z możliwością nazwania go. Każda zaś nazwa – i szerzej: każdy znak językowy – ma sens jako element systemu językowego, różniący się od innych elementów. Z tego powodu wszystko, co jesteśmy w stanie nazwać, czy w jakikolwiek sposób określić, okazuje się być (jedynie)

elementem szerszej rzeczywistości. A więc nic z tego nie jest Bogiem, niezależnie od tego, jak szlachetnych określeń byśmy nie używali: „A jeśli nie jest On ani dobrocią, ani bytem, ani prawdą, ani jednym, czymże zatem jest? – [Niczym/]Nicością! Nie jest on tym, ani tamtym. Jeśli jeszcze myślisz, że jest czymś, On tym nie jest”²⁰.

Nie chodzi tu tylko o kwestię nazywania, ale w ogóle poznawania, które ma charakter przedmiotowy, tj. które wiąże akt poznawczy z – w jakikolwiek sposób wyróżnionym – przedmiotem poznania. Kusi więc, by powiedzieć: Bóg nie jest żadnym z przedmiotów poznania. Choć jest to pokusa, gdyż i to zdanie nie jest dobrze skonstruowane, zawiera bowiem nazwę „Bóg” – która jeśli ma być poprawną nazwą, powinna posiadać swój, wyróżniony przedmiot odniesienia. A przecież w takim przypadku nie byłoby to to, o co chodzi. Jeżeli próbujemy pomyśleć i powiedzieć, o co nam chodzi, gdy mamy zamiar użyć słowa „Bóg”, to zostajemy zawsze z jakimś czymś (tym, a nie tamtym) – więc nie o to nam chodzi. Co zatem nam pozostaje? Nic.

Lecz z drugiej strony przecież (i jest to drugi sens wyszczególniony w kazaniu Eckharta) nie jest to takie nic, jakie mamy na myśli, gdy stwierdzamy brak (np: Wypiłem całą wodę ze szklanki i nic już mi nie zostało). Jest dokładnie przeciwnie. „Nic” pustej szklanki różni się (dobrze to rozpoznajemy!) od „wszystkiego” szklanki pełnej. Tu zaś nie możemy nic od niczego odróżnić, gdyż każde wyróżnienie jest odcięciem, wyznaczeniem granicy, stratą. A my nie chcemy nic stracić. Chodzi nam o wszystko. Skoro zaś Bóg jest wszystkim, to nie można

¹⁸ Mistrz Eckhart, *Kazanie 21*, w: tenże, *Dziela wszystkie*, t. 1, dz. cyt., s. 260.

¹⁹ Tamże.

²⁰ Mistrz Eckhart, *Kazanie 23*, w: tenże, *Dziela wszystkie*, t. 1, dz. cyt., s. 275.

go nie „zobaczyć”²¹ – cokolwiek byśmy nie „zobaczyli”, jest to właśnie Bóg. Nic, tylko Bóg. Jako pewnej wskazówki, obrazu, modelu, można tu użyć poznania wzrokowego. Być może przyzwyczailiśmy się do poglądu, że widzimy rozmaite przedmioty: stół, drzewo, psa. Lecz przecież poznanie wzrokowe polega na tym, że światło odbija się od powierzchni przedmiotów i wpada do oka, pobudzając odpowiednie nerwy. Bardziej właściwe byłoby więc stwierdzenie, że patrząc widzimy nic, tylko światło.

Nie daleko tu do trzeciego sensu wyszczególnionego przez Eckharta. Ów nie-inny Bóg, Nic, „jest we wszystkich rzeczach. A im bardziej jest w nich, tym bardziej jest poza nimi; im bardziej wewnątrz, tym bardziej na zewnątrz, im bardziej na zewnątrz, tym bardziej wewnątrz”²². Skoro to On jest pełnią, istnieniem, prawdziwą tożsamością i wszelką wartością wszystkiego – jest tak nie tylko „ogólnie”, lecz także w każdym konkretnym przypadku. A zatem doświadczając tego, a nie innego bytu, o ile doświadczamy go naprawdę, nie doświadczamy niczego innego, niż tego, co stanowi o jego prawdziwej tożsamości, co jest jego całą wartością i istnieniem. I to właśnie jest to, co – jakkolwiek niepoprawnie – nazywamy Bogiem.

Czwarty sens „widzenia nic” ujawni się, gdy rozważymy kwestię, która może łatwo pojawić się, jeśli na poważnie weźmiemy nie tylko pierwsze trzy wyszczególnione przez Eckharta sensory, ale nasze powszednie doświadczenie. Skoro bowiem we wszystkim – jako całości i jako poszczególnym bycie – doświadczamy nic tylko Boga, to – nasuwa się pytanie – dlaczego duża liczba (a może

nawet większość) ludzi nie jest tego świadoma? Takim ludziom potrzebna jest egzystencjalna przemiana (i z tego względu jest sens, by czytali Eckharta). Centralnym elementem tej przemiany jest zaś przemiana postrzegania rzeczywistości – tak, by ujrzeć owo Nic. By się ona w nas dokonała, pożyteczne jest uświadomić sobie, jak – skoro wszędzie nic, tylko Bóg – można to przeoczyć?

W perspektywie Eckharta zdolność widzenia Niczego wiąże owo Nic z czasem – a raczej jego brakiem. Ów związek pojawia się już w kazaniu, w którym Mistrz komentuje ewangeliczne błogosławieństwo ubogich w duchu. Zdaniem Eckharta „ubogi to taki, który nic nie chce, nic nie wie i nic nie ma”²³. Ubogi nic nie wie – albo raczej: zna nic. A jest tak dlatego, że

w duszy jest [...] coś, z czego wypływa zarówno poznanie, jak miłość, samo ono jednak ani nie poznaje, ani nie kocha w ten sposób jak władze duszy. Gdy ktoś to coś pozna, zrozumie, na czym polega wieczna szczęśliwość. To coś nie ma ani „przed”, ani „po”, nie oczekuje też niczego nowego, bo nie może ani nabywać, ani tracić. Dlatego nie wie ono również tego, że Bóg w nim działa, trzeba raczej powiedzieć, że podobnie jak On, rozkoszuje się samym sobą. Sądzę zatem, że człowiek powinien tak żyć, żeby nie wiedział i nie był świadom tego, że Bóg w nim działa; w ten sposób może osiągnąć ubóstwo²⁴.

Jak zauważył Immanuel Kant²⁵, czas jest warunkiem możliwości wszelkich zjawisk

²¹ Cudzysłów ma wskazać, że używam tego słowa jako *pars pro toto* – chodzi o wszelki sposób doświadczenia.

²² Mistrz Eckhart, *Kazanie 30*, w: tenże, *Dziela wszystkie*, t. 2, tłum. W. Szymona, Poznań 2013, s. 39.

²³ Mistrz Eckhart, *Kazanie 52*, w: tenże, *Dziela wszystkie*, t. 2, s. 169.

²⁴ Tamże, s. 172–173.

²⁵ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, A 34, tłum. R. Ingarden, Warszawa 1957.

– wewnętrznych i zewnętrznych, „tego lub tamtego” – jakby określił to Eckhart. Innymi słowy, wszelka świadomość różnicująca przedmioty doświadczenia, świadomość „tego lub tamtego” jest z istoty swojej czasowa, używająca kategorii „przed” i „po” – tj. ujmująca zróżnicowane zjawiska jako następujące po sobie. Brak czasowości doświadczenia oznacza, że jest to doświadczenie n(N)icznego²⁶.

Ów brak czasowości można ująć, wskazuje Eckhart, jako doświadczenie „teraz”:

Mówiłem też często, że jest w duszy taka władza, która nie dotyka czasu ani ciała, z ducha wypływa i w nim pozostaje. [...] Bóg jest bowiem w tej władzy jakby w wiecznym „teraz”. Gdyby duch był w niej stale zjednoczony z Bogiem, człowiek nie mógłby się starzeć, „teraz” bowiem, w którym On stworzył człowieka, „teraz”, w którym zejdzie z tego świata ostatni człowiek, i „teraz”, w którym ja do was mówię, w Bogu się utożsamiają i stanowią jedno tylko „teraz”. A ponieważ ten człowiek mieszka z Bogiem w jednej światłości, nie ma w nim ani cierpienia, ani następstwa czasu, lecz tylko niezmienna wieczność. Człowieka takiego nie może w rzeczywistości już nic zadziwić i wszystkie rzeczy są w nim w swej istocie. Dlatego też nie otrzymuje on nic nowego od rzeczy przyszłych ani od „przypadku”, mieszka bowiem w jednym „teraz”, ciągle nowym i nieprzemijającym²⁷.

Doświadczenie „zamieszkania w »teraz«” ma charakter paradoksalny – „teraz”

jest bowiem jednocześnie „ciągle nowe”, co wskazuje na dynamikę, i „nieprzemijające” – co sugeruje stałość i niezmiennosc. W powszechnym doświadczeniu o czasowym charakterze powyższe dwie cechy wykluczają się: nowosc pojawia się tylko tam, gdzie przestaje być tak, jak było dotychczas (to właśnie znaczy, że nadchodzi coś nowego), a zatem tam, gdzie doświadczamy przemijania (już nie jest tak, jak było dotychczas). Przeoczamy zaś wszechobecne n(N)ic właśnie wówczas, gdy – i dlatego, że – nie jesteśmy w „teraz”, ale w czasie. A do czasowego modusu egzystencji przywiązuje nas pragnienie i poszukiwanie „czegoś specjalnego”. Tym czymś specjalnym może być wykonywanie określonych, tych a nie innych czynności (m. in. aktów religijnych), gdyż to „przywiązanie do uczynku, które pozbawia cię wolności i nie pozwala w tej obecnej chwili poddać się woli Boga i za Nim samym iść w tym świecie, którym On ci wskazuje, co masz czynić, a czego unikać, w każdym „teraz” tak wolny i nowy, jak gdybyś niczego innego poza tym nie miał, nie chciał i nie potrafił²⁸. Czymś specjalnym może być także każde wyróżnione doświadczenie lub rzecz, gdyż „kto szuka Boga, a równocześnie czegoś innego, ten Go nie znajduje²⁹”.

Mechanizm polega na tym, że – po pierwsze – „wszystkie rzeczy istniejące w czasie związane są z jakimś »dlaczego«”³⁰ – spełniamy dany akt, mając na względzie zewnętrzny wobec niego skutek. Skutek taki jest zewnętrzny także w tym sensie, że realizuje się „po” spełnianym właśnie akcie. Postępując w taki sposób zostajemy uwikłani w czasowość. Choć w pewnym, głębokim

²⁶ Więcej na ten temat por. P. Sikora, *Metafizyczne doświadczenie niestalej Arche*, „Analiza i Egzystencja” 41(2018), s. 25–41.

²⁷ Mistrz Eckhart, *Kazanie 2*, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 1, dz. cyt., s. 119–120.

²⁸ Tamże, s. 117–118.

²⁹ Mistrz Eckhart, *Kazanie 21*, dz. cyt., s. 14.

³⁰ Tamże.

sensie uwikłanie takie wcale czasu nam nie daje. Uwikłani w czasowość, czasu nie mamy – a to dlatego, że spełniając dany czyn ze względu na pewne późniejsze „dlaczego” – uciekamy (uwagą, pragnieniem, spodziewaniem się) od tego, co robimy właśnie teraz – ku czemuś, czego jeszcze nie ma. Nie mamy wówczas ani jednego, ani drugiego. Nie mamy czasu – choć bardzo pragniemy go mieć. Brak czasu – w tym sensie – wcale jednak nas od czasu nie uwalnia. Pragnąc czasu – tj. będąc przywiązani do „przed” – działania jako przyczyny – i „po” – rezultatu wobec tego działania zewnętrznego – zostajemy zniewoleni tym, czego nie mamy. Nie mamy czasu, ale czas ma nas.

Drugim elementem owego mechanizmu pułapki czasu jest temporalny charakter każdego bytu, czegoś, „tego, a nie tamtego”. Byśmy mogli mieć coś (specjalnego), owo coś musi posiadać określoną tożsamość. A do tego potrzeba czasu. Każde coś możemy postrzegać jako to oto, będące określonym (specjalnym) czymś, co posiadamy, tylko wówczas, gdy doświadczamy, iż zachowuje ono swoją tożsamość. Czyli trwa jako to samo i tak samo nasze. By to stwierdzić, musimy porównać „przed” i „po” owego bytu oraz naszej do niego relacji. Gdy zatem uwalniamy się z wszelkiego „przed” i „po”, gdy jesteśmy tylko w „teraz”, znika każde coś, każde „to, a nie tamto”, niemożliwy staje się także akt posiadania. W czystym „teraz” zostajemy z n(N)iczym.

Nie jest to łatwe, przestrzega Eckhart, nawet dla ludzi dobrych, szczerze szukających Boga, którzy „uczynki spełniają tylko ze względu na Boga i nie szukają w nich swego, są jednak przywiązani do własnego ja, do czasu i liczby, do »przed« i »po«”. Z pułapki czasu trzeba uciekać. Ludzie

powinni mianowicie być tak wyzuci i wolni, jak wyzuty i wolny jest Pan nasz, Jezus Chrystus. On, nieprzerwanie i poza czasem, ciągle na nowo, otrzymuje swój byt od swego niebieskiego Ojca, a w tej samej chwili nieustannie też się rodzi dla Ojcowskiego majestatu, w doskonały sposób, przez dziękczynne uwielbienie, równy Mu godnością. Taką samą postawę powinien przybierać człowiek, który chce się otworzyć na przyjęcie najwyższej Prawdy i w niej żyć, bez „przed” i „po”, bez żadnej przeszkody ze strony tych wszystkich uczynków i obrazów, które kiedyś miał, wyzuty i wolny, w owym „teraz” otrzymując ciągle na nowo Boży dar i z kolei rodząc go bez przeszkód w tym samym świetle³¹.

Przyjąwszy, a raczej przyjmując w „teraz” ciągle na nowo najwyższą Prawdę, nie mamy czasu i niczego specjalnego. A jednocześnie dopiero wówczas żyjemy w pełni. Życie bowiem prawdziwe nie zna żadnego „dlaczego” i dzieje się jedynie w „teraz”:

Gdyby ktoś przez sto lat pytał życia: dlaczego żyjesz? – gdyby mogło mówić, odpowiadałoby zawsze to samo: żyję dlatego, że żyję. Wynika to stąd, że życie żyje mocą swojej własnej głębi i tryska z siebie samego; żyje ono bez „dlaczego”, ponieważ żyje dla siebie samego. Gdyby ktoś zapytał człowieka szczerze, żyjącego swoją własną głębią: dlaczego pełnisz uczynki? – chcąc odpowiedzieć zgodnie z prawdą, rzekłby tylko: pełnię po to, by pełnić³².

Życie zawsze jest całe, pełne siebie. Nie potrzebny mu czas, ani nic specjalnego.

³¹ Mistrz Eckhart, *Kazanie 1*, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 1, dz. cyt., s. 109.

³² Mistrz Eckhart, *Kazanie 5b*, dz. cyt., s. 147.

BIBLIOGRAFIA:

- Dupré L., *Inny wymiar*, tłum. S. Lewandowska-Głuszyńska, Wydawnictwo Znak, Kraków 1991.
- Eckhart Mistrz, *Dzieła wszystkie*, t. 1, tłum. W. Szymański, Wydawnictwo „W drodze”, Poznań 2013a.
- Eckhart Mistrz, *Dzieła wszystkie*, t. 2, tłum. W. Szymański, Wydawnictwo „W drodze”, Poznań 2013b.
- Eckhart Mistrz, *Dzieła wszystkie*, t. 3, tłum. W. Szymański, Wydawnictwo „W drodze”, Poznań 2014.
- Eckhart Mistrz, *Dzieła wszystkie*, t. 5, tłum. W. Szymański, Wydawnictwo „W drodze”, Poznań 2020.
- Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, PWN, Warszawa 1957.
- Kłoczowski J. A., *Między samotnością a wspólnotą. Wstęp do filozofii religii*, Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej „Biblos”, Tarnów 2004.
- McGinn B., *Mistyczna myśl Mistrza Eckharta, człowieka, przed którym Bóg niczego nie krył*, tłum. S. Szymański, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2009.
- Sikora P., *Metafizyczne doświadczenie niestałej Arche*, „Analiza i Egzystencja” 2018, nr 41, s. 25–41.

Nothing Special. Meister Eckhart and a Man Who Has no Time
(Summary)

Nic specjalnego. Mistrz Eckhart i człowiek, który nie ma czasu
(Streszczenie)

This paper presents contemporary reading of Meister Eckhart's vision of human recognition of the relationship with the ultimate reality, in which counts nothing special (no distinctive periods of time, any distinctive acts, or experiences) but the holistic fullness of life, which happens always now.

Key words: God, time, Meister Eckhart, nothing, nothingness

Tekst przedstawia współczesne odczytanie Eckhartiańskiej wizji ludzkiego rozpoznania relacji z ostateczną rzeczywistością – w której nie liczy się „nic specjalnego” – żadne wyróżnione odcinki czasu, akty i doświadczenia religijne, lecz holistyczne przeżywanie pełni życia – dziejącego się zawsze teraz (czyli nic specjalnego).

Słowa kluczowe: Bóg, czas, Mistrz Eckart, nic, nicość

PIOTR SIKORA:

dr hab.; ur. 1971, filozof, od 25 lat żonaty, ma trójkę nastoletnich dzieci, od 30 lat

praktykuje medytację. Adres e-mail: piotr.sikora@ignatianum.edu.pl



TEOLOGIA ZACHWYTU WEDŁUG ŚW. TOMASZA Z AKWINU

(fragment książki)*

Tyrani, choć tęsknią za dobrem przyjaźni, nie mogą go osiągnąć. Nie szukają oni bowiem wspólnego dobra, ale własnego. Dlatego niewiele albo nic nie łączy ich z poddanymi. Każda zaś przyjaźń buduje się na jakiejś wspólności. Zauważamy, że przyjaźnie zawiązują się między tymi, których łączy pochodzenie albo podobne obyczaje, albo jakakolwiek wspólnota. Dlatego niewielka albo raczej żadna będzie przyjaźń tyrana z poddanymi. Poddani w żaden sposób nie kochają tyrana, skoro on ich niesprawiedliwie uciska. Nie czują się oni kochani przez niego, ale przez niego pogardzani¹.

Te słowa św. Tomasza stanowią odpowiednie tło dla jego nauki o Bogu, który choć jest Panem wszechświata, to jednak nie jest tyranem. Bóg zapragnął przyjaźni z ludźmi i dlatego stał się jednym z nich, związał się z nimi, dzielił ich pochodzenie i obyczaje. Bóg zrobił wszystko, by

człowiek poczuł, że rzeczywiście jest przez Niego kochany.

Chrystus, przyjmując śmierć na drzewie krzyża, zadośćuczynił i zniszczył przeszkodę między Bogiem i ludźmi. Człowiek został uwolniony od grzechu i otrzymał nowe życie. W swojej *Sumie teologii* Tomasz wskazał jeszcze inne skutki trzeciego arcydzieła Chrystusa². „Człowiek dzięki męce Chrystusa poznaje (*cognoscit*), jak bardzo Bóg go kocha. Poznanie to z kolei wywołuje w człowieku miłość do Boga, a na tym polega doskonałość ludzkiego zbawienia”³. W podobny sposób Tomasz kilka lat wcześniej, w dziełku *De rationibus fidei*, pisał o tajemnicy wcielenia Chrystusa: „Po tym najbardziej pokazało się, jak bardzo Bóg kocha człowieka, skoro dla jego zbawienia zechciał stać się człowiekiem. Nic zaś bardziej nie pobudza do miłości, niż gdy ktoś pozna (*cognoscat*), że jest przez kogoś kochany”⁴. Do miłości nie da się kogoś przekonać słowami i deklaracjami. Człowiek tylko wtedy otwiera się na miłość i odpowiada miłością, gdy sam doświadczy i odkryje, że

* T. Gałuszka, *Piękny Bóg, piękny człowiek. Zło z perspektywy teologii piękna Tomasza z Akwinu*, Poznań 2021, Wydawnictwo W drodze, s. 378–386 [w druku].

¹ Tomasz z Akwinu, *De regno ad regem Cypri*, I, c. 10. Wszystkie polskie tłumaczenia zarówno łacińskich dzieł św. Tomasza z Akwinu, jak i innych obcych tekstów autorów dawnych oraz współczesnych należy traktować – o ile wprost nie zaznaczam inaczej w komentarzu – jako przekłady własne.

² Tomasz z Akwinu, *Super Epistolam ad Hebraeos lectura*, prol. (nr 3).

³ Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, III, q. 46, a. 3, resp.

⁴ Tomasz z Akwinu, *De rationibus fidei ad cantorem Antiochenum*, c. 5.

jest dla kochającego kimś najważniejszym i pożądanym, że znajduje się w centrum jego świata, że kochający się nim zachwyca, przyjmuje bezwarunkowo i w całości, że chce dzielić jego los, a nawet gotowy jest oddać za niego życie.

Tomasz, mówiąc o doświadczeniu bycia kochanym przez Boga, świadomie w obu z przytoczonych fragmentach użył słowa „poznawać”, „myśleć” (*cogitare*), a nie na przykład „doznać” i „poczuć” (*sentire*). Niewątpliwie zmysły i emocje odgrywają istotną rolę zarówno w miłości, jak i wierze. „Kto ma uszy, niech słucho” (Mt 13,9); „Zobaczył i uwierzył” (J 20,8); „Wiara przeciwieństwo rodzi się ze słuchania” (Rz 10,17). Jednak zdaniem Tomasza miłość i wiarę „odczuwa się” na poziomie ludzkiego umysłu. Miłość i wiara nie są bowiem jakimś doznaniem emocjonalnym czy interesowną i racjonalną kalkulacją, lecz ruchem w kierunku kochanego i pragnieniem bycia coraz bliżej, aż ku zjednoczeniu. Tomasz to „poznawanie”, „myślenie” (*cogitare*) definiuje jako nieustanne poszukiwanie, pogłębianie znajomości, szukanie dopełnienia, satysfakcji i pełni⁵. *Cogitare* bowiem, zgodnie ze swoją łacińską etymologią – *cum-agito* – kryje w sobie ideę wprawiania w ruch⁶.

Kiedy zatem dominikański teolog mówi o doświadczeniu miłości i bycia kochanym, ma na myśli nie tyle stan zaspokożenia, ile dynamiczny proces, angażujący całego człowieka, jego umysł i ciało. To jakby „tańiec”, do którego człowiek zostaje zaproszony, słucho, uczy się kroków, pozwala się prowadzić, wyraża siebie, a przede wszystkim w tańcu jednoczy się we wspólnocie

gestów i myśli. I tutaj pojawia się pewna trudność, z którą zmagał się na początku swojej działalności akademickiej Tomasz: Kto inicjuje ten pierwszy krok, pierwszy ruch, człowiek czy Bóg? Czy Bóg „zmusza” człowieka do poznawania i kochania Go? A może wręcz przeciwnie – zwraca się do człowieka dopiero wówczas, gdy ten zwróci się pierwszy do Niego, zgodnie ze słowami Pisma: „Nawróćcie się do Mnie – wyrocznia Pana Zastępów – a wtedy Ja zwrócę się ku Wam” (Za 1,3)?

Jeszcze w dziełach z lat pięćdziesiątych Tomasz – jak wykazał Jean-Pierre Torrell OP – skłaniał się ku poglądom, że ten pierwszy kluczowy „krok w tańcu”, choćby tylko na poziomie przygotowania i wolnej zgody, powinien być po stronie samego człowieka⁷. „W zgodzie z innymi autorami twierdzimy zatem, że człowiek może się przygotować na przyjęcie łaski uświęcającej tylko dzięki wolnemu wyborowi”⁸. Podobne nauki znajdujemy w *De veritate*⁹. Dominikanin powtórzył tu, że człowiek w wolności i o własnych siłach może przygotować się na przyjęcie łaski, aczkolwiek swoje analizy uzupełnił o jedną ważną obserwację – by otworzyć się na łaskę, potrzebuje on jakiegoś wcześniejszego impulsu, czegoś, co go zainspiruje. Pobudzenie to, choć nie jest jeszcze łaską Boga, stanowi element działania Boga w świecie.

Konieczne jest, aby ruch zwierzęcia po okresie spoczynku poprzedzały inne ruchy, dzięki którym dusza została po-

⁵ Zob. B. J. Shanley, *Tradycja tomistyczna*, tłum. R. Mordarski, Warszawa 2017, s. 90–92.

⁶ Zob. P. Roszak, *Wiarygodność i Tożsamość*, Kraków 2013, s. 24–25.

⁷ Zob. J.-P. Torrell, *Święty Tomasz z Akwinu – mistrz duchowy*, tłum. A. Kuryś, Poznań–Warszawa 2003, s. 290; zob. także S.-T. Bonino, *L'hérésie pélagienne selon Thomas d'Aquin*, „Nova et Vetera” 2019, t. 94, z. 4, s. 355–382.

⁸ Tomasz z Akwinu, *Scriptum super Sententiis magistri Petri Lombardi*, II, d. 28, q. 1, a. 4, sol.

⁹ Tomasz z Akwinu, *Quaestiones disputatae De veritate*, q. 24, a. 15.

budzona do działania. Gdy więc człowiek zacznie się przysposabiać do łaski, zwracając ponownie swoją wolę do Boga, musi być do tego przywieziony przez jakieś zewnętrzne okoliczności, zwłaszcza przez zewnętrzne ostrzeżenia lub przez cielesne utrapienia, lub przez coś innego, albo przez jakiś wewnętrzny bodziec zgodnie z tym, że Bóg oddziałuje na umysł ludzi, albo też przez oba sposoby na raz¹⁰.

Zewnętrzne i wewnętrzne impulsy miałyby być takimi naturalnymi i zaplanowanymi przez Bożą opatrność „narzędziami”, którymi naprowadzałby człowieka na cel ostateczny. Dopiero pod wpływem impulsu człowiek otwierałby się na spotkanie z osobowym Bogiem. Na początku lat sześćdziesiątych Tomasz skorygował swoje dotychczasowe poglądy. To nie bezosobowy świat popycha nas do Boga, ale On sam jako pierwszy wychodzi w kierunku człowieka i najgłębiej w nim działa¹¹. „Bóg bowiem jest tym, który sprawia, że pragniecie i działacie według Jego upodobania” (Flp 2,13). Kilka lat później dominikanin w *Summie teologii* jednoznacznie podkreślił:

Musimy przyjąć inną przyczynę, a mianowicie wewnętrzną, która od wewnątrz pobudza człowieka do uznania za prawdę tego, co należy do wiary. Pelagianie za tę przyczynę, i to jedyną, uważali wolną wolę człowieka. Dlatego też twierdzili, że sam początek wiary pochodzi od nas [...]. Lecz takie twierdzenie jest błędem. Ponieważ człowiek, uznając za prawdę to, co należy do zakresu wiary, wzbija się ponad swoją naturę, musi to w nas pochodzić od

źródła nadprzyrodzonego, działającego wewnątrz, a tym jest Bóg¹².

Wciąż jednak do wyjaśnienia pozostawało pytanie o sposób działania Boga, który z jednej strony poprzedzałby decyzję człowieka, z drugiej zaś uwzględniałby jego wolność i inicjatywę.

Dla Tomasza punktem wyjścia w rozwiązaniu tej kwestii była wypowiedź Chrystusa: „Nikt nie może przyjść do mnie, jeśli nie przyciągnie go Ojciec, który mnie posłał” (J 6,44). Dominikanin przygotował obszerny komentarz do tego fragmentu, a dokładniej do słowa przyciągnięcie (*tractio*)¹³.

Wcześniej Tomasz miał już okazję dokładnie przeanalizować pojęcie „przyciągnięcia”. W wykładzie do Arystotelesowskiej *Fizyki* zauważył, wydawałoby się oczywisty fakt, że przyciągnięcie jest innego rodzaju ruchem niż choćby pchanie¹⁴. W przypadku przyciągnięcia ten, który przyciąga, musi być cały czas złączony z przyciąganym obiektem; pchanie zaś nie musi spełniać tego warunku w sposób konieczny. Co więcej, jedynym celem i kresem przyciągnięcia, do którego zmierza przyciągany, jest sam przyciągający. On chce zbliżyć się i wręcz zjednoczyć z przyciąganym. Natomiast w ruchu odpychania jest jakiś dystans, a cel nie jest tożsamy z pchającym. W życiu codziennym obserwujemy, że ruch przyciągnięcia wykonujemy w stosunku do tego, czego pragniemy i w czym znajdujemy spełnienie, natomiast odpychamy to, co niechciane i co rodzi trudności. Przyciąga to, co piękne, a odpycha to, co brzydkie. Powracając więc do tematu ruchu przyciągnięcia w kontekście Boga,

¹² Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, II-II, q. 6, a. 1, resp.

¹³ Zob. Tomasz z Akwinu, *Super Evangelium S. Iohannis lectura*, VI, l. 5 (nr 935).

¹⁴ Zob. Tomasz z Akwinu, *Super Physicam*, VII, l. 3 (nr 904).

¹⁰ Tamże, resp.

¹¹ Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles*, III, c. 149.

można powiedzieć, że On ani nie odpycha człowieka, ani nie pcha go do jakiegoś niezależnego od siebie celu. On przyciąga człowieka do siebie. Pragnie bliskości i zjednoczenia. Dla Boga bowiem człowiek jest piękny i „urzekający”.

To przyciąganie nie ma nic z przymusu, który zniewalał i krępował wolność człowieka. „To, co tutaj powiedziano o przyciąganiu przez Ojca, nie oznacza przymusu, ponieważ nie każdy, kto przyciąga, przymusza”¹⁵. Według Tomasza można wskazać przynajmniej pięć sposobów, jakimi Bóg przyciąga człowieka. W przypadku czterech z nich ograniczymy się tylko do ich krótkiego omówienia. Natomiast nieco dokładniej przyjrzymy się trzeciemu sposobowi, który został umieszczony przez Tomasza w samym centrum jego listy, pomiędzy ludzkim pragnieniem prawdy i pragnieniem miłości, intelektem i wolą.

Pierwszym z tych sposobów Bożego przyciągania jest wewnętrzne, powiedzielibyśmy „prywatne” objawienie. Zdaniem Tomasza doświadczyli go Jan Chrzciciel¹⁶ oraz Szymon Piotr¹⁷. Drugim sposobem działania Boga są cuda. Ich celem jest przede wszystkim „podprowadzanie ludzi do znajomości Boga”¹⁸. Cuda mogą być źródłem zdziwienia i fascynacji Bogiem¹⁹. Jednak jak zauważył dominikanin, zarówno cud, jak i przekonywanie za pomocą argumentów, mogą

być zignorowane przez obserwatora, gdyż „wśród patrzących na jeden i ten sam cud i przysłuchujących się temu samemu kazaniu jedni wierzą, inni zaś nie”²⁰. Te dwa pierwsze sposoby wprost odwołują się do intelektu człowieka. To bowiem, co on poznał, nie było rezultatem ani jego rozumowania, ani intelektualnych poszukiwań. Prawda została mu objawiona z zewnątrz, przez samego Boga. Człowiek stał się uczestnikiem wydarzenia, w które może wejść i dać się mu pociągnąć, ale może też pozostać na zewnątrz. Przyjęcie zaś prawdy i doświadczenie przyjemności i radości z odkrycia czegoś zupełnie nowego rodzi w człowieku pragnienie zgłębiania, szukania i odkrywania źródła tej prawdy – samego Boga.

Dwa ostatnie sposoby Bożego przyciągania, czyli czwarty i piąty, dotyczą wprost miłości i ludzkiego pragnienia kochania. Powiedzieliśmy, że człowiek odnajduje radość i rozkosz nie tylko w poznaniu prawdy (*contemplatio*), ale również w jej poszukiwaniu (*inquisitio*). To poszukiwanie jest prawdziwą „miłosną pasją”, którą Tomasz porównał do relacji pomiędzy zakochanymi. Kochający nie zatrzymuje się w poznaniu kochanego, ale daje się mu pociągnąć, a równocześnie pragnie być przez niego pociągany. Tomasz, opisując ten czwarty sposób działania Boga, przywołał jeden z fragmentów Pieśni nad Pieśniami: „Olejkiem wyłanym jest twoje imię [...]. Pociągnij mnie za sobą, biegnijmy! (1,3–4). Piątym natomiast sposobem Bożego przyciągania jest „wewnętrzne poruszenie” (*interior instinctus*), czyli wspomniany już Tomaszowy „instynkt Ducha Świętego”. To bezinteresowny dar Boga, dzięki któremu człowiek zostaje pobudzony i pociągnięty do wiary, że On

¹⁵ Zob. Tomasz z Akwinu, *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, VI, l. 5 (nr 935).

¹⁶ Zob. tamże, I, l. 14 (nr 277).

¹⁷ Zob. tamże, VI, l. 5 (nr 935); tenże, *Super Evangelium S. Matthaei lectura*, XVI, l. 2 (nr 1379).

¹⁸ Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* (??) II–II, q. 178, a. 1, ad 4. Na temat cudów w nauce Tomasza z Akwinu zob. T. Gałuszka, *Odnowa w lasce. Teologia charyzmatów św. Tomasza z Akwinu*, Kraków 2018, s. 101–106; J. Pyda, *Wcielenie Słowa jako cud w teologii św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 2018 [rozprawa doktorska, obroniona w 2019 roku na Papieskim Wydziale Teologicznym w Warszawie].

¹⁹ Zob. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, III, q. 44, a. 3, ad 1.

²⁰ Tamże, II–II, q. 6, a. 1, resp.

istnieje (*credere Deum*), że On jest godny zaufania (*credere Deo*) oraz że warto za Nim pójść (*credere in Deum*). Dominikanin tym razem sięgnął aż po trzy cytaty biblijne, w tym również przytoczył – oprócz słów z Listu do Filipian (2,13) i Księgi Przysłów (21,1) – fragment z Księgi Proroka Ozeasza: „Przyciągnąłem ich więzami ludzkimi, więzami miłości” (11,4).

Podsumowując, Bóg pociąga człowieka od strony intelektu tym, co przekracza ludzkie zdolności rozumowania – objawieniami i cudami, a od strony woli tym, co dotyczy pragnienia dobra – przyjemnością poznawania i wzbudzaniem pragnień. Człowiek może już teraz doświadczyć życia i działania Boga, a równocześnie jako wędrowiec wciąż do Niego zmierza. Bóg pozwala mu zakosztować już teraz tych rzeczywistości, których on jeszcze nie osiągnął. Dokładnie pomiędzy tym „już” i „jeszcze nie”, wiarą i nadzieją, Tomasz umieścił trzeci sposób, w jaki Bóg pociąga do siebie człowieka – Jego urok, powab, wdzięk, piękno.

Ktoś pociąga drugiego, działając urokiem (*alliciendo*) [...]. W ten sposób ci, którzy przystępują do Jezusa, pociągani są przez Ojca ze względu na autorytet Ojcowskiego majestatu. Ten bowiem, kto wierzy w (*credit in*) Chrystusa, w to mianowicie, że On jest Synem Boga, tego Ojciec, czyli Ojcowski majestat, pociąga do Syna [...]. Tak oto pociągani są przez Ojca ci, którzy są urzeczeni (*allecti*) Jego majestatem²¹.

Koncepcja Boga, który pociąga człowieka urokiem i pięknem własnego majestatu, jest oryginalnym pomysłem Tomasza.

²¹ Tomasz z Akwinu, *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, VI, l. 5 (nr 935).

W słowniku dominikanina działanie urokiem, czyli urzeczenie, było bezpośrednio związane z doświadczeniem zachwytu pięknem tak rzeczy materialnych, jak i duchowych. Trzeba zauważyć, że Tomasz we wczesnej twórczości, zwłaszcza przed powstaniem trzeciej części *Sumy teologii*, nie tylko nie stosował tego określenia odnośnie do Boga, ale interpretował je zazwyczaj negatywnie jako „zwodzić”²². Wyraźna zmiana nastąpiła dopiero około 1270 roku w trakcie przygotowania komentarza do Ewangelii według św. Jana. Już na początku swojego komentarza stwierdził on: „Słowo chciało upodobnić się do ludzi [...], aby w ten sposób wybranych ludzi przyciągnąć do siebie słodyczą obcowania ze sobą”²³. Natomiast w trakcie wykładu do szóstego rozdziału tej Ewangelii Tomasz po raz pierwszy podkreślił, że Bóg działa również urokiem. Piękno Boga więc nie zwodzi, ale urzeka i zachwyca.

W późniejszych tekstach, tak jakby sam będąc pod urokiem własnego odkrycia, że Bóg pociąga urokiem, często powracał do tego tematu, zwłaszcza w kontekście działania i osoby Chrystusa: „[Strażnicy] po niewielu słowach Chrystusa zostali pochwyteni i urzeczeni do kochania Go”²⁴; „Piotr urzeczony słodyczą chwały, chciałby na zawsze pozostać na tej górze [z Chrystusem]”²⁵; „Chrystus, gdy tylko chciał, mocą Bożą przemieniał ludzkie dusze [...], także poprzez zewnętrzne działanie urokiem”²⁶; „Człowiek powinien pamiętać w sposób

²² Zob. Tomasz z Akwinu, *Super primam Epistolam ad Corinthios lectura*, XII, l. 1 (nr 1263); tenże, *Super librum Dionysii De divinis nominibus*, IV, l. 22; tenże, *Expositio super Iob ad litteram*, XLI, v. 20; tenże, *Summa theologiae*, I, q. 65, a. 1, ad 3; II–II, q. 186, a. 3, ad 4.

²³ Tomasz z Akwinu, *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, I, l. 7 (nr 178).

²⁴ Tamże, VII, l. 5 (nr 1108).

²⁵ Tomasz z Akwinu, *Super Evangelium S. Matthaei lectura*, XVII, l. 2 (nr 1454).

²⁶ Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, III, q. 44, a. 3, ad 1.

szczególny: o chwale Bożej i o karze wiecznej; jedno nas urzeka, a drugie przeraża²⁷.

Piękno majestatu Boga, które objawia się w Chrystusie, jest tak mocne, że człowiek, który go doświadcza, reaguje i odpowiada całym sobą, umysłem i ciałem. Boży wdzięk porusza go i dotyka, a nawet „wyrywa” go i „wyprowadza poza siebie”. W spotkaniu z pięknem Boga człowiek – jak pisał dominikanin w ostatnim i niedokończonym komentarzu biblijnym do Księgi Psalmów – może wręcz przeżyć ekstazę.

Ekstaza (*extasis*), tłumaczy się z greckiego jako „wyjście” (*excessus*), mianowicie umysłu, gdyż człowiek znajduje się poza sobą. A odbywa się to na dwa sposoby. Pierwszy to bycie urzeczonym przez coś doskonalszego [...]. Gdy duch człowieka wychodzi z siebie, wówczas mówi się, że jest urzeczony przez kontemplację i miłość. Boża miłość bowiem – jak pisał Pseudo-Dionizy w *O imionach Bożych* – wywołuje ekstazę, gdyż sprawia ona, że człowiek żyje już nie swoim życiem, ale Boga²⁸.

Zgodnie z Tomaszową teologią ekstazy, kochający ujęty pięknem kochanego zostawia wszystko i siebie samego oraz kieruje się ku niemu po to, by być całkowicie dla drugiego i się z nim zjednoczyć²⁹. Kochający upatruje sens i cel swojego życia nie w sobie samym, lecz w ukochanym. Ten natomiast, kto doświadcza miłości Boga i Jego piękna, odpowiada miłością w zachwycie, czyli ekstazą. „Miłość Boża wprowadza w ekstazę, to znaczy wznosi człowieka poza samego

siebie, nie pozwalając mu do siebie należeć, ale do tego, którego się kocha [...] do istoty miłości Bożej należy, aby kochający nie pozostał w sobie, lecz przebywał z ukochanym³⁰. To wszystko, czego doświadcza urzeczony człowiek – wyjście z siebie, rozlewanie się miłości i pragnienie zjednoczenia – jest obrazem wewnętrznego życia samego Boga. „Także i sam Bóg, przyczyna wszechrzeczy, pod wpływem nadmiaru miłosnej dobroci, wychodzi poza siebie, gdy roztacza swoją opatrność na wszystko, co istnieje³¹.”

Można więc powiedzieć, że człowiek jako stworzony na obraz Trójcy Świętej objawia, kim jest sam Bóg, natomiast jako ukierunkowany na miłość i zwrócony ku kochającemu objawia, jak żyje sam Bóg. Bóg bowiem nie tylko istnieje we wspólnocie Osób Boskich, ale również żyje i kocha, podobnie jak człowiek nie tylko istnieje we wspólnocie ludzi, ale również odkrywa, że ma żyć i kochać.

Powróćmy do przytoczonej już wcześniej wypowiedzi Tomasza: „Człowiek dzięki męce Chrystusa poznał, jak bardzo Bóg go kocha. Poznanie to z kolei wywołało w człowieku miłość do Boga, a na tym polega doskonałość ludzkiego zbawienia³². Chrystus ukrzyżowany również przyciąga człowieka. „A Ja, gdy zostanę wywyższony nad ziemię, pociągnę wszystkich do siebie” (J 12,32). Jednak Chrystus nie pociąga wewnętrznym objawieniem, gdyż umysł wchodzi w ciemność; nie dokonuje On cudu, gdyż oglądamy tylko ludzką porażkę; nie pociąga On przyjemnością poznawania prawdy, gdyż krzyż jest głupotą i skandalem; nie wzbudza On również w widzających wielkich pragnień, gdyż w swojej brzydocie krzyż

²⁷ Tomasz z Akwinu, *In salutem Angelicam vulgo Ave Maria expositio*, a. 5 (nr 76).

²⁸ Tomasz z Akwinu, *In psalmos Davidis expositio*, XXX, nr 1.

²⁹ Zob. Tomasz z Akwinu, *Quaestiones disputatae De veritate*, q. 13, a. 2, ad 9; tenże, *Summa theologiae*, I–II, q. 28, a. 3; II–II, q. 175, a. 2, ad 1.

³⁰ Tomasz z Akwinu, *De perfectione spiritualis vitae*, c. 11.

³¹ Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, II–II, q. 175, a. 2, ad 1.

³² Tamże, III, q. 46, a. 3, resp.

wywołuje niechęć i wstręt. Chrystus ukrzyżowany pociąga wyłącznie urokiem miłości, który przekracza ludzki intelekt i wolę. Piękno ukrzyżowane – niewinny Chrystus wydobywa człowieka z jego brzydoty. Odpowiedzią na Jego miłość może być tylko miłość. Dominikanin skomentował przytoczony wyżej cytat z Ewangelii według św. Jana w następujący sposób: „A zatem »wywyższony nad ziemię, pociągnę wszystkich«, przez miłość, »do siebie. Ukochałem cię odwieczną miłością, dlatego nadal rozciągam łaskę nad tobą« (Jr 31,3). W tym bowiem najbardziej ujawnia się miłość Boga do człowieka, że zechciał za niego umrzeć”³³.

Niestety, sam Tomasz nie zdążył już rozwinąć swojej genialnej intuicji, dotyczącej działania Boga przez urok i piękno. Jego myśl natomiast zgłębiał i rozwijał polski mistyk Joachim Badeni OP³⁴. Koncepcję Akwinaty wyraził on w postaci łacińskiej sentencji – *causa finalis agit alliciendo*, czyli – jak tłumaczył ojciec Badeni – „przyczyna celowa działa urokiem”³⁵. Wśród jego licznych refleksji odnajdujemy również taką niezwykle ważną obserwację na temat Bożego działania pięknem:

Światło i żar to właściwości płomienia symbolizujące obecność i działanie Boga. Właściwości te są dwoistym działaniem tej samej istoty ognia i jako takie wzajemnie się przenikają. Płomień świeci i parzy jednocześnie. Urokiem światła przyciąga wędrowca pustyni i nocy; żarem odrzuca tego, kto chciałby bezmyślnie go dotknąć. Wyraża on realizmem konkretnego symbolu właściwości Istoty Boga: urok i nietykalność Tajemnicy. Biblia przekazuje nam symbol Płomienia, tajemnicę obecności i działania Boga – tajemnicę głębi Obłoku³⁶.

Urok i nietykalność są cechami piękna Boga. Piękno to zarazem przyciąga i nie pozwala się zawłaszczyć postronnemu, niezaangażowanemu widzowi. Ono przyciąga, rani, rozpala i potęguje pragnienie. Piękno zaś fałszywe daje się już teraz opanować i w końcu, zamiast zachwyty, pojawia się frustracja. Fałszywe piękno okazuje się tylko stworzoną fasadą, imitującą i podszywającą się pod prawdziwe piękno.

³³ Tomasz z Akwinu, *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, XII, l. 5 (nr 1673).

³⁴ J. Badeni OP poznał Tomaszową koncepcję w 1948 roku w trakcie wykładu dominikańskiego teologa Romualda Kosteckiego OP, który w jednym ze swoich późniejszych dzieł pisał: „Bóg zawsze uprzeda dusze swoją łaską. To On pierwszy pociąga je ku sobie, przemienia od wewnątrz, daje im nadprzyrodzone piękno i możliwość odpowiedzi miłością na miłość. Nasza miłość jest tylko odpowiedzią na uprzednią miłość ze strony Boga, który ukochał każdą duszę, zanim ona jeszcze istniała”, zob. R. Kostecki, *Tajemnica życia nadprzyrodzonego*, Warszawa 1975, s. 292.

³⁵ *Dyskusja o duszpasterstwie akademickim*, „Znak” 1966 (styczeń–luty), R. XVIII, nr 139–140; zob. także J. Badeni, *W świetle ducha*, opr. M. Biskup, Poznań 2013, s. 86.

³⁶ J. Badeni, *Mistyka codzienności*, Poznań 2018, s. 168.

BIBLIOGRAFIA:

- Badeni J., *W świetle ducha*, opr. M. Biskup, Wydawnictwo „W drodze”, Poznań 2013.
- Bonino S.-T., *L'hérésie pélagienne selon Thomas d'Aquin*, „Nova et Vetera” 2019, t. 94, z. 4, s. 355–382.
- Dyskusja o duszpasterstwie akademickim*, „Znak” 1966 (styczeń–luty), R. XVIII, nr 139–140, s. 15–41.
- Gałuszka T., *Odnowa w łasce. Teologia charyzmatów św. Tomasza z Akwinu*, Wydawnictwo Esprit, Kraków 2018.
- Kostecki R., *Tajemnica życia nadprzyrodzonego*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1975
- Pyda J., *Wcielenie Słowa jako cud w teologii św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 2018 [niepublikowana rozprawa doktorska, obroniona w 2019 roku na Papieskim Wydziale Teologicznym w Warszawie].
- Roszak P., *Wiarygodność i Tożsamość. „Teologia wiary” św. Tomasza z Akwinu i współczesność*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2013.
- Shanley B. J., *Tradycja tomistyczna*, tłum. R. Mordarski, Wydawnictwo „W drodze”, Warszawa 2017.
- Torrell J.-P., *Święty Tomasz z Akwinu – mistrz duchowy*, tłum. A. Kuryś, Wydawnictwo „W drodze”, Poznań–Warszawa 2003.

Theology of Delight According to St. Thomas Aquinas

(Summary)

Teologia zachwytu według św. Tomasza z Akwinu

(Streszczenie)

The article is an excerpt from a monograph. It discusses the issue of charm (allure) and admiration in the work of St. Thomas Aquinas. An allure is a way to attract an observer and an incentive for relationships. A delight, on the other hand, is a spontaneous human response to the experience of beauty, as well as the orientation of will and intellect towards the object. Aquinas, in his late works (after 1269), introduced the category of charm and delight as an explanation of the action of God, who attracts with beauty, and of the reaction of man, who responds freely to the discovered beauty.

Key words: Thomas Aquinas, a theological aesthetics, beauty, delight

Przedmiotem prezentowanego tekstu, będącego fragmentem monografii, jest zagadnienie uroku (powab) i zachwytu w twórczości św. Tomasza z Akwinu. Powab jest sposobem przyciągania obserwatora i zachętą do relacji. Zachwyty zaś jest spontaniczną odpowiedzią człowieka na doświadczenie piękna oraz ukierunkowaniem intelektu i woli ku przedmiotowi. Akwinata w swojej późnej twórczości (po 1269 r.) wprowadził kategorię powabu i zachwytu jako wyjaśnienie z jednej strony działania Boga, który pociąga pięknem i z drugiej strony reakcji człowieka, który w wolności odpowiada na odkryte piękno.

Słowa kluczowe: Tomasz z Akwinu, estetyka teologiczna, piękno, zachwyty

TOMASZ GAŁUSZKA OP:

dr hab. prof. Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II. Specjalizuje się w historii inkwizycji i nowych ruchach religijnych w średniowieczu. Interesuje się historią papieżstwa i zakonów mendykantkich XIV wieku oraz paleografią łacińską, epigrafiką i kodykologią. Trzykrotny laureat konkursu „Studiów Źródłoznawczych” im. prof. Stefana Kuczyńskiego (IH PAN) dla najlepszych polskich książek z dziedziny źródłoznawstwa i nauk pomocniczych historii oraz książkowych edycji źródłowych z zakresu średniowiecza i okresu nowożytnego do końca XVIII wieku. Najważniejsze publikacje: *Badania nad Biblią w XIII wieku* (2005); *Tomasza*

z Akwinu Lectura super Matheum cap. I-II. Studium historyczno-krytyczne i edycja tekstu (2011); *Henry Harrer's «Tractatus contra beghardos». The Dominicans and Early 14th Century Heresy in Lesser Poland* (2015); *Inkwizytor też człowiek. Intrygujące karty Kościoła* (2016); *Proces beginek świdnickich w 1332 roku. Studia historyczne i edycja łacińsko-polska* (2017) [współautorstwo: P. Kras, A. Poznański]; *Fratres apud sanctam crucem. Z badań nad dziejami dominikanów w Brzegu* (2018) [współautorstwo: K. Kaczmarek].

Adres e-mail: tomasz.galuszka@upjp2.edu.pl



TEOLOGIA MISTYCZNA O. JOACHIMA BADENIEGO

Ojciec Joachim Badeni był przede wszystkim kaznodzieją, duszpasterzem i być może mistykiem, jednym słowem praktykiem, a nie teoretykiem religii. Jednak nawet nie będąc ani teologiem, ani filozofem w znaczeniu akademickim, pozostawił po sobie opisy własnych przeżyć wewnętrznych oraz elementy mogące posłużyć do interpretacji jego doświadczenia religijnego.

Aby przedstawić teologię mistyczną lub inaczej teologię duchowości dominikanina, czyli sposób, w jaki on sam opisywał i interpretował swoje doświadczenie, należy omówić kilka zagadnień. Po pierwsze należy opisać doświadczenie religijne o. Badeniego, zaczynając od jego młodzieńczych przeżyć religijnych i pierwszych intuicji mistycznych, ujętych na tle ogólnej charakterystyki doświadczenia religijnego i mistyki, tak jak je definiuje współczesna filozofia religii. Następnie przedstawiona zostanie teologiczna interpretacja doświadczenia religijnego o. Badeniego wraz ze wskazaniem na jej teologiczne podstawy w myśli św. Tomasza z Akwinu, oraz wyjaśnienie kategorii „Bożego uroku” i „wyjścia” za słowem Obietnicy. Opis ten będzie uzupełniony o uwagi na temat rozumienia buddyizmu przez o. Joachima. Ostatnim problemem, *last but not*

least, będzie rola humoru w duchowości Joachima Badeniego.

1. Ogólna charakterystyka doświadczenia religijnego

Najbardziej ogólna charakterystyka doświadczenia religijnego odnosi ten termin do „wszystkich doświadczeń tego, co święte w ramach kontekstu religijnego, włączając w to uczucia i wizje religijne oraz doświadczenia numinalne i mistyczne”¹. Doświadczenia religijne mogą występować w trakcie aktów kultu lub w innych, na pierwszy rzut oka niezwiązanych z kontekstem religijnym sytuacjach, jak na przykład obcowanie z naturą. Chad Maeister twierdzi, że doświadczenia religijne posiadają trzy cechy: 1. Uniwersalność – mogą pojawić się w każdej epoce historycznej i w każdej grupie społecznej, nie wykluczając środowisk zsekularyzowanych. 2. Różnorodność – są głęboko osobiste i zróżnicowane, zarówno w obrębie jednej tradycji religijnej, jak i w związku z różnorodnością religii. 3. Znaczenie – doświadczenie religijne jest doniosłym przeżyciem i często powoduje przewartościowanie życia².

¹ Por. Ch. Meister, *Wprowadzenie do filozofii religii*, Łódź 2018, s. 292.

² Por. tamże, s. 292–293.

Zdaniem Meistersa możemy wyróżnić trzy typy doświadczenia religijnego: typ regeneracyjny, charyzmatyczny i mistyczny³. O typie regeneracyjnym mówimy wówczas, gdy osoba, która go przeżywa, przechodzi życiową przemianę – nawrócenie. Nawiązując do Ewangelii św. Jana 3,3, mówi się często o „nowym narodzeniu” lub o „narodzinach z góry”. Ważnym aspektem doświadczenia regeneracyjnego jest transformacja moralna: rodzi się poczucie odpuszczenia winy, pojawia się nowa wizja życia i dążenie do postępowania zgodnego z kodem moralnym.

Druga kategoria doświadczenia religijnego to doświadczenie charyzmatyczne. Podczas przeżyć tego typu ujawniają się rozmaite dary czy, mówiąc inaczej, charyzmaty, o których mowa na kartach Nowego Testamentu, a które manifestują się w naszych czasach w ramach ruchu zielonoświątkowego i podobnych rodzajów duchowości. Dary Ducha Świętego, o których mowa to: mówienie różnymi językami, prorokowanie, tłumaczenie prorocत्व, uzdrawianie, spoczynek w Duchu Świętym itp. Co ciekawe, doświadczenia charyzmatyczne nie ograniczają się tylko do tradycji judeo-chrześcijańskiej.

Trzecia kategoria doświadczenia religijnego to doświadczenia mistyczne, które są uznawane za najwyższe stany religijnych przeżyć. Mistyka jest zjawiskiem uniwersalnym, występującym we wszystkich tradycjach religijnych jako najbardziej bezpośrednie – wolicjonalne lub ontologiczne – zjednoczenie z absolutem. Podkreśla się również, że mistyka to wymiar każdego aktu religijnego. Każde doświadczenie religijne jest jednocześnie zapośredniczone i bezpośrednie⁴.

Zapośredniczone, ponieważ spełnione przez jakąś czynność lub praktykę religijną, wyrażoną słowem, pojęciem, symbolem. Bezpośrednie, ponieważ każdy akt religijny nakierowany jest na element transcendentny, który przekracza wszelkie zapośredniczenie.

2. Pierwsze doświadczenia religijne Kazimierza Badeniego

Zacznijmy analizę doświadczenia religijnego o. Badeniego od przedstawionego przez niego samego opisu pierwszych doświadczeń, których doznał w wieku dwudziestu sześciu lat.

Zdarzyło się to we Lwowie, 20 czerwca 1938 roku, pamiętam doskonale, bo jak zapomnieć taki dzień? Wybrałem się do nocnego lokalu. Idę spokojnie ulicą i widzę alabastrową rzeźbę Matki Boskiej z Lourdes, ufundowaną w wieku XIX przez jedną z moich ciotek. Przechodzę obok rzeźby obojętnie [...], lecz nagle czuję, jak ktoś delikatnie, z macierzyńską czułością kładzie mi rękę na plecach. Jeszcze dziś czuję wyraźnie ten dotyk, choć od tej chwili minęło z górą sześćdziesiąt lat. Tak mogła dotknąć człowieka jedynie ta, która zachowała dziewictwo, a więc Maryja. Dotknęła mnie z niebywałą czułością, jakby delikatnie gdzieś kierując⁵.

Młody hrabia Badeni skierował swoje kroki w stronę pobliskiego kościoła dominikanów, gdzie zaczął regularnie przyjmować sakramenty, modlić się oraz zaopatrywać w literaturę poświęconą duchowości. Pewnego dnia, rozmawiając z jednym z braci, zastanawia się, czy mógłby kiedyś założyć habit:

³ Por. tamże, s. 293–303.

⁴ Por. J. A. Kłoczowski, *Miedzy samotnością a wspólnotą*, Tarnów 2004, s. 69–72.

⁵ J. Badeni, *Autobiografia. Z ojcem Joachimem Badenim rozmawiają A. Sporniak i J. Strzalka*, Kraków 2011, s. 56.

Kiedy tak w myślach przymierzam habit, widzę, że w kącie pokoju stoi Chrystus [...]. Ale jaki to Chrystus? Beduin ze wspaniałym, smagłym obliczem, bujną brodą, prawdziwy król Izraela, potomek Dawida i Salomona, w szacie światła! Poczuję, że Jezus zaprasza mnie do siebie i że ma on w sobie nadludzką siłę przyciągania, jest straszliwie silną atrakcją. Zwykły człowiek bywa fascynujący, a co dopiero Jezus! Lecz różnica między zauroczaniem Bogiem a człowiekiem polega na tym, że ludzka fascynacja często nas zniewala, boska – nigdy, wręcz przeciwnie, przywraca nam wolność. Myślę dziś, że tamto widzenie było czystą teologią⁶.

Choć całościowo ujęte doświadczenie religijne najpierw Kazimierza, a potem o. Joachima Badeniego najbliższe było doświadczeniu mistycznemu, to jednak zawiera ono elementy wszystkich trzech typów. Nie jest przecież czymś niemożliwym, aby osoba, która jest mistykiem, doznała również duchowego przełomu i posiadała charyzmaty, jak na przykład dar glosolalii. Młodzieńcze doświadczenia opisane powyżej można uznać nie tylko za doświadczenia mistyczne, ale także za doświadczenia typu regeneracyjnego, nadały one bowiem nowy kierunek życiu młodego człowieka. Jednakże, choć z jednej strony jest to rzeczywiście jakiś przełom w życiu, to z drugiej strony to dopiero początek poszukiwań duchowych Badeniego. Nie mówi także o. Badeni o radykalnej konwersji moralnej. Co prawda opis dotknięcia przez Matkę Boską znajdujemy w rozdziale zatytułowanym „Rozkoszne błotko”, ale i sam autor odnosi się do siebie samego, z tamtego czasu, pobłażliwie, nie mówi ze zgrozą

⁶ Tamże, s. 59.

o „bagnie moralnym”, a „błotko” nazywa „rozkosznym”. Choć – należy przyznać – nuta negatywnej oceny lekkomyślnego czy banalnego życia młodzieńczego pobrzmiewa w opowieści zakonnika.

W późniejszym okresie życia o. Badeni zetknął się z Ruchem Odnowy w Duchu Świętym i doświadczenia charyzmatyczne nie były mu obce. Spotkanie z charyzmatykami nastąpiło w momencie, gdy dominikanin był już uformowany zarówno intelektualnie, jak i duchowo przez tradycję swojego zakonu. Było to ważne dopełnienie jego duchowości i pole głębokiego zaangażowania duszpasterskiego, ale nie początki drogi wiary⁷. O swoich doświadczeniach charyzmatycznych nie wspomina o. Badeni często i, moim zdaniem, łączą się one harmonijnie z jego wcześniejszymi doświadczeniami religijnymi. Istnieje jednak świadectwo, co prawda z drugiej ręki, o doświadczeniu „wylania Ducha Świętego” w roku 1975 w trakcie wizyty o. Alberta de Monléona OP we Wrocławiu. Podczas modlitwy wspólnoty o. Joachim doświadczył przeżycia, na które składały się dwa elementy: niesamowity spokój, który „spadł na niego z sufitu”, oraz wizja wody tryskającej z piersi w okolicy mostka. Zakonnik łączył tę wizję z zapowiedzią strumieni wody żywej, które popłyną z wnętrza wierzących, obdarzonych Duchem Świętym (J 7,37-39a)⁸.

Mistyka o. Badeniego rozpoczyna się od doświadczeń młodzieńczych, które nie są z pewnością tak mocnymi doświadczeniami i tak spektakularnymi, jak nawrócenie Szawła w drodze do Damaszku (Dz. Ap 9,1-18) czy słynna ekstaza mistyczna św. Teresy

⁷ Na temat udziału o. Joachima Badeniego w Ruchu Odnowy w Duchu Świętym zob. A. Adaszyńska-Błacha, *O. Joachim Badeni OP. Portret*, Kraków 2014.

⁸ Por. tamże, s. 13–14.

z Ávili, podczas której anioł przebijał włócznią jej serce, zadając jej ból i niewypowiedzianą rozkosz zrazem⁹. Doświadczenia Kazimierza są dyskretne i subtelne, ale zarazem ukierunkowujące jego życie na poszukiwanie Boga. Mistyka będzie w jego życiu obecna jako przedmiot zainteresowania, lektury i jako pewne tło, do którego o. Badeni będzie się odwoływał, choć nie zawsze wprost. Wydaje się, że także w jego przypadku można powiedzieć to, co powiadano o wielkim poprzedniku o. Joachima, czyli o Mistrzu Eckharcie. Mówiono, iż nie pisze „o doświadczeniach”, ale „z doświadczenia”, któremu następnie próbuje nadać interpretację teologiczną¹⁰. Niejednokrotnie, mimo że o. Badeni nie wspomniana o sobie, słowa jego tchną autentycznością doświadczenia:

Moc słowa światła nie dochodzi do świadomości wybranych do wyjścia od zewnątrz, drogą nacisku czy przymusu, ale raczej drogą namowy, perswazji. Budzi je cisza nocnego czuwania z Bogiem, z Jego Słowem, ze światłem ukrytym w Biblii i w nocy. Słowo działa urokiem Osoby Boskiej. Żadne ludzkie słowo, żaden opis nie jest w stanie oddać uroku nocy, w której przemówił Bóg¹¹.

Z łatwością możemy sobie wyobrazić zakonnik, który czuwa w nocy, kontemplując Słowo, zapatrzony w pełne uroku oblicze Boga. Ale jednocześnie o. Joachim nie mówi: „to ja”, „to moje doświadczenie”.

3. Co to jest mistyka i teologia mistyczna?

Słowo *mistyka* i *mistyczny* są pochodzenia greckiego i wywodzą się od czasownika *μύω* co oznacza „zamykać (się)”, „mrużyć”, głównie w kontekście „zamykać oczy”, metaforycznie „być uspionym, uciszyć się”. Na początku termin ten pojawił się w kulturze greckiej w związku z pogańskimi misteriami. Przymiotnik „mistyczny” (*μυστικός*) oznaczał początkowo „ukryty”, „tajemniczy”¹². W tradycji chrześcijańskiej pojawił się w trzech kontekstach. Klemens Aleksandryjski i Orygenes mówili o mistycznej interpretacji Biblii. Orygenes na przykład interpretował wyjście Narodu Wybranego z Egiptu jako archetyp duchowej drogi każdego człowieka; drogi od niewoli „świata” do wolności duchowej.

W liturgii termin mistyczny używany był w kontekście sprawowania sakramentów. Eucharystia to „mistyczna uczta”, ołtarz to „stół mistyczny”. Chrzest to „mistyczne narodziny” a nowo ochrzczeni to „odrodzeni przez mistyczną ekonomię” – według wyrażenia św. Grzegorza z Nyssy. Gdy Cyryl Jerozolimski w katechezach chrzcielnych wyjaśniał katechumenom znaczenie sakramentu chrztu, twierdził, że katechumen zna prawdy wiary tylko od strony zewnętrznej, słownej. Dopiero po chrzcie, po przebyciu obrzędu inicjacji, której dozna w sakramencie, otrzyma dar wewnętrznego zrozumienia przekazanej mu nauki¹³.

Termin „mistyczny” zaczyna wreszcie być używany dla duchowego poznania Boga, które zostaje wyróżnione obok spekulatywnego poznania Boga. Jak pisze o. Jan

⁹ Św. Teresa z Ávili, *Księga zmiłowań Pańskich, czyli życie św. Teresy od Jezusa napisane przez nią samą*, tłum. H. P. Kossowski, w: *Dziela św. Teresy*, t. 1, Kraków 1962, s. 338–339.

¹⁰ W. Szymona, *Wstęp*, w: *Mistrz Eckhart, Kazania*, Poznań 1986, s. 21.

¹¹ J. Badeni, *Mistyka codzienności*, Poznań 2018, s. 144

¹² J. A. Kłoczowski, *Drogi Człowieka mistycznego*, Kraków 2001, s. 8; *Dictionnaire de spiritualité*. t. 10, Paris 1980, s. 1893.

¹³ *Antologia literatury patrystycznej*, red. M. Michalski, t. 2, s. 332–333.

Andrzej Kłoczowski, zaczęło się to od Orygenesusa, ale dopiero kilka wieków później Pseudo-Dionizy Areopagita pisze traktat zatytułowany *Teologia mistyczna*. Zgodnie z regułami teologii apofatycznej Pseudo-Dionizego, mówiąc o Bogu, należy zaprzeczyć każde orzeczenie, zarówno wzięte ze sfery zmysłowej, jak i intelektualnej; co więcej, zaprzeczyć należy także zaprzeczenia. Chcąc zjednoczyć się z Bogiem, intelekt nasz musi wejść w całkowitą ciemność niewiedzy. Istnienia Boga, który jest ponad poznaniem, możemy doznać, ale doświadczenie to jest zjednoczeniem z Bogiem ponad intelektem w ciemnościach niewiedzy.

Dobroczynna Przyczyna wszystkiego [...] nadsubstancjalnie wznosząca się nad wszystkim, ujawnia się w swej prawdzie i bez osłony tylko tym, którzy przechodzą ponad wszystkimi rzeczami i skalanymi, i czystymi, i ponad szczytami wszystkich świętych dążeń, i pozostawiając za sobą wszystkie boskie światła, niebiańskie dźwięki i słowa, zanurzają się w ciemności, gdzie prawdziwie jest Ten, który, jak głosi Pismo, jest ponad wszystkim¹⁴.

W tym miejscu należy jeszcze wyjaśnić znaczenie terminu *teologia mistyczna*, użytego w tytule artykułu. Termin ten jest szczególnie popularny w teologii prawosławnej. „Teologia mistyczna» – pisze Włodzimierz Łoski – nie oznacza więc tutaj nic innego jak duchowość wyrażającą stanowisko doktrynalne¹⁵. Zdaniem prawosławnego teologa dogmat, wyrażający jakąś Boską

tajemnicę, która zawsze jawi się nam jako coś w najgłębszej treści niewysłowionego, musi stać się przedmiotem kontemplacji, powinien zostać przez nas przeżyty. Teologia i mistyka nie powinny być oddzielane, gdyż jedna nie może istnieć bez drugiej. Teologia jest wyrazem tego, czego każdy na swój sposób może doświadczyć. Nauczanie Kościoła nie miałoby realnego wpływu na ludzi, gdyby nie wyrażało wewnętrznego doświadczenia prawdy, doświadczenia danego wszystkim wiernym, choć w różnym stopniu. Prawdy wiary nie powinny być dopasowywane do naszej umysłowości, ale prowadzić nasz umysł do głębokiego przeobrażenia i zjednoczenia z Bogiem. W tym znaczeniu chrześcijańska teologia im bardziej jest mistyczna, tym bardziej praktyczny posiada charakter – prowadzi do przeobstwień. Mówiąc o teologii mistycznej, mamy na myśli refleksję teologiczną, która wyraża z osobistego doświadczenia i jest próbą opisanego oraz zinterpretowania w kategoriach teologicznych.

4. Filozoficzne definicje mistyki

Zobaczmy, w jaki sposób definiowano mistykę na gruncie filozofii religii: „Przez »doświadczenie mistyczne« rozumiem ogólnie uszczęśliwiające doświadczenie absolutu. Wyraz »absolut« celowo piszę tutaj nie przez duże »A«. Jak zobaczymy później, nie każde doświadczenie mistyczne jest doświadczeniem Boga¹⁶.

Mystyk to ktoś, komu dane lub podarowane jest bezpośrednio i odczuwane jako realne doświadczenie boskiej obecności,

¹⁴ Pseudo-Dionizy Areopagita, *Teologia mistyczna*, I, 3, w: tenże, *Pisma teologiczne*, tłum. M. Dzielska, Kraków 2005, s. 326.

¹⁵ W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, tłum. M. Szczaniecka, Warszawa 1989, s. 5.

¹⁶ J. Maritain, *Pisma filozoficzne*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1988, s. 100. Drugie i trzecie zdanie cytatu znajdują się w przypisie nr 2.

czyli rzeczywistości ostatecznej, lub kto przynajmniej stara się świadomie je uzyskać. Doświadczenie takie może stać się jego udziałem za sprawą nagłego oświecenia, iluminacji, bądź też jako rezultat długich i czasem drobiazgowych przygotowań, poprzez które starał się nawiązać kontakt lub stałą łączność z bóstwem¹⁷.

W mistyce, tak jak w pewnych przynajmniej chwilach jestem skłonny ją pojmować, zdawałyby się tkwić dwa elementy. Z jednej strony jest w mistyce jakieś „przebicie się” poza kategorie bytu i niebytu, tak że pytanie, postawione o jakiegokolwiek rzeczy określonej, czy jest czy nie jest, traci swój sens; z drugiej strony jest poczucie obcowania z jakąś Rzeczywistością prawdziwą w przeciwieństwie do różnych rzeczywistości pozornych, niepełnych czy nieistotnych, z którymi mamy do czynienia na co dzień¹⁸.

Powyższe definicje mistyki zawierają wyrażenia, wskazujące na przynajmniej trzy momenty konstytutywne dla doświadczenia mistycznego. Pierwszym z nich jest świadomość bezpośredniego kontaktu z Absolutem, Bogiem osobowym, lub jakąś ostateczną, metafizyczną podstawą rzeczywistości. Kontakt musi być duchowy i wolny od wszelkich zapośredniczeń w pojęciach i obrazach, oraz posiadać charakter bezpośredni, analogiczny do postrzeżeń zmysłowych. Nawet stosowana w teologii *via negationis*, której negatywne pojęcia mają nas uchronić przed kształtowaniem obrazu rzeczywistości nadprzyrodzonej na wzór rzeczywistości

ziemskiej, jest co najwyżej etapem przygotowującym do doznań mistycznych. Teologia negatywna, jako rodzaj wypowiedzi, jeszcze nie należy do porządku mistycznego, lecz pozostaje nadal na poziomie dyskursu pojęciowego. W mistyce nie chodzi o negatywny dyskurs, lecz o negatywność przeżyta i doświadczoną. Badacz mistyki, Olivier Lacombe, szczególnie mocno podkreśla, że jest to swego rodzaju apofatyzm przeżyty eksperymentalnie, poznanie w nie-poznaniu, jako całkowite przyłgnięcie do Boga w ciemnościach niewiedzy¹⁹.

Drugą, ważną cechą doświadczenia mistycznego jest jego transcendentny charakter oraz niezdolność ludzkiego języka i aparatury pojęciowej do wyrażenia jego rzeczywistej treści. Wybitny znawca i badacz mistyki żydowskiej, Gershon Scholem, sformułował tezę o amorficznym charakterze doświadczenia mistycznego²⁰. Najczęściej zgodność treści doświadczenia mistycznego i dogmatów religii, powiada Scholem, interpretuje się jako argument na korzyść prawdziwości danej tradycji. Wiemy jednak, że zjawisko mistyki występuje, w formie niekiedy bardzo zróżnicowanej, we wszystkich wielkich religiach świata. Dlaczego zatem opisy doświadczeń mistycznych są aż tak różnorodne i tak ściśle związane z daną tradycją religijną? W odpowiedzi na to pytanie Scholem wysuwa tezę o amorficznym, bezpostaciowym charakterze doświadczenia mistycznego. Nawet najbardziej wymowne i wyszukane świadectwo mistyka skrywa niewypowiedzianą głębię bezpostaciowego zjednoczenia z przedmiotem transcendentnym wobec wszelkich symboli, obrazów

¹⁷ G. Scholem, *Kabala i jej symbolika*, tłum. R. Wojnakowski, Kraków 1996, s. 10.

¹⁸ Henryk Elzenberg i mistyka, „Znak – Idee” 1991, nr 4, s. 59.

¹⁹ L. Gardet, O. Lacombe, *L'expérience du Soi. Étude de mystique comparée*, Desclée De Brouwer 1981, s. 24.

²⁰ G. Scholem, *Kabala i jej symbolika*, dz. cyt., s. 9–39.

i kategorii umysłowych. Każde doświadczenie mistyczne może być różnorako interpretowane i komunikowane, zwykle jednak mistyk posługuje się spontanicznie językiem i symboliką zaczerpniętą z tradycji, z której sam się wywodzi. Teologiczna interpretacja doświadczenia mistycznego nie jest zatem wywiedziona bezpośrednio z samego doświadczenia, lecz na nie – przynajmniej w jakimś stopniu – narzucona.

Trzecią cechą jest przekonanie mistyka, że rzeczywistość dana mu w doświadczeniu mistycznym jest rzeczywistością *par excellence*, wobec której wszystkie inne byty wydają się iluzją. Dotykamy tutaj zagadnienia, które w różnych szkołach mistycznych było różnie przedstawiane, a mianowicie statusu ontologicznego przedmiotu mistycznego doświadczenia i bytów stworzonych, w tym także podmiotu doświadczenia. Dla mistyka to, czego on doświadcza, jest prawdziwsze niż wszystko inne, co go otacza. Zależnie od systemu filozoficznego będziemy mówili o Absolutcie, albo że jest jedynym prawdziwym bytem, wobec którego wszystkie inne są tylko złudzeniem (Śankara), albo że kategoria bytu nie stosuje się do Absolutu, ponieważ jest On całkowicie różny od świata bytów przygodnych (Plotyn)²¹.

Zdaniem o. Jana Andrzeja Kłoczowskiego rozróżniamy co najmniej trzy podstawowe typy mistyki: mistykę naturalną, mistykę niedualistyczną i mistykę teistyczną²².

Mistyka naturalna jest tak nazywana ze względu na swoje odniesienie do natury i do kosmosu; bywa także określana jako doświadczenie mistyczne eks-tatyczne lub „pan-en-henizm”. Jest owocem ekstazy

i ekspresji ukierunkowanej na zewnątrz. Mistyk odczuwa naturę i kosmos jako swego rodzaju jedność, w której uczestniczy i w której się rozpuszcza. Przedmiotem doświadczenia mistycznego nie jest inna osoba czy jakiś rodzaj jednostkowego bytu, lecz kosmiczna całość, granice przestrzenne i czasowe zostają przekroczone. Ten typ doświadczenia występuje niekiedy w religiach pierwotnych i w buddyzmie tantrycznym.

Mistyka niedualistyczna lub inaczej monistyczna to typ mistyki, do którego należy wiele niedualistycznych systemów wschodnich (upanisady, joga, buddyzm zen). Świat fenomenów zostaje zawieszony w istnieniu, odczuwany jest jako nieistniejący, a to, co najgłębsze w bycie człowieka doświadczane jest jako absolut. Mamy tu do czynienia z ruchem in-statycznym w kierunku najgłębszych poziomów ludzkiej świadomości, procesem integracji i interioryzacji.

Mistyka teistyczna jest typowa dla religii profetycznych i dla ruchów religijnych o przewadze elementów teistycznych, jak np. hinduizm Bhagawadgity lub sufizm. Jest to mistyka o charakterze personalistycznym, związana z odkryciem Innego jako Osoby, z którą mistyk czuje się złączony przez miłość. W tym typie mistycyzmu miłość odgrywa rolę zasadniczą, znikają podziały psychologiczne, zostaje jednak podtrzymane zróżnicowanie osobowe i ontologiczne. Mistyk ma żywe poczucie odmienności przedmiotu doświadczenia. Relacja jest nawiązana między dwoma osobami: człowiekiem i Bogiem.

5. Teologia uroku Boga

Jednym z najczęściej, o ile właśnie nie najczęściej, używanych przez o. Badeniego pojęć, służących mu do opisu doświadczenia

²¹ Por. L. Gardet, O. Lacombe, *L'expérience du Soi*, dz. cyt., s. 23–27.

²² Por. J. A. Kłoczowski, *Drogi człowieka mistycznego*, dz. cyt., s. 20–22.

religijnego, było pojęcie „uroku Boga”²³

U o. Badeniego życie religijne rozpoczyna się od odsłonięcia się Boga jako Istoty o nieskończonym uroku, jako bytu, osoby pociągającej i pełnej wdzięku. Jak wyznaje sam o. Badeni, zrozumienie swojego doświadczenia wiary, tego, że tym, co go pociąga do Boga, jest Jego urok, powab, wdzięk, zawdzięcza wykładom dominikanina o. Romualda Kosteckiego.

Na pierwszym roku studiów teologicznych po raz pierwszy dowiedziałem się od ojca Romualda Kosteckiego, że Bóg działa urokiem. Doskonale to pamiętam. Był 1948 rok, słuchałem wykładu w Warszawie na Służewiu i odkryłem, co mnie ciągnie do Pana Boga. Nie nakaz, nie dominikanie – choć ten zakon jest bardzo uroczy. Przyciąga mnie urok Boga samego, który nie przymusza – jeśli chcesz możesz wybrać inną drogę – ale jest bardzo silny. I jeżeli ten urok raz został przyjęty, to Pan Bóg go nigdy nie zniszczy. Wtedy już zawsze wolna wola jest zanurzona w uroku Bożym. Bardzo mi się to wtedy spodobało. Zrozumiałem swój przypadek²⁴.

Nie wiadomo, jakie dokładnie zagadnienie było omawiane na wykładzie o. Kosteckiego, ale prawdopodobnie chodziło o zagadnienie łaski. O boskim uroku mówi Akwinata w komentarzu do Ewangelii św. Jana.

Ktoś pociąga drugiego, działając urokiem (*alliciendo*) [...]. W ten sposób ci, którzy

przystępują do Jezusa, pociągani są przez Ojca ze względu na autorytet Ojcowskiego majestatu. Ten bowiem, kto wierzy w (*credit in*) Chrystusa, w to mianowicie, że On jest Synem Boga, tego Ojciec, czyli Ojcowski majestat, pociąga do Syna [...]. Tak oto pociągani są przez Ojca ci, którzy urzeczzeni (*allecti*) Jego majestatem²⁵.

Doświadczenie Bożego uroku jest przygotowaniem człowieka do wolnego i świadomego aktu wiary i podjęcia życia religijnego. Bóg pociąga człowieka i w ten sposób udziela mu dyspozycji do wiary. Bez tego pierwszego, jak pisze Akwinata, „pociągnięcia”, czyli doświadczenia, doznania, emocjonalnego poruszenia, wiara nie może się narodzić w sercu. Doświadczenie Bożego uroku zmienia sposób patrzenia na świat, który staje się sferą przepelnioną boskim urokiem. Rzeczy tego świata nabierają nowego blasku. To doświadczenie, choć ma charakter przygotowujący do przyjęcia łaski, już samo jest łaską.

Łaska po łacinie to *gratia*. Gdy myślimy o łasce w znaczeniu teologicznym, dysponujemy definicjami słownikowymi, które nie od razu nasuwają skojarzenia z wdziękiem. Co prawda ów wdzięk można wydedukować ze sformułowań takich jak „absolutnie niezasłużona przychylność Boga względem człowieka”, ale nie jest to pierwsze skojarzenie²⁶. Znamienną rzeczą jest także to, iż, w słowniku łacińsko-polskim Janusza Sondela dla prawników i historyków, dopiero dwudzieste znaczenie słowa *gratia* to „wdzięk”, „piękno”.²⁷ Tymczasem

²³ Jest rzeczą znamienną, że podczas konferencji zorganizowanej przez Dominikański Instytut Historyczny 11 lutego 2020 roku, czyli w dziesiątą rocznicę śmierci o. Joachima, zwrócili na to uwagę, niezależnie od siebie, trzej prelegenci: o. Jan Andrzej Kłoczowski OP, o. Tomasz Gałuszka OP oraz niżej podpisany.

²⁴ J. Badeni, J. Syrek, *Uwierzenie w koniec świata. Współczesne prorocтво o powtórny przyjsciu Chrystusa*, Kraków 2010, s. 73.

²⁵ *In Ioh.*, VI, l. 5 (n. 935), tłum. T. Gałuszka. Dziękuję o. Tomaszowi Gałuszce OP za wskazanie tego kluczowego cytatu w komentarzu św. Tomasza do Ewangelii św. Jana.

²⁶ Por. K. Rahner, H. Vorgrimler, *Maly słownik teologiczny*, tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1987, s. 211.

²⁷ J. Sondel, *Słownik Łacińsko-polski dla prawników i historyków*, Kraków 2003 (edycja elektroniczna CD)

religijne myślenie o. Badeniego wypływa z jego doświadczenia religijnego, a to było doświadczenie pełnego miłości matczynego dotknięcia i fascynacji postacią Jezusa. Gdyby to autor *Mistyki codzienności* układał słownik teologiczny, pierwszym znaczeniem słowa *gratia* byłby wdzięk, czyli łaska jako pociągnięcie urokiem Boga. Doświadczenie uroku jako pierwszej łaski, która otwiera możliwość wiary, znajduje się u początku fascynacji sprawami Bożymi. Bez wątpienia był to pierwszy moment poruszenia przez łaskę, który zapoczątkował religijne itinera-rium dominikanina. O tej łasce uprzedniej, otwierającej na wiarę pisał także Akwinata:

To więc, że człowiek zwraca się do Boga, nie byłoby możliwe, gdyby Bóg sam go do Siebie nie zwracał. Przygotowanie się do łaski polega właśnie na tym, by niejako zwrócić się do Boga, tak jak człowiek, który ma wzrok odwrócony od światła słonecznego, przygotowuje się do przyjęcia tego światła przez skierowanie ku niemu swych oczu. Stąd jasną jest rzeczą, że do przyjęcia światła łaski można się przygotować tylko dzięki darmowej pomocy Boga, który porusza człowieka od wewnątrz²⁸.

Owo poruszenie wypływa z wolnego wyboru Boga i nic nie wpływa i nie może wpływać na Jego wybór, twierdzi w monografii poświęconej zagadnieniu łaski, wspomniany powyżej dominikanin o. Romuald Kostecki²⁹. Bóg pierwszy pociąga duszę ku sobie, daje jej nadprzyrodzone piękno i możliwość odpowiedzenia miłością na miłość. Ludzka miłość względem Boga jest zawsze

odpowiedzią na uprzednią miłość Boga, który umiłowal każdą duszę. Biblijną inspiracją i ilustracją myślenia o łasce, jako odpowiedzi miłością na miłość, jest księga Pieśni nad pieśniami: „Otwórz mi, siostrzo moja, przyjaciółko moja, gołąbko moja, ty moja nieskalana” (Pnp 5,2). Doświadczenie religijne pojmowane jest tutaj nie jako coś, co się człowiekowi należy, jak na przykład prawo do edukacji, lecz raczej jako coś, co wykracza poza uprawnienia w ścisłym sensie i jest hojnym darem losu jak wielka romantyczna miłość, powiada o. Kostecki. Czy nie jest to arbitralny i niesprawiedliwie, nierównomiernie przydzielany dar Bożego poruszenia? Nikt nie może mieć pretensji, że Bóg udzielił daru innej osobie, a nie mnie. Po prostu dar ten nikomu się nie należy. Bóg sam podejmuje inicjatywę przy udzielaniu łaski.

6. Teologia wiary – wiara jako wyjście

Kolejnym oryginalnym tematem, do którego o. Badeni często powraca i który również rzuca światło na jego doświadczenie religijne, jest opis wiary jako wyjścia. Idea pochodzi oczywiście z biblijnej Księgi Wyjścia i nawiązuje do ucieczki Izraelitów z Egiptu i wędrówki przez pustynię. Historia ta jest wzorcowym przykładem boskiego, zbawczego działania. Jednak gdy myślimy o wierze, być może ulegając socjologicznemu rozumieniu religii, mamy na myśli raczej wejście niż wyjście. Wejście, czyli przyjęcie pewnego światopoglądu, systemu wartości, dołączenie do jakiejś wspólnoty. Tymczasem o. Badeni niejednokrotnie powtarza, że wierzący ma wyjść za Słowem i za głosem Obietnicy.

Tylko działanie Boga osobowego, Trójcy Świętej, może wciągnąć człowieka w jego własne życie osobiste, gdyż tylko Bóg sięga

²⁸ Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, I-II, q. 108, a. 6.

²⁹ R. Kostecki, *Tajemnica życia nadprzyrodzonego. Zagadnienie łaski uświęcającej*, Warszawa 1975, s. 291.

tak głęboko swoją wszechobecnością, głębiej niż człowiek świadomością swojego „ja” [...]. Warunkiem [zjednoczenia z Bogiem] będzie zawsze wyjście. Żeby wyjść, trzeba najpierw uświadomić sobie stan niewoli i przymusu, na który skazuje nas nasz egoizm³⁰.

Wyjść ze swego egoizmu i doczesnej sytości lub niekiedy zatroskania życiowymi brakami. Ale dokąd konkretnie pójść? Tego nie da się jednoznacznie określić. Jedynym pewnikiem jest to, że wyjście wiary powinno być czymś nieustannie się dokonującym, że ma być podążaniem za Słowem. Pewność pójścia za głosem Obietnicy, a nie pewność stabilnej doczesności – to fundament wyjścia. Celem wyjścia jest intymność przyjaźni z Bogiem i udział w Jego wewnętrznej jedności i życiu. Joachim Badeni opisuje drogę wiary jako wewnętrzną, duchowe itinerarium, które nie prowadzi do jakiegoś miejsca, ale do stanu zjednoczenia z Bogiem i udziału w Jego życiu.

Temat wyjścia jako stanu człowieka wierzącego łączy o. Badeni z metaforą światła, którą często się posługuje. Mówi o świetle, które staje się Obecnością prowadzącą – znów aluzja do exodusu Izraelitów – i ukazującą drogę wyjścia tym, którzy dali się wybrać i „idą za głosem światła”. W metaforze światła chodzi o stopniowe rozjaśnianie umysłu światłem Chrystusa-Słowa³¹. Droga i Wyjście to coś jasnego i prostego, coś co ukazuje się w prostocie po niepewności i życiowym wahaniu. Przebudzenie do światła może być gwałtowne, jak w przypadku nawrócenia św. Pawła Apostoła. Może być łagodne jak światło jutrzienki przechodzące

w jasny dzień. Światło Boże, wypełniając wewnątrz człowieka, zawsze wyprowadza. Daje wyraźne przeżycie różnicy między tym co dawne, ciemne, statyczne, a tym co nowe, otwarte, prowadzące w nieznanne. Światło prowadzi w nieznanne, czekając niecierpliwie, aż człowiek wyjdzie. Tajemnica rozwoju świadomości chrześcijańskiej rozgrywa się, powiada o. Badeni, „na obliczu”, tak jak widziano blask światła Bożego na obliczu Mojżesza, którego twarz jaśniała. Łaska rozświetla, grzech zaciemnia oblicze. Gdy zjawi się grzech, zamiast boskich energii postawy wyjścia, pojawia się stagnacja.

Wyjście to także eschatologia. Na czym polega odrębność chrześcijańska w świecie dzisiejszym – pyta o. Badeni. To postawa wyjścia z przeszłości z pełną świadomością z kim i dokąd idziemy. Sam świat jako taki, wraz z doczesnością, nie może być celem życia. Bogactwo świata zagarniane z czystej chciwości staje się „odrażające niczym niektóre posągi bóstw pogańskich”³². Bezcelowość rodzi brzydotę postawioną na miejscu świętym. Dopiero widziany i przeżywany transcendentny cel nadaje piękno rzeczom i ludziom.

Jednakże ukazywanie celowości w znaczeniu celu ostatecznego, jakiegoś ostatecznego przeznaczenia człowieka, budzi u wielu współczesnych – powiada o. Badeni – wrażenie werbalizmu lub jakiejś abstrakcyjnej, oderwanej od życia metafizyki. Nie w tym jednak rzecz, aby udowodnić abstrakcyjny cel życia, ale aby ukazać „żywy cel”, taki, który byłby w jakimś stopniu osiągalny w krótkim czasie. Ten cel to pionowy wymiar chwili; chwili, w której może dokonać się zetknięcie z wiecznością. Wymiar horyzontalny prawie zanika i uwydatnia

³⁰ J. Badeni, *Mistyka codzienności*, dz. cyt., s. 141.

³¹ Tamże, s. 127.

³² Tamże, s. 133.

się coś, co jest chwilą zdawałoby się od czasu niezależną, choć w nim umieszczoną. Jest to chwila nawiedzona przez wieczność, transcendentna celowość dostrzeżona w doczesności.

Człowiek nie tylko idzie za światłem, idzie także za głosem. Wiara to kwestia pewnego słuchu, który pozwala iść za niewidzialnym, jak gdyby był Widzialny.

Postawa poszukiwania, to wyjście w nieznanne, w niewidzialne, a jednak nie na ślepo, bo za Głosem. Wiara jest sprawą swoistego słuchu, który może prowadzić za Niewidzialnym z taką pewnością i spokojem, jak gdyby był Widzialny. Tylko słuchanie głosu Boga może ukazać najgłębszy nurt życia, tam gdzie płynie on niezmiennie³³.

Wyrazistość odbioru Głosu jest różna, od subiektywnej, ale konkretnej pewności w przypadku prorockiego charyzmatu, do bardzo ogólnej skłonności do dobra wraz z niechęcią do zła. To delikatny głos sumienia, który mówi mi, że w ten sposób lepiej nie, że lepiej inaczej. Posłuszeństwo głosowi, „wyjście na spotkanie głosu” jest istotną cechą chrześcijaństwa w ogóle, a w szczególności powołania zakonnego. Praktyki duchowe powinny usprawniać słuch, zdolność słuchania Boga, posłuszeństwa. Ale nie należy akcentować doznań czy wrażeń uczuciowych w życiu duchowym, gdyż słuch wiary mógłby zostać przez nie przytępiony. Człowiek szukający wrażeń, przeżywający wzruszenia religijne, szukałby w ten sposób jakiegoś oparcia w wierze. Zrezygnowałby z wyjścia w nieznanne, zrezygnowałby z uroku pustyni i ryzyka wiary na rzecz konwencjonalnego

zabezpieczenia. Wszelka chęć przeżycia Boga w jakimś widzialnym sensie byłaby „ekranizacją” Niewidzialnego; sprowadzeniem Go do własnego widzimisię czy dziwactw. Szukaniem oparcia w doświadczeniu zbyt emocjonalnym.

Wyjście nie jest ucieczką od świata. Przeciwnie, pójście za Bogiem prowadzi przez świat. Tak jak nie ma drogi do Ojca innej niż tylko przez Syna, tak nie ma dojścia do Boga jak tylko przez świat. Píše o. Badeni:

Człowiek aktem religijnym ma wyjść ze swoich koncepcji statycznych, określonych, zamkniętych [...]. Rzecz jasna chodzi o wyzwolenie do prawdy, a nie o swobodę, kanonizowanie fałszu czy własnych wątpliwości. Chodzi o wyjście na poszukiwanie Boskiej Prawdy o świecie, a nie po prostu wyjście w świat „jak popadnie”. Bóg prowadzi ludzi do siebie wyjściem ze wszystkiego, co zamknięte i ciasne, wyjściem z wszelkiego rodzaju „kapliczek” na wolną przestrzeń świata³⁴.

Należy wnikać w świat i we wcielonego w tym świecie Boga. Bóg zaś zawsze prowadzi dalej, nie zatrzyma się w tym świecie ani nic nie zdoła zatrzymać tych, co poszli za Nim. Tym co poszli za nim, wybranym, wszystko dopomaga, nawet upadek czy potknięcie. Głos prowadzi ich przez świat, nie gasząc blasku i piękna tego, co stworzone przez Jego słowo. Głos Boga mówiącego do świata słowem Biblii wyczarowuje nowy urok świata, nieznanym ludziom pozbawionym słuchu wiary.

³³ Tamże, s. 134–135.

³⁴ Tamże, s. 137.

7. Temat „wyjścia” w teologii

Refleksje na temat teologii wyjścia można znaleźć u wielu autorów³⁵. My zatrzymajmy się przy teologii luteranckiego pastora Dietricha Bonhoeffera, dla którego teologia wyjścia to teologia naśladowania³⁶. Powodem tego zestawienia jest nieoczekiwana zbieżność poglądów dwóch autorów prezentujących wydawałoby się różne tradycje teologiczne. Zbieżność, która przemawia na rzecz trafności intuicji o. Badeniego na temat wiary jako wyjścia. Wszystko zaczyna się od powołania, powiada Bonhoeffer. Jezus wzywa „Pójdź za mną!”. Odpowiedzią ucznia nie jest i nie ma być jakieś ogólne wyznanie wiary w Jezusa, lecz czyn będący wyrazem posłuszeństwa. Natychmiastowości czynu posłuszeństwa – „natychmiast porzucili sieci i poszli za nim” (Mt 4,20) – nie należy tłumaczyć jakimiś psychologicznymi uzasadnieniami. Przeciwnie, należy podkreślać bezpośrednie następstwo wezwania i czynu, a jedyne uzasadnienie widzieć w osobie Jezusa Chrystusa i nie dającym się uzasadnić, zaskakującym Jego autorytetem. Nic nie poprzedza wołania, ani wcześniejsza znajomość, ani psychologiczne skłonności, jedyną racją posłuszeństwa i czynu jest Chrystus, Syn Boży i Jego prawo do człowieka. „Nie istnieje inna droga do wiary niż posłuszeństwo wezwaniu Jezusa”³⁷, pisze Bonhoeffer.

Na czym polega naśladowanie, co jest treścią pójścia za Jezusem? Pójście za Jezusem jest czynem absolutnie pozbawionym treści, powiada Bonhoeffer. Nie jest to jakiś program życiowy, którego realizacja mogłaby się wydawać czymś sensownym, nie jest

to nic, w imię czego warto by – wedle mniemania ludzi – się zaangażować. Powołany porzuca wszystko nie dlatego, aby w ten sposób uczynić coś wartościowego, ale dlatego, że został wezwany. Idzie się naprzód, zostało się wywołanym i trzeba „wystąpić” z dotychczasowej egzystencji. Wszystko co stare trzeba zostawić za sobą. Z życia całkowicie zabezpieczonego uczeń zostaje rzucony w całkowitą niepewność, będącą faktycznie pewnością i bezpieczeństwem wspólnoty z Jezusem. Nie ma w czynie wezwanego nic poza przywiązaniem do samego Jezusa Chrystusa. Oznacza to wykluczenie innej treści i programowości, ponieważ jedyną treścią jest Jezus. Wezwanie do pójścia za Jezusem oznacza więź z osobą samego Syna Bożego. „Naśladowanie to więź z Chrystusem; ponieważ jest Chrystus, musi być też pójście za nim”³⁸, powiada Bonhoeffer. Chrześcijaństwo bez żywego Chrystusa jest chrześcijaństwem bez naśladowania, bez Jezusa Syna Bożego, jest ideą, mitem. Chrześcijaństwo bez naśladowania to wybranie własnej drogi, może ideowej i nawet męczenniczej, ale pozbawionej obietnicy. Na czym polega obietnica? Na tym, że naśladowanie Jezusa jako Syna Bożego nie jest przyjęciem jakiejś nauki, ale stwarza nową egzystencję. Pójście za Jezusem i trwanie w starej sytuacji – „Panie pozwól, mi najpierw pójść pogrzebać mojego ojca” (Łk 9,59) – wzajemnie się wykluczają. Tylko nowa, powstała dzięki posłuszeństwu egzystencja umożliwia wiarę³⁹.

Podobieństwa między Badenim a Bonhoefferem są uderzające. Jeden i drugi mówi o wyjściu jako nowej sytuacji egzystencjalnej, w obydwu przypadkach motywem wyjścia jest autorytet/urok Jezusa.

³⁵ Por. B. Poniży, *Motyw wyjścia w Biblii. Od historii do teologii*, Poznań 2001.

³⁶ Por. D. Bonhoeffer, *Naśladowanie*, tłum. J. Kubaszczyk, Poznań 1997.

³⁷ Tamże, s. 22.

³⁸ Tamże, s. 23.

³⁹ Tamże, s. 30.

W obydwu przypadkach nie tyle decydujemy się na wybór pewnego światopoglądu, ile raczej na więź z Bogiem i pójście za słowem Obietnicy.

8. Doświadczenie buddyjskie – doświadczenie chrześcijańskie

Pierwszy kontakt z buddyzmem zawdzięcza o. Badeni innemu dominikaninowi i filozofowi, o. Józefowi Marii Bocheńskiemu, którego spotkał podczas szkolenia wojskowego w Szkocji w 1943 roku⁴⁰. Gdy Badeni wyznał Bocheńskiemu, że po wojnie zamierza wstąpić do zakonu, ten ostatni zaczął mu od razu wykładać *Sumę teologiczną* św. Tomasa i dzielić się swoją fascynacją buddyzmem. Fascynacja ta udzieliła się także o. Badeniemu, którego wyraźnie intrygowała siła buddyjskiego doświadczenia oświecenia, mogącego tak radykalnie odmienić sposób widzenia świata i siebie samego. W swoich tekstach polski dominikanin powołuje się na takich badaczy i popularyzatorów buddyzmu, jak Alan Watts oraz Daisetz Teitaro Suzuki⁴¹.

Ogólny ton wypowiedzi o buddyzmie jest pozytywno-polemiczny. Joachim Badeni wypowiada się o buddyzmie w duchu deklaracji *Nostra aetate*, która stwierdza, że Kościół nie odrzuca niczego, co w innych religiach „prawdziwe jest i święte”⁴². Charakter

polemiczny wynika z chrześcijańskiego zaangażowania o. Badeniego. Jednak moim zdaniem nie jest to polemika dążąca do odrzucenia buddyzmu jako religii fałszywej, ale raczej próba wnikliwego przemyślenia i wskazania różnic w doświadczeniu religijnym buddyjskim i chrześcijańskim. Szczególnie ceniona przez o. Joachima jest szkoła zen, której przedstawicielem był Daisetz Teitaro Suzuki⁴³.

Opisując buddyjskie doświadczenie religijne o. Badeni mówi o doświadczeniu lub przeżyciu „konkretu istnienia”⁴⁴. Co oznacza to określenie? Dominikanin odwołuje się do nauki buddyzmu o nirwanie jako wyjściu poza dualizm podmiotu i przedmiotu, jako wygaśnięciu świadomości – „zdmuchnięciu płomienia świecy” indywidualnej jaźni. Doświadczenie nirwany przychodzi nagle i jest „prawdziwym wywróceniem wszelkiego dotychczasowego ładu”.

Metoda, środki [buddyzmu zen] dążą do wykazania, że nie ma podmiotu, który by się miał poddać metodzie, ani nie ma celu, który należałoby tą metodą osiągnąć. Nie ma również dążącego drogą, jak i też drogi. Wszystko jest nienazywalnym, nieskończenie rzeczywistym konkretem⁴⁵.

Dziwne na pierwszy rzut oka są te słowa o. Joachima. Skoro wszystko znika (droga, podmiot itd.) to o jaki konkretny chodzi? Jednak mówiąc o doświadczeniu pustki w nirwanie, o. Badeni zaznacza, że nie chodzi o nicość jako czystą negatywność, ale raczej o ostateczną rzeczywistość, która jest niewyraźna.

Oświecenie („wybuch jednorodnego

⁴⁰ J. Badeni, *Autobiografia*, dz. cyt., s. 100.

⁴¹ J. Badeni, *Mistyka codzienności*, dz. cyt., s. 22.

⁴² *Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich „Nostra aetate”*, p. 2. Oto fragment deklaracji: „Kościół katolicki nic nie odrzuca z tego, co w religiach owych prawdziwe jest i święte. Ze szczerym szacunkiem odnosi się do owych sposobów działania i życia, do owych nakazów i doktryn, które chociaż w wielu wypadkach różnią się od zasad przez niego wyznawanych i głoszonych, nierzadko jednak odbijają promień owej Prawdy, która oświeca wszystkich ludzi. Głosi zaś i obowiązuje jest głosić bez przerwy Chrystusa, który jest »drogą, prawdą i życiem« (J 14,6), w którym ludzie znajdują pełnię życia religijnego i w którym Bóg wszystko z sobą pojednał”; online: <<http://ptm.rel.pl/czytelnia/dokumenty/dokumenty-soborowe/sobor-watykanski-ii/167-deklaracja-o-stosunku-kościoła-do-religii-niechrześcijańskich-nostra-aetate.html#p167-4>>, [dostęp: 13.04.2021].

⁴³ Por. D. T. Suzuki, *Wprowadzenie do buddyzmu zen*, tłum. A. N. Grabowsky, Poznań 1998.

⁴⁴ Por. J. Badeni, *Mistyka codzienności*, dz. cyt., s. 20–25.

⁴⁵ Tamże, s. 21.

światła”) unicestwia cały dotychczas znany świat podmiotu poznającego i przedmiotów poznawanych. Jednak po tej „katastrofie” coś pozostaje: wizja nieograniczonej pełni bytu w najdrobniejszym nawet pyłku. Oświecenie jest przejściem do kontemplacji aktu istnienia o treści „wyłącznie lub prawie wyłącznie egzystencjalnej”. Jest uchwyceniem samego aktu istnienia, połączonego zawsze z konkretnym przedmiotem, będącym czymś konkretnym – konkretem samego istnienia.

Następne zagadnienie omawiane przez o. Badeniego dotyczy znaczenia doświadczenia buddyjskiego dla modlitwy chrześcijańskiej. Jeżeli modlitwa chrześcijanina nie ma się ograniczyć do „wegetacji w doniczkach dewocji”, musi mieć równie doniosłe znaczenie jak doświadczenie buddyjskie, które tak głęboko przekształca świat i osobę adepta. Spojrzenie na modlitwę nie jako na rutynową praktykę, ale doświadczenie głęboko przemieniające – taki moim zdaniem jest sens przywołania doświadczenia buddyjskiego. Nie powierzchowna praktyka, ale głęboko przeobrażające doświadczenie – tym ma być modlitwa chrześcijanina. Modlitwa ma prowadzić do nowego sposobu widzenia świata jako rządzonego przez Chrystusa-Pantokratora, w którym zło jest już pokonane Jego śmiercią. Nie chodzi przy tym o wiedzę teoretyczną i abstrakcyjną, ale konkretne przeżycie „organicznej Pełni”, Boga, który napełnia sobą świat.

O. Badeni odróżnia dwa różne sposoby doświadczenia konkretności – buddyjskie doświadczenie istnienia, jako takiego bez zróżnicowania, oraz chrześcijańskie doświadczenie istnienia w jednostkowym bycie i przez ten byt się ujawniające. W buddyzmie istnienie czyste jest doświadczane jako

oddzielone od konkretnych bytów (mimo to o. Badeni wciąż mówi o konkretności), natomiast w chrześcijaństwie istnienie zawsze manifestuje się w bycie konkretnym.

Przeżycie istnienia konkretności w Biblii nie jest, w przeciwieństwie do analogicznego przeżycia w buddyjskiej szkole zen metodą wygaszania złudnych różnic, przywróceniem pierwotnej niezniszczalności bezosobowej jedności świata. Jedności przeżywanej w pozornie tylko zróżnicowanym konkretności. Przeżycie konkretności Biblii jest natomiast stopniowym, ewolucyjnym i dydaktycznym objawieniem się Osoby. Przeżycie istnienia konkretności, będącego znakiem rozpoznawczym ujawniającej się osobowości Boga, jest dostępne każdemu. Nie ma tu innych metod poza kontaktem z konkretnością w świecie, „uchwycenie świata” otwarte, dynamiczne i gotowe na odbiór Nieznanego – wyjście do konkretności z wiarą, gdyż taka postawa jest postawą wiary. Rozwój tej złożonej w ludzkim duchu energii, warunkowany zaangażowaniem osobistym w szukaniu Nieznanego, może dać poznanie istniejącej konkretności osobowości Boga⁴⁶.

Istnieje zatem pewne podobieństwo między buddyzmem a chrześcijaństwem, podobieństwo polegające na tym, że w jednym i w drugim przypadku realizuje się egzystencjalne przeżycie istnienia i nieistnienia. Przeżycie to polega na obniżeniu wartości przedmiotów i pojęć dostępnych zwykłemu sposobowi postrzegania i pojęciowania na rzecz poznania innego rodzaju. W buddyzmie – i w tym miejscu zaczyna się różnica w doświadczeniu – będzie to polegało

⁴⁶ Tamże, s. 24.

na odrzuceniu dwoistości i myślenia logicznego. To, co istnieje w poznaniu nieoświeconego, jest złudzeniem. Natomiast w chrześcijaństwie, w poznaniu wiary, to, co istnieje, staje się znakiem ujawniającym Pełnię istnienia – Boga. Ta umiejętność patrzenia z wiarą na świat to efekt długiej drogi wewnętrznego rozwoju, którą nie każdy potrafi przejść. Jest to umiejętność widzenia świata jako konkretnego znaku, drogowskazu ustanowionego przez Tróję Świętą.

I na koniec, zdaniem o. Badeniego budyzm nie wzmacnia motywacji do budowania relacji horyzontalnych, w wymiarze międzyludzkim. Nie skłania do wymiany myśli z kimś odrębnym, a więc ostatecznie także do dialogu z Bogiem.

9. Komizm jako wehikuł boskiego uroku

O. Joachim Badeni był człowiekiem z dużym poczuciem humoru, uwielbiającym się śmiać i rozśmieszać innych⁴⁷. Komizm jako problem filozoficzny i antropologiczny doczekał się poważnych badań i obszernej bibliografii. O humorze pisali i Platon, i Arystoteles, i Zygmunt Freud, ale także – czego już mniej byśmy się spodziewali – Immanuel Kant i Georg Wilhelm Friedrich Hegel⁴⁸. Św. Tomasz z Akwinu zaś stwierdził, że „zdolność do śmiechu jest istotową przypadłością człowieka”⁴⁹, czyli cechą nierozdzielnie związaną z człowieczeństwem.

Komizm, śmiech, humor – te trzy pojęcia są ze sobą spokrewnione, ale jednocześnie trzeba je odróżnić. Komizm obejmuje zarówno naturalne zdarzenia, przedmioty i stosunki, jak i zdarzenia, przedmioty

i stosunki wytworzone intencjonalnie w wyniku działania twórczego. Najczęstszym rezultatem komizmu jest śmiech. Śmiech może jednak mieć inne przyczyny niż samo doświadczenie komizmu. Przyczyny mogą być fizjologiczne, takie jak łaskotanie, radość życia, dobre samopoczucie. Dlatego trzeba odróżnić komizm od śmiechu. Komizm jest zjawiskiem estetycznym, śmiech fizjologicznym. Z kolei humor traktowany jest niekiedy jako synonim komizmu lub jako określenie podmiotowej strony komizmu; jako zdolność odczuwania komizmu, śmieszności i samo przeżycie komizmu. Mówimy, że ktoś jest obdarzony humorem lub poczuciem humoru. Przez poczucie humoru rozumie się wrażliwość estetyczną pewnego typu, wrażliwość na bodźce estetyczne wywołujące doznanie komizmu⁵⁰.

Julian Krzyżanowski tak definiuje komizm:

Źródłem komizmu jest zawsze jakiś niezwyczajny, nieoczekiwany kontrast cech w zjawisku, które śmiech wywołuje, i to kontrast raczej chwilowy, przemijający, niestały, i to taki, że zaskakuje on obserwatora w sposób niespodziewany, ale niezbyt gwałtowny i wskutek tego przyjemny, nie wywołujący zbyt silnego wstrząsu psychicznego⁵¹.

Istnieje wiele sposobów wywoływania komizmu. Krzyżanowski pisze o zaskakującym kontraście, ale mogą to być także niespodziewane efekty i zaskakujące zestawienia. Może być to także niezgodność między normalnym przeznaczeniem przedmiotu

⁴⁷ Por. A. Adaszyńska-Błacha, *O. Joachim Badeni OP. Portret*, dz. cyt., s. 38–41.

⁴⁸ Por. B. Dziemidok, *O komizmie. Od Arystotelesa do dzisiaj*, Gdańsk 2011.

⁴⁹ Tomasz z Akwinu, *Traktat o Bogu*, s. 54 (*Summa theologiae*, I, 3, a. 6, ad. 3).

⁵⁰ Por. B. Dziemidok, *O komizmie. Od Arystotelesa do dzisiaj*, dz. cyt., s. 102–103.

⁵¹ J. Krzyżanowski, *Komizm w literaturze*, w: *Studia z dziejów kultury*, Warszawa 1949, s. 563.

a jego nowym zaskakującym wykorzystaniem. W filmie *Gorączka złota* Charlie Chaplin gotuje podeszwę od buta, zjada ją razem z makaronem ze sznurówek, a gwoździe obgryza jak kosteczki. Także nieoczekiwana pointa i zakończenie to podstawa humoru wielu dowcipów. W humorze absurdalnym z kolei niespodzianką jest brak niespodzianki. Najpierw nastraja się odbiorcę, że pojawi się coś nadzwyczajnego i oryginalnego, a następuje banał.

Bardzo skutecznym środkiem wywołania efektu komicznego jest ironia. Polega ona na konstruowaniu wypowiedzi w taki sposób, że sens rzeczywisty jest ukryty i jest zaprzeczeniem sensu dosłownego. Pozorna aprobata jest w gruncie rzeczy dezaprobata lub odwrotnie.

W jednej ze swoich anegdot o. Badeni opowiada o rekolekcjach w Pabianicach. Mądre kazanie na temat zła jako braku dobra wygłoszone zostało trochę ponad głowami słuchaczek – matek parafialnych. Nie znalazło także uznania u samego proboszcza, który podczas wspólnej kolacji tak podsumowuje swoje wrażenia:

Kiepski z ojca duszpasterz, kiepski. Poprzedni to był kaznodzieja! Kajdany porwał z obory i jak nie zagrzmie, potrząsając nimi: Szatan idzie na Pabianice! Polami, miedzami idzie szatan na Pabianice! Cała parafia w try miga pobiegła do konfesjonału... To się nazywa kazanie! – Może ksiądz proboszcz znów go zaprosi? – podsuwam uprzejmie. – E, niestety, już się ożenił – wzdycha proboszcz⁵².

Anegdota ta dobrze ilustruje teorię kontrastu, której zwolennikiem był Julian Krzyżanowski. Mamy w tej historii dwie przeciwstawne postacie: o. Joachim i „poprzedni kaznodzieja”. Mamy kontrastujące ze sobą dwie sytuacje: porażkę kaznodziejską o. Joachima i sukces „poprzedniego kaznodziei”. Jednak na koniec hierarchia wertykalna zostaje odwrócona: o. Joachim, który poniósł klęskę, jest ostatecznie wyżej oceniany przez czytelników niż „poprzedni kaznodzieja”, który porzucił kapłaństwo, i którego kazania sprowadzały się do uproszczonej gry na emocjach i straszaniu diabłem. Pozorna pochwała jest dezaprobata; anegdota ma zatem również charakter ironiczny.

Ironia Badeniego była często autoironią. Będąc przed drugą wojną światową w Krakowie, młody Kazimierz obiecał swojej przyjaciółce, że pójdzie do spowiedzi do ojców kapucynów, a konkretnie do o. Anioła. Hrabia Badeni klęka do konfesjonału, ale o. Anioł książkę pobożną czyta i nie zwraca uwagi na penitenta. „Co za bezczelny typ – myślę – książkę czyta! W końcu przestał czytać i powiada: – Słucham? Zaczynam się spowiadać, lecz nim wyznałem wszystkie grzechy, Anioł wrzasnął: – Ty chamie jeden, ty parobku, jak ty żyjesz? Zadał mi odmówić psalmy pokutne, a ja nie wiedziałem nawet co to jest”. Kazimierz pyta zatem swego wuja, ks. Henryka Badeniego, co to są psalmy pokutne. „A czymś nagrzeszyłeś! – pyta wuj. – E, normalka – odpowiadam. – A u kogoś się spowiadał? – U kapucynów. – Masz chodzić do normalnych księży – powiada infułat – zmów brewiarz, a z psalmami daj sobie spokój!”⁵³.

⁵² J. Badeni, J. A. Kłoczowski, *Boskie oko, czyli po co człowiekowi religia*, red. A. Sporniak, J. Strzałka, Kraków 2003, s. 334–335.

⁵³ Tamże, s. 21.

Zdaniem Bohdana Dziemidoka komizm można podzielić na dwa rodzaje⁵⁴. Pierwszy rodzaj to komizm elementarny, farsowo-wodewilowy, niewartościujący, nierefleksyjny, charakteryzujący się dość beztroską wesołością, ale często prymitywną.

Drugi typ to komizm złożony, humorystyczno-satyryczny, refleksyjny i wartościujący. W jego obrębie wyróżnia się dwie postawy: satyryczną i humorystyczną. Postawa satyryczna jest bezkompromisowa w walce ze złem, brak jej wyrozumiałości. Postawa humorystyczna ze swej strony jest nieagresywna, kontemplacyjno-filozoficzna. Traktuje niedorzeczności świata i ludzkie wady jako coś, z czym trzeba się pogodzić i traktować wyrozumiale. Komizm satyryczny i komizm humorystyczny to dwie główne formy komizmu w tym ujęciu.

Uważam, że ta ostatnia forma komizmu – komizm humorystyczny jest formą, która najlepiej oddaje typ humoru o. Badeniego. Przedmiotem tej formy humoru są zazwyczaj zjawiska, które odbiegają od tego, co uznaje się za normę, ale nie są ani niebezpieczne, ani szkodliwe. Śmieszne słabostki i braki są przeważnie nierozzerwalnie związane z zaletami i wartościami. Mogą to być nieodłączne cechy interesującej, wartościowej i sympatycznej osobowości. Przedmiot – może to być także osoba – opisywany w sposób komiczny, jest traktowany zazwyczaj z dużą dozą sympatii. Przykładem takiego podejścia jest domniemany humorystyczny monolog pokazujący rozterki młodego mężczyzny, który chce nauczyć się modlić⁵⁵. Wielkość i małość spletają się nierozzerwalnie. Podejście humorystyczne oznacza

dostrzeganie zalet i wartości w tym, co wygląda *prima facie* na małe i nieznaczące, oraz dostrzeganie słabości i wad w tym, co wydaje się wielkie i spiszowe. Ulubione zestawienie postaci o. Badeniego to z jednej strony zwykła studentka, która okazuje się bardziej uduchowiona i często mądrzejsza niż z drugiej strony duchowny, który myśli jak zwykły urzędnik⁵⁶. W konsekwencji mamy różne końcowe oceny, reakcje: w pierwszym przypadku aprobatą, w drugim łagodną, wyzbyta wrogości, ale jednak mimo wszystko dezaprobatą. Gdyby dezaprobatą była pozbawiona łagodności i sympatii, byłaby satyrą lub drwiną.

Humor może emanować poza dziedzinę humoru na osobowość człowieka, powiada Dziemidok, i stać się pewnego rodzaju filozofią pogodnego usposobienia. Jest to swoisty nastrój uczuciowy, który wpływa też na sferę intelektualną i kształtuje pogląd na życie. Poczucie humoru byłoby nie tylko kategorią estetyczną, ale przede wszystkim swoistym sposobem postrzegania, rozumienia i przeżywania tak swojego życia, jak i świata zewnętrznego. Niewątpliwie swoista „postawa humorystyczna” rozumiana jako sposób przeżywania życia widoczna jest w sposobie bycia o. Joachima Badeniego.

Cechy postawy humorystycznej⁵⁷:

Jest postawą kontemplacyjno-refleksyjną i nieaktywną. Postawa myślącego obserwatora, a nie sędziego czy bojownika.

Łączy obiektywizm z umiarkowanym relatywizmem. Nie koncentruje się wyłącznie na wadach lub na zaletach, ukazuje świat i ludzi we właściwych proporcjach i nie uogólnia pochopnie. Przeciwwstawia

⁵⁴ B. Dziemidok, *O komizmie. Od Arystotelesa do dzisiaj*, dz. cyt., s. 115–123.

⁵⁵ J. Badeni, *Mistyka codzienności*, dz. cyt., s. 16.

⁵⁶ Por. A. Adaszyńska-Błacha, *O. Joachim Badeni OP. Portret*, dz. cyt., s. 59–60.

⁵⁷ Por. B. Dziemidok, *O komizmie. Od Arystotelesa do dzisiaj*, dz. cyt., s. 118

się zarówno skrajnemu pesymizmowi, jak i optymizmowi.

Jest postawą wyrozumiałą i tolerancyjną, dobroduszną i wybaczącą. Dostrzega małość postępków i motywów człowieka, ale wybacza. Potrafi wpisać słabości w szerszy porządek świata.

Nacechowana jest swoistym dystansem do samego siebie, przyjmuje często postać autoironii. Leszek Kołakowski twierdzi, że o ile zdolność do śmiechu jest czymś powszechnym, to poczucie humoru jest rzadkie, gdyż zakłada umiejętność zbudowania dystansu w stosunku do siebie samego, zdolność do autoironii. Autoironia wymaga inteligencji i pewnej dyscypliny emocji. Z innych potrafi śmiać się każdy⁵⁸.

10. Charakterystyka teologii mistycznej Joachima Badeniego

Podsumowanie

Pierwszą cechą postawy duchowej dominikanina jest silnie oddziałujące świadectwo jego wiary i duchowych poszukiwań, które traktował jako życiową pasję. Sprawy wiary były dla niego czymś żywym, nieustannie przeżywanym, dynamicznym. To znamienne, że stał się osobą popularną i publikującą najwięcej w wieku sędziwym. Starość nie uczyniła z niego skostniałego reliktu czasów, gdy wiara była statystycznie powszechna. Nawet dziś, gdy chrześcijaństwo mierzy się z kulturą pluralistyczną, jego świadectwo silnie przemawia do czytelników. Jest to możliwe, dlatego że sprawy ducha były jego najważniejszą życiową fascynacją. Osobiste zaangażowanie jest ważną cechą teologii mistycznej, która wykracza poza ramy akademickie i podkreśla

konieczność wzajemnego oddziaływania mistyki i teologii.

Druga ważna cecha to oparta na osobistym doświadczeniu koncepcja wiary jako otwartości na „urok Boga” i jako „wyjście”. Tym, co warto podkreślić jest uniwersalność tych pojęć – każdy może pójść za tymi wskazaniami – oraz wykazanie, że wiara może być prawdziwa i głęboka, nawet jeżeli nie jest spektakularnie manifestowana. Żyjemy obecnie w czasach coraz większej popularności w świecie chrześcijańskim duchowości pentekostalnej. O. Badeni sam miał doświadczenia charyzmatyczne i był jedną z najważniejszych postaci odnowy w Duchu Świętym w Polsce na przełomie tysiącleci. Ze swej strony jest on przykładem tego, jak znakomite rezultaty może przynieść duchowość charyzmatyczna, gdy połączona jest z solidną formacją teologiczną. Jednak duchowość charyzmatyczna pozbawiona formacji teologicznej, nastawiona jedynie na poszukiwanie emocjonalnych przeżyć w myśl hasła *sola experientia*, prowadzi do religijności infantylnej i zabobonnej. Teologia bez doświadczenia religijnego jest suchą scholastyką w najgorszym stereotypowym znaczeniu. Jednak również samo doświadczenie, pozbawione formacji teologicznej, nie rozumie samo siebie i może prowadzić do religijności egzaltowanej a niekiedy, niestety, także do rozmaitych nadużyć w sferze relacji międzyludzkich⁵⁹. Teologia „Boskiego uroku” i „wyjścia” jest i dla charyzmatyków, i dla tych, którzy szukają drogi do Boga na innych niż pentekostalne ścieżkach wiary. Wskazuje, że wiara może być doświadczeniem z jednej strony delikatnym,

⁵⁸ L. Kołakowski, *O śmiechu*, w: tenże, *Mini wykłady o maxi sprawach*, Kraków 2004, s. 137.

⁵⁹ T. Bafföy, A. Delestre, J-P. Sauzet, *Rozbitkowie ducha. Rzecz o sektach charyzmatycznych*, tłum. Cz. Zawoyska-Gontar, Komorów 2000.

dyskretnym i bardzo osobistym, a z drugiej zestawiającym mocny ślad w umyśle i sercu.

Czy jest w dziele o. Badeniego zawarta jakaś teologia mistyczna lub teologia duchowości? Z pewnością nie jest to systematyczny wywód, ale są to rozproszone, błyskotliwe intuicje, obrazy, wokół których o. Joachim krąży i naświetla z różnych stron. Jego umysł nie pracuje linearnie nad ciągiem argumentów, ale intuicyjnie i obrazowo. To zadaniem czytelników i komentatorów jest próba syntezy w formie logicznie uporządkowanej struktury. Świadkowie kazań o. Joachima podkreślają, że dar słowa, który posiadał, to nade wszystko dar słowa mówionego. Kazania, spisane i czytane na chłodno, często nie posiadały już tego uroku, który miały, gdy były wygłaszane. Nie miały też dopracowanej struktury, były otwarte na natchnienie. Podobnie jest z najbardziej osobistą książką Badeniego – *Mistyką codzienności*. Jest to erupcja duchowości z całym bogactwem i energią, która dopiero musi być ujęta w pewne ramy, aby czytelnik, zwłaszcza ten, który nie znał kaznodziejskiego stylu o. Joachima, odkrył treści zawarte w książce.

Bez wątplenia jednak wiodącym typem doświadczenia religijnego w duchowości

o. Badeniego było doświadczenie mistyczne. Świadczą o tym jego osobiste doświadczenia, trwająca całe życie fascynacja mistyką oraz bardzo osobista i pełna autentyczności interpretacja własnego doświadczenia. Mistyka Badeniego zakorzeniona jest w tradycji chrześcijańskiej, a więc ma charakter zjednoczenia dokonującego się przez miłość i zaufanie, a nie przez ontologiczną tożsamość, co jest charakterystyczne dla religii mistycznych Dalekiego Wschodu. Początkiem mistyki o. Badeniego jest łaska. Łaska przeżywana jako „urok Boga”, który pociąga, fascynuje i wzywa do „wyjścia” za słowem Obietnicy. Jest to pierwsza i niezaspłażona łaska, która jest warunkiem dalszej osobistej drogi wiary. Doświadczenie mistyczne o. Badeniego posiada charakter relacyjny, jest to więź z Bogiem, który jest Osobą i oddziałuje „urokiem osoby”, to fascynacja postacią Jezusa i synowska relacja do Maryi. Dominikanin nie przedstawia jednak spójnej wizji życia wewnętrznego w stylu *Twierdzy duchowej* św. Teresy z Avili. Teologia mistyczna o. Joachima Badeniego przedstawiona w niniejszym artykule jest autorskim odczytaniem duchowości dominikanina, które jest otwarte zarówno na uzupełnienie, jak i polemikę.

BIBLIOGRAFIA

- Adaszyńska-Blach A., *O. Joachim Badeni OP. Portret*, Wydawnictwo M, Kraków 2014.
- Antologia literatury patrystycznej*, red. M. Michalski, t. 2, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1982.
- Badeni J., *Autobiografia. Z ojcem Joachimem Badenim rozmawiają A. Sporniak i J. Strzałka*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2011.
- Badeni J., Kłoczowski J. A., *Boskie oko, czyli po co człowiekowi religia*, red. A. Sporniak, J. Strzałka, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2003.
- Badeni J., *Mistyka codzienności*, Wydawnictwo „W drodze”, Poznań 2018.
- Badeni J., Syrek J., *Uwierzyć w koniec świata. Współczesne proroctwo o powtórny przyjsciu Chrystusa*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2010.
- Baffoy T., Delestre A., Sauzet J.-P., *Rozbitkowie ducha. Rzecz o sektach charyzmatycznych*, tłum. Cz. Zawoyska-Gontar, Wydawnictwo Antyk, Komorów 2000.
- Berger P., Zijderveld A., *Pochwała wątpliwości. Jak mieć przekonania i nie stać się fanatykiem*, tłum. S. Baranowski, Kraków 2010.
- Bonhoeffer D., *Naśladowanie*, tłum. J. Kubaszyk, Wydawnictwo „W drodze”, Poznań 1997.
- Dziemidok B., *O komizmie. Od Arystotelesa do dzisiaj*, Słowo/obraz, terytoria, Gdańsk 2011.
- Gardet L., Lacombe O., *L'expérience du Soi. Étude de mystique comparée*, Desclée, De Brouwer, Paris 1981.
- Henryk Elzenberg i mistyka*, „Znak – Idee” 1991, nr 4.
- Kłoczowski J. A., *Drogi człowieka mistycznego*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2001.
- Kłoczowski J. A., *Miedzy samotnością a wspólnotą. Wstęp do filozofii religii*, Wydawnictwo Archidiecezji Tarnowskiej „Biblos”, Tarnów 2004.
- Kołąkowski L., *Mini wykłady o maxi sprawach*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2004.
- Kostecki R., *Tajemnica życia nadprzyrodzonego. Zagadnienie łaski uświęcającej*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1975.
- Krzyżanowski J., *Komizm w literaturze*, w: tegoż, *Studia z dziejów kultury*, Warszawa 1949.
- Łoski W., *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, tłum. M. Szczaniecka, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1989.
- Maritain, J., *Pisma filozoficzne*, tłum. J. Fenrychowa, Wydawnictwo Znak, Kraków 1988.
- Meister Ch., *Wprowadzenie do filozofii religii*, tłum. D. Misztal, T. Sieczkowski, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2018.
- Ponizy B., *Motywy wyjścia w Biblii. Od historii do teologii*, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań 2001.
- Pseudo-Dionizy Areopagita, *Teologia mistyczna*, w: tenże, *Pisma teologiczne*, tłum. M. Dzielska, Wydawnictwo Znak, Kraków 2005, s. 325–332.
- Rahner K., Vorgrimler H., *Mały słownik teologiczny*, tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1987.
- Scholem G., *Kabała i jej symbolika*, tłum. R. Wojnakowski, Wydawnictwo Znak, Kraków 1996.

- Sondel J, *Słownik Łacińsko-polski dla prawników i historyków*, Universitas, Kraków 2003 [edycja elektroniczna CD].
- Stępień T., *Pseudo-Dionizy Areopagita. Chryścijanin i platonik*, Fronda, Warszawa 2010.
- Suzuki, D. T., *Wprowadzenie do buddyzmu zen*, tłum. A. N. Grabowscy, Rebis, Poznań 1998.
- Szymona W., *Wstęp*, w: Mistrz Eckhart, *Kazania*, tłum. W. Szymona, Wydawnictwo „W drodze”, Poznań 1986, s. 5–71.
- Teresa z Avilla, św., *Księga zmiłowań Pańskich, czyli życie św. Teresy od Jezusa napisane przez nią samą*, tłum. H. P. Kosowski, w: *Dzieła św. Teresy*, t. 1, Wydawnictwo OO Karmelitów Bosych, Kraków 1962.
- Tomasz z Akwinu, św., *Traktat o Bogu*, tłum. G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, Wydawnictwo Znak, Kraków 1999.

Joachim Badeni's Mystical Theology

(Summary)

The main purpose of this paper is to reconstruct the mystical theology of Fr Joachim Badeni, OP. Mystical theology is understood as an interpretation of mystical experience. The characteristic feature of Fr Badeni's preaching and writing was his intuitive and imaginative style. Therefore, the method adopted in the article consists in extracting from Badeni's works important themes or images with which he interpreted his experience, and developing their meaning at the background of the contemporary analysis of religious experience and mysticism within the field of philosophy of religion. Badeni's main concepts are "God's charm" and "faith as an exodus". In addition, Christian and Buddhist religious experience will be compared, and the importance of humor in the Dominican's spirituality will be discussed.

Key words: religious experience, mysticism, faith, God's charm, humour

Teologia mistyczna o. Joachima Badeniego

(Streszczenie)

Celem artykułu jest rekonstrukcja teologii mistycznej o. Joachima Badeniego OP. Teologia mistyczna jest tu rozumiana jako interpretacja doświadczenia mistycznego. Cechą charakterystyczną kaznodziejstwa i pisarstwa Badeniego był styl intuicyjno-obrazowy. Dlatego metoda przyjęta w artykule polega na wydobywaniu z dzieł omawianego autora ważnych tematów lub obrazów, za pomocą których o. Badeni interpretował swoje doświadczenie, rozwijania ich znaczenia i przedstawienia na tle współczesnych analiz doświadczenia religijnego i mistyki w ramach filozofii religii. Pojęcia te to przede wszystkim „urok Boga” i „wiara jako wyjście”. Dodatkowo omówione zostanie zestawienie chrześcijańskiego i buddyjskiego doświadczenia religijnego oraz znaczenie humoru w duchowości dominikanina.

Słowa kluczowe: doświadczenie religijne, mistyka, wiara, urok Boga, humor

GRZEGORZ CHRZANOWSKI OP:

(ur. 1965 r.), dr, adiunkt na Wydziale Filozoficznym UPJP2 w Krakowie. Główne obszary badań to filozofia religii, pluralizm religijny, język religijny i epistemologia religii, teodycea, argumenty za istnieniem Boga, nowy ateizm. Jest autorem monografii *Zbawienie poza Kościołem. Filozofia pluralizmu*

Johna Hicka (Poznań 2005), współredaktorem trzech prac zbiorowych oraz autorem kilkudziesięciu artykułów naukowych i popularyzatorskich.

Adres e-mail: grzegorz.chrzanowski@upjp2.edu.pl



TROSKA ŚWIECKICH O KOŚCIÓŁ

INSPIRACJE I POUCZENIA

ŚW. KATARZYNY ZE SIENY

1. Troska świeckich o Kościół

Święty Tomasz z Akwinu, ogólnie szanowany dominikański doktor Kościoła i wielki nauczyciel wiary, często rozpoczynał rozważania od zadawania pytań i przytoczenia poglądów, z którymi się nie zgadzał. Zdarzało się, że twierdzenia swoich oponentów wyrażał lepiej niż oni sami. Podając sądy wzajemnie sprzeczne, używał zwrotu „wydaje się, że”, by następnie podać swoje zdanie (*sed contra*), które dogłębnie uzasadniał. Spytajmy zatem w sposób Tomaszowy: czy troska świeckich o Kościół jest potrzebna? Odpowiadając w stylu Doktora Anielskiego, możemy powiedzieć „wydaje się, że tak”, bo z wielu stron słyszymy o słabościach Kościoła. Słyszymy głosy zarówno spoza Kościoła, jak i głosy krytyczne „ludzi Kościoła” – świeckich i duchownych. Krytyka zewnętrzna skupia się na skandalach moralnych duchowieństwa, krytyka wewnętrzna zauważa braki wynikające z niezachowania doktryny. O problemach świadczą same tytuły publikacji, których autorami są zaangażowani katolicy: *Kościół. Nielatwa miłość, Skandal za skandalem, Tylko prawda nas wyzwoli, Kryzys Kościoła w Polsce, Grzechy Kościoła. Teraz w Polsce*¹. Wierni metodzie

św. Tomasza możemy powiedzieć, że Kościół nie wymaga żadnej szczególnej troski świeckich, bo jest społecznością Bosko-ludzką, której ludzka słabość nie przeszkadza, a „bramy piekielne go [jej] nie przemożą” (Mt 16,18). Można nawet twierdzić, że trwanie Kościoła pomimo słabości jest dowodem na jego boskie pochodzenie. Poza tym wydaje się, że troska świeckich nie jest konieczna, bo to duchowieństwo odpowiada za kierowanie Kościołem. Zarazem, w opozycji do przytoczonych poglądów, możemy w Tomaszowym duchu wyrazić zdanie uzasadniające troskę świeckich o Kościół: świeccy są integralną częścią Kościoła, dlatego jako jego członkowie są uprawnieni do jego współtworzenia i odpowiedzialności za jego stan. Oczywiście szczególną odpowiedzialność ponoszą duchowni – do nich należy władza nauczania i pełnienie funkcji kapłańskich, w których są niezastąpieni. Historia Kościoła zna wiele przypadków, gdy z powodu braku kapłanów świeccy decydowali o przetrwaniu struktur kościelnych². Ponadto rola świeckich wzrasta,

2019; M. Lütz, *Skandal za skandalem. Nieznana historia chrześcijaństwa*, Kielce 2019; T. Terlikowski, *Tylko prawda nas wyzwoli. Przyszłość Kościoła katolickiego w Polsce*, Warszawa 2016; T. Terlikowski, *Grzechy Kościoła. Teraz w Polsce*, Warszawa 2010.

¹ Por. G. Strzelczyk, *Kościół. Nielatwa miłość*, Kraków

² Biblijnym przykładem może być wspólnota w Efezie,

gdy duchowni nie pełnią swoich funkcji lub są powodem zgorzenia. Poza tym w czasach po Soborze Watykańskim II raczej nie trzeba nikogo przekonywać o znaczeniu świeckich: Sobór odnowił i pogłębił refleksję teologiczną na temat Kościoła, na nowo określając rolę świeckich i ich misję we współczesnym świecie³.

2. Kościół w czasach św. Katarzyny (XIII i XIV wiek)

W XIII wieku chrześcijaństwo stało się religią dominującą na całym kontynencie europejskim. Z dużą dozą pewności można twierdzić, że wszystkie stany ówczesnych społeczeństw znały podstawowe przesłanie chrześcijańskie. Problemem był tylko sposób przeżywania wiary i jej obecności w życiu poszczególnych grup społecznych. Z czasem ówczesne społeczeństwo zaczęto określać jako *christianitas*⁴, a więc organizm społeczny, w którym w swoisty sposób

przenikały się sfery kościelna i państwowa. Jest to czas zgodnego współżycia cesarstwa i papieżstwa, czas budowania katedr i zakładania zakonów żebraczych. Centrami życia intelektualnego stały się uniwersytety, na których powstawały wielkie dzieła teologiczne, takie jak chociażby *Summa teologiczna* św. Tomasza z Akwinu. Wyrazem związku władzy świeckiej i duchownej było istnienie inkwizycji, przy czym okres ten cechuje się stosunkowo niewielką liczbą wyroków.

Wyrazem spójnej struktury organizacyjnej Kościoła była gęsta sieć parafialna, która w niektórych krajach przetrwała kilka wieków (np. Normandia). Parafia stała się podstawową komórką organizacji społeczeństwa, gdzie jej członkowie przeżywali najważniejsze wydarzenia swego życia. Na początku XIV wieku w Europie miało istnieć około 120–130 tys. parafii rzymskokatolickich, w których pracowało ok. 200 tys. kapłanów⁵.

Natomiast wiek XIV charakteryzował się nasileniem napięć między władzą świecką i duchowną, czego jednym ze skutków było przeniesienie siedziby papieża do Awinionu. Był to czas wielkich wpływów Francji, kiedy król francuski zapewniał bezpieczeństwo papieżom, a papieżem tego okresu byli Francuzami.

O znaczeniu i roli świeckich w tej epoce mówiły *Dekrety* Gracjana. Co prawda ten pierwszy zbiór praw kościelnych został utworzony w XII wieku, ale stale był powszechnie uznawany. Stwierdzał on:

[...] istnieją dwa rodzaje chrześcijan. rodzaj pierwszy to ludzie poświęceni służbie Bożej przez kontemplację i modlitwę, którzy odwracają się od wszelkiej troski o sprawy

gdzie znaczącą rolę pełniło małżeństwo – Priscylla i Akwila; wokół nich powstała gmina chrześcijańska. W czasie izolacji Japonii (XVII–XIX wiek) wspólnoty katolickie przetrwały tylko dzięki świeckim. Przykładem z czasów rządów komunistycznych mogą być „małe wspólnoty” świeckich w Czechosłowacji, które były miejscem pogłębionej formacji duchowej z powodu niemożności realizowania takich programów w parafiach. Przykładem współczesnym jest Amazonia, gdzie osoby świeckie organizują życie wspólnot kościelnych. Por. Papież Franciszek, *Powróćmy do marzeń. Droga ku lepszej przyszłości*, Kraków 2020, s. 76.

³ Por. *Konstytucja dogmatyczna o Kościele*, w: Sobór Watykański II. *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 1967, s. 136–143.

⁴ „*Christianitas*, mówiąc najprościej, to społeczeństwo Europy wieków średnich; wspólnota ludzi, którym czas odmierzają kościelne dzwony; świat, w którym sieć dróg generują pielgrzymkowe sanktuaria; świat rządzony przez władców *Dei gratia* (z Bożej łaski) i broniony przez wojowników nazywanych *milites Christi* (żołnierzami Chrystusa). Jak widać, *christianitas* nie da się utożsamić z Kościołem, gdyż obejmuje ona także świecką rzeczywistość polityczną, każdy wymiar kultury itd. W ostateczności jest to wszakże konstrukcja monistyczna, w której *sacrum* i *profanum* są nie do rozdzielenia i nikogo to nie dziwi, ani król egzekwujący przestrzeganie postów, czy udział w niedzielnej sumie, ani biskup – w zbroi i z włócznią – stający na czele własnego wojska”. Por. Abp G. Ryś, *Tożsamość i jedność Europy – w trzydziestą rocznicę Aktu Europejskiego*, w: tenże, *Jeden, święty, powszechny, apostołski. Spotkania z historią Kościoła*, Kraków 2016, s. 34.

⁵ Por. J. Kłoczowski, *Wspólnoty chrześcijańskie w tworzącej się Europie*, Poznań 2003, s. 353.

doczesne: księża i zakonnicy. Rodzaj druzgi reprezentują świeccy. Mogą pojąć żonę, uprawiać ziemię, zasiadać w trybunałach, składać ofiary na ołtarzach, płacić dziesięcinę; będą mogli dostąpić zbawienia, jeśli czyniąc dobrze, unikną grzechu⁶.

Zatem dekrety wyróżniały dwa zasadniczo odmienne stany, z których jako w pełni chrześcijański traktowano duchowieństwo.

W sposób jednoznacznie negatywny opinię na temat świeckich wyraził papież Bonifacy VIII. W bulli *Clericis laicos* z roku 1296 stwierdził, że „starożytność uczy, że świeccy są najgorszymi wrogami duchowieństwa”. Bulla była skierowana do króla Francji i może być uznana za narzędzie walki między państwem i Kościołem. Wydaje się, że papieżowi nie chodziło o nic innego, jak tylko o to, by uniemożliwić władzy świeckiej ingerowanie w duchową misję Kościoła⁷. Kilka lat później (1302) Bonifacy wydał bullę *Unam Sanctam*, w której ogłosił supremację papieżstwa wobec władzy świeckiej.

Chaos polityczny, utrata autorytetu papieżstwa z powodu uzależnienia papieżstwa od króla Francji oraz epidemia dżumy, która zdziesiątkowała Europę, wprowadzały między ówczesnych chrześcijan poczucie przygnębienia i beznadziei. Dwudziestowieczny historyk pisał o tym tak: „Chrześcijanin bez wątplenia został pozostawiony samemu sobie, psychologicznie dotknięty w swojej przynależności do Kościoła na skutek opuszczania przez pasterzy, czy tylko utraty zaufania do nich”⁸. Kryzys ten nie oznaczał popadania w rozpacz. Wyrazem nadziei i przekraczania samotności było

upodobanie do konkretności, które wyrażało się poprzez kult relikwii, procesje Bożego Ciała (w całym Kościele od 1317), *devotio moderna* (kontemplacja człowieczeństwa Jezusa) oraz tworzenie bractw „przyjaciół Boga”⁹.

3. Życie Katarzyny ze Sieny

Głównym źródłem informacji o życiu Katarzyny jest dzieło bł. Rajmunda z Kapui *Żywot świętej Katarzyny ze Sieny*. Autor był spowiednikiem świętej, wcześniej przeorem klasztoru w Rzymie, a po śmierci Katarzyny został wybrany generałem Zakonu Dominikanów. Swe dzieło tworzył w latach 1385–1395, zatem zaczął pisać je pięć lat po śmierci Katarzyny. W *Żywocie* bł. Rajmund zebrzał świadectwa wielu osób, w tym matki Świętej, jej bratowej, pierwszego spowiednika i jednego z jej sekretarzy¹⁰. Przyznaje, że niektóre fakty z dzieciństwa Katarzyny znał ze spowiedzi¹¹, a przemilcza świadomie fakty dotyczące jego osoby, które przepowiedziała mu Święta¹². Bł. Rajmund pozwala sobie na uwagi, które dzisiaj uznalibyśmy za niestosowne – np. „Katarzyna bowiem nie należała do piękności”¹³. Dzieło bł. Rajmunda w oryginale nazywa się *Legenda maior* (*Legenda większa*), w odróżnieniu od innego dzieła pod nazwą *Legenda minor*, napisanego przez jednego z uczniów Katarzyny, Tomasza Caffariniego w latach 1411–1417.

Ważnymi źródłami mówiącymi o Katarzynie są również jej dzieła:

— *Dialog*, tzn. *Dialog o Bożej Opatrzności, czyli Księga Boskiej Nauki*, księga ta jest syntezą mistycznych doświadczeń

⁶ Por. J. Woźniakowski, *Świeccy*, Kraków 1987, s. 19.

⁷ Por. tamże, s. 19.

⁸ Por. G. Bedouelle OP, *Kościół w dziejach*, tłum. A. Fabiś, Poznań 1994, s. 100–101.

⁹ Por. tamże, s. 101.

¹⁰ Por. Rajmund z Kapui, *Żywot świętej Katarzyny ze Sieny*, tłum. K. Suszyło, wstęp, red. i oprac. przypisów J. A. Spież, Poznań 2010, s. 54, 150, 161, 327.

¹¹ Por. tamże, s. 58.

¹² Por. tamże, s. 289.

¹³ Por. tamże, s. 96.

Katarzyny ze Sieny, podyktowaną w ciągu dwóch miesięcy w 1378 roku;

— *Listy* – 383 listy Katarzyny, które się zachowały, są skierowane do licznych osobistości kościelnych i politycznych, ale też do osób z różnych warstw społecznych, zakonników i świeckich; wielu z nich stało się jej uczniami i przyjaciółmi;

— *Modlitwy* – jest ich 26, spisane przez uczniów w czasie ekstazy w ciągu ostatnich czterech lat życia; tylko jedna modlitwa – XXV – miała być napisana własnoręcznie przez Sienenkę.

Katarzyna Benincasa urodziła się 25 marca 1347 roku w Sienie jako dwudziesta trzecia spośród dwadzieściorga pięciorga dzieci farbiarza wełny, Jakuba i jego żony, Lapy. Jej siostra bliźniaczka zmarła zaraz po urodzeniu. W wieku 6. lat miała pierwszą wizję mistyczną: ukazał się jej Chrystus w szatach pontyfikalnych, ukoronowany tiarą, w otoczeniu świętych Piotra, Pawła oraz Jana Ewangelisty. Wizja ta może być traktowana jako zapowiedź jej działalności i przysłej jej troski o Kościół. Gdy miała 7 lat złożyła Jezusowi ślub dziewictwa. Jako 12-latką weszła w konflikt z rodzicami – nie zgodziła się wyjść za mąż i przyznała się do złożonego w dzieciństwie ślubu czystości. „Za karę” wyznaczono jej osobny pokój i posyłano do wszelkich prac, które wcześniej wykonywała służba. Katarzyna dzięki temu odkryła wartość modlitwy w samotności, co później nazwano „cełą wewnętrzną”. Upokarzające prace traktowała jako służbę Świętej Rodziny, a więc wykonywała je dla Maryi, św. Józefa i Jezusa.

Gdy miała 16 lat związała się ze świeckim ruchem dominikańskim tzw. mantellatek (od „mantella”, długiego czarnego płaszcza noszonego na białej lnianej sukni). Były

to tercjarki, pobożne starsze panie, będące pod duchową opieką dominikanów. Mieszkały one w swoich domach, ale spotykały się na modlitwach i prowadziły działalność charytatywną w mieście. Z powodu swego młodego wieku Katarzyna uczestniczyła w tym ruchu na zasadzie wyjątku. Wyróżniała się nie tylko wiekiem, ale doświadczeniami mistycznymi i długim czasem spędzonym na modlitwie.

W wieku lat dwudziestu (1366–1367) miały miejsce jej mistyczne zaślubiny, gdy w mistycznej wizji przyszedł do niej Jezus Chrystus i nałożył na jej palec niewidoczną dla oczu obrączkę¹⁴. Niedługo później rozpoczęła swoją intensywną działalność publiczną. Na początku była to opieka nad chorymi w Sienie, potem godzenie zwaśnionych rodów w Sienie i północnych Włoszech. W roku 1374 generał dominikanów wyznaczył jej spowiednika i doradcę teologicznego w osobie bł. Rajmunda. Katarzyna nigdy nie uczęszczała do żadnej szkoły, a nawet nie uczyła się pisać i czytać. Niektórzy biografowie stwierdzają, że w osiemnastym roku życia nauczyła się trochę czytać, a dopiero na trzy lata przed śmiercią napisała własnoręcznie kilka linijek listu i modlitwę do Trójcy Świętej.

W roku 1374 pierwszy raz wyjechała poza granicę Sieny i udała się do Florencji, gdzie starała się negocjować pokój między włoskimi miastami. Rok później udała się do Pizy, by inspirować tamtejsze władze w zorganizowaniu wyprawy krzyżowej. W następnym roku (1376) wyruszyła do Awinionu, by negocjować pokój między Państwem papieskim a miastami włoskimi. W dużej mierze pod wpływem Katarzyny papież Grzegorz XI zdecydował się na powrót do Rzymu.

¹⁴ Por. tamże, s. 135–136.

W tym samym roku Sienenka wezwała do siebie trzech swoich najlepszych sekretarzy, by przez dwa miesiące dyktować im swe jedyne dzieło mistyczne: *Dialog o Bożej Opatrzności, czyli księga Boskiej Nauki*¹⁵. Księga ta, zredagowana i usystematyzowana przez sekretarzy jest syntezą mistycznych doświadczeń Katarzyny ze Sieny, zapisanych w formie rozmowy z Bogiem. Razem z *Modlitwami* stanowi jej główną duchową spuściznę.

W roku 1378 nowy papież Urban VI wezwał ją do Rzymu w celu wspierania jego rządów. W tym samym roku kardynałowie wybrali drugiego papieża – Klemensa VII, który początkowo usiłował przejąć siedzibę w Rzymie, ale w końcu udał się do Awinionu. Rozpoczęła się wielka schizma zachodnia, która trwała do 1417 roku. Katarzyna przybyła do Rzymu, by wspierać papieską kurię i papieża w zachowaniu jedności Kościoła.

Katarzyna Benincasa zmarła w Rzymie 29 kwietnia 1380 roku. Kanonizowana została w roku 1461 przez Piusa II, doktorem Kościoła ogłosił ją Paweł VI w 1970 roku, a patronką Europy ustanowił ją Jan Paweł II w 1999 roku.

4. Święta Katarzyna o Kościele

Katarzyna nie zostawiła kompletnego traktatu o Kościele i zapewne nigdy nie rościła sobie pretensji, by w tej materii powiedzieć coś nowego i oryginalnego. Pozostawione przez nią teksty są zapisem wizji mistyczki, spisanej przez jej uczniów. Można je traktować jako objawienia prywatne, będące owocem jej rozmów z Bogiem. Dzieła Sienenki,

wzłaszcza jej *Listy*, zawierają również jej własne przemyślenia oraz prawdy usłyszone na kazaniach, z którymi zapewne się utożsamiała.

Kościół jest dla Katarzyny Sienieńskiej naturalną przestrzenią życia i działania, rodzinną wspólnotą, do której jest bardziej przywiązana niż do własnego miasta i o którą troszczy się więcej niż o rozbitą i niespokojną Italię. Katarzyna nazywa Kościół Obłubienicą Chrystusa, a jej członków dzieli na dwie grupy: duchownych, tworzących „mistyczne ciało świętego Kościoła”, oraz wszystkich pozostałych wiernych, tworzących „ciało powszechnej religii chrześcijańskiej”¹⁶. Kryterium podziału są funkcje spełniane przez członków kościelnej wspólnoty, co nie ma wpływu na stopień zaangażowania w staraniach o dobro Kościoła. W przekonujący sposób potwierdzała to mistyczka w swej działalności apostołskiej. Wszyscy wierni są jednakowo odpowiedzialni za Kościół, współtworzą historię Kościoła. Wzajemną zależność i ścisłą jedność wszystkich członków Kościoła tłumaczy Katarzyna za pomocą obrazu winnicy¹⁷. Czerpiąc inspirację z Ewangelii wskazuje, że chrześcijanie są latoroślami wszczepionymi w Jezusa Chrystusa. O ich wzrost i owocowanie powinni dbać kapłani, wybrani przez Boga robotnicy winnicy.

W Kościele szczególne miejsce mają kapłani. Ich misja ma wielkie znaczenie i godność. O tym Ojciec tak mówi do Katarzyny:

Są oni mymi pomazańcami i nazywam ich Chrystusami moimi. Powierzyłem im rozdawanie Mnie samego wam. Umieściłem ich, jak kwiaty wonne, w mistycz-

¹⁵ Por. Katarzyna ze Sieny, *Dialog o Bożej Opatrzności, czyli Księga Boskiej Nauki*, tłum. L. Staff, wstęp. W. Giertych, Poznań 2012.

¹⁶ Por. tamże, s. 54.

¹⁷ Por. tamże, s. 68–71.

nym ciele świętego Kościoła. Godności tej nie ma nawet anioł, a dałem ją ludziom, tym, których wybrałem na mych szafarzy. Uczyniłem z nich aniołów, więc powinni być w tym życiu aniołami ziemskimi¹⁸.

Ze szczególnym wybraniem wiążą się też szczególne wymagania w stosunku do kapłanów: „Lecz daleko bardziej żądam czystości od kapłanów moich, miłości dla Mnie i dla bliźnich, którym winni rozdawać Ciało i Krew Jednorodzonego Syna mojego, z płomienną miłością i głodem zbawienia dusz, dla chwały i sławy imienia mojego”¹⁹. Szafarze powinni wyzbyć się chciwości, nie powinni oczekiwać zapłaty, ale mogą przyjmować jałmużnę²⁰.

Problemem jest jednak fakt, że kapłani nie dostrzegają swojego obdarowania:

Gdyby sami baczili na godność swoją, nie trwaliby w ciemnościach grzechu śmiertelnego i nie brudziliby tak oblicza swej duszy. Nie tylko nie obrażaliby Mnie, nie bezczęściliby swej godności, lecz, choćby wydali swe ciało na stos, uznaliby, że nie uczynili jeszcze dosyć za tak wielką łaskę i tak wielkie dobrodziejstwo, jakie otrzymali. Bo do większej godności w tym życiu dojść nie mogą²¹.

Pan Jezus oczywiście zauważał (i zapewne zauważa) braki swoich umiłowanych sług i o tym pouczał swoją ukochaną Córkę²². Konkretnie opisuje słabości swoich kapłanów:

Przez tę nędzną pychę i skąpstwo, urodzone z miłości samolubnej i zmysłowej, porzucili staranie o dusze. Myślą i troszczą się tylko o rzeczy doczesne, a owieczki moje, które powierzyłem ich rękom, są owieczkami bez pasterza (por. Mt 9,36; Mk 6,37). Oni nie pasą ich, nie żywią ich ani duchowo, ani docześnie. Duchowo rozdają wprawdzie sakramenty świętego Kościoła, których mocy nie może zniszczyć ani umniejszyć żaden ich błąd. Lecz nie odżywiają dusz swymi serdecznymi modlitwami, pragnieniem łakącym ich zbawienia, nie podnoszą ich przykładem swego uczciwego i świętego życia. I nie karmią swych ubogich poddanych rzeczami doczesnymi. Nie rozdają biednym dóbr Kościoła, które powinni dzielić na trzy części, jak ci rzekłem: dla potrzeb własnych, dla ubogich i dla użytku Kościoła. Czynią wprost przeciwnie: nie tylko nie dają tego, co powinni, ubogim, lecz nadto odzierają innych przez świętokupstwo. Chciwi na pieniądź, sprzedają łaskę Ducha Świętego (por. Dz 8,20). Często nawet dochodzą do takiej podłości, że tego, co dałem im darmo, aby to rozdawali tak samo, odmawiają potrzebującym, póki nie napełnią sobie rąk lub nie dostaną licznych darów²³.

W *Dialogu* Jezus wypomina kapłanom nieuczciwość, które wyraża się poprzez brak zrozumienia Pisma Świętego²⁴. Ponadto krytykuje kapłanów za nieudolne zarządzanie²⁵, kupowanie urzędów kościelnych²⁶, mianowanie dostojników kościelnych bez

¹⁸ Por. tamże, s. 262–263.

¹⁹ Por. tamże, s. 263.

²⁰ Por. tamże, s. 264.

²¹ Por. tamże, s. 262.

²² Por. tamże, s. 54.

²³ Por. tamże, s. 284.

²⁴ Por. tamże, s. 296.

²⁵ Por. tamże, s. 298.

²⁶ Por. tamże, s. 307.

sprawdzenia ich kompetencji²⁷, a także zaniedbywanie życia duchowego i brak modlitwy²⁸. Źródłem wszystkich braków kapłanów jest przede wszystkim pycha, a także chciwość oraz nieczystość ducha i ciała²⁹.

Niewierni i grzeszni kapłani nie są zdolni do troski i wymagań w stosunku do powierzonych im wiernych:

Jakżeż więc ci, którzy nie mogą rozemnić zła we własnym życiu, zdołają poznać je i karcić w innych? Nie mogą i nie chcą czynić tego, by nie potępić samych siebie. A owieczki nie mające pasterza, który by czuwał nad nimi i umiał je prowadzić, zbłąkają się łatwo i często będą pożarte i rozszarpane przez wilki. Zły pasterz nie troszczy się wcale, aby mieć psa, który szczeka na widok zbliżającego się wilka, lecz ma takiego, jaki jest sam (por. Iz 56,10). Ci kapłani i pasterze, wyzbyci troski o dusze, nie mają ani psa sumienia, ani kija sprawiedliwości. Nie karzą też różgą; pies sumienia milczy³⁰.

Katarzyna, świadoma stanu Kościoła, już we wstępie do *Dialogu* wyraziła jako drugą w kolejności prośbę „o naprawę świętego Kościoła”³¹. Pierwsza dotyczyła jej samej, trzecia była prośbą za świat, a czwarta dotyczyła pewnej konkretnej sprawy. Troska o Kościół łączyła się u Sienenki z troską o cały świat, a więc także o osoby niewierzące:

Niewątpliwie druga prośba, dotycząca naprawy świętego Kościoła, zawierała już dobro i pożytek chrześcijan i niewiernych, jednak modlitwa jej jakby złagod-

niała, rozciągała się na cały świat, jak to Bóg sam ją natchnął, każąc jej krzyczeć: Miłosierdzia, Boże wieczny, dla twych owieczek, wszak dobrym jesteś pasterzem! Nie zwlekaj z litością dla świata, bo takim, jak jest, rzecz jasna, dłużej być nie może; świat jawnie pozbawiony jest zjednoczenia w miłości z Tobą i bliźnim³².

Owa troska o cały świat współbrzmie ze współczesnym nauczaniem Kościoła, zawartym w encyklikach papieża Franciszka, w których zachęca on do odpowiedzialności za całą planetę³³. W encyklice *Laudato si* papież zajmuje się przede wszystkim problematyką ekologiczną i zrównoważonym rozwojem, natomiast w encyklice *Fratelli tutti* omawia problematykę ogólnoludzkiego braterstwa. Pewna zbieżność treści tekstów Katarzyny z ideami zawartymi w papieskich dokumentach nie oznacza jednak, że są one dla niej szczególnie ważne. Sienenka wspomina o nich raczej przy okazji swojej refleksji nad Kościołem, ludzką grzesznością i Bożym przebaczeniem.

5. Troska św. Katarzyny o Kościół

Całe życie Katarzyny było przeniknięte miłością i troską o dobro Kościoła. Na pewno była wyjątkowa dzięki swej modlitwie i mistycznej więzi z Jezusem. Do podobnej relacji zachęcała też innych, inspirując przemianę „od wewnątrz”, poprzez przemianę duchową. Podejmowała też „działania zewnętrzne”, takie jak opieka nad chorymi i godzenie zwaśnionych rodów, miast i włoskich republik.

²⁷ Por. tamże, s. 308.

²⁸ Por. tamże, s. 309.

²⁹ Por. tamże, s. 290, 299, 310, 319.

³⁰ Por. tamże, s. 317.

³¹ Por. tamże, s. 22.

³² Por. tamże, s. 60–61.

³³ Por. Papież Franciszek, *Encyklika „Laudato si”*. *W trosce o wspólny dom*, Kraków 2015; Papież Franciszek, *Encyklika „Fratelli tutti”. O braterstwie i przyjaźni społecznej*, Poznań 2020.

5.1 Działalność charytatywna w Sienie

Katarzyna opiekowała się chorymi ze swego miasta. Odwiedzała ich w domach, zanosila jedzenie biedakom i staruszkom, pielęgnowała chorych w miejskim szpitalu *della Scala* oraz opiekowała się trędowatymi w leprozorium św. Łazarza, położonym za murami miasta. Bł. Rajmund w *Żywocie św. Katarzyny* podaje wiele przykładów jej troski o ubogich i chorych. Zawierają one też świadectwa uzdrowień przez wstawiennictwo Świętej. Szczególny opis dotyczy troski o pewną Andreę, którą nikt nie chciał się opiekować, a która później niesprawiedliwie oskarżała Katarzynę:

Żyła w Sienie, [...] pewna staruszka – imieniem Andrea w żeńskiej formie od męskiego imienia Andrzej, co było tamtejszym zwyczajem – należąca do tego samego co Katarzyna zakonu. Cierpiała ona na raka piersi, i to w tak dalece posuniętym stopniu, że na skutek odrażającego fetoru gnijącego ciała można było do niej przystąpić, tylko zatykając nos. Dlatego nikt nie odważył się jej usługiwać. Odważyła się jednak Katarzyna, dla miłości Chrystusa. Nie przeraził jej fetor ani możliwość zarażenia się. Bez zatykania nosa, z radosnym sercem i obliczem zbliżała się do owrzdziałej, pilnie jej usługiwała, odślaniała rany, usuwała ropę, myła ciało i bandażowała bez żadnego wstrętu. A jeżeli budził się naturalny odruch wymiotny, wówczas panując doskonale nad ciałem, przykładala twarz do ran i tak długo znosiła fetor, dopóki to było możliwe. Wstąpił jednak szatan w Adreę, jak poprzednio w Palmerinę, tak że zaczęła podejrzewać swoją pielęgniarzkę o złe rzeczy, narzekać na nią i wreszcie doszła do takiego szaleństwa,

że oskarżyła ją przed siostrami swego zakonu o niemoralne życie, utrzymując, że utraciła dziewictwo. Katarzyna, kiedy doszły do niej te słuchy, chociaż zadały jej sercu wielki ból, większy niż można przypuszczać, to jednak nie odmówiła dalszej posługi u tej chorej, owszem, wezwawszy pomocy swego Oblubieńca, jeszcze gorliwiej jej usługiwała. A przed siostrami dowiodła swej niewinności. Wreszcie swoją heroiczną cierpliwością zwyciężyła złośliwość Andrei³⁴.

Opieka nad Andreą była pięknym świadectwem troski Katarzyny o chorych. Nie zniechęcała się z powodu niewdzięczności i fałszywych oskarżeń. Służyła chorej ze względu na jej potrzebę, nie oczekując uznania i wdzięczności.

5.2. Zabieganie o porozumienie między papieżem a republikami środkowych Włoch

Źródłem konfliktu między włoskimi miastami a Państwem Kościelnym były znaczne obciążenia fiskalne oraz nieuczciwe decyzje legatów papieskich, zarządzających dobrami papieskimi³⁵. Szczególne napięcie pojawiło się po decyzji gubernatora papieskiego o zakazie eksportu zboża Republiki Florencyjskiej. W lipcu 1375 roku Florencja, w tym czasie jedno z najbogatszych miast europejskich, zawiązała koalicję antypapieską³⁶.

Po nałożeniu klątwy na zbuntowane miasta Katarzyna podejmuje działania mające na celu utrzymanie po stronie papieża neutralnych dotąd republik. Przez cały

³⁴ Por. Rajmund z Kapui, *Żywot świętej Katarzyny ze Sieny*, dz. cyt., s. 381.

³⁵ Por. L. Grygiel, *Wstęp*, w: Katarzyna ze Sieny, *Listy*, wybór, tłum. i oprac. L. Grygiel, Poznań 2016, s. 21.

³⁶ Por. D. Brophy, *Katarzyna ze Sieny. Niepokorna święta*, tłum. J. Przybyłowska, T. Fortuna, Kraków 2011, s. 148.

1375 rok Katarzyna wiele razy podróżowała do Pizy, Lukki i Florencji. Później wysyłała listy do papieża, w których zachęcała do zawarcia pokoju ze zbuntowanymi miastami:

Pokoju, pokoju, Ojcze Święty! Niech Wasza Świątobliwość zechce przyjąć synów, którzy obrazili Ojca, dobrocią zwyciężając ich złość i pychę. Gdy pochylisz się nad złym synem, aby go uspokoić i pocieszyć, nie przyniesie ci to żadnego wstydu, lecz wielką chwałę i pożytek w oczach Boga i ludzi. Oj, Boże mój, Boże, ojczulku mój! Nigdy więcej wojny z jakiegokolwiek powodu! Przecież można z czystym sumieniem osiągnąć pokój, przenosząc ją na niewiarycznych, czyli tam, gdzie powinna się toczyć wojna. Naśladuj łagodność i cierpliwość niewinnego Baranka, Chrystusa, słodkiego Jezusa, którego zastępujesz³⁷.

W swoich listach do papieża Katarzyna nie tylko załatwiała sprawy, ale przekazywała w nich także wiele rad i pouczeń duchowych. Zachęcała do wiernego wypełniania misji pasterskiej, do naśladowania Jezusa Chrystusa, a także do cierpliwego znoszenia trudów.

Konsekwencje ekonomiczne papieskiej klątwy przemówiły do pragmatycznych florentyńczyków, którzy podjęli decyzję udzielenia Katarzynie wszelkich pełnomocnictw na prowadzenie w ich imieniu pertraktacji z papieżem. Sienenka udała się do Awinionu z dwudziestoma trzema uczniami i przyjaciółmi. Poprzedził ją bł. Rajmund z Kapui, który przygotował jej wizytę na dworze papieskim, a później, w czasie spotkania z papieżem, pełnił służbę tłumacza swej duchowej Córy. W dwa dni po przybyciu

do Awinionu, Katarzyna została przyjęta przez Grzegorza XI na prywatnej audyencji. Zabiegała przede wszystkim o załatwienie dwóch spraw: pokoju z Florencją oraz powrotu papieża do Rzymu. Zgodnie z przekazanymi jej sugestiami florenckich polityków, Katarzyna przekonywała papieża do zastosowania łagodnej perswazji i okazania ojcowskiej wyrozumiałości zbuntowanym republikom. Negocjacje polityczne skończyły się niepowodzeniem, ale Katarzyna zdołała zachęcić papieża do przeniesienia się do Rzymu.

5.3. Skłonienie papieża do powrotu do Rzymu

Papieże przebywali w Awinionie od roku 1305. Bezpośrednią przyczyną tzw. niewoli awiniońskiej był zatarg między papieżem Bonifacym VIII a królem Francji Filipem IV Pięknym, dotyczący opodatkowania dóbr kościelnych przez francuskiego króla. Wszyscy papieże rezydujący w Awinionie byli narodowości francuskiej i korzystali ze wsparcia królów francuskich, popadając jednocześnie w polityczne i militarne uzależnienie od nich. Był to czas scentralizowania władzy w Kościele, nowego zorganizowania kurii papieskiej oraz sądów kościelnych.

Pobyty papieża w Awinionie był problemem dla wielu środowisk. W latach 40. delegacja mieszczan rzymskich przybyła do Awinionu, usilnie prosząc papieża o powrót do Rzymu. Zabiegała o to również św. Brygida Szwedzka – już w 1350 roku wzywała papieża do opuszczenia Awinionu i powrotu do Rzymu³⁸. Na krótko stało się to kilkanaście lat później, gdy Urban V na trzy lata (1367–1370) przybył do dawnej

³⁷ Por. Katarzyna ze Sieny, *Listy*, wybór, tłum. i oprac. L. Grygiel, Poznań 2016, s. 290.

³⁸ Por. S. Undset, *Saint Catherine of Siena*, San Francisco 2009, s. 135.

papieskiej siedziby. Jednak na skutek napięć panujących w Wiecznym Mieście wrócił do Awinionu, gdzie wkrótce umarł.

Katarzyna spotkała się z papieżem Grzegorzem XI na prywatnej audiencji w Awinionie, potem odbyło się ich tajne spotkanie w Genui, co miało miejsce już w trakcie jego podróży do Rzymu. Nie znamy treści ich rozmowy, ale możemy się domyślić, że Katarzyna powtórzyła papieżowi swe argumenty, przytoczone w listach, na rzecz kontynuowania podróży. Wkrótce po tym spotkaniu Grzegorz XI wyruszył dalej, wędrując pośród niespokojnych i zniszczonych miast i wsi, często wrogich mu czy tylko obojętnych. W końcu, 17 stycznia 1377 roku, przy dźwięku dzwonów, blasku pochodni i okrzyków radości Rzymian papież wrócił uroczyście na „swoje miejsce”, jak to nazwie mistyczka, czyli do bazyliki św. Piotra na Watykanie.

Zasługi Katarzyny w sprawie powrotu papieża do Rzymu są ogólnie uznawane przez historyków Kościoła. Trzeba zarazem stwierdzić, że stało się to nie tylko dzięki jej zabiegom. Był to również postulat władz Florencji, wcześniej starali się o to św. Brigida Szwedzka i mieszczanie rzymscy. Sam papież od początku swego pontyfikatu zamierzał osiąść w Rzymie, ale zwlekał z powodu silnego sprzeciwu króla francuskiego³⁹. Katarzyna znalazła się w jego otoczeniu w stosownym momencie, upewniła go w jego zamiarach i dodała mu odwagi do odbycia podróży.

5.4. Modlitwa wstawiennicza za Kościół

W swoim najważniejszym dziele, w *Dialogu*, Katarzyna podyktowała słowa, jakie usłyszała od Jezusa. Są tam zalecenia dotyczące modlitwy jako skutecznego środka

przemiany świata. Jezus poucza o sprawiedliwej karze, która spotka ludzi Kościoła. Stwierdza nawet, że „fałszywy chrześcijanin otrzymuje większą karę niż poganin”⁴⁰. Boski Mistrz powiedział do Katarzyny:

Istnieje przecież sposób uciszenia gniewu mego: jest nim pośrednictwo sług moich, którzy w gorliwości swej zadadzą Mi gwałt łzami swymi i zwiążą Mnie węzłem swego pragnienia. [...] Weź więc twe łzy, twój pot, czerp je ze źródła mej Boskiej miłości i z innymi sługami moimi obmyj tymi łzami oblicze oblubienicy mojej. Obiecuję ci, że tym sposobem będzie przywrócona jej piękność. Nie miecz, nie wojna, nie gwałt przywróci jej piękność, lecz pokój, pokorna i ciągła modlitwa, pot i łzy wylane przez niezaspokojone pragnienie sług moich⁴¹.

Oczywiście, Katarzyna kierowała się radami Pana Jezusa. Oto przykład jej modlitwy zawartej w *Dialogu*, poświęconej Mistycznemu Ciału:

Proszę Cię więc teraz, abyś zlitował się nad światem i świętym Kościołem. Błagam Cię, abyś spełnił sam to, o co mi każesz prosić. Och, ja nieszczęsna, jakież ból dla duszy mojej, że jest przyczyną wszelkiego zła! Zlituj się nad światem, nie zwlekaj, wejrzyj na sługi twoje i spełnij ich pragnienia⁴².

W zakończeniu rozdziału, „Mistyczne Ciało świętego Kościoła”, Katarzyna nawiązuje do boskich pouczeń i zaraz przechodzi do praktycznego ich zastosowania:

³⁹ Por. R. Fischer-Wollpert, *Leksykon papieży*, tłum. B. Białecki, Kraków 1997, s. 113.

⁴⁰ Por. Katarzyna ze Sieny, *Dialog*, dz. cyt., s. 59.

⁴¹ Por. tamże, s. 59–60.

⁴² Por. tamże, s. 341.

Rzekłeś, Ojczye wieczny, że z miłości, którą żywisz dla twoich stworzeń rozumnych, uwzględniysz modlitwy sług twoich i ich cierpienia znoszone bez winy, aby okazać miłosierdzie światu i naprawić twój Kościół. Pocieszyłeś nas tym. Nie zwlekaj więc i zwróć ku nam spojrzenie twego miłosierdzia! Odpowiedz nam, bo chcesz odpowiedzieć nam, zanim poprosimy, odpowiedz głosem twego miłosierdzia⁴³.

Troska o Kościół przejawia się również w dwudziestu pięciu modlitwach Katarzyny, spisanych przez jej uczniów. Zasadniczo są one wyrazem mistycznej więzi Świętej z Jezusem Chrystusem, są odbiciem jej miłości i wiary, a także poczucia niegodności i grzeszności. W większości mają one charakter modlitwy chwalebnej i przebłagalnej. Zarazem w wielu z nich Katarzyna prosi o łaski potrzebne dla Kościoła (modlitwy: I., III. – IX., XIII., XV). Szczególnie prosi w intencji papieża:

Namiestnik Twój powinien się zatem cieszyć i radować, pełniąc Twą wolę oraz idąc za sprawiedliwością Jezusa Chrystusa. [...] Dlatego też usilnie proszę Twą najświętszą łaskawość, oczyść go, a serce jego napełnij gorącym pragnieniem odzyskania zagubionych owiec. Spraw, Boże, aby je odnalazł, z pomocą Twej niezmierzonej potęgi⁴⁴.

Dla dobra Kościoła i papieża Katarzyna jest gotowa składać ofiarę cierpienia, co wyraziła w pierwszej zanotowanej modlitwie: „Jeśli taka jest Twoja wola, Panie, pogrucho-taj kości moje i zetrzyj je na proch dla dobra

Twego namiestnika na ziemi, jedynego ob-lubieńca Twojego Kościoła”⁴⁵. W czasie modlitwy Sienenka wyrażała zrozumienie dla swojej misji, była za nią wdzięczna, pomimo świadomości własnych ograniczeń: „Dzięki Ci, Boże wiekuisty, dzięki za to, że nie zważając na moje występki raczyłeś mnie wybrać do pracy dla Kościoła”⁴⁶. Modlitwy Katarzyny są zapisem stanów ekstazy, w której przede wszystkim wyraża swoją serdeczną miłość do Jezusa Chrystusa. W czasie tych wyjątkowych modlitw pamiętała o potrzebach Kościoła, dziękowała za możliwość służby dla niego, przejawiała nawet gotowość składania ofiary ze swego życia.

6. Źródła troski o Kościół

Katarzyna nie zostawiła spójnego traktatu o duchowości. Teksty, które podyktowała swoim uczniom, są przede wszystkim zapisem mistycznych doświadczeń Świętej. W *Dialogu* oraz w *Listach* możemy znaleźć wiele jej poglądów dotyczących życia duchowego, ale nie stanowią one całościowej doktryny. Zarazem są one wyrazem tradycji duchowej Zakonu Dominikanów, z którym mistyczka była związana przez całe życie. Jej teksty należą do najważniejszych źródeł duchowości dominikańskiej. W tym artykule zwrócimy uwagę na kilka elementów duchowości Katarzyny, które są szczególnie ważne dla omawianego przez nas zagadnienia.

6.1. Wiara w Jezusa Chrystusa

Wiara w Jezusa Chrystusa jest podstawową prawdą wiary chrześcijańskiej. Dla Katarzyny był On nie tylko Panem i Bogiem, ale też Przyjacielem i Oblubieńcem. Przez całe swoje życie pragnęła zjednoczenia się z Nim w miłości.

⁴³ Por. tamże, s. 342.

⁴⁴ Por. Katarzyna ze Sieny, *Modlitwy*, tłum. i oprac. L. Grygiel, Poznań 1990, s. 18.

⁴⁵ Por. tamże, s. 14.

⁴⁶ Por. tamże, s. 33.

Było to głównym impulsem jej działalności oraz treścią nauczania. Swoją serdeczność stosunek do Jezusa wyrażała poprzez określenia, których używała w korespondencji – pisała tam o słodkim, miłym i dobrym Jezusie.

Dla Katarzyny Jezus jest mostem. Jeśli grzesznicy idą po nim, mogą być pewni zbawienia. Ciało ukrzyżowanego Jezusa jest dla Katarzyny miejscem wskazania etapów życia duchowego. W swoim głównym dziele tak poucza o moście:

Most ten, którym jest Jednorodzony Syn mój, ma trzy stopnie: dwa zostały zrobione na drzewie najświętszego krzyża, a trzeci wtedy, kiedy uczuł wielką gorycz, kiedy Mu dano do picia żółć i ocet. [...] Pierwszym stopniem są stopy, które oznaczają uczucie: bo jak stopy noszą ciało, tak uczucia noszą duszę. Stopy przybite stanowią dla ciebie stopień, abyś mogła osiągnąć bok, który objawia ci tajemnicę serca. Tak wznosząc się na stopach uczuć, dusza zaczyna kosztować miłości serca, utkwivszy oko intelektu w otwartym sercu Syna mego, gdzie znajduje doskonałą, niewysłowioną miłość⁴⁷.

Poszczególne etapy różnią się stopniem doskonałości. Każdy następny jest krokiem ku większej miłości i wolności wewnętrznej:

Trzy stopnie, które ci wyłożyłem ogólnie jako trzy władze duszy, przedstawiają też trzy stany duszy, z których pierwszy jest niedoskonały, drugi doskonalszy, a trzeci najdoskonalszy. W pierwszym człowiek jest dla Mnie sługą najemnym, w drugim – sługą wiernym, w trzecim jest Mi dzieckiem, które kocha Mnie bez zastrzeżeń⁴⁸.

Katarzyna opisuje zasadniczo trzy okresy życia wewnętrznego, co jest zgodne z nauką św. Tomasza z Akwinu, który wyróżniał etapy: oczyszczenia, oświecenia i zjednoczenia (*Suma teologiczna*, II-II q. 183, a. 4). Podział miał przejąć od św. Bonawentury. Katarzyna wspomina jeszcze o czwartym okresie, który ma polegać na chętnym znoszeniu udręku z powodu Jezusa Chrystusa:

Doszedłszy do stanu trzeciego, [dusza – HK] zdobywa w tym stanie, jak ci rzekłem, stan czwarty, który nie jest oddzielony od trzeciego, lecz jest z nim tak ściśle zjednoczony, że jest odeń nieodłączny, podobnie jak miłość ku Mnie nie mogłaby istnieć bez miłości bliźniego. Jest to owoc zrodzony przez trzeci stan doskonałego zjednoczenia duszy ze Mną, gdzie otrzymuje ona moją siłą. Odtąd nie cierpi już cierpliwie, lecz pragnie gwałtownie znosić męki i udręczenia ku czci i chwale imienia mego⁴⁹.

Całe życie Katarzyny było przeniknięte serdeczną miłością Jezusa, która prowadziła ją do miłości Kościoła. Jako sześciolatnia dziewczynka miała pierwsze mistyczne spotkanie z Nim⁵⁰. Rok później złożyła ślub dziewictwa, obiecując Mu, że na wieki będzie jej jedynym Oblubieńcem⁵¹. Był On dla niej jedynym Nauczycielem, co później wyznała swojemu kierownikowi duchowemu:

Mój ojczy, przyjmij to za najczystsza prawdę, że niczego z tych rzeczy, które odnoszą się do drogi zbawienia, nie nauczyli mnie ani żaden mężczyzna, ani kobieta, ale jedynie sam Pan i nauczyciel, najdroż-

⁴⁷ Por. Katarzyna ze Sieny, *Dialog*, dz. cyt., s.73.

⁴⁸ Por. tamże, s. 131–132.

⁴⁹ Por. tamże, s. 174.

⁵⁰ Por. Rajmund z Kapui, *Żywot świętej Katarzyny ze Sieny*, dz. cyt., s. 59.

⁵¹ Por. tamże, s. 81.

szy i najśodszy Oblubieniec duszy mojej Pan Jezus Chrystus, czy to przez swoje natchnienia, czy wizje, mówiąc do mnie tak, jak ja teraz do was mówię⁵².

Wyrazem zażyłości między Katarzyną i Jezusem była ich wspólna modlitwa psalmami⁵³. Boski Oblubieniec miał jej podarować swoje serce. Otóż Katarzyna w pewnym okresie często wypowiadała na modlitwie słowa Psalmu 51: „Stwórz we mnie serce czyste”. Któregoś dnia miała szczególne przeżycie: zdało się jej, że Chrystus przyszedł i wyjął z niej naturalne serce, a potem dał jej nowe serce – swoje własne – mówiąc: „Daję ci moje serce, abys mogła z nim żyć na wieki”⁵⁴. O tym doświadczeniu współczesny historyk dominikański napisał: „Niezależnie od wszelkich możliwych interpretacji tego epizodu, jest on z pewnością dramatycznym ujęciem nauczania św. Pawła: „Już nie ja żyję, ale żyje we mnie Chrystus” (Ga 2,20)⁵⁵. Jezus był dla Katarzyny „Najśodszy i najmilszy”⁵⁶ nawet w czasie ciężkiej choroby, a ona na swym ciele miała doświadczać Jego cierpień⁵⁷. W końcu, u schyłku swej życiowej ścieżki przez Jezusa podarowała swoje życie i wyraziła chęć cierpienia dla dobra Kościoła. Wyznała to swoim uczniom:

Wam zaś uroczycie przyrzekam, że po odejściu będę dla was bardziej użyteczna, niż byłam czy mogłam być, przebywając w tym życiu mrocznym i pełnym udręk. A tymczasem swoje życie i śmierć składam

w ręce mojego wiecznego Oblubieńca, by, jeśli uzna, że jestem komuś potrzebna, to niech mnie zachowa w tych udrękach i męce. Gotowa jestem dla chwały Jego imienia i dla zbawienia bliźniego sto razy na dzień znosić męki umierania. Jeśli zaś spodoba Mu się, bym teraz odeszła, to bądźcie przekonani, najdrożsi synowie, że ja swoje życie poświęciłam w ofierze za święty Kościół, co uważam za wyjątkową łaskę, wyświadczoną mi przez Pana⁵⁸.

Całe życie Katarzyna była blisko Jezusa, był On jej ukochanym Oblubieńcem, źródłem mądrości i siły we wszystkich działaniach dla dobra Kościoła.

6.2. Koncentracja na prawdzie

Podstawowe dzieło Katarzyny, *Dialog*, jest opisem relacji między Bogiem i człowiekiem. Jest opisem, a nie moralizującym dziełkiem, które mówiłoby, co mamy robić. Prezentuje podejście metafizyczne, a nie moralne czy moralizujące. Można w nim zauważyć pewne skupienie się na prawdzie o podstawowych zasadach życia duchowego, a więc relacji Bóg – człowiek.

Znaczenie poznania prawdy przejawia się w zwracaniu uwagi na znaczenie poznania siebie samego. Dla Katarzyny samopoznanie jest punktem wyjścia życia duchowego, o czym pisze ona zaraz na początku swego *Dialogu*⁵⁹. W twierdzeniach odnośnie pokory i poznania siebie Katarzyna jest zgodna z tradycją biblijną i najważniejszymi nauczycielami duchowości chrześcijańskiej⁶⁰. Samopoznanie według niej jest warunkiem wzrastania w cnocie, bowiem poznając

⁵² Por. tamże, s. 105.

⁵³ Por. tamże, s. 132.

⁵⁴ Por. tamże, s. 197.

⁵⁵ Por. S. Tugwell, *Osiem błogosławieństw: rozważania nad tradycją chrześcijańską*, tłum. W. Unolt, Poznań 1986, s. 99.

⁵⁶ Por. Rajmund z Kapui, *Żywot świętej Katarzyny ze Sieny*, dz. cyt., s. 216.

⁵⁷ Por. tamże, s. 219.

⁵⁸ Por. tamże, s. 347.

⁵⁹ Por. Katarzyna ze Sieny, *Dialog*, dz. cyt., s.21.

⁶⁰ Por. M. Konieczny, *Pokora*, w: *Encyklopedia katolicka*, red. S. Wilk, t. 15, Lublin 2011, kol. 1019–1020.

siebie, człowiek jednocześnie poznaje Bożą dobroć. Szczególną okazją do poznania siebie jest doświadczanie pokus, które Jezus dopuszcza z miłości do człowieka, by on rozpoznał swoją zależność od Boga:

Do cnoty dochodzi się jedynie przez poznanie samego siebie i przez poznanie Mnie. Poznanie to zdobywa się przede wszystkim w czasie pokusy. Wtedy człowiek poznaje, że nie istnieje, nie mogąc usunąć mąk i utrapień, których chciałby jednak uniknąć, i poznaje też Mnie w swej woli, którą umacnia dobroć moja, aby nie zgodziła się na te myśli. Widzi, że miłość moja dopuszcza je, bo diabeł jest słaby; sam przez się nic nie może, chyba o ile mu pozwalam. A Ja dopuszczam pokusę z miłości, a nie z nienawiści, dla waszego tryumfu, a nie dla waszej klęski, abyście doszli do doskonałego poznania Mnie i siebie; ażeby cnota wasza przeszła próbę, a wypróbowana być może tylko przez jej przeciwieństwo⁶¹.

Poznanie siebie jest okazją do poznania Boga:

W tym poznaniu siebie, do którego dusza dochodzi, poznaje ona lepiej Boga, doznając Jego dobroci w sobie; i w słodkim tym zwierciadle Boga ogląda jednocześnie swą godność i niegodziwość: godność ma od aktu stworzenia. Widzi, że stworzona jest na obraz Boga i dar ten dany jej jest z łaski, bez zasługi z jej strony⁶².

Poznanie siebie powinno być cnotą, a więc stałą sprawnością, o czym Katarzyna zostaje pouczona przez Jezusa: „[...] nie wychodź nigdy z poznania

siebie i trwaj uniżona w dolinie pokory; poznasz Mnie w sobie, a z poznania tego wydobędziesz to, czego ci potrzeba i co dla ciebie jest konieczne”⁶³.

Wrażliwość na prawdę przejawia się w pismach Katarzyny również w opisach jej relacji z Jezusem. Wiele razy pojawia się tam stwierdzenie, że „On jest, a ona nie jest”. Bł. Rajmund zanotował to w *Żywocie*:

Opowiadała Katarzyna swoim spowiednikom, do których i ja miałem zaszczyt należeć, że w początkach objawień, kiedy sam Pan Jezus Chrystus jej się ukazał, tak do niej powiedział: Czy wiesz, córko, kim ty jesteś i kim Ja jestem? Kiedy te dwie rzeczy poznasz, będziesz szczęśliwa. Otóż ty jesteś ta, która nie jest. Ja zaś jestem tym, który jest. Jeżeli taką świadomość będziesz nosić w duszy, nigdy nie będzie mógł cię zwiść nieprzyjaciół, unikniesz wszelkich jego siideł, nigdy nie dasz zgody na coś, co jest przeciwne moim przykazaniom, bez trudności posiadasz wszelką łaskę, wszelką prawdę, wszelką jasność⁶⁴.

Określenie „Ja jestem, a ty nie jesteś” nie oznacza poniżenia człowieka, bo treścią odniesienia Boga do nas jest Jego stała miłość. Takie nazwanie relacji Boga do człowieka zwraca uwagę tylko na absolutną zależność od Boga. Przyjęcie tej prawdy jest warunkiem owocnego życia duchowego. Człowiek zawdzięcza Bogu całe swoje istnienie i swoją tożsamość. Bóg jest tym, który nie tylko stwarza świat, ale stale podtrzymuje go w istnieniu⁶⁵. W tekstach Katarzyny relacja ta nie jest uzasadniana poprzez odwołanie

⁶³ Por. tamże, s. 27.

⁶⁴ Por. Rajmund z Kapui, *Żywot świętej Katarzyny ze Sieny*, dz. cyt., s. 113.

⁶⁵ Por. Katarzyna ze Sieny, *Listy*, dz. cyt., s. 108.

⁶¹ Por. Katarzyna ze Sieny, *Dialog*, dz. cyt., s. 104.

⁶² Por. tamże, s. 51.

się do metafizyki i cytowanie św. Tomasza z Akwinu, choć w *Dialogu* jest on kilkakrotnie wspominany przy okazji innych zagadnień. W *Żywocie* bł. Rajmund nawiązuje do myśli Akwinaty, stwierdzając, „nie ma w Nim [Bogu] różnicy między istotą a istnieniem”⁶⁶. Jednakże kronikarz życia Katarzyny komentuje i uzasadnia takie wzajemne odniesienie Boga do człowieka poprzez wykorzystanie źródeł biblijnych, zarówno ze Starego, jak i Nowego Testamentu⁶⁷. Prawda o stałej zależności od Boga jest bowiem czymś znanym od dawna, Katarzyna to tylko przypomina i na swój sposób akcentuje.

Realizm Katarzyny widoczny jest w jej spojrzeniu na Kościół. Potrafi dostrzec zarówno jego piękno, świętość i źródło życia, jak i słabość, ograniczoność i grzeszności jego członków. Jak już wspomnieliśmy wyżej, Kościół jest dla niej Oblubienicą Chrystusa, winnicą, a także jest Miłością⁶⁸, Matką⁶⁹, która „rozdaje chleb życia i daje pić krew”⁷⁰. Zarazem Katarzyna dobrze wie o brakach ludzi Kościoła, o ich nieuctwie, pysze, pogoni za władzą i egoizmie. Znajomość słabości nie zniechęca jej do służby dla Kościoła, a nawet ofiarowania mu swojego życia. Mając żywe doświadczenie świętości w spotkaniach z Jezusem, Święta była przekonana, że Kościół jest jedynym miejscem zbawienia, szczęścia i osiągnięcia sensu życia.

⁶⁶ Por. Rajmund z Kapui, *Żywot świętej Katarzyny ze Sieny*, dz. cyt., s. 116.

⁶⁷ Por. tamże, s. 113–117. Bł. Rajmund przywołuje następujące fragmenty biblijne, które uzasadniają określenie „Ja jestem, ty nie jesteś”: „odpowiedział Bóg Mojżeszowi: «JESTEM, KTÓRY JESTEM»” (Wj 3,14); „Ja jestem krzewem winnym, wy – latoroślami. Kto trwa we Mnie, a Ja w nim, ten przynosi owoc obfity, ponieważ beze Mnie nic nie możecie uczynić” (J 15,5); „Nie żebyśmy uważali, że jesteśmy w stanie pomyśleć coś sami z siebie, lecz [wiemy, że] ta możność nasza jest z Boga” (2 Kor 3,5); „kto uważa, że jest czymś, gdy jest niczym, ten zwodzi samego siebie” (Ga 6,3).

⁶⁸ Por. Katarzyna ze Sieny, *Dialog*, dz. cyt., s. 591.

⁶⁹ Por. też, *Listy*, dz. cyt., s. 559.

⁷⁰ Por. też, *Dialog*, dz. cyt., s. 76.

6.3. Umiłowanie wolności

Katarzyna ceniła wolność. W swoich tekstach wskazywała na jej źródła, jej zagrożenia i sposoby jej osiągnięcia. Współczesny badacz duchowości dominikańskiej, Paul Murray, twierdzi, że sprawa wolności należy do najważniejszych treści przesłania sienneńskiej mistyczki. Uważa on, że temat ten nie jest wystarczająco opracowany, chociaż w życiu Katarzyny miał być czymś bardzo ważnym, być może nawet jej obsesją⁷¹. Dla Sienki wolność jest przede wszystkim wyborem życia skupionego na cnotach i służbie Ewangelii⁷². Jest to życie w prawdzie i sprawiedliwości, a nie dla zrealizowania swoich osobistych planów. Wolność jest poświęceniem się całym sercem w miłości do Boga i bliźniego. Według Katarzyny tylko czysta i prostolinijna miłość Boga, objawiona w Jezusie Chrystusie może uratować mężczyznę i kobietę z niewoli pychy i egoizmu, a także pomóc im w wykorzystaniu wolności dla realizowania wielkich i wzniosłych celów⁷³.

Wolność przynosi Jezus, o czym przypomina Katarzyna w swoim *Dialogu*: „Przybity gwoździemi do krzyża, wyzwała was z pęt grzechu śmiertelnego. Stawszy się służką, wrywa was z niewoli diabła. Sprzedany, odkupuje was swą krwią. Przyjmując śmierć, daje wam życie”⁷⁴. O wyzwalającej mocy Krzyża Katarzyna poucza nie tylko swoich uczniów, ale również polityków. Do zarządcy Mediolanu pisała: „Nieprzyjacielem nasi są bezbronni, gdyż nieskalany Baranek wydał siebie na haniebną śmierć na najświętszym Krzyżu, aby przywrócić człowiekowi wolność, aby uczynić go

⁷¹ Por. P. Murray, *St. Catherine of Siena: Mystic of Fire, Preacher of Freedom*, Park Ridge 2020, s. 8–9.

⁷² Por. tamże, s. 25.

⁷³ Por. tamże, s. 25.

⁷⁴ Por. Katarzyna ze Sieny, *Dialog*, dz. cyt., s. 401.

wolnym. Przypatrz się dobrze, ojcze, jakaż to nieogarniona Miłość!”⁷⁵. Wewnętrzna wolność człowieka uzależniona jest od jego relacji z Bogiem, dlatego Katarzyna zachęca jednego z mieszkańców Sieny: „Im lepszy jest sługa, im bardziej uzależnia się od Boga – tym większa jest jego wolność i tym silniejsza jest jego władza nad sobą samym, gdyż nie ulega już owej rzeczy, która jest niczym, czyli – grzechowi”⁷⁶.

Dla wielu autorów duchowych wrogiem wolności był świat, ciało, albo szatan. Dla Katarzyny głównym nieprzyjacielem wolności jest strach⁷⁷. Z tego powodu zachęca do odwagi wielu adresatów swoich listów. Do papieża Grzegorza XI pisała: „Ojcze Święty, bądź człowiekiem odważnym, a nie strachliwym. Odpowiedz na wezwanie Boga, przyjdź objąć w posiadanie miejsce chwalebne pasterza, świętego Piotra, jesteś bowiem jego następcą. Podnieś sztandar Krzyża świętego”⁷⁸. Podobnie zwraca się do biskupa Angela z Ricasoli: „Drogi ojcze, powiedziała, że pragnę cię ujrzeć jako człowieka odważnego, a nie lękliwego, żebyś mógł spełnić wolę Boga i zaspokoić moje pragnienie twego zbawienia”⁷⁹.

Katarzyna jako szczególne dary Stwórcy wyróżniła dar rozumu i dar wolnej woli. Rozum jest źródłem poznania siebie i Zbawcy, a decyzja woli jest odpowiedzią na poznaną prawdę. Bóg dał człowiekowi wolną wolę, która stała się powodem jego błędzenia, ale zarazem była też narzędziem powrotu do Boga: „Tu Prawda wieczna

ukazała tej duszy, że stworzyła nas bez nas, lecz że nie zbawi nas bez nas. Bóg chce, abyśmy przez wolną wolę i wolny wybór używali danego nam czasu na pełnienie prawdziwych cnót”⁸⁰. Katarzyna była pełna wiary w moc wolnej woli. Wierzyła w możliwości skutecznego wyboru i zachęcała do tego innych, m.in. kardynała Piotra Portuense: „Widzisz, ojcze, jesteśmy tak silni, że ani szatan, ani stworzenie nie może nas zmusić do grzechu śmiertelnego, gdyż Bóg obdarzył człowieka wolnością i udzielił mu władzy nad sobą”⁸¹. Zarazem Katarzyna była realistką i wiedziała, że wolna wola może być źle użyta. Pisała o tym do florenckiego polityka Mikołaja Soderiniego: „Oczywiście, że stworzenie może w życiu zniszczyć swą wolną wolę, może się pogryźć w przewrotnej próżności, rozkoszach, kłopotach i troskach tego świata”⁸².

Katarzyna była wrażliwa na brak wolności w wymiarze społecznym, dlatego krytykowała sprawujących rządy w poszczególnych miastach włoskich. Surowo oceniała również korupcję w strukturach kościelnych⁸³. Pragnęła wolności i prawdy nie tylko w wymiarze wewnętrznym, dlatego wielu zachęcała do sprawiedliwych rządów. Ceniła wolność i zabiegała o nią dla wszystkich.

6.4. Życie we wspólnocie

Katarzyna miała szczególną zdolność do nawiązywania kontaktów i przeżywania zażyłych relacji z wieloma ludźmi. Wychowana w licznej rodzinie, przeniosła do wspólnoty Kościoła swoje zdolności przeżywania więzi międzyludzkich. Chociaż w dzieciństwie

⁷⁵ Por. też, *Listy*, dz. cyt., List XXVIII, *Do Bernabo Viscontiego*, s. 76.

⁷⁶ Por. tamże, List CCLIV, *Do Piotra, syna Jakuba Tolomeiego, zwanego Attacusi*, s. 370.

⁷⁷ Por. Murray, *St. Catherine of Siena*, dz. cyt., s. 27

⁷⁸ Por. *Katarzyna ze Sieny. Listy*, dz. cyt., List CCVI, *Do Grzegorza XI*, s. 221.

⁷⁹ Por. tamże, List CCVI, *Do biskupa Angela z Ricasoli*, s. 307.

⁸⁰ Por. Katarzyna ze Sieny, *Dialog*, dz. cyt., s. 66.

⁸¹ Por. też, *Listy*, dz. cyt., List CLXXVII, *Do kardynała Piotra Portuense*, s. 215.

⁸² Por. tamże, List CXXXI, *Do Mikołaja Soderiniego*, s. 127.

⁸³ Por. Murray, *St. Catherine of Siena*, dz. cyt., s. 22.

miała spory z rodziną w sprawach dotyczących jej powołania, to jednak do końca życia łączyły ją z krewnymi zażyłe stosunki.

Każda jej działalność była realizowana we wspólnocie z innymi. Na początku były to mantellatki, z którymi modliła się i opiekowała chorymi. Potem powstała wokół niej grupa zwana *La bella brigada* albo *caterinati*. Tworzyli ją ludzie różnych zawodów i stanów, którzy pochodzili z wielu środowisk i miast. Do wspólnoty Katarzyny należeli: dominikanin, jej spowiednik i biograf, bł. Rajmund z Kapui; uczony augustianin, Anglik, Wilhelm Fleet; poeta, Neri di Landoccio; malarz Andrzej Vanni (autor portretu świętej), owdowiała mieszcza Alessa Saracini i nawet jej własna matka Lapa, wcześniej nierozumiejąca jej powołania. Wielu z nich towarzyszyło Katarzynie w podróżach i prowadzonych przez nią negocjacjach. Nieraz w jej wyprawie uczestniczyło czterdzieści osób. Łączyła ich miłość do Chrystusa i Kościoła, którą po śmierci Katarzyny wyrażali poprzez kontynuowanie wcześniejszej działalności: Rajmund jako reformator Zakonu Dominikanów oraz Stefano di Corrado Maconi, który reformował Zakon Kartuzów. Członkowie *bella brigada* nazywali Katarzynę *dolce Mamma*, prowadzili wzniosłą działalność dla odnowy Kościoła, ale też modlili się razem, wspierali i budowali przyjaźnie. Wspólnota zgromadzona wokół Katarzyny po prostu przeżywała tajemnicę Kościoła i o ten Kościół się troszczyła.

7. Podsumowanie i konkluzje

Katarzyna ze Sieny, doktor Kościoła, to jedyna osoba świecka, której nadano ten tytuł. Żyła w trudnych czasach – wielkiej epidemii, „niewoli awiniońskiej” i wielkiej schizmy zachodniej.

Chociaż nie kończyła żadnych szkół, a swoje teksty niemal wyłącznie dyktowała (jej znajomość pisania jest niepewna), pozostawiła nam mądrość o relacji między Bogiem a człowiekiem. W swoim życiu przejawiała wielką troskę o dobro Kościoła, wyrażając się poprzez działalność charytatywną, poprzez służbę jednania rozdzielonych rodów, miast i państw, a także poprzez przyczynienie się do powrotu papieża do Rzymu. Była świadoma słabości i zła w Kościele, ale jej krytyka nie była kolektywna, nie przekreślała całego Kościoła, widziała zło i słabość tylko niektórych. Ponadto należy dodać, że sama była świadoma swoich braków i grzeszności. Jak zauważa dominikański historyk, pragnęła reformy Kościoła nie poprzez zmianę struktur, ale przez wewnętrzną przemianę jej członków⁸⁴. Ważne jest też, że swoje pragnienia potwierdziła bardzo intensywną działalnością. Jej służbę dla Kościoła kontynuowali na swój sposób członkowie *La bella brigata*.

W tekstach podyktowanych przez Katarzynę znajdują się treści opisujące Kościół, ale nie można ich traktować jako źródło i postulat zmian instytucjonalnych w Kościele. Samo życie Katarzyny jest cennym przykładem zaangażowania świeckich w odnowę Kościoła. Nie zawiera on gotowych recept, ale może być wartościową inspiracją do rozwiązywania współczesnego problemów. Katarzyna nie planowała swej działalności. Jej dzieło wynikało przede wszystkim z wiary w Jezusa Chrystusa, posłuszeństwa Mu i uznania Go za swego Oblubieńca.

⁸⁴ Por. G. Bedouelle, *St. Catherine of Siena: To Love the Church Is to Long for Her Renewal*, online: <<https://churchlifejournal.nd.edu/articles/st-catherine-of-siena-to-love-the-church-is-to-long-for-her-renewal/>>, [dostęp: 16.04.2021].

7.1. Konkluzje

- 1) Mistyka chrześcijańska prowadzi do życia aktywnego; nie jest ucieczką od świata; zarazem zaangażowaniu w zewnętrzzną działalność powinna towarzyszyć wymagająca asceza;
- 2) inspirując się życiem Katarzyny nie otrzymamy prostego algorytmu, który przyniosłby rozwiązanie wszystkich problemów Kościoła; jej mistyka i późniejsza służba nie była wynikiem realizowania poznanych procedur, ale skutkiem obłubieńczej relacji z Jezusem Chrystusem; taka relacja jest darem i nie można jej zaplanować;
- 3) troska Katarzyny o Kościół nie polegała wyłącznie na tropieniu jego słabości, ale na przeżywaniu istoty Kościoła, a więc intymnej więzi z Jezusem Chrystusem;
- 4) dla dobra Kościoła Katarzyna była gotowa złożyć ofiarę ze swego życia, a to znaczy, że naśladowanie jej zakłada heroizm;
- 5) korzystając z przykładu Katarzyny można stwierdzić, że troska o Kościół wynika przede wszystkim z wiary w Jezusa Chrystusa, a pomocą w tym jest usiłowanie życia w prawdzie, szacunek dla wolnej woli oraz tworzenie grup i wspólnot, które mogą być enklawami życia chrześcijańskiego (rodziny, wspólnoty duszpasterskie, grupy nieformalne);
- 6) dla zapewnienia i inspirowania troski świeckich o Kościół stałym zadaniem Kościoła powinna być ewangelizacja (również ochrzczonych), a więc podprowadzanie świeckich do osobistej i zażyłej więzi z Jezusem Chrystusem. W tym dziele ewangelizacji inspiracją (zapewne nie jedyną) może być osoba i mądrość Katarzyny ze Sieny. Oczywiście, pamiętamy o jej obietnicy pomocy również po śmierci, dlatego liczymy na jej niebiańskie wstawiennictwo przed tronem jej ukochanego Pana Jezusa Chrystusa.

BIBLIOGRAFIA

- Bedouelle G., OP, *Kościół w dziejach*, tłum. A. Fabiś, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań 1994.
- Bedouelle G., *St. Catherine of Siena: To Love the Church Is to Long for Her Renewal*, online: <<https://churchlifejournal.nd.edu/articles/st-catherine-of-siena-to-love-the-church-is-to-long-for-her-renewal/>>, [dostęp: 16.04.2021].
- Brophy D., *Katarzyna ze Sieny. Niepokorna święta*, tłum. J. Przybyłowska, T. Fortuna, Wydawnictwo eSPe, Kraków 2011.
- Fischer-Wollpert R., *Leksykon papieży*, tłum. B. Białecki, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 1997.
- Grygiel L., *Wstęp*, w: *Katarzyna ze Sieny, Listy*, wybór, tłum. i oprac. L. Grygiel, Wydawnictwo „W drodze”, Poznań 2016.
- Katarzyna ze Sieny, *Modlitwy*, tłum. i oprac. L. Grygiel, Wydawnictwo „W drodze”, Poznań 1990.
- Katarzyna ze Sieny, *Dialog o Bożej Opatrzności, czyli Księga Boskiej Nauki*, tłum. L. Staff, wstęp. W. Giertych, Wydawnictwo „W drodze”, Poznań 2012.
- Katarzyna ze Sieny, *Listy*, wybór, tłum. i oprac. L. Grygiel, Wydawnictwo „W drodze”, Poznań 2016.
- Kłoczowski J., *Wspólnoty chrześcijańskie w tworzącej się Europie*, Wydawnictwo „W drodze”, Poznań 2003.
- Konieczny M., *Pokora*, w: *Encyklopedia katolicka*, red. S. Wilk, t. 15, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2011.
- Murray P., *St. Catherine of Siena: Mystic of Fire, Preacher of Freedom*, Word on Fire Institute, Park Ridge 2020.
- Rajmund z Kapui, *Żywot świętej Katarzyny ze Sieny*, tłum. K. Suszyło, wstęp, red. i oprac. przypisów J. A. Spież, Wydawnictwo „W drodze”, Poznań 2010.
- Ryś G., *Tożsamość i jedność Europy – w trzydziestą rocznicę Aktu Europejskiego*, w: tenże, *Jeden, święty, powszechny, apostołski. Spotkania z historią Kościoła*, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 2016.
- Tugwell S., OP, *Osiem błogosławieństw: rozważania nad tradycją chrześcijańską*, tłum. W. Unolt, Wydawnictwo „W drodze”, Poznań 1986.
- Undset S., *Saint Catherine of Siena*, Ignatius Press, San Francisco 2009.
- Woźniakowski J., *Świeccy*, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 1987.

The Care of the Laity for the Church Inspirations and Teachings of St. Catherine of Siena

(Summary)

Troska świeckich o Kościół. Inspiracje i pouczenia św. Katarzyny ze Sieny (Streszczenie)

Saint Catherine of Siena (Caterina Benincasa) is the only lay person who was awarded the title of Doctor of the Church. Catherine lived in the 14th century, in the time of the domination of Catholicism in Europe and strong bonds between the Roman Catholic Church and the states. At the same time, it was the period of the Avignon Papacy, the Western Schism, and the Bubonic plague known as the “Black Death”. The article presents Catherine’s life with the special attention paid on her love and concern for the Church, which was expressed primarily by prayer, charity and by striving for reconciliation of conflicting families and cities. She derived her motivation and zeal to act from her deep faith in Jesus Christ. Her spirituality was characterized by a love of truth and freedom. Catherine gathered a group of friends who continued her mission after her death. Her works contain content about the Church but cannot be treated as a source of institutional changes in the Church. Life of the Sienese saint is a valuable example of the lay people’s commitment to the renewal of the Church. This is not a ready-made solution but can be a valuable inspiration for solving contemporary problems.

Key words: St. Catherine of Siena, Christian mysticism, Dominican spirituality, Catholic Church

Święta Katarzyna ze Sieny (Caterina Benincasa) jest jedyną świecką osobą, której nadano tytuł doktora Kościoła. Żyła w XIV wieku – był to czas dominacji katolicyzmu w Europie oraz silnych związków między Kościołem rzymskokatolickim i państwami. Zarazem był to czas niewoli awiniońskiej, wielkiej schizmy zachodniej i epidemii dżumy, zwanej czarną śmiercią. W niniejszym artykule przedstawiono życie Katarzyny ze szczególnym uwzględnieniem jej troski o dobro Kościoła. Swoją do niego miłość wyraziła przede wszystkim poprzez modlitwę, działalność charytatywną oraz zabieganie o pojednanie zwaśnionych rodów i miast. Motywację i energię do działania czerpała z głębokiej wiary w Jezusa Chrystusa. Jej duchowość cechowało umiłowanie prawdy i wolności. Katarzyna zgromadziła wokół siebie grono przyjaciół, którzy po jej śmierci kontynuowali ich wcześniejszą działalność. Teksty dominikańskiej tercjarki zawierają treści dotyczące Kościoła, ale nie można ich traktować jako źródła zmian instytucjonalnych w Kościele. Życie Katarzyny jest cennym przykładem zaangażowania świeckich w odnowę Kościoła. Nie jest to gotowa recepta, ale może być wartościową inspiracją do rozwiązywania współczesnych problemów.

Słowa kluczowe: św. Katarzyna ze Sieny, mistyka chrześcijańska, duchowość dominikańska, Kościół katolicki

HIERONIM KACZMAREK OP:

ur. w 1961 roku w Poznaniu, dominikanin, doktor nauk o polityce, ekonomista (doktorat obronił w Instytucie Politologii UKSW w 2015 roku, wydany drukiem w Wydawnictwie WAM, pt. *Czechy. Kościół i państwo*; w 2017 roku po czesku – *Stát a církev. Český případ*). Od wielu lat jest związany

z Czechami. Jako duszpasterz pracował w Poznaniu, Krakowie Lublinie, Warszawie i Gdańsku. Obecnie mieszka na warszawskim Służewie.

Adres e-mail: hieronimk@dominikanie.pl



WZAJEMNE WARUNKOWANIE SIĘ CNÓT INTELEKTUALNYCH I MORALNYCH W *SUMMIE TEOLOGII* ŚW. TOMASZA Z AKWINU (IA-IIAE, Q. 58, A. 4–5)

Zależność i wzajemne warunkowanie się wiedzy i działania wydają się czymś oczywistym. Nie jest jednak łatwo dokładnie opisać naturę tych powiązań. Celem niniejszej pracy jest przedstawienie dwu artykułów *Summy Teologii*, w których św. Tomasz z Akwinu przybliżył to zagadnienie. Chodzi o fragment *Traktatu o cnotach*, gdzie Akwinata zadaje sobie pytanie najpierw o zależność cnót moralnych od intelektualnych (Ia-IIae, q. 58, a. 4), a następnie o zależność cnót intelektualnych od moralnych (a. 5)¹.

Sposób ujęcia tego zagadnienia wiąże się ze znajomością podstawowych rozróżnień wypracowanych przez Arystotelesa w *Etyce Nikomachejskiej*. Z tego względu na początku zostanie przypomniany katalog cnót moralnych i intelektualnych oraz ich krótka charakterystyka. Na tej podstawie będzie łatwiej prześledzić wywody św. Tomasa z Akwinu, jak również zastanowić się nad wynikającymi z nich wnioskami oraz ich aktualnością.

1. Antropologiczne podstawy aretologii

Platon i Arystoteles zwrócili uwagę na to, że w ludzkim działaniu daje się zauważyć pewne stałe prawidłowości, zarówno jeśli chodzi o sposób kształtowania się człowieka, jak i jego cechy charakteru i osobowości. Mogą być one pozytywne lub negatywne, szczególnie gdy weźmiemy pod uwagę rozróżnienie cnót i wad. Arystoteles w większym stopniu niż Platon zwraca uwagę na antropologiczne podstawy tej koncepcji, dokonując bardziej systematycznego rozróżnienia władz duszy. Odróżnienie intelektualnej części duszy od pożądczej stoi u podstaw rozróżnienia cnót dianoetycznych (które u św. Tomasa będą określane jako intelektualne) i moralnych². Arystoteles grupuje i przedstawia listę cnót osobno dla jednej i drugiej części duszy. Cnoty moralne są omówione w wielu miejscach *Etyki Nikomachejskiej*, głównie w księgach II–IV i VII. Cnocie sprawiedliwości jest poświęcona księga V, natomiast cnotom dianoetycznym – czyli intelektualnym – księga VI.

¹ Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o cnotach. Summa teologii I-II*, 49–67, tłum. W. Galewicz, Kęty 2006, dalej cytowane jako *Traktat o cnotach*.

² Arystoteles rozróżnia władze duszy, co stanowi podstawę do wyróżnienia cnót dianoetycznych (czyli intelektualnych) i moralnych, *Etyka Nikomachejska*, I, 13; Bk 1102a 32–1103a 10, tłum. D. Gromska, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 5, Warszawa 2002, s. 77–300 (dalej cytowane jako *EN*), tu s. 100–103.

Niewątpliwie św. Tomasz, omawiając cnoty i wady w moralnej części *Summy Teologii*, w ogromnym stopniu inspirowany jest *Etyką Nikomachejską* Arystotelesa. Szczególnie dotyczy to omówienia cnót kardynalnych w *Secunda Secundae*³. Akwinata nieustannie dyskutuje ze Stagirytą, dokonując metodologicznie świadomej transpozycji jego rozwiązań do moralności chrześcijańskiej, wzbogaconej ogromnym dorobkiem myśli biblijnej i patrystycznej.

Warto podkreślić dwie idee, które Tomasz przejmując od Arystotelesa i które twórczo rozwija. Po pierwsze chodzi o wykorzystanie dwu podstawowych pojęć: aktu i możliwości (*actus* oraz *potentia*) w odniesieniu do opisu człowieka. Teologia moralna Akwinaty opiera się bardzo ściśle na analizie ludzkich władz oraz ich możliwościach (*potentiae*), które urzeczywistniają się w działaniu (*operatio, actus*)⁴. Tomasz umiejętnie wykorzystuje dwa dopełniające się znaczenia słowa *potentia*: oznacza ono z jednej strony możliwość, potencjał, który na razie pozostaje w spoczynku. Z drugiej strony słowo to oznacza także moc i władzę działania. Akwinata wiąże te dwa znaczenia z ich odniesieniem do urzeczywistnienia. W przypadku człowieka jego władze stoją u podstaw możliwości dojrzałego i pełnego działania, na które są one z natury ukierunkowane.

Drugim elementem przejętym od Arystotelesa i dopracowanym przez Akwinatę jest rola habitusów⁵, czyli usprawnień działania

(gr. *hexis*)⁶. Między ludzkimi władzami a ich urzeczywistnieniem istnieje bowiem pewien element pośredni, który decyduje o jakości zarówno podmiotu, jak i jego działania. Bowiem ludzkie władze (czyli intelekt, wola, uczuciowość) same z siebie pozostają niezdolne do pełnego i właściwego działania, jeśli nie zostaną w odpowiedni sposób ukształtowane i przygotowane. Widać to wyraźnie na prostych przykładach: dziecko może nauczyć się chodzić i mówić. Są to zdolności naturalne dla człowieka, lecz zarazem ich urzeczywistnienie potrzebuje czasu, praktyki i pomocy ze strony rodziców czy wychowawców. Ta sama reguła dotyczy wszelkiego intelektualnego i moralnego rozwoju.

Tym pośrednim elementem między władzami i czynami są właśnie habitusy. To one decydują o intelektualnej i moralnej sylwetce człowieka. Mogą go charakteryzować pozytywnie lub negatywnie. Od nich zależy łatwość i przyjemność działania, a co za tym idzie także skłonność do określonego sposobu życia, co ściśle wiąże się także ze sposobem postrzegania świata i wartościowania dóbr. Tomasz często przywołuje następujący cytat z *Etyki Nikomachejskiej*: „[...] każdemu cel [do którego dąży] przedstawia się

³ Por. św. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae* (dalej cytowane jako *STh*), II-II, q. 47-180.

⁴ Por. prolog do *STh* I, q. 75 i 84, w: św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku. Summa Teologii I, 75-89*, przekł. S. Świeżawski, Kęty 1998, s. 22 i 473. Dalej cytowane jako *Traktat o człowieku*.

⁵ W literaturze przedmiotu częstym zabiegiem jest pozostawienie *habitus* bez przekładu, ponieważ brakuje dokładnego odpowiednika gr. *hexis* i łac. *habitus* w językach nowożytnych, por. *The Ontology, Psychology and Axiology of Habits (Habitus) in Medieval Philosophy*, red.

N. Faucher, M. Roques, Springer, [s.l.] 2019. Przekład tego słowa jako *dyspozycja* rodzi tę trudność, że wówczas trzeba w jakiś inny sposób przełożyć gr. *diathesis* i łac. *dispositio*, szczególnie gdy występują one obok siebie. Widać to w *Traktacie o cnotach* św. Tomasza, przełożonym w ten sposób przez Włodzimierza Galewicza, który *habitus* i *dispositio* oddaje odpowiednio jako „dyspozycję” i „usposobienie”. Niekiedy przekład staje się z tego powodu mało czytelny, szczególnie gdy Tomasz opisuje za Arystotelesem *habitus* jako dyspozycję. Wówczas czytamy w przekładzie, że „dyspozycja jest pewnym usposobieniem” (np. w I-II, q. 49, a. 4). Z kolei określenie „sprawność” czy „usprawnienie” akcentuje wyłącznie aspekt pozytywny habitusów, podczas gdy to pojęcie obejmuje także wady. Rozwiązaniem przyjętym w niniejszym artykule jest spolszczenie słowa *habitus*.

⁶ Por. *A History of Habit: From Aristotle to Bourdieu*, red. T. Sparrow, A. Hutchinson, New York 2013; C. J. Nederman, *Nature, Ethics, and the Doctrine of Habitus: Aristotelian Moral Psychology in the Twelfth Century*, w: „Traditio” 45 (1989–1990), s. 87–110; J. B. Korolec, *Wolność, cnota, praxis*; wybór i oprac. M. Olszewski, Warszawa 2006.

w pewien sposób, odpowiadający jego własnemu charakterowi”⁷.

Ścisłe powiązanie moralnego działania z jego antropologiczną podstawą pozwala również powiązać każdą cnotę lub wadę z jakimś odpowiadającym im podmiocie w samym człowieku, w postaci takiej czy innej ludzkiej władzy. Na przykład wiedza ma swój podmiot w intelekcie, sprawiedliwość w woli, a męstwo czy umiarkowanie w uczuciowości. Analogicznie również wady mają swój podmiot w człowieku: ideologia zakorzenia się w intelekcie, złośliwość w ludzkiej woli, a tchórzostwo czy rozwiązłość tkwią w określonym sposobie przeżywania strachu czy pożądania.

Ogromną zaletą tej klasycznej koncepcji jest przemyślane powiązanie teorii działania z antropologią. Umożliwia to przejrzyste spojrzenie na ludzki rozwój w jego integralnym wymiarze. Wciąż pokutuje rozpowszechnione przekonanie, że starożytność czy średniowiecze dysponowało przednaukową, a więc uproszczoną i niewłaściwą wizją człowieka. Pod wieloma względami klasyczny opis cnót i wad przewyższa wiele współczesnych koncepcji etycznych. Staranna refleksja nad człowiekiem oraz naturą jego władz i drzemającym w nich potencjale stanowi wciąż aktualny punkt odniesienia, pokazując w jaki sposób można uniknąć redukcyjnego spojrzenia, które na przykład sprowadza człowieka do jego utylitarnej czy rynkowej wartości.

Dla Arystotelesa nie ulega wątpliwości, że nagrodą i celem cnót jest szczęście, będące „czymś najlepszym i boskim,

⁷ EN, III, 5, s. 133; Bk 1114a 32-b1, u św. Tomasza m. in. w interesującym nas fragmencie *STh* I-II, q. 58, a. 5: „virtuosus enim recte iudicat de fine virtutis, quia qualis unusquisque est, talis finis videtur ei, ut dicitur in III *Ethic*.” Por. R. Darge, *As One Is Disposed, So the Goal Appears to Him: On the Function of Moral Habits (habitus) According to Thomas Aquinas*, w: *The Ontology*, ed. Faucher, dz. cyt., s. 143–165.

i błogosławieństwem”⁸. Jeśli więc do szczęścia dochodzi się dzięki pracy nad sobą wraz z pomocą najwyższej przyczyny raczej, niż ze względu na przypadek, tym samym kluczem do szczęścia jest obranie do niego właściwej drogi, która prowadzi tam właśnie przez cnoty. To one umożliwiają działania urzeczywistniające najgłębsze potrzeby ludzkiego intelektu i serca. Oznacza to konieczność odnalezienia właściwej hierarchii i konfiguracji cnót. Cnoty intelektualne i moralne potrzebują wzajemnego dostrojenia i równowagi. Ludzkie władze pod ich wpływem są jak dobrze nastrojone instrumenty w rękach dobrej orkiestry. Partytura życia jest zawsze dobrze napisana: to właśnie wewnętrzna szlachetność i harmonia sprawia, że człowiek jak dyrygent potrafi wydobyć jej piękno, ponieważ „będąc dobrym, będzie wszystko dobrze i pięknie czynił, cokolwiek by robił, a kiedy mu się tak pięknie będzie wiodło, będzie miał święte życie i szczęśliwy będzie”⁹.

Etyka to nie tyle kwestia ograniczania ludzkiej wolności, ile raczej wychowanie człowieka do jej właściwego wykorzystania, niezależnie od okoliczności, w jakich przyjdzie mu żyć. Przypomina to troskę o zdrowie, która choć nierzadko nakłada na człowieka wiele różnych wymagań, to jednak zarazem chroni go przed jeszcze większymi ograniczeniami. Podobnie także w etyce istnieje poważne ryzyko utraty wolności w wyniku moralnej degradacji, np. z powodu jakiegoś uzależnienia czy toksycznych relacji. Także intelektualny rozwój kieruje się określonymi prawami: istnieje wiele sprawdzonych sposobów uczenia się

⁸ EN I, 9, s. 93; Bk 1099b 16-18; por. Platon, *Gorgiasz*, 506C-509A, w: *Dialogi*, tłum. W. Witwicki, Kęty 1999, t. 1, s. 426–429.

⁹ Platon, *Gorgiasz*, 507C, w: *Dialogi*, dz. cyt., s. 427.

i poznawania prawdy, obok których istnieją także intelektualne bezdroża bylejakości czy ignorancji. Droga do ludzkiej wolności nie ma polegać przede wszystkim na usuwaniu wszelkich możliwych ograniczeń, ponieważ zwykle prowadzi to do bałaganu. W najlepszych szkołach panują jasne reguły i porządek: bez nich niemożliwe będzie osiągnięcie dobrych wyników.

Droga do autentycznej wolności polega raczej na pracowitym wydobywaniu wyjątkowej wartości drzemiącej w każdym człowieku, co oznacza mądrze ukierunkowaną i pogłębioną pracę nad sobą. Może ona czasem przypominać pracę rzeźbiarza, który skuwa elementy niepotrzebne z kamienia, aby wydobyć ukryte w nim piękno. Kluczową rolę odgrywa w tym wypadku odpowiednie rozeznanie, ponieważ nie każdy wysiłek, jak zauważa Arystoteles, przekłada się na jednakowe rezultaty. Zarówno mistrzowie, jak i partacze uczą się swojego fachu w praktyce: pierwsi wykonując go dobrze, drudzy – ucząc się go źle. Pora na przyjrzenie się liście cnót intelektualnych i moralnych.

1.1. Cnoty intelektualne

Akwinata przejmuje listę cnót intelektualnych od Arystotelesa ze wspomnianej już VI księgi *Etyki Nikomachejskiej*. Tam właśnie znajdziemy następujące cnoty dianoetyczne: sztuka, wiedza, roztropność, mądrość i pojmowanie zasad. Obecnie krótko scharakteryzujemy każdą z nich.

Sztuka (gr. *techne*, łac. *ars*) jest więc „pewnego rodzaju trwałą dyspozycją do opartego na trafnym rozumowaniu tworzenia; brak sztuki zaś – przeciwnie, trwałą dyspozycją do opartego na błędnym rozumowaniu tworzenia; przedmiotem obu są rzeczy,

które mogą mieć się inaczej”¹⁰. Jest to więc umiejętność-habitus wykonywania czegoś we właściwy sposób, np. budowanie domów, gra na instrumencie, rzemiosło, itp. Arystoteles podkreśla, że przedmiotem sztuki nie są rzeczy istniejące w naturze, ani związane z naturalnym działaniem, lecz chodzi o coś, co może być wymyślone i stworzone przez człowieka.

Wiedza (gr. *episteme*, łac. *scientia*) to intelektualna kompetencja w jakiejś konkretnej dziedzinie: „przyjmujemy wszyscy, że to, co wiemy, nie może być inaczej”¹¹. Wiedzy można się nauczyć, co dokonuje się na kanwie już wcześniej zdobytych wiadomości, „ponieważ operuje bądź indukcją, bądź sylogizmem”¹².

Roztropność (gr. *phronesis*, łac. *prudentia*) to zdolność podejmowania właściwych wyborów: cechą osób roztropnych jest bowiem „zdolność trafego namysłu nad tym, co jest dla nich dobre i pożyteczne, i to nie w pewnych specjalnych dziedzinach, np. dla ich zdrowia czy siły, lecz w odniesieniu do należytego sposobu życia w ogóle”¹³. O ile sztuka (*techne*) dotyczyła wytworów i jakiejś partykularnej umiejętności, o tyle roztropność dotyczy „sztuki” dobrych wyborów, które kształtują w konstruktywny sposób samego działającego. „W sztuce też błędy zamierzone są czymś lepszym, jeśli zaś idzie o rozsądek, a tak samo i o dzielność etyczną, rzecz ma się przeciwnie”¹⁴. Świadome fałszowanie muzyka świadczy o jego kunszcie, podczas gdy świadome odstąpienie od roztropności zawsze przynosi ze sobą szkodę.

¹⁰ EN VI, 4, s. 196-197; Bk 1140a 20-23.

¹¹ EN VI, 3, s. 195; Bk 1139b 19-21.

¹² EN VI, 3, s. 195; Bk 1139b 27-28.

¹³ EN VI, 5, s. 197; Bk 1140a 25-28.

¹⁴ EN VI, 5, s. 198; Bk 1140b 22-24.

Mądrość (gr. *sophia*, łac. *sapientia*) jest „najwyższym z rodzajów wiedzy”¹⁵. Chodzi nie tylko o znajomość tego, „co z najwyższych zasad wynika, lecz nadto też [o znajomość] prawdy o samych owych zasadach”¹⁶. Akwinata w komentarzu do *Etyki* zauważa, że zadaniem człowieka mądrego jest rozprawianie się z tymi, którzy negują zasady, wiążąc to spostrzeżenie z IV księgą *Metafizyki*¹⁷. Z pewnością widać to w dialogach prowadzonych przez Sokratesa oraz jego największych uczniów: Platona i Arystotelesa.

Pojmowanie (gr. *nous*, łac. *intellectus*) jest cnotą odnoszącą się do przyjmowania i rozumienia zasad. Arystoteles dowodzi, że same zasady nie mogą być przedmiotem ani wiedzy, ani tym bardziej sztuki czy roztropności, skoro te dotyczą rzeczy zmiennych. Podobnie mądrość, która sięga przy pomocy rozumowania do pierwszych przyczyn bytu, potrzebuje zasad, które nie podlegają dowodzeniu. Mądrość może natomiast nad nimi reflektować, co jest szczególnie potrzebne w kontekście ich podważania. Pojmowanie jest przeto uzdolnieniem naturalnym, umożliwiającym racjonalne myślenie. Ta właściwa człowiekowi zdolność umożliwia mu wyciąganie wniosków wykraczających poza to, co jest obecne w jego bezpośrednim doświadczeniu zmysłowej części duszy. Dzięki temu człowiek wykracza poznawczo poza bezpośrednie doznania zmysłowe, uczucia czy wyobrażenia.

1.2. Cnoty moralne

Obecnie przyjrzymy się liście cnót moralnych. W drugiej księdze *Etyki Nikomachejskiej* Arystoteles najpierw przedstawia ogólne prawdy dotyczące cnót, a następnie podaje ich katalog. Ogólne prawdy dotyczące cnót obejmują ich podstawowe rozróżnienie na dianoetyczne i moralne, jak również ich relację do natury i sposób ich nabywania.

Przedstawiając listę cnót Arystoteles zwraca uwagę na to, że poszczególne cnoty sytuują się między dwiema skrajnymi wadami w postaci nadmiaru i niedomiaru. Stąd też pochodzi zwrot, iż „cnota leży pośrodku” (*in medio est virtus*)¹⁸. Nierzadko jednak jakaś cnota znajduje się nie tyle „dokładnie” pośrodku, co nieco bliżej jednej ze skrajności, np. cnota męstwa sytuuje się bliżej zachwalstwa niż tchórzostwa, analogicznie umiarkowaniu przeciwstawia się w większym stopniu rozwiązłość niż niewrażliwość¹⁹. Lista cnót moralnych przedstawionych przez Arystotelesa jest następująca²⁰:

¹⁵ EN VI, 5, s. 199; Bk 1141a 15-17.

¹⁶ EN VI, 5, s. 199; Bk 1141a 17-18.

¹⁷ Św. Tomasz z Akwinu, *In Ethicorum VI*, lekcja 5, w: *Sententia libri ethicorum, Vol. 2, Libri IV-X - Indices cura et studio Fratrum Praedicatorum*, Editio Leonina, Rzym, 1969, s. 350 (w wydaniu *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum exposition*, Marietti, Turyn 1964, s. 323, n. 1182), por. Tenże, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, IV, lekcja 5, Marietti, Turyn 1950, s. 164, n. 588-595.

¹⁸ Por. EN II, 5-6, s. 111-113; Bk 1106a 14-1107a 28.

¹⁹ Por. EN II, 8, s. 119; Bk 1108b 35-1109a 5.

²⁰ Na podstawie EN II, 7, s. 114-118; Bk 1107a 33-1108b 10.

<i>Niedmiar</i>	<i>„Złoty środek”</i>	<i>Nadmiar</i>
Tchórzostwo	Męstwo	Zuchwałość
Brak nazwy, „niewrażliwość”	Umiarkowanie	Rozwiązłość, nieumiarkowanie
Chciwość	Szczodrość	Rozrzutność
Małostkowość	Wielki gest	Niesmaczne, plebejskie szafowanie pieniędzmi
Przesadna skromność	Poczucie własnej wartości (uzasadniona duma)	Zrozumiałość
Bez ambicji	Brak nazwy, „ambicja”	Nadmiernie ambitny
Niezdolność do gniewu	Łagodność (opanowanie gniewu)	Porywczność
Udawana skromność	Prawdomówność, autentyczność	Chełpliwość (błaga, fanfaronada)
Brak poczucia humoru	Poczucie humoru, dowcip	Kpiarstwo
Gburowatość, swarliwość	Uprzejmość	Nadskakiwanie, pochlebstwo
Bezwstydy	Wstydlivość	Przesadnie wstydlivy
Radość z niepowodzenia drugich	Słuszne oburzenie	Zawiść

Arystoteles zaznacza, że „Wstydlivość [...] nie jest wprawdzie cnotą, chwali się jednak i wstydlivego”²¹. Podobnie można pochwalić wyważone podejście do uczucia smutku wobec powodzenia i niepowodzenia innych ludzi. Pora zestawić wymienione przez Arystotelesa cnoty z ich sposobem ujęcia w teologii moralnej Akwinaty.

1.3. Synteza św. Tomasza

Na pierwszy rzut oka narzuca się duża różnica, jeśli chodzi o strukturę rozważań na temat cnót w *Summie Teologii* oraz *Etyce Nikomachejskiej*. Akwinata rozpoczyna

bowiem szczegółowe rozważania moralne od omówienia cnót teologalnych (*STh IIa-IIae*, q. 1-46), wraz z przedstawieniem darów Ducha Świętego, oraz przeciwstawnych im wad, jak również dotyczących ich przykazań. Jednak gdy zwrócimy uwagę na cnoty kardynalne, wówczas wyraźnie widać, że Akwinata niemal w całości przejmuje nauczanie dotyczące cnót moralnych i intelektualnych od Arystotelesa, wplatając je w misternie skonstruowaną syntezę moralności w obrębie cnót sprawiedliwości, męstwa i umiarkowania (*IIa-IIae*, q. 47-170).

Roztropność i cnoty z nią powiązane (*IIa-IIae*, q. 47-56) odpowiadają VI księdze *Etyki*. Obszerny *Traktat o sprawiedliwości*

²¹ EN II, 7, s. 118 Bk 1108a31-32. Można domniemywać, że Arystoteles myśli podobnie o słusznym oburzeniu.

(*Ila-IIae*, q. 57-122) nawiązuje do V księgi i obejmuje te cnoty moralne, które w szczególności sposób porządkują aspekt społeczny funkcjonowania człowieka (m. in. religijność i szczodrość). Akwinata nie pomija żadnej z cnót wymienionych przez Arystotelesa, na ogół dokładnie zachowując ich pierwotny sens, czasem jednak dokonując przesunięć znaczeniowych i adaptacji teologicznej. Św. Tomasz cnotę wielkiego gestu, uzasadnionej dumy wpisuje w traktat o męstwie (*Ila-IIae*, q. 123-140), natomiast cnotę łagodności, autentyczności, poczucia humoru, uprzejmości i wstydlivości wiąże z umiarkowaniem (*Ila-IIae*, q. 141-170). Tak więc cnoty męstwa i umiarkowania dopełniają opis człowieka wewnętrznie uporządkowanego.

Jedynym wyjątkiem, jeśli chodzi o brak przedłużenia myśli Arystotelesa w teologii moralnej, jest miejsce słusznego oburzenia (*nemesis*). Chodzi o uczucie smutku i gniewu z powodu zewnętrznych dóbr i bogactw, które znajdują się w rękach nie zasługujących na nie osób. Św. Tomasz podkreśla tutaj, że jakkolwiek Arystoteles uważa tego rodzaju uczucia za moralne i chwalebne, to jednak Pismo Święte ich zakazuje. Akwinata odwołuje się tutaj m. in. do Ps. 37,1: „Nie unosz się gniewem z powodu złoczyńców ani nie zazdrość niesprawiedliwym” czy do Ps. 73,2-3: „A moje stopy nieomal się nie potknęły, omal się nie zachwiały moje kroki. Zazdrościłem bowiem niegodziwym, widząc pomyślność grzeszników”²².

W najmniejszym natomiast stopniu Akwinata ingeruje w cnoty intelektualne, choć trzeba też zaznaczyć, że jakkolwiek omawia je dokładnie w ramach *Traktatu o cnotach*, to jednak w *Secunda Secundae*

właściwie je pomija. Tomasz skupia się tam wyłącznie na darach Ducha Świętego, jakkolwiek w prologu do *Secunda Secundae* zapowiedział ich wspólne omówienie²³.

Akwinata pozostaje natomiast wierny w całej teologii moralnej podstawowej intuicji Arystotelesa, polegającej na przyporządkowaniu cnót odpowiednim władzom duszy, nawet w przypadku cnót nadprzyrodzonych. I tak analogicznie do cnót nabytych, również cnoty wlane zostają przypisane ludzkim władzom. Przypomnijmy: cnoty moralne doskonałą więc apetytywne władze duszy, a więc sprawiedliwość doskonałą wolę, natomiast umiarkowanie i męstwo władze emocjonalne. Jeśli dodamy do tego roztropność doskonałą rozum praktyczny, wówczas otrzymujemy pełną wizję ludzkiego działania w oparciu o cztery podstawowe władze, doskonalone odpowiednio przez cztery cnoty kardynalne.

Analogicznie także życie nadprzyrodzone zostaje „umiejscowione” w samym człowieku. Cnoty i dary nadprzyrodzone wynikają z obecności łaski, która zdaniem Akwinaty jest zakorzeniona w samej istocie duszy. Jej obecność rozlewa się i przejawia w działaniach ludzkich władz. W ten sposób zasada mówiąca, iż „łaska doskonalą ludzką naturę”, znajduje tutaj precyzyjne dopowiedzenie i przedłużenie. Ludzkie władze zostają udoskonalone poprzez podwójny zestaw cnót związany z dwoma naturami. Cnoty nabyte doskonałą człowieka na poziomie naturalnym, natomiast cnoty wlane na poziomie nadprzyrodzonej partycypacji w naturze Boga, stanowiącego istotę łaski. Przejawia się więc ona w formie stałych

²² *STh* II-II, q. 36, a. 2.

²³ Por. M. Mrozek OP, *Główne znaczenia słowa sapientia w moralnej części Summy Teologii św. Tomasza z Akwinu*, „Przegląd Tomistyczny” 2019, nr 25, s. 119–129.

i nadprzyrodzonych habitusów, które umożliwiają nadprzyrodzone akty poznawania i działania, analogicznie do cnót nabytych.

Każda z cnót teologalnych oraz każdej z darów Ducha Świętego zostały przez Akwinatę powiązane z właściwą sobie ludzką władzą, które doskonalały we właściwy sobie i nadprzyrodzony sposób. Tak więc intelekt jest doskonalszy przez cnotę wiary w wyczuciu i poznawaniu rzeczy nadprzyrodzonych, wolę natomiast usprawnia-

Cztery główne władze, a więc intelekt, wola oraz dwie władze uczuciowe w postaci pożądlivosti i gniewliwosci stanowią podmiot różnych wymiarów ludzkiego działania, doskonalszy przez odpowiednie cnoty. W ten właśnie sposób Akwinata uzasadnia liczbę cnót kardynalnych: wymienione cztery władze obejmują wyczerpująco ludzkie działanie²⁴. Cnoty intelektualne natomiast doskonalały władze poznawcze. Schematycznie można to przedstawić w następujący sposób²⁵:

Władze intelektualne (podmiot cnót intelektualnych)			Władze pożądczące (podmiot cnót moralnych)		
Rozum teoretyczny	Rozum praktyczny		Wola, czyli władza pożądania rozumnego	Pożądanie zmysłowe (podmiot uczuć)	
				Władza pożądcząca	Władza gniewliwa
1. Mądrość 2. Wiedza	4/II. Roztropność	5. Sztuka (techné)	II. Sprawiedliwość	III. Umiarkowanie	IV. Męstwo
3. Pojętność (intellectus)	Syndereza				

ją wobec boskiego przedmiotu cnoty nadziei i miłości. Tomasz dokładnie przypisuje także dary Ducha Świętego odpowiednim władzom. Cztery z nich, a więc dar mądrości, wiedzy, pojmowania (rozumu) i rady dotyczą domeny poznawania. Pierwsze trzy dary odnoszą się do kontemplacji, natomiast dar rady dotyczy osądu działań praktycznych. Dar mądrości odnosi się do kontemplacji rzeczy boskich, dar wiedzy – do rzeczy stworzonych, podczas gdy dar pojmowania (rozumu) otwiera przed człowiekiem możliwość poznawania prawdy, zarówno teoretycznie, jak i praktycznie. Pozostałe trzy dary wiążą się odpowiednio z trzema władzami pożądczącymi: dar pobożności doskonala wolę, dar męstwa gniewliwosc, wreszcie dar bojaźni Bożej – władzę pożądliwą.

Górna część tabeli przedstawia rozróżnienie ludzkich władz: najpierw na aspekt poznawczy (intelektualny), następnie pożądczący (moralny). Z kolei w obrębie władz intelektualnych znajduje się rozróżnienie dwu aspektów intelektualnego działania: poznanie stanowiące cel sam w sobie (aspekt teoretyczny), oraz poznawanie ze względu na jakiś cel do osiągnięcia (aspekt praktyczny).

Władze pożądczące dzielą się na wolę (władza pożądania rozumnego) oraz uczuciowosc (pożądanie zmysłowe). Uczuciowosc zostaje podzielona na dwie części, z których jedna wiąże się z uczuciami pożądania lub niechęci (władza pożądcząca), druga natomiast

²⁴ *STh*, I-II, q. 61, a. 2; *Traktat o cnotach*, s. 184.

²⁵ Niniejsza tabela łączy dwa schematy przedstawione przez Stefana Swieżawskiego w ramach komentarzy do różnych kwestii Tomaszowej antropologii, zob. „Wstęp do kwestii 79” oraz „Wstęp do kwestii 81”, w: *Traktat o człowieku*, s. 279 i 369.

z uczuciami związanymi z koniecznością walki o dobro (władza gniewliwa).

Pod wymienionymi władzami na dole tabeli znajdują się cnoty, które im odpowiada. Dwie z nich stanowią naturalną „sprężynę” ludzkiej aktywności: chodzi o cnotę pojmowania, która stanowi warunek myślenia (dzięki naturalnej dla intelektu zasadzie niesprzeczności), oraz o synderezę, będącą podstawowym i naturalnym ukierunkowaniem praktycznym człowieka („czyń dobro, zła unikaj”). Tylko cnota roztropności jest zarówno jedną z cnót intelektualnych (zaznaczonych w tabeli cyframi arabskimi), jak i kardynalnych (cyfry rzymskie). Roztropność pełni rolę zwornika elementu racjonalnego i pożądanego, będąc, co do istoty,

cnoty moralne do trzech głównych: sprawiedliwości, męstwa i umiarkowania, przypominając, iż wraz z roztropnością cnoty te spełniają rolę „zawiasów” (łac. *cardo*) moralnego życia, skąd też pochodzi ich nazwa. Cnoty teologalne wraz z kardynalnymi i darami Ducha Świętego stanowią dla św. Tomasza główną kanwę szczegółowego opisu moralnej struktury człowieka przedstawionego w *Secunda Secundae*²⁶.

Podsumowując, dokonamy zestawienia razem tych cnót, które Akwinata będzie ze sobą bezpośrednio porównywał w *Traktacie o cnotach*. Tym samym można jednoznacznie ustalić, które z cnót Akwinata ma na myśli, pisząc o cnotach intelektualnych, a które rozpatruje jako cnoty moralne.

Cnoty intelektualne (dianoetyczne):	Cnoty moralne (reprezentujące także cnoty z nimi powiązane):
<p>Cnoty intelektu teoretycznego:</p> <ul style="list-style-type: none"> - mądrość (<i>sapientia</i>), - pojmowanie (<i>intellectus</i>), - wiedza (<i>scientia</i>), <p>Cnoty rozumu praktycznego:</p> <ul style="list-style-type: none"> - roztropność (<i>prudentia</i>), - sztuka (<i>ars</i>). 	<ul style="list-style-type: none"> - sprawiedliwość (<i>iustitia</i>), która dotyczy sfery relacji z innymi; - męstwo (<i>fortitudo</i>) dotyczące uczuć gniewliwych; - umiarkowanie (<i>temperantia</i>) dotyczące uczuć pożądliwych.

cnotą intelektualną, natomiast co do materii obejmuje i kieruje cnotami moralnymi.

Celem praktycznym, którym zajmuje się rozum praktyczny, może być albo jakiś czyn, albo jakiś wytwór człowieka. W pierwszym wypadku chodzi o wewnętrzne kształtowanie człowieka (roztropność), natomiast w drugim o kształtowanie otaczającej nas rzeczywistości (sztuka).

Nie należy utożsamiać cnót moralnych z cnotami kardynalnymi. Arystoteles wymienia bowiem znacznie więcej cnót moralnych, a ponadto pierwsza z cnót kardynalnych, roztropność, jest cnotą intelektualną. Akwinata przyporządkowuje wszystkie

2. STh, Ia-IIae, q. 58, a. 4: Czy cnota moralna może istnieć bez cnoty intelektualnej?

Pytanie postawione przez św. Tomasza wskazuje na poszukiwanie ściślejszej zależności cnót moralnych względem intelektualnych i *vice versa*. Akwinata nie pyta bowiem o to, czy cnoty wpływają wzajemnie na siebie, ponieważ jest to oczywiste i będzie też omówione nieco dalej, w kwestii 65. „O powiązaniu cnót”. Chodzi więc nie tyle o dowolną relację między cnotami moralnymi

²⁶ Por. S. Pinckaers, *Źródła moralności chrześcijańskiej. Jej metoda, treść, historia*, tłum. A. Kuryś, Poznań 1994, s. 176–178.

a intelektualnymi, lecz o warunek ich funkcjonowania: czy jest możliwe, aby cnoty moralne mogły w ogóle *istnieć* bez cnót intelektualnych, czy bez którejsz z nich, i *vice versa*.

W pierwszym zdaniu korpusu Akwinata stawia swoją tezę, którą następnie będzie uzasadniać. I tak stwierdza, że „cnota moralna może wprawdzie istnieć bez niektórych cnót intelektualnych, takich jak mądrość, wiedza i sztuka, ale nie może istnieć bez pojmowania i roztropności”²⁷. Akwinata nie rozwija tematu niezależności cnót moralnych od mądrości, wiedzy i sztuki. O ile w przypadku wiedzy i sztuki-techniki w miarę łatwo się z tym zgodzić, to kwestią wymagającą dalszego wyjaśnienia jest stosunek cnót moralnych do mądrości.

Można na tę trudność spojrzeć w następujący sposób. Nie każdy człowiek, żyjący moralnie, będzie mędrcom. Do mądrości bowiem należy umiejętność spojrzenia na życie i ludzkie sprawy w świetle zasad i spraw najwyższych i najważniejszych, umiejętność dotarcia do najwyższego ich źródła. Tomasz pyta tutaj tylko i aż o niezbędny „ekwipunek” dla cnót moralnych: a w ich wypadku nie jest konieczne to, aby samemu widzieć rzeczy w świetle pierwszych i ostatecznych zasad, ale raczej, aby dobro realizować w konkretności swojego życia, odróżniając je od moralnego zła. Wówczas bowiem owa mądrość może być zapożyczona na przykład z Ewangelii, z wysokiej kultury moralnej otoczenia, z wielkiej tradycji, którą człowiek kultuwyje i zachowuje, powoli do niej dojrzewając. Człowiek może zachowywać się głęboko moralnie, nie znając najwyższych powodów, dla których dane wybory są najlepsze. Do posiadania cnót moralnych wystarczy więc praktyczna

²⁷ *STh* I-II, q. 58, a. 4; *Traktat o cnotach*, s. 156.

znajomość tych zasad, które są skuteczne w konkretnej sytuacji, podobnie jak aptekarz będzie dobrze spełniał swoją funkcję, nawet nie znając powodów skuteczności określonych ziół czy lekarstw.

Św. Tomasz skupia się natomiast na uzasadnieniu zależności cnót moralnych od roztropności, i następnie także od cnoty pojmowania (*intellectus*). Tomasz uzasadnia to w oparciu o powiązanie cnót moralnych z właściwym wyborem (*bona electio*). Chodzi o wybór właściwych środków do celu, a tego nie da się zrobić bez kilku cnót związanych z aktami rozumu teoretycznego i praktycznego.

Tomasz rozpisuje rolę rozumu w procesie podejmowania wyborów na trzy akty: namysłu, sądu oraz nakazu²⁸. Każdy z nich zostaje powiązany przez Tomasza, wierne go Arystotelesowi, z cnotami wspierającymi działanie roztropności od strony umysłu teoretycznego²⁹. Tak więc każda decyzja wiąże się najpierw z refleksją nad tym, jakie środki mamy do wyboru. To jest zadaniem odrębnej cnoty – *eubulii*, która jest cnotą dobrego namysłu i dobrej rady. Następnie dokonuje się ewaluacji wybranych środków, zważenie racji „za i przeciw”, co jest zadaniem dwu odrębnych cnót: *synesis* i *gnome*. Odpowiadają one za właściwy osąd: *synesis* na poziomie zastosowania ogólnych reguł działania do danego przypadku, natomiast *gnome* w przypadku jakiejś wyjątkowej sytuacji, gdy ogólne reguły okazują się niewystarczające.

²⁸ *STh* I-II, q. 57, a. 6: „Circa agibilia autem humana tres actus rationis inveniuntur, quorum primus est consiliari, secundus iudicare, tertius est praecipere”. *Traktat o cnotach*, s. 148.

²⁹ *STh* I-II, q. 58, a. 4: „Hoc [ut homo recte accipiat ea quae sunt ad finem] non potest esse nisi per rationem recte consiliantem, iudicantem et praecipientem; quod pertinet ad prudentiam et ad virtutes sibi annexas”. *Traktat o cnotach*, s. 156.

Ma to swoje zastosowanie moralne i prawne. Dla Arystotelesa było oczywiste, że zasady czy prawo mają regulować to, co często się powtarza w świecie ludzkich czynów, natomiast niemożliwe jest przewidzenie w ten sposób wszystkich możliwych sytuacji czy okoliczności. Mogą więc pojawić się i takie sytuacje, w której literalne zastosowanie re-

nakaz, zakaz czy polecenie (*praeceptum*): „tak, to należy zrobić w danej sytuacji, a tego się nie powinno”. Ponieważ ten właśnie element jest decydujący i najważniejszy w działaniu, z tego tytułu cnota roztropności zyskuje nadrzędny i koordynujący charakter wobec pozostałych cnót. Można to przedstawić w postaci następującej tabeli³⁰:

Władza	Intelekt teoretyczny		Intelekt praktyczny
Cnota	<i>Eubulia</i> (cnota dobrego naradzania się, dobrej rady)	<i>Synesis</i> – cnota dotycząca osądzania działania według prawa ogólnego <i>Gnome</i> – cnota rozumu naturalnego osądzającego te przypadki, gdzie reguły ogólne okazują się niewystarczające.	Roztropność
Właściwy akt danej cnoty	Rada (<i>consilium</i>)	Sąd (<i>iudicium</i>)	Nakaz (<i>praeceptum</i>)

guł czy prawa przyniosłoby szkodę. *Gnome* pozwala więc ocalić priorytet tego, co słuszne, nawet obok lub wbrew literze prawa. W wyjątkowych przypadkach należy zastosować cnotę *epikei* polegającą właśnie na odstępowaniu od litery prawa wtedy, gdyby jego zachowanie było sprzeczne z intencją prawodawcy. Nie jest to więc rodzaj relatywizmu moralnego czy prawnego, co raczej przejaw intelektualnej pokory względem ludzkiej rzeczywistości, aby dokładając starania o sformułowanie reguł obejmujących większość przypadków, pozostawić też pewną przestrzeń na elastyczność, skoro nasze ludzkie ustalenia nigdy nie obejmą idealnie i sprawiedliwie każdej konkretnej sytuacji. Widać tutaj prymat celu nad literą prawa: ważniejsze od litery konkretnego przepisu jest zachowanie sprawiedliwości, stanowiącego jego cel.

Po działaniu intelektu teoretycznego, a więc po namyśle i osądzie, w grę wchodzi roztropność. Jej właściwym zadaniem jest przejście do konkluzji w aspekcie moralnym i wykonawczym, sformułowanym jako

Dobre wybory zatem z konieczności potrzebują cnoty roztropności, a co za tym idzie także cnoty pojmowania (*intellectus*), która jest warunkiem jej działania, ona bowiem dostarcza poznania pierwszych zasad tak w teorii jak i w praktyce.

Każdy artykuł *Summy* zawiera kilka prowokacji intelektualnych, sformułowanych na początku w formie zarzutów. Św. Tomasz starannie je formułuje i na końcu każdego artykułu odnosi się do każdego z nich, czemu obecnie się przyjrzymy. Wszystkie zarzuty próbują wykazać niezależność cnót moralnych od intelektualnych. Pierwszy z nich odwołuje się do zestawienia cnót moralnych z bytami występującymi w naturze. Ktoś mógłby działać cnotliwie z natury, nawet jeśli jego rozum nie jest udoskonalony cnotami intelektualnymi, podobnie jak wiele rzeczy bezrozumnych, które

³⁰ Por. *STh* I-II, q. 57, a. 5-6, szczególnie a. 6, ad 3: „Distinguuntur autem synesis et gnome secundum diversas regulas quibus iudicatur, nam synesis est iudicativa de agendis secundum communem legem; gnome autem secundum ipsam rationem naturalem, in his in quibus deficit lex communis”. *Traktat o cnotach*, s. 145–149.

działają właściwie³¹. Drugi zarzut wychodzi ze spostrzeżenia, że nierzadko ludzie cnotliwi są prości i nie dysponują zdolnościami intelektualnymi, przeto ta strona poznawcza nie wydaje się tu niezbędna. Trzeci zarzut wiąże się z naturalnymi predyspozycjami do cnotliwego działania, które umożliwiają działanie moralne wynikające z naturalnych skłonności, bez potrzeby refleksji³².

Odpowiedzi na te zarzuty podkreślają w różny sposób specyfikę ludzkiego działania. W odpowiedzi na pierwszy zarzut Tomasz podkreśla, że człowiek w odróżnieniu od natury rzeczy bezrozumnych, musi dokonywać wyborów. Oznacza to konieczność refleksji nad nimi, a więc nad środkami potrzebnymi do osiągnięcia zamierzonego celu. Z tego względu cnota roztropności jest nieodzowna dla człowieka, choć nie jest konieczna w przypadku bytów nierozumnych³³. W odniesieniu do drugiego zarzutu Akwinata uściśla, że cnoty moralne nie potrzebują szerokiego zakresu działania cnót intelektualnych, ale ich właściwego wsparcia wyłącznie w aspekcie cnotliwego działania. Oznacza to, że do moralnego działania potrzebne jest „doświadczenie” rozumu właśnie w praktyce danej sytuacji, nie zaś ogólna wiedza o świecie czy erudycja. Tym samym także ludzie prości czy niewykształceni mogą takie światło posiadać i być roztropni, nawet bez światowego sprytu. Do tego rodzaju prostoty zachęca sama Ewangelia: „Bądźcie więc roztropni jak węże, a nieskazitelni jak gołębie!” (Mt 10,16)

Najbardziej ciekawa wydaje się być odpowiedź na trzeci z zarzutów. Św. Tomasz

pokazuje, że naturalna skłonność do jakiejś cnoty jest wyłącznie jej zaczątkiem, i może być – szczególnie w przypadku silnej skłonności – nawet niebezpieczna, jeśli zabraknie umiejętności rozeznania i roztropności³⁴. Akwinata ilustruje to przykładem ślepego konia, który im szybciej biegnie, tym łatwiej może się poranić, wpadając z impetem na jakąś przeszkodę³⁵. Podobnie emocjonalna skłonność, np. do litowania się nad ubogimi lub do gniewu wobec zła, będzie niebezpieczna, jeśli nie będzie jej towarzyszyć przewodnictwo rozumu.

Tomasz sygnalizuje także, że Arystoteles podaje pośrednie rozwiązanie między stanowiskiem Sokratesa i platoników. Ten pierwszy postrzegał cnotę moralną jako formę wiedzy, podczas gdy platonicy zawężali cnotę moralną do samego działania według zasad rozumu³⁶. Arystoteles natomiast podkreśla rolę harmonijnej współpracy wiedzy, wewnętrznego przeżywania i zewnętrznego działania. Jest bowiem istotna różnica między człowiekiem umiarkowanym i opanowanym. Jakkolwiek zewnętrzne zachowanie wydaje się być jednakowe i poprawne, to jednak człowiek posiadający cnotę działa z łatwością, podczas gdy człowiek opanowany toczy wewnętrzną walkę. Uporządkowanie władz pożądawczych jest równie istotne w cnotcie moralnej jak towarzysząca mu roztropność.

³⁴ *Sth* I-II, q. 58, a. 4, ad. 3: „Huiusmodi enim inclinatio, quanto est fortior, tanto potest esse periculosior, nisi recta ratio adiungatur, per quam fiat recta electio eorum quae conveniunt ad debitum finem”. *Traktat o cnotach*, s. 157.

³⁵ Tamże: „[S]icut equus currens, si sit caecus, tanto fortius impingit et laeditur, quanto fortius currit”.

³⁶ Tamże: „Et ideo, etsi virtus moralis non sit ratio recta, ut Socrates dicebat; non tamen solum est secundum rationem rectam, in quantum inclinatur ad id quod est secundum rationem rectam, ut Platonici posuerunt; sed etiam oportet quod sit cum ratione recta, ut Aristoteles dicit, in VI *Ethic*”.

³¹ *Sth* I-II, q. 58, a. 4, arg. 1; *Traktat o cnotach*, s. 156.

³² *Sth* I-II, q. 58, a. 4, arg. 3; *Traktat o cnotach*, s. 156.

³³ *Sth* I-II, q. 58, a. 4, ad. 1; *Traktat o cnotach*, s. 157.

3. STh, Ia-IIae, q. 58, a. 5:**Czy może istnieć cnota intelektualna bez cnoty moralnej?**

W kolejnym artykule Akwinata odwraca postawione wcześniej pytanie, badając tym razem ścisłą zależność cnót intelektualnych od moralnych. Akwinata ponownie na początku jasno formułuje swoją tezę: wszystkie cnoty intelektualne mogą funkcjonować bez cnót moralnych z jednym wyjątkiem – cnoty roztropności³⁷. Mądrość, wiedza, pojmowanie (*intellectus*) oraz sztuka-technika nie potrzebują cnót moralnych. Innymi słowy są możliwe u człowieka, który nie posiada cnoty sprawiedliwości, męstwa czy umiarkowania. Inaczej jest w przypadku roztropności: bez cnót moralnych nie można być roztropnym. Tomasz koncentruje się na uzasadnieniu tylko tej właśnie tezy.

Akwinata rozpoczyna swój wywód od wyliczenia zasad koniecznych do właściwego działania roztropności. Celem roztropności jest właściwa ocena sytuacji w jej konkretności, ponieważ ludzkie czyny zawsze dokonują się w ściśle określonych realiach. Dlatego potrzebuje ona nie tylko wiedzy etycznej i jej ogólnych zasad (*principia universalialia*), ale także właściwego zrozumienia elementów składających się na daną sytuację (*principia particularia*). W tym ostatnim wypadku niezbędne jest emocjonalne uporządkowanie (*ordo circa passionum*), dzięki niemu bowiem człowiek panuje nad sobą. W przeciwnym razie może on zrobić coś, co sam uzna później za niewłaściwe i sprzeczne ze swoim szeroko rozumianym interesem. Łatwo wyobrazić sobie takie działanie pod wpływem gniewu, strachu

czy pożądania. Tomasz podaje przykład pożyteczności, pokazując, że może ona przeważać nad rozumem i ogólnie przyjmowanymi zasadami postępowania. Może się tutaj nasuwać biblijne skojarzenie z królem Dawidem i cudzołóstwem, którego dopuścił się z Batszebą (por. 2 Sm 11). Innym przykładem mogą być tutaj uzależnienia, które bardzo szybko wpływają na irracjonalne zachowania w określonych sytuacjach, a wraz z upływem czasu coraz bardziej zniekształcają także sam sposób myślenia człowieka, który pozostaje pod ich wpływem.

Jak zatem na poziomie ogólnym człowiek potrzebuje wiedzy moralnej, tak na poziomie zasad szczegółowych – cnót moralnych. Dzięki nim bowiem może zachować właściwy osąd tego, co się dzieje, i jak należy właściwie się zachować³⁸. Tym samym integralną częścią roztropności jest wewnętrzne uporządkowanie. Silne uczucia bowiem będą zniekształcać percepcję rzeczywistości, jak zauważa Syrach: „Nie naradzaj się z kobietą co do jej rywalki, z tchórzliwym co do wojny, z kupcem co do zamiany towarów, z handlarzem co do sprzedaży, z zawistnym co do wdzięczności, z niemilosierdnym co do dobroczynności, z leniwym co do jakiegokolwiek pracy, z okresowym najemnikiem co do zakończenia zajęcia, z niewolnikiem opieszalym co do wielkiej pracy – gdy chodzi o jakąkolwiek radę, nie polegaj na nich!” (Syr 37,11) Zazdrość, chciwość czy lenistwo wykrzywiają sposób widzenia świata. Tym

³⁷ STh I-II, q. 58, a. 5: „Respondeo dicendum quod aliae virtutes intellectuales sine virtute morali esse possunt, sed prudentia sine virtute morali esse non potest”. *Traktat o cnotach*, s. 158.

³⁸ STh I-II, q. 58, a. 5: „Et ideo, sicut homo disponitur ad recte se habendum circa principia universalialia, per intellectum naturalem vel per habitum scientiae; ita ad hoc quod recte se habeat circa principia particularia agibilium, quae sunt fines, oportet quod perficiatur per aliquos habitus secundum quos fiat quodammodo homini connaturale recte iudicare de fine. Et hoc fit per virtutem moralem, virtuosus enim recte iudicat de fine virtutis, quia qualis unusquisque est, talis finis videtur ei, ut dicitur in III Ethic.”. *Traktat o cnotach*, s. 159.

samym nie można polegać w praktyce na ludziach, którzy podlegają tego rodzaju wadom, nawet jeśli teoretycznie wyznają całkowicie zdrowe i rozsądne zasady.

Tomasz formułuje zarzuty w następujący sposób. Pierwszy z nich wynika z naturalnej hierarchii władz: skoro rozum ma pierwszeństwo, to właśnie on porusza wolę i emocje, nie zaś one jego. Tym samym rozum ma wpływ na cnoty moralne, nie zaś na odwrot³⁹. Drugi zarzut opiera się na analogii roztropności i sztuki wobec właściwej im materii: odpowiednio czynów moralnych i ludzkich wytworów. Skoro do pomyslenia jest sztuka-technika bez swojej materii, jak np. kowal bez żelaza, podobnie da się odebrać także roztropność od cnót moralnych. Wreszcie trzeci i ostatni zarzut opiera się na spostrzeżeniu, że niektórzy ludzie dobrze radzą, nawet jeśli sami nie są ludźmi cnotliwymi. A zatem roztropność nie potrzebuje cnót moralnych.

W odpowiedzi na pierwszy zarzut św. Tomasz przypomina nieco szerszy obraz właściwego porządku między intelektem i wolą w odniesieniu do celu oraz względem środków. Faktycznie postrzeżenie celu poprzedza jego pragnienie (od tego wychodził zarzut): aby czegoś pragnąć (akt woli), trzeba to dostrzec (akt poznawczy). Jednakże pragnienie celu wyprzedza refleksję nad wyborem środków, co jest właściwym zadaniem roztropności⁴⁰.

Po dostrzeżeniu jakiegoś dobra oraz po wybraniu go jako wartego do pozyskania następuje refleksja nad tym, w jaki sposób należy to zrobić. Pragnienie celu wprawia

w ruch proces refleksji nad odpowiednimi środkami. Dzięki cnotom moralnym tak cel jak i środki do niego wiodące będą dobre. Natomiast człowiek pozbawiony cnót moralnych łatwo będzie gonił za nieodpowiednimi dobrami (np. pieniądze lub przyjemność), które mogą nawet zdominować jego życie i stać się celem ostatecznym (np. chciwość czy hedonizm). Tym samym roztropność polegająca na poszukiwaniu właściwych środków do właściwego celu zostanie zredukowana do wady, która ją tylko imituje, ponieważ rozum został zatrudniony do wyszukiwania optymalnej drogi do niewłaściwego celu. Roztropność zostanie więc zastąpiona jakimś rodzajem sprytu czy pragmatyzmu w osiąganiu zamierzonych celów, które są w istocie szkodliwe.

Właściwe ukierunkowanie wobec konkretnych dóbr, co dokonuje się poprzez cnoty moralne, stanowi część zasad sterujących właściwym doбором środków ze strony rozumu. Dziś możemy opisać to także językiem psychologicznym: emocjonalny i moralny bałagan przekłada się na szereg racjonalizacji i mechanizmów obronnych, oddzielających człowieka od prawdy. Uczuciowy bałagan wykrzywia sposób postrzegania rzeczywistości, i to szczególnie w przypadku osób o wysokim stopniu inteligencji, zdolnych do tworzenia tym bardziej skomplikowanych form projekcji czy racjonalizacji. Nic więc dziwnego, że i tacy ludzie popełniają elementarne błędy, a na ich kanwie tworzą różne przedziwne konstrukcje teoretyczne i moralne. Roztropność zakłada więc, zdaniem Tomasza, cnoty moralne, ponieważ stanowią one integralną część adekwatnego kontaktu poznawczego z rzeczywistością.

W odpowiedzi na drugi zarzut Tomasz wykazuje nieadekwatność zestawienia zasad

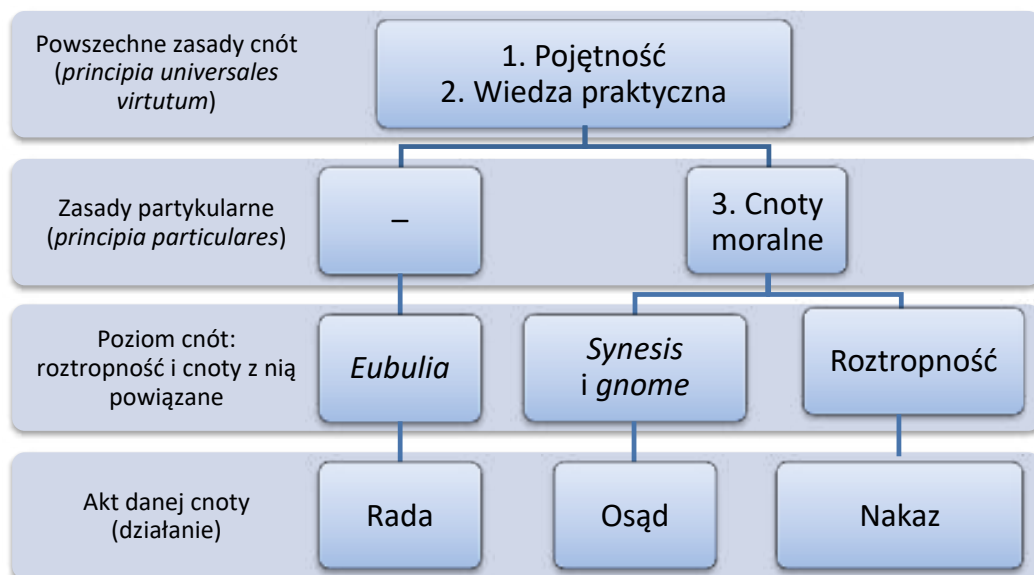
³⁹ *STh* I-II, q. 58, a. 5, arg. 1; *Traktat o cnotach*, s. 158.

⁴⁰ *STh* I-II, q. 58, a. 5, ad. 1: „Ratio, secundum quod est apprehensiva finis, praecedit appetitum finis, sed appetitus finis praecedit rationem ratiocinantem ad eligendum ea quae sunt ad finem, quod pertinet ad prudentiam”. *Traktat o cnotach*, s. 159.

działania sztuki i roztropności. W działaniu właściwym sztuce czy technice wystarczy odpowiednia wiedza oraz właściwe jej zastosowanie, natomiast moralne uporządkowanie nie odgrywa w nim właściwie żadnej roli. Jednakże w przypadku roztropności cnoty moralne stanowią część właściwego procesu działania, ponieważ dzięki nim człowiek jest właściwie „dostrojony” do dóbr-celów.

w adekwatnym i jasnym widzeniu konkretnej sytuacji. Dzięki nim człowiek nawet pośród trudności będzie potrafił zachować trafny osąd i właściwą hierarchię wartości w danej sytuacji⁴¹. Doradzanie (*eubulia*) może występować bez cnót moralnych, ale nie dotyczy to *synesis*, *gnome* czy roztropności.

Koncepcję Tomasza można przedstawić graficznie w następujący sposób:



Są one integralnym elementem w procesie rozeznania i realizacji, umożliwiającym właściwe „odnalezienie się” człowieka w konkretnych okolicznościach.

W odpowiedzi na zarzut trzeci Tomasz zgadza się częściowo z zawartą w nim przesłanką, że także ktoś pozbawiony cnót moralnych może być dobrym doradcą. Wiedza ogólna i doświadczenie nie wystarczą jednak w przypadku właściwego osądu oraz roztropnego działania w konkretności. Tomasz wyjaśnia, że roztropność i osąd mają szerszy „zakres obowiązków” niż doradzanie. Potrzebują one cnót moralnych, ponieważ dzięki nim zostają usunięte „zakłócenia”

Dwa pierwsze rzędy powyższego schematu wskazują na dwa rodzaje zasad potrzebnych do działania roztropności i powiązanych z nią cnót: powszechne i partykularne. Właściwe doradzanie (cnota *eubulii* i właściwy jej akt rady) potrzebuje wyłącznie znajomości zasad oraz ogólnego życiowego doświadczenia. Wówczas cnoty moralne nie są niezbędne, do dobrej rady wystarczy bowiem pewna wiedza ogólna i doświadczenie. Inaczej będzie natomiast w odniesieniu

⁴¹ *STh* I-II, q. 58, a. 5, ad. 3: „Prudentia non solum est bene consiliativa, sed etiam bene iudicativa et bene praeceptiva. Quod esse non potest, nisi removeatur impedimentum passionum corruptentium iudicium et praeceptum prudentiae; et hoc per virtutem moralem”. *Traktat o cnotach*, s. 159.

do roztropności, czy do cnót odpowiadających za właściwy osąd. W tym przypadku cnoty moralne stanowią bowiem integralny element procesu rozeznania. Każdej z tych cnót odpowiada właściwy jej akt: cnotcie *synesis* i *gnome* – osąd (*iudicium*), natomiast cnotcie roztropności – nakaz (*praeceptum*).

Można zadać pytanie o to, czy Arystoteles, a za nim również św. Tomasz, nie popadają w błędne koło, uzależniając cnotę roztropności od cnót moralnych, a te od roztropności? Jest to również pytanie praktyczne: od czego należy zacząć, gdy brakuje zarówno roztropności, jak i cnót moralnych? Wtedy bowiem właściwie człowiek pozostałby bez nadziei na wyjście z uwikłania w swoje wady.

Arystoteles wskazuje na to, że to człowiek roztropny i posiadający cnoty moralne stanowi ich miarę: „człowiek etycznie wysoko stojący najbardziej może wyróżnia się tym, iż we wszystkim dostrzega to, co jest istotnie piękne i przyjemne, będąc jak gdyby wzorem ich i miarą”⁴². Co prawda przerywa to zamknięte koło „roztropność – cnoty moralne”, tworzy jednak pewien paradoks: zewnętrzną zależność przy nabywaniu cnót, które są czymś zasadniczo wewnętrznym. Człowiek nie posiadający cnót, podobnie jak w przypadku niewiedzy, potrzebuje pomocy kogoś bardziej doświadczonego i świadomego, aby nauczyć się równowagi właściwej cnotom kardynalnym, którą będzie mógł następnie uwewnętrznic. Ta zewnętrzna zależność potrzebuje jednak mieć także pewien punkt podparcia w samym człowieku, który pragnie takiego etycznego rozwoju. Skoro więc roztropność pełni rolę kierowniczą wobec cnót moralnych, to od samego

⁴² EN, III, 4, s. 130; Bk 1113a 31-33.

początku właśnie w ocenie rozumu należy szukać załączka roztropności, pozwalającego na weryfikację tego, komu i w jaki sposób warto zaufać, nawet w przypadku kogoś początkującego na drodze cnót.

Cnota roztropności umożliwia człowiekowi także samodzielny rozwój, tyle że będzie to proces dłuższy i bardziej skomplikowany. Droga do integracji wewnętrznej będzie jednak zdecydowanie krótsza dzięki pomocy tych, którzy już osiągnęli wyższy duchowy poziom. Sam Arystoteles zwraca na to uwagę, gdy pisze, że w podobny sposób uczą się dobrzy i źli budowniczy, mistrzowie i partacze: „przez granie bowiem na cytrze stają się cytrzystami zarówno dobrzy, jak źli cytrzyści”⁴³. Ze swojej natury jesteśmy zdolni i do profesjonalizmu, i do bylejakości, stąd wielkie znaczenie ma to, w jaki sposób i od kogo się uczy my. Dotyczy to także (a może przede wszystkim!) cnót moralnych.

4. Wnioski i praktyczne zastosowania

Tomaszowe rozważania pomagają uporządkować i opisać w uniwersalny sposób wiele ważnych zjawisk związanych z rozwojem intelektualnym i moralnym człowieka. One pozwalają nam opisać dokładniej wzajemny wpływ części poznawczej oraz woli i emocjonalności. Tomaszowe analizy cnót intelektualnych i moralnych pomagają uchwycić, które z nich funkcjonują niezależnie od siebie, a które w sposób konieczny potrzebują siebie wzajemnie.

Najpierw można zauważyć niemałą asymetrię tej zależności. Cnoty intelektualne lepiej sobie radzą bez cnót moralnych, niż te bez wsparcia cnoty pojętności i roztropności. Na pięć cnót intelektualnych tylko jedna z nich, roztropność, zależy od cnót

⁴³ EN II, 1, s. 104; Bk 1103b 8-9.

moralnych, przy czym jest to zależność obustronna. Pozostałe cnoty intelektualne funkcjonują niezależnie od moralnych. Wszystkie zaś cnoty moralne zależą od dwóch cnót intelektualnych: roztropności oraz pojmowania (*intellectus*).

Nieco żartobliwie można pozwolić sobie na wyliczenia statystyczne: w 80 % cnoty intelektualne są niezależne od cnót moralnych. Cnoty intelektu teoretycznego są całkowicie niezależne od cnót moralnych. Cnoty intelektu praktycznego zależą tylko połowicznie od cnót moralnych: roztropność tak, sztuka zaś nie. Natomiast żadna z cnót moralnych nie może funkcjonować niezależnie od cnót intelektualnych, to znaczy niezależnie od roztropności i pojmowania. Jest to więc jedynie częściowa niezależność cnót moralnych od mądrości, wiedzy i sztuki-techniki. Ta niezależność jest zarazem obustronna: także te trzy cnoty funkcjonują niezależnie od cnót moralnych.

Natomiast dwustronna zależność dotyczy relacji roztropności i cnót moralnych, choć ze wskazaniem na priorytet cnoty roztropności jako kierowniczej, przynajmniej w charakterze poszukiwania kogoś, kto będzie mógł pomóc jako bardziej doświadczony. Człowiek potrzebuje nauczycieli i mistrzów, szczególnie w kwestiach praktycznych. Dotyczy to tym bardziej roztropnego i moralnego życia. Człowiek zdany na samego siebie w oparciu o ogólne zasady i osobiste poszukiwania także może dojrzewać, jednakże jest to metoda ryzykowna, gdy weźmiemy pod uwagę krótkość ludzkiego życia oraz potencjalne i na ogół wysokie koszty popełnionych życiowych błędów. Znajduje tu potwierdzenie przysłowie, że „nikt nie jest sędzią we własnej sprawie” (*nemo est iudex in causa sua*). O wiele

praktyczniej będzie zdać się na pomoc osób bardziej doświadczonych, które mogą znacząco przyspieszyć drogę rozwoju dzięki praktycznej znajomości równowagi, właściwej wewnętrznej integracji cnót.

W procesie nabywania cnót, czy to roztropności, czy cnót moralnych, trzeba zgodzić się na to, że na początku człowiek „nie czuje” nowego sposobu działania, które ma zastąpić stare schematy, przyzwyczajenia czy racjonalizacje. Człowiek, uczący się gry na instrumencie, nie widzi na początku różnicy między tym, co stanowi właściwą technikę, a tym, co jest błędne.

Cnota mądrości zajmuje kierowniczą rolę tak wobec cnoty pojmowania, jak i roztropności. Co wydaje się być zaskakujące, nie pojawia się jednak na liście cnót koniecznych do moralnego życia. Tomasz pyta bowiem o nieodzowne minimum dla istnienia moralnych cnót. Definiując cnotę mądrości, jako nadrzędną i stanowiącą zwieńczenie wiedzy, Akwinata pokazuje jej niezależność względem cnót moralnych, szczególnie że dotyczy ona spraw najwyższych i niezmiennych. Cnoty moralne dotyczą natomiast spraw praktycznych i zmiennych. Można by się pokusić o wniosek, że skoro mądrość stoi na straży cnoty pojmowania i roztropności, dopiero pośrednio będzie mieć głęboki wpływ także na cnoty moralne. Można więc podkreślić relatywną niezależność tak rozumianych cnót moralnych: na dłuższą metę, wraz ze stopniową erozją mądrości, rozumianej jako pogłębione i całościowe spojrzenie, rozkładowi ulegną z czasem także cnoty moralne. Jednakże nie jest to warunek bezwzględny: można być człowiekiem głęboko moralnym, nie będąc mędrce.

Teza o niezależności wiedzy oraz sztuki-techniki względem cnót moralnych wydaje

się czymś czytelnym także współcześnie. Mniej oczywiste są jednak wnioski, które stąd wynikają. Chodzi o to, że w epoce globalizacji kultura Zachodnia często pretenduje do roli niesienia kaganka oświaty co do sposobu życia wobec społeczności żyjących w bardziej prymitywnych warunkach bytowych. Rozdzielenie porządku moralnego i intelektualnego wykazuje, że różne grupy kulturowe mogą posiadać wysokie morale, nawet jeśli technicznie pozostają daleko w tyle za krajami wysoko uprzemysłowionymi. Ściśle wiąże się to z kulturowym i religijnym zapisem wysokiego poziomu integralnie przeżywanego życia. Duchowe i lokalne tradycje mogą być nośnikiem niezwykle bogatej kultury moralnej, która daje człowiekowi siłę i pewność dotyczącą duchowego rozeznania dobra i zła, brzydoty i piękna.

Sukces wiedzy i technologii oraz dominacja stąd wynikająca wcale nie musi przekładać się na moralną przewagę. Socjologiczne czy techniczne sposoby rządzenia światem są tylko narzędziami w ręku człowieka. Mogą służyć zarówno budowaniu lepszego i piękniejszego świata, jak również mogą być zaprzęgnięte do nowoczesnej tyranii. Człowiek, emancypując się w imię postępu z zasad moralnych, może doprowadzić do głęboko chorych struktur i rozwiązań, niemal na wzór wymyślonego przez Georga Orwella mrocznego świata przyszłości w powieści *Rok 1984*. Konkretnym przejawem takiej możliwości mogą być kryzysy ekonomiczne. Niezwykle rozbudowane i skomplikowane systemy finansowe, które odrywają się od rzeczywistych potrzeb i zasad moralnych, mogą przyczynić się do rozregulowania, a nawet załamania się całego systemu światowej gospodarki, gdy zostaje ona podporządkowana wyłącznie pragnieniu

szybkiego zysku⁴⁴. Nauka i polityka zawsze są osadzone w konkretnym kontekście instytucjonalnym oraz finansowym. Niezwykle intratne korzyści nazbyt często osiąga się w niemoralny sposób. Jeśli przy pomocy inżynierii społecznej można tego rodzaju zyski pomnożyć, trudno się dziwić temu, iż wiele osób i środowisk może ulec tego rodzaju pokusie, tolerując polityczną i światopoglądową manipulację ze względu na osobiste zyski. Szczególnie dobitnie to widać na podstawie „sukcesu” finansowego związanego z pornografią czy aborcją⁴⁵.

Analizy św. Tomasza pokazują, że do zrównoważonego rozwoju osobistego poszczególnych ludzi, jak i społeczności, potrzebna jest właściwa „konfiguracja” cnoty roztropności oraz cnót moralnych, ponieważ są one od siebie wzajemnie zależne. Cnoty moralne potrzebują świadomego działania i podejmowania właściwych wyborów i decyzji. Jednocześnie nie da się być roztropnym bez cnót moralnych, ponieważ stoją one na straży bezstronności osądu oraz skutecznego wykonania tego, co słuszne. Akwinata podaje, jak widzieliśmy, przykład nieuporządkowanego pożądania zaciemniającego umysł. Warto zwrócić uwagę na destrukcyjne mechanizmy związane z silnymi uczuciami, na przykład związane z chciwością (nieuporządkowane pragnienie zysku) czy pychą (nieuporządkowana miłość własna). To właśnie cnoty moralne stoją na straży zrównoważonej oceny sytuacji w momentach kryzysowych.

Narastającym dziś problemem jest emocjonalne rozchwianie ludzi⁴⁶. Osoby niedojrzałe

⁴⁴ Por. P. Dembiński, S. Beretta, *Kryzys ekonomiczny i kryzys wartości*, tłum. Ł. Komuda, Kraków 2014.

⁴⁵ Por. G. Dines, *Pornoland. Jak skradziono naszą seksualność*, tłum. K. Dajksler, Poznań 2012.

⁴⁶ Ph. G. Zimbardo, N. S. Coulombe, *Gdzie ci mężczyźni*, tłum. M. Guzowska, Warszawa, 2015, s. 25–74; D. Goleman, *Inteligencja emocjonalna*, tłum. A. Jankowski, Poznań, 1997, s. 11–14.

są w większym stopniu skłonne do utraty kontroli nad sobą i poważnych błędów życiowych czy zawodowych. Ci sami ludzie po przemyśleniu sytuacji mogą mieć jasny i trafny osąd tego, co się stało i co należało zrobić. Problem nie polega na braku wiedzy czy procedur. Po prostu ogólne reguły, nawet znane i rozumiane, mogą okazać się niewystarczające przy braku dojrzałych ludzi. Nie wystarczą choćby najlepsze teorie etyczne, jeśli zabraknie osób zdolnych do przełożenia ich na praktykę życia. Bezcenne wydaje się w tym kontekście właściwe zdiagnozowanie tego, co stanowi najłabsze ogniwo zarówno na poziomie osobistym, jak i społecznym w zakresie cnót moralnych. Ukierunkowany wysiłek przynosi najbardziej wymierne owoce.

Ludzie nie potrzebują cnót moralnych do tego, aby tworzyć głębokie koncepcje etyczne, czy też uprawiać i rozwijać różne gałęzi wiedzy czy techniki. Jednak bez cnót moralnych oraz chroniącej je kultury nie będzie możliwe to, aby społeczność zachowała roztropność. Elementarna zdolność rozeznania dobra wspólnego wiąże się z praktykowaniem cnót moralnych. Bez nich społeczność traci wycucie dobra i zła, a tym samym będzie podatna na różnego rodzaju ideologie czy manipulacje. Roztropność potrzebuje dojrzałości i równowagi. Społeczność osób niedojrzałych staje się skłonna do uproszczonych i stronniczych rozwiązań. Widać tutaj pewne nowe zagrożenie: same struktury i procedury, choćby najdoskonalsze, nie wystarczą, jeśli zabraknie dojrzałych ludzi, którzy będą potrafili właściwie i w wyważony sposób je wykorzystać. Historia uczy, że niejednokrotnie lekarstwo na jakąś bolączkę okazywało się być gorsze od choroby, którą miało leczyć. Idee komunistyczne zyskiwały poparcie ze względu na autentyczny problem nierówności społecznych,

jednak ich zastosowanie, zrywające związek z cnotą sprawiedliwości i zachowania ładu, osunęło się w otchłań nieznaną wcześniej skali zbrodni i krzywd.

Za Arystotelesem, Tomasz podkreślił, że cnota dobrej rady (*eubulia*) może funkcjonować bez praktyki cnót moralnych. Ktoś posiadający wiedzę i zmysł praktyczny może dobrze doradzać innym także w tej dziedzinie, w której sam błądzi. Jeśli to uogólnić, to jesteśmy w stanie poprawnie ocenić inne systemy myślenia i działania, a nawet doradzić to, co faktycznie służyłoby ich interesom, nawet jeśli nie żyjemy ich zasadami.

Nie dotyczy to jednak, zdaniem Tomasza, wymiaru praktycznego działania oraz jego ewaluacji (*synesis* i *gnome*). Osąd praktyczny tak bardzo wiąże się z osobistym sposobem działania, że wpływa na jego treść. Jeśli osąd ten przenieść na wymiar społeczny w postaci prawodawstwa, to widać tutaj wzajemny ścisły związek między moralnością i prawem. Bywa, że wiele osób w imię liberalizmu domaga się radykalnego rozdzielenia państwa i moralności, prawa i cnót moralnych. Koncepcja św. Tomasza wykazuje, że wymiar teoretyczny i praktyczny zawsze pozostają ze sobą w ścisłym związku. Nie da się rozdzielić prawa, które ze swojej definicji ma kształtować życie i postawy obywateli, od jakiejś wizji człowieka i etyki. Kulturowe przemiany w konsekwencji wywierają presję na zmianę prawa. Samo prawo pełni również funkcję pedagogiczną. Zdaniem Akwinaty celem prawa jest czynienie ludzi dobrymi⁴⁷. Środkiem do tego są nakazy, zakazy, zezwolenia i kary⁴⁸.

⁴⁷ Por. *STh* I-II, q. 92, a. 1: „Czy skutkiem prawa jest czynienie ludzi dobrymi?“, Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o prawie*. Summa teologii I-II, q. 90-97, tłum. W. Galewicz, Kęty, 2014, s. 69-71.

⁴⁸ Por. tamże, q. 92, a. 2, *Traktat o prawie*, s. 72-73.

Widać to w wewnętrznych sprzecznościach radykalnych propozycji liberalnych typu permisyjnego: postulując oddzielenie państwa od moralności jednocześnie nadają dogmatyczną rangę wątpliwym tezom o charakterze *stricte* etycznym, na przykład co do rozumienia tolerancji czy wolności słowa. Określenia te stają się czymś arbitralnym i pozbawionym wymiernych kryteriów oceny: podobny poziom krytycyzmu wobec jednej grupy jest oceniany jako chwalebny, a wobec innej niedopuszczalny. Taka wizja wolności stanowi zaprzeczenie podstawowej zasady, która zrodziła zdrową zdolność do samooczyszczenia się demokracji. *Plus ratio quam vis*: jeśli chcemy uniknąć arbitralności władzy, potrzebujemy racjonalnych kryteriów w miejsce inżynierii społecznej. Skuteczność takich metod ma swój wysoki koszt: długofalowe skutki ich stosowania prowadzą do erozji społeczności, ponieważ pod wpływem dezinformacji i manipulacji zatracą ona swoją zdolność rozeznania.

Zdaniem Tomasza integralnym celem prawa jest wychowanie obywateli do cnót. Jest to zgodne ze starożytną koncepcją prawa, której celem było szczęście i poczucie bezpieczeństwa obywateli. Dla Arystotelesa i Platona było czymś oczywistym, że tych celów nie można osiągnąć inaczej, niż za pośrednictwem wychowania obywateli do cnót, ponieważ to one stoją na straży integralnego rozwoju poszczególnych ludzi, a zatem także osobistego szczęścia. Akwinata daje nam ciekawy wgląd w mechanikę działania tego procesu: rozprzestrzenianie się moralnych wad to początek społecznej erozji, która prowadzi ku schyłkowi i upadkowi. Powszechnie mówi się o starzeniu się Europy i zachodniej kultury. Być może powrót do klasycznych rozwiązań stanowi

ważny przyczynek do podjęcia refleksji nad tym, w jaki sposób możliwe jest odwrócenie tego procesu.

Tomaszowe rozważania prowadzą do wniosku, że głębszym celem życia osobistego i społecznego jest pogłębiona dojrzałość rozumiana jako integracja roztropności i cnót moralnych. Jest ona o tyle ważniejsza od innych celów, że stanowi najlepsze zabezpieczenie społeczności przed ideologią czy rozmaitymi destrukcyjnymi procesami. Pod tym względem zachowanie pewnego minimum moralnego życia, w postaci choćby przykazań Dekalogu, nie stanowi jakiegokolwiek prywatnego i pobocznego wymiaru społecznego życia, co raczej podstawę ochrony zdrowej tkanki społecznego ładu oraz zdolności do konstruktywnego działania.

W oczywisty sposób taka diagnoza rodzi wiele pytań o sposób realizacji tak rozumianego celu: z pewnością jest on niemożliwy do osiągnięcia za pomocą wyłącznie zewnętrznego dyscyplinowania. Dojrzwianie człowieka i obywateli to niezwykle subtelny i złożony proces, w którym kluczową rolę odgrywają przede wszystkim już obecni w społeczności dojrzały ludzie. Struktury instytucjonalne, rozwiązania prawne czy szeroko rozumiana kultura mogą temu procesowi niezwykle pomagać lub też szkodzić, jednakże nigdy nie będą w stanie zastąpić ludzkiej roli w tym procesie. W świetle Tomaszowych analiz widać, że najlepszy sąd o sposobie reformowania będzie leżeć po stronie tych osób, które osiągnęły wysoką osobistą i moralną dojrzałość. Natomiast krytycznie należy spojrzeć na reformy wywodzące się z metod *stricte* naukowych i wąsko specjalistycznych, na podstawie technicznych wyliczeń czy złożonych socjologicznych przewidywań i algorytmów. One

nie będą w stanie zastąpić żywej syntezy w postaci roztropności i wycucia, jakimi dysponują prawdziwie wielcy ludzie.

Potrzebujemy integralnego i roztropnego zatroszczenia się o ludzkie życie rozumiane całościowo. Pod tym względem cnoty moralne pełnią wyjątkowo istotną rolę, bez której społeczność, nawet najbogatsza i najbardziej uprzemysłowiona, może tracić wycucie tego, co służy dobru społeczności i coraz bardziej się odczłowieczać. Właściwa ocena dobra wspólnego rozpoczyna się na elementarnym poziomie rozpoznania tego, co służy konkretnemu człowiekowi i wspólnotom podstawowym, szczególnie takim jak rodzina czy środowisko pracy. To potrzebuje przywództwa nowego rodzaju, w oparciu o dojrzałych ludzi, którzy potrafią pomóc w integralnej formacji innych osób. Rozwiązania wypracowane przez specjalistów-ekspertów w domenie poszczególnych dziedzin wiedzy, czy w ramach naukowych procedur, mogą okazać się w dłuższej perspektywie niewłaściwe. Istnieje bowiem pewien rodzaj rozropnej wrażliwości, która wynika z integralnego spojrzenia na człowieka i ludzkie

sprawy dzięki pogłębionemu i uporządkowanemu życiu osobistemu. Bez niej łatwo o zagubienie któregoś z istotnych elementów stojących na straży integralnego i harmonijnego rozwoju.

Z teologicznego punktu widzenia najważniejszą będzie zacząć od znalezienia prawdziwego mistrza, który łączy w sobie wiedzę i praktykę w zintegrowany i głęboki sposób. W teologii św. Tomasza jest to propozycja idąca niezwykle daleko, ponieważ *Summę Teologii* wieńczy nauka o Chrystusie i sakramentach. Życie chrześcijańskie jest naśladowaniem Chrystusa. To On jest najdoskonalszą „miarą” człowieczeństwa, wzorem wszystkich cnót, źródłem łaski i prawdy, które umożliwia duchową i moralną przemianę. Rzuca to głębokie światło na wezwanie św. Jana Pawła II do otwarcia się na Chrystusa nie tylko w wymiarze osobistym, lecz również społecznym i wspólnotowym, obejmującym wszystkie aspekty życia. Właśnie dlatego, że nikt z nas nie posiada pełnej integralności, potrzebujemy Kogoś, kto może nas do niej prowadzić, ponieważ zna całą prawdę o człowieku oraz o jego naturze.

BIBLIOGRAFIA**Teksty źródłowe**

- Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, tłum. D. Gromska, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 5, PWN, Warszawa 2002, s. 77–300.
- Platon, *Gorgiasz*, w: *Dialogi*, tłum. W. Witwicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 1999, t. 1, s. 339–452.
- Tomasz z Akwinu, św., *Sententia libri ethicorum, Vol. 1, Praefatio - Libri I-III, cura et studio Fratrum Praedicatorum (Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P.M. edita, t. 47/1)*, Editio Leonina, Rzym 1969.
- Tomasz z Akwinu, św., *Sententia libri ethicorum, Sententia libri ethicorum. Vol. 2, Libri IV-X - Indices cura et studio Fratrum Praedicatorum (Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P.M. edita, t. 47/2)*, Editio Leonina, Rzym 1969.
- Tomasz z Akwinu, św., *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio*, Marietti, Turyn 1964.
- Tomasz z Akwinu, św., *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, Marietti, Turyn 1950.
- Tomasz z Akwinu, św., *Summa Theologiae, Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P.M. edita, t. 4-11*, Editio Leonina, Rzym 1888–1906.
- Tomasz z Akwinu, św., *Traktat o cnotach. Summa teologii I-II, 49-67*, tłum. W. Galewicz, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2006.
- Tomasz z Akwinu, św., *Traktat o człowieku. Summa Teologii 1, 75-89*, tłum. S. Świeżawski, Wydawnictwo Antyk, Kęty 1998.
- Tomasz z Akwinu, św., *Traktat o prawie. Summa teologii I-II, q. 90-97*, tłum. W. Galewicz, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2014.

Opracowania

- A History of Habit: From Aristotle to Bourdieu*, red. T. Sparrow, A. Hutchinson, Lexington Books, New York 2013.
- Darge R., „As One Is Disposed, So the Goal Appears to Him’: On the Function of Moral Habits (*habitus*) According to Thomas Aquinas”, w: *The Ontology, Psychology and Axiology of Habits (Habitus) in Medieval Philosophy*, red. N. Faucher, M. Roques, Springer, [s. l.] 2019, s. 143–165.
- Dembiński P., Beretta S., *Kryzys ekonomiczny i kryzys wartości*, tłum. Ł. Komuda, Wydawnictwo M, Kraków 2014.
- Dines G., *Pornoland. Jak skradziono naszą seksualność*, tłum. K. Dajksler, Wydawnictwo „W drodze”, Poznań 2012.
- Goleman D., *Inteligencja emocjonalna*, tłum. A. Jankowski, Media Rodzina of Poznań, Poznań 1997.
- Korolec J. B., *Wolność, cnota, praxis*, wybór i oprac. M. Olszewski, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk, Warszawa 2006.
- Mrozek M., OP, *Główne znaczenia słowa sapientia w moralnej części Summy Teologii św. Tomasza z Akwinu*, „Przegląd Tomistyczny” 2019, nr 25, s. 107–139.
- Nederman C. J., *Nature, Ethics, and the Doctrine of Habitus: Aristotelian Moral Psychology in the Twelfth Century*, „Traditio” 45 (1989–1990), s. 87–110.
- Pinckaers S., *Źródła moralności chrześcijańskiej. Jej metoda, treść, historia*, tłum. A. Kuryś, Wydawnictwo „W drodze”, Poznań 1994.
- Świeżawski S., „Wstęp do kwestii 79”, w: św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku. Summa Teologii 1, 75-89*, Wydawnictwo Antyk, Kęty 1998, s. 259–279.

The Ontology, Psychology and Axiology of Habits (Habitus) in Medieval Philosophy, red. N. Faucher, M. Roques, Springer, [s.l.] 2019.

Zimbardo Ph. G., Coulombe N. S., *Gdzie ci mężczyźni*, tłum. M. Guzowska, PWN, Warszawa 2015.

Mutual Conditioning of Intellectual and Moral Virtues in the *Summa of Theology* of St. Thomas Aquinas (Ia-IIae, q. 58, a. 4-5)
(Summary)

Wzajemne warunkowanie cnót intelektualnych i moralnych w *Summie Teologii* św. Tomasza z Akwinu (Ia-IIae, q. 58, a. 4-5)
(Streszczenie)

The aim of the article is to present the mutual relations between intellectual and moral virtues. Following Aristotle, Aquinas enumerates among the intellectual virtues wisdom, understanding (Latin *intellectus*), and knowledge as well as, at the level of *praxis*, prudence and art (Greek *techne*). Justice, fortitude and temperance belong to moral virtues. In the *Summa of Theology*, Aquinas asks about reciprocal dependence of these two types of virtues (Ia-IIae, q. 58, a. 4-5).

First, St. Thomas describes the close dependence of moral virtues on prudence and the virtue of understanding (q. 58, a. 4). Moral virtues, on the other hand, can function independently of the other intellectual virtues. In the following article (q. 58, a. 5), Aquinas shows why the virtue of prudence depends on moral virtues. In order to act properly, prudence requires not only knowledge, but also moral virtues, since they secure the principles of a specific action. Lack of control over emotions can disrupt cognitive processes in a specific situation. The other intellectual virtues are independent of the moral virtues.

One may conclude that there is independence of knowledge or technology and

Celem artykułu jest przedstawienie wzajemnych relacji między cnotami intelektualnymi i moralnymi w ujęciu św. Tomasza z Akwinu. Do cnót intelektualnych Akwinata zalicza za Arystotelesem mądrość, pojmowanie (łac. *intellectus*), wiedzę, a ponadto w wymiarze praktycznym roztropność i sztukę (gr. *techne*), natomiast do cnót moralnych sprawiedliwość, męstwo i umiarkowanie.

W *Summie Teologii* Akwinata zastanawia się nad ścisłym rodzajem zależności jednych cnót względem drugich (Ia-IIae, q. 58, a. 4-5). Najpierw św. Tomasz opisuje ścisłą zależność cnót moralnych od roztropności i cnoty pojmowania (q. 58, a. 4). Cnoty moralne mogą natomiast funkcjonować niezależnie od pozostałych cnót intelektualnych. W kolejnym artykule (q. 58, a. 5) Akwinata wykazuje dlaczego cnota roztropności zależy od cnót moralnych. Roztropność potrzebuje do właściwego działania nie tylko wiedzy, ale także cnót moralnych, ponieważ stoją one na straży zasad szczegółowych dotyczących konkretnego działania. Brak panowania nad emocjami może zaburzać procesy poznawcze w konkretnej sytuacji. Pozostałe cnoty intelektualne są niezależne od cnót moralnych.

morality, and at the same time the two-sided dependence of prudence and moral virtues. A key element in being prudent on an individual as well as a social level is moral maturity. Solutions developed by experts in the domain of particular fields of knowledge or scientific procedures are not sufficient for a comprehensive assessment of what is prudent.

Key words: Aquinas, St. Thomas, *Summa of Theology*, Aristotle, *Nicomachean Ethics*, virtue, moral virtue, intellectual virtue, habitus

MICHAŁ MROZEK OP:

dr, dominikanin, ur. 1975 w Ostrołęce, obecnie pracuje w Instytucie Tomistycznym w Warszawie (jednostka naukowa Polskiej Prowincji Dominikanów). Dyrektor *Studium Dominicanum*, zastępca Redaktora Naczelnego *Przeglądu Tomistycznego*.

Analizy Tomasza pokazują niezależność wiedzy czy technologii i moralności, a jednocześnie dwustronną zależność roztropności i cnót moralnych. Kluczowym elementem zachowania roztropności tak na poziomie indywidualnym jak społecznym jest moralna dojrzałość. Rozwiązania wypracowane przez ekspertów w domenie poszczególnych dziedzin wiedzy czy naukowych procedur nie są wystarczające do całościowej oceny tego, co rozropne.

Słowa kluczowe: św. Tomasz, Akwinata, *Summa Teologii*, Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, cnota, cnota moralna, cnota intelektualna, *habitus*

Popularyzator myśli św. Tomasza z Akwinu, szczególnie w zakresie teologii moralnej i angelologii.

Adres e-mail: mrozekop@dominikanie.pl



JEDYNY UCZONY Z PRZYDOMKIEM „WIELKI”¹

ALBERT WIELKI

A RELACJE MIĘDZY WIARĄ I NAUKĄ

Wstęp

Historia relacji chrześcijaństwa i nauk przyrodniczych, zwłaszcza od czasu ich usamodzielniania się, nie należy do najłatwiejszych. Do tych trudności otwarcie przyznaje się sam Kościół². Kwestia stosunku wiary do rozumu od zawsze generuje napięcie. Szczególne miejsce w historii tych relacji zajmuje postać Alberta Wielkiego, który u zarania „świata” uniwersyteckiego próbował zaradzić napięciu między teologami a świeckimi filozofami³. W niniejszej pracy zamierzam przybliżyć czytelnikowi ogół jego osiągnięć i wskazać na te, które miały największy wpływ na rozwój nauki i jej

miejsce w chrześcijaństwie. W pierwszej części chciałbym przedstawić biografię Alberta i recepcję jego myśli w wiekach późniejszych. W drugiej zaprezentuję jego dwa najważniejsze filozoficzne przedsięwzięcia: przyswojenie Arystotelesa i uzasadnienie względnej niezależności filozofii od teologii. Trzecia część będzie poświęcona praktyce naukowej Alberta. Na koniec odniósłbym jego postać do współczesnego kontekstu.

1. Życie i legenda Alberta Wielkiego

Święty Albert to jedna z tych postaci historii, w której legendy i fantastyczne opowiadania zrosły się z niewiarygodnymi faktami. W oczach swoich uczniów „mąż tak bardzo boski (*divinus*) we wszelkich naukach, że słusznie można by go nazwać zdumieniem i cudem naszych czasów”⁴. Jego krytyk, Roger Bacon, skarżyć się będzie, że jest cytowany „tak jak Arystoteles, Awicenna i Awerroes. [...] ma on za życia autorytet, jakiego jeszcze żaden człowiek nie posiadał⁵. Przyznawał jednocześnie:

¹ Przydomek ten jest być może nie tyle nadany, ile jest tłumaczeniem nazwiska (de Groot), a dopiero z czasem nabrał on cech tytułu. Por. M. Kurdziałek, *Wielkość św. Alberta z Lauingen zwanego także Albertem Wielkim*, w: *Średniowiecze w poszukiwaniu równowagi między arystoteлизmem a platonizmem*, red. M. Kurdziałek, Lublin 1996, s. 185.

² Por. Jan Paweł II, *Fides et ratio. O relacjach między wiarą a rozumem*, Poznań 1998, s. 70–75 (n. 45–48). W sekcji encykliki zatytułowanej „Dramat rozdziału między wiarą a rozumem” w ten sposób wspomina się Alberta: „Św. Albert Wielki i św. Tomasz, choć zachowywali organiczną więź między teologią a filozofią, jako pierwsi uznali, że filozofia i różne dyscypliny nauki potrzebują autonomii, aby mogły prowadzić owocne badania w swoich dziedzinach” (s. 70). Można to zdanie uznać za najogólniejsze streszczenie jednego z największych osiągnięć Alberta w dziedzinie nauk przyrodniczych, które poniżej zamierzam rozwinąć.

³ Termin *filozofia* obejmował w średniowieczu również ogół tego, co nazywamy współcześnie nauką. Termin ten będzie stosowany poniżej w tym właśnie znaczeniu.

⁴ Ulryk ze Strasburga, *Summa de bono*, IV, 3, 9, t. 1, wyd. paryskie 1930, s. 139.

⁵ R. Bacon, *Opus Tertium*, c. 9; *Opus minus*, red. J. S. Brewer, Londyn 1859, s. 327.

Całą wiedzę osiągnął na drodze osobistego wysiłku. Wyrażam mu większe uznanie aniżeli całej masie studiujących, gdyż jest to człowiek wykształcony, który niesłychanie dużo widział [...] i umiał w ogromnym morzu autorów wybrać to, co pożyteczne⁶.

Ogłoszony przez Kościół katolicki świętym i doktorem Kościoła, biskup, przełożony generalny zakonu św. Dominika, wielokrotny delegat papieża, wieloletni wykładowca. Znaczący w takich dziedzinach jak alchemia, medycyna, geografia, astronomia, matematyka, muzyka, mineralogia, a przede wszystkim biologia⁷. Ponadto teolog i filozof, który w swoich poszukiwaniach czerpał z bodaj wszystkich dostępnych, tak chrześcijańskich, jak i pogańskich źródeł wiedzy. Wreszcie, ze względu na co jest najczęściej współcześnie kojarzony – mistrz i nauczyciel św. Tomasza z Akwinu. Potomni dla uczczenia jego wielorakich osiągnięć i wszechstronności obdarzą go wieloma tytułami: *philosophus magnus, doctor universalis, doctor expertus*⁸.

Choć trudno to udowodnić, można by argumentować, że Albert zapisał się w historii nie tylko przez swoje niezaprzeczalne osiągnięcia na polu naukowym, ale również przez nieprawdopodobne wręcz oddziaływanie na wyobraźnię ludzi sobie współczesnych i potomnych. A zasłużył na swój przydomek Wielki, jako jedyny uczony średniowiecza, nie tylko przez fakty, ale i legendę obrosłą wokół niego osoby. Z tego powodu, oprócz faktów biograficznych,

uwzględnione zostaną również, choćby zdawkowo, elementy fantastyczne w pamięci o Kolończyku.

Albert urodził się w małym miasteczku Lauingen w Szwabii, nad Dunajem w drobnoszlacheckiej rodzinie rycerskiej⁹ na przełomie XII i XIII wieku¹⁰. Jako młody mężczyzna został wysłany do Padwy na studia, najprawdopodobniej prawnicze¹¹. Miał wtedy okazję do pierwszego spotkania z myślą Arystotelesa, za sprawą pism etycznych i przyrodniczych Stagiryty. W późniejszych dziełach Albert przytacza swoje obserwacje z tego okresu¹². W roku 1223 do Padwy przyjeżdża Jordan z Saksonii, ówczesny generał dominikanów, szukając młodzieńców chętnych do wstąpienia do Zakonu Kaznodziejskiego. Z jego to ręki, w okolicach Wielkanocy tegoż roku, Albert przyjmuje habit św. Dominika.

W celu odbycia nowicjatu i studiów został wysłany do klasztoru w Kolonii, z którym odtąd będzie mocno związany. W roku 1228 zostaje lektorem. Od tego czasu następuje około dwudziestoletni okres w życiu Alberta, o którym niewiele możemy powiedzieć¹³.

W roku 1245 Albert otrzymuje w Paryżu tytuł mistrza teologii. W tym czasie,

⁹ Por. R. Heinzmann, *Filozofia średniowieczna*, tłum. P. Domański, Kęty 1999, s. 184.

¹⁰ Data narodzin jest niepewna. Część przekazów wskazuje, że gdy w 1223 roku wstąpił do Zakonu, miał 16 lat. Jest to wątpliwe, o tyle, że zapewne także w tym okresie, a bezsprzecznie od roku 1228, prawo zakonne zakazywało przyjmować kandydatów przed 18. rokiem życia. Inne doniesienia wskazują, że, umierając w 1280 roku, miał około 87 lat. Najpewniejszy przekaz, pochodzący od Bernarda Gui, mówi, dość nieścisłe, że Albert dokończył swoich dni w wieku „80 lat i więcej”. Tak więc najsensowniej będzie przyjąć za datę urodzin Alberta około 1200 rok. Por. J. A. Weisheipl, *Life and works of st. Albert*, w: *Albertus Magnus and the sciences: commemorative essays 1980*, red. J. A. Weisheipl, Toronto 1980, s. 16–18; B. Gui, *Dodatek*, w: Stephen of Salanhac, *De Quatuor in quibus Deus Praedicatorum Ordinem insignivit*, Rzym 1949, s. 125.

¹¹ Por. R. Heinzmann, *Filozofia średniowieczna*, dz. cyt., s. 184.

¹² Por. J. A. Weisheipl, *Life and works of st. Albert*, dz. cyt., s. 17.

¹³ Por. tamże, s. 20.

⁶ Cyt. za: I. Frank, *Albert Wielki – naukowiec i dominikanin*, tłum. I. P. Góra, Kraków 1980, s. 7.

⁷ Por. S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycyzmu*, Wrocław 2000, s. 624.

⁸ Por. M. Kurdziałek, *Wielkość św. Alberta z Lauingen*, dz. cyt., s. 183.

pomimo różnych obowiązków nałożonych na niego jako profesora Uniwersytetu Paryskiego, skupił się on przede wszystkim na pisaniu dwóch wielkich prac teologicznych¹⁴. Pierwsza to *Summa de Creaturis* inaczej zwana *Summa Parisiensis*¹⁵. Druga to komentarz do *Sentencji* Piotra Lombarda. Obie prace zaczął pisać jeszcze przed osiągnięciem tytułu mistrza. Pozostaje tajemnicą, kiedy przygotował się do wydania tak wielkich dzieł¹⁶. W roku 1245 do Paryża przyjeżdża Tomasz z Akwinu, by uczyć się pod kierunkiem mistrza Alberta. Będzie towarzyszył Albertowi, przenosząc się z nim do Kolonii, a po jedenaście lat, za zdecydowaną rekomendacją Alberta, zajmie jego miejsce na katedrze teologii na Uniwersytecie Paryskim. Zachowa także do końca życia notatki z wykładów Alberta z tamtego czasu¹⁷.

Latem 1248 roku Albert, po trzech latach pracy jako mistrz na Uniwersytecie Paryskim, został posłany przez generała Zakonu do Kolonii, aby założyć tam studium generalne – uczelnię wyższą dla braci dominikanów. W tym czasie powstaje kompletny komentarz do całego corpusu Pseudo-Dionizego Areopagity¹⁸. Również wtedy Albert podejmuje się wykładu na temat etyki u Arystotelesa. Dotąd znano tylko trzy z dziesięciu ksiąg tego dzieła. Nowe tłumaczenia dzieł Stagiryty skłoniły Alberta do podjęcia wykładów na ich podstawie na powstającym studium generalnym¹⁹. Wreszcie, w tym

okresie rozpocznie się największe przedsięwzięcie naukowe Alberta. Od 1250 roku aż do roku 1270 będzie komentował w formie parafrazy wszystkie dzieła Arystotelesa. Uda mu się opracować niemal całość prac Filozofa, pseudoepigrafy arystotelesowskie oraz pisma Boecjusza²⁰.

Albert oprócz obowiązku prowadzenia zajęć, będzie piastował przeróżne funkcje. Wielokrotnie był wzywany w roli rozjemcy i sędziego dla rozstrzygnięcia sporów²¹. Od 1254 roku był prowincjałem Prowincji Niemieckiej Zakonu Dominikanów. Po trzech latach złożył jednak rezygnację z urzędu. Z kolei 5 stycznia 1260 roku papież Aleksander IV wyznaczył go na biskupa Ratyzbony. Wobec powyższego generał Zakonu, Humbert, dowiedziawszy się o tym, usilnie prosił Alberta, aby nie przyjmował nominacji. Bał się bowiem takiego precedensu²². Mimo to Albert przyjął nominację. Możliwe, że uczynił tak, aby wyzwolić się od stałych zarzutów przeciw jego pracy naukowej. Przyjęcie biskupstwa, choćby na krótki czas, umocniłyby jego badania autorytetem Kościoła. Już po dwóch latach, w maju 1262 roku, po długich i usilnych staraniach

²⁰ Por. F. van Steenberghen, *Filozofia w wieku XIII*, dz. cyt., s. 236.

²¹ Dzięki jego interwencji w 1258 roku, został zażegnany poważny konflikt między mieszkańcami a biskupem Kolonii. Ugoda, którą Albert zaproponował, zyska miano „Großer Schied” (Wielki werdykt).

²² Por. J. A. Weisheipl, *Life and works of st. Albert*, dz. cyt., s. 37. Tak Humbert zareaguje na wieść o jego nominacji: „Wolałbym widzieć cię martwego niż na katedrze biskupiej! [...] Jakkolwiek kłopotliwi są dla ciebie bracia, nie sądz, że gdy będziesz musiał radzić sobie ze świeckim klerem i władzą, sprawy będą się miały lepiej. [...] lepiej być w trumnie niż na katedrze biskupiej”. Cyt. za: A. Fischer, *Reflections on Priesthood in the Dominican Order*, „New Blackfriars” 2011, Vol. 92, No. 1042, s. 653–654. Z kolei legendy dominikańskie rozwijają będą wątek niechęci samego Alberta do stanu biskupiego: „Brat Albert został zmuszony do przyjęcia biskupstwa w Ratyzbonie, ale rychło rzucił je, tak jakby było ono parzącym ręce rozżarzoną węglem”; „Gardził wszelkimi ziemskimi godnościami, a dla mitry i pastorału miał tyle szacunku, co dla torby i kija”. Por. *Legendy Dominikańskie*, red. J. Czapczyk, tłum. J. Salij, Poznań 2002, s. 129–131.

¹⁴ Por. tamże, s. 25.

¹⁵ Składa się na nią sześć traktatów: *De sacramentis*, *De incarnatione*, *De resurrectione*, *De quattuor coaequaevis*, *De homine* oraz *De bono*. Jest to bardzo obszerne dzieło teologiczne, bazujące na publicznych dysputach jakie Albert, jako mistrz teologii, miał obowiązek odbywać. Jest to jedna z pierwszych *Summ* teologicznych, która będzie zapewne wzorem dla *Summy* św. Tomasza.

¹⁶ Por. J. A. Weisheipl, *Life and works of st. Albert*, dz. cyt., s. 22.

¹⁷ Por. tamże, s. 26.

¹⁸ Por. F. van Steenberghen, *Filozofia w wieku XIII*, tłum. E. I. Zielińskiej, Lublin 2005, s. 236.

¹⁹ Por. J. A. Weisheipl, *Life and works of st. Albert*, dz. cyt., s. 29.

zainteresowanego, papież Urban IV zwolnił Alberta z urzędu biskupa²³. Od tego czasu, starzejący się już profesor teologii, oddał się pracy nad komentarzami do dzieł Arystotelesa. Przeszkadzają mu w tym regularne wezwania dla rozsądzania sporów oraz obowiązki związane z posługą biskupią, np. przy konsekracji kościołów, na co też Albert otwarcie narzeka²⁴. Wreszcie, dożywszy ponad osiemdziesięciu lat, Albert umiera 15 listopada 1280 roku.

Wkrótce rozmnożą się dzieła fałszywie przypisywane bratu Albertowi z Kolonii, a przekaz o wielkim i wybitnym znawcy we wszystkich dziedzinach nauki, po śmierci Kolończyka, rósł stopniowo, by w XV wieku stać się opisem legendarnym i zupełnie fantastycznym. Jego wszechstronne, często nietypowe zainteresowania, wkrótce zostaną zrozumiane, jako poszukiwanie wiedzy absolutnej²⁵. Już za życia nadano mu tytuły *magus* i *expertis in magici*. Podejrzewać się go będzie o znajomość wiedzy tajemnej, zwłaszcza alchemii. Do XV wieku fałszywie przypisywano mu ponad dwadzieścia osiem traktatów alchemicznych oraz przynajmniej dwa grymuary: tzw. Wielki i Mały Albert²⁶. Tak opisuje go w XIV wieku Jan Becanus: „[...] wielki w nekromancji, większy

w filozofii, lecz najwspanialszy w teologii”²⁷. Miał więc odkryć tajemnicę mitycznego kamienia filozoficznego²⁸, skonstruować mówiącego robota²⁹ oraz stworzyć homunculusa, czyli sztuczne życie w słoiku. Pierwsza biografia Alberta, napisana przez dominikanina z Gdańska, Piotra z Prus, miała na celu uporanie się z tymi kłopotliwymi przekazami o jego rzekomych mrocznych praktykach³⁰. Piotr z Prus napisze tam, że „po Arystotelesie cała ufność w Albercie, który oświecił pisma wszystkich filozofów, rozsądzając słusznie, co w nich prawdziwe, a co fałszywe, bo sam jak nikt inny był doświadczony w naturalnych fenomenach”³¹.

²³ Por. J. A. Weisheipl, *Life and works of st. Albert*, dz. cyt., s. 39.

²⁴ Por. tamże, s. 41.

²⁵ Krążyć będzie legenda, wniecona przez jego współbraci, jakoby Albert modlił się, aby Bóg pozwolił mu odwiedzić czyszcic, aby mógł go zbadać i prawdziwie poznać wszelkie rzeczy. D. Collins, *Albertus, Magnus or Magus? Magic, Natural Philosophy, and Religious Reform in the Late Middle Ages*, „Renaissance Quarterly” 2010, No. 63, s. 17.

²⁶ Por. *Les Évangiles du diable. Le Grand et le Petit Albert*, red. C. Seignolle, Paris 1999. Zob. także P. Kibre, *Albertus Magnus on Alchemy*, w: *Albertus Magnus and the Sciences: Commemorative Essays*, red. J. A. Weisheipl, s. 187–202. Por. L. Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science during the First Thirteen Centuries of Our Era*, Vol. 2, Nowy Jork 1923, s. 720–750. Nie odwołując się do przykładu, zaznaczę tylko, że w Internecie, na stronach poświęconych magii i okultyzmowi, można znaleźć gros treści, które wiążane są z osobą Alberta Wielkiego.

²⁷ „Dominus Albertus Ratisponensis episcopus de Ordine Praedicatorum, magnus in nigromantia, maior in philosophia, sed maximus in theologia”. J. Becanus, *Chronica 1247–1256, Excerpta*, w: *Hermannus Alahensis und andere Geschichtsquellen Deutschlands im dreizehnten Jahrhundert*, red. J. Boehmer, Stuttgart 1845, s. 432–439.

²⁸ Jest to kamień zdolny zmieniać kamienie nieszlachetne w złoto. Por. J. Franklyn, *A Surety of the Occult*, Londyn 2001, s. 28–30. Ta legenda ma o tyle podstawę, że Albert faktycznie dużo miejsca poświęca możliwości przemiany jednego typu metalu w inny, a w szczególności w złoto. Zapisuje również, że był świadkiem transmutacji, w wyniku której uzyskano złoto. Zob. Albertus Magnus, *Mineralium*, III, II, 6, red. A. Borgnet, t. 5, wyd. paryskie, s. 81–82. Por. A. Rinotas, *Alchemy and Creation in the Work of Albertus Magnus*, „Conatus - Journal of Philosophy” 2019, No. 3/1, s. 63–74.

²⁹ Według legendy młody Tomasz, gdy tylko go zobaczył, zniszczył go z okrzykiem „Idź precz szatanie!”, czym zasmucił swojego mistrza. Zob. D. Collins, *Albertus, Magnus or Magus?*, dz. cyt., s. 17.

³⁰ Sam Piotr określi swój cel trojako: „Przedstawić w porządku osiągnięcia Alberta, odrzucając wymyślone historie; obronić Alberta przed oszczerstwem, mianowicie jakoby miał praktykować arkan magiczne; ukazać świętość Alberta” (tłum. własne). Zob. Piotr z Prus, *Vita B. Alberti Magni*, cyt. za: Paulus de Loe, *De vita et scriptis b. Alberti Magni*, „Analecta Bollandiana” 1900, Société des Bollandistes, nr 19, online: <<https://archive.org/details/AnalectaBollandiana1900a/page/n273/mode/2up?view=theater>>, [dostęp: 14.04.2021]. Piotr z Prus pisał biografię Alberta w cztery lata po otwarciu jego trumny; biografia ta miała umożliwić beatyfikację Alberta. Autor nie doczekał się jej, ponieważ do tej doby dopiero w 1622 roku, choć już wcześniej papież cytowali Alberta i powoływali się na niego jak na świętego. Z tamtych czasów również pochodzą legendy, akcentujące świętość Alberta, o jego wizjach świętych i o tym, jak to „postąpił w wiedzy więcej przez modlitwę niż studia”. Zob. L. Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, dz. cyt., s. 549. Inaczej uważa Collins, twierdząc że odnowiony kult Alberta w XV wieku miał na celu wzmocnić ruch obserwancki w Zakonie Kaznodziejów. D. Collins, *Albertus, Magnus or Magus?*, dz. cyt., s. 1–40.

³¹ Piotr z Prus, *Vita B. Alberti Magni*, Antwerpia 1621,

Aż do XIX wieku trwało przekonanie, że Albert poruszył już wszystkie kwestie, które nauka może rozstrzygać. *Historia nauk przyrodniczych w średniowieczu* Feliksa Pouchet z 1853 roku będzie miała podtytuł: *Albert Wielki i jego epoka jako początek nauk eksperymentalnych*³². Natomiast Henri Marie de Blainville podczas swoich wykładów na Sorbonie, w latach 1839–1841, będzie przekonywał, że Albert, dopełniając braki Greków, poruszył niemal wszelkie zagadnienia w niemal wszystkich dziedzinach, doprowadzając naukę do apogeum jej rozwoju. Wiedza miała się już rozwijać wyłącznie po względem ilości zbadanych obiektów, w ramach istniejących już dziedzin³³. Papież Pius II powie o św. Albercie, że „wszystko, co można wiedzieć, on wiedział, i żadna nauka obcą mu nie była”³⁴.

Zainteresowanie Albertem słabnie w XIX wieku³⁵. W XX wieku przypomni o nim Pius XI, kanonizując św. Alberta w 1931 roku i ogłaszając go doktorem Kościoła, a w 1941 roku Pius XII ustanowi go patronem tych, którzy uprawiają nauki przyrodnicze³⁶.

2. Alberta filozofia nauki

Początek XIII wieku przynosi zmianę w mentalności intelektualnej epoki. Dotychczas zdominowana przez neoplatonizm, filozofia europejska opierała się przede wszystkim na autorytetach. Jak to pięknie wyraził platonik Bernard z Chartres (1060–1125):

s. 288, cyt. za: L. Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, dz. cyt., s. 532 (tłum. własne).

³² F. A. Pouchet, *Histoire des sciences naturelles au moyen age, ou Albert le Grand et son époque considré comme point de départ de l'école expérimentale*, Paryż 1853.

³³ Por. L. Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, dz. cyt., s. 533.

³⁴ R. Kostecki, *Św. Albert Wielki. Wyznawca, biskup i doktor Kościoła*, Lwów 1934, s. 80.

³⁵ Por. Tamże, s. 532.

³⁶ Por. E. A. Synan, *Albertus Magnus and the Sciences*, w: *Albertus Magnus and the sciences: commemorative essays 1980*, red. J. A. Weisheipl, Toronto 1980, s. 3–4.

„Jesteśmy karłami, którzy wspięli się na ramiona olbrzymów. W ten sposób widzimy więcej i dalej niż oni, ale nie dlatego, ażeby wzrok nasz był bystrzejszy lub wzrost słuszniejszy, ale dlatego, iż to oni dźwigają nas w górę i podnoszą o całą gigantyczną wysokość”³⁷.

Nauczanie odbywało się poprzez czytanie i komentowanie autorytetów (*autorów – auctores*)³⁸, spośród których najwyższy i niepodważalny w każdej kwestii był autorytet Pisma Świętego³⁹. Platonizm czy neoplatonizm, skupione na duchowych i odwiecznych ideach, do których można było dotrzeć poprzez intelektualną spekulację, przez długi czas zaspokajały religijnie zorientowane imperium chrześcijańskie.

W XIII wieku na Zachodzie na nowo odkryto Arystotelesa. Dotąd znane były tylko pisma logiczne w tłumaczeniu Boecjusza⁴⁰. Dotychczasowa bariera językowa została przełamana, a *Corpus Aristotelicum* zaczął silnie oddziaływać na środowiska uniwersyteckie, zwłaszcza w Paryżu. Dzieła Arystotelesa obejmowały nie tylko zagadnienia teologii, metafizyki czy psychologii, ale również fizyki, biologii i mineralogii. Stagiryta szybko spotkał się z entuzjastycznym przyjęciem na wydziałach filozoficznych, a z drugiej strony z równie silnym sprzeciwem teologów.

³⁷ T. Michałowska, *Średniowiecze*, Warszawa 1999, s. 17.

³⁸ Albertowi zarzucać będą, że chociaż tworzy w formie parafrazy, to nie trzyma się komentowanych tekstów, ale pisze jak „autor”, swobodnie podejmując tematy według własnego uznania. Por. E. A. Synan, *Albertus Magnus*, dz. cyt., s. 10.

³⁹ W. Seńko, *Jak rozumieć filozofię średniowieczną*, Kęty 2001, s. 56.

⁴⁰ Były to: *Kategorie, O interpretacji, Analityki pierwsze i wtóre, Topiki, O dowodach sofistycznych*. Tłumaczenia te ze względu na małą liczbę kopii oraz trudności w lekturze, wynikające z dużego stopnia skomplikowania zawartych w nich zagadnień logicznych, wcześniej nie spotkały się z wielkim zainteresowaniem. Por. J. Bañas, *Albert The Great as a scientist*, w: *Filozofický ústav SAV*, online: <<http://www.klemens.sav.sk/fiusav/doc/organon/2006/1/16-31.pdf>>, s. 17–18, [dostęp: 07.04.2021].

W nowej filozofii Kościół dostrzeże zagrożenie dla ortodoksji⁴¹. Tak też, za sprawą Dawida z Dinant, w 1210 roku biskup Paryża, pod groźbą ekskomunikacji, zakazał czytania dzieł przyrodniczych Arystotelesa⁴². Zakaz ten potwierdzono i wprowadzono do statutu studiów na Uniwersytecie Paryskim w roku 1215⁴³. Jednak z utrzymaniem go w mocy był ten problem, że Michał Szkot tłumaczył kolejne dzieła Awerroesa i Arystotelesa, z których korzystał również Tomasz z Akwinu. Od 1230 roku nie-chrześcijańska interpretacja Stagiryty zaczęła mocno oddziaływać na nauczycieli i studentów wydziałów *artes liberales* uniwersytetów w Europie⁴⁴. Wśród błędnych tez proveniencji arystotelesowskiej, o które będą oskarżani awerrości paryscy, znajdują się między innymi takie jak⁴⁵: „Intelekt wszystkich ludzi jest jeden i ten sam numerycznie”, „Wola człowieka chce i wybiera z konieczności”, „Wszystkie byty, które działają w sferze podksiężycowej, są poddane koniecznemu wpływowi ciał niebieskich”, „Świat jest wieczny”, „Nigdy nie było pierwszego człowieka”.

W spór paryskich awerroistów z mistrzami teologii zostaje zaangażowany także Albert. Jego pozycja w tym sporze jest osobliwa. Z jednej strony, będą na niego naciskać autorytety kościelne, aby bronił doktryny

przed heretyckimi tezami, z drugiej strony, pragnie on przybliżyć nauki Arystotelesa swoim braciom, wierząc, że znajomość nauk Stagiryty jest niezbędna dla dobrej edukacji teologicznej⁴⁶. Obszernie cytuje nie tylko Arystotelesa, ale i jego komentatorów arabskich: Awicennę, Awerroesa, Algazalego, Alfarabiego i innych⁴⁷. Będzie więc, z jednej strony, występował w publicznych debatach jako przeciwnik awerroistów⁴⁸, a z drugiej, sam będzie tak często i chętnie powoływał się na Awerroesa, że zostanie oskarżony o herezję⁴⁹. W tym kontekście Albert postanawia zaadaptować całość *Corpus Aristotelicum* uzupełniając je o najnowszą wiedzę. Jako formę wybiera parafrazę. Różni się w tym od Awerroesa czy Tomasza, którzy

⁴¹ Por. J. A. Weisheipl, *Life and works of St. Albert*, dz. cyt., s. 30.

⁴² Por. A. Bertolacci, *Albert's Use of Avicenna and Islamic Philosophy*, w: *A Companion to Albert the Great (Brill's Companion to the Christian Tradition 38)*, red. I. M. Resnick, Leiden–Boston 2013, s. 601–602.

⁴³ Tak będzie np. w Anagni w 1254 roku. Por. M. Kurdziałek, *Wielkość św. Alberta*, dz. cyt., s. 202.

⁴⁴ Tamże, s. 202–203. Zob. również P. Smoliński, *Albertus Magnus. Zum Gedanken nach 800 Jahre: Neue Zugänge, Aspekte und Perspektiven*, „Studia Antyczne i Mediewistyczne” 2003, nr 36, s. 235. Ze względu na doniosłość jego komentarzy, w dziełach Alberta i Tomasza nazywany on będzie po prostu „Komentatorem”, podobnie jak Arystoteles „Filozofem”. Na marginesie chciałbym zwrócić uwagę na dwie ciekawe kwestie dotyczące problemu z recepcją Arystotelesa. Po pierwsze, te same tezy radykalnego arystotelizmu, które w XIII wieku stanowiły problem dla chrześcijaństwa, w XII wieku spotkały się z analogicznymi zarzutami w świecie islamu. Wtedy zarzuty przeciw tym samym tezom sformułował Al-Ghazali w swojej pracy, *Niespójność filozofów (Tahāfut al-Falāsifa)*, a słuszności stosowania filozofii Arystotelesa w ramach islamu bronił Awerroes w pracy, *Niespójność „Niespójności” (Tahāfut al-Tahāfut)*. Zob. A. de Libera, *Wprowadzenie*, w: Awerroes, *L'Islam et la raison: Anthologie*, tłum. M. Geoffroy, Flammarion 2000. Pokusiłbym się wręcz twierdzenie, że czym Awerroes był dla Arystotelesa w islamie, tym był Albert (i Tomasz) dla Arystotelesa w chrześcijaństwie. Po drugie, wśród potępień biskupa paryskiego Stefana Tempiera z 1277 roku znalazły się wyjątki z prac nie tylko awerroistów, ale również prac Tomasza z Akwinu. Historia nurtu myślowego i dzieła synonimicznie wręcz utożsamianego z ortodoksją katolicką, jakim są tomizm i *Summa teologiczna*, zaczyna się od oskarżenia o psucie nauki Kościoła. Por. H. Thijssen, *Condemnation of 1277*, w: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, red. E. N. Zalta, online: <<https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/condemnation/>>, [dostęp: 07.04.2021]. Odnośnie rangi postaci i myśli Tomasza w nauczaniu Kościoła zob. encyklikę Leona XIII *Aeterni Patris*.

⁴¹ S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, dz. cyt., s. 565–566.

⁴² Zob. M. Kurdziałek, *Dawid z Dinant i jego próba uzgodnienia dwunastowiecznej filozofii przyrody z filozofią Arystotelesa*, w: *Sredniowiecze w poszukiwaniu równowagi między arystotelizmem, a platonizmem*, red. S. Sarek, Lublin 1996, s. 211.

⁴³ Tamże, s. 212.

⁴⁴ M. Kurdziałek, *Wielkość św. Alberta*, dz. cyt., s. 201.

⁴⁵ Zob. *Pozdrowienie wprowadzające i tezy nauczycieli paryskich*, w: Albert Wielki, *O piętnastu problemach teologiczno-filozoficznych*, tłum. A. Roślan, Kraków 2009, s. 13–15. Tezy potępione w 1277 roku zostały przetłumaczone na język polski. Zob. „Artykuły Paryskie potępione przez Stefana Tempiera 7 marca 1277 roku”, tłum. Wł. Seńko, w: *Wszystko to ze zdziwienia. Antologia tekstów filozoficznych z XIII wieku*, red. K. Krauze-Błachowicz, Warszawa 2002, s. 298–318

pisali w formie komentarzy. Parafrazę tę będzie częstokroć uzupełniał o własne odkrycia. „Chcemy napisać tyle samo ksiąg, co i Arystoteles, i pod tymi samymi tytułami. Poza tym w niektórych miejscach będziemy dodawali całe księgi, których brak, albo które opuszczono”⁵⁰.

Wykład ten rzeczywiście będzie posiadał wiele dygresji i dodatków. Toteż Roger Bacon miał powiedzieć, że Albert pisze jak „autor”⁵¹. Będzie to rodzaj wielkiej encyklopedii obejmującej całość wiedzy dostępnej w tamtym czasie. Jak zaznaczyliśmy w części biograficznej, aż do XIX wieku *Opus Vitae* Alberta będzie uważane za wyczerpujące, całościowe ujęcie wiedzy naukowej. Co prawda Albert zaznacza, że jedynie relacjonuje myśl Arystotelesa, zaś ciekawych jego własnego stanowiska odsyłać będzie do swoich dzieł teologicznych. Zważywszy jednak na swobodę, z jaką interpretuje tekst Arystotelesa, trudno uznać, że ograniczał się on wyłącznie do relacjonowania myśli Stagiryty. Taki wybieg mógł mieć na celu obronę Alberta przed zarzutami o promowanie zakazanych nauk Arystotelesa⁵². *De facto* Albert bronić będzie Stagiryty własnym autorytetem mistrza, a także autorytetem biskupa. Uzupełniając myśl grecką o nowsze zdobycze arabskich i żydowskich myślicieli i odpierając błędne interpretacje, zamierzał uczynić je „wszystkie [...] zrozumiałymi dla Łacinników”⁵³.

Co istotniejsze dla naszego wywodu, oprócz pracy, nazwijmy ją propagatorskiej, Kolończyk odnosi się też do ówczesnie dyskutowanych problemów, jak na przykład kwestia relacji między teologią a filozofią, czyli naukami świeckimi, którą szczególnie podejmuje w dwóch dziełach polemicznych z awerroistami: *O piętnastu problemach teologiczno-filozoficznych*, gdzie na prośbę innego dominikanina – Idziego Rzymskiego, byłego biskupa Ratzbony, odnosi się do potępionych w 1270 roku tez mistrzów paryskich, oraz w, napisanym na prośbę papieża Aleksandra IV, traktacie *O jedności intelektu*. Chociaż oczekiwano od niego zwalczania herezji, Albert nie wykazuje błędu awerroistów przez uzasadnienie ich niezgodności z objawieniem, ale rozróżniając między porządkiem myślenia filozoficznego i teologicznego, rozstrzyga problem w tym porządku, w którym został postawiony. Tak określi swój plan na początku traktatu *O jedności intelektu*:

Trzeba abyśmy my zajęli się tymi wątpliwościami przy użyciu argumentów oraz sylogizmów i zobaczyli, co z tego wszystkiego należy zachować, i jak należy to sformułować. Dlatego to wszystko, co mówi na ten temat nasze prawo [tj. objawienie – PF], tutaj pominiemy, przyjmując tylko te wnioski, które uznaje się jako dowód na drodze sylogizmu⁵⁴.

⁵⁰ Albertus Magnus, *Physica*, I, 1, 1, red. A. Borgnet, t. 12, wyd. paryskie, s. 2: „Taliter autem procedendo libros perficiemus eodem numero et nominibus quibus fecit libros suos Aristoteles. Et addemus etiam alicubi partes librorum imperfectas, et alicubi libros intermisso, vel omissos, quos vel Aristoteles non fecit”.

⁵¹ A nie, jak przyjmowało się w świecie ówczesnej nauki, jako komentator. Por. E. A. Synan, *Albertus Magnus*, dz. cyt., s. 10.

⁵² Por. F. van Steenberghen, *Filozofia w wieku XIII*, dz. cyt., s. 252–253.

⁵³ Albertus Magnus, *Physica*, I, 1, 1, red. A. Borgnet, t. 12, wyd. paryskie, s. 2: „[...] nostra intentio est omnes dictas

partes facere Latinis intelligibiles”. Albert ma tu na myśli fizykę, metafizykę i matematykę.

⁵⁴ Zob. Albert Wielki, *O jedności intelektu przeciwko Awerroistom paryskim*, tłum. A. Roslan, Warszawa 2003, s. 7–8. Podobną uwagę można znaleźć w *De XV*. Zob. Albert Wielki, *O piętnastu problemach teologiczno-filozoficznych*, tłum. A. Roslan, Kraków 2009, s. 85. Por. M. Trepczyński, *Autonomia filozofii w O Piętnastu Problemach Alberta Wielkiego*, „Studia Antyczne i Mediewistyczne” 2010, nr 43, s. 119–126.

Wprawdzie teologia będzie miała większe aspiracje niż filozofia, roszcząc sobie pretensje do prawd niemożliwych do uzasadnienia filozoficznie, co Albert również sygnalizuje:

Wiem natomiast, że niektórzy głoszą, iż [...] i temu stwierdzeniu się nie sprzeciwiam. Twierdę tylko, że nie jest to powiedziane na gruncie [samej] filozofii. Na gruncie filozofii bowiem nie można powiedzieć niczego, co by już przez nas nie zostało powiedziane. Tutaj zaś nie przyjmujemy niczego poza tym, co może być dowiedzione i powiedziane na gruncie [czystej] filozofii⁵⁵.

Jeśli istnieje prawda wspólna dla teologii i filozofii, to wszelkie błędy filozoficzne można odpierać na gruncie filozofii, nie odwołując się do argumentów teologicznych. I nie tylko można, ale należy w ten sposób postępować. To właśnie zaufanie do prawdy objawionej sprawia, że Albert przyznaje poszczególnym naukom swobodę w badaniu, ponieważ wychodzi z założenia, że ostatecznie nauka i teologia łączą się poprzez „Pierwszą Przyczynę”. Ona też, przez teologię nazywana Bogiem, sprawia, że wszystkie badania prowadzą niezawodnie z powrotem do niej i dlatego nie mogą wierze zaszkodzić⁵⁶.

Takie niekonfesyjne pojęcie prawdy znajduje potwierdzenie w metodologii Alberta. Dopatruje się istnienia prawdy we wszystkich przejawach życia intelektualnego. Jak widzieliśmy, studiuje, cytuje i uczciwie prezentuje myśl nie tylko łacińską, ale i grecką, żydowską, arabską⁵⁷. Tak na przykład, nie zgadzał się na pochopne palenie ksiąg

poświęconych nekromancji ze względu na ewentualne cenne nauki w nich zawarte⁵⁸. Nie boi się także przyznać racji myślicielom z którymi polemizował⁵⁹. Potrafi docenić argumentację, bez względu na to, kto nią się posługuje. Równie obiektywnie potrafi być krytyczny względem autorytetów i dostrzegać błędy w ich rozumowaniu, również Platona i Arystotelesa. Z tego powodu próba przyporządkowania Alberta do właściwego mu nurtu myślowego stanowi problem⁶⁰.

Wreszcie, rozróżniwszy między dziedzinami filozofii a teologii, nie podejmując jednak awerroistycznej koncepcji „dwóch prawd”⁶¹ oraz zachowując otwartą krytyczność, Albert jest w stanie uzasadnić odejście nauk świeckich, a zwłaszcza przyrodniczych, od źródeł religijnych.

W tych sprawach, które dotyczą wiary i obyczajów, bardziej niż filozofom należy wierzyć Augustynowi, jeżeli ich opinie różnią się. Jeżeli jednak mówimy o medycynie, to bardziej wierzyłbym Galenowi i Hipokratesowi, a jeżeli o naturach rzeczy, to raczej Arystotelesowi lub innemu ich znawcy⁶².

⁵⁸ Por. B. M. Ashley, *St. Albert and the Nature of Natural Science*, w: *Albertus Magnus and the sciences: commemorative essays 1980*, red. J. A. Weisheipl, Toronto 1980, s. 89.

⁵⁹ Częściowo przyjmuje na przykład argumenty awerroistów, przeciw którym pisze w dziełach polemicznych. Por. M. Trepczyński, *Ścieżki myślenia Alberta Wielkiego i Tomasza z Akwinu*, Warszawa 2013, s. 70.

⁶⁰ Por. P. Smoliński, *Albertus Magnus*, dz. cyt., s. 235.

⁶¹ Był to pogląd wywodzący się z dzieła Awerroesa, *Traktat rozstrzygający*, a rozwinięty przez awerroistów łacińskich. Bronił on niezależności filozofii twierdząc, że teologia i filozofia są od siebie tak różne, że badają dwie odmienne prawdy. Mogą więc istnieć zdania, które są prawdziwe z punktu widzenia nauki, choć fałszywe z punktu widzenia teologii. I odwrotnie. Taka niespójność między nimi jest czymś naturalnym i nie wskazuje na błędność żadnej z nich. Por. D. Kokoć, *Awerroistyczna doktryna podwójnej prawdy. Próba rozdzielania sfer sacrum i profanum na gruncie filozofii przyrody*, „Przegląd Religioznawczy” 2012, nr 4 (246), s. 3–12.

⁶² Albertus Magnus, *In Sententiarum*, II, 13, C, 2, red. A. Borgnet, t. 27, wyd. paryskie, s. 247: „Unde sciendum, quod Augustino in his quae sunt de fide et moribus plusquam Philosophis credendum est, si dissentiunt. Sed si de medicina loqueretur, plus ego crederem Galeno, vel

⁵⁵ Albert Wielki, *O jedności intelektu*, dz. cyt., s. 157.

⁵⁶ Por. E. A. Synan, *Albertus Magnus*, dz. cyt., s. 10.

⁵⁷ Por. S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii*, dz. cyt., s. 622.

Takie stanowisko, choć z perspektywy czasu oczywiste, stanowiło znaczący zwrot w sposobie uprawiania nauki. Od tej pory uzasadnione jest swobodne czytanie pogańskich autorów, a także prowadzenie własnych badań, bez lęku przed odmiennym zdaniem tradycyjnych autorytetów, teologicznych czy filozoficznych.

3. Albert naukowiec

Opisane wyżej rozumowanie w kwestii niezależności nauk przyrodniczych od objawienia było dla Alberta żywotnie istotnie. Nie bronił autonomii nauk świeckich jako teoretycznej możliwości, ale własnej metodologii. Większa część jego prac dotyczyła nauk przyrodniczych. Sam zakres jego badań pokazuje, że było to główne zagadnienie podejmowane przez mistrza z Kolonii. Przyjrzymy się jego rozumieniu nauki, metodzie oraz kilku przykładom praktyk naukowych.

Nauka to to samo, co „poznać przyczynę, przez którą rzecz jest i bez której jej nie ma”⁶³, czyli, jak byśmy to współcześnie nazwali, poszukiwać przyczyn koniecznych i wystarczających. Tę konieczność rozumiano jako odwieczną, a nauka w tym ujęciu zajmowała się właśnie prawdami ogólnymi i niezmiennymi. Należy w tym miejscu zaznaczyć, że w arystotelesowskiej wizji świata – w zasadzie do czasu darwinowskiej teorii ewolucji – również świat natury postrzegany był jako niezmienny i trwały. Dlatego także nauki przyrodnicze uważane były wówczas za zajmujące się przyczynami pierwszymi. Skupianie się na bytach zmiennych, szczegółowych (przypadkowych) nie zasługiwało, według Alberta, na miano prawdziwej filozofii, o ile

nie prowadziło do poznawania przyczyn stojących za tymi szczegółowymi zagadnieniami⁶⁴. Wypisując alfabetyczną listę znanych zwierząt, Albert zaznacza, że takie proste i szczegółowe wyliczenia nie są właściwe filozofii. Robi to jednak, ponieważ, jak mówi, „jesteśmy dłużnikami tak mędrców, jak i nieuczonych, a te kwestie, które są objaśnione w terminach szczegółowych, lepiej uczą proste umysły”. Podobnie, gdy ma wypisać listę znanych roślin pisze: „W szóstej księdze o roślinach zaspokajamy raczej ciekawość naszych studentów niż filozofii, bo filozofia nie może się zajmować szczegółami”⁶⁵. Twierdzi on nawet, że szkodliwe jest, by umysł zbyt długo zajmował się codziennymi sprawami, nie pragnąc dojść do ich przyczyn⁶⁶.

Albert jest przeciwny zatrzymywaniu się na kwestiach szczegółowych, bez poszukiwania ich przyczyn. Nie oznacza to jednak, że nie ceni w ogóle namysłu nad szczegółowymi zagadnieniami. Badając zwierzęta, kamienie czy rośliny, Albert będzie poszukiwał trwałych cech gatunkowych, ale dokonuje tego poprzez uważną i dociekliwą obserwację świata. Nawet w jego dziełach egzegetycznych dostrzegamy to zainteresowanie. Opisy przyrodnicze zawarte w Biblii, dotychczas traktowane niemalże wyłącznie jako alegorie rzeczywistości duchowej, interesują go (a za nim także Tomasza) w ich dosłownych, przyrodniczych znaczeniach⁶⁷.

⁶⁴ Przypomnę, że termin ten obejmuje w swoim średnio-wiecznym znaczeniu zarówno współcześnie pojmowaną filozofię, jak i nauki szczegółowe.

⁶⁵ Oba cytaty za: L. Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, dz. cyt., s. 536.

⁶⁶ H. Anzulewicz, *Św. Albert Wielki o naturalnym pragnieniu wiedzy*, „Przegląd Tomistyczny” 2009, t. 15, s. 37: „W tym kontekście staje się zrozumiałą konkluzja Alberta, że długie studia zagadnień szczegółowych, dotyczących przykładowo konkretnych czynów ludzkich albo przepisów prawa, w których pomija się kwestię ich przyczyn i uzasadnień, odbierają zdolność do uprawiania filozofii”.

⁶⁷ S. Perfetti, *Biblical Exegesis and Aristotelian Naturalism: Albert the Great, Thomas Aquinas, and the animals of the Book of Job*, „Aisthesis” 2018, nr 11, s. 81–96.

Hipocrati: et si de naturis rerum loquatur, credo Aristoteli plus vel alii experto in rerum naturis”.

⁶³ Cyt. za: M. Trepczyński, *Ścieżki myślenia Alberta Wielkiego*, dz. cyt., s. 128.

Ta ciekawość widoczna jest we wszechstronności prowadzonych przez niego badań. Jest ona częściowo wymuszona przez formę pracy – parafrazowanie całego *Corpus Aristotelicum* – ale Albert ma wszędzie do dodania liczne, własne obserwacje i wyniki badań. Jak to ujmie w księdze o minerałach: „Celem nauk przyrodniczych nie jest proste przyjmowanie opinii innych, ale badanie przyczyn działających w naturze”⁶⁸.

Nieograniczanie się do powtarzania opinii innych, ale poszukiwanie przyczyn rządzących naturą wymusza krytyczność wobec źródeł. Przy pisaniu traktatów Kolończyk będzie się starał jak najwięcej korzystać z własnego doświadczenia. Na wstępie Księgi *O Zwierzętach* postanawia, że przekaze „co wie na podstawie rozumu i czego doświadczył przez obserwację o naturze zwierząt”⁶⁹. Dopiero kiedy zabraknie mu własnych doświadczeń, do których mógłby się odwołać, powołuje się na opinie innych uczonych. Odrzuca tezy nawet autorytetów, gdy nie zgadzają się z jego osobistymi obserwacjami⁷⁰. Przyjmuje natomiast tylko te opinie, które oparte będą na doświadczeniu: „Co powiedziałem o różnego rodzaju gatunkach roślin, częściowo sam obserwowałem, częściowo dowiedziałem się od tych, o których byłem przekonany, że podają własne doświadczenia na podstawie starannych i osobistych spostrzeżeń”⁷¹.

To właśnie akcent na doświadczenie i obserwację będzie tym, co w działalności Alberta stanie się najbardziej nowatorskie. Sama metodologia nie jest nowa. Jest to po prostu empiryzm arystotelesowski. Albert jest świadomy ograniczenia metody indukcyjnej i (jeżeli jest to indukcja niezupełna) nazywa ją indukcją prawdopodobną (*inductio probabile*). Nie pojmuje jej jako prostej obserwacji *prima facie*. Daleki jest od naiwnego doszukiwania się prostych zależności. Bliżej mu raczej w praktyce do metod opisanych przez jego rywala Rogera Bacona⁷². Próbuje więc zbadać różne pogłoski, które do niego dochodzą. Badać będzie czy, zgodnie z powszechnym przekonaniem, cykady śpiewają jeszcze po odcięciu głowy⁷³, albo obali mit, jakoby strusie jadły żelazo⁷⁴. Dojdzie również do poważnych odkryć naukowych, dla przykładu uzyska i zbada arsenik⁷⁵, rozwinie embriologię⁷⁶ i jako pierwszy przeprowadzi systematyczny opis minerałów⁷⁷. Odkryje również azotan srebra, czyli jedną z pierwszych substancji światłoczułych, zbadany ponownie

⁶⁸ Albert Wielki, *Mineralium* II, ii, 1 red. A. Borgnet, t. 5, wyd. paryskie, s. 30: „Scientiae enim naturalis non est simpliciter narrata accipere, sed in rebus naturalibus inquirere causas”.

⁶⁹ Cyt. za: L. Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, dz. cyt., s. 540.

⁷⁰ Zob. J. A. Weisheipl, *Life and works of st. Albert*, s. 31. Tak robi dla przykładu, opisując wieloryby. Albertus Magnus, *De Cetu*, w: *De Animalibus*, XXIV, i, 28, red. A. Borgnet, t. 12, wyd. paryskie, s. 517: „Haec sunt quae de cetorum natura nos experti sumus, et ea quae scribunt Antiqui praeterims, quoniam non concordant cum expertis” (To wybadaliśmy na temat natury wielorybów, a to, co mówili na ten temat Starożytni, pomijamy, bo to nie zgadza się z tym, cośmy zbadali – tłum. własne).

⁷¹ Cyt. za: R. Kostecki, *Św. Albert Wielki*, dz. cyt., s. 92.

⁷² M. Trepczyński, *Ścieżki myślenia Alberta Wielkiego*, dz. cyt., s. 178. Odnośnie metody indukcyjnej zastosowanej przez Alberta zob. strony 79–93.

⁷³ Albertus Magnus, *De Cicada*, w: *De Animalibus*, XXVI, i, 10, red. A. Borgnet, t. 12, wyd. paryskie, s. 571: „Experti sumus ego et socii mei, quod capite amputato diu cantat, in pectore sonans sicut fecit antea” (Zbadaliśmy wraz ze współpracownikami, że odciwszy głowę długo jeszcze śpiewa, rezonując w odwłoku jak wcześniej – tłum. własne).

⁷⁴ Albertus Magnus, *De Struthione*, w: *De Animalibus*, XXIII, i, 104, red. A. Borgnet, t. 12, wyd. paryskie, s. 502: „De hac [strutio] dicitur quod ferrum comedit et digerit: sed ego non sum hoc expertus quia ferrum saepius a me pluribus strutionibus obiectum comedere noluerunt. Sed ossa magna ad breves partes truncata et arida et lapides avide comederunt” (Mówi się, że ten ptak zjada i trawi żelazo. Ale nie zaobserwowałem tego, choć często rozkładałem żelazo dla kilku strusi, a nie chciały go jeść. Chciwie natomiast jedzą skały i duże, suche kości, które zostały rozbite na mniejsze kawałki – tłum. własne).

⁷⁵ Albertus Magnus, *De modo et natura arsenici*, w: *Mineralium*, V, i, 5, red. A. Borgnet, t. 5, wyd. paryskie, s. 100–101.

⁷⁶ L. Wolpert, *Much more from the chicken's egg than breakfast – wonderful model system*, „Mechanisms of Development” 2004, nr 121/9, s. 1015–1017.

⁷⁷ D. Wyckoff, *Preface*, w: *Book of Minerals*, Oxford 1967.

dopiero wieki później, odnotowując, w swoim stylu, że bardzo plami ręce⁷⁸. Wiele będzie podróżował, aby prowadzić obserwacje w terenie. Jest dobrze zaznajomiony z fauną krajów takich jak Norwegia, Szwecja, Boemia, Karyntia, Estonia (Liwonia) i Rosja⁷⁹. To zaufanie do obserwacji sprawiło, że Albertowi zdarza się łatwowiernie uwierzyć w czyjeś opowieści albo sztuczki. Pozostają w jego dziełach liczne deskrypcje, które z naszej perspektywy są naiwne czy zabawne, jak chociażby opis wielu fantastycznych zwierząt (przykładowo jednorożca czy bazylijszka) albo opis zdarzeń magicznych, wpływu kometa na śmierć władców, czy opis cudownych mocy szlachetnych kamieni. Obecnie podobnym błędem byłoby skupianie się na tych obserwacjach Alberta, które współczesna nauka potwierdza (jak na przykład podobieństwo człowieka do małpy). Niezbyt poprawne byłoby również twierdzić, że Albert był eksperymentatorem według współczesnych standardów metodologicznych⁸⁰, choć niewątpliwie wyjątkowo jak na swoje czasy podkreślał wagę obserwacji i osobistego doświadczenia. Widać wręcz, że proponowana przez niego metodologia jest dość rozwinięta, choć sam nie zawsze spełnia jej wymogi⁸¹.

Ciekawym i niezwykłym wątkiem w myśli Alberta jest również teologiczny wymiar nauki. Człowiek jest, według Alberta,

w pełni człowiekiem, jeśli rozwija się moralnie i intelektualnie. Naturalne pragnienie wiedzy jest jedną z jego najbardziej fundamentalnych cech. To właśnie poszukiwanie i odkrywanie prawdy daje jednostce spełnienie. Bóg, poprzez naturalne dla istoty ludzkiej pragnienie wiedzy, wzywa ją do uprawiania nauki i poszukiwania prawdy. Służy to nie tylko jej rozwojowi intelektualnemu, ale poznawanie świata ma, w ujęciu Alberta, wymiar zbawczy. Rozwój nauk jest według niego częścią historii zbawienia. „Przywracając bytom materialnym boski, oddzielony od materii sposób istnienia, nie tylko umożliwia on im partycypację w Bogu, lecz sprawdza je do ich boskiego źródła”⁸². Dzieło poznawania świata nie jest dodatkiem do zajęć człowieka, opcjonalnym i przyziemnym, ale jest częścią historii zbawienia. Dla dobra swojego i świata człowiek jest wezwany do tego, aby coraz lepiej poznawać tę rzeczywistość. Osiąga w tym pełnię człowieczeństwa i upodabnia się przez to do Tego, który ten świat w całości poznał. „Ponieważ wszyscy ludzie z natury pragną wiedzy, celem pragnienia jest spoczywać w boskim intelekcie, gdyż ponad intelekt boski nikt się nie wznosi, ani nie może się wznieść”⁸³.

4. Zakończenie. Albert a współczesność

Doniosłości działalności Alberta nie sposób ukazać, wskazując na jeden tylko jej aspekt. Pod względem teologicznym przerósł go,

⁷⁸ M. Davidson, *Molecular Expressions: Science, Optics and You – Timeline – Albertus Magnus*, National High Magnetic Field Laboratory at The Florida State University, online: <<https://micro.magnet.fsu.edu/optics/timeline/people/magnus.html>>, [dostęp: 14.04.21]; Por. F. Szabadváry, *History of analytical chemistry*, Abingdon 1992, s. 17.

⁷⁹ Zob. L. Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, dz. cyt., s. 541.

⁸⁰ Brakuje zwłaszcza dwóch elementów: stawiania i testowania roboczych hipotez oraz aplikacji modeli matematycznych.

⁸¹ Por. M. Trepczyński, *Ścieżki myślenia Alberta Wielkiego*, dz. cyt., s. 55–120. W szczególności zwróciłbym uwagę na świadomość zawodności indukcji enumeracyjnej (s. 83–87), na podstawie której, w sytuacjach ograniczonego dostępu do danych, Albert buduje swoje opisy.

⁸² H. Anzulewicz, *Św. Albert Wielki o naturalnym pragnieniu wiedzy*, art. cyt., s. 39

⁸³ Albertus Magnus, *De intellectu et intelligibili*, II, 9, s. 517a-b: „Et iste intellectus adeptus (est stramentum) ad intellectum assimilativum, qui per gradus applicationis luminis inferioris ad lumen superius ascendit usque ad lumen intellectus divini, et in illo stat sicut in fine: et ideo cum omnes homines natura scire desiderant, finis desiderii est stare in intellectu divino: quia ultra illum non ascendit aliquis nec ascendere potest”. Tłumaczenie cytatu i myśl przewodnia akapitu na podstawie artykułu H. Anzulewicz, *Św. Albert Wielki o naturalnym pragnieniu wiedzy*, art. cyt., s. 33–46.

i niejako przyćmił, Tomasz. Dojrzałą formę namysłu filozoficznego na temat sposobu uprawiania nauki prezentuje Roger Bacon w swoim *Opus maius*. Nawet inkorporacja Arystotelesa na Zachodzie, choć zasługi Alberta są pod tym względem niezaprzeczone, była przecież nieunikniona. Sprzyjał jej raczej klimat naukowy epoki, aniżeli jakiś autorski pomysł.

Na czym więc polega wyjątkowość Alberta? Pozwolę sobie na stwierdzenie, że tej wyjątkowości należałoby szukać w tym, co potomni wyrazili w tytule: *Doctor Universalis*. Wszechstronność zainteresowań i wiedzy Alberta oraz znajomość źródeł naukowych nie ma sobie równych w jego czasie. Był polihistorem, człowiekiem renesansu (może lepiej: prawdziwym człowiekiem średniowiecza), który za życia zdobył autorytet uznawany przez wszystkich, nawet przez jego przeciwników. Będzie to wyjątkowo potrzebne w jego czasach, gdy, jak widzieliśmy, dojdzie do niebezpiecznego rozejścia się i braku zrozumienia między teologami i filozofami. Ingerencje biskupów paryskich w działalność uniwersytecką wydziałów świeckich groziły ukształtowaniem trwałej opozycji między sferą wiary i rozumu. Albert staje się żywym pomostem, pośrednikiem, należącym do obu tych światów. Sądzę, że nie są przypadkowe w wiekach późniejszych dwie równoległe narracje o Albercie: o świątobliwym biskupie-teologu i o szalonym alchemiku-naukowcu. Rola wszechstronnego autorytetu nie należała do łatwych. Podziw wielu rodził lęk i zazdrość wielu. Przez całe życie Albert borykać się będzie z zarzutami z każdej ze stron. Często będzie o tym wzmiankował w swoich pracach:

Są tacy leniwczy, którzy dla własnej satysfakcji wyszukują w księgach tylko to, co mogliby skrytykować. Leniwi są i wygodni, ale maskują to, przypinając łaty ludziom przerastających innych. Tacy to ludzie spowodowali śmierć Sokratesa, wypędzili Platona z Aten, oszkalowali Arystotelesa. Tacy ludzie są w organizmie wiedzy jak żółć w organizmie ciała – nadmiar żółci czyni cały organizm zgorzkniałym. Podobnie w dziedzinie wiedzy – są tacy wątrobiarze zatruwający innym życie, nie dają spokoju tym, którzy poszukują prawdy⁸⁴.

Antyfona na wspomnienie Alberta przytacza cytat z Księgi Mądrości: „Rzetelnie poznałem, bez zazdrości przekazuję i nie chowam dla siebie jej bogactwa” (Mdr 7,13). Widzimy w jego dziełach silny aspekt propagatorski. W swojej działalności pragnie on zapoznawać ludzi z prawdą w jej wielorakich przejawach, zaś za postawę najbardziej wrogą prawdzie uznaje taką, w której człowiek jest usatysfakcjonowany tym, co już wie. To pragnienie poznania prawdy widać w jego otwartym, a zarazem krytycznym sięganiu do myśli pogańskiej i zastrzeżeniach czynionych klasycznym autorytetom; w rzetelności przedstawiania myśli, z którą się nie zgadza w dziełach polemicznych, i pragnieniu uczynienia filozofii greckiej i arabskiej „zrozumiałymi dla Łacinników”. Wreszcie, pragnienie to widać w prezentacji nauk przyrodniczych jako nie tylko niegroźnych, ale przyjaznych teologii. Silna wiara w swoje przekonania nie czyniła Alberta defensywnym, unikającym nowości, ale popychała go do śmiałego poszukiwania i dostrzegania prawdy, skądkolwiek by przychodziła. Jeśli objawienie ma być prawdziwe, każdy aspekt prawdy jest jej sprzymierzeńcem.

⁸⁴ Cyt. za: I. Frank, *Albert Wielki*, dz. cyt., s. 5.

Przenosząc się do współczesnego kontekstu, możemy z łatwością dostrzec na wielu płaszczyznach życia społecznego mechanizmy polaryzujące. Czy będzie to Polityka Tożsamościowa (Francis Fukuyama), Cyberbałkanizacja Internetu (Eli Pariser) czy Matriksy Moralne (Johnatan Haidt), obserwujemy różnego rodzaju polaryzację utrudniającą porozumienie między grupami o odmiennych poglądach. Nieufność wobec odmienności, zalew *fake-newsów*, niesprawdzanie źródeł, zamknięcie się w radykalnym subiektywizmie, dogmatyzm i spory toczony na poziomie emocji świadczą, że niewiele się zmieniliśmy w stosunku do naszych XIII-wiecznych poprzedników. Potrzeba nam uczonych ludzi-pomostów łączących przeciwne sobie strony, którzy w rzetelny i nieuprzedzony sposób przedstawią różne perspektywy. Trudno sobie wyobrazić współcześnie autorytet, który byłby chętnie

śluchany i szanowany przez wszystkich. Albert świadczy o tym, że choć to nieprawdopodobne, jest jednak możliwe.

Współcześnie Albert Wielki kojarzony jest przede wszystkim jako mistrz św. Tomasza. Takie pominięcie całego dorobku naukowego może wyglądać na pomniejszenie jego zasług. Nie chodzi tu jednak o negowanie tych osiągnięć, ale zaakcentowanie, jak wielką rolę odegrał Albert jako wzorzec i jaką był inspiracją dla potomnych w odważnym poszukiwaniu prawdy. W tym wymiarze, chociaż naukowo archaiczny, pozostaje postacią aktualną. Jego przykład może być cenny w dyskusji na temat relacji wiary i nauki, a nawet rozumienia pojęcia prawdy i jej roli w społeczeństwie. Ta praca miała na celu zwrócenie uwagi Czytelnika na niezwykłą postać Alberta. Mam nadzieję, że choć w części zamiar ten się powiodł.

BIBLIOGRAFIA

Bibliografia źródłowa

- Albertus Magnus, *Physica*, w: tenże, *Opera Omnia*, red. A. Borgnet, t. 3, wyd. paryskie 1890.
- Albertus Magnus, *Mineralium*, w: tenże, *Opera Omnia*, red. A. Borgnet, t. 5, wyd. paryskie 1890.
- Albertus Magnus, *In Sententiarum*, w: tenże, *Opera Omnia*, red. A. Borgnet, t. 27, wyd. paryskie 1894.
- Albertus Magnus, *De Animalibus*, w: tenże, *Opera Omnia*, red. A. Borgnet, t. 12, wyd. paryskie 1891.
- Albert Wielki, *O jedności intelektu przeciwko Awerroistom paryskim*, tłum. A. Rosłan, De Agostini, Warszawa 2003.
- Albert Wielki, *O piętnastu problemach teologiczno-filozoficznych*, tłum. A. Rosłan, Wydawnictwo WAM, Kraków 2009.

Literatura przedmiotowa

- Anzulewicz H., *Św. Albert Wielki o naturalnym pragnieniu wiedzy*, „Przegląd Tomistyczny” 2009, t. 15, s. 33–46.
- Ashley B. M., *St. Albert and the Nature of Natural Science*, w: *Albertus Magnus and the Sciences: Commemorative Essays 1980*, red. J. A. Weisheipl, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1980, s. 73–102.
- Bacon R., *Opus Tertium*, c. 9; *Opus minus*, red. J. S. Brewer, Londyn 1859.

- Becanus J., *Chronica 1247–1256. Excerpta*, w: *Hermannus Altahensis und andere Geschichtsquellen Deutschlands im dreizehnten Jahrhundert*, red. J. Boehmer, Stuttgart 1845, pp. 432–439.
- Bertolacci A., *Albert's Use of Avicenna and Islamic Philosophy*, w: *A Companion to Albert the Great (Brill's Companion to the Christian Tradition 38)*, red. I. M. Resnick, Brill, Leiden–Boston 2013, pp. 601–611.
- Collins D., *Albertus, Magnus or Magus? Magic, Natural Philosophy, and Religious Reform in the Late Middle Ages*, „*Renaissance Quarterly*” 2010, nr 63, pp. 1–44.
- Copleston F., *Historia filozofii*, tłum. S. Zalewski, t. 2: *Od Augustyna do Szkota*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 2000.
- Fischer A., *Reflections on Priesthood in the Dominican Order*, „*New Blackfriars*” 2011, Vol. 92, No. 1042, pp. 651–663.
- Frank I., *Albert Wielki – naukowiec i dominikanin*, tłum. I. P. Góra, Wydawnictwo „W drodze”, Kraków 1980.
- Franklyn J., *A Survey of the Occult*, Kessinger Publishing, Londyn 2001.
- Gui B., *Dodatek*, w: Stephen of Salanhac, *De Quatuor in quibus Deus Praedicatorum Ordinem insignivit*, Institutum Historicum Fratrum Praedicatorum, Rzym 1949.
- Heinzmann R., *Filozofia średniowieczna*, tłum. P. Domański, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 1999.
- Jan Paweł II, *Fides et ratio. O relacjach między wiarą a rozumem*, TUM, Poznań 1998.
- Kibre P., *Albertus Magnus on Alchemy*, w: *Albertus Magnus and the Sciences: Commemorative Essays 1980*, red. J. A. Weisheipl, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1980, pp. 187–202.
- Kokoć D., *Awerroistyczna doktryna podwójnej prawdy. Próba rozdzielania sfer sacrum i profanum na gruncie filozofii przyrody*, „*Przegląd Religioznawczy*” 2012, nr 4 (246), s. 3–12.
- Kostecki R., *Św. Albert Wielki. Wyznawca, biskup i doktor Kościoła*, Wydawnictwo OO. Dominikanów, Lwów 1934.
- Kurdziałek M., *Dawid z Dinant i jego próba uzgodnienia dwunastowiecznej filozofii przyrody z filozofią Arystotelesa*, w: *Średniowiecze w poszukiwaniu równowagi między arystotelizmem a platonizmem*, red. S. Sarek, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1996, s. 211–232.
- Kurdziałek M., *Wielkość św. Alberta z Lauingen zwanego także Albertem Wielkim*, w: *Średniowiecze w poszukiwaniu równowagi między arystotelizmem a platonizmem*, red. M. Kurdziałek, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1996, s. 183–210.
- Legendy Dominikańskie*, red. J. Czapczyk, tłum. J. Salij, Wydawnictwo „W drodze”, Poznań 2002.
- Les Évangiles du diable. Le Grand et le Petit Albert*, red. C. Seignolle, Robert Laffont Editions, Paris 1999.
- Libera de A., *Wprowadzenie*, w: Awerroes, *L'Islam et la raison: Anthologie*, tłum. M. Geoffroy, Flammarion 2000, s. 2–8.
- Michałowska T., *Średniowiecze*, PWN, Warszawa 1999.
- Paulus de Loe, *De vita et scriptis b. Alberti Magni*, w: „*Analecta Bollandiana*” 1900, Société des Bollandistes, nr 19, online: <<https://archive.org/details/AnalectaBollandiana1900a/page/n273/mode/2up?view=theater>>, [dostęp: 14.04.21].
- Perfetti S., *Biblical Exegesis and Aristotelian Naturalism: Albert the Great, Thomas*

- Aquinas, and the animals of the Book of Job*, „Aisthesis” 2018, No. 11, pp. 81–96.
- Pouchet F. A., *Histoire des sciences naturelles au moyen age, ou Albert le Grand et son epoque considree comme point de depart de l'ecole experimentale*, J. B. Baillièrre Publisher, Paryż 1853.
- Rinotas A., *Alchemy and Creation in the Work of Albertus Magnus*, „Conatus - Journal of Philosophy” 2019, No. 3, pp. 63–74.
- Seńko W., *Jak rozumieć filozofię średniowieczną*, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2001.
- Smoliński P., *Albertus Magnus. Zum Gedanken nach 800 jahre: Neue Zugänge, aspekte und perspektien*, „Studia Antyczne i Mediewistyczne” 2003, nr 36, s. 235–240.
- Steenberghen F., van, *Filozofia w wieku XIII*, tłum. E. I. Zieliński, Wydawnictwo KUL, Lublin 2005.
- Swieżawski S., *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa–Wrocław 2000.
- Synan E. A., *Albertus Magnus and the Sciences*, w: *Albertus Magnus and the Sciences: Commemorative Essays 1980*, red. J. A. Weisheipl, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1980, s. 1–12.
- Szabadváry F., *History of analytical chemistry*, Taylor & Francis, Abingdon 1992.
- Thijssen H., *Condemnation of 1277*, w: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, red. E. N. Zalta, on-line: <<https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/condemnation>>, [dostęp: 07.04.2021]
- Thorndike L., *A History of Magic and Experimental Science during the First Thirteen Centuries of Our Era*, Vol. II, Columbia University Press, Nowy Jork 1923.
- Trepczyński M., *Autonomia filozofii w O Piętnastu Problemach Alberta Wielkiego*, „Studia Antyczne i Mediewistyczne” 2010, nr 43, s. 119–126.
- Trepczyński M., *Ścieżki myślenia Alberta Wielkiego i Tomasza z Akwinu*, Campidoglio, Warszawa 2013.
- Ulryk ze Strasburga OP, *Summa de bono*, t. 1, Paryż 1930.
- Weisheipl J. A., *Life and works of st. Albert*, w: *Albertus Magnus and the Sciences: Commemorative Essays 1980*, red. J. A. Weisheipl, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1980, s. 13–51.
- Wolpert L., *Much more from the chicken's egg than breakfast – wonderful model system*, „Mechanisms of Development” 2004, No. 121/9, pp. 1015–1017.
- Wszystko to ze zdziwienia. Antologia tekstów filozoficznych z XIII wieku*, wybór, opracowanie i wstęp K. Krauze-Blachowicz, Wydawnictwo PWN, Warszawa 2002.
- Wyckoff D., *Preface*, w: *Book of Minerals*, Clarendon Publisher, Oxford 1967.
- Ziemiański S., *Wprowadzenie*, w: *Albert Wielki, O piętnastu problemach teologiczno-filozoficznych*, tłum. A. Roslan, Wydawnictwo WAM, Kraków 2009, s. 5–9.

The Only Scholar with a Sobriquet “the Great”**Albert the Great and a Relation between Faith and Science**

(Summary)

The topic of this study is Albert Great, one of the most important figures in the history of relation between faith and reason. In the first section, dedicated to his biography, both facts and posthumous legend of his greatness are presented. In the second section, we learn of his philosophical endeavors to enable ‘secular’ sciences to save development free from religious censorship, namely: appropriation of Aristotle and his Arabic and Jewish commentators to Christendom and demarcation between fields of philosophy and theology. The third section presents Albert’s own scientific methodology: his understanding of science, method, motivation, and some examples of his practice. In the concluding remarks, some suggestions as to what we can learn today from Albert’s spirit are made.

Key words: Albert the Great, faith and science; faith and reason; science in XIII centuries, autonomy of science

PIOTR FREY OP:

mgr teologii, dominikanin, ur. w 1991 roku w Głubczycach, Absolwent Kolegium Filozoficzno-Teologicznego Polskiej Prowincji Dominikanów w Krakowie. Pracuje jako

**Jedyny uczony z przydomkiem „Wielki”
Albert Wielki a relacje między wiarą i nauką**
(Sreszczenie)

Tematem artykułu jest myśl Alberta Wielkiego, jednej z najważniejszych postaci historii filozofii w kwestii relacji między wiarą a rozumem. Pierwsza część pracy poświęcona została jego biografii i pośmiertnej legendzie na temat jego wielkości. W drugiej części przedstawiono filozoficzne wysiłki Alberta, mające na celu umożliwienie swobodnego rozwoju nauk świeckich, mianowicie, przyswojenie Arystotelesa z jego arabskimi i żydowskimi komentatorami na Zachodzie oraz wprowadzenie rozróżnienia między dziedziną filozofii a teologią. Trzecia część odnosi się do praktyki naukowej Alberta: rozumienia nauki, metody, motywacji oraz przykładów jego praktyk naukowych. Na zakończenie próbuję pokazać, czego dzisiaj może nas nauczyć postawa Alberta Wielkiego.

Słowa kluczowe: Albert Wielki, nauka a wiara, wiara a rozum, nauka w XIII wieku, autonomia nauk przyrodniczych

duszpasterz i rekolekcjonista w klasztorze dominikanów w Gdańsku.

Adres e-mail: pfrey@dominikanie.pl

ARCHIWUM HUMANISTYKI POLSKIEJ –
WIZERUNKI





PRÓBA SZKICU „FILOZOFII PRZYPADKU” MICHAŁA HELLERA¹

Michał Heller należy do tych ludzi, których właściwie przedstawiać nie trzeba. Ale dla porządku przypomnę kilka kwestii z nim związanych – fizyk, kosmolog, filozof, teolog, katolicki prezbiter, autor kilkudziesięciu pozycji książkowych, jedyny w kraju nad Wisłą laureat prestiżowej Nagrody Templetona, pomysłodawca Centrum Kopernika Badań Interdyscyplinarnych z obecną siedzibą na Uniwersytecie Jagiellońskim².

Bardzo ważną książką w filozoficzno-naukowym dorobku Michała Hellera jest *Filozofia przypadku*³, której poświęcony będzie niniejszy tekst. Praca ta stanowi *opus* barwne i uporządkowane zarazem. Rozpisane jest ono na trzy części: „Preludium”, „Fugę” i „Kodę”. Poprzedza je obszerny



FOT. ADAM WALANUS

wstęp. „Jeśli miałbym tę książkę komuś zadeedykować” – pisze Autor we wstępie – „zadeedykowałbym ją Richardowi Dawkinsowi i Williamowi Dembskiemu”. Przypomnijmy, że pierwszy z wymienionych uważa, że przypadek w stu procentach wyjaśnia powstanie i charakter życia, stanowiąc tym samym jeden z filarów ostatecznej, scjentystycznej wizji świata⁴. Drugi zaś jest przekonany o tzw. nieredukowalnych złożonościach, z których wyprowadza przekonanie, że świat jest Inteligentnym Projektem⁵. Kto zetknął się z ideą Intelligentnego Projektu, łatwo dostrzeże w niej prostą antropomorfizację problemu pochodzenia Wszechświata, w której ktoś podobny do ludzi zaprojektował Przyrodę tak, jak ludzie projektują swoje wytwory – domy, telefony, samochody. W ostatniej części książki, zatytułowanej „Koda”, profesor Michał Heller

¹ Tekst jest obszernym omówieniem książki Michała Hellera, *Filozofia przypadku. Kosmiczna fuga z preludium i codą*, wyd. 3., Kraków 2016. Pierwodruk: M. Heller, *Filozofia przypadku – kosmiczna fuga z preludium i codą*, Kraków 2011, ss. 312.

² Niedawno ukazało się drugie wydanie książki, w której Michał Heller opowiada o swoim życiu i poglądach: *Wierzę, żeby rozumieć. Z Michałem Hellerem rozmawiają Wojciech Bonowicz, Bartosz Brożek i Zbigniew Liana*, Kraków 2021.

³ M. Heller, *Filozofia przypadku*, dz. cyt.

⁴ R. Dawkins, *Ślepy zegarmistrz, czyli jak ewolucja doprowadzi, że świat nie został zaplanowany*, wyd. 2., tłum. A. Hoffman, Warszawa 1997.

⁵ *Mere Creation: Science, Religion and Intelligent Design*, ed. W. A. Dembski, IVP Academic 1998.

proponuje spojrzenie na porządek Rzeczywistości jeszcze z innej, odległej od stanowisk obu adwersarzy, perspektywy. Jednak wspomnienie tej dyskusji można traktować wyłącznie jako zachętę dla tych Czytelników, których zainteresowanie ożywiają polemiki jako takie. W rzeczy samej dyskusję z obydwoma stanowiskami Autor – jak sam pisze – traktuje marginalnie, bowiem w książce interesuje go zasadniczo miejsce i rola przypadku w porządku praw rządzących całym Kosmosem, z dodatkowym uwzględnieniem perspektywy historycznej. W rezultacie otrzymujemy książkę, która stanowi niejako „panoramę z lotu ptaka” na naukowe pojęcia przypadku i losowości.

1. Zarys historii zmagania z pojęciem prawdopodobieństwa

Przytoczony w pierwszej części książki krótki zarys myśli starożytnej o przypadku mieści dwie ważne perspektywy. Pierwsza pochodziła od Arystotelesa (i była kontynuowana przez epikurejczyków). Filozof ten uważał, iż „nauka o przypadku jest niemożliwa”. Pogląd ten był związany z jego przekonaniem o przyczynowości praw Natury i wiarą, że przypadek takiej przyczynowości przeczy. Drugie podejście zakładało, że przypadek wynika z ludzkiej niewiedzy. W średniowieczu znakomicie uchwycił to – przywołany przez Autora, za Alistairem C. Crombie – św. Tomasz z Akwinu, piszący, że „im bardziej jakaś nauka zbliża się do rzeczy jednostkowych, [...] tym mniej może ona dawać pewności z powodu wielkiej liczby rzeczy jednostkowych, które muszą być brane pod uwagę”⁶.

W średniowieczu przypadek został zamieniony na przygodność, czyli niekonieczność. Zakładano, że Wszechświat jest niekonieczny: on sam i jego prawa mogłyby być inne, niż są, a są takie, jakie są tylko w wyniku decyzji Stworzyciela. Owo założenie przygodności, naturalne w kręgu chrześcijańskim, bardzo sprzyjało rozwojowi nowożytnych nauk empirycznych, zmuszając uczonych – jak Autor podkreśla – do prowadzenia eksperymentów, mających odpowiedzieć na pytanie o sposób funkcjonowania Przyrody. Wszak jeśli jest przygodna, to Jej praw nie można wydedukować, wymyślić – mogły przecież być zupełnie inne. Co więcej – podkreśla Michał Heller – w świecie przygodnym naturalne wydaje się oczekiwanie na zdarzenia, których nie można przewidzieć: świat taki jest „otwarty na prawdopodobieństwo”. Uważny Czytelnik dostrzeże tu niefortunny obrót spraw dla obu potencjalnych adwersarzy, Dawkinsa i Dembskiego – doświadczenie przygodności niesie intuicję o możliwości Wszechświata stworzonego, wbrew stanowisku pierwszego z nich, a na korzyść drugiego. Równocześnie w naturalny sposób pozostawia miejsce na przypadek, wobec czego pierwszy z oponentów miałby powody do satysfakcji, a drugi – wręcz przeciwnie.

Znakomitą lekcją – jak odległe mogą być inspiracje dla nauki od niej samej – jest fakt, że u podstaw nowożytnej teorii prawdopodobieństwa leżą teoretyczne analizy w kontekście zjawiska hazardu – gracie w naturalny sposób interesowali się strategiami maksymalizującymi wygraną. Dowiadujemy się, że Marek Aureliusz, który grał w kości, podróżował nawet ze służącym, pełniącym obowiązki kogoś w rodzaju krupiera. Wieki później Wielki Książę Toskanii postawił

⁶ Tomasz z Akwinu, *Expositio super librum Boethii De Trinitate*, cyt. za A. C. Combrie, *Style myśli naukowej w początkach nowożytnej Europy*, tłum. P. Salwa, Warszawa 1994, s. 86 oraz M. Heller, *Filozofia przypadku*, dz. cyt., s. 26.

pytanie, dlaczego w rzutach trzema kostkami częstości wypadania sum dziewięciu i dziesięciu oczek się różnią. Rozwiązanie podał nie byle kto, bo sam Galileusz, odwołując się do liczby możliwych sposobów powstawania owych zdarzeń – taką analizę nazywamy dziś metodą zdarzeń elementarnych. Hazardem interesowali się również Blaise Pascal i Pierre Fermat. Inspiratorem był Antoine Gombauda, który zapytał Pascala, jak należy podzielić zyski między graczy, po przerwaniu jakiejś gry w trakcie jej trwania. Korespondencja między uczonymi doprowadziła do sformułowania tego, co nazywamy dziś wartością oczekiwaną – ostatecznie dokonał tego Fermat. W *Filozofii przypadku* Michał Heller wnikliwie opisuje niuansy poszczególnych rozwiązań, proponowanych przez obu autorów.

Drugim biegunem, który przywołuje Autor, jest – rozumienie natury tego, co prawdopodobne z perspektywy teologicznej. Otóż, od czasów średniowiecznych rozważano problematykę tego, co należy czynić z moralnego punktu widzenia w sytuacji braku pewności co do stanu rzeczy. W takich wypadkach należy postępować według tego, co najbardziej prawdopodobne. Trzeba zatem jakoś to prawdopodobieństwo umieć oceniać. O ile rozstrzygnięcie zaproponowane przez Bartłomieja de Medinę dotyczyło prawdopodobieństwa trafności opinii (w oparciu o przekonanie, że uczeni mędrcy mają mniejsze szanse niż inni, aby się pomylić), o tyle Jakub Bernoulli – właściwy pionier naukowego rachunku prawdopodobieństwa – formułuje pojęcie „przekonania moralnie pewnego” w oparciu o intuicję matematyczną. Naturalne inspiracje religijne widać też w pracy popularnie zwanej *Logiką z Port Royal*, powstałej w środowisku

związanym z jezuickim klasztorem Port Royal o silnych wpływach jansenistycznych. Bardzo popularna monografia, traktująca o rozumowaniu logicznym, a także o podejmowaniu decyzji może być, między innymi, uważana za prekursorską wobec teorii tzw. wnioskowań niededukcyjnych. Michał Heller przypomina, że to w tej książce pojawiło się po raz pierwszy pojęcie prawdopodobieństwa jako czegoś, co można zmierzyć, tj. określić ilościowo. W taki oto sposób myślenie w kategoriach moralnych sprzyjało rozwojowi teorii prawdopodobieństwa. Mamy też i kierunek oddziaływania przeciwny, gdy teoria prawdopodobieństwa przychodzi w sukurs teologii – świadczy o tym opisany szczegółowo słynny zakład Pascala, przekonujący do sensowności wyboru wiary. Zakład ten, utrzymany w duchu teorii gier, stosował sugerowane wcześniej w *Logice z Port Royal* (prawdopodobnie pochodzące od samego Pascala, który z Port Royal był związany i który, być może, nawet pisał ostatni z jej rozdziałów) zalecenie, aby rozważyć proporcję między potencjalnym zyskiem i potencjalną stratą. Z książki dowiemy się o interesującej krytyce przesłanki rozumowania Pascala (założenia bardzo konkretnych konsekwencji wiary i niewiary), zapoznamy się także z ciekawymi rozważaniami na temat myśli Bernoulliego, ojca nowożytnej teorii prawdopodobieństwa, o tym, jak przekonania religijne mogły sprzyjać jego odkryciom.

Jakub Bernoulli był autorem, pierwszego w historii, prawa wielkich liczb. Prawa takie pojawiają się dziś powszechnie w rozmaitych zastosowaniach losowości, między innymi w kryptografii.

Zwróćmy tu uwagę, że prawo wielkich liczb jest ciekawym przypadkiem, gdy w odniesieniu do wielokrotnych prób, *mimo ich*

losowego charakteru, dochodzimy do prawa, które mówi o niemal całkowitej, *dozwolnie dużej pewności*. Jest to pierwszy moment, gdy w historii nauki losowość obecna w przyrodzie ujawnia swoją *strukturę*. Otóż jednym z centralnych motywów malowniczej, a zarazem szalenie precyzyjnej gawędy – co w odniesieniu do tej i innych książek Michała Hellera nie stanowi oksymoronu – jest ukazanie w pełnej krasie prawdy, że świat prawdopodobieństwa ma swoje prawa, swoje ramy, którym podlega. Do tego wątku, jednego z centralnych – wrócimy za jakiś czas.

Czytelnik – zainteresowany śledzeniem barwnej historii myślenia o przypadku i jego zastosowaniach, zarówno w teorii gier, teologii, polityce i matematyce – otrzymuje w książce interesujące przykłady z dwóch kolejnych dziedzin: biologii i fizyki.

Pochodzący z rodziny kupieckiej Pierre L. M. de Maupertuis sformułował szczególną zasadę na gruncie obu tych dziedzin. Zajmował się teorią dziedziczenia i zwalczał pogląd, że gatunki w biologii powstawały celowo, utrzymując, iż były dziełem przypadku. Jednak, widząc różnorodność życia, podjął – mówiąc słowami Michała Hellera – „próbę wyjścia poza dysjunkcję, albo Racjonalny Stwórca albo działanie przypadku”⁷. Uważał, że przejawem Najwyższej Inteligencji jest to, że wszystkie organizmy powstają nie w ramach jednostkowego stwarzania, ale z pomocą jednej zasady stanowiącej kombinację przypadkowości oraz prymatu biologicznego zysku. Takie prawo stanowiłoby zasadę „najmniejszego działania” w odniesieniu do powstawania życia. Skojarzenie z teorią ewolucji jest tu jak najbardziej na miejscu: Darwin w jednej ze swoich późniejszych prac odnosi się szczegółowo

do analizy Maupertuisa. Co ciekawe, ten ostatni sformułował analogiczną zasadę na gruncie deterministycznej teorii Newtona, której struktura w ogóle nie obejmuje pojęcia przypadku. W teorii Newtona (wyrażonej w języku Lagrange’a) zasada ta jest też nazywana zasadą najmniejszego działania (choć później, za sprawą Leibniza, *de facto* osiągnęła status zasady ekstremalnego działania). W skrócie rzecz ujmując, chodzi o to, że w dynamice klasycznej ruch ciał odbywa się tak, aby pewna wielkość matematyczna – owo działanie – osiągała ekstremum. Michał Heller w *Filozofii przypadku* omawia w przystępny sposób tę zasadę, a także jej historyczne losy.

2. Zdarzenie przypadkowe

czyz determinowane – struktury i pytania

Centralną częścią książki jest „Fuga”, w której na tle nowoczesnej fizyki zostaje zarysowana potężna struktura formalna teorii prawdopodobieństwa. Wiek XIX to czas rozwoju fizyki statystycznej. Wielkie zasługi dla jej rozkwitu położyli Ludwik Boltzmann i James Maxwell. Interesowały ich zachowania dużych zbiorów cząsteczek. Ludwik Boltzmann rozważał owe zachowania z punktu widzenia ewolucji w czasie. James Maxwell – jako przypadek ze zbioru tzw. *ansamble’u*. *Ansamble* (lub *ansambl*) to zbiór wielu kopii takiego samego układu z wszystkimi możliwymi warunkami początkowymi, z którego na chybił trafił wybieramy jedną kopię, której ewolucja „startuje” z konkretnego warunku początkowego. Podejście to miało kolosalne znaczenie dla fizyki statystycznej. Interesujące jest, że Maxwell uważał, iż prawa deterministyczne rządzące ruchem cząstek powinny być uzupełnione o pewne prawa losowe, dotyczące

⁷ M. Heller, *Filozofia przypadku*, dz. cyt., s. 77.

właśnie warunków początkowych, choć w owym czasie nie istniały żadne prawa dynamiki, które nie byłyby w pełni deterministyczne (dopiero nadejście mechaniki kwantowej zmieniło tę sytuację).

U początku kolejnego wieku ów obrazek ansamblu dobrze odpowiadał opisowi procesu ruchów Browna. W emblematycznym przykładzie tego zjawiska grupy niewidocznych cząsteczek roztworu popychały losowo pyłek kwiatowy, właśnie dlatego, że ich warunki początkowe nie były zupełnie równomierne i symetryczne, lecz losowe. Prowadziło to do tak zwanych fluktuacji (w danym momencie mniej cząsteczek uderzało w pyłek z jednej strony niż z drugiej).

Autor *Filozofii przypadku* rozwija w dalszych częściach wątek warunków początkowych, pokazując, że w zasadzie każda teoria deterministyczna ma w sobie zarezerwowane miejsce na potencjalną losowość – owe warunki początkowe. Co więcej, dana teoria może wyglądać losowo właśnie dlatego, że nie znamy owych warunków początkowych i może przestać być taka, jeżeli poznamy mechanizmy rządzące owymi warunkami.

Jednak jeżeli się głębiej zastanowić, w dalszym ciągu prawdopodobieństwo znokomicie opisuje – dość paradoksalnie – pewne regularności nieprzewidywalności. Rzut monetą jest nieprzewidywalny, ale może być opisywany jako deterministyczny. W naturze fizyczno-biologicznej strony świata leży to, że w zasadzie orzeł i reszka padają „równie często” i fakt ten mówi coś głębokiego o Przyrodzie. Można powiedzieć, że opis probabilistyczny dokonuje tu pewnej kompresji – nie umiemy powiedzieć nic o konkretnym przypadku, bo mamy za mało danych, ale możemy powiedzieć coś klarownego o ogólnym obrazie wielu zdarzeń.

Warte rozważenia są jeszcze dwa inne przypadki. *Primo*: w teorii chaosu deterministycznego, gdzie zachowania są zdeterminowane, teoria prawdopodobieństwa (w nowoczesnym wydaniu tzw. teorii miary) znokomicie nadaje się do przewidywań praktycznych. Autor zaznacza, że taka skuteczność metod probabilistycznych na gruncie deterministycznym nie jest zupełnie oczywista – losowość i determinizm to dwa przeciwne bieguny. Zastrzega, że skuteczność owa wynika z topologii dostępnych w Przyrodzie warunków początkowych i „własności propagowania się zaburzeń”. *Secundo*: rozwinięcia dziesiętne liczb niewymiernych, takich jak liczba Pi, wyglądają zdumiewająco losowo i działają jak generatory liczb losowych. Michał Heller przywołuje za Andriejem Kołmogorowem wyjaśnienie, że ów zbieg okoliczności wynika z nieokreśloności matematycznego języka. Formalny, stworzony przez nas język, zbudowany w oparciu o dane pojęcia i aksjomaty, zawsze nadaje się do opisu nie tylko tego, co chcemy opisać, ale także czegoś innego, co może posiadać bardzo odmienne własności od tych przez nas oczekiwanych czy wręcz w procesie aksjomatyzacji zamierzonych. Taka ogólna konstatacja stanowi sens jednego z tzw. twierdzeń limitacyjnych (nawiasem mówiąc dość wstrząsający w swojej wymowie, jeżeli się nad nim chwilę zastanowić). Dla Michała Hellera ważne jest jednak pytanie, czy owa przypadkowo wyglądająca struktura – głęboko deterministycznych w swej naturze – rozwinięć liczb nie jest aby odbiciem czegoś głębszego, co – można by powiedzieć – wykracza poza dychotomie: wiedza – brak losowości, niewiedza – obraz losowy. Intuicja o losowych warunkach początkowych nie ma tu zastosowania, „chyba, żeby

i pod tym względem nasza wiedza była niepełna” – pisze Autor, ale podkreśla, że tak złożona teoria, jak teoria prawdopodobieństwa, może kryć w sobie zagadki.

W istocie, za powyższymi kwestiami kryje się meta-pytanie „wyższego rzędu” – dla czego twierdzenia limitacyjne na takie fenomeny matematyczne – przeciwne naszym najgłębszym intuicjom, dotyczącym tego, co przypadkowe i tego, co pewne – pozwalają?

Na kartach „Fugi” – ostatniej części książki – Michał Heller rysuje najpierw nowoczesną teorię prawdopodobieństwa mającą zastosowanie do świata klasycznego, nam znanego. Jest to teoria rachunku prawdopodobieństwa Andrieja Kołmogorowa, wyrażana w języku tak zwanej miary, a więc posiadająca pierwiastek ilościowy. Michał Heller wyjaśnia też, w jaki sposób teoria Kołmogorowa stanowiła etap osiągnięcia dojrzałości przez dział matematyki zajmujący się prawdopodobieństwem. W największym skrócie chodzi tu o moment, w którym uchwycona zostaje głęboka struktura formalna, oddzielona od interpretacji praktycznych czy, inaczej mówiąc, „reguł pomostowych”, wiążących ją z rzeczywistym światem.

Na kartach książki Michał Heller przedstawia też zasady kwantowej teorii prawdopodobieństwa w ujęciu Johna von Neumanna. Pomocny mu jest w tym, szczegółowo jak na książkę popularną omówiony, aparat matematyczny wyrażony w języku algebraicznym. Warto tu ostrzec Czytelnika, że ta część tekstu operuje zaawansowanymi terminami matematycznymi, poza zasięgiem osób, które nie przeszły treningu w zakresie matematyki wyższej. Przy okazji oferuje Czytelnikowi opis dość intrygującego pojęcia niezależności, który nie ma odpowiednika w klasycznym pojęciu zdarzeń losowo

niezależnych, czyli takich, których prawdopodobieństwa można mnożyć, jak np. prawdopodobieństwa pary wyników dwóch rzutów kośćmi przez dwie różne osoby, które jest iloczynem prawdopodobieństw tych wyników. Owa kwantowa wersja, pochodząca od Dana Voiculescu, bynajmniej nie należy – niech Czytelnicy uwierzą na słowo – do łatwych. Piszący te słowa znalazł w *Filozofii przypadku* najbardziej przystępne omówienie tego pojęcia, jakie kiedykolwiek spotkał w literaturze, zawarte – dodajmy – w formie tylko jednego akapitu.

Mechanika kwantowa jest teorią wyjątkową, ponieważ ma wbudowaną losowość „do wewnątrz” swojej struktury. Oczywiście istnieją jej deterministyczne interpretacje, ale wszystkie one mają jakąś wadę: albo wymagają olbrzymiej złożoności, albo nielokalności, gdzie wszystko oddziałuje ze wszystkim naraz. Przypomnijmy, że – co jeszcze bardziej frustrujące – wszystkie interpretacje mechaniki kwantowej do tej pory niesłychanie skutecznie opierają się jakiegokolwiek różnicującej falsyfikacji. Zagadnienie sposobu interpretacji mechaniki kwantowej jest od lat bardzo żywe w literaturze i wciąż poddawane dyskusji. Jedną z najbardziej spektakularnych prób podważenia tradycyjnego, losowego rozumienia mechaniki kwantowej jest, pochodząca z lat 50. XX wieku, tzw. teoria wielu światów Everetta⁸. Kilka lat temu Daniela Frauchinger i Renato Renner podjęli bardzo spektakularną próbę podważenia typowego rozumienia mechaniki kwantowej. Według autorów artykułu, *Quantum theory cannot consistently describe the use of itself*, kwantowe wyniki uzyskane przez różnych obserwatorów

⁸ H. Everett, „Relative State” Formulation of Quantum Mechanics, „Reviews of Modern Physics” 29, 454 (1957).

mogą prowadzić do obiektywnych sprzeczności. Pierwotna wersja artykułu kładła nacisk na fakt, że sprzeczność dotyczy interpretacji w ramach jednego świata, co mogłoby stanowić argument nie wprost na rzecz teorii Everetta. Głębsze analizy zagadnienia potwierdziły wcześniejsze intuicje, że istotą rozumowania autorów i źródłem paradoksu jest specyficzne założenie o obserwatorze⁹. Otóż w standardowym rozumieniu pełny kwantowy proces pomiaru kończy się procesem nieodwracalnym (o czym mówi ostatni z jej aksjomatów tzw. aksjomat von Neumanna): konkretny wynik zostaje w pełni zdeterminowany poprzez fakt zapisania go w „urządzeniu” makroskopowym np. na kartce. Jest to zgodne z naturalną intuicją, że wyniki eksperymentu muszą móc być współdzielone przez wiele podmiotów¹⁰ i przekazywane między nimi (także międzypokoleniowo). Pogląd ten na gruncie filozoficznym ściśle odpowiada podejściu Kazimierza Ajdukiewicza¹¹. Z kolei autorzy pracy *Quantum theory cannot consistently describe the use of itself* zakładali¹², że już we wstępnej fazie pomiaru (tj. na etapie wywołania specyficznych korelacji na linii układ – urządzenie mierzące) wynik może być świadomie rejestrowany przez obserwatora. Odpowiada to *de facto* założeniu, iż obserwator wraz ze swoją świadomością

i częścią otoczenia mogłby pozostawać w stanach kwantowego „niezdecydowania” (tj. stanach tak zwanej kwantowej superpozycji właściwej cząstkom mikroświata), a zatem – że zostałyby w pełni poddany prawom kwantowym. W ten sposób uzyskany paradoks okazał się kolejną, (poczynając od słynnego problemu kota Schrödingera), ilustracją niemożności spójnego włączenia obserwatora – tak jak go rozumiemy – w pełny opis kwantowy. Analiza nie przyniosła jednak żadnych rozstrzygających argumentów na rzecz interpretacji Everetta, na co liczyli niektórzy badacze.

Tak oto powyższa historia, pokazująca jak żywe jest zainteresowanie fundamentami mechaniki kwantowej, okazała się nową (i nieoczywistą) odsłoną starego i znanego problemu, z którym zmagał się Everett i inni: dlaczego mechanika kwantowa nie może uwzględnić w sposób pełny w swoim opisie obserwatora? Wydaje się, że owa niemożność mogłaby wiązać się w jakiś zagadkowy sposób z faktem, iż do prawidłowego funkcjonowania my, ludzie¹³ ostatecznie potrzebujemy wiedzy (pamięci?) o zdarzeniach, potrzebujemy pewności, że one zaszły. Dzięki temu jesteśmy w stanie identyfikować w Przyrodzie regularności, a wiedza o nich pozwala nam przeżyć. Podsumowując: być może potrzebujemy *determinizmu*, aby przeżyć i stąd nie możemy doświadczać indeterminizmu na poziomie fundamentalnym – jeżeli mechanika kwantowa „ma rację” i takowy istnieje – a jedynie na poziomie powierzchniowym (rozumianego jako chwilowy lub trwały brak wiedzy). Pojawia się otwarte pytanie,

⁹ Zob. M. Żukowski and M. Markiewicz, *Physics and Metaphysics of Wigner's Friends: Even Performed Premeasurements Have No Results*, „Physical Review Letters” 126, 130402 (2021).

¹⁰ Por. Horodecki R., Korbicz J. K., and Horodecki P., *Quantum origins of objectivity*, „Physical Review A” 91, 032122 (2015).

¹¹ K. Ajdukiewicz, *Zagadnienia i kierunki filozofii: teoria poznania, metafizyka*, Warszawa 1949; por. dyskusję: P. Mironowicz, J.K. Korbicz, and P. Horodecki, *Monitoring of the Process of System Information Broadcasting in Time*, „Physical Review Letters” 118, 150501 (2017).

¹² Por. D. Frauchinger i R. Renner, *Quantum theory cannot consistently describe the use of itself*, „Nature Communications” 9, 3711 (2018).

¹³ Dotyczy to także wszystkich innych żywych gatunków, które mogłyby pełnić rolę obserwatora. Pojawia się tu naturalnie pytanie o granicę skali, którym nie będziemy się tu zajmować.

którego analizę odłożymy poza ramy niniejszego tekstu: czy istnieją, poza intuicją fizyczną, fundamentalne powody, dla których jedno miałyby wykluczać drugie?

W powyższym kontekście jedno z centralnych pytań „Kody”: „Czy na fundamentalnym poziomie prawa Przyrody mają charakter przypadkowy?” – nabiera dodatkowej barwy. Sądzę osobiście, że być może owszem, tak jest. Być może kamień węgielny Przyrody mieści w sobie przypadek w sposób nieusuwalny, ale – kto wie – może w tę samą Przyrodę wbudowany jest bezpiecznik, który nigdy nie pozwoli nam o istnieniu tej przypadkowości się przekonać?

Omawiając powyższe teorie prawdopodobieństwa Michał Heller nie wyróżnia ich, ale podkreśla, że każda z nich jest głęboko zaksjomatyzowaną i uporządkowaną strukturą powiązaną z zachowaniem Przyrody na pewnym konkretnym poziomie. Więcej nawet – obraz świata jako wyłaniającego się z chaosu – obraz, powiedzielibyśmy dziś, cokolwiek starożytny (który doczekał się pewnych prób reaktywacji za sprawą Richarda Dawkinsa), wydaje się z tej perspektywy szalenie nieprzekonywujący. Nie ma powodu, dla którego ten, a nie inny rachunek prawdopodobieństwa, będący bardzo konkretną teorią matematyczną – jedną z wielu opisujących aspekty fizycznej rzeczywistości – miałby nagle urastać do rangi ontologii fundamentalnej. Michał Heller wspomina przy tej okazji o próbach wyjaśnienia własności Wszechświata z pomocą podobnych argumentów, ponownie wskazując na ich spekulatywny charakter, wyróżniający *ad hoc* jakąś konkretną teorię prawdopodobieństwa. W rzeczy samej, dlaczego konkretna matematyczna teoria, która opisuje jakiś wycinek rzeczywistości, ma nagle urastać do rangi

racji dostatecznej? W moim odczuciu jest to jeden z najpoważniejszych ciosów zadanych przez Autora szalenie rozpowszechnionej „metodologii” uzasadniania takiej, a nie innej natury naszego Wszechświata.

Z drugiej strony, Autor zwraca uwagę, że prawa prawdopodobieństwa, nawet jeżeli założyć, że są fundamentalnie losowe – co np. z przekonaniem „mówi” o swoich prawach mechanika kwantowa – to znakomicie „współpracują” z prawami deterministycznymi. Widać to na przykład na poziomie mutacji w świecie biologii, gdzie efekty kwantowe dochodzą do głosu. Przyroda może być opisywana jako obraz sieci powiązań, której niektóre węzły wydają się być rządzone losowo, a inne deterministycznie. Całość ma głęboko nietrywialną i wielce złożoną strukturę.

Warto podkreślić, że zupełnie nie umiemy powiedzieć, dlaczego owa kombinacja węzłów i powiązań jest taka, a nie inna, co stanowi znakomite odzwierciedlenie naszego doświadczenia przygodności praw Natury, o którym jest mowa we wcześniejszej części książki. Tytułem przykładu: na gruncie mechaniki kwantowej słynny związek spinu ze statystyką mówi, że cząstki, owszem, mogą się zachowywać bardzo losowo, ale *natura tej losowości nie jest dowolna*. Mamy tylko dwa jej typy, nie więcej (tzw. statystyka bozonowa i fermionowa, przy czym ta ostatnia odpowiada za stabilność materii, w tym np. za fakt, że, uderzając palcami w powierzchnię stołu, natrafiamy na opór). Zachodzi pytanie, czy Przyroda musiała „być zaprogramowana”, aby tak się zachowywać? Czy ten jej aspekt jest jakoś zdeterminowany? Piszącemu te słowa wydaje się, że wszelkie uzasadnienia dotyczące konkretnych splotów determinizmu i losowości,

zarówno obecnie i w przyszłości, będą miały charakter względny i będą opierały się na takich lub innych ogólnych zasadach, których wybór będzie zależał od naszej intuicji lub estetyki matematyczno-fizycznej. Niektórzy Czytelnicy z kręgu nauk ścisłych być może byliby bardziej ukontentowani, gdyby mogli spotkać się na kartach książki z analizą większej liczby podobnych, szczegółowych splotów np. – na zasadzie pewnego kontrpunktu – z pogłębioną dyskusją na temat fenomenu stałych fizycznych, które z naszego punktu widzenia wyglądają na zdeterminowane. Z drugiej strony, nie sposób nie przyznać, że mogłoby to być trudne ze względu na mnogość wątków zawartych w książce i jej objętość. W *Filozofii przypadku* wspomniana powyżej zagadka tego, czy Przyroda musiała mieć takie, a nie inne prawa, jest podjęta szczególnie gruntownie w kontekście fenomenu emergencji, czyli pojawiania się nowych praw i jakości z praw bardziej podstawowych. Możliwość emergencji jest – jak pisze Autor – „bardzo delikatnie wkomponowana w prawa fizyki”, proponując w ramach ilustracji głęboki namysł nad fenomenem zjawisk biologicznych z perspektywy podstawowych praw fizycznych. Nie będziemy poruszać tego wątku w ramach niniejszego omówienia, zachęcając po prostu Czytelnika do lektury; pojawienie się życia jako stanu dalekiego od równowagi termodynamicznej to pasjonujący temat.

Na marginesie rozważań o prawach fizyki Michał Heller zwraca uwagę na interesujący fakt, który mówi sporo o psychologii rozumienia i doświadczania teorii naukowych. Oto w „tradycyjnej” mechanice kwantowej, teorii ontologicznie probabilistycznej, która leży u podstaw współczesnego opisu materii i światła, bardzo mało

mówi się o prawdopodobieństwie. Czytamy tu o dwóch powodach tego stanu rzeczy. Pierwszy – to pewne przyzwyczajenie; pojęcie prawdopodobieństwa znamy skądinąd, i dlatego nie odczuwamy jego dogłębnie wyjątkowego charakteru na gruncie mechaniki kwantowej. Drugi – to deterministyczny charakter ewolucji kwantowego prawdopodobieństwa; dopóki nie dokonamy pomiaru, informacja o naszym układzie fizycznym – funkcja falowa – zmienia się deterministycznie, podług deterministycznego równania – równania Schrödingera. Do tej listy pozwolę sobie dołączyć jeszcze jeden powód – praktyczny. Mechanika kwantowa służy nam świetnie w naukach technicznych, gdzie probabilistyczna natura *nie ujawnia się wprost, ale pośrednio* – poprzez szczególny charakter zdarzeń deterministycznych. Urządzenia takie jak fotokomórka, złącza półprzewodnikowe, np. w mikroelektronice, czy elementy techniczne zawierające ferromagnetyki – *działają z (niemal) stuprocentową pewnością*, bowiem w tym celu zostały zrobione (*sic*). Dopiero opisujące ich mechanizm działania matematyczne fundamenty i odpowiadające im „głębokie” mechanizmy fizyczne mają w sobie rys nieusuwalnie losowy. Równocześnie podkreślimy, że gdyby nie owe niewidoczne – zasadniczo losowe – fundamenty, urządzenia te nie działałyby tak, jak działają, tj. straciłyby swoją istotę. Fascynujący opis owych fundamentów, oparty na pojęciu nieprzemienności, znajdzie Czytelnik na łamach *Filozofii przypadku*.

Dodajmy tu jeszcze, że absolutnym wyjątkiem – dziedziną, w której na prawdopodobieństwo kwantowe zwraca się baczniejszą uwagę – jest względnie młody dział kwantowej teorii informacji. Dzieje się tak, ponieważ teoria

ta posługuje się analogiami z klasycznej teorii komunikacji Claude’a Shannona. W tej teorii statystyka znaków języka, w którym napisana jest wiadomość, ma kluczowe znaczenie dla kompresji i usuwania szumu, a ponadto prawdopodobieństwo podsłuchania wiadomości przez osobę niepowołaną jest jedną z centralnych wielkości tej teorii. Bardzo specyficzna, niemająca klasycznego odpowiednika, losowość, leżąca o podstaw fizyki kwantowej, pozwala mówić nie tylko o statystyce języka, ale w pewnych sytuacjach wymuszać dużo słabsze korelacje z otoczeniem. Słabsze korelacje z otoczeniem to mniejszy „wypływ” informacji do otoczenia, *ergo* gorsze warunki dla podsłuchu. Dlatego też prawdopodobieństwo skutecznego podsłuchu w kwantowej teorii informacji jest jedną z części obliczanych wielkości. Sytuacje, gdy jest ono bliskie zeru z *powodów zupełnie zasadniczych*, nie mają żadnego odpowiednika w klasycznej telekomunikacji i stanowią o istocie tzw. kwantowej kryptografii.

3. „Koda” – w kierunku metaanalizy

Ostatnia część książki – „Koda”, ma artystyczny rozmach niemal autonomicznego eseju. W warstwie krytycznej można ją odczytać jako głębokie ostrzeżenie przed Scyllą pychy scjentyzmu i Charybdą religijnego fundamentalizmu, przy czym tej ostatniej Autor poświęca więcej miejsca. Za św. Augustynem otrzymujemy zachętę do ciągłego korygowania języka mówiącego o sprawach transcendentnych, język ten używa bowiem mitycznych obrazów, a nauka niektóre z nich koryguje lub obala. Proces takiego oczyszczania teologii przez naukę jest bolesny, ale, jak stwierdza Michał Heller, jego „pozytywne skutki trudno przecenić”¹⁴. Oprócz

¹⁴ Por. H. Heller, *Filozofia przypadku*, dz. cyt., s. 258.

fazy krytycznej, mamy też fazę afirmatywną – głębokie studium złożoności natury praw fizycznych, widziane z perspektywy filozoficznej, gdzie konieczność i przypadek splatają się z sobą na podobieństwo niby powierzchniowej, a niezwykle głębokiej (od Arystotelesa pochodzącej) historyjki o człowieku, który wybrał się na rynek w jakimś celu, a przy okazji spotkał swojego wierzyiciela, choć wcale tego nie planował. Obraz praw fizyki widziany z tej perspektywy, niejako z lotu ptaka, jest na tyle przejmujący i ma w sobie tyle ostrości, że nie chcemy go tutaj szczegółowo omawiać, by nie zakłócać Czytelnikowi przeżycia i świeżości odbioru. Wspomnijmy tylko, że poruszane tu jest zagadnienie wolnej woli w owej „Wielkiej Matrycy Wszechświata”. Jeżeli wolna wola jest możliwa, to Matryca musi funkcjonować tak, aby pośród splotu przypadku i determinizmu znalazło się miejsce dla wolności człowieka.

Owa „Wielka Matryca” – utożsamiana z Einsteińskim „Zamysłem Boga” stanowi nieznaną nam, niezwykle, dodajmy tu – może nawet nieskończenie – złożoną całość, w której współlistnieją i zazębiają się wszystkie prawa rządzące Przyrodą. Jest ona podobna do sieci z wieloma wejściami i wyjściami w węzłach, ale jest też czymś dużo więcej.

Jest to struktura głęboko racjonalna, ale równocześnie niepoddająca się jakimkolwiek deterministycznym ramom. Więcej nawet, jakkolwiek nie rozumielibyśmy przypadku, jego brak, choćby w formie tak zwanych fluktuacji w tej strukturze, sprawiłby, że nasz świat – rezultat działania praw Wielkiej Matrycy – utraciłby źródło pewnych twórczych procesów, utraciłby źródło różnorodności. Autor wykazuje w rozdziałach pod przewrotnie brzmiącymi tytułami „Bóg prawdopodobieństw” oraz

„Inteligentny Projekt czy zamysł Boga”, dla którego hipoteza istnienia (lub nieistnienia) Boga jest z metodologicznego punktu widzenia (niektórzy odbiorą to jako drugoczącą konkluzję) zupełnie niezależna od fenomenu prawdopodobieństwa jako takiego. Czytając pierwszy z rozdziałów doświadczamy wielkości pytania Leibniza: Daczego istnieje raczej coś niż nic? W przypadku próby usunięcia losowości za cenę istnienia zupełnie niewyobrażalnie bogatego Wieloświata, owo „coś” – jak pisze Autor – brzmi nawet bardziej filozoficznie niepokojąco. Pokazuje też – dodajmy tu – że prawdopodobnie całość Wielkiej Matrycy pozostanie na zawsze poza naszym zasięgiem. W drugim z wymienionych rozdziałów otrzymujemy panoramę zjawisk prowadzących do fenomenu życia z wbudowanym w owe zjawiska procesem emergencji, która naturalnie prowadzi do analogicznego pytania: Jeżeli nawet zaistniało „coś”, to czy emergencja musiała zaistnieć, czy „tkanka Matrycy musiała na nią pozwalać? W szczególności: Czy i w jaki sposób owa emergencja prowadzi do istnienia wolnej woli?

Przypomina się tutaj to, co George Ellis, słynny fizyk i myśliciel, gość krakowskiego Copernicus Festiwal,¹⁵ pisał swego czasu o przyczynowości od góry do dołu (ang. *top-down causation*): naciskając klawisz komputera, uruchamiamy procesy kwantowe w złączach mikroelektronicznych. Być może nasza wola, by klawisz nacisnąć lub nie – jest wolna, jako zjawisko emergentne, którego nie sposób zredukować do niższych poziomów rzeczywistości, takich jak poziom atomowy czy molekularny.

Michał Heller, fizyk, kosmolog, filozof, duchowny, obdarzony niezwykle rzetelną

umysłowością, która nie zadowala się drogami na skróty, przywołuje pochodzącą od Einsteina ideę „Zamysłu Boga”, komentując ją w dwóch ostatnich podrozdziałach. By przybliżyć się do atmosfery samego finału – podsumowania książki – oddajmy głos Autorowi:

Powyżej użyłem metafory „Wielkiej Matrycy Wszechświata”. Trochę dlatego, aby nie nadużywać Einsteińskiego powiedzenia o Bożym Zamyśle, ale w gruncie rzeczy w obu metaforach chodzi o to samo. Niezależnie od tego, czy będziemy je interpretować w duchu religijnej wiary w Boga, czy w sensie zbioru (tylko czy to jest zbiór w technicznym sensie tego terminu?) prawidłowości, które rządzą wszystkim co jest, musimy się zgodzić z tym, że ta Matryca jest naprawdę Wielka. [...]¹⁶

i dalej

[...] Przypadki nie są klęską Matrycy, lecz jej bardzo subtelną strategią. Siła Wielkiej Matrycy polega na tym, że każdy, kto chce wykazać, że jej nie ma, lub ograniczyć jej skuteczność, jeżeli tylko posługuje się racjonalnymi argumentami, sam korzysta ze środków, które dostarcza Matryca¹⁷,

W rzeczy samej, trudno o trafniejsze ostrzeżenie przed szukaniem przewagi konkretnych naukowych teorii nad tajemnicami życia, świadomości, podmiotu, a przede wszystkim – samego istnienia świata...

Zarówno próby wywodzenia definitywnych negatywnych stwierdzeń na temat celowości z samego faktu istnienia prawdopodobieństwa (Dawkins), jak i próby

¹⁵ Copernicus Festival, Kraków, 19.05.2015.

¹⁶ M. Heller, *Filozofia przypadku*, dz. cyt. s. 314.

¹⁷ Tamże, s. 315–316.

wyprowadzania pozytywnych twierdzeń metafizycznych w oparciu o usuwanie „ad hoc” tegoż prawdopodobieństwa (Dembski), w takim czy innym sensie są elementem dopuszczalnym przez Matrycę, a nawet – zaryzykujemy – w jakimś sensie przez Nią „przewidzianym”. Są one zatem bezbronne wobec Tajemnicy istnienia Jej samej.

Filozofia przypadku nie jest bynajmniej sporem z obydwoma metodologicznie wątpliwymi stanowiskami. Wygrywa z nimi na argumenty niejako mimochodem. Jest raczej wskazaniem drogi, z której niczym z wysokiej górskiej grani, po której się stąpa, widać doliny niepełnych lub błędnych rozumowań, ale przede wszystkim – wysoko i daleko – widzi się lub przeczuwa niezmierzone horyzonty, dostępne wszystkim osobom rzetelnie myślącym. Jak pobieżna jest niniejsza próba omówienia pewnych aspektów tej bogatej książki, przekona się Czytelnik, który uważnie zapozna się z samą *Filozofią przypadku*.

4. Posłowie postkwantowe

Na koniec pozwólmy sobie na krótką wzmiankę w świetle ostatnich badań nad mechaniką kwantową. Otóż, współistnienie przypadku i determinizmu, o którym mówi Michał Heller, znajduje dobrą ilustrację w postaci koncepcji, próbujących częściowo tłumaczyć mechanikę kwantową deterministycznie. Istnieją bowiem takie kombinacje fundamentalnej losowości i determinizmu, które symulują mechanikę kwantową nieomal deterministycznie w jednostkowych przypadkach, pozwalając odtworzyć dużą dozę nieprzewidywalności w szczególnych, wielokrotnie przeprowadzonych eksperymentach. *Nota bene* tutaj logika jest – pozornie dodajmy i tylko na pierwszy rzut oka – jakby odwrotna w stosunku

do praw wielkich liczb, gdzie indywidualna losowość prowadzi do determinizmu w grupach zdarzeń. Badania tego typu, zainicjowane w zespole Renato Rennera z Politechniki w Zurichu¹⁸ (gdzie, nawiasem mówiąc pracował kiedyś Einstein), prowadzi się w kilku silnych ośrodkach na świecie, także w Polsce (przede wszystkim w Gdańsku¹⁹). Prace te mają za punkt wyjścia teorie probabilistyczne zgodnych rodzin rozkładów prawdopodobieństwa, pozwalające na ogłęd probabilistyki mechaniki kwantowej od zewnątrz, i dlatego czasem nazywane są teoriami lub modelami postkwantowymi²⁰.

Podkreślmy jednak, że jakakolwiek nietrywialna kombinacja losowości i determinizmu nie leżałaby u podstaw praw Natury, zaistnienie takiego, a nie innego *konkretnego* zdarzenia – pochodzącego z porządku losowego – pozostaje samo w sobie zagadką. Z punktu widzenia dowolnej teorii zawsze wybiega poza nią samą, niczym Kantowska „rzecz sama w sobie”. Rzymianie, niezbyt mocni w filozofii (z wyjątkiem teorii prawa), intuicyjnie doświadczając tej zagadki, powołali do życia boginię Fortunę. Myśli współczesnej raczej wypada się z nią mierzyć siłą namysłu i zadumy, które sondują różne perspektywy, budując coś na kształt topografii zagadki nie do rozwikłania. Jeszcze raz doświadczamy tego intelektualnego momentu, który jaskrawo wskazuje, że filozoficznie i matematycznie wszechobecna zagadka braku absolutnego punktu podparcia ma w teorii pojedynczych zdarzeń swój

¹⁸ R. Colbeck, R. Renner, *Free randomness can be amplified*, „Nature Physics” 2012, No. 8, p. 450–453.

¹⁹ Por. np. Brandão F. G. S. L., Ramanathan R., Grudka A., Horodecki K., Horodecki M., Horodecki P., Szarek T., and Wojewódka H., *Realistic noise-tolerant randomness amplification using finite number of devices*, „Nature Communications” 7, 11345 (2016).

²⁰ S. Popescu, D. Rohrlich, *Quantum nonlocality as an axiom*, „Foundations of Physics” 24, 379 (1994).

pasjonujący wariant. „O ile Wszechświat nie jest automatem ...”, chciałoby się zaraz powiedzieć, ale ta niepewność właśnie należy do wnętrza owej zagadki. Z naszej ludzkiej, ułomnej, ale jakże otwartej na wrażenia i refleksje, perspektywy powyższa kwestia pokazuje, jak wielka i niezwykła jest Matryca przywołana w *Filozofii przypadku* i jak daleko wszelkie próby jej badawczej rekonstrukcji muszą pozostać poza jakąkolwiek

odповідzią na pytanie siedemnastowiecznego filozofa, matematyka i dyplomaty z Lipska. Powtórzmy wszak, że nawet jeżeli danej tajemnicy nie da się zgłębić, rozwiązać, rozstrzygnąć, to można coraz wnikliwiej kontemplować jej istotę, jej „topografię” i – jakkolwiek paradoksalnie to brzmi – stanowi to trudny do zakwestionowania rodzaj postępu czy raczej wzrostu ludzkiej myśli i specyficznie ludzkiego doświadczenia.

BIBLIOGRAFIA

- Ajdukiewicz K., *Zagadnienia i kierunki filozofii: teoria poznania, metafizyka*, „Czytelnik”, Warszawa 1949.
- Brandão F. G. S. L., Ramanathan R., Grudka A., Horodecki K., Horodecki M., Horodecki P., Szarek T., and Wojewódka H., *Realistic noise-tolerant randomness amplification using finite number of devices*, „Nature Communications” 7, 11345 (2016).
- Colbeck R., Renner R., *Free randomness can be amplified*, „Nature Physics” 2012, No 8, p. 450–453.
- Combric C.A., *Style myśli naukowej w początkach nowożytnej Europy*, tłum. P. Salwa, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 1994.
- Dawkins R., *Ślepy zegarmistrz, czyli jak ewolucja dowodzi, że świat nie został zaplanowany*, wyd. 2., tłum. A. Hoffman, Warszawa 1997.
- Everett H., „Relative State” *Formulation of Quantum Mechanics*, „Reviews of Modern Physics” 29, 454 (1957).
- Frauchinger D., Renner R., *Quantum theory cannot consistently describe the use of itself*, „Nature Communications” 9, 3711 (2018).
- Heller M., *Filozofia przypadku. Kosmiczna fuga z preludium i codą*, Copernicus Center Press, Kraków 2016.
- Horodecki R., Korbicz J. K., and Horodecki P., *Quantum origins of objectivity*, „Physical Review A” 91, 032122 (2015).
- Mere Creation: Science, Religion and Intelligent Design*, ed. W. A. Dembski, IVP Academic 1998.
- Mironowicz P., Korbicz J.K., Horodecki P., *Monitoring of the Process of System Information Broadcasting in Time*, „Physical Review Letters” 118, 150501 (2017).
- Popescu S., Rohrlich D., *Quantum nonlocality as an axiom*, „Foundations of Physics” 24, 379 (1994).
- Wierzę, żeby rozumieć. Z Michałem Hellerem rozmawiają Wojciech Bonowicz, Bartosz Brożek i Zbigniew Liana, Znak, Kraków 2021.
- Żukowski M., Markiewicz M., *Physics and Metaphysics of Wigner’s Friends: Even Performed Premeasurements Have No Results*, „Physical Review Letters” 126, 130402 (2021).

An Introductory Sketch of Michał Heller’s „Philosophy of Chance”

(Summary)

Próba szkicu „filozofii przypadku” Michała Hellera

(Streszczenie)

In this review, we present selected threads of Michał Heller’s *Philosophy of Chance*. We are particularly interested in the historical evolution of the concept of chance and the physical perspective in which chance – however we understand it – is part of the structure of laws governing Nature.

Key words: chance, randomness, determinism, laws of physics, biological evolution, cosmology

W niniejszym omówieniu prezentujemy wybrane wątki *Filozofii przypadku* Michała Hellera. Szczególnie interesują nas ewolucja historyczna pojęcia przypadku oraz perspektywa fizyczna, w której przypadek – jakkolwiek byśmy go nie rozumieli – jest częścią struktury praw rządzących Naturą.

Słowa kluczowe: przypadek, losowość, determinizm, prawa fizyki, ewolucja biologiczna, kosmologia

PAWEŁ HORODECKI:

fizyk, prof. dr hab., jako nauczyciel akademicki związany z Politechniką Gdańską. Pracownik naukowy Międzynarodowego Centrum Teorii Technologii Kwantowych na Uniwersytecie Gdańskim. Naukowo zajmuje się kwantową teorią informacji i podstawami mechaniki kwantowej. Współtwórca, wraz z ojcem Ryszardem i bratem Michałem, zrębów teorii kwantowego

splątania. Należy do grona często cytowanych polskich naukowców (m. in. został wymieniony na międzynarodowej liście najbardziej wpływowych badaczy – TOP 2, opracowanej w 2020 roku przez wydawnictwo Elsevier i Uniwersytet Stanforda).

Adres e-mail: pawel.horodecki@pg.edu.pl



BIBLIOGRAFIA PRAC PROFESORA MICHAŁA HELLERA (WYBÓR)*

(oprac. Maria Urbańska-Bożek)

Rok 2021

B. Brożek, M. Heller, J. Stelmach, *Szki-
ce z filozofii głupoty*, Copernicus
Center Press, Kraków 2021, ss. 230.
*Gdy rozerwą się więzy czasu... Kazania krót-
kie*, Copernicus Center Press, Kraków
2021, ss. 356.

Rok 2020

Bóg i geometria. Gdy przestrzeń była Bogiem,
Seria: Edycja Studencka, Copernicus
Center Press, Kraków 2020, ss. 312.
Dylematy ewolucji, Seria: Nauka i Religia, Coper-
nicus Center Press, Kraków 2020, ss. 328.
Jak być uczonym, Seria: Edycja Studencka,
Copernicus Center Press, Kraków 2020,
ss. 72.
*Jedna chwila w dziejach wszechświata. Le-
maitre i jego Kosmos*, Copernicus Center
Press, Kraków 2020, ss. 212.

Rok 2019

*Nauka i teologia – niekoniecznie tylko
na jednej planecie*, Copernicus Center
Press, Kraków 2019, ss. 120.

Rok 2018

Ważniejsze niż wszechświat, Copernicus
Center Press, Kraków 2018, ss. 128.
*Wszechświat jest tylko drogą. Kosmiczne reko-
lekcje*, Copernicus Center Press, Kraków
2018, ss. 192.

Rok 2017

*Przestrzenie Wszechświata. Od geometrii
do kosmologii*, Copernicus Center Press,
Kraków 2017, ss. 280.
Daj nam oczy widzące. Kazania krótkie,
Copernicus Center Press, Kraków 2017,
ss. 250.

Rok 2016

M. Heller, T. Pabian, *Stworzenie i początek
wszechświata*, Seria: Edycja Studencka,
Copernicus Center Press, Kraków 2016,
ss. 184.
*Wierzę, żeby zrozumieć. Z Michałem Helle-
rem rozmawiają Wojciech Bonowicz, Bar-
tosz Brożek i Zbigniew Liana*, Copernicus
Center Press i Wydawnictwo Znak, Kra-
ków 2016, ss. 352.

* Bibliografia obejmuje wykaz ważniejszych prac naukowych, popularnonaukowych i duszpasterskich ks. Michała Hellera. Przy jej redagowaniu korzystaliśmy z wykazu publikacji znajdującego się na stronach: <<https://docplayer.pl/66161283-Ks-prof-dr-hab-dr-h-c-mult-michal-heller-nota-biograficzna.html>>, [dostęp: 14.06.2021]; <<http://www.obi.opoka.org/heller/mhpubl/index.php>>, [dostęp: 14.06.2021] oraz: <http://www.dubiecko.pl/asp/pliki/dokumenty/ks._prof._heller-nota_biograficzna.pdf>, [dostęp: 14.06.2021].

- 2. wyd. Wydawnictwo Znak, Kraków 2021, ss. 384.

Rok 2015

Bóg i geometria. Gdy przestrzeń była Bogiem, Copernicus Center Press, Kraków 2015, ss. 312.

- 2. wyd. Copernicus Center Press, Kraków 2016.

M. Heller, T. Pabian, *Stworzenie i początek wszechświata. Jak pogodzić wiarę w stworzenie świata przez Boga z wiedzą naukową?*, Seria: Edycja Studencka, Copernicus Center Press, Kraków 2015, ss. 177.

Podróże z filozofią w tle, Copernicus Center Press, Kraków 2015, ss. 264.

Zakład o życie wieczne i inne kazania krótkie, Copernicus Center Press, Kraków 2015, ss. 240.

Rok 2014

Granice nauki, Copernicus Center Press, Kraków 2014, ss. 330.

- 2. wyd. Copernicus Center Press, Kraków 2018.

Podglądanie Wszechświata, Wydawnictwo Znak, Kraków 2014.

10.30 u Maksymiliana, Copernicus Center Press, Kraków 2014, ss. 189.

Rok 2013

Filozofia kosmologii, Seria: Bramy Nauki, Copernicus Center Press, Kraków 2013, ss. 176.

- Nowe wydanie [kieszonkowe] Copernicus Center Press, Kraków 2016.

Sens życia i sens wszechświata, Copernicus Center Press, Kraków 2013, ss. 262.

M. Heller, T. Pabian, *Stworzenie i początek Wszechświata*, Copernicus Center Press, Kraków 2013, ss. 184.

- Wyd. nowe Copernicus Center Press, Kraków 2013.

- Wyd. kieszonkowe Copernicus Center Press, Kraków 2015.

Rok 2012

Wszechświat jest tylko drogą. Kosmiczne rekwizyty, Wydawnictwo Znak, Kraków 2012, ss. 200.

Matematyka i kosmologia, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 2012, Vol. 50, s. 63–74.

M. Heller, L. Pysiak, W. Sasin, *Quantum effects in a noncommutative Friedman world model*, „Canadian Journal of Physics” 2012, Vol. 90, pp. 223–228.

La scienza e Dio, wraz z Giulio Brottim, wyd. La Scuola, Brescia 2012, ss. 192.

- 1. wyd. w języku polskim: *Bóg i nauka. Moje dwie drogi do jednego celu*, Copernicus Center Press, Kraków 2013, ss. 245.
- 2. wyd. Copernicus Center Press, Kraków 2014.

Rok 2011

M. Heller, L. Pysiak, W. Sasin, *Fundamental Problems in the Unification of Physics*, „Foundations of Physics” 2011, Vol. 41, pp. 905–918.

M. Heller, L. Pysiak, W. Sasin, *Geometry of non-Hausdorff spaces and its significance for physics*, „Journal of Mathematical Physics” 2011, Vol. 52, z. 4, p. 043506.

Filozofia przypadku – kosmiczna fuga z preludium i codą, Copernicus Center Press, Kraków 2011, ss. 312.

Jako *Philosophy of Chance. A cosmic fugue with a prelude and a coda*, Copernicus Center Press, Kraków 2012.

- 2. wyd. Copernicus Center Press, Kraków 2013.

- 3. wyd. Copernicus Center Press, Kraków 2016 [kieszonkowe], ss. 331.
- 4. wyd. Copernicus Center Press, Kraków 2017, ss. 312.
- Wznowienie Copernicus Center Press, Kraków 2020, ss. 312.

Rok 2010

- Matematyczność przyrody*, pod red. M. Hellera, J. Życińskiego i A. Michalik, Wydawnictwo Petrus, Kraków 2010, ss. 160.
- M. Heller, J. Życiński, *Pasja wiedzy*, Wydawnictwo Petrus, Kraków 2010, ss. 288.

Rok 2009

- Teologia i Wszechświat*, Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos, Tarnów 2009, ss. 325.
- 2. wyd. Copernicus Center Press, Kraków 2012.

Kosmologia Lemaître'a, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2009, ss. 136.

Jak być uczonym, Wydawnictwo Znak, Kraków 2009, ss. 72.

- 2. wyd. Copernicus Center Press, Kraków 2017.

Ultimate explanations of the universe, tłum. Teresa Bałuk-Ulewiczowa, Springer Verlag, Berlin–Heidelberg 2009, pp. 228.

Rok 2008

Kosmologia Lemaître'a, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego 2008, ss. 136.

Ostateczne wyjaśnienia wszechświata, Wydawnictwo Universitas, Kraków 2008, ss. 248.

- 2. wyd. Wydawnictwo Universitas, Kraków 2012.

Podglądanie wszechświata, Wydawnictwo Znak, Kraków 2008, ss. 200.

- 2. wyd. Wydawnictwo Znak, Kraków 2011.

M. Heller, Z. Odrzygóźdź, L. Pysiak, W. Sasin, Gravitational Aharonov-Bohm Effect, „International Journal of Theoretical Physics” 2008, Vol. 47, No. 10, pp. 2566–2575, DOI 101007-008-9690-5.

Predictability, Measurements and Cosmic Time, in: *Predictability in Science: Accuracy and Limitations*, The Proceedings of the Plenary Session 3–6 November 2006, Pontificia Academia Scientiarum, Acta 19, Vatican City, 2008, pp. 155–161.

The Existence of Singularities and the Origin of Space-Time, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 2008, Vol. 43, s. 35–43.

Where Physics Meets Metaphysics, in: A. Connes, M. Heller, Sh. Majid, R. Penrose, J. Polkinghorne, A. Tylor, *On Space and Time*, ed. Sh. Majid, Cambridge University Press, Cambridge 2008, pp. 238–277.

Rok 2007

M. Heller, T. Pabjan, *Elementy filozofii przyrody*, Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos, Tarnów 2007, ss. 234.

- 2. wyd. Copernicus Center Press, Kraków 2014, ss. 270.

Pojmowalny wszechświat, współautorstwo z George'em Coynem, tłum. Robert M. Sadowski, Wydawnictwo Prószyński i S-ka, Warszawa 2007, ss. 136.

- Jako *A Comprehensible Universe. The Interplay of Science and Theology*, Springer, New York 2008, pp. XIV+160;

- *Un Universo comprensibile. Interazione tra Scienza e Teologia*, Springer-Verlag Mailand 2009.

M. Heller, L. Pysiak, W. Sasin, *Conceptual Unification of Gravity and Quanta*, International Journal of Theoretical Physics 2007, Vol. 46, pp. 2492–2512.

- M. Heller, Z. Odrzygóźdź, L. Pysiak, W. Sasin, *Anatomy of Malicious Singularities*, „Journal of Mathematical Physics” 2007, Vol. 48, pp. 092504-092511.

Rok 2006

Podróże z filozofią w tle, Wydawnictwo Znak, Kraków 2006, ss. 242.

- 2. wyd. Wydawnictwo Znak, Kraków 20014.
- Nowe wyd. Wydawnictwo Znak, Kraków 2017.

Filozofia i Wszechświat, Wydawnictwo Universitas, Kraków 2006, ss. 546.

- 2. wyd. Wydawnictwo Universitas, Kraków 2008;
- 3. wyd. Wydawnictwo Universitas, Kraków 2012.

Evolution of Space-Time Structures, „Concepts of Physics” 2006, Vol. 3, pp. 119–133.

M. Heller, L. Pysiak, W. Sasin, *Inner Geometry of Random Operators*, „Demonstratio Mathematica” 2006, Vol. 39, No. 4, pp. 971–978.

Rok 2005

Some Mathematical Physics for Philosophers, Pontifical Council for Culture, Pontifical Gregorian University, Vatican City–Rome 2005.

Granice Kosmosu i kosmologii, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2005, ss. 256.

L. Pysiak, M. Heller, Z. Odrzygóźdź, W. Sasin, *Observables in a Noncommutative Approach to the Unification of Quanta and Gravity: A Finite Model*, „General Relativity and Gravitation” 2005, Vol. 37, No 3, pp. 541–555.

M. Heller, L. Pysiak, W. Sasin, *Noncommutative Dynamics of Random Operators*, „International Journal of Theoretical Physics” 2005, Vol. 44, No 6, pp. 619–628.

M. Heller, L. Pysiak, W. Sasin, *Noncommutative Unification of General Relativity and Quantum Mechanics*, „Journal of Mathematical Physics” 2005, Vol. 46, z. 12, pp. 122501-10–122501-16.

M. Heller, A. D. Chernín, *Los orígenes de la cosmología – Friedman y Lemaitre*, Editorial URSS – Libros de ciencia, Moscu 2005, [przekład z ros.], pp. 136.

Rok 2004

M. Heller, Z. Odrzygóźdź, L. Pysiak, W. Sasin, *Noncommutative Unification of General Relativity and Quantum Mechanics. A Finite Model*, „General Relativity and Gravitation” 2004, Vol. 36, pp. 111–126.

M. Heller, Z. Odrzygóźdź, L. Pysiak, W. Sasin, *Quantum Groupoids of the Final Type and Quantization on Orbit Spaces*, „Demonstratio Mathematica” 2004, Vol. 37, No 3, pp. 671–678.

Some Remarks on the Multiverse Concept, „Concepts of Physics” 2004, Vol. 1, pp. 1–10.

Drogami myślących – wykłady o nauce, wszechświecie i nieskończoności [4 CD-ROM], Znak, Kraków 2004.

- 2. wyd. jako dodatek do 2 wyd. książki *Podglądanie wszechświata*, Znak, Kraków 2011.

Rok 2003

Creative Tension. Essays On Science & Religion, Templeton Foundation Press, Philadelphia–London 2003.

- Wyd. w języku rosyjskim: *Tworczyjskij konflikt*, Bibliejsko-Bogosławskij Institut, św. Apostoła Andrieja, Moskwa 2005.
- Wyd. w języku włoskim: *Tensione creativa. Saggi sulla scienza e sulla religione*, tłum. Marina Alfano, Rosolino Buccheri,

wyd. Akousmata. Orizzonti dell'ascolto, Ferrara 2012.

M. Heller, Z. Odrzygóźdź, L. Pysiak, W. Sasin, *Structure of Malicious Singularities*, „International Journal of Theoretical Physics” 2003, Vol. 42, pp. 427–441.

Rok 2002

Sens życia i sens wszechświata. Studia z teologii współczesnej, Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos, Tarnów 2002.

- Wyd. w języku niemieckim jako *Der Sinn des Lebens und der Sinn des Universums – Moderne theologische Studien*, tłum. Sven Sellmer, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2006.

- 2. wyd. Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos, Tarnów 2008.

- Wyd. w języku angielskim jako *The Sense of Life and the Sense of the Universe*, Copernicus Center Press, Kraków 2010.

- Wznowienie, Copernicus Center Press, Kraków 2013.

- Wyd. nowe, Copernicus Center Press, Kraków 2014, ss. 262.

- Wyd. kieszonkowe, Copernicus Center Press, Kraków 2015.

Początek jest wszędzie. Nowa hipoteza pochodzenia Wszechświata, Wydawnictwo Prószyński i S-ka, Warszawa 2002, ss. 200.

M. Heller, W. Sasin, *Differential Groupoids and Their Application to the Theory of Spacetime Singularities*, „International Journal of Theoretical Physics” 2002, Vol. 41, pp. 919–937.

Rekolekcje, Wydawnictwo Znak, Kraków 2000, ss. 64.

Rok 2001

Czas i przyczynowość, Wydawnictwo Towarzystwo Naukowe Katolickiego

Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2001, ss. 46.

Kosmologia kwantowa, Wydawnictwo Prószyński i S-ka, Warszawa 2001, ss. 153.

Rok 2000

M. Heller, W. Sasin, Z. Odrzygóźdź, *State Vector Reduction as a Shadow of Noncommutative Dynamics*, „Journal of Mathematical Physics” 2000, Vol. 41, pp. 5168–5179.

Rok 1999

M. Heller, W. Sasin, *Origin of Classical Singularities*, „General Relativity and Gravitation” 1999, Vol. 31, pp. 555–570.

M. Heller, W. Sasin, *Noncommutative Unification of General Relativity and Quantum Mechanics*, „International Journal of Theoretical Physics” 1999, Vol. 38, pp. 1619–1642.

Rok 1998

Początek świata, Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos, Tarnów 1998, ss. 271.

Czy fizyka jest nauką humanistyczną?, Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos, Tarnów 1998, ss. 213.

- Wznowienie jako *Czy fizyka i matematyka to nauki humanistyczne?*, współautorstwo ze Stanisławem Krajewskim, CC Press, Kraków 2014, ss. 450.

- Nowe wydanie *Czy fizyka jest nauką humanistyczną?*, Biblos, Tarnów 2016.

M. Heller, W. Sasin, *Einstein-Podolski-Rosen Experiment from Noncommutative Geometry*, in: *Particles, Fields, and Gravitation*, AIP Conference Proceedings, Łódź, April 1998, ed. J. Rembieliński, American Institute of Physics, Woodbury, New York 1998, pp. 234–241.

M. Heller, D. Lambert, J. Madore, *A Brief History of Noncommutative Space-Time*, „Acta Cosmologica” 1998, Vol. 24, No 1, pp. 51–69.

Some Conceptual Problems of the Groupoid Approach to Noncommutative Quantization of Gravity, „Acta Cosmologica” 1998, Vol. 24, No 1, pp. 71–85.

M. Heller, W. Sasin, *Emergence of Time*, „Physics Letters A” 1998, Vol. 250, pp. 48–54.

Rok 1997

Uchwycić przemijanie, Wydawnictwo Znak, Kraków 1997, ss. 276.

- 2. wyd. Wydawnictwo Znak, Kraków 2010.
- Nowe wyd. CC Press, Kraków 2020, ss. 272.

M. Heller, W. Sasin, *Rigorous Model of Classical Spacetime Foam*, „International Journal of Theoretical Physics” 1997, Vol. 36, pp. 1441–1455.

M. Heller, W. Sasin, D. Lambert, *Groupoid Approach to Noncommutative Quantization of Gravity*, „Journal of Mathematical Physics” 1997, Vol. 38, pp. 5840–5853.

Teoria grawitacji i kosmologia, w: XXXIV Zjazd Fizyków Polskich (15–18 września 1997, Katowice), Materiały Zjazdu, red. Jerzy Warczewski, Deni-Press, Katowice 1997, s. 52–58.

Rok 1996

Mechanika kwantowa dla filozofów, Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos, Tarnów 1996, ss. 122.

- 2. wyd. Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos, Tarnów 2011, ss. 164;
- wznowienie jako *Elementy mechaniki kwantowej dla filozofów*, Copernicus Center Press, Kraków 2014, ss. 192.

Dylematy ewolucji, współautorstwo z Józefem

Życińskim, Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos, Tarnów 1996, ss. 250.

Lemaître, Big Bang and the Quantum Universe (with His Original Manuscript), Pachart Publishing House, Tucson 1996, pp. 108.

Rok 1995

Nauka i wyobraźnia, Wydawnictwo Znak, Kraków 1995, ss. 192.

Szczęście w przestrzeniach Banacha, Wydawnictwo Znak, Kraków 1995, ss. 232.

- 2. wyd. Wydawnictwo Znak, Kraków 1997.

Wieczność – Czas – Kosmos, Wydawnictwo Znak, Kraków 1995, ss. 160.

M. Heller, W. Sasin, *Sheaves of Einstein Algebras*, „International Journal of Theoretical Physics” 1995, Vol. 34, pp. 387–398.

M. Heller, W. Sasin, *Structured Spaces and Their Application to Relativistic Physics*, „Journal of Mathematical Physics” 1995, Vol. 36, pp. 3644–3662.

M. Heller, W. Sasin, *Anatomy of the Elementary Quasi-Regular Singularity*, „Acta Cosmologica” 1995, Vol. 21, No. 1, pp. 47–60.

M. Heller, W. Sasin, *Superstructured Spaces*, „Acta Cosmologica” 1995, Vol. 21, No. 1, pp. 61–70.

Commutative and Non-commutative Einstein Algebras, „Acta Cosmologica” 1995, Vol. 21, No. 2, pp. 235–245.

Rok 1994

Kosmiczna przygoda Człowieka Mądryego, Wydawnictwo Znak, Kraków 1994, ss. 296.

Wszelchświat u schyłku stulecia, Wydawnictwo Znak, Kraków 1994, ss. 164.

M. Heller, W. Sasin, *The Structure of the b-Completion of Space-Time*, „General Relativity and Gravitation” 1994, Vol. 26, pp. 797–811.

- M. Szydłowski, M. Heller, *Lyapunov Characteristic Time Scale in the Mixmaster World Models*, „Acta Cosmologica” 1994, Vol. 20, No. 1, pp. 17–26.
- Space and Time in Quantum Mechanics*, „Acta Cosmologica” 1994, Vol. 20, No. 2, pp. 129–145.
- Rok 1993**
- M. Heller, A. D. Czernin, *U istokow kosmologii: Fridman i Lemetr*, Izd. Znanie, Moskwa
- Fizyka ruchu i czasoprzestrzeni*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1993, ss. 184.
- T. Stawicki, M. Szydłowski, M. Heller, *On Dynamical Dimensional Reduction*, „Physics Letters A” 1993, Vol. 173, pp. 247–251.
- Geometry of Transition to Quantum Gravity Regime*, „Acta Physica Polonica B” 1993, Vol. 24, pp. 911–926.
- M. Heller, W. Sasin, *Generalized Friedman's Equation and Its Singularities*, „Acta Cosmologica” 1993, Vol. 19, pp. 23–33.
- W. Sasin, M. Heller, *Space-Time with Boundary as a Generalized Differential Space*, „Acta Cosmologica” 1993, Vol. 19, pp. 35–44.
- A. Woszczyzna, M. Heller, *Particle Horizon – A Generic Property of the Universe*, „Acta Cosmologica” 1993, Vol. 19, pp. 45–57.
- J. Gruszczak, M. Heller, *Differential Structure of Space-Time and Its Prolongations to Singular Boundaries*, „International Journal of Theoretical Physics” 1993, Vol. 32, pp. 625–648.
- M. Szydłowski, M. Heller, B. Łapeta, *Evolution of the Density Parameter in Multi-dimensional Cosmologies*, „Physical Review D” 1993, Vol. 47, pp. 460–467.
- Moralność myślenia*, Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos, Tarnów 1993, ss. 116.
- 2. wyd. Copernicus Center Press, Kraków 2018, ss. 126.
- Rok 1992**
- Nowa fizyka i nowa teologia*, Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos, Tarnów 1992.
- Wyd. w języku angielskim jako *The New Physics and a New Theology*, tłum. George V. Coyne, Vatican Observatory Publications, Vatican 1996.
 - Wyd. w języku włoskim jako *Nuova fisica e nuova teologia*, tłum. z j. ang. S. Giovannini, T. M. Sierotowicz, wyd. San Paolo Edizioni, Cinisello Balsamo 2009.
 - 2. wyd. Copernicus Center Press, Kraków 2014, ss. 180.
 - 3. wyd. nowe [kieszonkowe] Copernicus Center Press, Kraków 2016, ss. 168.
- Filozofia nauki – wprowadzenie*, Papieska Akademia Teologiczna, Kraków 1992, ss. 92.
- 2. wyd., Wydawnictwo Petrus, Kraków 2008, ss. 128.
 - Wznowienie: CC Press, Kraków 2016.
 - 3. wyd., Copernicus Center Press, Kraków 2019, ss. 208.
- Theoretical Foundations of Cosmology – Introduction to the Global Structure of Space-Time*, World Scientific, Singapore–London 1992, pp. 160.
- Filozofia świata. Wybrane zagadnienia i kierunki filozofii przyrody*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1992, ss. 192.
- Wznowienie jako *Filozofia przyrody. Wstęp historyczny*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2004, ss. 253.
- Wznowienie jako *Logos Wszechświata. Zarys filozofii przyrody*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2013, ss. 286.

- Jako *Philosophy in Science: An Historical Introduction*, Springer Science & Business Media, Heidelberg 2011, pp. 167; [2 wyd. 2014].
- Einstein Algebras and General Relativity*, „International Journal of Theoretical Physics” 1992, Vol. 31, No. 2, pp. 277–278.
- M. Heller, P. Multarzyński, W. Sasin, Z. Żekanowski, *On Some Generalizations of the Manifold Concept*, „Acta Cosmologica” 1992, Vol. 18, pp. 31–44.
- J. Gruszcak, M. Heller, W. Sasin, *Quasiregular Singularity of a Cosmic String*, „Acta Cosmologica” 1992, Vol. 18, pp. 45–55.
- M. Heller, W. Sasin, A. Trafny, Z. Żekanowski, *Differential Spaces and New Aspects of Schmidt's b-Boundary of Space-Time*, „Acta Cosmologica” 1992, Vol. 18, pp. 57–75.
- Rok 1991**
- Osobliwy wszechświat: wstęp do teorii klasycznej osobliwości kosmologicznej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1991, ss. 307.
- Rozmowy w nocy. Rekolekcyjne zamyslenia o sobie i Wszechświecie*, Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos, Tarnów 1991, ss. 61.
- 2. wyd. Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos, Tarnów 2002.
- M. Heller, W. Sasin, *Regular Singularities in Space-Time*, „Acta Cosmologica” 1991, Vol. 17, pp. 7–18.
- M. Heller, P. Multarzyński, W. Sasin, Z. Żekanowski, *Local Differential Dimension of Space-Time*, „Acta Cosmologica” 1991, Vol. 17, pp. 19–26.
- J. Gruszcak, M. Heller, Z. Pogoda, *Cauchy Boundary and b-Incompleteness of Space-Time*, „International Journal of Theoretical Physics” 1991, Vol. 30, pp. 555–565.
- Algebraic Foundations of the Theory of Differential Spaces*, „Demonstratio Mathematica” 1991, Vol. 24, No. 3–4, pp. 349–364.
- Dwie książki i dwóch autorów*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 1991, t. 13, s. 29–32.
- How to Find the Centre in a Post-Copernican World?*, w: *The 500th Anniversary of Nicolaus Copernicus' Studies in Cracow*, Kraków 1991, s. 8–9.
- Jak filozofować?* [głos w dyskusji], „Znak-Idee” 1991, nr 4, s. 30–39.
- Jak istnieje metryka Lorentza?*, w: *Spór o uniwersalia a nauka współczesna*, red. M. Heller, W. Skoczny, J. Życiński, Kraków 1991, s. 27–37.
- Jak uprawiać filozofię przyrody?*, „Znak-Idee” 1991, nr 4, s. 17–20.
- J. D. Barrow, *The World Within the World*, Oxford 1988 [recenzja], „Acta Cosmologica” 1991, Vol. 17, pp. 85–87.
- Laplace's Demon in the Relativistic Universe*, „The Astronomy Quarterly” 1991, Vol. 8, pp. 219–243.
- Między „wierzyć” i „wiedzieć”* [głos w dyskusji], „Znak” 1991, t. 428, s. 29–42.
- Modern Differential Geometry for Physicists by Ch. J. Isham*, World Scientific 1989 [recenzja], „European Journal of Physics” 1991, Vol. 12, pp. 103–104.
- Najgłębszy stopień zrozumienia* [recenzja książki J. Polkinghorne, *Science and Creation – The Search for Understanding*, London 1989], „Przegląd Powszechny” 1991, t. 833, nr 1, s. 167–169.
- Nauka a wiara w okresie popozytywistycznym*, „Analecta Cracoviensia” 1991, t. 23, s. 15–23.
- O filozofujących fizykach i fizykujących filozofach, czyli o filozoficznych interpretacjach fizycznych teorii*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 1991, t.13, s. 90–93.

- O fizyce i filozofii, czyli kilka uwag na marginesie krytyki (odpowiedź na recenzję książki: Teoretyczne podstawy kosmologii)*, „Postępy Fizyki” 1991, t. 42, s. 108–110.
- Scenariusz kosmicznego dramatu* [recenzja książki: K. Maślanka, *Kosmologia współczesna*, Kraków 1991], „Wiedza i Życie” 1991, t. 10, s. 32.
- M. Heller, Z. Żekanowski, *Seminar on Differential Spaces* [wstęp], „Demonstratio Mathematica” 1991, Vol. 24, No. 3–4, pp. 347–348.
- Skazani na wymarcie* [głos w dyskusji Czy Polsce grozi antyklerykalizm?], „Znak” 1991, t. 433, s. 80–81.
- Spór o uniwersalia a nauka współczesna*, red. M. Heller, J. Życiński, W. Skoczny, Kraków 1991, ss. 118.
- Struktura początku i końca*, „Problemy” 1991, t. 541, nr 9, s. 2–9.
- The Happiest Thought of Einstein’s Life*, „The Astronomy Quarterly” 1991, t. 8, s. 177–180.
- Uczestniczenie w prawdzie*, „Logos i Ethos” 1991, t. 1, s. 5–15.
- M. Heller, A. Czernin, *U istoków kosmologii: Fridman i Lemetr*, Moskwa 1991.
- Unifikacja i geometryzacja fizyki w kosmologicznym kontekście*, „Postępy Fizyki” 1991, t. 42, nr 2, s. 131–146.
- P. Multarzyński, M. Heller, *The Differential and Cone Structures of Space-Time*, „Foundations of Physics” 1990, Vol. 20, pp. 1005–1015.
- A. Woszczyzna, M. Heller, *Is a Horizon-free Cosmology Possible*, General Relativity and Gravitation” 1990, Vol. 22, No. 12, pp. 1367–1386.
- Aleksander Koyré – filozoficzna droga historia nauki (wydruk)*, Biblos, Tarnów 1990.
- 300 Years of Gravitation*, ed. W. Hawking, W. Israel, Cambridge 1987 [recenzja], „Centaurus” 1990, t. 33, s. 290–292.
- Archimedes i współczesna teologia*, „Znak” 1990, t. 422–423, s. 74–81.
- Co to znaczy, że przyroda jest matematyczna?*, w: *Matematyczność przyrody*, red. M. Heller, J. Życiński, A. Michalik, Kraków 1990, s. 7–17.
- Człowiek i wszechświat z perspektywy Leningu*, „Tygodnik Powszechny” 1990, nr 2, s. 1–2.
- Czytanie przez okulary (w odpowiedzi na krytykę)*, „Wiedza i Życie” 1990, t. 9, s. 77.
- M. Heller, Z. Pogoda, *Geometria i kosmologia. Historia wzajemnych związków (2)*, „Matematyka – Społeczeństwo – Nauczanie” 1990, nr 4, s. 17–22.
- M. Heller, J. Życiński, S. W. Ślaga, i J. Turek, *List (do Ks. Bpa Alfonsa Nossola, Przewodniczącego Rady Naukowej Episkopatu)*, „Tygodnik Powszechny” 1990, nr 24, s. 6.
- Matematyczność przyrody*, red. M. Heller, A. Michalik, J. Życiński, Ośrodek Badań Interdyscyplinarnych, Kraków 1990.

Rok 1990

- M. Heller, J. Życiński, *Dylematy ewolucji*, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1990, ss. 253.
- 2. wyd. Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos, Tarnów 1996, ss. 253.
 - 3. wyd. przy współpracy M. Hohoła, Ł. Kwiatka, T. Pietruchy i K. Wołoszyn, Seria „Nauka i Religia”, Copernicus Center Press, Kraków 2016, ss. 328.
- 2. wyd. OBI, Kraków 1992.
- 3. wyd. Wydawnictwo Petrus, Kraków 2010, ss. 160.
- Matematyczność świata (1)*, „Problemy” 1990, t. 530, nr 10, s. 2–10.
- Matematyczność świata (2)*, „Problemy” 1990, t. 531, nr 11, s. 10–17.

- Nowa fizyka. Perspektywy trwającej ewolucji*, w: *Nauka–Religia–Dzieje. V Interdyscyplinarne Seminarium w Castel Gandolfo, 8–11 sierpnia 1988*, red. J. A. Janik i P. Lenartowicz, Kraków 1990, s. 66–83.
- Odrzucony obraz*, „Wiedza i Życie” 1990, t. 8, s. 10–17.
- Przedmowa do wydania polskiego książki „Ewolucja i stworzenie”*, w: E. McMullin, *Ewolucja i stworzenie*, Kraków 1990, s. IV.
- Różne oblicza jednego pytania*, „Studia Filozoficzne” 1990, t. 291–292, nr 2–3, s. 3–14.
- Spór o istnienie materii*, „Studia Filozoficzne” 1990, t. 293, nr 4, s. 253–258.
- The experience of limits. New physics and new theology*, w: *Science and Religion. One World – Changing Perspectives on Reality (Second European Conference on Science and Religion, March 10–13, 1988, University of Twente)*, red. J. Fennema i I. Paul, Dordrecht–Boston–London 1990, s. 207.
- Time and Causality in General Relativity*, „The Astronomy Quarterly” 1990, Vol. 7, pp. 65–86.
- Time and History. The Humanistic Significance of Science*, „European Journal of Physics” 1990, Vol. 11, pp. 203–207.
- Wśród książek [recenzje]*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 1990, t. 12, s. 63–66.
- Wypowiedzi w dyskusji [głos w dyskusji]*, w: *Nauka–Religia–Dzieje. V Interdyscyplinarne Seminarium w Castel Gandolfo, 8–11 sierpnia 1988*, red. J. A. Janik, P. Lenartowicz, Kraków 1990, s. 181–221.
- Zamiast zakończenia*, w: *Matematyczność przyrody*, red. M. Heller, J. Życiński, A. Michalik, Kraków 1990, s. 139–141.
- Rok 1989**
- A. A. Friedman – *Life and Work*, E. A. Tropp, W. Ya. Frenkel, A. D. Czerninin, Moskwa 1988 [recenzja], „Classical and Quantum Gravity” 1989, Vol. 6, pp. 1063–1064.
- Czas i przyczynowość w ogólnej teorii względności*, „Roczniki Filozoficzne” 1989, t. 37–38, nr 3, s. 5–22.
- Czy Wszechświat jest deterministyczny?*, „Analecta Cracoviensia” 1989, t. 21–22, s. 47–65.
- M. Heller, Z. Pogoda, *Geometria i kosmologia. Historia wzajemnych związków (1)*, „Matematyka – Społeczeństwo – Nauczanie” 1989, nr 3, s. 27–31.
- God and Nature. Historical Essays on the Encounter between Christianity and Science*, ed. D. C. Lindberg, R. L. Numbers, Berkeley 1986 [recenzja], „The Center for Theology and the Natural Sciences” 1989, Vol. 9, No. 4, pp. 16–18.
- Kwantowa kosmologia i ostateczne rozumienie Wszechświata*, „Problemy” 1989, t. 511, nr 2, s. 1–7.
- Mach’s Predictions and Relativistic Cosmology*, „Acta Cosmologica” 1989, Vol. 16, pp. 47–51.
- P. Flin, Z. Golda, M. Heller, K. Maślanka, M. Ostrowski, K. Rudnicki, T. Sierotowicz, *Observational Cosmology – From Gauss to Sandage*, „Acta Cosmologica” 1989, Vol. 16, pp. 87–106.
- Zasada antropiczna*, „Przegląd Powszechny” 1989, t. 809, nr 1, s. 83–92.
- Rok 1988**
- Nowa fizyka – perspektywy trwającej rewolucji (wydruk)*, Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos, Tarnów 1988.
- Czy Wszechświat jest indeterministyczny? (wydruk)*, Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos, Tarnów 1988.
- M. Heller, J. Życiński, *Wszechświat: maszyna czy myśl? Filozofia mechanicyzmu: powstanie, rozwój, upadek*, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1988, ss. 318.

- 2. wyd. Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos, Tarnów 1996.
 - Wznowienie CC Press Kraków 2014, ss. 488.
- Teoretyczne podstawy kosmologii. Wprowadzenie do globalnej struktury czasoprzestrzeni*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1988, ss. 194.
- M. Demiański, Z. A. Golda, M. Heller, M. Szydłowski, *Kantowski-Sachs Multidimensional Cosmological Models and Dimensional Reduction*, „Classical and Quantum Gravity” 1988, ol. 5, pp. 733–742.
- J. Gruszcak, M. Heller, P. Multarzyński, *A Generalization of Manifolds as Space-Time Models*, „Journal of Mathematical Physics” 1988, Vol. 29, pp. 2576–2580.
- Adventures of the Concept of Mass and Matter*, „Philosophy in Science” 1988, Vol. 3, pp. 15–35.
- Between Newton and Einstein. Mach’s Reform of the Newtonian Mechanics*, w: *Newton and the New Direction in Science. Proceedings of the Cracow Conference, 25 to 29 May 1987*, red. G. V. Coyne, M. Heller, i J. Życiński, Citta del Vaticano 1988, s. 155–173.
- D. E. Mook, T. Vargish, *Inside Relativity* [recenzja], „Classical and Quantum Gravity”, 1988, Vol. 5, pp. 1155.
- Ewolucja i stworzenie*, „Przegląd Powszechny” 1988, t. 806, nr 10, s. 66–72.
- M. Hller, J. Życiński, W. R. Stoeger, *Introduction*, „Philosophy in Science” 1988, Vol. 3, s. 9–14.
- Jak Einstein stworzył teorię względności*, „Postępy Fizyki” 1988, t. 39, s. 3–21.
- Jak ocalić ewolucję?*, „Przegląd Powszechny” 1988, t.799, nr 3, s. 350–355.
- J. M. Życiński, *The Structure of Methascientific Revolution — An Essay on the Groeth of Modern Science*, Pachart Publishing House, Tucson 1988 [recenzja], „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 1988, t. 10, s. 50–51.
- Kosmologia i rzeczywistość*, „Analecta Cracoviensia” 1988, t. 20, s. 15–29.
- G. Coyne, M. Heller, J. Życiński, *Newton and the New Direction in Science. Proceedings of the Cracow Conference 25 to 29 May 1987*, Watykan 1988.
- Newton. Nowe kierunki w nauce*, „Wszechświat” 1988, nr 3, s. 78–79.
- Redukcjonizm czy wiatlizm?*, „Przegląd Powszechny” 1988, t. 801, nr 5, s. 244–251.
- R. Geroch, *Mathematical Physics*, Chicago–London 1985 [recenzja], „Acta Cosmologica” 1988, t. 15, s. 209–210.
- Scientific Rationality and Christian Logos*, w: *Physics, Philosophy and Theology. A Common Quest for Understanding*, ed. R. J. Russell i W. R. Stoeger, Vatican Observatory 1988, pp. 141–150.
- Short History of The Pontifical Academy of Theology in Cracow*, w: *Newton and the New Direction in Science. Proceedings of the Cracow Conference, 25 to 29 May 1987*, ed. G. V. Coyne, M. Heller, J. Życiński, Watykan 1988, pp. 15.
- Trzysta lat współistnienia Kościoła i nauk przyrodniczych*, w: *Nauka–Religia–Dzieje. IV Seminarium Interdyscyplinarne w Castel Gandolfo, 6–9 sierpnia 1986*, red. J. A. Janik i P. Lenartowicz, Kraków 1988, s. 86–100.
- Wypowiedzi w dyskusji* [głos w dyskusji], w: *Nauka–Religia–Dzieje. IV Seminarium Interdyscyplinarne w Castel Gandolfo, 6–9 sierpnia 1986*, red. J. A. Janik i P. Lenartowicz, Kraków 1988, s. 205–251.
- Z dziejów stosunków między kreacjonizmem a ewolucjonizmem*, „Przegląd Powszechny” 1988, t. 808, nr 12, s. 374–384.

- Z marszu czy krok po kroku?* [recenzja: F. Capra, *Punkt zwrotny*, Warszawa 1987], „Przegląd Katolicki” 1988, t. 213, nr 29, s. 6.
- Rok 1987**
- Big Bang on Ultimate Questions*, in: *Origin and Early History of the Universe*, Proceedings of the 26th Lige International Astrophysical Colloquium, July 1–4, 1986, Université de Liège, Institut d'Astrophysique 1987, pp. 411–431.
- M. Demiański, M. Heller, M. Szydłowski, *Dynamics of Multidimensional Generalization of Bianchi Type – IX Cosmological Models*, „Physical Revue D” 1987, Vol 36, pp. 2945–2854.
- A. Funkenstein, *Theology and the Scintific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century* [recenzja], „The Review of Metaphysics” 1987, No. December 1987, pp. 385–386.
- Filozofować w kontekście nauki*, red. M. Heller, A. Michalik, J. Życiński, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1987, ss. 244.
- Czas i historia wszechświata*, „Przegląd Powszechny” 1987, t. 791–792, nr 7–8, s. 85–93.
- Czy autonomiczna filozofia przyrody jest możliwa?*, w: *W poszukiwaniu prawdy. Pamięci Profesora K. Kłósaka*, red. M. Lubański i S. W. Ślaga, Warszawa 1987, s. 61–75.
- Czy istnieje autentyczna filozofia przyrody?*, „Studia Philosophiae Christianae” 1987, t. 23, nr 1, s. 5–20.
- Daleko od stanu równowagi*, „Przegląd Powszechny” 1987, t. 794, nr 10, s. 85–91.
- Doświadczenie granic*, w: *Filozofować w kontekście nauki*, red. M. Heller, A. Michalik, J. Życiński, Kraków 1987, s. 53–59.
- M. Heller, J. Życiński, *Epistemologiczne aspekty związków filozofii z nauką*, w: *Filozofować w kontekście nauki*, red. M. Heller, A. Michalik, J. Życiński, Kraków 1987, s. 7–16.
- Ewolucja pojęcia masy*, w: *Filozofować w kontekście nauki*, red. M. Heller, A. Michalik, i J. Życiński, Kraków 1987, s. 152–195.
- Fizycy i teologowie w Castel Gandolfo*, „Tygodnik Powszechny” 1987, nr 48, s. 3.
- Graniczny charakter kosmologii*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 1987, t. 10, nr 2, s. 81–95.
- Jak buduje się fundamenty?*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 1987, t. 9, s. 12–15.
- J. D. Barrow, F. J. Tipler, *The Anthropic Cosmological Principle*, Oxford 1986 [recenzja], „The Review of Metaphysics” 1987, No. March 1987, pp. 564–565.
- Logosfera a świat fizyki*, w: *Człowiek – pytanie otwarte*, red. K. Popielski, Lublin 1987, s. 163–168.
- Matematyka i wyobrażenia w teorii grawitacji*, „Roczniki Filozoficzne” 1987, t. 35, nr 1, s. 187–201.
- Moja przygoda z kosmologią*, „Jednota” 1987, nr 1, s. 15 i 23.
- Parmenides i teoria względności*, „Przegląd Powszechny” 1987, t. 790, nr 6, s. 393–400.
- Pytania, jakie fizyka stawia ewolucji*, „Przegląd Powszechny” 1987, t. 789, nr 5, s. 174–184.
- Wśród księzek* [recenzje], „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 1987, t. 9, s. 46–50.
- Znaczenie znaczenia*, w: *Filozofować w kontekście nauki*, red. M. Heller, A. Michalik, i J. Życiński, Kraków 1987, s. 105–112.
- Adventures of the Concept of Mass and Matter*, „Philosophy in Science” 1988, Vol. 3, pp. 15–35.

- M. Heller, J. Gruszcak, P. Multarzyński, *A Generalization of Manifolds as Space-Time Models*, „Journal of Mathematical Physics” 1988, Vol. 29, pp. 2576–2580.
- Between Newton and Einstein. Mach's Reform of the Newtonian Mechanics*, w: *Newton and the New Direction in Science. Proceedings of the Cracow Conference, 25 to 29 May 1987*, ed. G. V. Coyne, M. Heller, J. Życiński, Citta del Vaticano 1988, pp. 155–173.
- Rok 1986**
- Questions to the Universe – Ten Lectures on the Foundations of Physics and Cosmology*, Pachart Publishing House, Tucson 1986, pp. 156.
- M. Heller, M. Szydłowski, A. Woszczyzna, *Cosmic Time and Chaos*, „Acta Physica Polonica B” 1986, Vol 17, pp. 11–18.
- M. Szydłowski, M. Heller, Z. Golda, *Stochastic Time Scale for the Universe*, „Acta Physica Polonica B” 1986, Vol. 17, pp. 19–24.
- M. Demiański, Z. A. Golda, M. Heller, M. Szydłowski, *The Dimensional Reduction in a Multi-dimensional Cosmology*, „Classical and Quantum Gravity” 1986, Vol. 3, pp. 1199–1205.
- On the Cosmological Problem*, „Acta Cosmologica” 1986, Vol. 14, pp. 57–72.
- M. Heller, W. R. Stoeger, *A Causal Interaction Constraint on the Initial Singularity?*, „Philosophy in Science” 1986, Vol. 2, pp. 61–75.
- B. O’Neil, *Semi-Riemannian Geometry with Applications to relativity*, Academia Press 1983 [recenzja], „Acta Cosmologica” 1986, Vol. 14, pp. 139–140.
- Die Physik er Zeitrichtung*, by H. D. Zeh, New York 1984 [recenzja], „Foundations of Physics” 1986, Vol. 16, pp. 951–952.
- D. Layzer, *Constructing the Universe (Scientific American Library)*, Freeman and Company 1984 [recenzja], „The Astronomy Quarterly” 1986, Vol. 5, pp. 185–186.
- Eschatologia kosmologiczna*, w: *Nauka-Religia-Dzieje. III Interdyscyplinarne Seminarium w Castel Gandolfo, 6–9 sierpnia 1984*, red. J. A. Janik i P. Lenartowicz, Kraków 1986, s. 101–114.
- Jak możliwa jest „filozofia w nauce”?*, „Studia Philosophiae Christianae” 1986, t. 22, nr 1, s. 7–19.
- Kilka uwag o filozofii matematyki Hermanna Weyla*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 1986, t. 8, s. 20–39.
- Lewa ręka stworzenia* [recenzja książki J. Silk, J. D. Barrow, *La main gauche de la creation – Origine e l’evolution de l’univers en expansion*, Paris 1985], „Przegląd Powszechny” 1986, t. 779–780, nr 7–8, s. 208–209.
- Ontologiczne zaangażowania współczesnej fizyki*, „Analecta Cracoviensia” 1986, t. 18, s. 3–20.
- Powrót do kosmologii* [recenzja: S. Toulmin, *The Return to Cosmology. Postmodern Science and the Theology of Nature*, University of California Press, Berkely–Los Angeles–London 1985], „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 1986, t. 8, s. 102–104.
- R. Penrose, W. Rindler, *Spinors and Space-Time, Vol. 1, Two-Spinor Calculus and Relativistic Fields*, Cambridge 1984 [recenzja], „Acta Cosmologica” 1986, Vol. 14, pp. 143–144.
- The Big Bang and Georges Lemaitre. Proceedings of a Symposium in honour of G. Lemaitre fifty years after his initiation of Big-Bang Cosmology*, Louvain-La-Neuve, 10–13 October 1983, ed. A. Bayer, D. Reidel 1984 [recenzja], „Acta Cosmologica” 1986, Vol. 14, pp. 141–142.

- The Direction of Time. The Great Controversy*, „The Astronomy Quarterly” 1986, Vol. 5, pp. 173–184.
- The Meaning of Meaning*, „Philosophy in Science” 1986, Vol. 2, pp. 10–14.
- The Vicissitudes of Modern Cosmology*, „Organon” 1986, t. 22/23, s. 227–258.
- The World and the Word – Between Science and Religion*, Pachart Publishing House, Tucson 1986.
- Wśród lektur: fizyka i filozofia* [recenzje], „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 1986, t. 8, s. 117–123.
- Wybrane kierunki i zagadnienia filozofii przyrody* [skrypty], Kraków 1986.
- Wypowiedzi w dyskusji* [głos w dyskusji], w: *Nauka–Religia–Dzieje. III Interdyscyplinarne Seminarium w Castel Gandolfo, 6-9 sierpnia 1984*, Kraków 1986, s. 143–221.
- Rok 1985**
- M. Heller, O. Godart, *Cosmology of Lemaitre*, History of Astronomy Series, Vol. 3, Pachart Publishing House, Tucson 1985, pp. 204.
- Ewolucja kosmosu i kosmologii*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1985, ss. 224.
- Physics and Cosmology – Geometry for Grand Unification*, „Acta Cosmologica” 1985, Vol. 13, pp. 35–54.
- M. Heller, G. Siemieniec, *Empirical Evidence for Inertial Mass Anisotropy*, „Acta Cosmologica” 1985, Vol. 13, pp. 55–63.
- M. Szydłowski, M. Heller, Z. Golda, *Stochastic Properties of the Friedman Dynamical System*, „Acta Physica Polonica B” 1985, Vol. 16, pp. 791–798.
- Astrophysical Cosmology. Proceedings of the Study Week on Cosmology and Fundamental Physics*, Pontificia Academia Scientiarum, vol. 48, 1982 [recenzja], „Acta Cosmologica” 1985, t. 13, s. 80.
- Bóg i nowa fizyka* [recenzja: P. W. Davies, *Dio e la nuova Fisica*, ed. Arnaldo Mondadori, Milano 1984], „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 1985, t. 7, s. 95–98.
- Cosmology – The Science of the Universe* [recenzja: E. R. Harrison, *The Science of the Universe*, Cambridge 1981], „The Astronomy Quarterly” 1985, Vol. 5, nr 18, s. 120–122.
- Friedman’s Cosmological Views*, „Acta Cosmologica” 1985, Vol. 13, s. 65–70.
- Galileo’s Relativity*, w: *The Galileo affair: A meeting of faith and science: Proceedings of the Cracow conference, 24 to 27 May 1984*, red. G. V. Coyne, M. Heller, J. Życiński, Citta del Vaticano 1985, s. 113–124.
- General Relativity and Gravitation. Invited Papers and discussion reports of the 10th International Conference, Padua, 3–8 July 1983, Dordrecht 1984* [recenzja], „Classical and Quantum Gravity” 1985, Vol. 2, s. 599.
- Jak głupota jest możliwa?*, „Tygodnik Powszechny” 1985, nr 21.
- J. D. Barrow, F. J. Tipler, *The Anthropic Cosmological Principle*, Oxford 1985 [recenzja], „Classical and Quantum Gravity” 1985, Vol. 2, s. 727–728.
- Kilka uwag o podstawach rachunku prawdopodobieństwa*, „Roczniki Filozoficzne” 1985, t. 33, nr 3, s. 75–82.
- Książka, która otwiera horyzonty* [recenzja: H. von Ditfurth, *Nie tylko z tego świata jesteśmy*, Warszawa 1985], „Przegląd Katolicki” 1985, nr 37, s. 3.
- Mechanistyczna krytyka mechaniki*, „Przegląd Powszechny” 1985, t. 762, nr 2, s. 222–230.

- Mechanistyczna reforma nauki i społeczeństwa*, „Przegląd Powszechny” 1985, t. 761, nr 1, s. 32–40.
- M. Friedman, *Foundations of Space-Time Theories. Relativistic Physics and Philosophy of Science* [recenzja], „Acta Cosmologica” 1985, Vol. 13, pp. 77–78.
- Moralność myślenia*, „Tygodnik Powszechny” 1985, nr 44, s. 1–2.
- Otwarty świat Karla Poppera* [recenzja: K. Popper, *L'univers irresolu-Plaidoyer pour l'indeterminisme*, Paris 1984], „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 1985, t. 7, s. 99–102.
- Przed naukowym przewrotem*, „Przegląd Powszechny” 1985, t. 765, nr 5, s. 205–211.
- Quantum, Space and Time. The Quest Continues. Studies and Essays in Honour of Louis de Broglie, Paul Dirac and Eugene Wigner*, Cambridge 1984 [recenzja], „Classical and Quantum Gravity” 1985, Vol. 2, pp. 129–130.
- Relatywistyczny przewrót*, „Przegląd Powszechny” 1985, t. 766, nr 6, s. 409–416.
- Światło i eter. Od Kartezjusza do Maxwella: myślenie geometria*, „Przegląd Powszechny” 1985, t. 764, nr 4, s. 27–33.
- Tematyczna analiza nauki* [recenzja: G. Holton, *L'imagination scientifique*, traduit de l'anglais par J-F. Roberts avec la collaboration de M. Abeillera et E. Allisy, ed. Gallimard, Paris 1981], „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 1985, t.7, s. 91–94.
- The Enigma of Time*, ed. P.T. Landsberg, Adam Hilger, Bristol 1982 [recenzja], „Foundations of Physics” 1985, Vol. 15, pp. 399–401.
- M. Heller, O. Godart, *The Expanding Universe: Lemaitre's Unknown Manuscript*, History of Astronomy Series 2, Tucson 1985.
- The Galileo Affair: A Meeting of Faith and Science. Proceedings of the Cracow Conference 24 to 27 May 1984*, ed. M. Heller, J. Życiński, G. Coyne, Watykan 1985.
- Timaios – filozoficzny mit o pochodzeniu i naturze świata*, „Analecta Cracoviensia” 1985, t. 17, s. 111–123.
- W. I. Arnold, *Tieoria katastrof*, Izd. Moskowskiego Uniwersytetu 1983 [recenzja], „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 1985, t. 7, s. 89–90.
- Wstęp do rewolucji naukowej*, „Z Zagadnień Filozofii Przyrodoznawstwa i Filozofii Przyrody” 1985, t. 7, s. 5–14.
- Y. Choquet-Bruhat, C. DeWitt-Morette with M. Dillard-Bleick, *Analysis, Manifolds and Physics*, North Holland 1982 [recenzja], „Acta Cosmologica” 1985, Vol. 13, pp. 79.

Rok 1984

Usprawiedliwienie wszechświata, Wydawnictwo Znak, Kraków 1984, ss. 136.

- 2. wyd. Wydawnictwo Znak, Kraków 1995.

J. Gruszcak, M. Heller, M. Szydłowski, *The Universe as a Stochastic Process*, „Physics Letters A” 1984, Vol. 100, pp. 82–84.

M. Szydłowski, M. Heller, Z. Golda, *Structural Stability Properties of Friedman Cosmology*, „General Relativity and Gravitation” 1984, Vol. 16, Issue 9, 1984, pp. 877–890.

J. Gruszcak, M. Heller, *Singularities in a Stochastically Predictable Universe*, „Physics Letters A” 1984, Vol. 106, pp. 13–15.

M. Heller, P. Multarzyński, W. Sasin, *The Algebraic Approach to Space-Time Geometry*, „Acta Cosmologica” 1984, Vol. 16, pp. 53–55.

M. Heller, A. Pacholczyk, *Cosmology and Beyond*, „The Astronomy Quarterly” 1984, Vol. 5, pp. 43–51.

- Doświadczenie matematyki*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 1984, t. 6, s. 18–26.
- Ewolucja kosmologiczna – problem i pytania*, w: *Nauka–Religia–Dzieje. II Sympozjum Interdyscyplinarne w Castel Gandolfo, 6–9 września 1982*, red. J. A. Janik i P. Lenartowicz, Kraków 1984, s. 4–20.
- Ewolucja metody*, „*Analecta Cracoviensia*” 1984, t. 16, s. 277–284.
- M. Heller, O. Godart, *Friedman’s Cosmology*, „*The Astronomy Quarterly*” 1984, t. 5, s. 5–12.
- Gregorian Reform of the Calendar. Proceedings of the Vatican Conference to Commemorate Its 400th Anniversary 1582–1982*, pod red. G. V. Coyne, M. A. Hoskin, O. Pedersen, Specola Vaticana, 1983 [recenzja], „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 1984, t. 6, s. 79–80.
- I. M. Miller, *Albert Einstein’s Special Relativity: Emergence (1905) and Early Interpretation (1905–1911)* [recenzja], „*The Review of Metaphysics*” 1984, nr March 1984, s. 642–643.
- J. W. Cornman, *Skepticism, Justification and Explanation, Dordrecht 1980* [recenzja], „*The Review of Metaphysics*” 1984, nr March 1984, s. 618–619.
- L’espace et le temps aujourd’hui*, Collection Points, Ed. do Seuil, Paris 1983 [recenzja], „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 1984, t. 6, s. 78–79.
- Literatura źródłowa do kursu „Podstawy Fizyki” na Politechnice Warszawskiej*, t. 1: *Szczególna Teoria Względności* (wydanie drugie poprawione i uzupełnione); t. 3: *Grawitacja – Ogólna Teoria Względności*, red. nauk. i dydakt. dr W. Kruczek, Warszawa 1981 [recenzja], „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 1984, t. 6, s. 77–78.
- M. Heller, O. Godart, *Logarithmic Minus Infinity*, „*The Astronomy Quarterly*” 1984, Vol. 5, pp. 13–25.
- Mechanistyczna reforma nauki i społeczeństwa*, „Przegląd Powszechny” 1984, t. 758, nr 10, s. 105–112.
- Nieliniowa ewolucja nauki*, „*Roczniki Filozoficzne*” 1984, t. 32, nr 3, s. 105–126.
- Od Eulera do Laplace’a*, „Przegląd Powszechny” 1984, t. 753, nr 5, s. 253–261.
- Rewizja „sprawy” Galileusza*, „*Tygodnik Powszechny*” 1984, nr 27.
- The Algebraic Approach to Space-Time Geometry*, „*Acta Cosmologica*” 1984, Vol. 16, pp. 53–55.
- Wszczęświat – środowisko człowieka*, w: *Ochrona środowiska człowieka. Humanistyczne widzenie świata*, red. A. Delorme, Kraków 1984, s. 15–19.
- Wypowiedzi w dyskusji* [głos w dyskusji], w: *Nauka–Religia–Dzieje. II Sympozjum Interdyscyplinarne w Castel Gandolfo, 6–9 września 1982*, Kraków 1984, s. 108–139.
- Względność istnienia*, „Przegląd Powszechny” 1984, t. 749, nr 1, s. 51–58.
- Względność przeciw absolutom*, „Przegląd Powszechny” 1984, t. 750, nr 2, s. 205–211.

Rok 1983

Ewolucja kosmosu i kosmologii, PWN, Warszawa 1983, ss. 224.

- 2. wyd. PWN, Warszawa 1985.

M. Heleer, J. Życiński, *Drogi myślących*, Wydawnictwo Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1983, ss. 263.

- 2. wyd. Wydawnictwo Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1985.

M. Heller, M. Szydłowski, *Viscous Cosmological Models with Matter and Radiation*, „*Acta Physica Polonica B*” 1983, Vol. 14, pp. 303–306.

- M. Heller, M. Szydłowski, *Tolman's Cosmological Models*, „Astrophysics and Space Science” 1983, Vol. 90, pp. 327–335.
- M. Heller, Z. Golda i M. Szydłowski, *Structurally Stable Approximations to Friedman-Lemaître World Models*, „Astrophysics and Space Science” 1983, Vol. 90, pp. 313–326.
- M. Szydłowski, M. Heller, *Equation of State and Equation Symmetries in Cosmology*, „Acta Physica Polonica B” 1983, Vol. 14, pp. 571–580.
- A Comment on Lorentz Invariance*, „Philosophy in Science” 1983, Vol. 1, pp. 89–100.
- Bóg i materia*, „Przegląd Powszechny” 1983, t. 748, nr 12, s. 341–353.
- Creationism and Singularity in the Evolution of the Universe (Drama of the Beginning)*, w: *Science-Religion-History. The Proceedings of a Seminar held at Castel Gandolfo, August 16th–18th 1980*, red. J. A. Janik, Citta del Vaticano 1983, s. 145–173.
- Czy nowa rewolucja w nauce? Na marginesie lektury: Ilya Prigogine, Isabelle Stengers: La Nouvelle Alliance*, Ed. Gallimard, 1979 [recenzja], „Znak” 1983, t. 342–343, s. 1010–1014.
- Doświadczenie granic*, „Roczniki Filozoficzne” 1983, t. 31, nr 3, s. 121–128.
- Ewolucja. Problematyka w aspekcie kosmologicznym* [hasło encyklopedyczne], w: *Encyklopedia katolicka*, t. 4, Lublin 1983, s. 1444–1446.
- Filozofia nauki Ponckiego Piłata*, „Tygodnik Powszechny” 1983, nr 2.
- Filozofować, aby żyć, czyli o Saokratesowej sztuce umierania*, „Znak” 1983, t. 341, s. 687–693.
- Genesis czasu*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 1983, t. 5, s. 14–25.
- Genesis czasu* [wiersz], w: *25 lat Duszpasterstwa Akademickiego przy parafii NMP z Lourdes w Krakowie*, Kraków 1983, s. 32.
- G. J. Whitrow, *The Natural Philosophy of Time*, Oxford 1980 [recenzja], „The Review of Metaphysics” 1983, No. December, pp. 432–434.
- M. Heller, J. Życiński, W. R. Stoeger, *Introduction*, „Philosophy in Science” 1983, t. 1, s. 7–19.
- M. Heller, J. Szczęsny, J. Urbaniec, *Is Space-Time Manifolds an Arena of Quantum Mechanics*, w: *7th International Congress of Logic, Methodology and Philosophy of Science, Salzburg, Austria, July 11–16, 1983, vol. 4: Abstracts of Sections 8 and 9 compiled by P. Weingartner*, red. P. Weingartner, Salzburg 1983, pp. 85–87.
- Kosmologia* [hasło encyklopedyczne], w: *Encyklopedia fizyki współczesnej*, Warszawa 1983, s. 899–908.
- Logika zdarzeń, czyli o kartezjańskiej maszynie świata (część I)*, „Przegląd Powszechny” 1983, t. 743–744, nr 7–8, s. 11–21.
- Logika zdarzeń, czyli o kartezjańskiej maszynie świata (część II)*, „Przegląd Powszechny” 1983, t. 746, nr 10, s. 28–37.
- Matematyczne zasady Izaaka Newtona*, „Przegląd Powszechny” 1983, t. 747, nr 11, s. 193–210.
- M. Jammer, *Das Problem des Raumes, Darmstadt 1980* [recenzja], „The Review of Metaphysics” 1983, No. December, pp. 402–403.
- M. Mehlberg, *Time, Causality and the Quantum Theory*, 2 vols, Dordrecht, London 1980 [recenzja], „The Review of Metaphysics” 1983, No. December, pp. 408–409.
- N. Rescher, *Induction: An Essay on the Justification of Inductive Reasoning*, Pittsburgh 1980 [recenzja], „The Review

- of Metaphysics” 1983, No. December, pp. 416–417.
- O przestrzeniach Banacha*, „*Analecta Cracoviensia*” 1983, t. 15, s. 1–12.
- Początek i stworzenie*, w: *Filozofia chrześcijańska w dialogu*, Kraków 1983, s. 120–129.
- The Conflict Science – Faith in the Postpositivistic Period*, w: *Science–Religion–History. The Proceedings of a Seminar held at Castel Gandolfo, August 16th–18th 1980*, red. J. A. Janik, Citta del Vaticano 1983, s. 61–73.
- Vatican Observatory Publications, Special Series: Studi Galileiani, vol. 1*, 1983, *Specola Vaticana — Città dal Vaticano* [recenzja], „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 1983, t. 5, s. 77–78.
- Wśród książek* [recenzja], „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 1983, t. 5, s. 65–68.
- Rok 1982**
- Encountering the Universe*, tłum. A. Potocki, red. G. W. Collins, Pachart Publishing House, Tucson 1982, pp. 110.
- Matter and Radiation Models in the Standard Universe*, „*Acta Cosmologica*” 1982, Vol. 11, pp. 11–25.
- M. Heller, M. Szydłowski, *Remark on an Application of the Banach Metric Method to Cosmology*, „*Acta Physica Polonica B*” 1982, Vol. 13, pp. 375–377.
- M. Heller, M. Ostrowski, A. Woszczyzna, M. Szydłowski (nazwisko tego ostatniego opuszczono w druku przez pomyłkę), *Steady-State versus Viscous Cosmology*, „*Astrophysics and Space Science*” 1982, Vol. 87, pp. 425–433.
- M. Heller, D. J. Raine, *The Science of Space-Time*, tłum. A. Potocki, Pachart Publishing House, Tucson 1982.
- M. Heller, O. Godart, *Approach to Scientific Cosmology*, „*The Astronomy Quarterly*” 1982, Vol. 4, pp. 53–63.
- D. J. Raine, *The Isotropic Universe*, Bristol 1981 [recenzja], „*The Astronomy Quarterly*” 1982, t. 16, nr 4, s. 194–195.
- Ewolucja pojęcia masy*, „*Analecta Cracoviensia*” 1982, t. 14, s. 79–91.
- J. V. Narlikar, *Relativity and Cosmology* [recenzja], „*The Astronomy Quarterly*” 1982, Vol. 4, pp. 138–139.
- Kosmos (kosmologia)* [hasło encyklopedyczne], w: *Katolicyzm A–Z*, red. Z. Pawlak, Poznań 1982, s. 211–212.
- Matematyka w roli Ofelii*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 1982, t. 4, s. 35–40.
- Materia* [hasło encyklopedyczne], w: *Katolicyzm A–Z*, red. Z. Pawlak, Poznań 1982, s. 257–258.
- Materia – kluczowe pojęcie filozofii* [recenzja: E. McMullin, *Newton on Matter and Activity*, University of Notre Dame Press, Notre Dame–London 1978], „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 1982, t. 4, s. 73–75.
- Rozmowa ze współczesnością (Komentarz do dyskusji Einsteina z Rabindranatem Tagore)*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 1982, t. 4, s. 4–7.
- Ruch* [hasło encyklopedyczne], w: *Katolicyzm A–Z*, red. Z. Pawlak, Poznań 1982, s. 335.
- Stworzenie a ewolucja*, „*Communio*” 1982, nr 4 (10), s. 58–66.
- Trzy panie o fizyce matematycznej* [recenzja: Y. Choquet–Bruhat, C. DeWitt–Morette, M. Dillard–Bleick, *Analysis, Manifolds and Physics*, Amsterdam–New York–Oxford 1978], „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 1982, t. 4, s. 56–59.
- Wariacje na tematy kosmologiczne* [recenzja: K. Rudnicki, *Die Sekunde der Kosmologen*, Frankfurt am Main 1982], „Przegląd Powszechny” 1982, t. 735, nr 6, s. 442–444.

- Wśród książek [recenzje]*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 1982, t. 4, s. 81–85.
- W świecie książek [recenzje]*, „Znak” 1982, t. 337, s. 1630–1633.
- [Wypowiedź na temat wznowionego czasopisma], „Przegląd Powszechny” 1982, t. 730–731, nr 1–2, s. 15–16.
- Rok 1981**
- Wszechświat i słowo*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1981, ss. 220.
- wyd. w języku angielskim jako *The World and the Word – Between Science and Religion*, tłum. Adam Chester Kisiel, Pachart Publishing House, Tucson 1986.
 - 2. wyd. Wydawnictwo Znak, Kraków 1994.
- The Manifold Model for Space-Time*, „Acta Cosmologica” 1981, Vol. 10, pp. 33–50.
- Relativistic Model for Space-Time*, „Acta Cosmologica” 1981, Vol. 10, pp. 53–69.
- M. Heller, A. Staruszkiewicz, *Fuzzy Space-Time*, „Zeitschrift für Naturforschung” 1981, No. 36a, pp. 609–610.
- M. Heller, W. Voise, *Czasowe łamięłowski* [recenzja: D. Park, *The Image of Eternity*], „Znak” 1981, t. 321, s. 363–369.
- Dyskusja nad referatem ks. J. Tischnera* [głos w dyskusji], „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 1981, t. 3, s. 22–31.
- Dyskusja po referatach Hellera, Życińskiego i Tischnera* [głos w dyskusji], w: *Nauka–Religia–Dzieje. Seminarium w Castel Gandolfo 16–19 sierpnia 1980 roku*, red. J. A. Janik, Roma 1981, s. 206–211.
- F. Hoyle, *Steady-State Cosmology Re-visited, Cardiff 1980*; F. Hoyle and Ch. Wickramasinghe, *The Origin of Life*, Cardiff 1980; F. Hoyle, *The Relation of Biology to Astronomy*, Cardiff 1980 [recenzja], „The Astronomy Quarterly” 1981, Vol. 4, pp. 39–41.
- Filozofia zegarka*, „Niedziela” 1981, nr 15, s. 5.
- M. Heller, A. Staruszkiewicz, *Fuzzy Space-Time*, „Zeitschrift für Naturforschung” 1981, t. 36a, s. 609–610.
- Konflikt nauki z wiarą w okresie pozytywistycznym*, w: *Nauka–Religia–Dzieje. Seminarium w Castel Gandolfo 16–19 sierpnia 1980 roku*, Roma 1981, s. 61–74.
- Kosmiczna religia Alberta Einsteina*, „Niedziela” 1981, nr 3.
- Kreacjonizm a osobliwość w ewolucji Wszechświata (Dramat początku)*, w: *Nauka–Religia–Dzieje. Seminarium w Castel Gandolfo 16–19 sierpnia 1980 roku*, Roma 1981, s. 175–204.
- Kreacjonizm* (fragment z książki), „Materiały Homiletyczne” 1981, t. 42.
- M. Heller, O. Godart, *Origins of Relativistic Cosmology*, „The Astronomy Quarterly” 1981, Vol. 4, pp. 27–33.
- Problem nauki i wiary w kosmologii Lemaitre’a (1)*, „Niedziela” 1981, nr 10, s. 5.
- Problem nauki i wiary w kosmologii Lemaitre’a (2)*, „Niedziela” 1981, nr 11, s. 6.
- Spór między esencjalizmem a fenomenalizmem w kontekście nauk empirycznych*, „Analecta Cracoviensia” 1981, t. 13, s. 9–16.
- The Origins of Time*, w: *The Study of Time IV*, red. T. J. Fraser, N. Lawrence, i D. Park, New York–Heidelberg–Berlin 1981, pp. 90–93.
- Z uwikłania*, „Niedziela” 1981, nr 22, s. 3.
- Rok 1980**
- M. Heller, J. Życiński, *Wszechświat i filozofia: szkice z filozofii i historii nauki*, Wydawnictwo Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1980, ss. 271.
- 2. wyd. Wydawnictwo Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1986.
 - wznowienie CC Press, Kraków 2015.

- M. Heller, M. Lubański i Sz. Ślaga *Zagadnienia filozoficzne współczesnej nauki: Wstęp do filozofii przyrody*, Wydawnictwo Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1980, ss. 423.
- 2. wyd. Wydawnictwo Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1982.
 - 3. wyd. Wydawnictwo Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1992.
 - 4. wyd. Wydawnictwo Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1997.
- A. Zinowjew, *Logika nauki*, przeł. Z. Simbierowicz, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1976 [recenzja], „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 1980, t. 2, s. 97–100.
- Dyskusje kosmologiczne Einstein-Lemaître*, „Roczniki Filozoficzne” 1980, t. 28, nr 3, s. 33–44.
- Ewolucja Kosmosu i Kosmologii. XV. Kosmiczna nukleo-synteza*, „Urania” 1980, nr 4, s. 98–107.
- Ewolucja Kosmosu i Kosmologii. XVI. Lata kryzysu*, „Urania” 1980, nr 5, s. 134–143.
- Ewolucja Kosmosu i Kosmologii. XVII. Kosmologia i kwazary*, „Urania” 1980, nr 7, s. 162–170.
- Ewolucja Kosmosu i Kosmologii. XVIII. Promieniowanie tła*, „Urania” 1980, nr 7, s. 196–206.
- Ewolucja Kosmosu i Kosmologii. XIX. Istnienie osobliwości*, „Urania” 1980, nr 8, s. 226–235.
- Ewolucja Kosmosu i Kosmologii. XX. Standardowy model kosmologiczny*, „Urania” 1980, nr 9, s. 258–271.
- J. T. Fraser, *Time as Conflict — A Scientific and Humanistic Study*, Birkhäuser Verlag, Basel — Stuttgart 1978 [recenzja], „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 1980, t. 2, s. 72–80.
- K. G. Denbigh, *Świat i czas*, tłum. J. Mieltski, PWN, Warszawa 1979 [recenzja], „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 1980, t. 2, s. 93–96.
- Kosmologia sprzed 2330 lat* [recenzja: Aristoteles, *O niebie*], „Tygodnik Powszechny” 1980, nr 27.
- Liczę więc jestem* [recenzja: I. Lakatos, *Proofs and Refutations. The Logic of Mathematical Discovery*, Cambridge 1976], „Znak” 1980, t. 311–312, s. 751–756.
- O czasie z różnych punktów widzenia*, „Znak” 1980, t. 308, s. 245–248.
- On Creation Without Anthropomorphism*, w: *The Human Person and Philosophy in the Contemporary World: Proceedings of the Meeting of the World Union of Catholic Philosophical Societies, Cracow 23-25 August 1978*, red. J. Życiński, Cracow 1980, s. 488–503.
- Piekło dla ciekawych* [recenzja: R. Jastrow, *God and the Astronomers*, London 1978], „Tygodnik Powszechny” 1980, nr 39.
- Stworzenie i ewolucja Wszechświata* [recenzja: J. Silk, *The Big Bang. The Creation and Evolution of the Universe*, San Francisco 1980], „Tygodnik Powszechny” 1980, nr 33.
- Wychodzenie z jaskini fizyków*, „Znak” 1980, t. 308, s. 239–245.
- Wypisy z Whiteheada*, „Znak” 1980, t. 308, s. 216–226.

Rok 1979

- M. Heller, T. Grabińska, M. Zabierowski, *Local Electromagnetic Field Propagation in the Imperfect Fluid Friedman Cosmology*, „Acta Physica Polonica B” 1979, Vol. 10, Issue 7, pp. 663–665.
- Aktualne problemy kosmologii*, „Urania” 1979, nr 4, s. 98–106.

- M. Heller, O. Godart, *Einstein – Lemaitre. Rencontre d'idées*, „Revue des Questions Scientifiques” 1979, t. 150, s. 23–43.
- Ewolucja Kosmosu i Kosmologii. VI. Od teorii do obserwacji*, „Urania” 1979, nr 1, s. 2–5.
- Ewolucja Kosmosu i Kosmologii. VII. Obserwacyjna kosmologia Hubble’a*, „Urania” 1979, nr 1, s. 5–9.
- Ewolucja Kosmosu i Kosmologii. VIII. Początek i koniec Wszechświata*, „Urania” 1979, nr 2, s. 34–39.
- Ewolucja Kosmosu i Kosmologii. IX. Dyskusja o ewolucji Wszechświata*, „Urania” 1979, nr 3, s. 66–74.
- Ewolucja Kosmosu i Kosmologii. X. Kosmologia Milne’a*, „Urania”, 1979, nr 6, s. 162–169.
- Ewolucja Kosmosu i Kosmologii. XI. Kosmologia newtonowska*, „Urania” 1979, nr 7, s. 194–199.
- Ewolucja Kosmosu i Kosmologii. XII. Geometria i termodynamika Wszechświata*, „Urania” 1979, nr 9, s. 258–265.
- Ewolucja Kosmosu i Kosmologii. XIII. Hipoteza pierwotnego atomu*, „Urania” 1979, nr 10, s. 290–300.
- Ewolucja Kosmosu i Kosmologii. XIV. Kosmologia stanu stacjonarnego*, „Urania” 1979, nr 11, s. 322–329.
- J. Narlikar, *The Structure of the Universe*, Oxford 1977 [recenzja], „Roczniki Filozoficzne” 1979, t. 27, nr 3, s. 135–136.
- Laboratorium w Kosmosie*, „Tygodnik Powszechny” 1979, nr 28.
- M. Berry, *Principles of Cosmology and Gravitation*, Cambridge 1976 [recenzja], „Roczniki Filozoficzne” 1979, t. 27, nr 3, s. 136.
- Mity – modele – paradygmaty* [recenzja: I. G. Barbour, *Myths, Models and Paradigms. A Comparative Study in Science and Religion*, 1976], „Tygodnik Powszechny” 1979, nr 46.
- M. Rowam-Robinson, *Cosmology*, Oxford 1977 [recenzja], „Roczniki Filozoficzne” 1979, t. 27, nr 3, s. 137.
- Pierwsze trzy minuty kosmicznej ewolucji*, „Urania” 1979, nr 5, s. 136–138.
- Potrzeba mi innego Wszechświata*, „Znak” 1979, t. 297, s. 265–266.
- Questions to Infallible Oracle*, „Lecture Notes in Physics” 1979, t.: *Physics of the Expanding Universe. Cracow School on Cosmology*, Jodłowy Dwór, September 1978, nr 109, s. 199–210.
- Rekolekcje dla poszukujących (1): Wszechświat i myśl*, „Tygodnik Powszechny” 1979, nr 17.
- Rekolekcje dla poszukujących (2): Wszechświat i człowiek*, „Tygodnik Powszechny” 1979, nr 18.
- Rekolekcje dla poszukujących (3): Wszechświat i czas*, „Tygodnik Powszechny” 1979, nr 19.
- Rekolekcje dla poszukujących (4): Wszechświat i ewolucja*, „Tygodnik Powszechny” 1979, nr 20.
- Wiktor P. Wizgin, *Erlangenskaja programma i fizyka*, Moskwa 1975 [recenzja], „Zagadnienia Naukoznawstwa” 1979, t. 57, nr 1, s. 155–158.

Rok 1978

- Nabludatelnyje osnovania kosmologiczeskich gipotez*, w: *Kosmologia – teorija i nabludienija*, Moskwa 1978, s. 15–26.
- Wlijanije obiemnoj wjaskosti na suszczestwowanije naczalnoj singularnosti, w: *Kosmologia – teorija i nabludienija*, Moskwa 1978, s. 366–368.
- Singularities in Viscous Universes*, „Acta Cosmologica” 1978, Vol. 7, pp. 7–15.
- Local – Large Scale – Global. On Certain Methodological Questions of Cosmology*, „Acta Cosmologica” 1978, Vol. 7, pp. 83–99.

- Czekanie na Kopernika. Na marginesie lektury: Dzieje filozofii średniowiecznej w Polsce*, pod red. Zdzisława Kuksewicza, tom IV: Mieczysław Markowski, *Filozofia przyrody w pierwszej połowie XV wieku* [recenzja], „Znak” 1978, t. 284, s. 280–284.
- Dylemat ciągle żywy: nauka czy wiara?*, „W drodze” 1978, t. 58, nr 6, s. 89–95.
- Dyskusja o nauce i wierze*, rozmawiają J. A. Kłoczowski, S. Grygiel, S. Lem, M. Heller [głos w dyskusji], „Znak” 1978, t. 291, s. 1139–1152.
- Einstein na KUL-u*, „Tygodnik Powszechny” 1978, nr 51.
- Ewolucja Kosmosu i Kosmologii. I. Kosmologiczne rozważania Einsteina*, „Urania” 1978, nr 2, s. 34–44.
- Ewolucja Kosmosu i Kosmologii. II. Dziwny świat Wilhelma de Sittera*, „Urania” 1978, nr 3, s. 66–72.
- Ewolucja Kosmosu i Kosmologii. III. Era Hubble’a*, „Urania” 1978, nr 4, s. 98–105.
- Ewolucja Kosmosu i Kosmologii. IV. Kosmologia Friedmana*, „Urania” 1978, nr 5, s. 131–137.
- Ewolucja Kosmosu i Kosmologii. V. Od obserwacji do teorii*, „Urania” 1978, nr 6, s. 162–166.
- Extrapolation towards the Beginning in Relativistic Cosmology*, „The Astronomy Quarterly” 1978, Vol. 2, pp. 209–224.
- Filozoficzne zagadnienia w nauce* [wstęp], „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 1978, t. 1, s. 1–2.
- Het universum als wetenschappelijke mythe*, „Streven”, November 1978, s. 131–143.
- Les cosmologies de Lemaitre et Friedman dans le contexte moderne*, „Ciel et Terre” 1978, t. 94, s. 123–136.
- M. Heller, O. Godart, *Les Relations entre la Science et la foi chez Georges Lemaitre*, „Commentarii. Pontificia Academia Scientiarum” 1978, nr 21, s. 1–12.
- Meta-morfozy meta-fizyki* [*Science et Metaphysique*, Paris 1976], „Znak” 1978, t. 289–290, s. 1065–1070.
- Mietodologiczeskije principy fiziki. Istorija i sowriemiennost*, red. B. M. Kiedrowa i N. F. Owczinnikowa, Moskwa 1975 [recenzja], „Roczniki Filozoficzne” 1978, t. 26, nr 3, s. 161–162.
- Odkrywanie czwartego świata, czyli geografia ludzkiego poznania*, „Znak” 1978, t. 288, s. 778–785.
- Przyczynek do sporu o istnienie świata*, „Znak” 1978, t. 283, s. 145–147.
- R. K. Sachs, H. Wu, *General Relativity for Mathematicians*, Springer 1977 [recenzja], „Postępy Astronomii” 1978, t. 26, nr 3, s. 225–226.
- M. Heller, O. Godart, *Un travail inconnu de Georges Lamaitre*, „Revue des Histoire des Sciences” 1978, t. 31/4, s. 345–349.
- Uwagi o metodologii kosmologii*, „Roczniki Filozoficzne” 1978, t. 26, nr 3, s. 65–76.
- W kręgu nauki i wiary 8 – W niewoli języka*, „Znak” 1978, t. 283, s. 109–118.
- W kręgu nauki i wiary 9 – Od symbiozy do syn-tezy*, „Znak” 1978, t. 285, s. 344–352.
- W kręgu nauki i wiary 10 – Pytanie Piłata*, „Znak” 1978, t. 286–287, s. 640–647.
- Wyzwanie rzucone racjonalności* [recenzja książki: J. Ladriere, *Les enjeux de la rationalite*], „Znak” 1978, t. 291, s. 1187–1191.
- Zasady ekstrapolacji – uwagi na marginesie kosmologii*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 1978, t. 1, s. 23–31.

Rok 1977

Space-Time Structures, „Acta Cosmologica” 1977, Vol. 6, pp. 109–128.

- Globalny czas w kosmologii relatywistycznej*, „Roczniki Filozoficzne” 1977, t. 25, nr 3, s. 37–45.
- Jeszcze o hipotezie śmierci cieplnej Wszechświata*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 1977, t. 4, s. 43–53.
- Kosmiczna religia Alberta Einsteina*, „Tygodnik Powszechny” 1977, nr 47.
- Przypadkiem w Kosmosie* [recenzja: J. Monod, *Le hasard et necessite*], „Tygodnik Powszechny” 1977, nr 8.
- Przypis do Platona*, „Znak” 1977, t. 271, s. 109–113.
- Space-Time Structures*, „Acta Cosmologica” 1977, Vol. 6, pp. 109–128.
- Uczniowie Pitagorasa* [recenzja: W. Zonn, A. Finkelsztein, *O nauce*, Warszawa 1977], „Tygodnik Powszechny” 1977, nr 50.
- W kręgu nauki i wiary 1 – Antynomie rozwoju*, „Znak” 1977, t. 271, s. 3–13.
- W kręgu nauki i wiary 2 – Antynomie współistnienia*, „Znak” 1977, t. 274, s. 455–464.
- W kręgu nauki i wiary 3 – Antynomie działania*, „Znak” 1977, t. 275, s. 579–587.
- W kręgu nauki i wiary 4 – Dzisiejszymi oczami na dawne spory*, „Znak” 1977, t. 277–278, s. 904–912.
- W kręgu nauki i wiary 5 – Sprawdziany sensu*, „Znak” 1977, t. 279, s. 1054–1064.
- W kręgu nauki i wiary 6 – Wielowymiarowa logika wiary*, „Znak” 1977, s. 1169–1178.
- W kręgu nauki i wiary 7 – Życie symboli*, „Znak” 1977, t. 281–282, s. 1433–1439.
- Wszechświat w Erice*, „Tygodnik Powszechny” 1977, nr 26.
- Astrophysics*, „Zeitschrift für Naturforschung” 31a, 1976, pp. 1271–1276.
- Astronom-humanista (Wł. Zonn)*, „Tygodnik Powszechny” 1976, nr 15, s. 7.
- Dlaczego Poincare nie stworzył teorii względności?* [recenzja książki: A. Lubomirski, *Henri Poincarego filozofia geometrii*, Wrocław 1974], „Znak” 1976, t. 262, s. 589–591.
- Dobrze, że żyjemy w tych czasach* [recenzja książki: *The Physicist conception nature*, red. J. Mehr, Boston 1973], „Znak” 1976, t. 262, s. 592–595.
- Filozofia wartości* [recenzja: J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 1975], „Tygodnik Powszechny” 1976, nr 5.
- Filozof słowa*, „Znak” 1976, t. 260, s. 251–257.
- Kosmologia Lemaitre’a*, „Postępy Astronomii” 1976, t. 24, s. 151–162.
- M. Heller, O. Godart, *La théorie du „Big-Bang” et l’hypothèse de l’atome primitif*, „Revue des Questions Scientifiques” 1976, Vol. 147, pp. 3–17.
- Lemaitre i jego dzieło*, „Znak” 1976, t. 264, s. 871–877.
- O roli cudzystowu w nauce. W odpowiedzi na krytykę*, „Tygodnik Powszechny” 1976, nr 23.
- Synteza czy symbioza? Piętnaście lat „Groupe de Syntheses”*, „Znak” 1976, t. 259, s. 123–125.
- Świat jest informacją* [recenzja: M. Lubomirski, *Filozoficzne zagadnienia teorii informacji*, Warszawa 1975], „Tygodnik Powszechny” 1976, nr 34.
- Świat widzimy przez teorie* [recenzja książki: R. Wójcicki, *Metodologia formalna nauk empirycznych – podstawowe pojęcia i zagadnienia*, Wrocław 1974], „Znak” 1976, t. 262, s. 584–588.
- Wiara dla komputera* [recenzja książki: R. J. Ackermann, *Belief and Knowledge*,

Rok 1976

Początek świata, Znak, Kraków 1976, ss. 196.

M. Heller, M. Reinhardt, *Meaningless Questions in Cosmology and Relativistic*

- Mcmillian 1972], „Znak” 1976, t. 262, s. 595–601.
- Wolność i konieczność* [recenzja książki: L. Moren, *Dieu est libre et lie*, Paris-Bruxelles 1975], „Tygodnik Powszechny” 1976, nr 7.
- Rok 1975**
- Mach's Principle and Bundle of Geometric Quantities*, „Astrophysics and Space Science” 32, 1975, L29–L31.
- Energy Conditions and Inhomogenities in the Universe*, „Astrophysics and Space Science” 33, 1975, L33–L35.
- M. Heller, Z. Klimek, *Viscous Universes without Initial Singularity*, „Astrophysics and Space Science” 33, 1975, L37–L39.
- Some Remarks about the Concept of Cosmic Time*, „Acta Cosmologica” 1975, Vol. 32, pp. 41–44.
- Space-Time Manifolds and the Inertial Frames, „Acta Cosmologica” 1975, Vol. 32, pp. 45–48.
- Rotating Bodies in General Relativity*, „Acta Cosmologica” 1975, Vol. 32, pp. 97–107.
- Global Time Problem in Relativistic Cosmology*, „Annales de la Société Scientifique de Bruxelles” 1975, No. 4/89, pp. 522–532.
- M. Heller, A. Staruszkiewicz, *A Physicist's View on the Polemics between Leibniz and Clarke*, „Organon” 1975, t. 11, s. 205–213.
- Co nowego w Kosmosie?*, „Tygodnik Powszechny” 1975, nr 5.
- Czy fizykę można stworzyć z pustki?* [recenzja: J. Coperthwaite Graves, *The Conceptual Foundations of Contemporary Relativity Theory*, London 1971], „Znak” 1975, t. 253, s. 932–935.
- Konflikt dwóch języków* [recenzja: F. Chapey, *Science et foi – affrontement de deux langages*], „Tygodnik Powszechny” 1975, nr 45.
- Mach's Principle and the Principle of Equivalence*, „Studia Philosophiae Christianae” 1975, t. 11, nr 2, s. 93–101.
- Matematyczny model czasoprzestrzeni*, „Roczniki Filozoficzne” 1975, t. 23, nr 3, s. 21–36.
- Mechanizm postępu* (na marginesie lektury: *Zasada korespondencji w fizyce a rozwój nauki*, red. W. Krajewski, W. Mejbaum, J. Such, Warszawa 1974), „Znak” 1975, t. 249, s. 363–369.
- Przemiany współczesnej kosmologii*, „Studia i Materiały z Dziejów Nauki Polskiej C” 1975, nr 20, s. 107–140.
- Technika – nowe środowisko człowieka* [recenzja książki: *Technika a społeczeństwo. Antologia*, wyb. i oprac. A. Siciński, Warszawa 1974], „Znak” 1975, t. 255, s. 1209–1214.
- The Influence of Mach's Thought on Contemporary Relativistic Physics*, „Organon” 1975, t. 11, s. 271–283.
- Wiara po świecku* [recenzja: *Knowledge and Belief*, praca zbior. pod red. A. Ph. Griffithsa, Oxford 1973], „Tygodnik Powszechny” 1975, nr 48.
- Rok 1974**
- Spotkania z nauką*, „Znak” Społeczny Instytut Wydawniczy Sp. z o. o., Kraków 1974, ss. 140.
- M. Heller, L. Suszycki, *Dust-Filled Viscous Universes*, „Acta Physica Polonica B” 1974, nr 5, s. 345–351.
- M. Heller, L. Suszycki, *The Influences of Bulk Viscosity on the Existence of the Initial Singularity*, in: *Confrontation of Cosmological Theories with Observational Data* (Symposium IAU, Cracow), ed. M. S. Longair, Reidel Publishing Company 1974, pp. 287–289.

- M. Heller, Z. Klimek, K. Rudnicki, *Observational Foundations for Assumptions in Cosmology*, in: *Confrontation of Cosmological Theories with Observational Data* (Symposium IAU, Cracow), ed. M. S. Longair, Reidel Publishing Company 1974, pp. 3–11.
- On the Interpretative Paradox in Cosmology*, „Acta Cosmologica” 1974, Vol. 2, s. 37–41.
- Dzieje pewnego rozumienia zasady Macha*, „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki” 1974, t. 19, nr 1, s. 59–69.
- Kopernikowskie spotkanie w Lublinie* [recenzja: M. Kopernik, *Studia i materiały sesji kopernikowskiej w KUL*, 18–19 luty 1972], „Znak” 1974, t. 235, s. 126–129.
- M. Heller, Z. Czerny, W. Zonn, *Konfrontacja teorii kosmologicznych z danymi obserwacyjnymi. 63 Sympozjum Międzynarodowej Unii Astronomicznej, Kraków, 10–12 września 1973* [sprawozdanie], „Postępy Astronomii” 1974, t. 22, nr 1, s. 15–26.
- Martin Strauss, *Modern Physics and Its Philosophy – Selected Papers in the Logic, History and Philosophy of Science*, Dordrecht 1972 [recenzja], „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki” 1974, t. 19, nr 3, s. 567–569.
- Modlitwa o unitarną teorię pola*, „Znak” 1974, t. 240, s. 834–835.
- O strukturze – ewolucji Wszechświata (5). Struktura próżni*, „Znak” 1974, t. 235, s. 95–103.
- O strukturze – ewolucji Wszechświata (6). Mały traktat o metodzie*, „Znak” 1974, t. 236, s. 236–244.
- O strukturze – ewolucji Wszechświata (7). Dyskusje na temat nieskończoności świata*, „Znak” 1974, t. 237, s. 361–373.
- O strukturze – ewolucji Wszechświata (9). Czy Pan Bóg interesuje się teorią względności?*, „Znak” 1974, t. 245, s. 1484–1493.
- O strukturze i ewolucji Wszechświata (8). Rzeźczy najpospolitsze i najzwyklejsze*, „Znak” 1974, t. 241–242, s. 1003–1013.
- P. J. E. Peebles, *Physical Cosmology* [recenzja], „Roczniki Filozoficzne” 1974, t. 22, nr 3, s. 158–159.
- R. Penrose, *Struktura prostranstwa-wremieni*, Moskwa 1972 [recenzja], „Studia Philosophiae Christianae” 1974, t. 10, nr 1, s. 187–189.
- Sciamy wektorowy model pojęcia bezwładności*, „Roczniki Filozoficzne” 1974, t. 22, nr 3, s. 23–33.
- Space-time manifolds and relativity of time* (streszczenie po polsku), „Studia Philosophiae Christianae” 1974, t. 10, nr 1, s. 49–56.
- Spółeczności uczonych* [recenzja: W. Voise, *Nowożytna społeczność uczonych*, Warszawa 1973], „Znak” 1974, t. 236, s. 249–254.
- „Stwarzanie” materii a kosmologiczny model de Sittera*, „Roczniki Filozoficzne” 1974, t. 22, nr 3, s. 53–57.

Rok 1973

- M. Heller, Z. Klimek, L. Suszycki, *Imperfect Fluid Friedmannian Cosmology*, „Astrophysics and Space Science” 1973, Vol. 20, pp. 205–212.
- Kometa*, „Tygodnik Powszechny” 1973, nr 45.
- Kopernik i światopogląd*, „Tygodnik Powszechny” 1973, nr 16.
- Kopernikowskie układy odniesienia w ogólnej teorii względności*, „Roczniki Filozoficzne” 1973, t. 21, nr 3, s. 43–52.
- Kreacjonizm a współczesna kosmologia*, „Ateum Kapłańskie” 1973, t. 389, nr 3, s. 393–400.
- O strukturze – ewolucji Wszechświata (1). Uśmiech bez kota, czyli o obserwacyjnych podstawach kosmologii*, „Znak” 1973, t. 229, s. 883–895.

- O strukturze – ewolucji Wszechświata (2). Skala czasu*, „Znak” 1973, t. 230, s. 1070–1080.
- O strukturze – ewolucji Wszechświata (3). Struktura czasoprzestrzeni*, „Znak” 1973, t. 231, s. 1190–1199.
- O strukturze – ewolucji Wszechświata (4). Jak stwarza się światy?*, „Znak” 1973, t. 232, s. 1327–1340.
- Spór o jedność* [recenzja: J. Ziman, *Spółczesność nauki*], „Tygodnik Powszechny” 1973, nr 48.
- Rok 1972**
- Czy zbędna hipoteza?*, „Tygodnik Powszechny” 1972, nr 17.
- M. Heller, K. Rudnicki, *Ewolucja zasady kosmologicznej. Studium Kopernikowskie*, „Analecta Cracoviensia” 1972, t. 4, s. 33–49.
- Kopernik jako relatywista*, „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki” 1972, t. 17, nr 2, s. 235–242.
- Kosmologia-filozofia-Bóg* [recenzja: C. Tremontant, *Problem istnienia Boga*, Warszawa 1970], „Znak”, 1972, t. 217–218, s. 1125–1129.
- Kosmologia Robertsona-Walkera a kosmologia Friedmana*, „Postępy Astronomii” 1972, t. 20, nr 3, s. 241–250.
- O czym się nie śniło filozofom*, „Tygodnik Powszechny” 1972, nr 28.
- Operacjonizm w fizyce*, w: *Księga Pamiątkowa Jubileuszu Seminarium Duchownego w Tarnowie*, Tarnów 1972, s. 100–110.
- Operacjonizm w fizyce i w życiu*, „Znak” 1972, t. 212, s. 280–285.
- Początek świata według współczesnej kosmologii*, w: *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie*, t. 1, red. W. Granat, Lublin 1972, s. 170–172.
- Pojęcie kreacjonizmu a współczesna kosmologia*, „Znak” 1972, t. 213, s. 322–329.
- Przed fizyką jest człowiek*, „Tygodnik Powszechny” 1972, nr 44.
- Teologia kosmosu* [recenzja: M. Ziółkowski, *Teologia Kosmosu*, Sandomierz 1971], „Collectanea Theologica” 1972, t. 42, nr 2, s. 179–181.
- Współczesna fizyka i bogowie Homera*, „Tygodnik Powszechny” 1972, nr 23.
- Względność i przygodność*, w: *Księga Pamiątkowa Jubileuszu Seminarium Duchownego w Tarnowie*, Tarnów 1972, s. 87–100.
- Zasada Kopernika we współczesnej kosmologii*, „Studia Warmińskie” 1972, t. 9, s. 205–210.
- Zasada kosmologiczna w kosmologii friedmanowskiej*, „Roczniki Filozoficzne” 1972, t. 20, nr 3, s. 59–75.
- M. Heller, M. Głódź, *Z korespondencji autora „Wobec Wszechświata”*, „Znak” 1972, t. 215, s. 735–741.
- Złośliwość czy wyrafinowanie?* [sprawozdanie], „Znak” 1972, t. 217–218, s. 1110–1115.
- Rok 1971**
- Jak produkować fizyków?* (dyskusja o podręcznikach), „Tygodnik Powszechny” 1971, nr 1.
- J. B. Zeldowicz, J. D. Nowikow, *Reljatiwistskaja astrofizyka*, Moskwa 1967 [recenzja], „Roczniki Filozoficzne” 1971, t. 19, nr 3, s. 157–159.
- Konstrukcja relatywistycznego modelu Wszechświata*, „Postępy Astronomii” 1971, t. 19, nr 1, s. 45–56.
- Pan Lem i Prof. Hogarth. Na marginesie lektury*: S. Lem, *Głos Pana*, Warszawa 1970 [recenzja], „Znak” 1971, t. 205–206, s. 1091–1096.
- Uczeni o początku świata*, „Znak” 1971, t. 199, s. 55–72.

- Własności czasu według Z. Augustynka*, „*Analecta Cracoviensia*” 1971, t. 3, s. 117–123.
- Zasada Macha w ujęciu Wheelera*, „*Roczniki Filozoficzne*” 1971, t. 19, nr 3, s. 53–59.
- Ziemia planeta grobów (refleksje Wielkanocne)*, „*Tygodnik Powszechny*” 1971, nr 15.
- Rok 1970**
- Mach's Principle and Differentiable Manifolds*, „*Acta Physica Polonica B*” 1970, t. 1, z. 2, s. 131–138.
- Some Remarks about Two Trials of Mach's Principle Realization*, „*Acta Physica Polonica B*” 1970, t. 1, z. 2, s. 123–130.
- Bóg fizyków*, „*Znak*” 1970, t. 188–189, s. 177–186.
- Czy istnieje filozofia przyrody? Na marginesie lektury: ks. S. Mazierski, Prolegomena do filozofii przyrody inspiracji arystotelesowsko-tomistycznej*, Lublin 1969 [recenzja], „*Znak*” 1970, t. 192, s. 804–807.
- Dialogi o matematyce. Na marginesie lektury A. Rieni, Dialogi o matematyce*, Moskwa 1969 [recenzja], „*Znak*” 1970, t. 197, s. 1471–1479.
- Kosmiczne wymiary Wszechświata*, „*Tygodnik Powszechny*” 1970, nr 51–52.
- Kryterium falsyfikacji a ogólna teoria względności*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 1970, t. 6, nr 1, s. 41–67.
- Mini-monografia kwazarów* [recenzja: Wł. Zonn, *Kwazary – nowe formacje kosmiczne*, Warszawa 1970], „*Tygodnik Powszechny*” 1970, nr 33.
- Nowa postać racjonalizmu* [recenzja książki R. Blance, *Wiedza współczesna a racjonalizm*, Warszawa 1969], „*Znak*” 1970, nr 188–189, s. 354–362.
- Prehistoria teorii względności. Na marginesie lektury B. G. Kuzniecowa, Otnositelnost*, Moskwa 1969 [recenzja], „*Znak*” 1970, t. 198, s. 1593–1601.
- Spotkania z nauką (I). Czy matematyka jest poezją?*, „*Tygodnik Powszechny*” 1970, nr 20.
- Spotkania z nauką (II). Przyroda jest matematyczna*, „*Tygodnik Powszechny*” 1970, nr 25.
- Spotkania z nauką (III). Tautologie i eksperymenty*, „*Tygodnik Powszechny*” 1970, nr 41.
- Spotkania z nauką (IV). Postęp i przemijanie*, „*Tygodnik Powszechny*” 1970, nr 46.
- Wobec wszechświata*, „*Znak*” Społeczny Instytut Wydawniczy Sp. z o. o., Kraków 1971, ss. 210.
- Wobec Wszechświata*, „*Tygodnik Powszechny*” 1970, nr 16.
- Zasada Macha w kosmologii relatywistycznej*, „*Roczniki Filozoficzne*” 1970, t. 18, nr 3, s. 27–52.
- Rok 1969**
- Albert Einstein – sobranie naucznych trudow* (trzy tomy), Moskwa, t. 1: 1965; t. 2: 1966; t. 3: 1966 [recenzja], „*Studia Philosophiae Christianae*” 1969, t. 5, nr 1, s. 238–242.
- Być albo nie być filozofii przyrody* [recenzja: S. Mazierski, *Prolegomena do filozofii przyrody inspiracji arystotelesowsko-tomistycznej*, Lublin 1969], „*Tygodnik Powszechny*” 1969, nr 49.
- Czy można zobaczyć początek świata?*, „*Tygodnik Powszechny*” 1969, nr 45.
- Determinizm i indeterminizm w fizyce współczesnej* [recenzja: J. Sławianowski, *Przyczynowość w mechanice kwantowej*, Warszawa 1969], „*Znak*” 1969, t. 185, s. 1504–1512.
- „E równa się mc kwadrat”* [głos w dyskusji], „*Znak*” 1969, t. 181–182, s. 889–891.

- Ewolucyjny charakter seryjnych modeli Wszechświata*, „Roczniki Filozoficzne” 1969, t. 17, nr 3, s. 59–68.
- Filozofia stworzenia*, „Tygodnik Powszechny” 1969, nr 17.
- Kosmiczne rendez-vous*, „Tygodnik Powszechny” 1969, nr 32.
- Matematyka a możliwość naukowego poznania* [recenzja: J. G. Kemeny, *Nauka w oczach filozofa*, Warszawa 1967], „Znak” 1969, t. 176, s. 280–286.
- „*Mistrzowie naszego czasu*” [głos w dyskusji], „Znak” 1969, t. 181–182, s. 905–920.
- O ewolucji kosmosu i jej początku. Uwagi z pogranicza filozofii przyrody i kosmologii*, „Znak” 1969, t. 185, s. 1456–1466.
- S. J. Prokhorik, *The Logic of Special Relativity* [recenzja], „Ruch Filozoficzny” 1969, t. 27, nr 4, s. 274–276.
- Sobór a sprawa numer jeden naszych czasów*, „Znak” 1969, t. 177, s. 335–347.
- Zasady zachowania i wieczności materii*, „Tygodnik Powszechny” 1969, nr 2.
- Ziemia – ojczyzna ludzi*, „Tygodnik Powszechny” 1969, nr 30.
- Rok 1968**
- Antyświaty*, „Tygodnik Powszechny” 1968, nr 24.
- Chwila zero*, „Tygodnik Powszechny” 1968, nr 47.
- Definicja terminu „Wszechświat” w kosmologii relatywistycznej*, „Roczniki Filozoficzne” 1968, t. 16, nr 3, s. 45–61.
- Geometria Wszechświata* [E. Whittaker, *Od Euklidesa do Einsteina*, Warszawa 1965], „Znak” 1968, t. 171, s. 1232–1239.
- J. D. North, *The Measure of The Universe. A History of Modern Cosmology* [recenzja], „Roczniki Filozoficzne” 1968, t. 16, nr 3, s. 143–144.
- Matematyka i sztuczne myślenie* [recenzja: E. Nagel, J. R. Newman, *Twierdzenie Gödla*, Warszawa 1966], „Znak” 1968, t. 165, s. 376–380.
- Początek świata*, „Tygodnik Powszechny” 1968, nr 18.
- Radioastronomia i kwazary*, „Tygodnik Powszechny” 1968, nr 11.
- Spór o czas*, „Tygodnik Powszechny” 1968, nr 37.
- Spór o przestrzeń*, „Tygodnik Powszechny” 1968, nr 32.
- Rok 1967**
- Czy materia powstaje z niczego*, „Tygodnik Powszechny” 1967, nr 40.
- Dlaczego niebo nie świeci?*, „Tygodnik Powszechny” 1967, nr 14.
- Fantazja czy nauka*, „Tygodnik Powszechny” 1967, nr 52–53.
- Modele Wszechświata*, „Tygodnik Powszechny” 1967, nr 36.
- R. O. Kapp, *Towards a Unified Cosmology*, London 1960 [recenzja], „Roczniki Filozoficzne” 1967, t. 15, nr 3, s. 151–152.
- Seryjne modele wszechświata*, „Roczniki Filozoficzne” 1967, t. 15, nr 3, s. 73–88.
- Wszechświat jest względny*, „Tygodnik Powszechny” 1967, nr 4.
- Rok 1966**
- H. Bondi, *Kosmologia*, Warszawa 1965 [recenzja], „Roczniki Filozoficzne” 1966, t. 14, nr 3, s. 137–138.
- „*Stwarzanie” materii jako prawo fizyki*, „Roczniki Filozoficzne” 1966, t. 14, nr 3, s. 93–98.
- Rok 1965**
- Czasoprzestrzenne kontinuum szczególnej teorii względności*, „Roczniki Filozoficzne” 1965, t. 13, nr 3, s. 75–86.

Rok 1964

M. Heller, Z. Kolenda, *Zastosowanie zasady wzrostu entropii do niektórych modeli kosmologicznych*, „Roczniki Filozoficzne” 1964, t. 12, nr 3, s. 93–98.

Przekłady

Georges Lemaitre, *Hipotezy kosmologiczne*, tłum. M. Heller, J. Łata, przyp. M. Heller, „Znak” 1976, nr 264, s. 877–889.

J. Rostand, *Mysli biologa*, tłum. M. Heller, „Znak” 1979, nr 297, s. 266–269.

Alfred North Whitehead, *Religia a nauka*, fragm. książki *Science and the Modern World*, tłum. i słowo wstępne M. Heller, „Znak” 1980, nr 308, s. 227–238.

Carl F. von Weizsäcker, *Filozofia grecka i fizyka współczesna*, tłum. i oprac. M. Heller, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 1979/1980, Vol. 2, s. 1–17.

Julius T. Fraser, *Wyjście z jaskini Platona: naturalna historia czasu*, tłum. i oprac. M. Heller, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 1979/1980, Vol. 2, s. 18–39.

Jean Ladrière, *Filozofia chrześcijańska a nauka*, tłum. M. Heller i D. Orlewicz, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 1979/1980, Vol. 2, s. 41–60.

Natura Rzeczywistości (Dyskusja Einsteina z Rabindranatem Tagore), tłum. M. Heller, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 1982, Vol. 4, s. 8–12.

Roger Penrose, *Platońska rzeczywistość pojęć matematycznych*, tłum. M. Heller, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 1991, Vol. 13, s. 23–27.

Robert Sokolowski, *Obecność eucharystyczna. Studium z teologii fenomenologicznej*, tłum.

rozd. 13: „Teologia odsłonięcia” M. Heller, Biblos, Tarnów 1995, s. 201–239.

Paul A. M. Dirac, *Matematyczne podstawy teorii kwantów*, tłum. M. Heller, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 1997, Vol. 21, s. 107–112.

Wywiady

Wierzę, żeby rozumieć, rozmawiają Wojciech Bonowicz, Bartosz Brożek i Zbigniew Liana, Wydawnictwo Znak, Kraków 2021, ss. 384.

Prace poświęcone**ks. Michałowi Hellerowi**

Promotio doctoris honoris causa Pontificiae Universitatis Cracoviensis Ioannis Pauli II Reverendissimus profesor Michał Heller, praca zbiorowa, red. Monika Wiertek, Kraków, Wydawnictwo Naukowe UPJP2, Kraków 2016, ss. 67.

Teologia nauki według ks. Michała Hellera, Wiesław Macek, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2014, ss. 184.

Nie pytajcie dlaczego, Maria Mierzyńska, CC Press, Kraków 2014, ss. 474.

Oblicza racjonalności. Wokół myśli Michała Hellera, red. B. Brożek, J. Mączka, W.P. Grygiel, Mateusz L. Hohol, CC Press, Kraków 2011.

Michał Heller. Doctor honoris causa Universitatis Studiorum Naturalium Posnaniensis, praca zbiorowa, Uniwersytet Przyrodniczy, Poznań 2010.

Przestrzenie księdza Cogito. Księdzu Michałowi Hellerowi w sześćdziesiątą rocznicę urodzin, red. Stanisław Wszolek, Biblos, Tarnów 1996, ss. 279.

VARIA





SŁABOŚĆ I MOC MYŚLENIA*

CZEŚĆ 2

(opracowanie Michał Wróblewski)

Rozdział IV *Filozofii wolności*, zatytułowany „Świat jako postrzeżenie”, Steiner zaczyna od akapitu, w którym rozważa pojęcie „pojęcia” i „idei”. Ale już w drugim zdaniu zastrzega się, że tego, *czym* jest pojęcie nie da się wyrazić słowami, które mogą jedynie zwrócić uwagę na to, że mamy pojęcia. Postrzegając świat reagujemy myślowo na nasze obserwacje i do postrzeganych przedmiotów *dołączamy* ich ideowy odpowiednik. Gdy przedmiot zniknie z pola naszej obserwacji, pozostanie nam jedynie jego odpowiednik. „Ten ostatni jest pojęciem owego przedmiotu”¹. Wszakże pojęcia (rzadko kiedy) istnieją oddzielnie. Z reguły łączą się w prawidłową całość. (Na przykład pojęcie „wzrost” łączy się z pojęciami „prawidłowy rozwój” i „wzrost”). Wszystkie pojęcia, które wytwarzam sobie, na przykład o lwach, zbiegają się w ogólne pojęcie „lew”.

* Tekst niniejszy jako bryk z Rudolfa Steinera *Filozofii wolności*, dedykuję pentagramowi moich Przyjaciół, Asystentów i Archontów: Sebastianowi Zielińskiemu, Alanowi Migoniowi, Maxowi Radzikowskiemu, Piotrowi Molendzie, Rafałowi Gogaczowi i *last but not least* Tomkowi Namiocie.

Maszynopis przepisał, opracował oraz opatrzył notą biograficzną Jerzego Prokopiuka – Michał Wróblewski. Wszystkie przypisy zostały sporządzone przez Redakcję. Jerzy Prokopiuk podaje w maszynopisie opcjonalnie tytuł, rok wydania oraz numer/y stron, choć nie zawsze.

¹ R. Steiner, *Filozofia wolności. Główny zapis nowoczesnego światopoglądu. Wyniki obserwacji w sferze duszy dokonanych metodą przyrodznawczą*, tłum. J. Prokopiuk, Wydawnictwo Spektrum, Warszawa 2000, s. 44

Tak powstają systemy pojęć. A czym są idee? Nie różniąc się jakościowo od pojęć, są pojęciami bogatszymi w treść, szerszymi i bardziej „nasyconymi”. W tym miejscu Steiner podkreśla ze szczególnym naciskiem, że w swych rozważaniach za punkt wyjścia bierze *myślenie*, a nie pojęcia czy idee, gdyż te zdobywamy przecież dzięki myśleniu. (Pod tym względem różni się od Hegla. Dodajmy też, że tym samym opowiada się po dynamicznej, „falowej” stronie życia umysłowego, w którym pojęcia i idee, niczym klocki lego, odgrywają rolę korpuskuł, by sięgnąć do metaforyki fizyki kwantowej).

Obserwacja nie rodzi pojęć czy idei. Pojęcia są dołączane do aktów czy przedmiotów obserwacji. Nawiązując do wywodów Herberta Spencera z jego *First Principles*² (Londyn 1962), w którym filozof ten opisuje proces duchowy, jaki przebiega w nas, w toku obserwacji, wychodzący od przykładu szelestu zaobserwowanego podczas jesienno spaceru na polu, Steiner pisze:

Gdy słyszę jakiś szelest, najpierw szukam pojęcia dla tej obserwacji. Dopiero owo pojęcie wprowadza mnie poza szelest. [...] Dzięki

² H. Spencer, *First principles*, Williams and Norgate, London 1862.

zastanowieniu się staje się dla mnie jasne, że szelest winien uważać za skutek. A więc dopiero wtedy, gdy pojęcie *skutku* połączyć z postrzeżeniem szelestu, będę miał powód, żeby wyjść poza pojedynczą obserwację i poszukać *przyczyny*. Pojęcie skutku pociąga za sobą pojęcie przyczyny, szukam więc następnie przedmiotu nią będącego i znajduję go w postaci kuropatwy. Jednakże owych pojęć, przyczyny i skutku, nigdy nie zdobędę przez samą obserwację [...]. Obserwacja rzuca wyzwanie myśleniu i dopiero ono wskazuje mi drogę, jak powiązać dane pojedyncze przeżycie z jakimś innym³.

(„Obiektywna nauka” nie może poprzestać na samej obserwacji, musi ona wyjść poza nią ku myśleniu).

Tym co łączy obserwację i myślenie jest podmiot, istota myśląca, istota świadoma. Tak podmiot przeciwstawia się przedmiotowi – (i – dodajmy – umożliwia zarazem dojdzie doń). Kiedy zaś zwróci swą świadomość ku sobie, zyskuje *samoświadomość*. A zwrot ten dokonuje się w aktywnym myśleniu o sobie.

Nader istotne jest to, że określić siebie jako podmiot i przeciwstawić go przedmiotowi można jedynie za pomocą myślenia. Znaczy to, że samo myślenie istnieje niejako poza czy ponad podmiotem i przedmiotem. W tym sensie myślenie nie jest czymś (wyłącznie) subiektywnym. Myślenie tworzy oba te pojęcia. Relacji podmiotu z przedmiotem nie ustanawia sam podmiot, lecz czyni to myślenie. „Podmiot nie myśli, dlatego że jest podmiotem, lecz jawi się sobie jako podmiot, ponieważ potrafi myśleć”⁴. Myślenie więc nie jest jako czynność – ani subiektywne, ani obiektywne (czy raczej:

jest zarazem takie i takie). To podmiot żyje z łaski myślenia. „A zatem myślenie to element, który wynosi mnie ponad mnie samego”⁵ i (tu odwracam kolejność wypowiedzi Steinera) przeciwstawia mnie przedmiotowi jako podmiot, jednocześnie łącząc mnie z przedmiotem⁶. (Mamy więc tu do czynienia z procesem trójfazowym: myślenie zrazu tworzy podmiot i przedmiot, następnie wyróżnia podmiot, po czym łączy go – ponownie – z przedmiotem).

Tak oto człowiek jawi się nam zarazem jako część świata (także) myśli, jak i jednostka aktywnie je wywołująca.

Teraz powstaje pytanie: W jaki sposób przedmiot obserwacji, który spotyka się w świadomości z myśleniem, dociera do owej świadomości?

„Aby odpowiedzieć na to pytanie, musimy z pola naszej obserwacji wyeliminować wszystko, co wniosło w nie myślenie. Każdorazowa treść naszej świadomości zawsze w najrozmaitszy sposób przeniknięta jest już pojęciami”⁷.

W czystej obserwacji, jako jej treść, jawi się nam jej konglomerat pozbawionych związków doznań zmysłowych. Naprzeciw niego staje myślenie, gotowe do rozwinięcia swej aktywności, jeśli tylko znajdzie do tego jakiś punkt zaczepienia. Otóż „myślenie jest w stanie pruć nić od jednego elementu obserwacji do drugiego”⁸. Z elementami łączy ono pewne pojęcia i wprowadza owe elementy w pewną relację. A relacje te nie mają znaczenia (tylko) subiektywnego.

„Naszym zadaniem będzie teraz poszukiwanie na drodze rozważań myślowych relacji między wyżej wspomnianą treścią

⁵ Tamże.

⁶ Por. tamże.

⁷ Tamże, s. 47.

⁸ Tamże.

³ R. Steiner, *Filozofia wolności*, dz. cyt., s. 45.

⁴ Tamże, s. 46.

obserwacyjną, daną nam bezpośrednio, a naszym świadomym podmiotem”⁹.

W tym miejscu Steiner podkreśla, że bezpośrednie przedmioty naszych doznań zmysłowych będzie nazywał *postrzeżeniami*, o ile świadomy podmiot dowiaduje się o nich przez obserwację. (Nazwa ta nie odnosi się do procesu obserwacji, lecz do jej przedmiotów).

Postrzeżenia to nie wrażenia (w sensie fizjologicznym). Z drugiej strony również sposób, w jaki dowiadujemy się o naszym myśleniu przez obserwację, nazywać będziemy *postrzeżeniem*, gdy pojawi się w naszej świadomości po raz pierwszy.

Otóż człowiek naiwny traktuje swoje postrzeżenia, tak jak mu się bezpośrednio jawią, jako rzeczy istniejące niezależnie od niego. To, co na pierwszy rzut oka uznał za rzeczywiste, koryguje dopiero wtedy, gdy inne postrzeżenia zaprzeczają drugiemu. (Podobnie jest z postrzeganiem świata w historii całych kultur: geocentryczny obraz świata z astronomii Ptolemeusza, Kopernik musiał zastąpić innym, ponieważ nie zgadzał się on z postrzeżeniami, których wcześniej nie znano).

Dlaczego musimy nieustannie korygować nasze obserwacje?

Obraz, jaki daje mi moje postrzeżenie – odpowiada Steiner – zmienia się wraz ze zmianą miejsca, z którego dokonuje obserwacji. Postać, w jakiej jawi mi się ów obraz, zależy więc nie od obiektu, lecz ode mnie jako od postrzegającego. [...] Ta zależność [...] jest najłatwiejszą do rozpoznania. Trudniejszą sprawą będzie poznanie zależności świata naszych postrzeżeń od naszej organizacji cielesnej i duchowej [kontynuuje – JP]. Fizyk pokazuje nam, że w przestrzeni, w której słyszymy dźwięk, mają miejsce drga-

nia powietrza, i że ruch drgający wykazują również części ciała, w którym szukamy źródła owego dźwięku. Ruch ten postrzegamy jako dźwięk tylko wtedy, gdy mamy normalnie zbudowane ucho¹⁰.

Zależność obrazu postrzeżeniowego od miejsca obserwacji Steiner nazywa matematyczną, zaś jego zdolność do organizacji człowieka – jakościową. „Pierwsza określa relacje dotyczące wielkości i wzajemne odległości między moimi postrzeżeniami, druga – jakość tych postrzeżeń”¹¹.

Zrazu więc moje obrazy postrzeżeniowe są subiektywne. Fakt ten rodzi w nas wątpliwości, czy u ich podstaw leży coś obiektywnego. Możemy wtedy dojść do przekonania, że postrzeżenia nie istnieją niezależnie od naszego subiektywnego organizmu, że poza aktem postrzegania, którego (organizm ten) jest przedmiotem, nie przysługuje mu byt żadnego rodzaju. Pogląd taki stał się podstawą filozofii stworzonej w XVIII wieku przez irlandzkiego biskupa George’a Berkeleya:

[...] [W]szelkie ciała, które składają się na potężną budowę świata, nie mają żadnego samodzielnego istnienia poza umysłem, a ich byt polega na tym, że są postrzegane lub poznawane; a zatem dopóki te rzeczy nie są aktualnie przeze mnie postrzeżone, czyli nie istnieją w moim umyśle lub w umyśle jakiegoś innego ducha stworzonego, to albo muszą być pozbawione wszelkiego istnienia, albo też muszą istnieć w umyśle jakiegoś Ducha wiecznego¹².

¹⁰ Tamże, s. 49.

¹¹ Tamże.

¹² G. Berkeley, *Traktat o zasadach poznania ludzkiego, Trzy dialogi między Hylasem i Filonusem*, tłum. J. Leszczyński, J. Sosnowska, Warszawa 1956, s. 39.

⁹ Tamże.

Twierdzeniu temu nie można nic zarzucić, dopóki ogólnie rozważamy fakt, że postrzeżenie jest współokreślane, także przez organizację naszego podmiotu. Jednakże sprawa przedstawiałaby się inaczej, gdybyśmy wskazali, jaką funkcję pełni nasze postrzeżenie przy powstawaniu postrzeżenia.

Tak więc musimy zwrócić się teraz do podmiotu, postrzegam bowiem nie tylko inne rzeczy, lecz także siebie samego. Co więcej, postrzegam siebie samego jako trwałe „Ja”, istniejące wśród zmiennych obrazów postrzeżeniowych – i jednocześnie postrzegam je z nimi. Wtedy postrzegam nie tylko jakiś przedmiot, lecz także wiem, że to ja jestem tym, kto je widzi. Gdy przedmiot ten znika z pola mojej obserwacji, w mojej świadomości pozostaje obraz tego przedmiotu. Obraz ten, który wzbogacił moje „Ja”, to *wyobrażenie* przedmiotu.

Nigdy nie miałbym możliwości mówić o *wyobrażeniach*, gdybym nie przeżywał ich w postrzeżeniu mojej jaźni. Postrzeżenia pojawiłyby się i znikaly [...]. Tylko dzięki temu, że postrzegam moją jaźń i zauważam, że z każdym postrzeżeniem zmienia się jej treść, czuję się zmuszony powiązać obserwację przedmiotu ze zmianą mojego własnego stanu i mówić o moim wyobrażeniu¹³.

Pojawiające się przede mną przedmioty nazywam *światem zewnętrznym*, treść postrzeżeń mojej jaźni określam jako *świat wewnętrzny*. W nowszej filozofii podkreśla się przede wszystkim modyfikację, natomiast zupełnie stracono z oczu przedmiot powodujący tę modyfikację. „Powiedziano: »Nie postrzegamy przedmiotów [jako takich – JP], lecz jedynie nasze ich wyobrażenie«”¹⁴.

¹³ Tamże, s. 51–51.

¹⁴ Tamże, s. 52.

Myśl europejską zdominowała filozofia Immanuela Kanta. Według niego nasze poznanie świata ogranicza się do naszych wyobrażeń nie dlatego, że poza nimi nie istnieje żadne rzeczy, lecz dlatego, iż jesteśmy tak zorganizowani, że możemy wiedzieć tylko coś o zmianach w naszej własnej jaźni, a nie o rzeczach samych w sobie wywołujących te zmiany. Zgodnie z tym poglądem podmiot nie może takiego bytu samego w sobie przyjąć bezpośrednio w siebie, może go sobie „imagineować, imitować, myśleć o nim, poznawać go [...] nie inaczej jak tylko przez medium swoich subiektywnych myśli”¹⁵. Dla wyznawców tego poglądu jest to prawda bezwarunkowo pewna i jasna bez żadnych dowodów. „Pierwsze fundamentalne twierdzenie, jakie filozof winien sobie wyraźnie uświadomić, że nasza wiedza nie rozciąga się zrazu dalej niż na nasze wyobrażenia”¹⁶ – wtóruje mu inny pogrobowiec Kanta.

Steiner – ze zdumiewającą śmiałością, wbrew dogmatyzmowi akademickiemu swoich czasów, przeciwstawia się dominującemu wówczas (i do dziś – dodajmy) pogładowi. Pisze:

To, co przedstawiono tu tak, jakby było prawdą bezpośrednią i zrozumiałą samą przez się, jest w rzeczywistości rezultatem operacji myślowej, która przebiega w następujący sposób: człowiek naiwny wierzy, że przedmioty, tak jak je postrzega, istnieją także poza jego świadomością. Jednakże fizyka, fizjologia i psychologia zdają się uczyć, że do naszych postrzeżeń niezbęd-

¹⁵ Steiner przytacza tu zdanie neokantysty Ottona Liebmann z jego dzieła *Zur Analysis der Wirklichkeit. Eine Erörterung der Grundprobleme der Philosophie*, Strassburg 1880, s. 28

¹⁶ J. Volkelt, *Immanuel Kant's Erkenntnistheorie nach ihren Grundprinzipien analysiert. Ein Beitrag zu Grundlegung der Erkenntnistheorie*, Leipzig 1879.

na jest nasza organizacja, że zatem o rzeczach możemy wiedzieć tylko to, co ona nam o nich przekaże. Nasze postrzeżenia są więc modyfikacjami naszej organizacji, a nie rzeczami samymi w sobie [...]. Ponieważ na zewnątrz naszego organizmu znajdujemy drgania ciał i powietrza, jawiące się nam jako dźwięk, wyciąga się stąd wniosek, że to, co nazywamy dźwiękiem, nie jest niczym więcej, jak tylko subiektywną reakcją naszego organizmu na owe ruchy zachodzące w świecie zewnętrznym [...]. Uważa się mianowicie, że [ten rodzaj postrzeżeń wywołany jest – JP] w nas działaniem procesów przebiegających w świecie zewnętrznym, które całkowicie różnią się od naszego przeżycia [także na przykład – JP] ciepła czy barwy. Jeśli procesy takie pobudzają nerwy skórne mojego ciała, to doznają subiektywnego postrzeżenia ciepła, jeśli napotykają nerw oka – postrzegam światło i barwę. A zatem światło, barwa i ciepło są tym, czym nerwy moich zmysłów odpowiadają na bodziec zewnętrzny. [...] –

Uzupełnienie tych rozważań stanowi teoria tzw. swoistych energii zmysłów sformułowana przez Johanna Müllera (1801–1858). Głosi ona, że każdy zmysł ma właściwość reagowania na wszelkie bodźce zewnętrzne tylko w jeden określony sposób. Jeśli działanie zostanie wywarte na nerw wzrokowy, to powstanie postrzeżenie światła, bez względu na to, czy podrażnienie było wywołane światłem, czy też na nerw ten podziałał mechaniczny ucisk lub prąd elektryczny. Z drugiej strony te same bodźce zewnętrzne wywołają w różnych zmysłach różne postrzeżenia. Stąd zdaje się wynikać, że nasze zmysły mogą nam przekazywać tylko to, co zachodzi w nich samych, natomiast nic z tego, co zachodzi

w świecie zewnętrznym. Określają one postrzeżenia odpowiednio do swej natury.

Fizjologia pokazuje, że nie może być również mowy o bezpośredniej wiedzy o tym, co przedmioty wywołują w naszych organach zmysłów. Fizjolog śledząc procesy przebiegające w naszym ciele stwierdza, że już w organach zmysłów oddziaływanie zewnętrznego ruchu ulega w najrozmaitszy sposób przemianie. Najwyraźniej widać to na przykładzie oka i ucha. Oba są bardzo złożonymi organami, które w istotny sposób przekształcają bodziec zewnętrzny, zanim przekażą go do odpowiedniego nerwu. Z peryferyjnego zakończenia nerwu ten przekształcony już bodziec zostanie skierowany dalej do mózgu. Tu z kolei muszą dopiero pobudzone organy centralne. Wnioskuje się stąd, że proces zewnętrzny przechodzi szereg wyobrażeń, zanim dotrze do świadomości. To, co odbywa się w mózgu, powiązane jest z procesem zewnętrznym poprzez tyle procesów pośrednich, że nie może już być mowy o żadnym do niego podobieństwie. Tym, co w końcu mózg przekazuje duszy, [...] [to] jedynie procesy zachodzące w nim samym. Ale nawet i tych ostatnich dusza nie postrzega jeszcze bezpośrednio. Tym, co ostatecznie mamy w świadomości, nie są wcale procesy mózgowe, lecz *wrażenia* [...]. Dlatego von Hartmann twierdzi, że: „Tym, co podmiot postrzega, są zawsze tylko modyfikacje jego własnych stanów psychicznych i nic ponadto”¹⁷. Gdy doznaję wrażeń zmysłowych, długo jeszcze nie grupują się one w to, co postrzegam jako rzeczy. [...] Połączenia tego musi

¹⁷ E. von Hartmann, *Grundproblem der Erkenntnistheorie. Eine phänomenologische Durchwanderung der möglichen erkenntnistheoretischen Standpunkte*, Leipzig 1879, s. 37.

więc dokonywać sama dusza. Znaczy to, że poszczególne przekazane przez mózg wrażenia zmysłowe dusza składa w ciała. [...] Ów końcowy człon procesu [...] jest tym, co dane jest mojej świadomości jako pierwsze. Nie znajdzie się w nim już nic z tego, co jest poza mną i co pierwotnie wywarło działanie na moje zmysły. Przedmiot zewnętrzny został całkowicie zagubiony w drodze do mózgu, a poprzez mózg do duszy¹⁸.

Po prezentacji poglądów dominujących w nauce akademickiej swego czasu, których korzeni trzeba szukać u Immanuela Kanta, Steiner przechodzi do właściwej ich krytyki.

W historii ludzkiego życia duchowego – zaczyna – trudno byłoby znaleźć drugą budowlę myślową, którą zbudowano z większą bystrością umysłu, a która po dokładniejszym zbadaniu rozpadłaby się tak doszczętnie. Przyjrzyjmy się bliżej, jak ta budowla powstaje. Wychodzi najpierw od tego, co dane jest świadomości naiwnej, od rzeczy postrzeganej. Potem pokazuje się, że wszystko, co znajdujemy w tej rzeczy, nie istniałoby dla nas, gdybyśmy nie posiadali zmysłów. Bez oka nie byłoby żadnej z barw. A zatem barwa nie jest jeszcze obecna w tym, co działa na oko. Powstaje ona dopiero poprzez wzajemnie oddziaływanie oka i przedmiotu. Przedmiot pozbawiony jest więc barwy. Ale także w oku nie ma barwy, zachodzi w nim bowiem proces chemiczny lub fizyczny, który dopiero za pośrednictwem nerwu zostaje doprowadzony do mózgu i tam wyzwała z kolei inny proces. Nadal nie jest on jeszcze barwą. Dopiero proces mózgowy wywo-

ła ją w duszy. Nawet wtedy barwa ciągle jeszcze nie pojawi się w mojej świadomości, dopiero dusza przeniesie ją na zewnątrz na przedmiot. Wierzę, iż na nim ją ostatecznie postrzegam. W ten sposób zatoczyliśmy pełne koło. [...] Teraz zaczyna się operacja myślowa. Gdybym nie miał oczu, ciało byłoby dla mnie pozbawione barwy. Nie mogę zatem barwy lokalizować w ciele. Zaczynam jej więc szukać. Szukam jej w oku: na próżno; w nerwie: na próżno; w mózgu: również na próżno; w duszy: tu ją w prawdzie znajduję, ale nie połączoną z ciałem. Barwne ciało znajduję dopiero tam, skąd wyszedłem w moich poszukiwaniach. Tu krąg się zamyka. Sądzę, że rozpoznałem wytwór mojej duszy w czymś, o czym człowiek naiwny myśli, iż znajduje się na zewnątrz, w przestrzeni.

Dopóki na tym poprzestajemy, wszystko wydaje nam się w jak najlepszym porządku. Sprawę należy jednak rozpatrzyć jeszcze raz od początku. Dotąd brałem pod uwagę tylko jedną rzecz: zewnętrzne postrzeżenie, na które wcześniej, jako człowiek naiwny, miałem całkowicie fałszywy pogląd. Mniemałem, że, tak jak je postrzegam, istnieje ono obiektywnie. Teraz zauważam, że znika ono wraz z pojawieniem się procesu tworzenia wyobrażenia, że jest tylko modyfikacją stanów mojej duszy. Czy mam więc jeszcze w ogóle prawo rozpocząć od niego moje rozważania? Czy mogę o nim powiedzieć, że działa na moją duszę? Sam [na przykład – JP] stół, o którym wcześniej sądziłem, że działa na mnie i wywołuje we mnie powstanie jego wyobrażenia, muszę odtąd traktować jako wyobrażenie. Konsekwentnie więc również moje organy zmysłowe i procesy, które w nich zachodzą, są czysto subiektywne. Nie

¹⁸ R. Steiner, *Filozofia wolności*, dz. cyt., s. 53–56.

mam prawa mówić o rzeczywistym oku, lecz jedynie o moim wyobrażeniu oka. To samo dotyczy przewodnictwa nerwu, procesu mózgowego i w nie mniejszym stopniu procesu w samej duszy, dzięki któremu z chaosu różnorodnych wrażeń mają zostać zbudowane rzeczy. Jeśli jeszcze raz przebiegnę kolejne człony mojego aktu poznawczego, przyjmując prawidłowość pierwszego toku rozumowania, to akt ten okaże się przedziwem wyobrażeń, które jednak jako takie nie mogą oddziaływać na siebie. Nie mogę powiedzieć, że moje wyobrażenie przedmiotu działa na moje wyobrażenie oka i z tego wzajemnego oddziaływania powstaje wyobrażenie barwy. Ale też nie potrzebuję tego czynić. Albowiem skoro tylko stanie się dla mnie jasne, że także moje organy zmysłowe i ich czynności, procesy przebiegające w moich nerwach i w mojej duszy mogą być mi dane jedynie dzięki postrzeganiu, to ujawni się cała niedorzeczność przedstawionego myślenia. To prawda, że żadne postrzeżenie nie jest mi dane bez odpowiedniego organu zmysłowego, ale również żaden organ zmysłowy nie jest mi dany bez postrzeżenia. Od mojego postrzeżenia stołu mogę przejść do oka, które go widzi, do nerwów skórnych, które go dotykają; o tym jednak, co w nich zachodzi, mogę dowiedzieć się tylko dzięki postrzeganiu. A wtedy natychmiast zauważam, że w procesie, który przebiega w oku nie ma ani śladu podobieństwa do tego, co postrzegam jako barwę. Mojego postrzeżenia barwy nie jestem w stanie usunąć przez wskazanie procesu, który przebiega w oku w czasie jej postrzegania. Barwy nie odnajduję również w procesach zachodzących w nerwach i mózgu; łączę jedynie nowe postrzeżenia wewnątrz mojego organizmu

z pierwszym postrzeżeniem, które człowiek naiwny umiejscawia poza swoim organizmem. [...] W chwili gdy uświadomi sobie, że postrzeżenia, które odnoszą się do jego własnego organizmu, i postrzeżenia, które realizm naiwny przyjmuje za istniejące obiektywnie, są dokładnie tego samego rodzaju, nie może już opierać się na tych pierwszych jako jej podstawie. Wówczas bowiem również swą subiektywną organizację musiałby uznać jedynie za kompleks wyobrażeń. Tym samym jednak znika możliwość myślenia o treści postrzeganego świata jako o wytworze naszej organizacji duchowej. Należałoby bowiem przyjąć, że wyobrażenie „barwa” jest tylko modyfikacją wyobrażenia „oko”. Tak zwanego idealizmu krytycznego nie sposób dowieść bez zapożyczeń z realizmu naiwnego. Ten ostatni daje się obalić tylko dzięki temu, że jego własne założenia bez sprawdzenia uznaje się za słuszne w innym obszarze.

Pewne jest w tym wszystkim to, że idealizmu krytycznego nie można dowieść za pomocą badań w dziedzinie postrzeżeń, a tym samym postrzeżenia nie można pozbawić ich obiektywnego charakteru¹⁹.

Długość tego cytatu usprawiedliwia pragnienie przedstawienia możliwie najwierniej poglądów Rudolfa Steinera na postkantowski – idealistyczno-krytyczny – dogmat epistemologiczny, który tak fatalnie zaciążył (i ciąży do dziś) na rozwoju euroamerykańskiej myśli filozoficznej.

„Gwóźdź do (przyszłej?) trumny” dogmatu wbija Steiner, przytaczając jego kwintesencjonalną tezę – w przedstawieniu, jakie znajdujemy w głównym

¹⁹ Tamże, s. 53–59.

dziele Artura Schopenhauera *Świat jako wola i wyobrażenie*²⁰

Teza ta brzmi: „Świat postrzegany jest moim wyobrażeniem”. Schopenhauer pisze:

[...] jest to prawda, która obowiązuje, w odniesieniu do każdej żywej i poznającej istoty, chociaż tylko, chociaż tylko człowiek może ją przywieść do refleksyjnej, abstrakcyjnej świadomości [...]. Staje się wtedy dla niego wyraźne i pewne, że nie zna żadnego Słońca ani żadnej Ziemi, lecz tylko oko, które widzi Słońce, rękę, która, czuje Ziemię, że świat, który go otacza, istnieje tylko jako wyobrażenie²¹.

Krytykując pogląd Schopenhauera, Steiner stwierdza: „Moje oko, które widzi Słońce, i moja ręka, która czuje Ziemię, są moimi wyobrażeniami, tak samo, jak Słońce i Ziemia. Jasne jest więc bez dalszych wyjaśnień, że twierdzenie to samo się znosi”²².

I konkluduje: „Idealizm krytyczny jest zupełnie niezdolny do uzyskania poglądu na relację między postrzeżeniem a wyobrażeniem”²³.

[Na koniec zaryzykujmy jeszcze pewną epistemologiczną i zarazem ontologiczną fantazję: W jakim świecie żylibyśmy, gdyby idealizm krytyczny (mimo wszystko) miał słusność. Oczywiście, w świecie własnych wyobrażeń. Czy tylko, akurat – nie wiedzieć czemu – moich? Nie, wtedy bowiem żyłbym – tylko ja sam (tu aż się prosi skojarzyć Berkeleygo ze Stirnerem) – w świecie solipsystycznym]. A zatem: w świecie

wyobrażenia kolektywnego, jednego i powszechnego zarazem. Cóż to byłoby za świat? Świat *māyā*'i, jednego wielkiego snu czy złudzenia, jaki opisuje filozoficzna myśl indyjska czy buddyjska. (W XX wieku nawiązał do niej słynny channelingowy przekaz tak zwanego *Kursu cudów*, według którego cała ludzkość żyje w nieprzerwanym „śnie praojca Adama” – Biblia nie mówi nic o tym, że Bóg Jahwe go przebudził). Życie we śnie – *La Vida as sueño*, jak w dramacie Calderona... Jest to ideał orientalny, ale nie europejski – na naszym kontynencie z takiego snu już się przebudziliśmy – dzięki moralności hebrajskiej, myśli greckiej i Objawieniu chrześcijańskiemu. (A jeśli nasza „jawa” jest także – z jeszcze wyższego punktu widzenia – kolejnym snem?). Właśnie antropozofia Rudolfa Steinera także nas budzi z tego snu.

Steiner tak rozpoczyna V rozdział swej *Filozofii wolności*, zatytułowany „Poznanie świata”: „Z poprzednich rozważań wynika, iż badając treść naszych obserwacji nie można dostarczyć dowodu na to, że nasze postrzeżenia są wyobrażeniami”²⁴. Nie można bowiem jednocześnie odrzucić założeń realizmu naiwnego, jak to czyni idealizm krytyczny, i przyjmować wynikających z niego wniosków, głosząc, że „świat jest moim wyobrażeniem”.

Przekonywująca moc dowodów przytaczanych przez idealizm krytyczny jest, według Steinera, „równa zeru”.

Idealista krytyczny sądzi, że rzeczy same w sobie – jeśli uważa, że (to z dwóch możliwości) w ogóle istnieją – bezpośrednio nie są dane jego obserwacji, lecz jedynie pośrednio. Nie troszczy się on o wewnętrzny związek swoich świadomych postrzeżeń, lecz o ich przyczyny, leżące już poza jego świadomością, a zatem wiodące byt niezależnie od niego.

²⁰ W najnowszym polskim przekładzie Jana Garewicza, Warszawa 1994, termin „wyobrażenie” zastąpiono terminem „przedstawienie” (niem. *Vorstellung*).

²¹ A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, tłum. J. Garewicz, t. 1, Warszawa 1994, s. 31.

²² R. Steiner, *Filozofia wolności*, dz. cyt., s. 59.

²³ Tamże, s. 61.

²⁴ Tamże, s. 61.

Patrząc z tego punktu widzenia, nasza świadomość działa jak zwierciadło – powiada Steiner –[k]toś jednak, kto nie widzi samych rzeczy, lecz tylko ich odbicia [w tym zwierciadle – JP], musi z zachowania się tych ostatnich czerpać wiedzę o rzeczach pośrednio, przez wnioskowanie. [...] Jego zainteresowanie przeskakuje subiektywny świat wyobrażeń i kieruje się wprost ku temu, co wytwarza owe wyobrażenia²⁵.

Idealista taki więc zaprzeczy istnienia rzeczy samej w sobie [to druga ze wspomnianych możliwości], albo [możliwość wspomniana przez nas] stwierdzi, że nie ma ona żadnego znaczenia. „Tego rodzaju idealiscie – konkluduje Steiner – cały świat wydaje się marzeniem sennym [...]”²⁶.

Wtedy jednak (*horrible dictu!*) również nasze własne „Ja”, nasza indywidualność czy osobowość także staną się jedynie marzeniem sennym. Oznacza to, że istnienie człowieka i jego wartość znikają całkowicie, przynajmniej jako przedmiot zainteresowań poznawczych. Wszelka wiedza staje się nieдорęcznością – i popada w absolutny iluzjonizm. Pogląd ten ma swą alternatywę, jest nią realizm transcendentny Eduarda von Hartmanna, z wyobrażeń wnioskujący o rzeczach samych w sobie (uważa się on za realizm, dlatego że wychodzi poza to, co subiektywne, idealne, ku temu, co transcendentne, realne).

„Oba te poglądy – pisze Steiner – mają z realizmem naiwnym wspólne to, że starają się rozeznąć w świecie, badając postrzeżenia. W dziedzinie tej nie mogą jednak znaleźć wspólnego punktu oparcia”²⁷.

Wyznawca idealizmu transcendentnego

musi postawić sobie pytanie: „W jaki sposób [moje] Ja wydaje z siebie świat wyobrażeń?” Gdyby rzeczy same z siebie byłyby naszymi wyobrażeniami, to, jak powiedzieliśmy, życie byłoby snem. Jednakże również nasze sny, interesują nas dopóty, dopóki śnimy, a zatem nie przenikamy ich złudnej natury. Budząc się ze snu, choć możemy pytać o wewnętrzne związki, łączące nasze marzenia sennie, to jednak – będąc już na jawie – pytamy też, czy przede wszystkim, o leżące u ich podstaw zjawiska fizyczne, fizjologiczne i psychiczne. Także filozof, dopuszczający istnienie Ja, będzie pytał tylko o to, co się dzieje w niezależnej od niego duszy.

Gorzej ma się rzecz, jeśli iluzjonizm całkowicie przeczy istnieniu stojącego za wyobrażeniami Ja samego w sobie lub przynajmniej uważa je za niepoznawalne. Do takiego zapatrywania może bardzo łatwo prowadzić obserwacja, że w prawdzie w przeciwieństwie do marzeń sennych istnieje stan jawy [...], to jednak nie istnieje stan duszy, który znajdowałby się w podobnej relacji do świadomego życia na jawie. Ktoś, kto wyznaje taki [mylny – JP] pogląd, nie zauważa jednak, że istnieje coś, co w istocie ma się tak do samego tylko postrzegania, jak doświadczenie na jawie do śnienia marzeń sennych. Tym czymś jest *myślenie*²⁸.

Człowiek naiwny, który uważa rzeczy za prawdziwe takie, jakie przedstawiają mu się w doświadczeniu, jeśli chce wyjść poza ten punkt widzenia, musi postawić sobie tylko pytanie: „Jak myślenie ma się do postrzeżenia?”. Albowiem między postrzeżeniem a wszelkiego rodzaju wypowiedzią o nim wkrada się myślenie.

²⁵ Tamże, s. 62.

²⁶ Tamże, s. 62–63.

²⁷ Tamże.

²⁸ Tamże, s. 64.

Jak już zostało powiedziane, myślenie najczęściej przeoczymy, gdy rozważamy rzeczy. Dzieje się tak dlatego, że interesujemy się wtedy niemal wyłącznie przedmiotem, który obserwujemy i o którym myślimy. Toteż świadomość naiwna – i nie tylko – traktuje myślenie jako coś niemającego nic wspólnego z rzeczami lub/i za coś, co istnieje tylko w „ludzkiej głowie”; dla niej świat jest gotowy i bez jego obrazu myślowego. „Tych, którzy tak sądzą, należy tylko zapytać: «Z jakiej racji uważacie świat za skończony bez myślenia?»”²⁹. Zdaniem Steinera, uznawanie bowiem za skończoną całość, za pełnię, sumy naszych obserwacji, uzyskanych dzięki postrzeganiu i traktowanie myślenia o nich jako czegoś dodatkowego, co nie ma nic wspólnego z nimi, jest całkowicie arbitralne. „Czy świat nie wytwarza myślenia w głowie człowieka z taką samą koniecznością, jak kwiaty w roślinie?” – pyta³⁰.

Steiner podejmuje polemikę z pewnymi potocznie stosowanymi sposobami postrzegania świata. Przede wszystkim stwierdza, że orzekanie o jakimś obrazie rzeczy ukazującym się w jakimś momencie, iż „to jest ta rzecz”, jest nierzeczowe. (W tym sensie fotografia dowolnej rzeczy, nawet barwna i trójwymiarowa *de facto* nie stanowi, czy nie oddaje obrazu tej rzeczy).

„Równie niesłuszne jest uznawanie za rzecz sumy postrzeżonych cech”³¹. Z kolei w tym rozumieniu film również – mimo swej obrazowej dynamiki – nie ukazuje nam filmowanej rzeczy.

Ale, gdyby „jakiś duch” był w stanie doświadczać postrzeżenia nierozdzielnie i jednocześnie z postrzeganym pojęciem rzeczy, to pojęciu temu przypisałby istnienie

nirozzerwalnie z nią związane. (Na przykład w przypadku rzuconego w powietrze kamienia, poruszającego się po paraboli, duch ów nie musiałby uciekać się do myślenia, by móc stwierdzić, że paraboliczna forma linii rzutu jest mu *dana wraz* z postrzeżeniem ruchu kamienia). Taki syntetyczny czy holistyczny sposób ujmowania postrzegania, Steiner, w późniejszej, ściśle antropozoficznej fazie swojego światopoglądu, przypisze starożytnym, wczesnym Grekom.

Przyczynę tego, że przedmioty zrazu dane nam bez odpowiednich pojęć, należy szukać nie w nich samych, lecz w naszej duchowej organizacji. W poznającym człowieku, od każdej rzeczy, z którą wchodzi w kontakt, dane o niej płyną z dwóch stron: od strony *postrzegania* i od strony *myślenia*. (Czy jednak można znaleźć dość ludzi, u których tak się dzieje?). Jest to wszakże stwierdzenie ontologiczne: nasze *pełne* jestestwo tak funkcjonuje, natomiast epistemologicznie rzecz biorąc, z chwilą gdy konfrontuję się z rzeczą jako obserwator, między postrzeżeniem a myśleniem pojawia się cięcie. (Czy nie jest to skutek ludzkiego Upadku ontycznego i epistemicznego, o którym mówiliśmy w pierwszej części naszego referatu?).

Steiner tak wyjaśnia ten problem.

Człowiek jest istotą ograniczoną. Zrazu jest on istotą wśród innych istot. [...] Z tego powodu zawsze może być mu dana tylko ograniczona część całego wszechświata. Ta ograniczona część łączy się jednak ze wszystkich stron z innymi częściami [...]. Gdyby nasze istnienie wiązało się z rzeczami tak, iż każde zachodzące w świecie wydarzenie byłoby zarazem *naszym* wydarzeniem, to nie istniałaby różnica między nami a rzeczami [...]. Kosmos byłby jedno-

²⁹ Tamże, s. 65.

³⁰ Tamże.

³¹ Tamże, s. 66.

ścią i zamkniętą w sobie całością [...]. Skutkiem naszego ograniczenia coś, co w istocie nie istnieje oddzielnie, jawi się nam jako oddzielny szczegół. [...] [W]yodrębnienie [postrzeżeń czy pojęć – JP] jest aktem subiektywnym, uwarunkowanym okolicznością, iż nie jesteśmy tożsami [z tą całością – JP] z procesem kosmicznym, lecz jesteśmy istotami pośród innych istot³².

Teraz wszystko zależy od określania pozycji naszej jako istoty, jaką jesteśmy w stosunku do innych istot. (Nie chodzi tu o uświadomienie sobie naszego „Ja”, które polega na postrzeganiu, jakie pozwala mi uświadomić je sobie jako sumę właściwości łączących się w całość mojej osoby). Ale postrzeganie samego siebie różni się od określania samego siebie za pomocą myślenia. Do procesu obejmującego świat włączam przez myślenie postrzeżenia poczynione w odniesieniu do samego siebie. Postrzeganie samego siebie, zamyka mnie, myślenie otwiera. W tym sensie jestem istotą podwójną. „Nasze myślenie nie jest indywidualne, tak jak indywidualne są nasze [postrzeżenia, to jest – JP] doznania i uczucia. Jest ono uniwersalne”³³. Oczywiście, uzyskuje ono indywidualny rys, kiedy odnosi się do indywidualnych doznań i uczuć człowieka – dlatego też poszczególni ludzie różnią się między sobą. „Istnieje tylko jedno jedyne pojęcie trójkąta. Dla treści tego pojęcia obojętne jest, czy ujmuje je ludzki nosiciel świadomości A czy B. Treść tę jednak każdy z obu nosicieli świadomości pojmować będzie w sposób indywidualny”³⁴.

Pewne uprzedzenie każe nam sądzić, różni ludzie jako indywidua są twórcami swych

pojęć, mają więc swe własne pojęcia. „Jedno jednolite pojęcie trójkąta nie stanie się wielością przez to, że będzie myślane przez wielu. Albowiem myślenie wielu samo stanowi jedność”³⁵. (Tu Steiner zajmuje postawę zdecydowanie antynominalistyczną i w konfrontacji z wieloma „pomysłami” optuje za łączącą je jednością procesu myślenia jako nadrzędnego wobec nich).

Myślenie zespała w nas jedność z kosmosem. Postrzegając, to jest doznając i czując, jesteśmy istotami odrębnymi, myśląc zaś jesteśmy jedną przenikającą wszystko wszechistotą. (Tu Steiner zdaje się wręcz ocierać o średniowieczny awerroizm – w późniejszej fazie swego rozwoju skwalifikuje to stanowisko na rzecz syntezy nominalizmu i realizmu – w sensie średniowiecznym – jak zalecał mu Eduard von Hartmann). Oto nasza podwójna natura. Istnieje w nas siła absolutna i uniwersalna, ale poznajemy ją dopiero w punkcie dojścia, na peryferiach naszej osobowości. A tym, co nas łączy jest myślenie.

Aktualizacja myślenia w naszym aktualnym jestestwie i jego odnoszenie się do ogólnego bytu świata jest przyczyną naszego dążenia do poznania. W nas jako istotach myślących w konfrontacji z rzeczami zewnętrznymi nasuwają się nam pojęcia. Otrzymujemy je nie od rzeczy, lecz od wewnątrz. „Uzgodnienie, połączenie obu elementów, wewnętrznego i zewnętrznego, powinno być wynikiem *poznania*”³⁶.

A zatem postrzeżenie nie jest czymś zamkniętym i dokończonym – jest tylko jedną stroną pełnej rzeczywistości. Stronę drugą stanowi pojęcie. Synteza postrzeżenia i pojęcia składa się na akt poznania. Postrzeżenie i pojęcie rzeczy tworzą całą rzecz.

³² Tamże, s. 67.

³³ Tamże, s. 68.

³⁴ Tamże.

³⁵ Tamże.

³⁶ Tamże, s. 69.

Szukanie w pojedynczych istotach świata innego wspólnego elementu niż treści ideowej, oferowanej nam przez myślenie, jest absurdem. „Ani antropomorficznie osobowy Bóg, ani siła czy materia, ani pozbawiona idei wola [...] nie mogą uchodzić dla nas za uniwersalną jedność świata”³⁷.

(Tu pomijam kilka akapitów wyводу Steinera polemizującego z koncepcją woli jako istoty i twórczyni świata, którą zaproponował Schopenhauer). Dla Steinera wola to jedynie zewnętrzny przejaw aktywności naszej ograniczonej osobowości; na gruncie antropozofii właściwej Steiner przyzna jej nieporównywanie donioślejsze znaczenie.

Za niezwykle naiwne przekonanie Steiner uważa pogląd, że myślenie jest czymś abstrakcyjnym, pozbawionym konkretnej treści. Daje ono – rzekomo – jedynie „ideowy” odpowiednik jedności świata, lecz nie nią samą. Kto tak mniema, nie wie, czym jest postrzeżenie bez pojęcia. Postrzeżenie jawi się nam

[...] jedynie jako zbiór elementów istniejących obok siebie w przestrzeni i następujących po sobie w czasie, jako zbiorowisko szczegółów bez związku. [...] Świat jest wówczas różnorodnością przedmiotów o równej wartości. [...] Jeśli mamy zdać sobie sprawę, że ten czy ów fakt, ma większe znaczenie od innych, musimy zwrócić się do myślenia. Bez funkcjonującego myślenia szczątkowy gen zwierzęcia, nie mający znaczenia dla jego życia, wyda się nam wart tyle samo, co najważniejszy człon jego ciała [...]. Ta czynność myślenia jest *pełna treści*. Albowiem tylko dzięki całkiem określonej konkretnej treści mogą wiedzieć, dlaczego ślimak stoi na niższym stopniu organizacji niż lew. Sam[o] [...] postrzeżenie, nie do-

starcza mi treści, która mogłaby mnie pouczyć o doskonałości organizmu”³⁸.

Treści postrzeżeniowej, danej nam z zewnątrz, przeciwstawia się (i ją objaśnia) treść myślowa dobywająca się z naszego wnętrza. Zrazu jawi się ona w formie *intuicji*. (Od razu dodajmy, że w późniejszej antropozoficznej fazie rozwoju swego światopoglądu Steiner bardzo rozszerzy znaczenie pojęcia intuicji). Intuicja jest dla myślenia tym, czym obserwacja dla postrzeżenia. Obie są źródłami naszego poznania. Aby pojąć jakąś rzecz obserwowaną, musimy w sobie znaleźć odpowiednią intuicję, która uzupełni brakującą w postrzeżeniu rzeczywistość. (Intuicja = postrzeżenie myśli, czyli wyobrażeń i pojęć).

Wyjaśnić, uczynić zrozumiałą jakąś rzecz, nie znaczy nic innego, jak z powrotem umieścić ją w kontekście, z którego została wyrwana przez przedstawioną wyżej strukturę naszej organizacji. [...] Wszelkie oddzielenie ma dla naszej organizacji znaczenie czysto subiektywne³⁹.

Obraz świata, jaki przedstawia Steiner, to *de facto*, naprawdę, całość czy pełnia rozdarta na szereg dualizmów w skutek naszej (upadłej?) organizacji poznawczej. Za pomocą myślenia „podwójności” te łączymy ponownie (zbawiamy je?). Zagadkowość obserwowanych przedmiotów tkwi w ich oddzielnym istnieniu. (Jesteśmy więc zarazem przyczyną „upadku” świata, jak i jego zbawcami).

„Jakie znaczenie ma zgodnie z naszymi wywodami postrzeżenie?” – pyta Steiner. Z nim łączy się drugie, jeśli pamiętamy, że postrzeżenie nie jest (czysto) subiektywne

³⁷ Tamże.

³⁸ Tamże, s. 71.

³⁹ Tamże, s. 72.

– a mianowicie: „Jak przedstawia się sprawa, gdy uznamy absolutny charakter myślenia?”

Dowolny kompleks postrzeżeń nazywamy przedmiotem w świecie zmysłowym. Za nim znajduje się jeszcze szereg zjawisk – rzeczy i procesów, które nie mają nic wspólnego z pierwotnymi postrzeżeniami. Podobnie też jawi mi się szereg zjawisk na drodze prowadzącej od organów moich zmysłów do mojego mózgu. A tym, co stanowi element łączący, przenikający wszystkie różne postrzeżenia jest myślenie, które ukazuje je w ich wzajemnych związkach. „Nie możemy powiedzieć, że oprócz tego, co bezpośrednio postrzegamy, istnieje jeszcze coś innego niż to, co poznajemy poprzez (pozostające do odkrycia dzięki myśleniu) ideowe związki między postrzeżeniami”⁴⁰. A zatem związek między przedmiotami postrzegania a podmiotem jest wyłącznie ideowy – da się wyrazić tylko za pomocą – pojęć.

Jedynie w wypadku, kiedy mógłbym postrzegać, jak obiekt postrzegania pobudza postrzegający podmiot, lub odwrotnie, kiedy mógłbym obserwować, jak podmiot buduje swój obraz postrzeżeniowy, mógłbym mówić o tym w sposób, w jaki czyni to nowoczesna fizjologia i oparty na niej idealizm krytyczny. Pogląd ten myli związek pojęciowy (obiektu z podmiotem) z procesem, o którym można by mówić tylko wtedy, gdyby był postrzegalny. Dlatego zdanie: „Nie ma barw, jeśli nie ma oka wrażliwego na barwy” nie może oznaczać, że oko wytwarza barwę, lecz jedynie, że między postrzeżeniem „barwa” a postrzeżeniem „oko” istnieje ideowy związek, który daje się poznać za pomocą myślenia⁴¹.

Nauki doświadczalne mają ustalać, jaki związek istnieje między właściwościami oka a właściwościami barw, co w oku umożliwia postrzeganie barw i tak dalej. „Mogę śledzić, jak jedno postrzeżenie następuje po drugim, jak powiązane jest ono przestrzenią z innymi, a następnie dać temu wyraz pojęciowy, ale nie jestem w stanie postrzec, jak jakieś postrzeżenie wyłania się ze sfery rzeczy niepostrzegalnych”⁴². (Tu Steiner ma na myśli niedostępną poznaniu „rzecz samą w sobie”).

Czymże jest postrzeżenie? Postawione ogólnie – pytanie to jest absurdalne. Postrzeżenie bowiem zawsze występuje jako konkretna treść dana nam bezpośrednio – i w tym danym nam się wyczerpuje. W odniesieniu do niego możemy tylko zapytać, czym jest (także) dla myślenia. Pytanie to można jednak skierować do odpowiedniej intuicji pojęciowej. Z tego punktu widzenia w ogóle nie można pytać o subiektywność postrzeżenia. Subiektywnym wolno nazwać tylko to, co postrzega się jako należące do podmiotu. Ustanowienie więzi między tym, co subiektywne, a tym, co obiektywne, nie przypada niczemu, co dzieje się w sposób postrzegalny dla zmysłów, lecz wyłącznie myśleniu. „Obiektywne jest więc dla nas to, co naszemu postrzeganiu przedstawia się jako leżące poza postrzegalnym przedmiotem. Mój postrzegający podmiot pozostanie dla mnie postrzegalny także wtedy, gdy, który mam właśnie przed sobą, zniknie z mojego pola obserwacji”⁴³. Postrzeżenie stołu wywołało we mnie zmianę, która pozostanie we mnie jako zdolność wytwarzania ponownego obrazu postrzeżenia. Obraz ten nazywamy wspomnieniem – i tylko o nim można

40 Tamże, s. 73.

41 Tamże.

42 Tamże, s. 73–74.

43 Tamże, s. 74.

mówić, że jest wyobrażeniem stołu. Obraz ten odpowiada postrzegalnej zmianie mego własnego stanu, wywołanej przez obecność stołu w polu mojej obserwacji. Ale nie oznacza zmiany jakiegoś „Ja samego w sobie”, istniejącego za postrzegającym podmiotem, a jedynie zmianę postrzegalnego podmiotu. „Wyobrażenie jest zatem postrzeżeniem subiektywnym w przeciwieństwie do postrzeżenia obiektywnego [...] przedmiotu w polu postrzegania”⁴⁴. Pomieszczenie postrzegania subiektywnego z obiektywnym prowadzi do błędnego twierdzenia idealizmu: „Świat jest moim wyobrażeniem”.

A czym jest wyobrażenie? Nie daliśmy jeszcze jego pojęcia, jakie umożliwiłoby nam również wyjaśnienie relacji między nim a przedmiotem. Przeszlibyśmy wówczas granicę pojęciowej dziedziny poznania z konkretnym indywidualnym życiem (Tu wszakże Steiner pojęcia takiego nie podaje).

We wstępie do „Dodatku do nowego wydania *Filozofii wolności* z 1918 roku” Steiner podkreśla, że scharakteryzowany przezeń pogląd na nasz sposób poznania świata – reprezentowany przez idealizm transcendentálny – można uważać za naturalny dla człowieka, kiedy zaczyna on rozmyślać o swojej relacji do świata. Oczywiście, można go obalić teoretycznie, ale to nie wystarczy: trzeba go jeszcze przeżyć, żeby go rzeczywiście przezwyciężyć. (Jak rozumiem, pogląd ten należy traktować jako pogląd człowieka „upadłego” – obalenie go więc i teoretyczne, i praktyczne oznacza *de facto* akt soteryczny, zbawczy i samozbawczy).

W toku tego soterycznego aktu czy (raczej) procesu nie możemy – w fazie wstępnej – nie wytworzyć sobie wyobrażeń o świecie zewnętrznym. (W rozwoju człowieka, jak

wiadomo, zdobywa się świadomość w pierw przez zmysłowy kontakt, konfrontację, ze światem zewnętrznym, a dopiero w drugiej kolejności odkrywamy samoświadomość, zwracając się ku sobie jako podmiotowi: w dziejach filozofii widać to na zasadzie kontrastu między filozofią antyczną i średniowieczną a filozofią nowożytną i nowoczesną).

Konstatując znaczenie wyobrażeń swych o świecie, człowiek rychło przechodzi do przekonania, że przeżywa jedynie swoje wyobrażenia. Tak zaś wyrasta z naiwnego poglądu na rzeczywistość. Oznacza to jednak, że ślepnie na świat, w który wierzyła jeszcze świadomość naiwna, i powstaje w nim myśl o niedostępnej poznaniu „rzeczy samej w sobie”.

Ale krytyczny idealista transcendentálny teraz

do świata, który ma przed sobą, dodaje jedynie w myślach inny; tymczasem w odniesieniu do owego dodanego świata powinien właściwie zacząć swą pracę myślową od początku. Albowiem o nieznaną „rzecz samą w sobie” w jej relacji do własnego jestestwa człowieka nie myśli przy tym inaczej niż o rzeczy znanej w przypadku naiwnego spojrzenia na rzeczywistość.

Zamieszania, w które popadamy wskutek krytycznej refleksji nad naiwnym punktem widzenia, unikniemy tylko wtedy, gdy zauważymy, że *w obrębie* tego wszystkiego, co postrzegając możemy przeżyć w sobie i na zewnątrz w świecie, istnieje coś, co zgoła nie może ulec fatum, polegającemu na tym, że między proces a obserwującego człowieka, wsuwa się wyobrażenie. *Tym czymś jest myślenie*. W odniesieniu do myślenia człowiek może zachować naiwny punkt widzenia na rzeczywistość⁴⁵.

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ Tamże, s. 76–77.

Wtedy spostrzeże, że w obrębie myślenia i za pomocą myślenia będzie mógł poznać swe zaślepienie, będące skutkiem ingerencji życia wyobrazonego między nim a światem. (Owa zasłona wyobrażeń to właściwa *Māyā*, iluzja, która przesłania człowiekowi drogę do poznania świata – i siebie).

A słuszność „naiwnego realizmu” w odniesieniu do myślenia wynika z wolnej od uprzedzeń obserwacji, która zarazem przewycięża realizm naiwny dzięki poznaniu prawdziwej istoty myślenia.

Rozdział VI *Filozofii wolności* zatytułowany „Indywidualność ludzka” zaczyna się od konstatacji, że główna trudność w zrozumieniu tego, czym są wyobrażenia, tkwi w okoliczności, iż my sami nie jesteśmy rzeczami zewnętrznymi, a nasze wyobrażenia powinny mieć postać odpowiadającą rzeczom. Zdaniem Steinera, trudność taka nie istnieje. Albowiem choć rzeczami zewnętrznymi nie jesteśmy, to przecież wraz z nimi należymy do jednego i tego samego świata. Ja – jako podmiot – włączony jestem do tego samego nurtu kosmicznego. Aby więc zaistniał związek między moim organizmem a przedmiotami, nie jest bynajmniej konieczne, żeby coś z nich przedostało się do mnie, czy odcisnęło swój ślad w moim duchu. Granice mojego ciała nie izolują mnie całkowicie – siły działające w tych granicach to te same siły, które istnieją na zewnątrz mnie. Jestem więc – choć nie jako podmiot postrzegający – także rzeczą będącą częścią procesu kosmicznego. Moje postrzeżenie przedmiotów także należy do tej całości – wraz z moim „Ja”. Gdybym był Stwórcą świata, to przedmioty i podmiot (postrzeżenie i „Ja”) powstawałaby w jednym akcie, gdyż wzajemnie się warunkują. Ale jako poznający świat, to, co wspólne mogę znaleźć

tylko za pomocą myślenia, które posługuje się przy tym pojęciami.

„Najtrudniej będzie rozprawić się z tak zwanymi fizjologicznymi dowodami subiektywności naszych postrzeżeń”⁴⁶. Co wynika stąd, że (na przykład) gdy naciskam skórę mojego ciała, postrzegam to jako wrażenie ucisku, a ten sam nacisk mogę postrzegać okiem jako światło, uchem jako dźwięk i tak dalej. Tylko to: że postrzegam ucisk, a w jego następstwie jakość świetlną albo dźwięk, bądź też jakiś zapach i tak dalej. Gdybym nie miał oczu, postrzeżenie mechanicznego wstrząsu w moim otoczeniu nie towarzyszyłoby postrzeżeniu jakości świetlnej, bez organu słuchu – postrzeżeniu dźwięku i tak dalej.

Jakim prawem można powiedzieć, że cały ten proces istniałby bez organów postrzegania? Kto z okoliczności, że proces elektryczny wywołuje w oku światło, wnioskuje, iż to, co odczuwamy jako światło, jest poza naszym organizmem jedynie mechanicznym ruchem, ten zapomina, że przechodzi tylko od jednego postrzeżenia do drugiego, ale bynajmniej nie do czegoś znajdującego się poza postrzeganiem. Można powiedzieć, że oko postrzega mechaniczny ruch w swoim otoczeniu jako światło, ale równie dobrze można stwierdzić, że uporządkowana zmiana jakiegoś przedmiotu postrzegana jest przez nas jako proces ruchu⁴⁷.

Zdaniem Steinera wspomniany fakt fizjologiczny nie wyjaśnia relacji między postrzeżeniem a wyobrażeniem.

Spróbujmy poradzić sobie w inny sposób:

⁴⁶ Tamże, s. 79.

⁴⁷ Tamże.

W chwili, gdy jakieś postrzeżenie wylania się na linii widnokregu mojej obserwacji – pisze Steiner – uaktywnia się poprzez mnie także myślenie. Z postrzeżeniem łączy się pewien człon w moim systemie myślowym, określona intuicja, pojęcie. Gdy następnie postrzeżenie znika z mojego pola widzenia, to co pozostaje? Pozostaje moja intuicja wraz z odniesieniem do określonego postrzeżenia, które wytworzyło się w chwili postrzegania. [...] *Wyobrażenie* nie jest niczym innym, jak intuicją odniesioną do określonego postrzeżenia, jest pojęciem, które kiedyś połączone zostało z jakimś postrzeżeniem i które zachowało swój z nim związek⁴⁸.

Steiner tak to ilustruje na konkretnym przykładzie: „Moje pojęcie lwa nie powstało z moich postrzeżeń lwów. Jednakże moje wyobrażenie lwa powstało niewątpliwie na podstawie postrzeżenia”⁴⁹. Pojęcie lwa można przekazać komuś, kto nigdy nie widział lwa, ale wyobrażenia lwa nie można przekazać komuś, kto nigdy sam go nie postrzegał.

Wyobrażenie zatem jest zindywidualizowanym pojęciem. Pełną rzeczywistość poznajemy, obserwując rezultat współdziałania pojęcia i postrzeżenia. Wtedy pojęcie otrzymuje postać indywidualną. Żyje ono w nas dalej, tworząc wyobrażenie jakiejś rzeczy.

Gdy spotykamy jakąś inną rzecz, z którą łączy się to samo pojęcie, wtedy poznajemy, że jest ona tego samego rodzaju, co pierwsza; gdy zaś spotykamy tę samą rzecz po raz drugi, wtedy w naszym systemie pojęć znajdujemy nie tylko odpowiednie pojęcie, lecz także pojęcie zindywidualizowane, z właściwym mu odniesieniem

do tego samego przedmiotu, i przedmiotów rozpoznajemy⁵⁰.

Postrzeżenie więc stoi między wyobrażeniem a pojęciem – jest określonym pojęciem, które wskazuje na pewne postrzeżenie.

Suma moich wyobrażeń, to moje doświadczenie. Im więcej mam zindywidualizowanych pojęć, tym bogatsze mam doświadczenie. Doświadczenie zaś zdobywamy dzięki zdolności intuicji. Wszakże niewielkie doświadczenie może uzyskać także ktoś o dobrze rozwiniętej zdolności myślenia, ale o źle funkcjonującym postrzeganiu z racji mało subtelnie wykształconych zmysłów. „Bezmyślny podróżnik i żyjący w abstrakcyjnych systemach pojęć uczony są równie niezdolni do zgromadzenia bogatego doświadczenia”⁵¹. (Tu widać, jak w swej koncepcji poznania Steiner jest zarazem platonikiem i arystotelikiem).

Tak więc rzeczywistość jawi się nam jako postrzeżenie i pojęcie; wyobrażenie to subiektywna reprezentacja rzeczywistości. „Gdyby nasza osobowość uzewnętrzniała się jedynie w poznaniu, to suma tego wszystkiego, co obiektywne, byłaby nam dana w postrzeżeniu, pojęciu i wyobrażeniu”⁵².

A ponieważ postrzeżenie odnosimy do naszej odrębnej podmiotowości, naszego indywidualnego „ja”, to znajduje to wyraz w uczuciu jako przyjemności lub przykrości.

Myślenie łączy nas z powszechnym procesem kosmicznym, odczuwanie zaś izoluje w wąskich granicach naszej własnej istoty, czyniąc z nas jednostkę. Gdybyśmy jedynie postrzegali świat i myśleli o nim, żylibyśmy jedynie w niezmiennej obojętności,

⁴⁸ Tamże, s. 79–80.

⁴⁹ Tamże, s. 80.

⁵⁰ Tamże.

⁵¹ Tamże, s. 81.

⁵² Tamże.

gdybyśmy jedynie poznawali siebie jako jaźń, byłibyśmy sobie całkowicie obojętni. Natomiast dzięki odczuwaniu i uczuciu żyjemy jako istoty indywidualne, które mają jeszcze szczególną wartość dla siebie.

Czy jednak życie uczuciowe nie jest bardziej nasycone rzeczywistością niż myślowe rozpatrywanie świata? Życie uczuciowe ma większą wartość tylko dla mnie jako jednostki. „Moje życie uczuciowe może zachować wartość dla całości świata tylko wtedy, gdy uczucie, jako postrzeżenie odnoszące się do mojej jaźni, połączy się z pojęciem i na tej okrężnej drodze stanie się częścią kosmosu”⁵³. (Dziś nazywamy to empatią – choć nie zawsze przekazywaną świadomie).

Nasze życie jest więc nieustanną oscylacją między partycypacją w powszechnym procesie świata a indywidualnym bytem. (W kategoriach moralnych – między altruizmem a egoizmem czy egocentryzmem).

Prawdziwą indywidualnością będzie ten, kto swymi uczuciami najdalej sięgnie w sferę idei. Są ludzie, w których umysłach nawet najbardziej ogólne idee mają owe szczególne zabarwienie nieomylnie wskazujące na związek z ich nosicielami. Są też i inni, których pojęcia tak bardzo pozbawione są jakiegokolwiek specyfiki, jakby nie powstały w człowieku z krwi i kości⁵⁴. (Oto różnica między jednostką twórczą, a nie twórczą, naśladowczą; myślącymi a wierzącymi).

Wszyscy postrzegamy świat i siebie, naszym postrzeżeniom wychodzimy naprzeciw pojęciami, które wybraliśmy, czy wybrali za nas i dla nas nasi rodzice i nauczyciele, w rezultacie tworzymy sobie wyobrażenia

o świecie i sobie. „Specyfika ta wynika z zajmowanego przez nas miejsca w świecie, ze sfery postrzeżeń mającej związek z miejscem, w którym żyjemy”⁵⁵.

„Przeciwieństwem tej specyfiki jest inna, zależna od naszej odrębnej organizacji”⁵⁶. Ale każdy łączy ze swoimi postrzeżeniami odrębne uczucia, i to o różnej skali natężenia. Jest to indywidualny element naszej osobowości.

U człowieka, który w swej naturze ma dążenie do pełni, poznanie rzeczy będzie postępowało równoległe z rozwojem i kształceniem życia uczuciowego.

Uczucie jest środkiem, dzięki któremu pojęcia nabierają zrazu konkretnego *życia*⁵⁷.

(Ten postulat Steiner po latach zastosuje nie tylko jako dyrektywę w moralności antropozofów, lecz także w wychowaniu praktykowanym w szkolnictwie antropozoficznym (walfdorskim)).

Rozdział VII *Filozofii wolności* stawia pytanie: „Czy istnieją granice poznania?”. (W tytule tego rozdziału pobrzmiwia gnostyczny charakter antropozofii).

Fundament Steinera teorii poznania da się wyrazić w jednym zdaniu: „Świat jest nam dany jako dwoistość (dualistycznie), a poznanie przekształca go w jedność (monistyczną)”⁵⁸. Filarami dualności są: postrzeżenie i myślenie, te ostatnie prowadzi nas do jedności. (Jedności nie dawnej – *en arche* – w sensie czasowym, lecz jedności na nowym, wyższym poziomie). Ten model rozwoju, zarówno poznania, jak samego człowieka, znajdziemy w XX wieku zarówno w psychologii analitycznej C. G. Junga, jak i w psychiatrii

⁵³ Tamże, s. 81–82.

⁵⁴ Tamże, s. 82.

⁵⁵ Tamże.

⁵⁶ Tamże.

⁵⁷ Tamże.

⁵⁸ Tamże, s. 83.

Kazimierza Dąbrowskiego. Filozofia pierwsza to *dualizm*. Druga zaś to *monizm*.

Steiner w tej fazie zdecydowany monista – uważa dualizm za światopogląd błędny. (W antropozofii właściwej w dalszym ciągu zachowuje ten pogląd, wszakże uwzględnia także inne jego, podrzędne, aspekty: dualizm, triadyzm, kwarenternaryzm i pluralizm).

„Dualizm [...] – pisze – dzieli cały byt na dwie dziedziny, z których każda ma swoje własne prawa, a następnie dziedziny te w sposób zewnętrzny wzajemnie sobie przeciwstawia”⁵⁹. (W antropozofii właściwej znajdujemy Bóstwo transcendentne i Bóstwo immanentne – jak Bóstwo jedno, wszakże mające swoje dwa aspekty; antropozofia kładzie w swych zainteresowaniach większy nacisk na tym drugim).

Prominentnym przedstawicielem i twórcą filozofii dualistycznej był Kant – główny przedmiot polemiki w prezentowanym przez nas tekście. Teraz Steiner tak przedstawia – syntetycznie – swą krytykę dualizmu Kanta:

Zgodnie z naszym wywodami, to, że jakaś odrębna rzecz może być nam dana tylko jako postrzeżenie, wynika z natury naszej duchowej organizacji. Myślenie przewycięża następnie tę odrębność, wskazując każdemu postrzeżeniu jego prawidłowe miejsce w całości świata. Dopóki wyodrębnione części całości świata określamy jako postrzeżenia, dopóty w procesie ich wyodrębniania posłusznie jesteśmy prawom naszej podmiotowości. Jeśli jednak sumę wszystkich postrzeżeń rozpatrujemy jako jedną część świata i przeciwstawiamy jej następnie drugą w postaci „rzeczy samych w sobie”, to filozofujemy o niebieskich migdałach. Mamy wtedy do czynienia z czystą grą pojęć. Konstru-

ujemy sztuczne przeciwieństwo, dla jego zaś drugiego członu nie potrafimy zdobyć żadnej treści, albowiem treść dla konkretnej treści można zacerpnąć tylko z postrzeżenia⁶⁰.

Według Steinera, wszystko co przyjmujemy poza dziedziną postrzeżenia i pojęcia, to nieuzasadnione hipotezy. Dlatego dualista nie potrafi znaleźć związku pomiędzy hipotetyczną zasadą świata a tym, co otrzymujemy w doświadczeniu (postrzeżenia i pojęcia). Treść dla owej można uzyskać tylko wtedy, gdy weźmiemy ją z dziedziny doświadczenia, i jednocześnie (???) co do tego faktu w złudzeniu. W przeciwnym razie pozostanie ono tylko karykaturą pojęcia. Dualista twierdzi wówczas, że treść ta jest wtedy niedostępna naszemu poznaniu, a możemy wiedzieć, że istnieje (w moim przekonaniu raczej w to wierzyć) – ale nie możemy wiedzieć, czym i jaka jest. „W obydwu przypadkach przewyciężenie dualizmu jest niemożliwe”⁶¹. (Tu Steiner przywołuje słowa dziewiętnastowiecznego filozofa Du Boyis-Raimonda osławionego swym agnostycznym sloganem: *Ignoramus et ingorabimus*⁶² – który stwierdził między innymi, że nigdy nie uzyskamy zadowalającego wyjaśnienia, w jaki sposób materia i ruch wytwarzają doznania i uczucia – w żaden sposób nie zdołamy zrozumieć, z jak ich wspólnego współdziałania może powstać świadomość).

Wnioskowanie to – tyle Steiner – jest charakterystyczne dla całego tego kierunku myślowego. Z bogatego świata postrzeżeń wyodrębnia się położenie i ruch. Postrzeżenia te przenosi się na wymyślony świat

⁶⁰ Tamże, s. 83–84.

⁶¹ Tamże, s. 84.

⁶² Z łac. „Nie wiemy i nie będziemy wiedzieć”. W tych słowach Emil du Boyis-Raimond wyraził swe agnostyczne stanowisko.

⁵⁹ Tamże.

atomów. [Sic]. Następnie wyraża się zdziwienie, że z tej samemu wytworzonej i zapożyczonej ze świata postrzeżeń zasady nie da się wyprowadzić konkretnego życia⁶³.

[Trzeba tu powiedzieć – że w naszym dzisiejszym rozumieniu Steiner myli się dwukrotnie. Po pierwsze: współcześni naukowcy sądzą, że znajdują materialne – fizyczne, chemiczne i fizjologiczne – determinanty życia psychicznego, a zatem także świadomości, i po drugie: podobnie fizyka współczesna w całej rozciągłości – choć z odpowiednimi poprawkami i uzupełnieniami – przyjmuje istnienie „świata atomów” (to zasadnicze dowody jego istnienia, jakie przyniosła broń jądrowa). Wszakże, w koncepcji fizyki jaką znajdujemy w antropozofii, w obu wypadkach sprawę interpretuje się całkowicie inaczej. (Tu mogę odesłać jedynie do prac Rudolfa Steinera, przede wszystkim jego wykładów, jak też do innych antropozofów)]. „W każdym razie dualista zmuszony jest postawić niemożliwe do pokonania przeszkody przed naszą zdolnością poznania”⁶⁴.

A monista? Monista wie, że wszystko czego potrzebuje do wyjaśnienia dowolnego zjawiska, musi znajdować się w obrębie naszego świata. Utrudniać mu to mogą jedynie przypadkowe przeszkody czasowe bądź przestrzenne lub niedostatki jego (własnej, osobistej) organizacji psychofizycznej.

Pojęcie procesu poznania, tak jak je rozumie Steiner, wyklucza możliwość granic poznania. Oto gnostyczność myśli twórcy antropozofii w czystej formie, tak bardzo przeciwstawiająca się agnostycyzmowi i poznawczej autokastracji euroamerykańskiej myśli XX wieku. Same rzeczy – świat – nie

domagają się wyjaśnienia. Zrazu otrzymujemy od nich tylko postrzeżenia. Ale nasza jaźń kryje w nich dążenie do ich poznania. Narzędziem realizacji tego dążenia jest myślenie. Toteż, gdy zjednoczy ona oba te elementy rzeczywistości – w świecie nierozdzielnie ze sobą związane – zadowolony swą potrzebę poznania i dotrze do pełni rzeczywistości. A więc nasze „Ja” jest właściwym *spiritus movens* poznania świata (i siebie). (Starożytnie gnostycy powiedzieliby, że jest to skutek dążenia do wyzwolenia „Ja”, gnostycy nowożytni – od różokrzyżowców po antropozofów, uzupełniliby ten sąd stwierdzeniem: do zbawienia także świata: i jedni i drudzy kluczową rolę przypisałiby w tym naszej jaźni: pierwsi – antycypując, drudzy – współcześnie).

Poznawcze zadanie człowieka polega więc – konkretnie – na pogodzeniu sfery postrzeżenia ze sferą myślenia (i myśli).

Nie można tu mówić o granicy poznania. To czy tamto może w jakimś momencie pozostać niewyjaśnione, gdy scena naszego życia uniemożliwi nam postrzeganie rzeczy, które będą przy tym wchodzić w grę. To jednak, czego nie znaleźliśmy dzisiaj, możemy znaleźć jutro. Tak uwarunkowane przeszkody są tylko przejściowe; możemy je pokonywać w miarę postępów w postrzeganiu i myśleniu⁶⁵.

(W późniejszej, ściśle antropozoficznej fazie rozwoju myśli Steinera, kształcenie zdolności obu tych filarów poznania, jak też – i właściwie przede wszystkim – ich rozwój (jakościowy) i przemiana na drodze do uzyskania poznania imaginatywnego, staną się kolejnym fundamentem antropozoficznej ścieżki do wtajemniczenia).

⁶³ R. Steiner, *Filozofia wolności*, dz. cyt., s. 85.

⁶⁴ Tamże

⁶⁵ Tamże, s. 86.

Błąd dualisty polega na tym, że przeciwieństwo między przedmiotem a podmiotem, które ma znaczenie jedynie w obszarze postrzegania, przenosi na całkowicie zmyślone byty poza jego obrębem. W ten sposób zaś na jestestwa, stojące za postrzeżeniami, przenosi określenia, które mają dla nich tylko względne znaczenie. Tak dwa czynniki, które wchodzą w grę w procesie poznania – postrzeżenie i pojęcie, rozkłada się na cztery: 1) Przedmiot sam w sobie, 2) postrzeżenie przedmiotu, które ma podmiot, 3) podmiot, 4) pojęcie, które odnosi postrzeżenie do przedmiotu samego w sobie. Związek między przedmiotem a podmiotem jest realny, przedmiot rzeczywiście i dynamicznie wpływa na podmiot. Ale proces ten, rzekomo, ma nie docierać do naszej świadomości. Mimo to wywołuje on w podmiocie reakcję na działanie wychodzące z przedmiotu. Jej rezultatem jest postrzeżenie, które – dopiero – dociera do naszej świadomości. Przedmiot ma być obiektywnie rzeczywisty, niezależny od podmiotu, natomiast postrzeżenie – rzeczywistością subiektywną. Rzeczywistość ta ma odnosić podmiot do przedmiotu, ale tylko w sensie pojęciowym.

Dualizm rozbija zatem proces poznania na dwie części. Jednej – wytworzeniu przedmiotu postrzegania z rzeczy samej w sobie – każe odbywać się *poza świadomością*, drugiej – łączeniu postrzeżenia z pojęciem i odniesieniu pojęcia do przedmiotu – *w jej obrębie*. Oczywiście jest, że przy takich założeniach dualista mniema, iż w swych pojęciach zyskuje jedynie subiektywnych reprezentantów tego, co dzieje się, *zanim* trafi do jego świadomości⁶⁶.

Nie jest więc to proces obiektywnie realny, przebiegający w podmiocie i wywołujący postrzeżenia czy obiektywne relacje między rzeczami samymi w sobie, toteż dla dualisty pozostają one bezpośrednio niepoznawalne. Według niego człowiek może tylko wytworzyć sobie pojęciowe relacje tego, co obiektywnie realne. Więź jedności, która łączy rzeczy między sobą i z naszym indywidualnym duchem jest raczej rzeczą samą w sobie, ma jakby leżeć poza naszą świadomością, w istocie w samej sobie, która w naszej świadomości ma również reprezentanta tylko pojęciowego.

„Dualizm sądzi, że cały świat ulotni się i zamieni w abstrakcyjny schemat pojęciowy, jeśli obok pojęciowych związków między rzeczami, nie ustanowi się jeszcze ich *realnych* związków”⁶⁷. Zasady idealne, odkrywane przez myślenie, dualista uważa za zbyt ulotne, szuka więc jeszcze zasad realnych, które mogłyby tamte podeprzeć. Przyjrzyjmy się bliżej tym zasadom.

Człowiek naiwny (realista naiwny) traktuje przedmioty doświadczenia zewnętrznego jako coś rzeczywistego. [...] „Nie istnieje nic, czego nie można postrzec” – to pierwszy aksjomat człowieka naiwnego. Aksjomat ten uznaje się również w formie odwrotnej: „Wszystko, co można postrzec, istnieje”⁶⁸.

Dowodem na to ma być, wiara na przykład w duchy czy upiory.

W porównaniu ze światem realnym (dla niego świat idei jest czymś nierzeczywistym) – nasze myśli, które dołączamy do rzeczy, to tylko myśli o rzeczach, które do postrzeżeń nie dodają nic realnego.

⁶⁶ Tamże, s. 87.

⁶⁷ Tamże.

⁶⁸ Tamże.

Postrzeżenie zmysłowe uważa on za jedyne świadectwo realności nie tylko rzeczy, lecz także procesów. (Porównaj starodawne wyobrażenie sił – faktycznie subtelnie materialnych – wychodzących z jednych rzeczy ku innym; siły te były niepostrzegalne dla naszych zbyt grubych zmysłów). „Zasadniczo materiom tym przypisywano rzeczywistość z tego samego powodu, z jakiego przypisuje się ją przedmiotom świata zmysłowego [...]”⁶⁹.

Świadomość naiwna nie jest w stanie doświadczyć realności i autonomiczności opartego na samym sobie jestestwa istniejącego w świecie idei. Jest dla niej ono tylko chimera, dopóki postrzeżenia zmysłowe nie przekonają jej o jego realności. Domaga się ona dowodów – przejawów – dostępnych postrzeganiu zmysłowemu. Dla niej Bóg jest zawsze tylko Bogiem pomyślanym, aby przekonać się o Jego istnieniu, musi On objawić się lub przejawić cieleśnie – ona potrzebuje cudów.

„Także sam proces poznania człowiek naiwny wyobraża sobie jako analogiczny do procesów zmysłowych. Rzeczy odciskają w duszy *ślad* lub wysyłają obrazy, które przenikają do niej przez zmysły itd.”⁷⁰. W pewnych nurtach nauki i filozofii scjentyistycznej (istniejących już w końcu XIX wieku – mam tu na myśli pozytywizm czy logiczny empiryzm – głosiło się, że podstawą nauki jest opisywanie treści postrzeżeń. Pojęcia miały być tylko środkami do tego celu).

„Doświadczenie pouczające nas – powiada na to Steiner – że treść postrzeżeń ma naturę przemijającą obala realizm naiwny z jego podstawowym twierdzeniem o realności wszystkiego, co postrzegalne”⁷¹. Poszczególne

egzemplarze danego gatunku, na przykład kwiatów, przemijają z czasem, tym jednak, co pozostanie jest sam gatunek. Dla realizmu naiwnego wszakże jest on tylko idea – „niereczywistą”. Światopogląd ten zatem popada w pułapkę, to, co uważa za rzeczywiste, przemija, trwa natomiast to, co traktuje za nierealne. A przy tym formę istnienia tych nierealnych bytów wyobraża sobie analogicznie do formy istnienia przedmiotów zmysłowych; są to niewidzialne siły, za których pośrednictwem oddziałują na siebie rzeczy zmysłowe, jak na przykład dziedziczność, dusza czy nawet Bóg. Człowiek naiwny sądzi, że działają one tak, jak człowiek: antropomorficznie.

Również nowoczesna fizyka – to znaczy z końca XIX wieku, a więc sprzed rewolucji, którą przyniosła teoria kwantów, teoria względności i odkrycie cząstek materii mniejszych od atomów – rzeczy niepostrzegalne wyobraża sobie analogicznie do postrzegalnych.

Bez takich założeń – istnienia „nierealnych” sił – dla realizmu negatywnego świat rozpadłby się na „chaotyczny agregat” postrzeżeń pozbawionych jakichkolwiek związków. Założenie takie może on tylko przyjąć wskutek niekonsekwencji. „Z punktu widzenia realizmu naiwnego niepostrzegalne siły, działające z postrzegalnych rzeczy, są właściwie nieusprawiedliwionymi hipotezami”⁷². A te hipotetyczne siły wyposaża on w treść postrzeżeniową, choć nie może postrzegać ich zmysłowo.

Światopogląd ten prowadzi do realizmu metafizycznego, który do rzeczywistości postrzegalnej dołącza jeszcze drugą, niepostrzegalną, wyobrażając ją sobie (także) analogicznie do pierwszej. Dlatego jest w sposób konieczny dualizmem.

⁶⁹ Tamże, s. 88.

⁷⁰ Tamże.

⁷¹ Tamże, s. 89.

⁷² Tamże, s. 90.

Ten niepostrzegalny, choć rzeczywisty byt, realizm metafizyczny może wyrazić tylko dzięki myśleniu. „Ze związku pojęciowego czyni zatem samowolnie coś, co przypomina rzecz postrzegalną”⁷³.

„Realizm metafizyczny jest pełną wewnętrzną sprzecznością mieszaniną realizmu naiwnego i idealizmu”⁷⁴; Steiner ocenia go tam surowo. Ale, uznając istnienie obu tych sfer, „[...] nie potrafi się jednocześnie zdecydować, żeby formę bytu, która odsłania przed nim myślenie, to jest pojęcie (ideę), uznać za równoprawny czynnik obok postrzeżenia”⁷⁵. Aby uniknąć sprzeczności, jaką jest niepostrzegalne postrzeżenie, trzeba przyznać, że dla związków między postrzeżeniami istnieje tylko jedna forma egzystencji – forma pojęciowa.

I tu Steiner proponuje „reformę” realizmu metafizycznego, po usunięciu zeń nieuzasadnionego składnika „[...] świat przedstawi się nam jako suma postrzeżeń i istniejących między nimi relacji pojęciowych (ideowych)”⁷⁶. Wtedy stanie on się światopoglądem, „który dla postrzeżeń wymaga zasady dostępności [w] postrzeganiu, dla relacji zaś między postrzeżeniami zasady dostępności [w] myśleniu”⁷⁷. Ale nie może on uznać trzeciej zasady świata; w niej obowiązywałyby jednocześnie zasada realna i zasada ideowa.

Jeśli realizm metafizyczny twierdzi, że między podmiotem a przedmiotem musi istnieć realny związek między rzeczą samą w sobie postrzeżenia a rzeczą samą w sobie podmiotu, to opiera się na fałszywym założeniu istnienia niepostrzegalnego procesu

ontycznego, analogicznego do procesów świata zmysłowego. (Steiner odrzuca również inne tezy tego typu światopoglądu – była o nich mowa już uprzednio. Jak więc widać, w istocie chodzi w tym wszystkim o problem postrzegalności lub niepostrzegalności światów, o których tu piszemy. Co dla teologów jest tylko przedmiotem wiary (pomijam mistyków obdarzonych łaską oglądu), a dla filozofów tylko obiektem spekulacji, to w antropozofii – jako nowej formie gnozy – [jest] przedmiotem poznania – doświadczenia duchowego).

Światopogląd, w jaki może się przekształcić realizm metafizyczny, wyzbywszy się swych sprzeczności, Steiner nazywa *monizmem* – łączy on jednostronny realizm z idealizmem w wyższą jednię. (Na prawach nieprzypadkowego skojarzenia przypomnijmy, że podobny wątek myślowy znajdujemy w światopoglądzie, najwybitniejszego być może polskiego filozofa spirytualistycznego, Bronisława Trentkowskiego, w pierwszej połowie XIX wieku).

Monizm, tak pojęty, umieszcza między postrzeżeniami związki pojęciowe, uzyskiwane dzięki myśleniu – związki te to *prawa natury*.

Monizm nie widzi potrzeby doszukiwania się zasad wyjaśniających rzeczywistość poza postrzeżeniem i pojęciem. Świat postrzeżeń jest dla niego rzeczywistością połowiczną, rzeczywistością pełną jest dopiero jego synteza ze *światem pojęć*.

W tym miejscu Steiner znajduje sposobność, by niezwykle lapidarnie przedstawić swój punkt widzenia.

Moje postrzeżenie – pisze – a mianowicie owo specyficzne ludzkie postrzeżenie, przeciwstawia mnie jako podmiot – przedmiotowi. Tym samym zerwany

⁷³ Tamże.

⁷⁴ Tamże.

⁷⁵ Tamże, s. 91.

⁷⁶ Tamże.

⁷⁷ Tamże.

zostaje związek między rzeczami. Podmiot przywraca ten związek za pomocą myślenia. W ten sposób włącza się znowu w całość świata. Ponieważ tylko za sprawą naszego podmiotu całość ta jawi się jako rozcięta w punkcie leżącym między naszym postrzeżeniem a naszym pojęciem, przeto prawdziwe poznanie dane jest nam w połączeniu ich obu⁷⁸.

(W tym miejscu Steiner odrzuca zarzut, jakoby świat odbijałby się w inteligencji zorganizowanej [inaczej] niż ludzka, gdyż dla człowieka nie miałyby to żadnego znaczenia).

Kwestia „granica poznania” – często dyskutowana w epistemologii – istnieje, jego zdaniem, tylko dla realizmu naiwnego i realizmu metafizycznego.

Dla monizmu sprawa przedstawia się inaczej. Postać, w jakiej całość jawi się rozdarta na podmiot i przedmiot, określona jest przez organizację istoty postrzegającej. Przedmiot nie jest czymś absolutnym [jak w obu tych formach realizmu – JP], lecz jedynie względnym, w odniesieniu do konkretnego przedmiotu. Przewyciężenie dzielącego je przeciwieństwa może się zatem dokonać tylko w sposób całkowicie specyficzny, właściwy właśnie ludzkiemu podmiotowi. Gdy tylko Ja, odłączone od świata w akcie postrzegania, znów włączy się w całość świata w akcie myślowego rozpatrywania, wtedy ustaną wszelkie dalsze pytania, będące jedynie skutkiem owego odłączenia. [...] Nasze poznanie wystarczy, żeby odpowiedzieć na pytania stawiane przez naszą istotę⁷⁹.

Na pytanie stawiane przez realistę metafizycznego: „Za sprawą czego, dane jest nam to, czego doświadczamy jako postrzeżenia; przez co pobudzany jest podmiot?” – monizm odpowiada: Postrzeżenie określone jest przez podmiot. „Zarazem jednak ma on środek umożliwiający ponowny zniesienie spowodowanego przez siebie określenia”⁸⁰.

Realizm metafizyczny napotyka kolejną trudność, gdy chce wyjaśnić podobieństwo obrazów świata u różnych ludzkich jednostek. Musi on zapytać. Jak to się dzieje, że mój obraz świata, zbudowany z postrzeżeń i pojęć, przypomina podobny obraz, jaki wytwarza sobie inny ludzki podmiot? Sądzi on, że z tego porozumienia może on wnioskować o podobieństwie ich obrazów świata. Stąd też wnioskuje o jednostkowości poszczególnych duchów lub tkwiących u ich podstaw jako podmiotów „Ja” samych w sobie.

Wnioski takie wyciągamy, opierając się na dużej liczbie przypadków, co pozwala nam poznać, jak, tak wywnioskowane przyczyny zachowują się w innych przypadkach. Jest to przykład wnioskowania indukcyjnego, które realista metafizyczny uważa za praktycznie wystarczające, choć jego wynik trzeba będzie zmodyfikować, jeśli dalsze obserwacje przyniosą wyniki odmienne, jako że charakter wyniku określany jest tylko przez indywidualną postać tych obserwacji.

Zdaniem Steinera, wnioskowanie indukcyjne jest metodyczną postawą nowoczesnego realizmu metafizycznego⁸¹. (Natomiast – wnioskowanie dedukcyjne – wnioskowanie z pojęć zostało już porzucone). Dziś sądzi się, że rzeczywistość metafizyczną można

⁷⁸ Tamże, s. 92.

⁷⁹ Tamże, s. 93.

⁸⁰ Tamże.

⁸¹ Por. tamże, s. 94.

wywieść z postrzeżeń – indukcyjnie. O ile jednak pojęcia mamy przed sobą z przejrzystą jasnością i dają nam absolutną pewność, nie jest tak w przypadku postrzeżeń. A te, jak wiadomo, są bardzo zróżnicowane. To też: „Postać rzeczywistości metafizycznej, jaką w ten sposób uzyskujemy, należy więc tylko nazwać względnie właściwą; skorygują ją przyszłe przypadki”⁸². Metoda indukcyjna przekonała realistę metafizycznego, że obok rzeczywistości „subiektywnej”, poznawanej za pomocą postrzeżeń i pojęć, istnieje jeszcze rzeczywistość obiektywna. Natomiast realista naiwny jest przekonany, że to, jak zbudowana jest rzeczywistość obiektywna, można przedstawić, wnioskuje przez indukcję ze swych postrzeżeń.

Ten rozdział *Filozofii wolności* uzupełnia „Dodatek do nowego wydania z 1918 roku”. Zaczyna go konstatacja, że „[c]iągłą przeszkodę dla wolnej od uprzedzeń obserwacji tego, co przeżywamy w postrzeganiu i pojęciu [...] stanowią będą pewne wyobrażenia powstałe na gruncie badań przyrodniczych”⁸³. Zjawiska, które Steiner przytacza, mogą prowadzić do wniosku, że obszar świata ludzkich postrzeżeń jest zdeterminowany zasięgiem ludzkich zmysłów i że człowiek obcowałby z zupełnie innym światem, gdyby posiadał dodatkowe lub w ogóle inne zmysły. Byłaby to kusząca odpowiedź do przekonania, że u człowieka w pole obserwacji dostaje się jedynie to, co może działać na zmysły, które wykształciły się w jego organizacji. Znaczyliby to, że człowiek nie może owych ograniczonych przez nie treści postrzeżeniowych uważać za miarodajne dla rzeczywistości. Z każdym nowym zmysłem otrzymywalibyśmy nowy jej obraz.

⁸² Tamże.

⁸³ Tamże, s. 95.

Replikując, Steiner odwołuje się wpiers do sfery pojęć:

Przeżywanie jestestwa myślenia, a więc aktywne wypracowanie świata pojęć, to coś zupełnie innego niż przeżywanie czegoś, co można postrzec za pomocą zmysłów. Bez względu na to, jakie jeszcze zmysły mógłby posiadać człowiek, żaden z nich nie oddałby mu rzeczywistości, gdyby człowiek myśląc nie przenikał tego, co postrzega za ich pośrednictwem, pojęciami; każdy zaś zmysł, jakkolwiek byłby zbudowany, przeniknięty w ten sposób, daje człowiekowi możliwość życia w rzeczywistości. [...] Należy zrozumieć, że *każdy* obraz postrzeżeniowy otrzymuje swą postać od organizacji postrzegającej istoty, ale i to, że obraz postrzeżeniowy przeniknięty przeżytym myśleniem wprowadza człowieka w rzeczywistość. Człowieka może skłonić do dążenia ku poznaniu swej relacji do świata [...] zrozumienie, że *każde* postrzeżenie daje tylko część tkwiącej w nim rzeczywistości, a zatem że odwodzi nas ono od swej *własnej* rzeczywistości. Temu zrozumieniu towarzyszy inne, że myślenie wprowadza nas w tę część rzeczywistości, która ukryta jest w postrzeżeniu za sprawą jego samego⁸⁴.

(Cały czas powinniśmy przy tym pamiętać, że rzeczywistość poznajemy dopiero w postrzeżeniach przenikniętych przez pojęcia).

Zwiększenie liczby ludzkich zmysłów czy inne ich ukształtowanie zmieniłoby nasz obraz postrzeżeniowy, wszakże i *to* doświadczenie, można by poznać tylko w syntetycznym oddziaływaniu postrzeżenia i pojęcia. „*Pogłębienie* poznania zależy od sił intuicji

⁸⁴ Tamże, s. 95–96.

znajdujących swój wyraz w myśleniu”⁸⁵. Intuicja może się zanurzyć w podstawach rzeczywistości, rozszerzenie obrazu postrzeżeniowego może pobudzić to zanurzenie się i wspomóc je. „Ale tego zanurzenia w głąb jako docierania do rzeczywistości *nigdy* nie należy mylić z konfrontacją z szerszym czy węższym obrazem postrzeżeniowym, w którym *zawsze* mamy do czynienia tylko z połowiczną rzeczywistością [...]”⁸⁶.

Podobnie jak człowiek obok świadomego stanu jawy przeżywa również nieświadomy stan snu, aby mógł przeżywać sam siebie, obok zakresu jego postrzeżeń zmysłowych musi mieć do dyspozycji jeszcze zakres elementów niepostrzegalnych zmysłowo w dziedzinie, z której pochodzą owe postrzeżenia zmysłowe. A postrzeżenia, o których tu mowa, to nie tylko postrzeżenia zmysłów zewnętrznych: za postrzeżenie w szerszym znaczeniu uważa się tu wszystko, co jawi mu się w duszy czy poprzez duszę, jak też w duchu; przypomnijmy sobie o trzech niefizycznych zmysłach człowieka, jak też o jego systemie czakramów (przedstawionych

w pracy Steinera *Jak osiągnąć poznanie światów wyższych*). Poszerzenie potocznego znaczenia jakiegoś pojęcia jest, zdaniem Steinera, nie tylko dopuszczalne, ale wręcz *konieczne*.

Czasami – pisze – jakieś pojęcie trzeba rozszerzyć, by w węższej dziedzinie otrzymało ono odpowiednie znaczenie. [...] Co stałoby się z postępem poznania, gdybyśmy każdemu, kto jest zmuszony skorygować znaczenie pojęć, czynili zarzut, że „jakiegoś słowa użył w sposób odmienny od przyjętego”?⁸⁷

Pyta Steiner retorycznie na zakończenie „Dodatku...”.

Na tym kończymy prezentację pierwszej części *Filozofii wolności* – w dużej mierze słowami jej autora, uzupełnionymi słowami własnymi. I już tylko w formie zapowiedzi zgłoszmy niniejszym gotowość przedstawienia – w swoim czasie – także jej części drugiej. (Prezentacja ta ma, choćby w pewnej mierze, umożliwić chętnym wstęp do *Filozofii wolności* – jej aktualny przekład na język polski jest już od lat niedostępny).

⁸⁵ Tamże, s. 97.

⁸⁶ Tamże.

⁸⁷ Tamże, s. 98.

BIBLIOGRAFIA:

- Berkeley G., *Traktat o zasadach poznania ludzkiego, Trzy dialogi między Hylasem i Filonusem*, tłum. J. Leszczyński, J. Sosnowska, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1956.
- Berkeley G., *Traktat o zasadach poznania ludzkiego*, tłum. J. Leszczyński, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1956.
- Bierdiajew M., *Filozofia wolności*, tłum. E. Matuszczyk, Wydawnictwo Otrhdruk, Białystok 1995.
- Fichte J. G., *Powołanie człowieka*, tłum. A. Zielińczyk, Wydawnictwo „Antyk”, Kęty 2002.
- Fichte J. G., *Sämtliche Werke*, t. 1, Verlag von Veit und Comp, Berlin 1845.
- Goethe J.W., *Faust*, cz. 1, tłum. A. Sandauer, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1987.
- Lange F. A., *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, t. 1 i 2, Aufl. Baedeker, Iserlohn 1873 i 1875.
- Liebmann O., *Zur Analysis der Wirklichkeit. Eine Erörterung der Grundprobleme der Philosophie*, Strassburg 1880.
- Ruyer R., *Nowa gnoza*, tłum. M. Goszczyńska, „Literatura na świecie” 1982, nr 3–4 (128–129).
- Schopenhauer A., *Świat jako wola i przedstawienie*, tłum. J. Garewicz, t. 1, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1994.
- Spencer H., *First principles*, Williams and Norgate, London 1862.
- Steiner G., *Dziesięć (możliwych) przyczyn smutku myśli*, tłum. O. i W. Kubińscy, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2007.
- Steiner R., *Allgemeing Menschenkunde als Grundlage der Pedagogik*, Rudolf Steiner-Nachlaftverwaltung, Dornach/Schweiz 1960.
- Steiner R., *Anthroposophie – ihre Erkenntniswurzeln und Lebenfrüchte. Mit einer Einleitung über den Agnostizismus als Verderber echten Menschentums*, Freies Geistesleben, Stuttgart 1962.
- Steiner R., *Anthroposophie Leitsätze*, Philosophisch-Anthroposophischer Verl. am Goetheanum, Dornach 1925.
- Steiner R., *Anthroposophische Leitsätze. Der Erkenntnisweg der Anthroposophie Das Michael-Mysterium*, Erstveröffentlichung in der Wochenschrift „Was in der anthroposophischen Gesellschaft vorgeht”, 1924/25, online: <<http://anthroposophie.byu.edu/schriften/026.pdf>>; [dostęp: 23.12.2020].
- Steiner R., *Die Ratsel der Philosophie*, Schweiz: Steiner Verlag, Dornach 1974.
- Steiner R., *Filozofia wolności. Główny zapis nowoczesnego światopoglądu. Wyniki obserwacji w sferze duszy dokonanych metodą przyrodoznawczą*, tłum. J. Prokopiuk, Wydawnictwo Spektrum, Warszawa 2000.
- Szestow L., *Ateny i Jerozolima*, tłum. C. Wodziński, Wydawnictwo Znak, Kraków 1993.
- Szestow L., *Umozrieniye i otkrowienie. Religioznaja filosofija Władimira Sołowiowa i drugije statii*, YMCA-Press, Paryż 1964.
- Voeglin E., *The eclipse of reality*, w: *Phenomenology and Social Reality. Essays in Memory of Alfred Schutz*, red. M. Natanson, Springer, Dordrecht 1970.
- Wodziński C., *Ateny, Jerozolima, Rzym...*, w: L. Szestow, *Ateny i Jerozolima*, tłum. C. Wodziński, Wydawnictwo Znak, Kraków 1993.

The Power and Weakness of Thinking

Part 2

(Summary)

Słabość i moc myślenia

Część 2

(Streszczenie)

This text continues Jerzy Prokopiuk's commentary on the first part of Rudolf Steiner's work *The Philosophy of Freedom*, titled *Knowledge of freedom*. Steiner emphasizes the role of critical thinking, which shows the relation between subject and object. The ability to observe one's own thinking process is also a possibility to overcome Immanuel Kant's epistemological boundaries. This epistemology assumes dualism of cognizable phenomena and uncognizable noumena. This approach is called critical idealism, which is only an ostensible alternative for naive realism. Steiner also criticizes naive realism for unjustified belief about world completeness, cognizable by observation. According to him, if observation has limits (because it depends on the observer position), thinking is identified as being capable of reuniting human with the universe. The consequences of it are not only epistemological, but also ethical, which is a subject of the second part of *The Philosophy of Freedom*, titled *The reality of freedom*.

Key words: Rudolf Steiner, philosophy, freedom, anthroposophy, thinking

Tekst jest kontynuacją komentarza Jerzego Prokopiuka do pierwszej części *Filozofii wolności* Rudolfa Steinera zatytułowanej *Wiedza o wolności*. Steiner w swojej filozofii podkreśla rolę myślenia, ustanawiającego relację pomiędzy podmiotem i przedmiotem. Możliwość obserwowania własnego myślenia jest dla niego sposobem na przezwycięzenie ograniczeń epistemologii Immanuela Kanta. Epistemologia ta zakłada dualizm poznawalnych fenomenów oraz niepoznawalnego noumenu. Pogląd ten nazywa autor *Filozofii wolności* idealizmem krytycznym, który okazuje się jedynie pozorną alternatywą dla realizmu naiwnego. Steiner zaś krytykuje realizm naiwny za nieuzasadnione przekonanie o kompletności poznawanego za pośrednictwem obserwacji świata. Według niego obserwacja jest ograniczona chociażby ze względu na usytuowanie obserwującego, to myślenie posiada zdolność zespalania człowieka z kosmosem. Konsekwencje owego zespolenia są nie tylko epistemologiczne, lecz także etyczne, co stanowi już przedmiot drugiej części *Filozofii wolności*, zatytułowanej *Rzeczywistość wolność*.

Słowa kluczowe: Rudolf Steiner, filozofia, wolność, antropozofia, myślenie

JERZY PROKOPIUK:

Urodził się 5 czerwca 1931 roku w Warszawie. Rozpoczął studia orientalistyczne na tamtejszym uniwersytecie, których jednak nie skończył z powodu oskarżeń o rzekomy spisek wymierzony przeciwko władzy ludowej. W roku 1953 spędził kilka miesięcy w więzieniu. Prokopiuk po wyjściu na wolność rozpoczął pracę w charakterze tłumacza. Najczęściej tłumaczył z języka niemieckiego, lecz także przekładał z innych języków: angielskiego i francuskiego. Jednym z jego większych osiągnięć były pionierskie tłumaczenia pism szwajcarskiego psychiatry i twórcy psychologii analitycznej Carla Gustava Junga. Za swoje prace został uhonorowany nagrodami: Deutsches Polen – Institut oraz Polskiego Stowarzyszenia Tłumaczy.

Prokopiuk był również autorem kilkuset tekstów. Ich tematem były przeważnie ezoteryka w swoich historycznych i teraźniejszych przejawach. Jego głównym źródłem inspiracji była antropozofia, z którą zapoznał się za pośrednictwem Roberta Waltera, a także Jungowska psychologia głębi, interpretowana jako dwudziestowieczna gnoza. Prokopiuk od lat 80. XX wieku wypowiadał się o tak zwanym paradygmacie wyobraźni, czyli przemianach we współczesnej nauce, zwiastujące nadejście Nowej

Ery, zwanej również Eryą Wodnika. Wiedza ezoteryczna, niewykluczająca wiedzy o ezoteryce, pozwalała mu również na interpretacje dzieł sztuki – głównie literatury pięknej. Prokopiuk publikował swoje teksty w różnych czasopismach (od akademickiego „Przeglądu Filozoficznego: Nowa Seria” po poświęcony zjawiskom paranormalnym „Czwarty Wymiar”). Jego debiutancką książką była *Gnoza i gnostycyzm* (1998). Ostatnio zaś wydał *Antropozoficzną drogę do świata duchowego* (2020).

Prokopiuk otwarcie przyznawał się do gnostycznego światopoglądu. W latach 1991–2000 był redaktorem naczelnym czasopisma „Gnosis”. Jego oscylacja pomiędzy różnym rodzaju formami gnozy prowadzi do wypracowywania oryginalnego światopoglądu, zwanego teoantropocentryzmem lub spirytualnym holizmem. Konflikt pomiędzy optymizmem gnozy transformacyjnej a pesymizmem antycznego gnostycyzmu, starał się rozwiązać za pośrednictwem gnozy lateralnej, zakładającej istnienie i możliwość tworzenia własnych światów alternatywnych. Był także twórcą własnego świata alternatywnego, nazwanego Atlan, do którego, być może, przeniósł się 18 marca 2021 roku.



KWESTIA POLSKA W UJĘCIU INTELEKTUALISTÓW ROSYJSKICH XIX I POCZĄTKU XX WIEKU¹

W okresie, kiedy Polska przez ponad sto lat pozbawiona była własnej państwowości, a Polacy zmuszeni byli egzystować w obszarach państw zaborczych, pojawiły się problemy związane ze stopniem uznania ich autonomii, czyli możliwości zachowania własnej kultury, religii, języka. W każdym z zaborów sytuacja była inna; różnice dotyczyły zarówno stopnia ingerencji obcej władzy w polską tkankę narodową, jak i poziomu represyjności zaborcy w przypadkach niesubordynacji indywidualnej i zbiorowej. Zjawiska te pozostawały w polu obserwacji nie tylko organów państwa okupującego, ale także jego wybitnych reprezentantów kultury tamtych czasów, którzy otwarcie wyrażali swój stosunek do zaistniałej sytuacji, co można wyczytać z ich opracowań, korespondencji czy publicystyki. Ze szczególną wyrazistością problematyka ta odczuwana była w Rosji, gdzie w wyniku drugiego (1793), a następnie trzeciego (1795) rozbioru Rzeczypospolitej, miliony Polaków stały się mieszkańcami Królestwa Polskiego czy północno-zachodnich guberni Cesarstwa

Rosyjskiego. Ogół zagadnień związanych z tym faktem funkcjonował pod uogólniającą nazwą „kwestii polskiej”. Informacje o niepokojach, buntach czy powstaniach, które z różną intensywnością wybuchały na tych terenach, ukazywały się w raportach służbowych, zapiskach, lub doniesieniach opatrzonych klauzulą tajności. Dopiero w naszych czasach owe świadectwa z przeszłości stały się jawne i ogólnodostępne².

Przez długie lata kwestia polska właściwie nie istniała w świadomości społeczeństwa rosyjskiego i dopiero niepokoje i powstania w latach 1830–1831, a następnie 1863–1864 przyczyniły się do jej aktualizacji i sprowokowały skrajne reakcje. Powstanie listopadowe (1830–1831) wywołało ożywione dyskusje wśród intelektualistów rosyjskich i skłoniło ich do próby przemysłienia kwestii autonomii narodowej. Piotr J. Czaadajew zareagował na wieść o powstaniu w artykule zatytułowanym *Kilka słów o kwestii polskiej*, napisanym na przełomie lat 1831 i 1832, w którym skrytykował zamiar oderwania Królestwa Polskiego od Rosji, gdyż był przekonany, że „pomyślność

¹ Pierwotnie artykuł ukazał się w języku rosyjskim. Zob. В.З.М. Дианова, Польский вопрос в трактовке российских интеллектуалов XIX – начала XX века, „Философский полилог: Журнал Международного центра изучения русской философии” 2019, nr 2 (6), s. 109–117. DOI: <https://doi.org/10.31119/phlog.2019.6.7>.

² Zob. *Польша против Российской империи: История противостояния*, сост. Н. Н. Малишевский, Букмастер, Минск 2012.

narodów może być w pełni realizowana wyłącznie w składzie większych organizmów politycznych³. Jednocześnie Czaadajew opierał się na fakcie, że u źródeł państwowości rosyjskiej leżało zjednoczenie kilku słowiańskich plemion, i ten właśnie związek polityczny istnieje do dziś dnia, jednocząc dwie trzecie wszystkich Słowian i reprezentując żywioł słowiański w samej jego istocie. Filozof rosyjski uważał, że „Polacy zmuszeni do funkcjonowania jako część składowa większej całości, jaką stanowi Imperium, nie tylko nie zrezygnują z własnej odrębności, ale – paradoksalnie – będą dążyć do jej wzmocnienia⁴. Zupełnie inaczej niż w zaborze pruskim, gdzie – jak przypominał – Polacy poddani presji ze strony Niemców asymilowali się z nimi. Punkt widzenia Czaadajewa nie znalazł poparcia wśród większości współczesnych mu myślicieli, co tylko potwierdza różnorodność poglądów na ten temat.

Wielość koncepcji związanych z rozumieniem w kręgach intelektualnych Rosji kwestii polskiej skłoniła historyka literatury Aleksandra N. Pypina do bliższego zajęcia się tym problemem w oparciu o XIX-wieczną literaturę rosyjską. Efektem jego badań były artykuły opublikowane w 1880 roku, w kilku numerach czasopisma „Wiestnik Jevropy”. Pypin zwracał uwagę, że w czasopiśmiennictwie rosyjskim tematu tego długo w ogóle nie podejmowano⁵. Rozpatrując rozmaite interpretacje kwestii polskiej, zamierzał docierać do istoty poglądów poszczególnych autorów, a nie tylko sygnalizować ich istnienie. W ten sposób próbował przedstawić punkt widzenia historyka

Michała P. Pogodina z 1831 roku, stwierdzając z przekąsem, że ponieważ „poglądy M. P. Pogodina na kwestię polską są chaotyczne i zagmatwane⁶, to „trudno z jego tekstów wyciągnąć jednoznaczne wnioski⁷.

W swoim przeglądzie Pypin prezentował także stanowiska innych autorów. Przesłanie artykułu Dymitra F. Samarina *Aktualny zakres rozumienia kwestii polskiej*, opublikowanego w gazecie „Dień” (1863, nr 38), sprowadził do „sporu słowiańskość z łacińskością⁸. Krytyce zostały poddane poglądy sławisty, słowianofila Włodzimierza I. Łamanskiego, który rezultaty działań wymierzonych w Polaków określił jako „zruszczenie⁹. Należy przy tym nadmienić, że różnica zdań w „sprawie polskiej” nie przeszkadzała Pypinowi pozostawać z Łamanskim w przyjacielskich relacjach, o czym świadczy choćby ich wzajemna korespondencja.

Pypin poszukiwał głębszego i bardziej rzeczowego ujęcia kwestii polskiej wśród pisarzy określanych jako małoruscy lub ukrajinofilscy, mając zarazem świadomość, że, funkcjonując w kręgu literatury rosyjskiej, posiadali oni ograniczone możliwości wypowiadania własnych opinii w tym zakresie¹⁰. Mając wyobrażenie brutalnych realiów w relacjach między Rosjanami a Polakami, Pypin pisze o konieczności pojednania między nimi. Starając się spojrzeć obiektywnie na twardą rzeczywistość, nie może nie dostrzegać jawnej wrogości ze strony tych Polaków, którzy jakoby nawet nie myślał o pojednaniu, a więc – zdaniem Pypina – „w takiej sytuacji pierwszy krok należy do silniejszego¹¹.

³ П. Я. Чаадаев, *Сочинения*, М., 1989, s. 224.

⁴ Tamże, s. 224.

⁵ А. Н. Пыпин, *Польский вопрос в русской литературе*, „Вестник Европы” 1880, t.1, s. 704.

⁶ Tamże, t. 2, s. 686.

⁷ Tamże, t.1, s. 735.

⁸ Tamże, t. 2, s. 696.

⁹ Tamże, t. 6, s. 282.

¹⁰ Tamże, t. 5, s. 711.

¹¹ Tamże, t. 2, s. 709.

Szereg opracowań Pypina dotyczyło wielu istotnych spraw oddających całą złożoność i wieloaspektowość kwestii polskiej. W jednym z nich Pypin pisał:

Istnieje w tej naszej kwestii polskiej jakaś przygnębiająca i przykra sprzeczność pomiędzy oświadczeniami o naszej dominacji i sile, z którą Polska nie ma żadnych szans, jak również enuncjacjami naszego słowiańskiego przedstawicielstwa, a takim przesławianiem polskości, które widoczne jest na każdym kroku; zarówno w postaci poważnego ucisku, jak i złośliwego szczucia¹².

Podsumowując istniejącą sytuację, Pypin zauważał, że „W społeczeństwie rosyjskim zaistniała świadomość nienormalności tych relacji, wyrażana w mniej lub bardziej konkretny sposób”¹³. A jednak konkluzja Pypina jest dość optymistyczna: „Pośród tych wszystkich przejawów wrogości i represyjności niekiedy dawały o sobie znać poszukiwania innych – pokojowych i braterskich relacji, plany i ideały przyjacielskiego współistnienia i współpracy w celu nieskrępowanego »słowiańskiego« rozwoju”¹⁴.

Dokonany przez Pypina przegląd zaprezentowanych w publicystyce koncepcji rozwiązania polskiego problemu nie obejmował źródeł z dziedziny nauk społecznych i humanistycznych oraz opracowań historycznych, gdyż nie wchodziło to w zakres jego zainteresowań. Spróbujmy więc przybliżyć poglądy innych autorów, co pozwoli w sposób pełniejszy uświadomić zarówno skalę tego problemu, jak i istnienie różnych punktów widzenia oraz proponowanych rozwiązań.

Wśród badaczy zajmujących się kwestią polską uwzględnić należy filozofa, historyka, prawoznawcę i publicystę Borysa N. Cziczeryna, który wydał w Berlinie specjalną broszurę poświęconą temu zagadnieniu. Była to odpowiedź na skierowane do niego i wydrukowane w czasopiśmie „Kijewlianin” listy otwarte rosyjskiego prawnika, profesora i rektora Kijowskiego Imperatorskiego Uniwersytetu – Nikołaja K. Rennenkampfa, wystosowane w związku z problematyką podjętą w jego (Cziczeryna – dopisek tłum.) książce *Polityka*. W słowie wstępnym do tejże publikacji autor wskazuje na aktualność wzmiankowanego zagadnienia i podkreśla, że wymiana opinii pomiędzy bezstronnymi i świadomymi sytuacjami intelektualistami może okazać się nader pożyteczna. Cziczeryn zaznacza jednocześnie, że nie można liczyć na jakieś praktyczne pożytki z takiej czczej wymiany myśli, gdyż „[n]ie tylko nie jesteśmy upoważnieni do podejmowania tych kwestii, które nawet nie zostały do końca sformułowane, ale ich sprawiedliwe rozwiązanie wydaje się niewykonalne, a być może i bezcelowe”¹⁵.

Na wstępie swojego przeglądu Cziczeryn zauważa, że „[s]zaleńcze powstanie 1863 roku na długo oddaliło możliwość sensownego rozstrzygnięcia tej kwestii”¹⁶. Dalej czyni rzeczowy ekskurs historyczny, próbując prześledzić ewolucję i specyfikę wzajemnych relacji Polaków i Rosjan, przy czym włączenie Królestwa Polskiego w skład guberni rosyjskich i podporządkowanie go władzy centralnej nazywa największym politycznym błędem rządu rosyjskiego¹⁷.

¹² Tamże, t. 6, s. 303.

¹³ Tamże, s. 305.

¹⁴ Tamże, s. 282.

¹⁵ Чичерин Б. Н., *Польский и еврейский вопросы. Ответ на открытые письма Н. К. Ренненкампа*, Изд-во Гуго-Штейнница, Берлин 1899, s. 5.

¹⁶ Tamże, s. 14.

¹⁷ Tamże, s. 16.

W odpowiedzi na postawione przez Rennekampa pytania Cziczerin dokonuje porównania warunków życia Polaków w zaborach pruskim i rosyjskim i przytacza fakty:

W trzech niższych klasach gimnazjów poznańskich zajęcia prowadzone są wyłącznie po polsku, w wyższych – częściowo po polsku, a częściowo po niemiecku. A u nas? W byłym Królestwie Polskim, w kraju, gdzie oprócz funkcjonariuszy nie ma ani jednego Rosjanina, nauczanie prowadzone jest wyłącznie po rosyjsku. Czyż nie jest to najbardziej brutalna rusyfikacja?¹⁸

Co więc konkretnie proponował Cziczerin w sprawie polskiej?

Likwidacja samodzielności Królestwa Polskiego oraz dążenie do całkowitego jego zrusyfikowania nie sprzyjało zbliżeniu z Rosją, przeciwnie – rodziło u ludności nienawiść do obcej władzy. Przez swoje szaleńcze powstanie Polacy na długo zaprzepaścili możliwość sensownego porozumienia, zaś środki zastosowane przez władze rosyjskie jeszcze bardziej go oddalały. W końcu XIX wieku nie wróżyło to dobrze na przyszłość¹⁹.

Cziczerin proponował zatem podjęcie konkretnych działań. Dla odtworzenia normalnych relacji pomiędzy oboma bratnimi narodami konieczne jest całkowite równouprawnienie Polaków i Rosjan czemu towarzyszyć musi przywrócenie języka polskiego zarówno w szkolnictwie wszystkich szczebli, jak i w kontaktach oficjalnych. Miałby to być pierwszy krok w kierunku wzajemnego zbliżenia, kolejnym winno być

przywrócenie Polakom ich własnej ojczyzny.

Liczne z sygnalizowanych przez Cziczerina spraw, dotyczących – wołających o pomstę do nieba – absurdów w polityce rosyjskiej, pojawiło się w publicystyce filozofa Grigorija N. Trubeckiego. Podobnie jak Cziczerin zwraca on uwagę na to, że dążenie Rosji do wyzwolenia z niewolniczych pęt narodów południowej Słowiańszczyzny stoi w sprzeczności z jej sposobem traktowania narodu polskiego. Trubecki rozważał rozwiązanie sprawy polskiej w szerszym kontekście rosyjskiej polityki zagranicznej. Akcentując heroiczną misję Rosji realizowaną na Bałkanach w związku z wyzwoleniem „tureckich Słowian” podczas kampanii w latach 1877–1878, zauważał jednocześnie brak w tejże Rosji przekonującej idei, która wciągnęła Rosję w tę wojnę i podkreślał, że w tym konkretnym przypadku polityka zagraniczna Rosji podyktowana była po prostu współczuciem: „Mglistość i wewnętrzna sprzeczność idei słowiańskiej wynikała z fałszywych przesłanek zdeterminowanych głównie przez kwestię polską”²⁰. Trubecki wyjaśnia dalej, że istnieje ścisła zależność między tym, co się dzieje z Polską oraz innymi narodami słowiańskimi:

Jeżeli wyzwoliliśmy Słowian w Turcji, a we własnym domu trzymamy Polskę w żelaznym uścisku, to nie mamy co liczyć na własne spójne i zdecydowane stanowisko w sprawach Słowiańszczyzny. Z drugiej zaś strony, nasze niezdecydowanie nie mogło u Słowian wytworzyć jakiegokolwiek zrównoważonego i sensownego stosunku do Rosji²¹.

¹⁸ Tamże, s. 18.

¹⁹ Tamże, s. 23–24.

²⁰ Г. Н. Трубецкой, *Польский вопрос и его отношение к славянскому вопросу*, „Московский еженедельник” 1906, nr 5, z 8 kwietnia 1906, s. 141.

²¹ Tamże.

Rozważając możliwości umocnienia zaufania do Rosji i szukania w niej sojusznika w celu konsolidacji Słowian, Trubecki widział w sprawie polskiej „kamień probierczy” („papierek lakmusowy”) tego procesu²².

Odmienny sposób rozumienia polskiego dylematu znajdziemy u Włodzimierza S. Sołowjowa, który podjął ten temat na marginesie swoich rozważań teologicznych. Rosyjski filozof pisał o konieczności pogodzenia dwóch światów chrześcijańskich, co jest wprawdzie nieosiągalne w sferze państwowej i ekonomicznej, ale możliwe jako rezultat pojednania Kościołów wschodniego i zachodniego:

Polak wykazuje wrogość wobec Rosji nie jako Polak i Słowianin (wtedy przecież powinien żywić to uczucie w pierwszej kolejności wobec Niemców), ale jako gorliwy obrońca wielkiej idei Kościoła rzymskiego walczy z Rosją jako główną reprezentantką Kościoła wschodniego. Rolą Rosji pozostaje udowodnić, że nie jest ona wyłącznie przedstawicielką Wschodu, lecz w swojej istocie jest trzecim Rzymem, który nie przekreśla pierwszego, a inicjuje pojednanie ich obu²³.

Kolejne interpretacje problemu polskiego przybrały u Sołowjowa formy obszerniejsze i pogłębione. Wygłaszając w 1888 roku w Paryżu wykład *Idea rosyjska* twierdził:

Nie chcę tu rozpatrywać roszczeń Polaków dotyczących odtworzenia ich daw-

nej monarchii ani tych kontrargumentów, które Rosjanie mają pełne prawo im przeciwstawić. Nie chodzi tu o realizację mało realnych zamierzeń, lecz o oczywistą i nie budzącą wątpliwości niesprawiedliwość, z którą należy raz na zawsze zerwać. Mówię tutaj o nikczemnym systemie rusefikowania, który godzi nie tylko w polityczną autonomię, ale w samo narodowe istnienie i niszczy duszę narodu polskiego. Zruszczyć Polskę – znaczy to samo, co zabić naród mający silnie rozwiniętą samoświadomość, bogatą historię, dominujący nad nami w dziedzinie kultury intelektualnej; naród, który i dzisiaj dorównuje nam w dziedzinie nauki i literatury. I mimo że w obecnej sytuacji ostateczny cel naszych rusefikatorów jest na szczęście nieosiągalny, to jednak wszystko, co czyni się dla jego realizacji, nie staje się przez to działaniem mniej przestępczym i mniej szkodliwym. Owa tyranizująca rusefikacja jest mocno powiązana z jeszcze bardziej bezwzględny niszczeniem Kościoła grecko-katolickiego. W istocie jest to z naszej strony niegodziwość wielkim brzemieniem ciężająca na sumieniu Rosji i paraliżująca jej moralną kondycję²⁴.

Najostrzej konflikty między zamieszkującymi Rosję narodowościami odczuwali przedstawiciele mniejszości. Wśród podanych rosyjskich polskiego pochodzenia, którzy poprzez swoją działalność naukową czy społeczną mniej lub bardziej skutecznie dążyli do rozwiązania sytuacji, zaistniałej wokół sprawy polskiej, nie sposób pominąć teoretyka literatury, filozofa i publicysty

²² Tamże, s. 142.

²³ Соловьев В. С., *Национальный вопрос в России*, w: В. С. Соловьев, *Сочинения в двух томах*, t. 1: *Философская публицистика*, Издательство «Правда», Москва 1989, s. 278.

²⁴ Tenże, *Национальный вопрос в России*, w: В. С. Соловьев, *Сочинения в двух томах*, t. 2: *Чтения о Богочеловечестве. Философская публицистика*, Издательство «ПРАВДА», Москва 1989, s. 237.

Mariana Zdziechowskiego²⁵. Pierwotnie sfera jego działalności zawodowej, uwarunkowana wykształceniem zdobytym na wydziale filologiczno-historycznym Imperatorskiego Uniwersytetu w Dorpacie, ograniczała się do języka rosyjskiego i językoznawstwa słowiańskiego. W późniejszych latach Zdziechowski rozszerzył zakres swoich zainteresowań naukowych i liczne jego ówczesne prace można zaliczyć do dziedziny filozofii. O swoich zawodowych pasjach Zdziechowski pisze: „Bez przesady mogę przyznać, że to, co najcenniejsze w rosyjskiej poezji i prozie stało się dla mnie bliskie; zachwyił mnie idealizm rosyjski we wszystkich jego najwartościowszych przejawach”²⁶. Będąc doskonale wykształconym erudytą, choć nie zawodowym politykiem, Zdziechowski stale trzymał rękę na pulsie bolesnej dla niego kwestii polskiej. Dla skupionego wokół niego gremium wyznacznikiem jedności był stosunek do problematyki narodowościowej w Rosji w ogóle, a do kwestii polskiej – w szczególności. W celu uargumentowania swojego stanowiska Zdziechowski konsekwentnie opierał się na dorobku intelektualnym myślicieli cieszących się wówczas wysokim autorytetem naukowym. Uzupełniając i rozwijając ich przemyślenia starał się osiągnąć cel swojego życia, którym było dla niego uzyskanie przez Polaków w zaborze rosyjskim statusu równego z Rosjanami. Wyjątkowa wrażliwość w kwestii polskiej wynikała – jego zdaniem – z okoliczności, że zajęte własnymi sprawami społeczeństwo rosyjskie zapomniało o Polsce, choć

– na szczęście dla Rosji – nie zapomnieli o niej jej wybitni myśliciele: Borys N. Cziczeryn i Włodzimierz S. Sołowjow, lecz niestety, ich poglądy nie docierały do szerszego kręgu odbiorców²⁷.

Zdziechowski zwierzał się, że na trudnej drodze do pojednania Rosjan i Polaków patronował mu Cziczeryn. Nie bacząc na różnice wieku, Zdziechowski zdążył nawiązać z nim kontakt, zainicjował korespondencję, zapraszał na Uniwersytet Jagielloński, gdzie działał naukowo-oświatowy Klub Słowiański, którego był prezesem ponad dziesięć lat²⁸. W rocznicę śmierci Cziczeryna odbyło się w Krakowie okolicznościowe zebranie członków Klubu, na którym prelegenci podkreślali znaczenie jego koncepcji dla poprawy sytuacji Polaków w Rosji, zaś Cziczeryna określali jako swego obrońcę²⁹. W wielu swoich pracach Zdziechowski powoływał się na teksty Cziczeryna, dając w ten sposób wyraz wysokiej oceny jego poglądów. W tekście *Wpływy rosyjskie na duszę polską* Zdziechowski nazywa go „najszlachetniejszym myślicielem rosyjskim, najbardziej wiarygodnym” gorącym patriotą rosyjskim³⁰. W tygodniku „Nowe Ogniwo”, organie niezależnej myśli liberalnej, w liście otwartym do Aleksandra N. Brianczaninowa, Zdziechowski pisze:

Na samym wzniesieniu, bez następców i kontynuatorów stoi on – wybitny myśliciel i jedyny w nauce rosyjskiej przedsta-

²⁵ Zob. В. М. Дианова, Я. Г. Скочинский, *Жизнь и мировоззрение Мариана Зdzieховского*, „Вопросы философии” 2017, No. 6, s. 82–91 oraz J. Skoczyński, *Wartość pesymizmu. Studia i szkic o Marianie Zdziechowskim*, Kraków 1994.

²⁶ М. Зdzieховский, *Еще о государственном инстинкте в России и в Польше*, „Московский Еженедельник”, No. 34, 11 ноября 1906, s. 33–34.

²⁷ М. Зdzieховский, *Государственный инстинкт в Польше*, „Московский Еженедельник”, No. 25, 9 сентября 1906, s. 20.

²⁸ Zob. Д. Казьмерчак, *Слов'яньский клуб у Кракові: генеза, мета і засади*, „Проблеми слов'янознавства” 2002, 52, s. 40–46.

²⁹ *Klub Słowiański w Krakowie*, „Świat Słowiański” 1905, nr 1, s. 12.

³⁰ М. Зdzieховский, *Wpływy rosyjskie na duszę polską*, Kraków 1920, s. 53 i 74.

wiciel tego szlachetnego humanitarnego konserwatyizmu, bez którego w państwie nie ma ani życia, ani postępu. To Cziczerin. Otwieram tom trzeci jego *Kursu nauki o Państwie* i w rozdziale: „O ustawodawstwie powszechnym i lokalnym” czytamy, co następuje: „Interesy ciemniejszych nie mają najmniejszego prawa do istnienia [...]. Zamach na rodzime wartości (na wiarę i język zniewolonego narodu) ze strony władzy państwowej zawsze odczuwany jest jako zbezczeszczenie świętości [...]. Wzbudza on u podporządkowanej ludności złość i wrogość, które tym mocniej wrastają w serce, im wyższe i szlachetniejsze pryncypia są poniżane”³¹.

Im bardziej wzniosłe było uczucie samego Zdziechowskiego, tym boleśniej odczuwał on niesprawiedliwość relacji ukształtowanych między Polakami i Rosjanami.

Intelektualiści rosyjscy, którzy pisali o kwestii polskiej, potrzebowali opinii Zdziechowskiego; chętnie zapraszali go do współpracy w redagowanych i wydawanych przez siebie czasopismach. Byli wśród nich bracia Jewgienij N. i Grigorij N. Trubeccy – wydający „Tygodnik Moskiewski”, Aleksander N. Brianczaninow – redaktor i wydawca periodyku „Nowe Ogniwo”. Poziom wrażliwości i jedności Zdziechowskiego i jego rosyjskich przyjaciół był godny pozazdrosczenia. Zdziechowski utrzymywał z Pypinem kontakty zarówno korespondencyjne, jak i osobiste. Dwukrotnie spotkał się z filozofem Sołowjowem, o czym wspominał w swojej książce *Od Petersburga do Leningrada*³². Zarysowane

tu *spectrum* poglądów na kwestię polską można więc uznać za uogólnione stanowisko większości intelektualistów rosyjskich. Jeśli zaś idzie o Czaadajewa, to i jego poglądy były bliskie Zdziechowskiemu, o czym świadczy poświęcony Piotrowi Czaadajewowi szkic – *Z historii rosyjskiej ideologii politycznej*, który został opublikowany w ostatnim numerze wydawanego w Krakowie czasopisma „Świat Słowiański”³³. Przedstawione na początku niniejszego artykułu poglądy Czaadajewa w odniesieniu do sprawy polskiej w istocie bliskie były stanowisku Zdziechowskiego, gdyż zawsze mówił on wyłącznie o polskiej autonomii, a nie o separatyzmie.

Rekapitulacji opinii w kwestii polskiej dokonał – czego można było oczekiwać – sam Zdziechowski. Przytoczmy jego słowa utrwalone w czasopiśmie wydawanym przez Brianczaninowa:

I jeśli moja próba odpowiedzi na zadane pytania zakończyła się fiaskiem, to kolejny już raz upewniłem się, że wszelkie spekulowanie na temat sprawy polskiej okazuje się daremne. Żałosna w swojej istocie *quasi*-praktyczna strategia przetrwania „z dnia na dzień” jest efektem naszych złudzeń konserwowanych w Dumie Państwowej i Radzie Państwa. W takiej sytuacji pozostaje mi tylko jedno – milczeć³⁴.

Niedługo potem gwałtowny bieg wydarzeń uczynił ten problem bezprzedmiotowym, gdyż Polacy odzyskali suwerenną państwowość.

³¹ М. Здзеховский, *Дела славянские. На развалинах мечтаний*, „Новое звено” 1914, No. 6, s. 178.

³² М. Зdziechowski, *Od Petersburga do Leningrada*, Kraków 2009.

³³ М. Зdziechowski, *Z dziejów ideologii politycznej rosyjskiej (Piotr Czaadajew)*, „Świat Słowiański” 1914, nr 109, s. 5–16.

³⁴ М. Здзеховский, *Плоды искренности*, „Новое звено” 1914, nr 11, s. 19.

Przypomnienie poglądów intelektualistów rosyjskich na kwestię polską ma znaczenie także dziś, gdyż jest to godna

zapamiętania karta historii rodzimej myśli filozoficzno-politycznej.

*tłum. z języka rosyjskiego
dr Bohdan Łazarczyk*

BIBLIOGRAFIA

Opracowania

Gawor L., *Świat Słowiański (1905–1914)*, „Sofia” 2004, nr 4, s. 342–347.

Дианова В. М., Скочинский Я. Г., *Жизнь и мировоззрение Мариана Здзеховского*, „Вопросы философии” 2017, No. 6, s. 82–91

Skoczyński J., *Wartość pesymizmu. Studia i szkice o Marianie Zdziechowskim*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1994.

Казьмерчак Д., *Слов'янський клуб у Кракові: генеза, мета і засади*, „Проблеми слов'янознавства” 2002, 52, s.40–46.

Materialy źródłowe

Польша против Российской империи. История противостояний, сост. Н. Н. Малишевский, Букмастер, Минск 2012.

Чаадаев П. Я., *Сочинения*, М., издательство „Правда”, 1989.

Пыпин А. Н., *Польский вопрос в русской литературе*, „Вестник Европы” 1880, t. 1–6.

Чичерин Б. Н., *Польский и еврейский вопросы. Ответ на открытые письма Н. К. Ренненкампа*, Изд-во Гуго-Штейница, Берлин 1899.

Трубецкой Г. Н., *Польский вопрос и его отношение к славянскому вопросу*, „Московский еженедельник”, No. 5, 8 апреля 1906, s. 140–142.

Соловьев В. С., *Национальный вопрос в России*, w: В. С. Соловьев, *Сочинения в двух томах*, t. 1: *Философская публицистика*, издательство «Правда», Москва 1989, s. 257–496.

Соловьев В. С., *Русская идея*, w: В. С. Соловьев, *Сочинения в двух томах*, t. 2: *Чтения о Богочеловечестве. Философская публицистика*, издательство «Правда», Москва 1989, s. 219–246.

Здзеховский М., *Еще о государственном инстинкте в России и в Польше*, „Московский Еженедельник”, No. 34, 11 ноября 1906, s. 29–35.

Здзеховский М., *Государственный инстинкт в Польше*, „Московский Еженедельник”, No. 25, 9 сентября 1906, s. 38–45.

Klub Słowiański w Krakowie, „Świat Słowiański” 1905, nr 1, s. 1–16.

Zdziechowski M., *Wpływy rosyjskie na duszę polską*, Krakowska Spółka Wydawnicza, Kraków 1920.

Здзеховский М., *Дела славянские. На развалинах мечтаний*, „Новое звено” 1914, No. 6, s. 176–178.

Zdziechowski M., *Od Petersburga do Lenigrada*, Ośrodek Myśli Politycznej, Kraków 2009.

Zdziechowski M., *Z dziejów ideologii politycznej rosyjskiej (Piotr Czaadajew)*, „Świat Słowiański” 1914, nr 109, s. 5–16.

Здзеховский М., *Плоды искренности*, „Новое звено” 1914, nr 11, s. 8–9.

The Polish Question in the Interpretation of Russian Intellectuals of the 19th – Early 20th Centuries

(Summary)

The article presents the views of Russian intellectuals of the 19th and early 20th centuries (Petr J. Chaadayev, Boris N. Chicherin, Vladimir P. Solovyov, Grigory N. Trubetskoy, Alexander N. Pypin) on solving the Polish question. According to the study, the so-called Polish question appears as a serious and multifaceted problem, understood in various ways by individual circles of society and authorities. The views of M. Zdziechowski, a linguist, journalist and social activist little known in Russia, are presented. He was a Russian subject of Polish origin who maintained close contacts with the above-mentioned representatives of Russian science of that time. The article cites Zdziechowski's views on the variants of solving the Polish syndrome proposed by Russian intellectuals, as well as the reasons for the impossibility of implementing their projects in practice in the realities of the Russian Empire. Unexpected developments made the problem obsolete. The regaining of Polish independence naturally finished all discussions. Addressing the issue of ethnic minorities in the territory of the Russian Empire by Russian scientists can be considered a demonstration of scientific independence and humanitarian care for citizens.

Key words: the Polish question, national issues, cultural autonomy, ethnic culture, Marian Zdziechowski, intellectual elites

Kwestia polska w ujęciu intelektualistów rosyjskich XIX i początku XX wieku

(Streszczenie)

W artykule przedstawiono poglądy rosyjskich intelektualistów XIX i początku XX wieku (Piotra J. Czaadajewa, Borysa N. Cziczierina, Włodzimierza S. Sołowjowa, Grigorija N. Trubeckiego, Aleksandra N. Pypina) w kwestii rozwiązania sprawy polskiej. Jak wynika z opracowania, tzw. sprawa polska stanowiła problem poważny i wieloaspektowy, a przez poszczególne kręgi społeczeństwa i władzy rozumiana była na różne sposoby. Zaprezentowane zostały poglądy mało znanego w Rosji językoznawcy, publicysty i działacza społecznego M. Zdziechowskiego, rosyjskiego poddanego polskiego pochodzenia, utrzymującego bliskie kontakty z wymienionymi wyżej przedstawicielami nauki rosyjskiej owych czasów. W artykule przywołano sądy Zdziechowskiego w związku z proponowanymi przez intelektualistów rosyjskich wariantami rozwikłania polskiego syndromu, jak również przyczyny niemożności praktycznej realizacji ich projektów w realiach Imperium Rosyjskiego. Nieoczekiwany rozwój wydarzeń doprowadził do dezaktualizacji problemu. Restytucja państwa polskiego siłą rzeczy ucięła wszelkie dywagacje na ten temat. Podejmowanie przez uczonych rosyjskich zagadnienia mniejszości etnicznych na terenach Imperium Rosyjskiego można uznać za przejaw naukowej niezależności i humanitarnej troski o obywateli.

Słowa kluczowe: sprawa polska, problematyka narodowościowa, autonomia kulturowa, kultura etniczna, Marian Zdziechowski, elity intelektualne

WALENTINA DIANOVA:

prof. dr hab.; pracuje w Katedrze Kulturologii, Filozofii Kultury i Estetyki Instytutu Filozofii Petersburskiego Uniwersytetu Państwowego. Współpracownik naukowy Interdyscyplinarnego Centrum Badań Europejskiej Myśli Społecznej Instytutu Socjologii

Rosyjskiej Akademii Nauk. Autorka licznych publikacji z zakresu filozofii sztuki, teorii i filozofii kultury. Interesuje się również polską myślą filozoficzną i społeczną.

Adres e-mail: v.dianova@spbu.ru

RECENZJE
I POLEMIKI





ZWIEŻŁA PODRÓŻ DO ŹRÓDEŁ „GRUNTU”

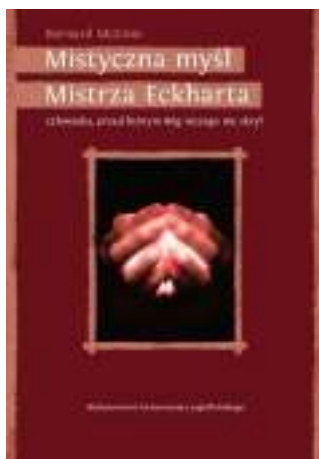
Bernard McGinn,

*Mistyczna myśl Mistrza Eckharta:
człowieka, przed którym Bóg niczego
nie skrył*, tłum. Sebastian Szymański

Wydawnictwo Uniwersytetu

Jagiellońskiego, Kraków 2009, ss. 312.

Bernard McGinn jest amerykańskim teologiem, zainteresowanym w dużej mierze dziejami chrześcijańskiej mistyki. Świadczy o tym jego wielotomowe przedsięwzięcie zatytułowane *The Presence of God (Obecność Boga)*. Wśród omawianych w niej mistyków znalazł się Mistrz Eckhart, którym Amerykanin zajmuje się od lat siedemdziesiątych ubiegłego wieku. Z planowanych rozdziałów o Eckharcie stosunkowo szybko powstała omawiana monografia, której zadaniem jest wprowadzenie współczesnego czytelnika w mistyczną myśl dominikanina żyjącego w XIV wieku. Mistrza, sążonego pod koniec życia za heretyckie poglądy, którego dzieło doczekało się wielu – niekiedy wykluczających się – interpretacji.



W przeciwieństwie do Stefana Swieżawskiego, krytycznie odnoszącego się do dominikańskiego mistyka w *Dziejach europejskiej filozofii klasycznej*, amerykański historyk mistyki zdaje się mieć o wiele więcej zrozumienia dla Eckharta i jego dialektyki. Co więcej, prezentując jego mistyczną myśl,

McGinn wskazuje na realia czternastowiecznej Europy. W owym czasie wyzwaniem dla Kościoła okazuje się żywiołowa, nie zawsze ortodoksyjna religijność. Przejawia się ona w postaci kobiecej mistyki reprezentowanej przez ruch beginek czy też, potępianego za odrzucanie norm moralnych, Bractwa Wolnego Ducha. Amerykanin przekonuje, że najpewniej skojarzenie przez ówczesnego

arcybiskupa Kolonii prowokacyjnie brzmiących kazań Eckharta z przesłaniem potępionego bractwa stało się przyczyną procesu. Sądzony przez papieża Jana XXII kaznodzieja jawi się amerykańskiemu historykowi nie tylko jako oryginalny myśliciel, lecz również jako wzorowy dominikanin. Dominikańskość tego, bodajże najbardziej czytanego teologa XIV wieku, przejawiała

się na dwa sposoby. Po pierwsze, chodzi o podkreślenie jedności prawdy filozofii naturalnej, świętej teologii oraz doświadczenia mistycznego. Po drugie, potraktowanie głoszenia kazań jako autentycznego powołania, prowadzącego do tak zwanego hermeneutycznego zwrotu na jego mistycznej drodze. Dominikanin wówczas skupia się na parabolach Pisma Świętego i zaczyna pisać w języku niemieckim. McGinn, badając relację pomiędzy łacińską a niemieckojęzyczną twórczością Eckharta, malowniczo porównuje mistyczne nauczanie dominikanina do rozpiętej na teologicznym szkielecie tkaniny, w której najważniejsze znaczenie posiada *grunt*. Termin ten tłumaczony jest na język polski jako głębia. Stanowi ona niejako warunek możliwości zjednoczenia człowieka z Bogiem, rzutując na najbardziej intrygujące pomysły czternastowiecznego magistra. Takie jak na przykład swoiście filozoficzna interpretacja Trójcy Świętej czy chrystologia funkcjonalna, czyniąca z Chrystusa wzór odosobnienia.

Praca McGinna umieszcza Mistra Eckharta w kontekście średniowiecza. Przez to zdaje się różnić ona od odczytań,

wskazujących na istnienie niewątpliwych wpływów dominikanina na późniejszą filozofię niemiecką. Punktem odniesienia dla amerykańskiego badacza są zatem nawiązania do Biblii, a także szczegółowo wymienianych i rozliczonych z ilości cytowań scholastycznych autorytetów. McGinn nie zapomina wspomnieć o spalonej na stosie begince Małgorzacie Porete. Autorka *Zwierciadła dusz prostych* co prawda nigdy nie była cytowana przez Eckharta, to trudno nie dopatrzyć się łączących ich wątków, takich jak nieodróżnialne zjednoczenie Boga i człowieka oraz koncepcja życia bez „dlaczego”. Szkoda tylko, że Amerykanin na wskazaniu podobieństw porzeka, nie porównując w bardziej gruntowny sposób słynnego mistyka i śmiałej mistyczki. Rozczarowani tą książką również mogą być ci, którzy po historyku mistyki spodziewają się uwzględnienia podobieństw mistycznej myśli Eckharta do innych poszukiwaczy sposobu lub metody zjednoczenia z Bogiem – niekoniecznie chrześcijańskich. Taka jest najwyraźniej cena zwięzłości. Niekiedy aż za nadto przypomina drogę na skróty.

MICHAŁ WRÓBLEWSKI:

doktor literaturoznawstwa oraz doktorant filozofii na Uniwersytecie Gdańskim. Publikował w „ALBO albo. Problemy psychologii i kultury”, „Gdańskich Zeszytach Kulturoznawczych”, „Masce”, „Studiach z Historii Filozofii”, „Karto-Tece Gdańskiej” oraz

tomach pokonferencyjnych. Obecnie pracuje nad rozprawą doktorską o wolności w światopoglądzie Jerzego Prokopiuka.

Adres email: michal.wroblewski@phdstud.ug.edu.pl



„NA PRAWO MOST, NA LEWO MOST A DOŁEM WISŁA PŁYNIE...” CZYLI O ŻYCIU „NAD PŁASKĄ KAŁUŻĄ”

Jacek Breczko,
W poszukiwaniu lewego brzegu
(szkice z filozofii polskiej XX wieku)
[CD-ROM], ISBN 978-83-958710-7-8
Białystok 2020, ss. 188.

Jacek Breczko – filozof i historyk filozofii, pisarz, eseista, autor 7 książek i 135 artykułów. Jego książki czyta się z wy piekami na twarzy. Niebanalnie opowiada o wolnomyślicielach, poetach, kaznodziejach i błaznach polskiej myśli filozoficznej, o niespokojnych duchach i błędnych rycerzach kultury naszej rodzi mej. O tak, ona również może być ciekawa i fascy nująca, zwłaszcza, gdy pi sze o niej pasjonat.

W poszukiwaniu lewego brzegu (szkice z fi lozofii polskiej XX wieku) zostały edytorsko opracowane przez samego Autora. Książka została wydana na płycie CD. Recenzenta mi byli prof. Jan Skoczyński oraz dr hab. Zygmunt Pucko. *Nota bene* ten pierwszy napisał również wprowadzenie do omawia nej publikacji.



Na książkę składają się dwie części. Boha terami pierwszej z nich są Leszek Kołakowski, Czesław Miłosz, Józef Maria Bocheński i Józef Czapski. Co ciekawe, Breczko nie skupia się na suchym streszczaniu poglą dów głównych interlokutorów, lecz loku je je w kontekście historycznym, wszak ich punktu widzenia nie sposób do końca zrozumieć w ode rwananiu od niego. Autor ze stawia swoich bohaterów w taki sposób, iż odnosimy wrażenie, jakby między nimi toczyła się dyskusja.

Wątek główny pierwszej części książki dotyczy chrze ścijaństwa, jego wpływu na rozwój cywilizacji Zachodu również jego przyszłości i kształtu jaki przybrać powinien, by nadal żywo oddziaływać, prowokować do namysłu, mieć realny wpływ na rozwój społeczeństw i moralności.

Wśród różnych opinii/poglądów na te mat wpływu chrześcijaństwa na rozwój cywilizacji Zachodu można wyróżnić te, które uznają, że zanik chrześcijaństwa raczej wpłynąłby ozdrowieńczo, a nie destrukcyj nie na kulturę Zachodu, lub w ogóle nic by

się w tej kwestii nie zmieniło. Są jednak tacy, którzy upatrują w tej tendencji schyłkowej zguby dla cywilizacji łacińskiej. Wśród pożytków tego stanu rzeczy Brezcko wymienia: 1) wzmocnienie tożsamości zbiorowej, a co za tym idzie spójności i ciągłości kultury Zachodu; 2) sprzyjanie indywidualizmowi oraz wspólnotowości – ta ostatnia daje tamę przerostu indywidualizmu i zjawiska egofanii (Voegelin); 3) natężenie odporności na cierpienie; 4) przyjęcie aktywnej postawy wobec natury; 5) dopuszczenie względnej niezależności rozumu [równowaga między nauką (rozum) a mitem (wiarą)]; 6) uznanie względnej autonomii państwa i religii.

Brezcko twierdzi, że

chrześcijaństwo przyczyniło się do wyłonienia się w kulturze europejskiej pewnych „dialektycznych opozycji” [...]: między wspólnotowością a indywidualizmem; między rozumem a wiarą; między *via activa* [...] a *via contemplativa* [...]; między afirmacją świata (jako bożego dzieła), a pogardą wobec ciała, materii i bogactw jako wartości niższych i względnych wobec transcendentnej boskiej rzeczywistości (s. 19–20)¹.

Tu potwierdza się Heraklityjska teza, że wojna jest matką wszystkich rzeczy, że bez owego zmagania się opozycyjnych całości nie ma twórczości i rozwoju świata tak w wymiarze przyrodniczym, jak i kulturowo-cywilizacyjnym.

Zaznaczenie pozytywnych aspektów wpływu chrześcijaństwa na rozwój

cywilizacji europejskiej stanowi dla Brezcki punkt wyjścia dla dalszego namysłu, ukierunkowanego na katastroficzną wizję kultury wieszczoną przez Leszka Kołakowskiego. Według tego ostatniego współczesna kultura znajduje się w „głębokim kryzysie”, a jej odchodzenie od chrześcijaństwa może mieć opłakane skutki dla cywilizacji zachodniej. Tu Brezcko wskazuje, a następnie syntetycznie omawia, trzy obszary problemowe. Po pierwsze, zanik podmiotu moralnego, który sprowadza się do „moralnej epidemii; do masowego zaniku cnoty” (s. 26). Po drugie, „chciwość”, czyli rozrośnięty konsumpcjonizm, niepochoamowane chciejstwo;

rozróżnienie między potrzebami a możliwościami ich spełnienia nie zmniejsza się, ale się zwiększa; a to prowadzi do sytuacji „rewolucyjnej”; mianowicie – Brezcko cytuje Kołakowskiego – „najbardziej rozwinięte społeczeństwa mogą przekroczyć kiedyś taki próg niezaspokojenia (subiektywnego), poza którym życie staje się niemożliwe” (s. 31).

W kontekście tego problemu istotny okazuje się jednak nie tylko wątek ekonomiczny, lecz również egzystencjalny, który Kołakowski opisuje w eseju *Jezus ośmieszony*². Wiąże się to z konsumpcją, którą traktuje się jako antidotum na wypełnienie pustki i zagubienie poczucia sensu życia/istnienia. Ratunku należy i potrzeba upatrywać w odnowie duchowej – *metanoi*, którą może zapewnić tylko chrześcijaństwo lub budyzm. Chodzi tu o przewartościowanie hierarchii wartości i uświadomienie ludziom, że pierwiastek duchowy stanowi wartość

¹ J. Brezcko, *W poszukiwaniu lewego brzegu (szkice z filozofii polskiej XX wieku)* [CD-ROM], ISBN 978-83-958710-7-8, Białystok 2020. Numery stron z tej książki, do których bezpośrednio się odnoszę, będą zamieszczać w tekście zasadniczym.

² L. Kołakowski, *Jezus ośmieszony. Esej apologetyczny i sceptyczny*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2014.

najwyższą i nieprzemijającą, a z drugiej strony wykazanie drugorzędności, względności, czasowego, czyli skończonego charakteru wartości materialnych (s. 31). Przewrót na skali wartości współczesnego człowieka mógłby okazać się realny tylko w przypadku nawrócenia, które wiąże się z wewnętrzną przemianą, wyzwoleniem się z czasowości, łączywości zmysłowej, wycofaniem się ze świata w głąb siebie. Breczko, za Kołakowskim, podkreśla istnienie koniecznego składnika dopełniającego *metanoię* – miłość – „jako fakt, jako rzeczywista energia, którą On (Jezus) przelał w świat i której odbiciem jest ta odrobina, jaką ludzie noszą w sobie... Kazanie na Górze nie było interpretacją Pisma ani jego korektą, ani też »systemem« etycznym: był to akt, przez który miłość została zasiana i zakorzeniona w świecie”³.

I wreszcie, trzeci obszar problemowy wiąże się z zastępowaniem chrześcijaństwa przez ideologie i substytuty absolutu (nazizm i komunizm). Doświadczenia obu totalitaryzmów nakładają na nas obowiązek chronienia *sacrum*, „co – w przypadku naszej cywilizacji – oznacza chronienie i rewitalizację chrześcijaństwa” (s. 34).

W podsumowaniu tego etapu refleksji nad myślą Kołakowskiego, Autor zalicza poglądy polskiego filozofa na stan kultury i cywilizacji współczesnej, do „katastrofizmu kulturowego alternatywnego” (s. 35), co oznacza, że katastrofa nie musi się dokonać, że istnieje możliwość zaaplikowania kuracji wzmacniającej dającej szansę na ozdrowienie, a jest nią – przypomnijmy – odnowa duchowa, nawrócenie, przewartościowanie współczesnej skali wartości. Sam Breczko uważa, że

[w] dwóch [...] przypadkach choroba nie okaże się śmiertelna. W przypadku, gdy jest ona urojeniem (czyli cała ta diagnoza jest nietrafna i słabnięcie chrześcijaństwa nie prowadzi do kryzysu i katastrofy cywilizacji), albo – gdy nie jest urojeniem – jeśli nastąpi zwrot duchowy i renesans chrześcijaństwa, zwany również „wiosną chrześcijaństwa” (s. 37).

a jeśli tak, to chrześcijaństwo nie jest za nami, ale przed nami, jak mawiał Józef Tischner.

Autor omawianej książki również następnym rozdział poświęca Kołakowskiemu; pisze o jego osamotnieniu, nieakceptacji, niekiedy lekceważeniu jego dorobku intelektualnego w Polsce. Zastanawia się nad „nieobecnością” Kołakowskiego we współczesnym akademickim dyskursie filozoficznym, przywołuje opinie i sądy krytyków polskiego filozofa idei w kwestii wartości intelektualnej jego myśli. Sam Breczko uważa, że – owszem – Kołakowski „przestał się podobać”, „przestał być atrakcyjny”, „przestał poruszać”, ale winą za ten stan rzeczy obarcza odbiorcę dzieła, a nie dzieło same, czego źródła upatruje w kryzysie kultury i niemożliwości zrozumienia, a tym samym docenienia twórczości Autora *Głównych nurtów marksizmu*. No cóż, minęły już dawno czasy, w których nawet zegarmistrz był zapalonym czytelnikiem *O szczęściu* Tatarkiewicza⁴. Był nim, ponieważ miał ku temu odpowiednią wiedzę, odczytanie i przygotowanie, jakie dawała mu przedwojenna szkoła na poziomie średnim, szkoła, która kształciła ducha, doceniała

³ Tamże, s. 106–107.

⁴ O zegarmistrzu Chwiłkowskim Władysław Tatarkiewicz wspomina m. in. w swoich *Dziennikach*. Por. W. Tatarkiewicz, *Dzienniki. Lata 1944–1960*, z rękopisów odczytali i przepisałi, wstępem i biografią filozofa poprzedzili R. Kuliniak, D. Leszczyzna, M. Pandura, Ł. Ratajczak, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2019, s. 627.

indywidualność i samodzielne myślenie, rozbudzała i podtrzymywała refleksyjność w uczniu. Zaś obecnie „umysł kształtowany na testach, szuka prostych formułek, lubi szufladkować. A spuścizna Kołakowskiego nie podpada pod jedną prostą formułę i szufladkę” (s. 59). Kołakowski jest antysystemowy z założenia, podobnie jak Kierkegaard, którego dzieła czytał i pisał o nim, a jeden z jego uczniów – Karol Toeplitz – obronił u Kołakowskiego pracę doktorską poświęconą Duńczykowi, zresztą napisaną za namową promotora. Systemem Kołakowskiego to metodyczne odbijanie od systemu, wymykanie się systematyce, co rodzi pytanie fundamentalne: jak uprawiać filozofię? Jak powiązać filozofię z egzystencją? Dla Kołakowskiego forma filozofowania miała równie istotne znaczenie, co jej problematyka⁵. Lektura dzieł Kołakowskiego domaga się umiejętności czytania między wierszami, obcej większości współczesnych czytelników, szczególnie młodych. Formy wypowiedzi polskiego filozofa i sposób komunikowania treści przekazu były liczne i różnorodne, nie sprowadzały się do wyводу akademickiego, traktatu filozoficznego czy dzieła krytycznego. Kołakowski pisał kazania, podążając za wzorem średniowiecznych i renesansowych tradycji (np. *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*). Wchodząc w rolę kapłana przybierał postawę ironiczną, parodystyczną, określając je jako kazania amatorskie, jednocześnie w ten sposób zaznaczając dystans do własnego pisarstwa.

⁵ Na temat podobieństw między pisarstwem Kołakowskiego i Kierkegaarda zob. Żaneta Nalewajk, *Jak uprawiać filozofię? Paradoxy egzystencjalne, pisarskie i komunikacyjne w pracach Sorena Kierkegaarda i Leszka Kołakowskiego*, w: *Polifoniczny świat Kierkegaarda. Księga honorowa dedykowana Profesorowi Karolowi Toeplitzowi*, red. E. Kasperski, M. Urbańska-Bożek, Pomorskie Towarzystwo Filozoficzno-Teologiczne, Gdańsk 2013, s. 307–317.

Chętnie sięgał do takich form, jak mowa budująca, baśnie, parabole, „świadomie przekształcał konwencje gatunkowe, traktując je w sposób eksperymentalny”⁶. Autor *Moich słusznych poglądów na wszystko* stosuje liczne tropy retoryczne w postaci alegorii, metafor, ironii i porównań. „Rozumienie ich myśli [myśli podmiotu autoironicznego], które przekazywane były w ściśle i precyzyjnie zorganizowanej formie literackiej, wymagało od czytelnika wysokich kompetencji lekturowych”⁷ – potwierdza (niezależnie) przypuszczenie Jacka Breczki – Żaneta Nalewajk. Innymi słowy, aby zrozumieć Kołakowskiego nie wystarczy umiejętność czytania...

Rolę niewymierną we wspomnianym wyżej załamaniu się kultury odgrywa również obecny system mierzenia tzw. cytowalności związany nierozzerwalnie z postmodernistycznym poglądem, że nie ma prawdy obiektywnej a jedynie narracje.

Na przykład, jeśli słuch niesie, że „Heidegger mocno się trzyma” (albo „Ži-Žek”, albo Schmitt, albo inna filozoficzna gwiazda), to warto o nim dyskutować, warto go cytować; w ten sposób rośnie mnożnik cytowania [...]. Jeśli natomiast wieść niesie, że akcje Kołakowskiego spadają, unika się wspomniania o nim (chyba że krytycznie i szyderczo) i zapada głucha cisza, przerywana wybuchami ironicznego śmiechu (s. 56).

Jeśli jednak – argumentuje Breczko – prawda istnieje, to popularność dzieła, nazwiska nie ma tu nic do rzeczy, a tym, co się liczy nade wszystko, jest trafność wyводу, i to czy filozof ma rację!

⁶ Tamże, s. 312–314.

⁷ Tamże, s. 315.

Powodem równie istotnym niskiej oceny, przez niektórych intelektualistów, twórczości Kołakowskiego – przypuszcza Breczko w polemice z książką Jana Tokarskiego⁸ – szczególnie tych dzieł z ostatniego okresu życia Autora *Jeśli Boga nie ma* – jest ludzki snobizm.

Sądzę – pisze Breczko – że te teksty mogły zaiste odsunąć od niego elitarną (zwłaszcza młodą) publiczność, ale nie dlatego, że miały one – jak twierdzi [Tokarski – MUB] – niski poziom, ale dlatego, że były pozbawione skomplikowanej terminologii oraz tego typu „głębi” i wyrafinowania, która syci ludzki snobizm (s. 57).

Breczko nie zgadza się z opinią jakoby ostatnie teksty polskiego filozofa były li tylko „czytadełkami”, „[o]wi elitarni odbiorcy dali się zwieść ich pozornej prostocie. Wywód Kołakowskiego jest za każdym razem lekki, dowcipny, dygresyjny, ale zarazem precyzyjny i oszczędny a nade wszystko trafnie rozkłada akcenty. Sądzę więc, że Kołakowski nie zestarzał się »źle«, ale pięknie” (s. 58).

Na tych rozdziałach Breczko nie kończy wątku poświęconego Kołakowskiemu, lecz rozbudowuje go w kolejnym, w kontekście polemiki tego ostatniego z Janem Marią Bocheńskim. Spór między wymienionymi filozofami stanowi dla Autora, między innymi, pole do wskazania różnic pomiędzy dwoma modelami filozofowania: zdziwieniowym (Kołakowski) i antyzdziwienionym (Bocheński). Pierwszy sięga korzeniami do Platona, drugi do stoików. Ten pierwszy podąża za bezinteresowną ciekawością, to podróż w nieznaną, w której ważne jest samo

podróżowanie, a nie cel podróży. Z kolei filozofia antyzdziwieniowa stawia sobie za cel okiełznanie rzeczywistości, zapanowanie nad nią, uczynienie z niej lennika. Filozofia w takim ujęciu staje się służką bądź teologii, bądź nauki, bądź polityki. Sama w sobie nie ma wartości.

Filozof, dla którego rzeczywistość stanowi zagadkę jest umysłowością typu Hamleta

inteligentny, ma szerokie horyzonty, potrafi analizować problem filozoficzny z różnych punktów widzenia, dostrzegając wady i zalety poszczególnych stanowisk [...]. Co innego Don Kichot. Jego spektrum poznawcze jest ograniczone i skoncentrowane na owym wąskim zakresie. Ma wyrobiony pogląd na sprawę, dlatego patrzy na ludzi, rzeczy i idee z jedynie słusznego punktu widzenia (s. 91–92).

Za Kołakowskim Breczko wymienia dwie postawy w filozofii – błazna i kapłana. Za plecami błazna Autor stawia m. in. Kołakowskiego (Hamleta), „którego cechowało [...] niezwykle silne poczucie kruchości i marności wszystkiego” (s. 92), zaś za plecami kapłana – Bocheńskiego (Don Kichota), „który był tego pozbawiony, a co więcej, uważał to za gruby zabobon” (s. 93).

Wyjątkowo ciekawy jest poruszany przez Jacka Breczkę wątek ostrej reakcji Bocheńskiego na artykuł Czesława Miłosza, *Państwo wyznaniowe?*, opublikowanego na łamach 7. numeru „Kultury” w 1991 roku. Noblista wyraża w nim swoje obawy w stosunku do roli, jaką Kościół katolicki może przyjąć po obaleniu komunizmu i z pozycji przeciwstawiającej się „kłamlivej ideologii”, przechodząc na pozycję strony umacniającej swoje siły polityczne, organizującej państwo

⁸ Mowa tu o książce J. Tokarskiego, *Obecność zła. O filozofii Leszka Kołakowskiego*, Universitas, Kraków 2016.

i prawa w taki sposób, by maksymalnie podporządkować sobie lud boży i wzmocnić masową religijność. Miłosz w takim posunięciu Kościoła widzi chęć powrotu do stanu sprzed II wojny światowej: „[p]olski Kościół może stać się Kościołem upolitycznionym i zarazem „endeckim”; i ewentualna klęską tego obozu, stałaby się również klęską Kościoła” (s. 96). A zatem idzie o to, jaki kształt powinien przybrać polski katolicyzm: antyczny (rozłam Kościoła i państwa) czy średniowieczny (państwo wyznaniowe)? Bocheński optuje za wariantem drugim, czyli „wybrać państwo wyznaniowe, albowiem taka jest opcja katolicyzmu polskiego” (s. 97).

Breczko podkreśla, że poglądy Bocheńskiego w tej kwestii radykalizowały się, choć, jak przypuszcza Autor, niewiele różniły się od przedwojennego światopoglądu dominikanina – z gruntu racjonalistycznego i endeckiego. W *Szkicu o nacjonalizmie i katolicyzmie polskim* Bocheński porządkuje swoje artykuły, które powstały w latach 30. XX wieku i dotyczyły „nacjonalizmu konsekwentnie przemyślanego ze stanowiska tomistycznego”. Zapatrywanie fryburskiego profesora było, jak zauważa Breczko, „odwrotnością »uniwersalnej«, »demokratycznej« i »tolerancyjnej« interpretacji tomizmu dokonanej przez Jacquesa Maritaina” (s. 102). Bocheński nazywa opcję Maritaina „katolickim defetyzmem”.

W konkluzji Breczko wyraża ciekawe przypuszczenie:

Przez ostatnie dekady – od przełomu roku 1989 – głównym patronem ideowym polskiej polityki i geopolityki był Jerzy Gie-

droyc, natomiast swoistym „wieszczem” – choć robił co mógł, aby tej funkcji nie pełnić – Czesław Miłosz.

Wydaje się, że wraz ze zdecydowaną polityczną zmianą, której jesteśmy świadkami, nastąpiła nie tylko zmiana „wieszcz” [...], ale też zmiana głównego patrona. Warto rozważyć, czy tym nowym patronem nie stał się właśnie Józef Maria Bocheński. Można bowiem odnotować zaskakującą zbieżność jego poglądów oraz nowych głównych „wektorów” politycznych, aksjologicznych i ideowych obozu rządzącego (s. 104).

Jakie są zatem poglądy o. Bocheńskiego w interesującej Breczkę (i nas) kwestii? Autor omawianej książki, streszcza jego światopogląd, który można wyczytać z pism dominikanina i sprowadzić do kilku haseł, charakteryzujących polski katolicyzm nacjonalistyczny, jako „powrót do średniowiecza” państwa wyznaniowego, „wojen sprawiedliwych”, „nadprzyrodzonego celu społeczeństwa”, wykluczenia tych, którzy nie uznają „naszego ideału kulturowego”, wizji Polski jako „bastionu chrześcijaństwa”, Polski posiadającej „misję szerzenia i obrony chrześcijaństwa”. Breczko cytuje jeszcze wiele innych demagogicznych haseł, nawołujących do walki zbrojnej, która miałyby stanowić „cel i sens istnienia Polski. Wolelibyśmy, aby tak nie było. Ale skoro Opatrzność dała nam właśnie taką rolę, trzeba się podporządkować” (s. 116). Dlaczego Jacek Breczko nawiązuje do tej – wydawać by się mogło – zamierzchłej historii? „Moim celem – puentuje – [...] nie było jedynie streszczenie poglądów pewnego filozofa, zanurzonego w pewnym momencie historycznym niczym owad w bursztynie, ale również przestroga, ciche

⁹ J. M. Bocheński, *Szkice o nacjonalizmie i katolicyzmie polskim*, P. Próchniak, Wydawnictwo Antyk Marcin Dybowski, Komorów 1995, cyt. za J. Breczko, *W poszukiwaniu lewego brzegu*, dz. cyt., s. 101.

»bicie na alarm« oraz »dmuchanie na zimne«. Wszak i przed szkodą i po szkodzie Polak potrafi być głupi” (s. 117).

W tej części książki uwagę moją zwrócił rozdział dedykowany Józefowi Czapskiemu i jego krytyce współczesnej kultury Zachodu. Czapski zwraca uwagę na pewien zapomniany aspekt ludzkiego egzystowania, mianowicie na śmierć, której widmo towarzyszy każdemu z nas. Wątek śmierci łączy się także, jak sądzę, z niechęcią do pamięci o starości. Jean Améry uważa, że życie jako uwewnętrznione jest czasem i im więcej jednostka w sobie gromadzi czasu, tym jest starsza. Starzec składa się już tylko z czasu¹⁰. Bez owych, pamięci i refleksji nad śmiercią i umieraniem, banalizowane jest nie tylko życie człowieka, lecz „osłabia się sferę kultury” i moralności. Kiedyś śmierć przynależała do sfery religii, od czasu gdy pierwiastki religijne są rugowane z życia człowieka i z kultury, to ta ostatnia popada w głęboki kryzys a sam człowiek w bezsens istnienia. Według Czapskiego śmierć jest cenna jako źródło „trwożnego zachwyty”, ten z kolei jest „zaczynem i ważnym składnikiem uczuć metafizycznych” (s. 122). Owo „metafizyczne poczucie dziwności istnienia” – Brezcko cytuje tu Witkacego – zasila „trzy najwyższe piętra kultury: mistyczną odmianę religii, uduchowioną sztukę i maksymalistyczną filozofię” (s. 122).

Sekularyzacja i „zapomnienie o śmierci” prowadzą ponadto

do osłabienia myślenia dogłębnego,
do obawy przed zadawaniem „ważnych pytań” i prowadzenia „istotnych rozmów”.
Takie bowiem pytania i takie rozmowy

odślaniają problem śmierci. Kto myśli poważnie ten dociera do końca [...] do kresu życia i do fundamentów istnienia, a zatem do pytania o sens, które – z kolei odwrotnie – nabiera szczególnej wagi w obliczu śmierci (s. 124).

Skutkiem tego osłabienia duchowego jest np. popularność hałaśliwej rozrywki, „inwazja płytkiej i wulgarnej kultury masowej”. Wypchniecie ze świadomości śmierci oraz bezrefleksyjność powodują przyspieszenie tempa życia, to z kolei wzmacnia nerwowość i zapracowanie. „Ludzie wykonują czynności, których nie cenią, nie lubią, nie pojmują. Tak bezsensowna aktywność odbywa się [...] na tle świata, który jawi się jako roztrząskany, chaotyczny, pozbawiony prawa naturalnego i sensu [...]” (tamże).

Tu przyszła mi do głowy pewna myśl wyczytana u Michela Foucaulta, która dopełnia a być może w jakiś sposób tłumaczy znowę milczenia współczesności wokół śmierci. Otóż Foucauld twierdzi, że przekonano nas, że nie tyle umieramy z powodu nawarstwienia chorób, co z racji tej że jesteśmy śmiertelni ze swej istoty, a jeśli śmiertelność/skończoność jest przyczyną naszej choroby, to wystarczy wyeliminować śmierć, aby żyć wiecznie ... Z tej racji narodziła się potrzeba przedłużania życia i intensyfikacji jego przejawów. Stąd też moda wielka nastąpiła na kluby *fitness* wszelakiej maści, zdrowe, ekologiczne i higieniczne życie, gabinety odnowy biologicznej, chirurgii estetycznej etc.

Druga część książki zatytułowana *Okolice Lublina (kraj)* została poświęcona osobowościom nietuzinkowym, zarazem nie do końca rozpoznany.

Brezcko jako pierwszą bierze na warsztat filozofię codzienności Marii Szyszkowskiej

¹⁰ Zob. J. Améry, *O starzeniu się. Bunt i rezygnacja*, tłum. B. Baran, Aletheia, Warszawa 2018, s. 24.

– filozofię, która zachęca do nie marnowania życia na miałkie zajęcia i uciechy, lecz do udania się na poszukiwanie wewnętrznej prawdy i „tworzenie siebie”, „rzeźbienie samych siebie”, odcisnięcie linii papilarnych duszy „w bycie w imię ideałów i wyższych wartości” (s. 133). Szyszkowskiej filozofia codzienności miałyby umożliwić pełne urzeczywistnienie siebie, w czym z kolei miałyby dopomóc nam pewne wskazówki. Po pierwsze, „zajmować się sprawami ważnymi”, czyli zadawać sobie „odwieczne pytania” – kim jesteśmy, skąd przybyliśmy i dokąd zmierzamy; po drugie, mieć świadomość trudności, jakie wiążą się z odpowiedzią na te pytania; po trzecie, unikać jednego sposobu docierania do istoty rzeczy, nie opierać się wyłącznie na rozumie czy zmysłach, lecz korzystać z możliwości jakie dają nam uczucie i intuicja; po czwarte nie tylko poświęcać się bezinteresownemu poznawaniu świata (*vita contemplativa*), ale również przeobrażać je (*vita activa*).

Dwa następne rozdziały Brezcko poświęca osobie i myśli Stefana Symotiuka, dla którego

żywołem był styk historii, pedagogiki i humanistycznej filozofii (niezbyt chętnie obracał się w kręgu filozofii przyrody, logiki, metodologii nauki). Dobrze się czuł w świecie ludzkim, w świecie dzieł sztuki (zwłaszcza obrazów i książek). Dobrze czuł się otoczony [...] „kokonem kultury” (s. 153).

Z żywego i niezwykle plastycznego przedstawienia intelektualno-mentalno-duchowej sylwetki Symotiuka, jawi się on jako człowiek, który z jednej strony pokłada nadzieję w nauce i technice, z drugiej zaś niechętnie odnosi się do „cywilizacji przemysłowej”. Czy jednak możliwe

jest oddzielenie tych obu sfer od siebie? Czy nauka i technika mogą istnieć same dla siebie, nie wykorzystywane przez cywilizacyjną maszynę przemysłową? Nawet jeśli weszlibyśmy – lub weszliśmy (?) – w przewidywaną przez Symotiuka „erę neo-floralizmu”, to czy to oznacza śmierć cywilizacji przemysłowej? W każdym razie jest tu jakiś zgrzyt, pewna nieścisłość i niekonsekwencja, co nie umniejsza oryginalnemu namyślowi Symotiuka – pasjonata, wizjonera, dobrego człowieka – jak opisuje go w tytule rozdziału Brezcko.

Kolejną postacią, której Autor zechciał oddać jedną z partycji książki, jest Jadwiga Mizińska – profesor zwyczajna, kierowniczka Zakładu Filozofii Kultury w Instytucie Filozofii UMCS w Lublinie. W kręgu jej zainteresowań znajdujemy zagadnienia z pola socjologii wiedzy, antropologii filozoficznej, filozofii kultury, etyki, filozofii literatury i filozofii pedagogiki. Wychowywaną w tradycyjnym wiejskim środowisku religijnym Mizińską, Autor przedstawia jako lewicującą chrześcijankę, zainteresowaną choćby personalizmem czy postmodernizmem, ale dystansującą się od jakiegokolwiek przynależności do tej czy innej szkoły w imię chrześcijańskiej zasady nie możliwości służenia dwóm Panom, (Mt 6,24). Mizińską definiuje Brezcko w odniesieniu do jej stosunku do ludzi – dalszych i bliższych znajomych. Po pierwsze, Pani profesor daje każdej nowopoznanej osobie kredyt zaufania, obdarza ją pewną dozą życzliwości, „zakłada »w ciemno« życzliwe nastawienie tego kogoś, a nie obojętność lub wrogość, że to [...] przyjaciel niż wróg; raczej ktoś dobry i szlachetny, a nie zły i podły” (s. 168). Po drugie, Autorka *Filozofii pocieszenia* postrzega spotkanych na swej drodze ludzi lepszymi niż są, aby mogli się „do tego

wizerunku dostosować”. Po trzecie, „gdzie dwóch się bije, tam ona spontanicznie kibicuje słabszemu; a jeśli to możliwe, popiera go i wspiera” (s. 169). Breczko proponuje powyższe założenia potraktować jako zarys lewicowej etyki profesor Mizińskiej, w której pierwiastki wyjęte z wzorca postępowania Antona Makarenki przeplatają się z Kazaniem na Górze Jezusa z Nazaretu. Pod tą warstwą etyczną Breczko dostrzega pewien zarys światopoglądowy Jadwigi Mizińskiej, który odnosi się do trzech sfer: natury ludzkiej, natury świata i bytu oraz natury Boga. Pierwsza sfera, którą można scharakteryzować w słowach „dobrze, że ludzkość jest i ludzkość jest dobra” (tamże) oddaje wiarę Mizińskiej w dobroć człowieka, której nie zniszczył grzech pierworodny. Człowiek jest wolny, a wszelkie zło wypływa z działań (uczynków), jakie człowiek podejmuje, złych i dobrych wyborów. Stosunek do świata i bytu streszcza się w słowach: „dobrze, że coś jest, a nie nic”. Obcy jest Jej zatem manichejski czy też gnostycki obraz rzeczywistości, w którym zło i dobro toczą walkę o panowanie nad nim. Mizińska – pisze Breczko – „ma silną intuicję istnienia oraz zdumienie i zachwyt bytem” (s. 170). Zachwyt Jej związany jest z przekonaniem o świetlistości bytu, a jeśli jest w nim mrok, to tylko jako niezbędna domieszka elementu intensyfikującego ową świetlistość i jasność. Bliska jest jej chrześcijańska wizja apokatastazy, – rozwijana w XX wieku przez niezującego już o. Wacława Hryniewicza – nadzieja zbawienia dla wszystkich. I wreszcie trzecia „pozytywność” jaką Pani Profesor odnosi do natury Boga to dobroć. Dla Jadwigi Mizińskiej, Bóg jest Bogiem wyrozumiiałym, łagodnym i miłosiernym, więcej, wydaje się, że jest Bogiem słabym i cierpiącym. Obca jest Jej wizja – przekonuje Breczko – Kościoła

walczącego z heretykami, innowiercami i diabłem samym – „wybiera wizję pielgrzymującego ludu bożego, przepojonego miłością i łagodnością, a zatem samoograniczającego się do »środków ubogich«, unikającego pomocy państwa i kata w krzewieniu wiary” (s. 171).

W podsumowaniu Breczko odnotowuje, że

lewicowe chrześcijaństwo Mizińskiej nastroja ją sceptycznie i ironicznie do współczesnych, lewicowych ekstremizmów, takich jak radykalny feminizm, ideologia gender, czy też radykalny ekologizm i posthumanizm, który traktuje ludzkość jako groźnego pasożyta niszczącego inteligentny organizm – Ziemię, boską Gaję (s. 172).

Książkę zamyka rozdział poświęcony stanowi filozofii w Polsce. Po zaprezentowaniu w wielkim skrócie, ale na potrzeby rozdziału wystarczającym, najistotniejszych zrywów intelektualnych polskiej filozofii – i tu wymienia Breczko okres lat 40. XIX wieku, „płytki” polski pozytywizm, minimalistyczną szkołę Kazimierza Twardowskiego, płodny okres młodopolski, po 1956 roku – warszawską szkołę historyków oraz szkołę krakowsko-lubelską, przechodzi do wskazania przyczyn zaniknięcia czy też uśpienia zmysłu filozoficznego w Polakach, którzy i tak z gruntu są „narodem niefilozoficznym”. Zdaniem Autora, refleksyjność Polaków obumarła na dobre w połowie lat 90. ubiegłego wieku. Wśród przyczyn tego zjawiska wymienia on uwiąd zmysłu historycznego tak potrzebnego do tego, by mogła powstać filozofia budowana wokół sensu istnienia. Dopóty Polacy żyli pod cudzym panowaniem, w niewoli komunizmu, doświadczając mniejszych lub większych wstrząsów historycznych, dopóty filozofia

miała się w miarę dobrze. W końcu dochodzi do ostrego cięcia pokoleniowego – ludzie urodzeni w latach 80. spostrzegają świat w innej perspektywie – w perspektywie pozbawionej filozofiotwórczych „wstrząsów historycznych”. Sytuację znacznie pogorszyła – zdaniem Autora – „szkodliwa [...] reforma edukacji z roku 1999”, która miała za zadanie „wyhodować” nie indywidualności, lecz egzemplarze nieciekawe poznania świata, pozbawione pasji myślenia – ludzi, którzy czują się dobrze tylko jako część tłumu, masy, populacji, której kamieniem na sercu leżą problemy ze zdobyciem dobrze opłacanej pracy bez wysiłku, stanem zdrowia, odżywianiem, warunkami mieszkaniowymi, jak zintensyfikować własne przyjemności etc., i gdzie tu znaleźć czas na refleksję, na pogłębiony namysł, na filozofię (?). Zainteresowanych dalszą diagnozą stanu polskiej filozofii oraz edukacji odsyłam do książki, jako że nie ma sensu odbierać przyjemności czytania tym, którzy czytać jeszcze potrafią.

W pewnej innej książce – *Twierdzy* Antoine’a de Saint-Exupéry’ego można przeczytać między innymi: „Słyszę jak mówi głupi: »Ile miejsca roztrwonionego, ile niewydzyskanych bogactw, ile wygodny utraconej przez niedbalstwo! Trzeba zburzyć te zbędne mury, zrównać poziom, usunąć zbędne schodki utrudniające poruszanie się. Człowiek stanie się wówczas wolny”¹¹. I doszło do tego, że w owym państwie, opisywanym przez Saint-Exupéry’ego, granice wolności zaczęto przesuwac, pomieszano porządki i hierarchie dóbr, które określały, jakie działania winny zostać najpierw wykonane,

a jakie później, i jeszcze jakich nie należy w żaden sposób podejmować, bo burzą porządek i dobro rzeczy, porządek i dobro raz ustanowione. Idąc za postępowaniem człowiek zagubił umiejętność odmierzenia czasu zgodnie z ruchem wskazówek zegara prawa naturalnego. Jest człowiekiem – pisze Exupéry – „zagubionym w tygodniu, który nie składa się z określonych dni, [zagubionym] w roku pozbawionym świąt i własnego oblicza”¹². Nie widzi się już podziału na ludzi cnotliwych i takich, którzy nie dbają o doskonałość własnej duszy. Wszyscy są równi, ponieważ aby zrealizować kolejną nierealną ideę – ideę sprawiedliwości – trzeba było wszystkich „zrównać”, szkoda tylko, że „do dołu”. Jak jednak mogłoby być inaczej: o ile bogatemu łatwo jest zabrać majątek, artyście zabrać twórczość, a naukowcowi nakazać milczenie, o tyle nie da się człowieka pozbawionego zdolności, nauczyć twórczości, ociężałego intelektualnie – studiować, a niezaradnego – prowadzić z powodzeniem dobrze prosperujący biznes. Tak dzieje się, gdy do głosu dochodzą ludzie pozbawieni „poczucia hierarchii, któr[zy] zazdro[szczą] sąsiadowi, jeśli ten przewyższa [ich] czymkolwiek, i stara się go sprowadzić do własnych wymiarów. Jakiej radości dostarczy im potem ta płaska kałuża, nad którą razem będą żyli?”¹³.

Polska jest jak rzeka, płynie wartko między prawym a lewym brzegiem. Nie sposób powiedzieć, że jest taka czy inna, narodowa, antysemitka, konserwatywna, ultrakatolicka lub antykatolicka, kosmopolityczna, tolerancyjna, otwarta, liberalna – jest pomiędzy brzegiem prawym i lewym. Stąd potrzebny nam most, który w prawdzie obu brzegów nie likwiduje, to jednak komunikuje

¹¹ A. de Saint-Exupéry, *Twierdza*, tłum. A. Olęcka-Frybesowa, Warszawa 1985, s. 17.

¹² Tamże.

¹³ Tamże.

je z sobą, umożliwiając przejście z jednego brzegu na drugi. Polifonia głosów jest pożądana i społecznie pożyteczna, szkoda tylko, że obecnie zamieniła się w kakofonię, jazgot

wydobywający się z gadających głów ery dezinformacji.

Jednak to nie dotyczy przypadku książki Jacka Breczki...

MARIA URBAŃSKA-BOŻEK:

dr, autorka wstępów, artykułów naukowych i popularnonaukowych drukowanych w polskich periodykach filozoficznych, literackich oraz pracach zbiorowych. Współredaktorka i redaktor naukowa 11 książek monograficznych, tłumaczeń, wspomnień i numerów tematycznych z zakresu filozofii i teologii. W latach 2013–2015 wiceprezes

Pomorskiego Towarzystwa Filozoficzno-Teologicznego. Członkini redakcji „Gdańskiego Rocznika Ewangelickiego”. Współzałożycielka i redaktor naczelna półrocznika naukowego „Karto-Teka Gdańska”.

Adres e-mail: murbanska-bozek@swps.edu.pl

SPRAWOZDANIA





III SYMPOZJUM

METODOLOGICZNO-PROBLEMOWE

POD TYTUŁEM *BADANIA NAUKOWE*

W EPOCE POSTPRAWDY

W dniu 28 kwietnia 2021 roku w formie zdalnej odbyło się Sympozjum naukowo-problemowe pt.: *Badania naukowe w epoce postprawdy*¹. Komitet organizacyjny sympozjum złożony był z następujących osób: dr Małgorzata Obrycka (APSL); dr Anna Majer (AWFiS); dr Szymon Dąbrowski (APSL). Instytucjami, które współorganizowały wspólnie sympozjum były: Akademia Pomorska w Słupsku; Instytut Pedagogiki APSL; Pracownia Metodologii Badań Pedagogicznych APSL; Zakład Pedagogiki Ogólnej APSL; Centrum Badań Społecznych APSL; Akademia Wychowania Fizycznego i Sportu w Gdańsku; Uniwersytet Szczeciński; Polskie Stowarzyszenie Syndrom Tourette’a; Pomorskie Towarzystwo Filozoficzno-Teologiczne; Ateneum Szkoła Wyższa w Gdańsku; Wyższa Szkoła Administracji i Biznesu im. E. Kwiatkowskiego w Gdyni.

Uczestniczkami i Uczestnikami sympozjum byli: dr hab. Anna Babicka-Wirkus, prof. AP (APSL); dr hab. Agnieszka Zalewska-Meler, prof. AP (APSL); dr Maksymilian Chutorański (US); dr Agnieszka Małek (AWFiS); dr Łukasz Stankiewicz (Ateneum);

dr inż. Zbyszek Dymarski (UG); kpt. rez. mgr inż. Jerzy Obrycki (WSAiB); dr Anna Majer (AWFiS); dr Szymon Dąbrowski (APSL); dr Małgorzata Obrycka (APSL).

Przedmiotem analiz trzeciej już edycji sympozjum metodologiczno-problemowego uczyniono problematykę z zakresu terminu „postprawdy”, z kolei problemy badawcze dotyczyły poszukiwania odpowiedzi na pytanie o lepsze oraz skuteczniejsze sposoby pozyskiwania i przekazywania wiedzy w tak zwanej „epoce postprawdy”. Punktem odniesienia uczyniono więc kategorię „postprawdy”, definiowanej jako zjawisko, w ramach którego obiektywne fakty odgrywają mniejszą rolę w procesie kształtowania się szeroko rozumianej opinii publicznej w stosunku do emocji, sądów wartościujących czy osobistych przekonań. W takich okolicznościach różnorodne zbiory idei, modele myślenia, jak również propozycje etyczne – reprezentowane w ramach koncepcji jakich jak, między innymi, humanizm oraz posthumanizm – stoją przed ogromnym wyzwaniem współczesności w postaci pozyskiwania społecznego uznania oraz prestiżu. Rozwijające się w tym zakresie zjawiska wpływają bezpośrednio na sposób postrzegania i projektowania procesów pedagogicznych.

¹ Fotorelacja z sympozjum znajduje się pod linkiem: <<https://ip.apsl.edu.pl/instytut-pedagogiki/galeria/iii-sympozjum-metodologiczno-problemowe-28.04.2021r>>.

Symposium rozpoczęło się od prezentacji najważniejszych informacji na temat kategorii „postprawdy” w odniesieniu do fachowej literatury przedmiotu. Organizatorzy symposium zwrócili uwagę na fakt, że od wielu lat funkcjonują w naukowym obiegu najróżniejsze określenia z przedrostkiem ‘post’, takie jak chociażby: postmodernizm, postkolonializm, postkomunizm, postsekularyzm, czy posthumanizm oraz wiele innych, dla których przedrostek ‘post’ ma za zadanie oddać dokładny czas i miejsce, w którym dane pojęcie powstało – w stosunku do tych wydarzeń, które je poprzedziły. Organizatorzy zaakcentowali, iż wybrano w ramach symposium kategorię „postprawdy”, z powodu możliwości spojrzenia na to pojęcie z perspektywy zagadnień z zakresu nauki i metodologii badawczej. Przyjęty horyzont analityczny w obszarze metodologiczno-problemowym umożliwił, z jednej strony, uchwycenie kategorii „postprawdy” zarówno na gruncie badań naukowych (w tym szczególnie metodologii i strategii badawczych), jak również wyeksponowano ujęcie możliwie holistyczne i interdyscyplinarne. Dlatego też zaproszeni przez organizatorów goście i goście reprezentowali różne dyscypliny nauk społecznych oraz humanistycznych.

Podczas dyskusji zaakcentowano, iż w wielu różnych miejscach słyszymy, że na naszych oczach dokonuje się rewolucja: w nauce, kulturze, mediach czy polityce. Słyszymy, że wkraczamy do świata postprawdy. Przytoczono oxfordzką definicję postprawdy, zgodnie z którą w oryginale termin *post-truth*, oznacza sytuację, w której (dosłownie rzecz ujmując): *objective facts are less influential in shaping public opinion than appeals to emotion and personal belief*. A więc mamy do czynienia z sytuacją, w której fakty są mniej istotne w kształtowaniu opinii

publicznej niż odwołania do emocji, intuicji czy osobistych przekonań. Co więcej pojawia się tutaj hipoteza, zgodnie z którą im większe emocjonalne zaangażowanie w daną sprawę, tym łatwiej jest nam uznać za prawdziwe – informacje sprzeczne z faktami.

Zauważono, że badacze kojarzeni z hasłem postprawdy, tacy jak, między innymi: Steve Tesich czy Ralph Keyes (autor książki pt.: *Czas postprawdy. Nieszczerość i oszustwa w codziennym życiu*), przyglądając się historii kłamstwa – zastanawiali się nad stanem dzisiejszej debaty publicznej, w której coraz większe znaczenie mają takie zjawiska jak: populizm, cynizm czy skrajne załamanie wszelkich cenionych niegdyś wartości, w tym właśnie prawdy, uczciwości i rzetelności – również tej badawczej. A prawda w zakresie metodologicznym ma przecież fundamentalne znaczenie, zarówno w ujęciu ontologicznym, jak i epistemologicznym. Podczas symposium postawiono pytanie w brzmieniu – Może faktycznie nastąpiła epoka postprawdy i prawda przestała nas obchodzić?

W ramach dyskusji zauważono, że słowo „postprawda” robi w ostatnich czasach zawrotną karierę. Pojęcie to zostało ogłoszone słowem roku 2016 przez redaktorów Oxford Dictionaries – wygrywając między innymi z takimi pojęciami jak *Brexiter* (zwolennik wyjścia Wielkiej Brytanii z Unii Europejskiej). Przytoczono także definicje innych podobnych słów pojawiających się w popularnym użyciu. Wśród nich omówiono ciekawie słowo funkcjonujące w slangu młodzieżowym, mianowicie tzw. „szuryzm”. Według „Słownika Języka Polskiego”² słowo „szuryzm” zostało zgłoszone w plebiscycie

² Zob. *Słownik Języka Polskiego*, Szuryzm: <<https://sjp.pwn.pl/mlodziejowe-slowo-roku/haslo/szuryzm;6368909.html>>, [dostęp: 28.06. 2021].

na Młodzieżowe Słowo Roku 2017. Plebiscytu nie wygrało, ale sam fakt zgłoszenia świadczy o jego dużej popularności. Zgodnie z przytaczaną definicją termin ten oznacza opowiadanie się za daną opcją polityczną, poglądem czy ideologią bez konieczności odnoszenia się do merytorycznych argumentów. W tym wypadku bazuje się wyłącznie na emocjonalnym podejściu do problematyki, jak również pojawia się nawet agresja (nie tylko słowna) wobec oponentów.

Omówiono także pojęcie *truthiness* – autorstwa Stefena Colberga. Można powiedzieć, że to prawda odczuwana, prawda oparta na intuicji, na głębokim przekonaniu, pozostająca jednak bez istotnego związku ze sferą faktów czy rzetelnej dokumentacji. Jak wskazują badacze obecnie widać wyraźny trend, zgodnie z którym z jednej strony zależy nam na prawdzie, z drugiej zaś nie chcemy jej zbyt rzetelnie weryfikować, gdyż wówczas możemy narazić się na niebezpieczeństwo dezintegracji emocjonalnej.

Dyskusja w ramach sympozjum toczyła się wokół następujących pytań

MAŁGORZATA OBRZYCKA:

Doktor nauk społecznych, adiunkt w Instytucie Pedagogiki Akademii Pomorskiej w Słupsku. Zainteresowania naukowe odnoszą się do zagadnień związanych z metodologią badań, w tym problematyką postępowania badawczego w zakresie humanitaryzmu międzyludzkiego i międzygatunkowego,

szczegółowych: Jak Państwo widzą postprawdę w ramach własnych doświadczeń zawodowych i badawczych?; Jak Państwo widzą kategorię autorytetu w epoce postprawdy?; Subiektywizm i obiektywizm a postprawda?; Czy istnieje Państwa zdaniem potencjał naukowo-twórczy w kategorii postprawdy?; Postprawda a *fakenews*: czy to zjawiska tożsame – jakie są podobieństwa, a jakie różnice?

Zjawisko postprawdy wydaje się wskazywać, że tzw. „prawdy odczuwane” – zaczynają dominować w sferze publicznej: od świata faktów przechodzimy do świata wyobrażeń, odczuć i interpretacji niewymagających merytorycznych uzasadnień. Diagnoza ta w swej istocie jest dość niepokojąca, bowiem jeśli prawda przestaje być naszym domyślnym wyborem, nie możemy nikomu zaufać. A bez zaufania – przekonuje Keyes – nie mamy szans na stworzenie społeczeństwa. Mając powyższe na uwadze dzisiejsza sytuacja wymusza wręcz potrzebę wzmożonej pracy naukowej, aby rzetelnie i wiarygodnie reprezentować wyniki analiz badawczych.

ze szczególną koncentracją na analizie dotyczącej kształtowania się moralnej tożsamości człowieka w kontekście współczesnych dylematów cywilizacyjno-kulturowych, etyki niezależnej i posthumanizmu.

Adres e-mail: malgorzata.obrycka@apsl.edu.pl