

UNIVERSITAS GEDANENSIS

t. 42

UNIVERSITAS GEDANENSIS

PÓŁROCZNIK

R. 23

2011

t. 42

Universitas Gedanensis, t. 42

Redaktor naczelny

Ks. Zdzisław Kropidłowski

Sekretarz redakcji

Jan Grzanka

Kolegium redakcyjne:

Janusz Jasiński, Feliks Krause, Ks. Janusz Mariański,
Marian Pawlak, Aurelia Polańska, Dariusz Spychała,
Katarzyna Wodniak, Władysław Zajewski

Redaktor językowy

Teresa Ossowska

Korektor

Katarzyna Kornicka

Projekt okładki

Sylwia Mikołajewska

Wydawca

Uniwersytet Trzeciego Wieku Archidiecezji Gdańskiej
ul. Ks. Zator-Przytockiego 3
80-245 Gdańsk
tel. 608 358 244
NIP 957-103-71-36

Druk

Mała Poligrafia Redemptorystów
ul. Wysoka 1
33-170 Tuchów

Nakład 120 egzemplarzy

ISSN 1230-0152

Spis treści

Feliks Krause, <i>Co to jest prawda?</i>	7
Maciej Manikowski, <i>Ziemsko-niebiańska natura człowieka: Grzegorz z Nyssy i Jan Szkot Eriugena. Zarys problemu</i>	19
Jan Grzanka, <i>Czy kontinuum czasowe jest uporządkowane przez relacje przyczynowości?</i>	39
Maria Urbańska-Bożek, <i>Granica i natura poznawalności indywiduum w filozofii Aleksandra Boniniego</i>	61
Janusz Mariański, <i>Maturzyści o przyszłości rodziny polskiej</i>	83
Zdzisław Kropidłowski, <i>Evangelical burial liturgy in Gdansk and Prussia in the light of unknown liturgical agendas</i>	101
Jerzy Konieczny, <i>Polska tradycja kulturalna w powojennym piarstwie Adama Grzymala-Siedleckiego</i>	117
Mateusz Ihnatowicz, <i>„Kompania żołnierzy w służbie Watykanu”. Obraz Towarzystwa Jezusowego na podstawie materiału szkoleniowego przeznaczonego dla funkcjonariuszy SB w PRL z lat 50. XX w.</i>	139

Contents

Feliks Krause, <i>What is truth</i>	17
Maciej Manikowski, <i>The earthly - heavenly nature of the man. Gregory of Nyssa and John Scotus Eriugena. The Outlines of the Problem</i>	38
Jan Grzanka, <i>Is time continuum ordered by causality?</i>	57
Maria Urbańska-Bożek, <i>The Border and Nature of Cognition of the Individual Being in the Philosophy of Alexander Bonini</i>	81
Janusz Mariański, <i>High School Graduates on the Future of Polish Family</i>	100
Zdzisław Kropidłowski, <i>Evangelical burial liturgy in Gdansk and Prussia in the light of unknown liturgical agendas</i>	116
Jerzy Konieczny, <i>Polnische kulturelle Tradition im Nachkriegsschrifttum von Adam Grzymala-Siedlecki</i>	138
Mateusz Ihnatowicz, <i>„A company of troops in the service of the Vatican”. Picture of the Society of Jesus on the basis of training material designed for Polish State Security officers in the Polish People’s Republic in the 50s of the 20th century</i>	159

Recenzje

Henryk Kocój, <i>Dyplomaci pruscy o powstaniu kościuszkowskim</i> , Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2011, s. 708. (Rec. Adam Cichosz) ..	161
Jakub Kozłowski, <i>Konstantyn Wielki. Walka o władzę w latach 306-324</i> , Wydawnictwo Inforteditons, Zabrze 2011, ss. 124. (Rec. Dariusz Spychała).....	167

Feliks Krause (Gdańsk)

CO TO JEST PRAWDA?

Abstrakt: Pytanie o prawdę jest zagadnieniem odwiecznym, bo jest głęboko zakorzenione w ludzkiej naturze. Arystoteles zaczyna swoje podstawowe dzieło filozoficzne od znamienych słów: „Wszyscy ludzie z natury swej pragną poznawać”. Mówiąc o wrodzonym charakterze poznania prawdy, Arystoteles nie wskazuje jednak na źródło tego pragnienia. Według Jana Pawła II owo pragnienie zaszczeplił w ludzkim sercu sam Bóg. Stanowisko Arystotelesa w sprawie określenia, czym jest prawda, stało się podstawą klasycznej definicji prawdy, której autorem jest św. Tomasz z Akwinu. Sformułował on definicję prawdy w sposób następujący: „Prawda jest zgodnością (adekwatnością) intelektu i rzeczy, gdy intelekt stwierdza istnienie tego, co jest w rzeczywistości lub nieistnienie tego, czego nie ma w rzeczywistości. Z definicji tej wynika, że sąd jest prawdziwy, gdy jest zgodny z tym, do czego się odnosi. Gdy brak jest tej zgodności, sąd jest fałszywy. Gdzie zatem jest prawda, w rzeczy czy w umyśle? Tomasz odpowiada, że prawda jest tylko w umyśle, ale jej podstawa (fundament) znajduje się w rzeczy. Ten sposób ujęcia zagadnienia prawdy jest charakterystyczny dla filozofii starożytnej i średniowiecznej, tj. dla filozofii realistycznej, która uczy, że filozofia ma badać rzeczy, a nie nasze myśli o nich. Reprezentanci filozofii pokartezjańskiej przestali badać byt realny, a zajęli się analizą naszego języka. Zanegowali możliwość poznania prawdy; jeśli ona istnieje, to jest zmienna i względna. Opozycją wobec prawdy jest fałsz, który jest niezgodnością sądu z obiektywną rzeczywistością. Ów fałsz nazywamy kłamstwem, gdy ktoś świadomie wprowadza w błąd drugiego człowieka. Powstaje pytanie, czy istnieją sytuacje, w których kłamstwo byłoby dozwolone? W tej sprawie wybitni przedstawiciele etyki filozoficznej różnią się między sobą. Dylemat prawdomówności usiłuje rozwiązać Tadeusz Ślipko SJ w swojej rozprawie habilitacyjnej pod tytułem: „Zagadnienie godziwej obrony sekretu”.

Słowa kluczowe: Prawda, kłamstwo, adekwatnie, rzecz, intelekt, przedmiot poznania, przedmiot poznający, sekret, prawdomówność.

Zagadnienie prawdy i jej rozpoznanie we współczesnej kulturze, przede wszystkim w dziedzinie polityki szeroko pojętej (zwłaszcza społecznej i gospodarczej), leży u podstaw wszelkiej racjonalnej działalności człowieka. Postawienie pod znakiem zapytania możliwości poznania prawdy, zajęcie stanowiska relatywistycznego, czy wręcz zanegowanie faktu istnienia prawdy, rzutuje negatywnie na kształtowanie się relacji międzyludzkich, zaczynając do relacji między osobami w najmniejszych wspólnotach, tj. w rodzinach, a kończąc na relacjach między państwami, organizacjami międzynarodowymi i innymi wspólnotami skupiającymi ogromne rzesze ludzkie.

Pytanie o prawdę można by sformułować w następujący sposób: czy człowiek może obejść się bez prawdy, czy prawdę można oddzielić od meandrów ludzkiego życia, od rzeczywistości? Pytanie o prawdę powraca każdego dnia, i dopóki człowiek będzie podejmował trud poznawania rzeczywistości, nie zdoła się od tego pytania uwolnić. Jest to pytanie odwieczne, gdyż zakorzenione jest w ludzkiej naturze. Głęboką bowiem potrzebą każdego człowieka jest dążenie do poznawania, przy czym nie wystarcza mu wiedza opisująca zjawiska i wyjaśniająca przyczyny najbliższe. Taką wiedzę przynoszą nam nauki szczegółowe. Człowiek pragnie poznać i zrozumieć fakt realności świata nas otaczającego w świetle przyczyn najgłębszych, ostatecznych. Takiego poznania dostarcza człowiekowi filozofia, której nie mogą zastąpić nauki szczegółowe. To ona, filozofia, określa miejsce człowieka w świecie, w kulturze, wskazując sens życia człowieka, wybór wartości; odkrywa zapisaną w świecie osób i rzeczy prawdę, bez której życie człowieka jest życiem bez przyszłości, jest życiem w ciemności, kroczeniem w świecie nierzeczywistym, drogą prowadzącą do nikąd, ponieważ zakłóca relacje międzyludzkie i w ten sposób burzy podstawowy porządek społeczny.

Służbę prawdzie można określić jako powołanie, a zatem i filozofia, której główny cel to poznanie prawdy, jest misją mającą coś wspólnego z kapłaństwem, czyli wezwaniem do trwałego i odpowiedzialnego poszukiwania prawdy. Jest to misja zakotwiczona w tym, który jest źródłem wszelkiej prawdy, tj. prawdy wiekuistej. A jest nią Bóg, który jest źródłem mądrości nieśmiertelnej. Dlatego poeta rzymski Wergiliusz powiedział w swoim poemacie (*Georgiki*), że poznanie prawdy, oparte na znajomości przyczyn, jest źródłem ludzkiego szczęścia: *Felix qui potuit rerum cognoscere causas.*

Czym zatem jest prawda? Kwestia prawdy pojawia się w pytaniu, które Piłat postawił Chrystusowi. Pytanie to – jak wiemy – pozostało bez odpowiedzi. Zastanawiano się niezliczoną ilość razy, dlaczego Jezus milczał. Można w tej sprawie formułować wiele różnych odpowiedzi, dlaczego Chrystus zajął taką postawę, ale będą to tylko nasze domysły. Niektórzy sądzą, że Chrystus milcząc, udzielił w rzeczywistości odpowiedzi, ponieważ anagramem pytania *quid est veritas?* jest zdanie: *est vir qui adest* (to Ten, który jest tu obecny), przy czym byłaby to zamiana pytania, czym jest prawda, na pytanie, kto jest prawdą? Wydaje się, że taka interpretacja niczego nie wyjaśnia, bo jest zwykłą grą słów. Według niektórych egzegetów milcząca odpowiedź miała być niczym innym, jak powtórzeniem wcześniejszego oświadczenia Chrystusa *Ja jestem drogą, prawdą i życiem* (J. 14,6)¹. Ale to oświadczenie mogło nie być znane Piłatowi. Jednak można by zasadnie przypuszczać, że Chrystus stojący przed Piłatem był zdumiony tym pytaniem. Zapewne uznał je za złośliwe, cyniczne i zarazem niedorzeczne, ponieważ temu rzymskiemu prokuratorowi była dobrze znana publiczna działalność Jezusa, która była niczym innym, jak głoszeniem prawdy o Bogu, ludziach i świecie. Jednakże danie jednoznacznej odpowiedzi nie jest możliwe. Chcąc taką odpowiedź uzyskać, musielibyśmy o to zapytać samego Chrystusa.

Nasze poszukiwanie odpowiedzi na Piłatowe pytanie, czym jest prawda, zaczniemy od spojrzenia na historię rozwoju pojęcia prawdy, czyli sporu o naturę prawdy. A pytanie to jest ważne, jeśli chcemy uświadomić sobie miejsce problemu prawdy we współczesnej kulturze. To poszukiwanie nie może obejść się bez świadków prawdy, czyli tych, którzy swą myśl komunikują współczesnemu człowiekowi i są gotowi zginąć za głoszenie swojej nauki. Takim świadkiem prawdy był Sokrates, uważany za ojca filozofii. On poszukiwał prawdy, był wierny swojej misji i za to został skazany na śmierć. Św. Piotr poniósł męczeńską śmierć za głoszenie Jezusa Chrystusa. Sam Jezus był nie tylko świadkiem prawdy, kiedy mówił: „Ja się na to narodziłem i na to przyszedłem na świat, aby dać świadectwo prawdzie” (J. 18,37), ale był samą prawdą, o czym mowa w wyżej przytoczonym oświadczeniu Chrystusa. I za to Jezus został ukrzyżowany.

Świadkiem prawdy jest każdy męczennik, bo opowiada się za sprawiedliwością, a sprzeciwia się wszelkiemu złu. Ma on świadomość, że jego świadectwo może będzie wymagało najwyższej ofiary i ten fakt z góry

¹ Por. *Spór o prawdę* w: „Zadania współczesnej metafizyki”, Lublin 2011, s.41.

akceptuje. Przykładem takiego świadka był m.in. ks. Jerzy Popiełuszko, o. Maksymilian Kolbe, Janusz Korczak.

Pytanie o prawdę nieustannie nurtowało ludzkość. Człowiek z racji swej intelektualnej natury nie mógł nie poszukiwać prawdy. Dlatego Arystoteles rozpoczyna swoje podstawowe dzieło filozoficzne od następujących znamienych słów: „Omnes homines natura scire desiderant”². To stwierdzenie stało się treścią motto encykliki Jana Pawła II *Fides et ratio*³. Papież dostrzegł istnienie nierozzerwalnego związku poznania przez rozum i wiarę, kiedy mówi, że wiara i rozum to jakby dwa skrzydła, na których umysł ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy. Jednocześnie dodaje, że to pragnienie poznania prawdy zaszczerpił w ludzkim sercu sam Bóg. Arystoteles natomiast mówi, że pragnienie poznawania jest człowiekowi wrodzone, tzn. dąży on do prawdy z natury. Nie wskazuje jednak na źródło tej prawdy, jakim jest Bóg, bo według niego świat nie pochodzi od Boga, nie jest od Niego przyczynowo zależny.

Czas zatem na analizę pojęcia tego, czym jest prawda. W języku greckim prawda to *aletheia*. Etymologicznie prawda oznacza to, co przeciwstawia się kłamstwu lub temu, co jest pozorem. Jest więc odsłonięciem czegoś, co jest zakryte lub zapomniane. Sokrates i Platon nadali temu słowu (*aletheia*) sens filozoficzny. W rozważaniach obu tych myślicieli nad pojęciem prawdy występuje związek poznania i bytu. Z prawdą w ich opinii mamy do czynienia wtedy, gdy sądzimy o bycie, że on jest i on rzeczywiście istnieje. Dla takiej koncepcji prawdy charakterystyczny jest związek poznania (naszego myślenia) z bytem (z przedmiotem naszego poznania). Ten kierunek rozważań nad prawdą kontynuował Arystoteles, stwierdzając, że jest ona ujmowana w sądzie orzecznikowym odnoszącym się do bytu, do rzeczywistości pozamentalnej, pozapodmiotowej. Arystoteles ujmował ten związek w następujący sposób: jeżeli w sądzie stwierdza się o bycie, że jest, a o niebycie, że nie jest, to taki związek jest prawdziwy. Jeżeli zaś w sądzie stwierdza się, że niebyt jest, a byt nie jest, to taki sąd jest fałszywy⁴. Jest to więc relacja między podmiotem a przedmiotem. Podmiotem jest człowiek, a przedmiotem rzecz poznawana. W wyniku psychicznego zetknięcia się podmiotu z przedmiotem powstaje w poznającym podmiocie psychiczny obraz, niejako odbitka poznawanej rzeczy. Poznanie jest więc mentalnym

² Arystoteles, *Metafizyka*, t. I, Lublin 1966, 982a

³ Jan Paweł II, *Fides et ratio*, Kraków 1998, s.5

⁴ Arystoteles, *Metafizyka*, Lublin 1996, 1011b, por. *Spór o prawdę w: "Zadania współczesnej metafizyki"*, t. 13, Lublin 2011, s.266.

odtworzeniem poznawanego przedmiotu. Takie stanowisko Arystotelesa oraz jego mistrza Platona w kwestii określenia tego, czym jest prawda, legło u podstaw klasycznej definicji prawdy, której autorem był Tomasz z Akwinu.

Warto w tym miejscu odnotować fakt, jak wielką wartość przedstawiała dla Arystotelesa prawda. Krytykując filozoficzne poglądy swego mistrza, Platona, wyraził tę myśl w następujący sposób: „Zdaje się chyba jednak, że może lepiej jest i że trzeba dla ocalenia prawdy poświęcić nawet to, co jest nam bardzo bliskie, zwłaszcza jeśli się jest filozofem, bo gdy jedno i drugie jest drogie, obowiązek nakazuje wyżej cenić prawdę [aniżeli przyjaciół]”. Te ogromnie ważne słowa znane są raczej w formie, która jest zmodyfikowaną wersją tego, co anonimowy autor z XIII wieku przypisał Arystotelesowi: „*Amicus Plato, sed magis amica veritas*” - Platon jest przyjacielem, ale prawda jest większą przyjaciółką⁵.

Za autora klasycznej definicji prawdy uważany jest Tomasz z Akwinu. W jego sformułowaniu ma ona następujące brzmienie: „*Veritas est adaequatio intellectus et rei, secundum quod intellectus dicit esse quod est vel non esse quod non est*”⁶. Prawda jest więc zrównaniem, uzgodnieniem (*adaequatio*) umysłu i rzeczy, czyli zgodnością sądów z obiektywną rzeczywistością. Ta zgodność intelektu i rzeczy polega na tym, że treść pojęć i rzeczy są tożsame, ale inny jest sposób bytowania tej treści: w rzeczach istnieje ona realnie, a w intelekcie w postaci pojęć. Gdzie zatem jest prawda? Czy w intelekcie, bo sąd wydaje intelekt. Czy w rzeczy, bo sąd odnosi się do rzeczy? Tomasz odpowiada, że prawda może być tylko w akcie intelektu (*in mente*)⁷, ale jej podstawa znajduje się w tym, do czego sąd się odnosi, a tym jest rzecz, która pozostaje wobec poznającego podmiotu transcendentna: „*[Vēritas] habet fundamentum in re*”⁸. Mówiąc o zgodności (zrównaniu) między rzeczą a intelektem, Tomasz wskazuje tym samym na poznawalność rzeczywistości, na poznawalność bytu. Owa zgodność rzeczy i intelektu, stanowiąca naturę prawdy, jest jednym z najbardziej znanych sformułowań definicji prawdy. Sąd jest prawdziwy, gdy jest adekwatny do tego, co jest

⁵ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1096a.

⁶ Tomasz z Akwinu, *Contra Gentes*, I, c.59.

⁷ Tenże, *De veritate*, q. 1, a.1.

⁸ Tenże, *Super Sententiis*, I, d. 19, q 5, a.1. Por. *Spór o prawdę*, Lublin 2011, s. 266. Zagadnienie prawdy (jej rozumienie w różnych systemach filozoficznych) było przedmiotem międzynarodowego sympozjum na KUL w grudniu 2010 roku.

w rzeczy. Jeżeli nie ma tej zgodności, sąd jest fałszywy⁹. Jeśli więc prawda jest zgodnością intelektu z rzeczą, to mamy do czynienia z dwiema odrębnymi rzeczywistościami, a to rodzi istnienie problemu, wzajemnego stosunku tych rzeczywistości. Zgodność pomiędzy intelektem wydającym sąd a rzeczywistością nazywamy prawdą, a niezgodność między tymi rzeczywistościami nazywamy fałszem (błędem). Sąd, który łączy lub rozdziela pojęcia, jest czynnością rozumu. Jako taki dotyczy on bezpośrednio nie samych rzeczy, lecz posiadanej przez rozum wiedzy o nich. Stąd wynika, że prawda w ścisłym znaczeniu tkwi w umyśle; wobec tego nie tyle rzeczy są prawdziwe, ile myśli. Jeżeli natomiast rozpatrujemy stosunek myśli do rzeczy jako podstawy tego odniesienia, wówczas stwierdzamy, że prawda tkwi raczej w rzeczach niż w myśli. Tomasz stwierdza: „Rzecz nazywa się prawdziwa jedynie z tego powodu, że jest adekwatna do intelektu. Toteż prawda wtórnie znajduje się w rzeczach, pierwotnie zaś w intelekcie¹⁰. Twierdzenie, że np. Piotr istnieje, jest sądem prawdziwym, gdy Piotr rzeczywiście istnieje. Kiedy stwierdzam, że Piotr jest istotą rozumną, to mówię prawdę, gdy rzeczywiście Piotr jest obdarzony rozumem, bo jako gatunek jest on taką istotą.

Z dotychczasowych naszych rozważań wynika, że Tomaszowe rozwiązanie zagadnienia prawdy jest charakterystyczne dla nurtu filozofii realistycznej, która uczy, że filozofia ma badać sam byt (rzecz), a nie nasze myśli o nim¹¹. Ks. prof. A. Maryniarczyk stwierdził w jednym ze swoich wywiadów, że filozofia zapoczątkowana w starożytności przez Arystotelesa i rozwijana w średniowieczu przez Tomasza z Akwinu, nie poddaje się naciskom mody ani ideologizacji, lecz uczy, by „bardziej słuchać rzeczy” niż teorii i ideologii¹². Była to zapewne parafraza słów św. Piotra skierowanych do Sanhedrynu, iż bardziej trzeba słuchać Boga niż ludzi. W tym duchu – duchu filozofii realistycznej – nauczał filozofii św. Tomasz z Akwinu. Dlatego Paweł VI nazwał Akwinatę „apostołem prawdy”, bo on ukochał prawdę miłością bezinteresowną¹³.

Tomaszowy typ uprawiania filozofii, dla której źródłem poznania prawdy są rzeczy (rzeczywistość pozamentalna), został zapoczątkowany przez

⁹ Por. Tomasz z Akwinu, *De veritate*, I, 3, resp.

¹⁰ Tenże, *De veritate*, I, 2, resp. Por. E. Gilson, *Tomizm*, Warszawa 1960, s. 327.

¹¹ Por. Jan Paweł II, *Fides et ratio*, 5

¹² „Nasz Dziennik”, 30-31 stycznia 1999.

¹³ Por. Jan Paweł II, *Fides et ratio*, 44

Arystotelesa, dziś kontynuowany jest w Lubelskiej Szkole Filozoficznej, której współtwórcą jest niedawno zmarły o. prof. M. A. Krapiec. To On w drugiej połowie XX wieku przywrócił filozofii jej realistyczny charakter, który utraciła ona w epoce nowożytnej wskutek porzucenia badania prawdy o samych rzeczach na korzyść analiz językowych dotyczących rzeczy. Jak wielkim szacunkiem darzył Tomasz Arystotelesa, może świadczyć fakt, że podczas jednego z kazań w okresie adwentu Akwinata miał odwagę powołać się na Stagirytę, który zapytany, od kogo tak wiele się nauczył, odrzekł: od wszystkich rzeczy, one bowiem nie umieją kłamać. Św. Tomasz wiele różniło od Arystotelesa jako filozofa z epoki przedchrześcijańskiej. W poszukiwaniu czynnika tłumaczącego fakt istnienia świata (całej rzeczywistości) Arystoteles nie dotarł do Absolutu jako bytu całkowicie transcendentnego wobec świata. Jego Absolut nie był przyczyną sprawczą świata, bo świat nie był od niego zależny, gdyż kosmos nie jest dziełem stworzenia, bo takiego pojęcia Arystoteles nie znał, podobnie jak cała filozofia grecka. Pojęcie stworzenia (*creatio*) zrodziło się wraz z pojawieniem się chrześcijaństwa. Jednak obu tych myślicieli (Arystotelesa i Tomasza) wiele łączy, a mianowicie ogromny szacunek dla otaczającej człowieka rzeczywistości, wyrażający się przyznaniem ludzkiemu rozumowi zdolności poznania prawdy o tej rzeczywistości. Według tych koryfeuszy myśli filozoficznej człowiek powinien formułować sądy o świecie i ludziach w oparciu o same rzeczy i szukać uzasadnienia dla swoich twierdzeń w rzeczywistości obiektywnej, pozapodmiotowej, transsubiektywnej, pozamentalnej, intersubiektywnie komunikowalnej, i z tą rzeczywistością sądy te weryfikować, a nie szukać uzasadnienia w różnego rodzaju teoriach, myślach, symbolach, znakach, ideach, astrologii, horoskopach, numerologii, choćby te teoryjki były same w sobie wyraziste i spójne, bo są to tylko abstrakty, nieposiadające żadnej podstawy w rzeczywistości. Dlatego do tych, którzy pragną poznać niezniekształconą prawdę o rzeczywistości, Tomasz z Akwinu kieruje w swoim piśmie „*Epistula de modo studendi*” następujące słowa: „Nie patrz kto mówi, lecz co mówi”.

Stanowiska przedstawicieli filozofii epoki nowożytnej i współczesnej w sprawie zdolności rozumu do poznania prawdy znajdują się na antypodach wobec Arystotelesa i Tomasza, czołowych reprezentantów filozofii klasycznej. Oznacza to, że filozofia klasyczna i nowożytna to dwie odmienne koncepcje poznawania prawdy. Ta pierwsza, szukając źródeł prawdy w rzeczywistości, mówi o zgodności poznania z rzeczywistością

transcendentną wobec poznającego podmiotu. Dlatego określa się ją jako filozofię przedmiotu. Druga koncepcja, nowożytna i współczesna, zajmując się badaniem znaków formalnych naszego poznania, operacji na ideach, naszych myśli, naszego języka, samego poznania, nie ma za przedmiot poznania rzeczywistości pozapodmiotowej, lecz immanentną wobec podmiotu poznającego. Dlatego nazywana jest filozofią podmiotu.

Od czasów Kartezjusza, pomijając już wcześniejszy nominalizm Ockhama, mamy do czynienia z głębokim upadkiem myśli filozoficznej. Kartezjusz zapoczątkował nowy kierunek rozwoju nowożytnej filozofii. Zagadnienia teoriopoznawcze wzięły górę nad ontologicznymi (metafizyką); filozofia przestała zajmować się rzeczywistym bytem, a zajęła się badaniem idei, możliwością i naturą samego poznania. Epoka nowożytna zanegowała możliwość poznania prawdy, jej obiektywny charakter; jeśli prawda istnieje, to jest zmienna i zależna od tego, kto ją głosi; prawda jest względna.

W epoce nowożytnej oddzielono filozofię od poznania naukowego. Zmieniła się koncepcja nauki, którą zaczęto kojarzyć z eksperymentem, miała ona opisywać rzeczywistość w języku matematycznym. Pojawiła się wiara w naukę, czy wręcz kult w jej nieograniczone możliwości (sentyzm). Kryterium naukowości zawężono do tego, co sprawdzalne empirycznie; poznanie pozaempiryczne interpretowano jako nienaukowe i irracjonalne. W ten sposób zakwestionowano możliwość uprawiania naukowego innych typów nauk, a przede wszystkim humanistyki, a ta – jak wiemy – nie weryfikuje swych stwierdzeń w sposób empiryczny, a przecież nikt nie wątpi, że humanistyka i filozofia są trwałym dorobkiem ludzkości.

Skrajny racjonalizm w połączeniu z empiryzmem i sensualizmem głosili: D. Diderot, Voltaire, J. Locke, D. Hume, I. Kant, G. Hegel, K. Marks, A. Comte. Neopozytywiści: M. Schlick, O. Neurath, L. Wittgenstein, R. Carnap, A. Tarski, T. Kotarbiński usiłowali wykreślić filozofię z działów wiedzy nowoczesnej; filozofia miała być zredukowana do wyników nauk szczegółowych (marksizm) lub do analizy logicznej języka ludzkiego. Niedawno zmarły myśliciel amerykański Richard Rorty twierdził, że żadna prawda nie ma racji bytu, prawdy się nie odkrywa, tylko wytwarza. Ona nie dotyczy rzeczywistości, a jedynie ludzkich o niej przekonani i opinii. Wszystko ma charakter przygodny¹⁴.

Uogólniając koncepcje filozoficzno-naukowe, czy raczej antyfilozoficzne epoki nowożytnej i współczesnej, należy stwierdzić, że w tym

¹⁴ Por. *Powszechna encyklopedia filozofii*, Lublin 2007, t. VIII, s. 812.

nurcie filozoficznym sądami mającymi sens poznawczy są sądy analityczne i empiryczno-opisowe. To one zdolne są przekazywać określone prawdy. Tak więc nośnikami prawdy czy fałszu mają być jedynie sądy empirycznie weryfikowalne, i tylko takie sądy mają sens poznawczy. Wszelkie inne sądy mają charakter naukowy, gdy są redukowalne do sądów empirycznych.

Aby lepiej zrozumieć naturę prawdy, należy dokonać analizy jej przeciwieństwa. Jest nim fałsz, który jest opozycją prawdy. Jest on właściwością sądu (zdania), którego treść jest niezgodna z obiektywną rzeczywistością, do której się odnosi. Jeśli ta niezgodność z rzeczywistością (wyrażona w sądzie) ma na celu świadome i dobrowolne wprowadzenie w błąd drugiej osoby, to taka wypowiedź (fałszywa) nazywa się kłamstwem. Według Tomasza z Akwinu kłamstwo jest wolą oznajmienia nieprawdy. Zagadnienie kłamstwa – podobnie jak kary śmierci i eutanazji – jest niezmiernie trudne do jednoznacznej oceny. Istota trudności tkwi w pytaniu: czy istnieją sytuacje, w których kłamstwo byłoby dozwolone? Czy kłamstwo mogłoby być moralnie usprawiedliwione? Zdania etyków w tej sprawie są podzielone. W dziejach ludzkiej mowy (kłamstwo dotyczy natury mowy ludzkiej, właściwą formą kłamstwa jest mowa, język, jakim się człowiek posługuje) problematyka kłamstwa jest obecna od zarania istnienia gatunku ludzkiego¹⁵. Grecki myśliciel Platon wprowadził rozróżnienie kłamstwa na kłamstwo szkodliwe i sprawiedliwe, czyli moralnie dopuszczalne. To spowodowało podział filozofów na rzeczników absolutności zakazu kłamstwa (Arystoteles, św. Augustyn, św. Tomasz z Akwinu, I. Kant, J. Woroniecki i większość myślicieli katolickich) oraz zwolenników dopuszczalności kłamstwa (Platon, M. Luter, Wolter, A. Schopenhauer, W. Wundt, J. Fichte, J. Derrida i inni)¹⁶. Ten podział wśród etyków sprawił, że myśliciele zajmujący się problematyką kłamstwa, przyjmując dopuszczalność nieujawnienia prawdy w ściśle określonych okolicznościach, przyczynił się do używania określeń: *kłamstwo dobre* i *kłamstwo złe*. To pierwsze nazywane jest najczęściej kłamstwem obronnym.

Na gruncie polskim szczegółową analizę kłamstwa (*per longum et latum*) przeprowadził ks. prof. T. Ślipko¹⁷. Ten temat był przedmiotem jego rozprawy habilitacyjnej („Zagadnienie godziwej obrony sekretu”). Podjął on próbę pogodzenia moralnej normy zakazu kłamstwa z zasadą godziwej

¹⁵ Por. *Powszechna encyklopedia filozofii*, Lublin 2004, t. V, s. 662.

¹⁶ Por. tamże.

¹⁷ T. Ślipko, *Zarys etyki szczegółowej*, Kraków 1981, t. I, s. 359-370.

obrony sekretu, tj. ukrycia prawdy, jej nieujawnienia. Obrona sekretu przy ściśle określonych warunkach jest kluczem do rozwiązania aporii kłamstwa dopuszczalnego. Podstawowa teza dotycząca tej sprawy brzmi: prymat dyskrekcji przed prawdomównością. Jeśli dyskrekcja (sekret) jest wiadomością, której nie wolno przekazywać innym, to dla godziwej obrony sekretu granice (zasięg) prawdomówności należy zacieśnić (zastosować restrykcję) do granic wiedzy przekazywalnej, co sprawi, że formalnie fałszywa wypowiedź przekształca się w zakres wiedzy nieprzekazywalnej, tj. w akt moralnie godziwy. Mowa formalnie zgodna z myślą mówiącego w odniesieniu do wiedzy nieprzekazywalnej nie będzie aktem prawdomówności, lecz zdradą sekretu. Innymi słowy, formalne mówienie niezgodne z tym, co mieści się w zakresie wiedzy nieprzekazywalnej nie jest kłamstwem. Ważną rzeczą jest wskazanie, dla jakich racji, w jakich warunkach restryktywny charakter zakresu prawdomówności i kłamstwa należy zastosować dla obrony sekretu, gdy ta obrona jest zagrożona, a dotyczy wartości wysokiej rangi.

W świetle powyższych wypowiedzi dotyczących etycznej problematyki sekretu, gdy dochodzi do wyraźnego zderzenia się zakazu kłamstwa z prawem człowieka do zachowania dyskrekcji posiadanej przez niego wiedzy, powstaje pytanie, czy można się zgodzić ze zwolennikami bezwzględnego zakazu mowy nieprawdziwej. Uważają oni, że prawdomówność jest wartością absolutną, którą należy uszanować we wszystkich okolicznościach życia. Każde od niej odstępstwo byłoby kłamstwem, a to w żadnym wypadku nie może być usprawiedliwione. Również w odniesieniu do sekretu prawda miałaby być zachowana. Wobec powyższego trzeba stwierdzić, że zajęcie takiego stanowiska w sprawie nieujawnienia prawdy, może oznaczać tylko jedno: zniweczenie instytucji sekretu. Takiego dylematu nie zawiera z pewnością następująca sentencja: „Veritas est viaticum carissimum” - prawda jest najcenniejszym podarkiem na drogę życia.

What is truth

Summary

The search for truth is the perennial problem for it is deeply rooted in human nature. Aristotele opens his fundamental philosophical writing with the words: 'All men by nature desire knowledge'. However, although he speaks of innate nature of the recognition of truth, he does not indicate the source of such desire. According to Pope John Paul II, this desire has been instilled into a human heart by God Himself. Aristotle's view on truth became the basic for a classical definition of truth formulated by Thomas Aquinas. Saint Thomas claimed that: „Truth is the conformity (compatibility) of the intellect to the things when the intellect notes the existence of what is in fact, or the nonexistence of what is not in fact.” This definition implies that a claim is true insofar as it is in agreement with what it refers to. When there is no such conformity, the claim is false. So where does the truth reside: in the things or the intellect? Aquinas answers that truth is only in the intellect but its foundation is in the things. This way of handling the topic of truth is characteristic of ancient and medieval philosophy, that is a realistic philosophy, which teaches that philosophy is to study things, and not our thoughts about them. The representatives of the postcartesian philosophy ceased to examine being and devoted to the analysis of our language. They negated the possibility of knowing the truth, stating that if it exists, it is variable and relative.

The opposite of true is false, which is the incompatibility between a claim and objective reality. When someone deliberately misleads another person, we call it a lie. The question arises as to whether there are situation in which a lie would be permitted? The outstanding representatives of philosophical ethics differ on this. Thaddeus Ślipko SJ attempts to solve the dilemma of truthfulness in his habilitation dissertation under the title 'Zagadnienie godziwej obrony sekretu'.

Key words: truth, lie, conformity, thing, intellect, object of knowledge, knowing subject, secret, truthfulness.

Maciej Manikowski (Wrocław)

Ziemsko-niebiańska natura człowieka: Grzegorz z Nyssy i Jan Szkot Eriugena. Zarys problemu

Abstrakt: Fundamentalne elementy antropologii Grzegorza z Nyssy można opisać w trzech punktach. Po pierwsze, człowiek został stworzony jako byt ostatni, i poprzez to stał się on najbardziej doskonałym z bytów stworzonych i koroną całego stworzenia. Po drugie, człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boga, i poprzez to jest on innym bytem niż pozostałe stworzone przez Boga. Po trzecie, człowiek został stworzony jako byt dualny, jako złożenie duszy i ciała, i poprzez to – jak podkreśla Grzegorz z Nyssy – jest on rozumiany jako granica (*methorios*) bytu. W swej naturze (istocie) człowiek jednoczy dwa królestwa bytów stworzonych – świat bytów cielesnych i świat bytów duchowych (niecielesnych). Te elementy antropologii Grzegorza z Nyssy można odnaleźć w wielu systemach filozoficznych późnej patrystyki w wieków średnich.

Jedną z ważniejszych kontynuacji fundamentalnych idei Grzegorza z Nyssy jest łańcisk filozof i teolog renesansu karolińskiego – Jan Szkot Eriugena. Jego metafizyczny i antropologiczny system bazuje na – z jednej strony – kontynuacji fundamentalnych elementów z filozoficznego i teologicznego myślenia Grzegorza z Nyssy oraz na – z drugiej strony – przetransformowaniu systemu filozoficznego Pseudo-Dionizego Areopagity. Te dwa źródła prowadzą Eriugenę do oryginalnej filozofii i teologii, szczególnie w jej wątkach antropologicznych.

Fundamentalną ideą antropologii Jana Szkota Eriugeny jest pojęcie ludzkiej natury. Jakkolwiek, filozoficzne podejście do tego zagadnienia (pojęcia) jest inne, niż w pozostałych systemach filozoficznych, zwłaszcza wieków średnich. Dla Eriugeny właściwym (zasadniczym) znaczeniem tego terminu jest jego rozumienie w pierwotnym stanie czy kondycji człowieka, która oznacza kondycję przed grzechem pierworodnym. Można to przedstawić tak: Ludzka natura w swym właściwym stanie istnieje tylko w raju, a to oznacza doskonały i idealny stan. Grzech pierworodny dokonał zasadniczego podziału w naturze ludzkiej, jak choćby podziału na płęć, dlatego po tym fakcie, natura rozumiana jest już inaczej. Do takiego rozumienia prowadzi nas alegoryczna lektura Pisma świętego, szczególnie opisów stworzenia

świata i człowieka, jak również opis grzechu pierworodnego. W tym miejscu Eriugena okazuje się ścisłym następcą Grzegorza z Nyssy i wielu Ojców Kościoła.

Słowa kluczowe: Grzegorz z Nyssy, Jan Szkot Eriugena, człowiek, natura, grzech pierworodny, antropologia.

Rozpoczynając swój znany esej filozoficzny *Zum Idee des Menschen* Max Scheler odniósł się w sposób całościowy do filozoficznego dziedzictwa myśli europejskiej. Pisał: „W pewnym rozumieniu wszystkie centralne problemy filozofii dadzą się sprowadzić do zagadnienia, czym jest człowiek i jakie zajmuje metafizyczne miejsce i położenie w obrębie całości bytu, świata oraz wobec Boga. Szereg dawniejszych myślicieli nie bez racji zwykło czynić «*stanowisko człowieka we Wszechświecie*» punktem wyjściowym stawiania wszelkich pytań filozoficznych, tzn. [usiłowało] zorientować się co do metafizycznego miejsca istoty «człowiek» i jego egzystencji”¹. Stanowisko Schelera może być dyskusyjne, ale nie ulega wątpliwości, że pytanie o człowieka jest jednym z najważniejszych i najstarszych pytań filozoficznych. Zawiera się w tym pytaniu – można powiedzieć – cała filozoficzna tradycja, i cała moc filozoficznego myślenia².

Myśl filozoficzna i teologiczna Grzegorza z Nyssy, jednego z trzech Ojców Kapadockich, reformatorów teologii trynitarniej z IV wieku, jest dla antropologii, szczególnie antropologii zorientowanej filozoficznie, niezwykle ważna i inspirująca. Myśl ta była swoistym *motorem napędowym* wielu innych tradycji filozoficznych, nie tylko tych, zorientowanych neoplatońsko. Wielu późniejszych myślicieli, bezpośrednio czy pośrednio odwoływało się do jego koncepcji filozoficznych i teologicznych, zwłaszcza antropologicznych, kosmologicznych czy z teologii trynitarniej. Warto tutaj wspomnieć choćby Pseudo-Dionizego Areopagite, syryjskiego mnicha, nepolatońskiego teologa czy gnostyckiego chrześcijanina z VI wieku po Chrystusie, Jana Szkota Eriugene, wielkiego filozofa czasów karolińskich w Europie czy Mistra Jana Eckharta, teologa, filozofa i mistyka końca

¹ M. Scheler, *O idei człowieka*, tłum. A. Węgrzecki, w: M. Scheler, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, PWN, Warszawa 1987, s. 3-4. Warto dodać, że problemy antropologiczne były najważniejszymi zagadnieniami całej filozofii Maxa Schelera, i pojawiły się u niego bardzo wcześnie. Por. M. Scheler, *Stanowisko człowieka w kosmosie*, tłum. A. Węgrzecki, tamże, s. 43.

² Por. M. Buber, *Problem człowieka*, tłum. J. Doktor, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1993.

średniowiecza. Prezentowany tekst, przywołujący myśl antropologiczną Grzegorza z Nyssy i jej kontynuację u Jana Szkota Eriugeny i Mistraza Jana Eckharta, zgodnie ze swym doprecyzowaniem w tytule, nie pretenduje do całościowego opracowania tego ważnego filozoficznie i teologicznie zagadnienia, a jest jedynie zarysowaniem węzłowych punktów tych koncepcji, będąc jednocześnie zaproszeniem do podjęcia głębszych studiów nad problemem natury ludzkiej.

Patrystyczno-średniowieczna tradycja filozoficzna, ale również i teologiczna, punktem wyjściowym swej refleksji nad człowiekiem czyniła biblijny opis stworzenia. Wszelkie rozważania przyjmowały formę bądź komentarza do tegoż opisu, bądź bardziej systematycznego studium źródłowo opartego o tekst biblijny. Dla myślicieli tego okresu nie ulegało wątpliwości, że słowa Objawienia są fundamentem myślenia i twórczego przetwarzania.

Dwa opisy stworzenia człowieka

Czytając pierwszą księgę Biblii, odnajdujemy w niej dwa fundamentalne zagadnienia. Pierwszym jest problem natury i istnienia świata, drugim – natury i istnienia człowieka. I o ile w pierwszym przypadku, choć przekazany w sposób metaforyczny, opis stworzenia świata wydaje się być jednoznaczny, o tyle w drugim przypadku spotykamy dwa – wydawałoby się sprzeczne ze sobą – opisy powstania człowieka. Różnica ta nie wynika jedynie z nałożenia się na siebie – tak się przynajmniej wydaje – dwóch tradycji redakcyjnych księgi, ale – jak podkreślali Ojcowie Kościoła – jest podkreśleniem pewnych istotnych prawd teologicznych, które Objawienie chce nam tutaj pokazać. Zanim przejdziemy do próby zreferowania obu opisów stworzenia, już w tym miejscu warto zauważyć, że pojawiają się one w dwóch różnych punktach biblijnej narracji. Pierwszy w sposób naturalny jest dopełnieniem opisu stworzenia świata, drugi – pojawia się jako coś wyraźnie nowego, będącego *nowym początkiem*.

W pierwszym opisie biblijnym człowiek pojawia się szóstego dnia, będąc niejako kontynuacją stwarzanego świata i tego wszystkiego, co się na nim pojawia, pokazując swoiste połączenie kosmologii i antropologii. „A wreszcie rzekł Bóg: «Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam. Niech panuje nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym, nad bydłem, nad ziemią i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi!» Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go

stworzył: stworzył mężczyznę i kobietę. [...] I tak upłynął wieczór i poranek – dzień szósty” (Rdz 1, 26-27, 31)³. Człowiek zatem jest ostatnim Bożym stworzeniem pojawiającym się na ziemi, pojawia się po stowrzeniu świata oraz po stworzeniu wszelkich innych bytów: świata nieożywionego, świata roślin i świata zwierząt. Po dokonaniu tego wszystkiego, Bóg odpoczywa, uświęcając tym samym i wykonaną pracę, i ów siódmy dzień, który nastął po dziele stworzenia.

Drugi opis stworzenia człowieka pojawia się poprzedzony dość zagadkowym wersem: „Oto są dzieje początków po stworzeniu nieba i ziemi” (Rdz 2, 4). Narracja biblijna nie pozostawia tutaj złudzenia, że opisywany teraz akt stwórczy, jest nowym czy innym w stosunku do stworzenia świata, mówi bowiem o *początku* po stworzeniu nieba i ziemi. Czytamy: „Gdy Pan Bóg uczynił ziemię i niebo, nie było jeszcze żadnego krzewu polnego na ziemi ani żadna trawa polna jeszcze nie weszła – bo Pan Bóg nie zsyłał deszczu na ziemię i nie było człowieka, który by uprawiał ziemię i rów kopał w ziemi, aby w ten sposób nawadniać całą powierzchnię gleby – wtedy to Pan Bóg ulepił człowieka z prochu ziemi i tchnął w jego nozdrza tchnienie życia, wskutek czego stał się człowiek istotą żywą” (Rdz 2, 4-7). Tutaj człowiek pojawia się bezpośrednio po stworzeniu nieba i ziemi, ale przed stworzeniem wszystkich innych bytów na ziemi, bo ich stworzenie zakłada niejako uprzednie stworzenie człowieka jako tego, który będzie nimi władał.

Te dwa – pozornie tylko sprzeczne ze sobą – opisy stworzenia człowieka pokazują to, co dla zrozumienia człowieka, jego istoty czy natury, ale również jego powiązań z innymi bytami, jest fundamentalne. Podkreślić wypada, że to, co rozumiemy z tego biblijnego opisu, nie przynależy już w sensie ścisłym do Objawienia, jest bowiem próbą jego interpretacji, jego filozoficznego i teologicznego zrozumienia. Co zatem mówią te dwa opisy?

Pierwszy opis pokazuje proces stwarzania wszystkiego jako coś ciągłego. To połączenie opisu stworzenia świata i stworzenia człowieka pokazuje, że poprzez ten akt człowiek uzyskuje specyficzne miejsce w całości stworzenia. Po pierwsze, zostaje on stworzony jako byt ostatni, co w tym wypadku znaczy najważniejszy, najdoskonalszy, bowiem opis stworzenia człowieka kończy się błogosławieństwem, nakazem płodności i aktem poddania wszystkiego, co stworzone władzy człowieka (por. Rdz 1, 28). Po drugie, człowiek, jako jedyny byt, zostaje stworzony na obraz i podobieństwo

³ Wszelkie odniesienia do Pisma świętego według polskiego wydania: *Pismo święte Starego i Nowego Testamentu*, opracował Zespół Biblistów Polskich, wydanie trzecie poprawione, Pallotinum, Poznań-Warszawa 1991.

Boga, co skutkuje także tym, że to właśnie człowiekowi, i tylko jemu, jako swemu zarządcy, Bóg powierza pieczę nad światem. Człowiek, stworzony w taki sposób, stworzony w takim momencie, kończy dzieło stworzenia, a poprzez to staje się jego koroną⁴.

Co zmienia się, gdy czytamy drugi biblijny opis stworzenia? Zmienia się przede wszystkim perspektywa patrzenia na człowieka. Popatrzmy na sytuację, opisywaną i przekazywaną nam przez Objawienie. Człowiek pojawia się tutaj zaraz po stworzeniu ziemi i nieba, które w rozumieniu hebrajskim oznacza *całość stworzenia*. A co to stworzenie oznacza? To przede wszystkim stworzenie tego, co materialne (ziemia) oraz tego, co niematerialne (niebo). I właśnie po stworzeniu świata materialnego i niematerialnego, pojawia się człowiek. Bóg *własnoręcznie* lepi go z prochu ziemi, a następnie tchnie w jego nozdrza tchnienie życia. Tym samym człowiek staje się istotą żywą. Ale nie tylko. Ten opis kieruje naszą uwagę na bardzo ważny antropologicznie szczegół. Człowiek staje się istotą żywą nie tylko poprzez tchnienie życia otrzymane od Boga, ale również dlatego, że został pomyślany jako byt złożony – złożony z tego, co materialne (proch ziemi, ciało) i tego, co niematerialne (tchnienie życia, dusza). Człowiek zatem od samego początku jest bytem cielesno-duchowym, a odnosząc to do początku drugiego opisu stworzenia człowieka, jest on bytem, który, jak żaden inny w kosmosie, w sobie łączy sferę materialną i niematerialną⁵. Dlatego został stworzony bezpośrednio po stworzeniu ziemi i nieba, a przed wszystkim innym. Bo to, co się po nim pojawia, jest już tylko ziemskie.

Te dwa biblijne opisy stworzenia człowieka pokazują, jak sądzę, trzy bardzo ważne antropologicznie (ale również i metafizycznie) płaszczyzny rozumienia i odkrywania natury człowieka. Po pierwsze, jest on jedynym bytem stworzonym na obraz i podobieństwo Boga; po drugie – jest bytem kończącym etap stwarzania i po trzecie – jest jedynym bytem z natury swej cielesno-duchowym, łączącym w sobie to, co materialne z tym, co niematerialne. Te trzy filozoficzne prawdy, wywnioskowane z biblijnego opisu stworzenia człowieka, organizują całą patrystyczno-średniowieczną refleksję antropologiczną. Przykładem takiej właśnie refleksji jest myśl filozoficzna Grzegorza z Nyssy oraz – nawiązującego do niego – Jana

⁴ Por. W. Szczerba, *A Bóg będzie wszystkim we wszystkim... Apokatastaza Grzegorza z Nyssy. Tło, źródła, kształt koncepcji*, WAM, Kraków 2008, s. 242.

⁵ Por. P. Evdokimov, *Prawosławie*, tłum. ks. J. Kilnger, PAX, Warszawa 2003, s. 87; J. Meyendorff, *Teologia Bizantyjska. Historia i doktryna*, tłum. J. Prokopiuk, UJ, Kraków 2007, s. 132.

Szkota Eriugeny, która będzie dla nas podstawą tych wprowadzających w zagadnienie filozoficznych analiz⁶.

Myśl antropologiczna Grzegorza z Nyssy

Traktat *O stworzeniu człowieka*, napisany zapewne po roku 379, miał w swym zamierzeniu być dalszym ciągiem alegorycznego sposobu wyjaśniania dzieła stworzenia świata, podjętego w przeszłości przez Bazylego Wielkiego oraz samego Nysseńczyka w traktacie *In hexaemeron*. Tym samym Grzegorz z Nyssy łączy oba te biblijne opisy w jedną interpretację jednego aktu Boskiego stwarzania. Czyni to także poprzez fakt, że rozpoczyna swój traktat antropologiczny od krótkiego filozoficznego komentarza dzieła stworzenia świata, przygotowując niejako miejsce do pojawienia się jego refleksji nad stworzeniem człowieka. To, co jest pewnym *novum* w rozważaniach Nysseńczyka, to bardzo skrupulatne wykorzystanie całej ówczesnej wiedzy, w tym i naukowej, dla potwierdzenia głoszonych przez siebie teologicznych i filozoficznych poglądów. Grzegorz ukazuje się nam tutaj nie tylko jako biegły alegoreta, biblista, filozof i teolog, ale również jako prawdziwy naukowiec, o szerokich zainteresowaniach i wszechstronnej wiedzy naukowej z wielu dziedzin. Jednak – tak jak dla całej myśli patrystycznej – fundamentalnym punktem wyjścia jego refleksji filozoficznej jest Objawienie. To alegorycznie, choć nie tylko, odczytywany biblijny opis stworzenia świata i człowieka, jest konstrukcyjnym podłożem pod jego filozoficzną antropologię⁷.

Od samego początku swego traktatu Grzegorz z Nyssy pokazuje i podkreśla wyjątkowość człowieka pośród innych stworzeń. Dominuje tutaj głównie opis tych cech, które – zdaniem autora tegoż traktatu – mają pokazywać nie tylko inność czy szczególność człowieka pośród stworzeń, ale również jego wspaniałość, doskonałość (na tyle, na ile byt stworzony może być doskonały) oraz jego wyjątkowość. Rozważania te prowadzą go – w rozdziale VIII traktatu *De hominis opificio* – do ukazania człowieka jako bytu szczególnego w hierarchii innych bytów stworzonych. Czytamy w traktacie *O stworzeniu człowieka*: „Możemy wprowadzić następujące

⁶ Oczywiście są to jedynie dwa wybrane przykłady. Tym, co posłużyło tutaj w zamyśle do ich zestawienia jest fakt, że obydwaj z wielkim naciskiem pokazują konsekwencje wynikające z dualnej natury człowieka.

⁷ Pytanie, czy antropologia Grzegorza z Nyssy jest filozoficzna, czy teologiczna, pozostawiam tutaj nierozstrzygniętym.

rozdzielenie: wśród stworzeń jedne są w jakiś sposób duchowe, a inne wyłącznie cielesne (podział stworzeń duchowych na razie pomińmy, bo nie o tym teraz mowa); spośród cielesnych jedne są w ogóle pozbawione życia, inne zaś mają uczestnictwo w sile życiowej; z żyjących jedne posiadają zmysły, a inne są ich pozbawione; z kolei obdarzone zmysłami dzielą się na rozumne i nierozumne. Dlatego Prawodawca mówi, że po materii nieożywionej, stanowiącej jakby podstawę dla istot żywych, powstało owo naturalne (*physike*), istniejące najpierw w roślinach życie, a dopiero potem wspomina o powstaniu istot posługujących się zmysłami. Zgodnie z tym samym porządkiem logicznym, wśród bytów wiodących życie cielesne istoty obdarzone zmysłami mogą istnieć, nie posiadając natury rozumnej, natomiast duchowe prowadzą życie cielesne tylko wtedy, gdy mają też naturę zmysłową. Dlatego właśnie człowiek został stworzony na końcu, po roślinach i zwierzętach, bo natura w jakiś sposób zmierzała konsekwentnie do doskonałości”⁸.

Pokazany tutaj przez Grzegorza z Nyssy podział bytów nie jest kompletny, dotyczy bowiem jedynie świata stworzonego, a dalej jedynie bytów materialnych. Zanim przejdziemy do omówienia tego podziału i wynikających z niego filozoficznych konsekwencji, warto na moment zatrzymać się w punkcie wyjścia Grzegorzowej filozofii. Po pierwsze, wyraźnie widać, że dla Nyssęńczyka podziałem źródłowym jest – zgodnie z biblijnym opisem stworzenia – wyróżnienie wśród bytów stworzonych tych, które są materialne (cielesne, ziemskie) i tych, które są duchowe (niematerialne, niebiańskie)⁹. Tak filozoficznie odczytać można wers o stworzeniu ziemi i nieba. Jest jednak pewien podział wcześniejszy, bowiem – po drugie, choć filozoficznie jest to fundament, czyli to, co pierwsze – mamy podział na to, co niestworzone (Bóg) oraz to, co stworzone (świat rozumiany tutaj jako całość). Tak bowiem filozoficznie można rozumieć początek biblijnego opisu stworzenia: „Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię” (Rdz 1, 1). Bóg dokonując aktu stworzenia, dokonuje oddzielenia tego, co niestworzone od tego, co stworzone, czyli dokonuje oddzielenia stworzenia od siebie samego, jako jedynego bytu niestworzonego, i dopiero potem dokonuje

⁸ Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka*, 8, tłum. M. Przyszychowska, WAM, Kraków 2006, s. 66–67. W dalszej części, wszelkie odniesienia do tego traktatu przywoływane będą według tego tłumaczenia i wydania, z podaniem najpierw odpowiedniego rozdziału oraz stron polskiego wydania, czyli 8, s. 66–67.

⁹ Por. P. Ewdokimov, *Sztuka ikony. Teologia piękna*, tłum. M. Żurowska, MIC, Warszawa 1999, s. 29.

oddzielenia (*tylko* w obrębie tego, co stworzone) tego, co duchowe od tego, co materialne. W tak źródłowo rozumianym podziale, mieści się dopiero przywołany powyżej fragment traktatu *O stworzeniu człowieka*.

Wedle traktatu Grzegorza z Nyssy to, co stworzone dzieli się na materialne i duchowe. To, co materialne dzieli się zaś na to, co ożywione i nieożywione (materia nieożywiona); ożywione zaś na odczuwające i nieodczuwające (świat roślin); to, co odczuwające dzieli się na nieracjonalne (świat zwierząt) i racjonalne (człowiek). Patrząc na ten podział z punktu widzenia pewnego dążenia do doskonałości, choćby poprzez przymat możliwości poznawczych, widać wyraźnie, że człowiek pojawia się jako ostatni z bytów, jako najbardziej doskonały ze wszystkich bytów stworzonych, sumujący niejako wszystkie te *cechy* sukcesywnie pojawiające się w wymienianych w podziale bytach. Z drugiej strony obserwujemy, że ten Grzegorzowy podział bytów stworzonych w pełni niejako realizuje nasze odczytanie fundamentalnego przesłania wynikającego z pierwszego biblijnego opisu stworzenia człowieka. Umieszczając człowieka w takim właśnie podziale, Grzegorz z Nyssy podkreśla jego wspaniałość, szczególność, ale równocześnie i to, co go oddziela od innych bytów stworzonych i – dodajmy – materialnych. Wiemy jednak, że człowiek jest również i bytem duchowym, bo tego uczy nas drugi opis stworzenia.

Przedstawiony powyżej podział bytów nie jest kompletny, ponieważ – jak już było zaznaczone – dotyczy on wyłącznie stworzonych bytów materialnych. Sam Grzegorz nie dzieli w tym momencie bytów duchowych (nie widząc tutaj takiej potrzeby). A jak zatem wygląda ten podział w przypadku bytów duchowych? Czego uczy nas opis stworzenia świata? Po pierwsze, prócz Boga wszystko inne jest stworzone, więc i byty duchowe będą stworzone (widać więc wyraźnie inny punkt wyjścia, niż w kalsycznie odczytywanym platonizmie, gdzie idee są *niestworzone*, by użyć sformułowania biblijnego). Po drugie, filozoficznie interpretując stworzone niebo i ziemię, akt stwórczy wprowadza podział na byty duchowe i materialne. Różnią się one wszystkim, ale nie tym, że są stworzone. Biorąc pod uwagę to, że byty duchowe są stworzone, a więc różne od bytów jedynie materialnych, można w ich obrębie wskazać podział na to, co jest z natury swojej jedynie duchowe, byłyby to zatem duchy czyste, czyli w przypadku myśli chrześcijańskiej aniołowie, oraz na to, co jest duchowe, ale z natury swojej istnieje w czymś materialnym. Nazwijmy je w tym miejscu bytami duchowymi ziemskimi. Co to są za byty? Zrozumienie tych bytów jest

niejako połączeniem filozoficznego odczytania drugiego opisu stworzenia z filozoficznymi rozważaniami o naturze człowieka.

Grzegorz z Nyssy w swej *Wielkiej mowie katechetycznej*, dziele nawiązującym tematycznie do Orygenesowych *Peri Archon*, pokazuje pewną bardzo ważną konsekwencję aktu stworzenia, szczególnie w jego drugiej wersji. Pisze: „W dziwnej opatrności natura duchowa łączy się z cielesną, by – jak mówi Apostoł – nie było nic odrzucone od stworzenia i wykluczone od wspólnoty z Bogiem. Dlatego pokazał Bóg w człowieku – jak uczy opowiadanie o stworzeniu – połączenie pierwiastka cielesnego i duchowego. Mówi Pismo: «Wziąwszy Bóg z mułu ziemi, utworzył człowieka», a potem tchnął w niego dech życia, aby wraz z Boskim złączył się pierwiastek ziemski i tak z tym, co nadziemskie, w równej czci spłynęła na całe stworzenie jedna łaska”¹⁰. Człowiek zatem jest nie tylko najdoskonalszym i kończącym akt kreacji dziełem Boga, ale poprzez fakt bycia ulepionym z prochu ziemi i obdarzonym tchnieniem życia, jest w pełni jedynym stworzonym bytem materialno-duchowym.

Trzeba tutaj jednak podkreślić kilka ważnych, jak sądzę, elementów. Po pierwsze, poprzez ulepienie z pyłu ziemi, człowiek staje się materialny, a poprzez to staje się przynależny do materialnej sfery bytów stworzonych. Po drugie, poprzez tchnienie życia, człowiekowi dany zostaje duchowy element stworzenia. Jest on stworzony, ponieważ daje go Bóg, i poprzez to jest on różny od Boga, a jedynie On sam jest jedynym bytem niestworzonym. Po trzecie, będąc w pełni bytem stworzonym, człowiek jest połączeniem tego, co jest materialne i tego, co jest niematerialne, jest jedynym stworzonym bytem cielesno-duchowym. Po czwarte, ta dualna natura człowieka nie przekreśla faktu, że ontycznie jest on jednym bytem, bowiem człowiek został stworzony jako byt materialno-duchowy. Mówiąc językiem współczesnej filozoficznej antropologii, człowiek jest więc jedną osobą łączącą w sobie dwa aspekty ludzkiej natury – cielesność i duchowość (całkiem podobnie, jak dwie natury, Boska i ludzka, łączą się w Chrystusie, jak określa to dogmat chalcedoński). Rozważania te pokazują jednak rozumienie aktu stworzenia człowieka w nowym świetle.

Nakładając na siebie Grzegorzowy schemat podziału bytów oraz filozoficznie rozumiany drugi opis stworzenia człowieka, otrzymuje się bardzo ciekawą koncepcję antropologiczną. Ontologicznie rzecz ujmując, cała sfera

¹⁰ Grzegorz z Nyssy, *Wielka mowa katechetyczna* 6, tłum. W. Kania, w: Grzegorz z Nyssy, *Wybór pism*, tłum. W. Kania, PSP 14, ATK, Warszawa 1974, s. 138-139.

bytów stworzonych generalnie dzieli się na dwa wielkie królestwa – teog, co duchowe i tego, co materialne. Kiedy natomiast patrzymy na wyszczególnianie konkretnych i jednostkowych bytów w obu tych królestwach, okazuje się że w obu pojawia się człowiek. Jak zostało to pokazane powyżej, jest on najdoskonalszym i najwyższym materialnym bytem stworzonym. Ale jednocześnie jest on także bytem duchowym, czyli w schemacie podziału królestwa stworzonych duchów byłby on stworzonym ziemskim bytem duchowym. To, że człowiek jest bytem duchowo-cielesnym, materialno-niematerialnym, pokazuje jego specyficzne miejsce pośród stworzeń. Grzegorz z Nyssy próbuje to wyjaśnić na dwa sposoby.

Na początku swego traktatu antropologicznego filozoficznie wyjaśniającego zagadnienie stworzenia człowieka, Grzegorz z Nyssy wskazuje na pewne istotne konsekwencje wynikające z jego dualnej natury. Píše: „Bogaty i wspaniały gospodarz naszej natury, ozdobiwszy dom wszelkim bogactwem, przygotował urozmaiconą i obfitą ucztę, wprowadził człowieka, dając mu za zadanie nie zabieganie o to, czego nie ma, ale używanie tego, co już istniało. Dlatego stworzył go, zmieszawszy dwa pierwiastki: ziemski i boski, aby dzięki obu mógł cieszyć się i jednym, i drugim w sposób właściwy i wrodzony: Bogiem dzięki swojej bardziej boskiej naturze, a dobrami ziemskimi dzięki podobnej [im] zmysłowości”¹¹. Poprzez takie umieszczenie człowieka pośród bytów stworzonych, może on uczestniczyć, zdaniem biskupa Nyssy – w pełni – w obu światach. Może w pełni używać świata materialnego, ale również w pełni korzystać ze świata duchowego, Boskiego – jak powiada Nysseńczyk.

Jednocześnie jednak te dwa światy są dla człowieka dwoma skrajnościami, dwoma przeciwieństwami, pomiędzy które zostaje wrzucony. Jest on niejako *rozpięty* pomiędzy tymi dwoma światami – światem ducha i światem materii. To prowadzi do pewnych antropologicznych konsekwencji. Grzegorz z Nyssy ujmuje je tak: „Człowiek jest bytem pośrednim między dwiema przeciwnymi skrajnościami: naturą Boską i bezcielesną a bezrozumnym i zwierzęcym życiem. Można dostrzec w kompozycie, jakim jest człowiek, część każdej z nich: z natury Boskiej ma rozum i mądrość, które nie mają styczności z podziałem na mężczyznę i kobietę, a z natury nierozumnej cielesną postać, podzieloną na męskość i kobiecość. Każdy, kto ma udział w ludzkim życiu, posiada obie te cechy”¹². Widać zatem, że

¹¹ Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka*, 2, s. 56.

¹² Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka*, 16, s. 93.

człowiek nie tylko łączy obie te sfery bytów, ale w pewnym sposób jest też poprzez te dwie sfery ukierunkowywany – kierując się tym, co niematerialne i rozumowe, zmierza ku Bogu, kierując się tym, co cielesne i zmysłowe, zmierza w stronę świata, co jest jednocześnie, i tak rozumie to Nysseńczyk, odwracaniem się od Boga.

Człowiek jest – w pełnym tego słowa znaczeniu – bytem granicznym (*methorios*)¹³. Można to rozumieć na dwa sposoby. Z jednej strony, jest on połączeniem dwóch odmiennych, choć przecież stworzonych przez Boga, sfer – ziemskiej i niebiańskiej. Poprzez to połączenie jest jednocześnie – uczestnicząc na równi w nich obu – bytem granicznym, a więc rozgraniczającym obie sfery, stojącym na granicy, będącym przynależnym do obu jednocześnie. Jest niejako *mostem* łączącym oba brzegi tych królestw. Z drugiej strony, ta graniczność znajduje się w nim samym, bowiem nic zewnętrznego nie świadczy o jego przynależności do innej sfery, niż ziemską. Ani postawa stojąca, ani zdolność mówienia, ani – jak powiedziałby Arystoteles – jego społeczna (polityczna) natura, nie świadczą wyraźnie o przynależeniu człowieka do sfery niebiańskiej. Tym w pełni Boskim, a więc i niebiańskim, elementem człowieka jest jego dusza czy Boskie Tchnienie (choć nie jest jednoznaczne, czy Grzegorz z Nyssy utożsamia w prosty sposób „Boskie tchnienie” z duszą człowieka). Jest ona Boska poprzez swą nieśmiertelność, mądrość i niematerialność; jest Boska, a więc przynależna do świata niebiańskiego, bo jest ona w pełni wyrazem powszechności, w której nie istnieje podział na mężczyzn i kobiety. To właśnie ludzka dusza, tchnienie życia ofiarowane człowiekowi w dniu stworzenia, jest tym, co decyduje o przynależności człowieka do obu sfer – ponieważ jest niematerialna, jest elementem świata niebiańskiego, ponieważ wiąże się ciałem i w nim funkcjonuje, jest przez to także elementem świata ziemskiego. Tym samym człowiek jest nie tylko bytem granicznym, prawdziwie ziemsko-niebiańskim, ale jest równocześnie zwornikiem obu światów.

Antropologia Jana Szkota Eriugeny

Podstawowe elementy Grzegorzowej antropologii odnaleźć można w wielu systemach filozoficznych późnej patrystyki i całego średniowiecza, szczególnie tych, które nawiązują do tradycji neoplatońskiej. Nie jest to związane z tym, że myśl filozoficzna Grzegorza z Nyssy jest aż tak dalece aktualna czy wciąż na nowo odczytywana. Wiąże się to przede wszystkim

¹³ Por. W. Szczerba, dz. cyt., s. 246.

z tym, że dla tych wszystkich systemów filozoficznych istnieje jedno wspólne źródło, a jest nim – tak czy inaczej przemodyfikowana – filozofia platońska czy neoplatońska, a nie jedynie tradycja biblijna. Z jednej strony, jest to filozofia Platona przekazana potomnym przez platonizm, medio-platonizm i neoplatonizm, z drugiej strony jest to także wykorzystanie innych źródeł filozofii starożytnej – tradycji orficko-pitagorejskiej, filozofii stoickiej, ale głównie pierwszych prób pogodzenia myśli filozoficznej z Objawieniem, która dokonała się w systemie filozoficznym i teologicznym Filona z Aleksandrii.

Jednym z ważnych kontynuatorów podstawowych wątków antropologicznych Grzegorza z Nyssy jest łaciński filozof i teolog czasów karolińskich Jan Szkot Eriugena. Jego system metafizyczno-antropologiczny oparty jest – z jednej strony – na kontynuowaniu głównych elementów systemowych filozofii i teologii Grzegorza z Nyssy (choć nie wykorzystywanych bezpośrednio z tekstów źródłowych) oraz – z drugiej strony – na tak czy inaczej przeformułowanym systemie filozoficznym Pseudo-Dionizego Areopagity. Te dwa źródła, choć jest ich zapewne więcej, doprowadziły w przypadku Eriugeny do powstania oryginalnej filozofii i teologii, szczególnie w jej antropologicznym aspekcie.

Konstruując swą myśl antropologiczną, Jan Szkot Eriugena wykorzystuje – prócz tradycji filozoficznej i teologicznej – elementy Objawienia, przy czym tym różni się od Grzegorza z Nyssy, że nie obiera za punkt wyjścia jedynie podwójnego opisu stworzenia człowieka. Dla niego rozumienie aktu Boskiej kreacji człowieka ma swe dopełnienie w filozoficznie odczytanym opowiadaniu o grzechu pierwszych ludzi. To tutaj, jak sądzi Jan Szkot Eriugena, leży odpowiedź na fundamentalne pytanie dotyczące istnienia poszczególnych ludzi. Miejszem, gdzie pytanie to jest stawiane najdobitniej, ale jednocześnie miejscem, gdzie odpowiedź jest najprostsza, jest raj, bowiem raj, jak chce Eriugena, jest na początku i na końcu historii człowieka.

Fundamentalnym pojęciem systemu antropologicznego Jana Szkota Eriugeny jest pojęcie natury ludzkiej. Jednak podejście do tego zagadnienia jest inne, niż było do tej pory, bowiem zgodnie z sugestią Eriugeny, „właściwe ujęcie natury ludzkiej to jej ujęcie tak, jak jawiła się ona w stanie idealnym, przed grzechem”¹⁴. Można to streścić tak: natura ludzka w jej

¹⁴ A. Kijewska, *Neoplatonizm Jana Szkota Eriugeny. Podmiotowe warunki doświadczenia mistycznego w tradycji neoplatońskiej*, KUL, Lublin 1994, s. 139.

właściwym sensie istniała jedynie w raju, czyli w stanie doskonałym, idealnym; natomiast grzech dokonał fundamentalnych podziałów w naturze, poprzez co musi ona być rozumiana inaczej. Inaczej rzecz ujmując: Eriugenę interesuje przede wszystkim natura *w pierwszym momencie*, w momencie jej zaistnienia. Do takich analiz prowadzi go alegoryczne odczytywanie Objawienia, szczególnie opisów stworzenia świata, stworzenia człowieka oraz opisu grzechu. W tym miejscu Eriugena kroczy drogą podobną do Grzegorza z Nyssy i wielu innych teologów świata greckiego. W stanie idealnym, w raju, natura ludzka była w najwyższym stopniu podobna do Boga – wszak pierwszy opis stworzenia człowieka mówi o stworzeniu na obraz i podobieństwo – a w tym pierwotnym stanie jedynie tym różniła się od swego Stwórcy, że była odrębnym przedmiotem. Tak rozumiana natura była wieczna, niecielesna, była czystym intelektem, oznaczała się samowiedzą, wszechmocą, absolutną wolnością. Właściwie tylko tym różniła się od Boga, że była stworzona. Tak pojmowana natura nie była rozdzielona na płci, bowiem posiadane przez stworzonego człowieka ciało, nie było materialne, tylko raczej duchowe czy idealne. To prowadzi Jana Szkota Eriugenę do ważnego filozoficznie i teologicznie stwierdzenia, że natura ludzka na początku była czymś powszechnym.

Sytuacja ta diametralnie się zmieniła, kiedy pojawił się grzech. Zasadniczym skutkiem grzechu nie jest to, co najczęściej pojawia się w interpretacjach, czyli wolność wyboru¹⁵, ale podział na płci. To, co w powszechnie ujmowanej naturze było jedynie jakąś formą potencjalności (by użyć terminologii Arystotelesa), teraz zostało zaktualizowane. To prowadzi nie tylko do podziału natury na męską i żeńską, ale również do powstania świata materialnego, bowiem jedynie w materii owo rozdzielenie na płci mogło zaistnieć. Materialność jest więc pewną *wiązaną* konsekwencją płciowości. Grzegorz z Nyssy w swej koncepcji ontologicznej uważał, że u podłoża tego, co materialne leży to, co idealne. Eriugena adaptując tę koncepcję twierdzi, że *rozsadzona* grzechem powszechna, idealna natura ludzka staje się teraz podstawą świata materialnego. Wraz z powstaniem materialnego świata pojawia się to wszystko, co jest niezbędne do normalnego funkcjonowania bytów cielesnych: podział na płci, zwierzęcy sposób rozmnażania się, sposoby odżywiania się czy konieczność ubierania się. Kim zatem, w tak rozumianym systemie, jest człowiek?

¹⁵ Konsekwencją grzechu pierwotnego według Eriugeny nie jest też śmiertelność, co jest fundamentem antropologii bizantyjsko-prawosławnej.

Człowiek został stworzony szóstego dnia, a więc jako ostatnie z dzieł Boga. To pokazuje, że jest on – poprzez takie właśnie umieszczenie – kimś wyjątkowym w świecie bytów stworzonych. Ale ponieważ jest on stwarzany na końcu świata zwierzęcego, w całości – poprzez swą cielesność – do tego świata przynależy. Jednak poprzez swe całkowicie niezwierzęce cechy, jak przykładowo rozumność, sferę tę przewyższa. To, co jest wspólne człowiekowi i zwierzętom to ciało czy cielesność, a także zwierzęcy w swej istocie sposób poznawania rzeczywistości materialnej (zmysłowość). Jednocześnie władze intelektualne wskazują na jego pokrewieństwo z inną, niż zwierzęca, sferą bytu. Jan Szkot Eriugena jest tutaj – podobnie jak wcześniej Grzegorz z Nyssy – przekonany, że intelekt, rozum, zmysł wewnętrzny, racjonalizm wiążą człowieka ze sferą aniołów¹⁶. Część, która jest wspólna człowiekowi i zwierzętom nazywana jest ciałem, część wspólna człowiekowi i aniołom – umysłem, duchem lub intelektem. Pokazuje to w sposób niezwykle przejrzysty, że Eriugena podkreśla tutaj dwie płaszczyzny rozumienia człowieka – dualność ludzkiej natury (czyli jej cielesno-duchowy aspekt) oraz graniczne, podobnie jak w przypadku antropologii Nysseńczyka, jego usytuowanie (pomiędzy sferą cielesności i ducha).

Większość rozważań z IV Księgi *Periphyseon* Jana Szkota Eriugeny w sposób niezwykle obrazowy pokazują to zadziwiające graniczne usytuowanie człowieka. Nauczyciel wyjaśnia bowiem, że każdy wnikliwy czytelnik biblijnego opisu stworzenia człowieka odkrywa to, że człowiek jest właśnie istotą graniczną – jest i nie jest jednocześnie zwierzęciem. Jest zwierzęciem, o ile rozpatrywany jest z punktu widzenia tego, co jest mu wspólne ze światem zwierząt; nie jest zwierzęciem, jeśli wskaże się na to wszystko, co jego i świat zwierząt w sposób istotowy różni. Idąc w tym miejscu za św. Pawłem¹⁷, Eriugena opisuje pierwszego człowieka mianem człowieka zewnętrznego, a drugiego – wewnętrznego. Stąd Eriugena wcale się nie dziwi, że mamy do czynienia z dwojakim biblijnym opisem stworzenia człowieka, bowiem jeżeli jest *dwóch ludzi* – i to tak różny od siebie – muszą też być i dwa opisy ich stworzenia. W *Periphyseon* czytamy: „Zobacz, jak jasno, jak otwarcie dzieli człowieka jakby na dwóch ludzi,

¹⁶ Por. Jan Szkot Eriugena, *Periphyseon*, IV, 752c-753a, s. 17-18. Odwołania do tego tekstu Eriugeny na podstawie: Iohannis Scotti seu Eriugenae, *Periphyseon, liber quartus*, ed. É. Jeaneau, Brepols, Turholt 2000. Notację tę podaję za: A. Kijewska, *Eriugena*, Wiedza Powszechna, Warszawa 2005.

¹⁷ Por. 1 Kor 2, 14-15. Paweł rozróżnia tutaj człowieka psychicznego (*psychikos*) oraz duchowego (*pneumatikos*).

z których jeden jest zwierzęcy, ponieważ jego natura jest podobna do natury zwierzęcej, nieprzyjmującej w sobie nic duchowego, drugi zaś [jest] duchowy, ponieważ jest w łączności z wiecznymi, duchowymi i boskimi substancjami i jest wolny od wszelkiej zwierzęcości”¹⁸.

Człowiek zewnętrzny to cała jego cielesność wraz z tym wszystkim, co go konstytuuje. Na tę materialną konstytucję człowieka składają się – według Eriugeny – trzy czynniki: ciało, ruch życiowy i pięć zmysłów zewnętrznych. Najniższe w tym jest ciało, będące jedynie uporządkowaną materią. Nad nim jest ruch życiowy, czyli funkcja wegetatywna (czy też dusza wegetatywna, choćby w sensie Platona), odpowiedzialna przede wszystkim za odżywanie organizmu i utrzymywanie go przy życiu. Dalej są zmysły zewnętrzne, odpowiedzialne za poznawanie świata zewnętrznego, czyli tego, co nie jest człowiekiem zewnętrznym i co jest poza nim. Człowiek wewnętrzny to w pewnym sensie duchowość takiego organizmu. Składają się na niego zmysł wewnętrzny, rozum oraz duch (umysł lub intelekt). Zmysł wewnętrzny zajmuje się przyjmowaniem, rozróżnianiem i oceną wrażeń zmysłowych pochodzących ze zmysłów zewnętrznych. Rozum jest narzędziem służącym do poszukiwania przyczyn zjawisk poznawanych przez człowieka. Najwyższe w strukturze człowieka wewnętrznego jest to, co określane jest mianem ducha (umysłu czy też intelektu). Funkcja tej części istoty ludzkiej polega na kierowaniu całością procesu poznawczego oraz na kontemplowaniu Boga i bytów całkowicie niematerialnych¹⁹.

Można w tym miejscu zobaczyć pokrewieństwo tej metafizyczno-anthropologicznej koncepcji Jana Szkota Eriugeny z rozmyślaniami Augustyna z traktatu *De Trinitate*. Augustyn pisze w Księdze XII: „Zobaczmy teraz, gdzie się znajduje jak gdyby granica pomiędzy zewnętrznym i wewnętrznym człowiekiem. Wszystko, co w naszej duszy jest wspólne ze zwierzętami, to słusznie uważa się za przynależne do człowieka zewnętrznego. Bo nie tylko ciało stanowi zewnętrznego człowieka, ale również i pewnien wiążący się z nim rodzaj życia”²⁰.

Tak pojmowany człowiek jest nie tylko istotą graniczną, a więc pojawiającą się na przecięciu dwóch światów, ale jest jednocześnie bytem oba te światy jednoczącym w sobie, poprzez co, staje się zwornikiem obu tych światów, swoistym *mostem* oba te światy łączącym. Najlepiej ukazuje to

¹⁸ Jan Szkot Eriugena, *Periphyseon*, IV, 753a-b, s. 18. Polska wersja w tłumaczeniu A. Kijewskiej za: A. Kijewska, *Eriugena*, dz. cyt., s. 92-93.

¹⁹ Por. A. Kijewska, *Eriugena*, dz. cyt., s. 93.

²⁰ Augustyn, *O Trójcy Świętej*, XII.1.2, tłum. M. Stokowska, Znak, Kraków 1996, s. 355.

metafizyczna koncepcja trzech światów, pojawiająca się jako filozoficzny komentarz do Prologu Ewangelii Jana. Warto w tym miejscu zacytować dłuższy fragment *Homilii do Prologu Ewangelii Jana*: „Powinniśmy zwrócić uwagę na to, że błogosławiony Ewangelista cztery razy wymienia słowo «świat», [my] jednak winniśmy zrozumieć, że istnieją trzy światy. Pierwszym z nich jest ten, który całkowicie wypełniają jedynie niewidzialne i niematerialne substancje duchów czystych, a ktokolwiek przyjdzie na ten świat, ma pełne uczestnictwo w prawdziwej światłości. Temu światu przeciwstawia się radykalnie [świat] drugi, ponieważ zawiera wyłącznie byty widzialne i cielesne. I jakkolwiek [świat ten] jest usytuowany najniżej we wszechświecie, to jednak na nim było Słowo i przez Słowo [ten świat] powstał. I [jest on także] pierwszym stopniem wstępowania dla tych, którzy pragną na drodze zmysłów wznieść się ku poznaniu prawdy, albowiem obraz rzeczy widzialnych pociąga myślący umysł ku poznaniu rzeczy niewidzialnych. Trzecim światem jest ten, który będąc pośrodku, łączy w sobie wyższy [świat istot] duchowych i niższy [świat bytów] cielesnych i z dwóch [światów] czyni jeden. [Ten trzeci świat] odkrywany jest wyłącznie w człowieku, w którym skupia się wszelkie stworzenie. [Człowiek] bowiem składa się z ciała i duszy: biorąc ciało z tego świata, a duszę z drugiego, tworzy jedną uporządkowaną całość (*ornatum*). I rzeczywiście ciało zawiera całość natury cielesnej, dusza zaś całość natury niecielesnej: gdy połączą się jednym spoiwem, tworzą doczesną, przyozdobioną całość, czyli człowieka. Człowieka przeto nazwywa się całością, gdyż całe stworzenie stapia się w nim niby w jakimś tyglu. Dlatego i sam Pan nakazał uczniom mającym [rozpocząć] nauczanie: «Głosście Ewangelię całemu stworzeniu» (Mk 16, 15)²¹.

Tekst Jana Szkota Eriugeny jest tutaj niezwykle precyzyjny i jednoznaczny. Autor pokazuje nam – z jednej strony – pewną strukturę kosmiczną i metafizyczną oraz – z drugiej – wynikające z tego konsekwencje antropologiczne. Cała rzeczywistość składa się z trzech wyraźnie oddzielonych poziomów. Pierwszym – idąc niejako „od góry” – jest ta część rzeczywistości, którą wypełniają byty absolutnie niecielesne, a poprzez to i niepoznawalne zmysłowo. Są to czyste duchy, a zatem aniołowie. Trzeba pamiętać, że Eriugena mówi tutaj o rzeczywistości stworzonej, więc nie ma tutaj innego bytu niecielesnego i zmysłowo niepoznawalnego, czyli Boga, który jest przeciw

²¹ Jan Szkot Eriugena, *Homilia do Prologu Ewangelii Jana*, XIX.1, tłum. A. Kijewska, w: Jan Szkot Eriugena, *Komentarz do Ewangelii Jana*, Antyk, Kęty 2000, s. 60.

bytem niestworzonym. Drugim jest ta część rzeczywistości, która jest dokładnym przeciwieństwem pierwszej. Są to byty jedynie cielesne, a poprzez to poznawane jedynie za pomocą zmysłów. To świat bytów materialnych, w tym wypadku roślin, zwierząt i materii nieożywionej. Najważniejszym elementem tej kosmologicznej konstrukcji, z punktu widzenia filozoficznego, a także i antropologicznego, jest to, co znajduje się pomiędzy obu tymi światami. Jest to ta część rzeczywistości, która z natury swej jest dualna, to znaczy jest zawsze materialno-duchowa. A jest tutaj jeden jedyny byt, czyli człowiek. Posiadając niematerialną duszę sięga niejako świata, który jest ponad nim, a posiadając materialne ciało, zniża się do tego świata, który jest pod nim. Jest zatem – w pełni tego słowa – bytem ziemsko-niebiańskim. Warto tutaj zdecydowanie podkreślić jeden aspekt tej koncepcji, na który naszą uwagę zwraca Jan Szkot Eriugena: To w człowieku te dwa radykanie sobie przeciwne światy stają się jednością. To właśnie poprzez to złożenie człowiek w pełni jest człowiekiem, bowiem być człowiekiem oznacza być bytem materialno-duchowym, ziemsko-niebiańskim.

Uwaga końcowa: Mistrz Eckhart

Filozoficzne rozważania o naturze człowieka jako bytu stworzonego przez Boga ujawniają to, co w antropologii patrystyczno-średniowiecznej jest najważniejsze: człowiek jest z natury istotą dualną. Złożenie z duszy i z ciała jest dla niego czymś fundamentalnym. Dla ludzi tamtych epok takie rozumienie natury człowieka jest nie tylko filozoficznym (czy teologicznym) komentarzem do biblijnego opisu stworzenia człowieka, ale jego właściwym zrozumieniem. W szczególności ważny jest tutaj drugi opis stworzenia człowieka, bowiem właśnie w nim – w sposób jak najbardziej wyraźny – ukazany zostaje fundament jego dualnej natury. Człowiek stworzony po niebie i ziemi, a więc po tym, co materialne i po tym, co duchowe, zostaje ulepiony z ziemi, a w jego nozdrza zostaje tchnięty duch, poprzez co staje się on prawdziwie istotą żywą, istotą cielesno-duchową, ziemsko-niebiańską.

Pojawia się tutaj jeszcze jedna ważna kwestia, wynikająca tym razem z pierwszego opisu stworzenia człowieka, gdzie jest on scharakteryzowany jako stworzony na obraz i podobieństwo Boże. Nie ma możliwości odniesienia się w tym miejscu do całej patrystycznej (i nie tylko) dysputy o obrazie i podobieństwie, jest natomiast konieczność pokazania tego, gdzie

w człowieku ów Boży obraz i podobieństwo się znajdują lub znajdować się może.

Biblijny opis stworzenia w tej kwestii jest dość enigmatyczny i trudno z niego samego wysuwać jakiegokolwiek ostateczne filozoficzne czy teologiczne konsekwencje. Z jednej strony, powiedziane jest wprost, że szóstego dnia Bóg stworzył człowieka na swój obraz i podobieństwo, a z drugiej mówi się zaś o stworzeniu mężczyzny i kobiety, co w jakiś sposób to rozumienie obrazu i podobieństwa czyni trudnym, bowiem Bóg, jako byt niematerialny, nie może być ani mężczyzną, ani kobietą. Co zatem jest tym obrazem i podobieństwem? Można tutaj spotkać – patrząc na naszych filozoficznych bohaterów – dwa rozwiązania. Grzegorz z Nyssy pokazuje, iż człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boga, a dopiero w wyniku antycypowanego przez Boga upadku pierwszych ludzi, mamy do czynienia ze stworzeniem mężczyzny i kobiety, a więc w pewnym sensie ze stworzeniem poszczególnych materialnych ludzi, z całym dziedzictwem materialności i podziału na płci. Jan Szkot Eriugena natomiast, wychodząc z bardzo podobnej konstatacji, a więc tego, że cały człowiek na początku został stworzony na obraz i podobieństwo Boga, pokazuje że skutkiem grzechu pierworodnego, obraz i podobieństwo skupione zostają w jego duszy, bowiem jedynie to, co w człowieku niematerialne, może być w pełni obrazem Tego, który jest niematerialny i zmysłowo niepoznawalny. Bardzo ciekawym nawiązaniem do przedstawionych powyżej rozważań nad naturą człowieka, podchodzącym do tego zagadnienia z punktu widzenia odkrywania w nim obrazu i podobieństwa Boga, jest filozofia Mistrza Eckharta²².

W swojej filozoficznej antropologii Mistrz Eckhart wychodzi od wskazania różnicy pomiędzy sposobem stworzenia duszy i wszystkich innych bytów. O ile wszelkie byty świata stworzonego powstały na wzór idei znajdujących się w Bogu, o tyle ludzka dusza jako jedyna została stworzona na obraz samego Boga. Można byłoby tutaj wskazać, iż różnica ta polega przede wszystkim na tym, że dusza stwarzana jest bez jakiegokolwiek pośrednictwa, a świat rzeczy poprzez pośrednictwo idei czy wzorów (idee pełnią tutaj rolę przyczyny wzorczej). Jest to z jednej strony filozoficzne odczytanie biblijnego opisu stworzenia, a z drugiej – nawiązanie do platońskiej (i późniejszej) tradycji reprezentowanej choćby przez augustyński egzemplaryzm. Stąd jedynym wnioskiem dla Mistrza

²² Rozważania, które proponuję poniżej są, zgodnie z podtytułem, uwagą końcową, nie mogą więc pretendować do jakiegokolwiek całościowego omówienia filozofii i teologii Mistrza Eckharta.

Eckharta jest stwierdzenie, że to dusza – i tylko ona – jest prawdziwym obrazem i podobieństwem Boga. Mówiąc inaczej: to dusza, a nie ciało, czy cały człowiek²³. Widać to szczególnie wyraźnie we fragmencie z *Kazania 47*: „Wszystko to znaczy: ponieważ Bóg jest duchem, najmniejsza z rzeczy duchowych szlachetniejsza jest niż wszystkie, nawet najszlachetniejsze materialne. Dusza została stworzona w punkcie, w którym spotykają się ze sobą czas i wieczność, dlatego dotyka jednego i drugiego. Wyższymi władzami dotyka wieczności, niższymi natomiast – czasu. W konsekwencji działa ona w czasie, jednakże nie według czasu, lecz na sposób wieczności. Właściwość tę ma wspólnie z aniołami”²⁴.

Propozycja Mistrza Eckharta jest w pewien sposób kontynuacją głównej linii myślowej zarówno Grzegorza z Nyssy, jak i Jana Szkota Eriugeny, wszak wyrastają oni ze wspólnej tradycji filozoficznej, jakim jest neoplatonizm. Podobnie jak oni, niemiecki teolog wskazuje na graniczność bytu ludzkiego, choć tę granicę dostrzega jedynie w duszy, a nie w całym człowieku. To dusza ludzka jest stworzona na obraz i podobieństwo samego Boga, to dusza ludzka jest tym, co jednoczy w sobie dwa światy – Boski i ziemski. Dopelnienie (szkicowe wprawdzie) naszych rozważań o myśli antropologicznej Grzegorza z Nyssy i Jana Szkota Eriugeny filozoficzną propozycją Mistrza Eckharta, pozwala nam uchwycić to, co dla tych koncepcji filozoficznych jest fundamentem. Można to wskazać w dwóch punktach. Po pierwsze, człowiek z natury swojej, będąc bytem stworzonym, jest istotą dualną, składającą się z dwóch elementów – duszy i ciała. Po drugie, poprzez to fundamentalne złożenie, człowiek jednoczy w sobie dwa światy materialny i duchowy. Człowiek z istoty swojej jest bytem granicznym, ale nie jako granica rozdzielająca, ale jako granica scalająca, jako most łączący dwa przyczółki dwóch różniących się światów. I tak, jak aniołowie są bytami jedynie niebiańskimi, a zwierzęta bytami jedynie ziemskimi, tak człowiek jest jedynym bytem stworzonym, który jest bytem mieszanym, ziemsko-niebiańskim. Jest podobny aniołom, nie przestając być podobny zwierzętom.

²³ Por. J. Piórczyński, *Mistrz Eckhart. Mistyka jako filozofia*, Leopoldinum, Wrocław 1997, s. 148.

²⁴ Mistrz Eckhart, *Kazania*, 47, tłum. W. Szymona OP, W drodze, Poznań 1986, s. 297.

The earthly- heavenly nature of the man.

Gregory of Nyssa and John Scotus Eriugena. The Outlines of the Problem

Summary

The fundamental elements of anthropology of Gregory of Nyssa we can describe in three points. First, the man became created as the last being, through he becomes the most perfect created being and the crown of the all creation. Second, the man became created on the image and after likeness of God, through he is the other being than all beings created by God. Third, the man became created as the dual being, that is – composition from the soul and the body, through he becomes – as said Gregory – the border (*methorios*) being. In his nature the man unites two kingdoms of created beings – the world of corporal beings and the world of spiritual beings. These elements of the Gregory's anthropology we can find in many philosophical systems of the late patristics and all Middle Ages.

To one of important continuators of the fundamental anthropological ideas of Gregory of Nyssa is the Latin philosopher and the theologian of Carolingian Renaissance John Scotus Eriugena. His metaphysical and anthropological system is based – on the one hand – on continuation of fundamental elements of philosophical and theological system of Gregory of Nyssa and – on the other hand – on the transformed philosophical system of Pseudo-Denys the Areopagite. These two sources leads Eriugena to the original philosophy and the theology, especially in its anthropological aspect.

The fundamental idea of the anthropological system of Eriugena is the notion of human nature. However, the philosophical approach to this problem is other, than in other philosophical systems. For Eriugena the proper meaning of the human nature is the understanding it in its primary state, that means the state before the sin. We can to summarize it: The human nature in its proper state exists only in the paradise, that is to say – in the perfect and ideal state; instead the sin made the fundamental divisions in the nature of the man, through it can be now understood as a different. To such analyses leads us the allegorical reading of the Revelation, especially of the descriptions of the creation of the world, the man and the description of the sin. In this Eriugena stride forward Gregory of Nyssa and many other theologians of the Greek world.

Key words: Gregory of Nyssa, John Scotus Eriugena, man, nature, original sin, anthropology.

Jan Grzanka (Gdańsk)

Czy kontinuum czasowe jest uporządkowane przez relacje przyczynowości?

Abstrakt: Próbując odpowiedzieć na pytanie zawarte w tytule, należałoby prześledzić, jak w historii filozofii przebiegał rozwój myśli analizujący tę relację.

Dla Arystotelesa zasada przyczynowości stanowiła istotny element jego filozofii. Sformułował ją w Księdze H, *Metafizyki*. Wywiódł ją z zasady pierwszej przyczyny, którą dla Stagiryty jest byt stojący na pierwszym miejscu w ciągu przyczyn. W ujęciu starożytnego filozofa kontinuum czasowe jest uporządkowane przez relacje przyczynowości. Zależność ta bowiem wynika wprost z definicji jego zasady przyczynowości.

William Ockham twierdził, że czas jest ruchem lub jest przynależny ruchowi. Ockham odnajduje swego rodzaju dualizm w obiektywno - subiektywnym sposobie istnienia czasu. Według niego, przyczynowość jest pierwotna w stosunku do czasu bo: „Niezależnie bowiem od tego, czy czas istnieje, czy też nie istnieje, jeżeli istnieje pierwszy ruch, to istnieje przyczyna powstawania i ginięcia”. Ockham osłabia relacje kauzalno – temporalne, tak mocne w filozofii Arystotelesa, ale ich nie wyklucza.

Dawid Hume jako pierwszy zakwestionował zasadę przyczynowości i zbudował teorię, według której nie ma żadnego związku pomiędzy następstwem czasowym a przyczynowością. Relacja przyczynowa jest jedynie relacją następstwa. Nie jesteśmy w stanie zaobserwować związku między „przyczyną” i „skutkiem”, gdyż zawsze znajdujemy się tylko w jednym punkcie czasu, a związek przyczynowo - skutkowy ma charakter kontinuum łączącego kilka momentów czasowych. Stanowisko Hume’a eliminuje przyczynowość na rzecz następstwa czasowego.

Wilhelm Leibniz stwierdził: „Po zasadzie przyczynowości nic nie jest bez racji, czyli żaden skutek nie jest bez przyczyny”. Dla Leibniza zasada racji jest równoważna zasadzie przyczynowości. „Czas stanowi porządek następstwa rzeczy” (podobnie jak przestrzeń „porządek ich współistnienia”). Według Leibniza: „świat jest zbiorem zdarzeń, a czas (podobnie jak przestrzeń) stanowi pewną relację porządkującą ten zbiór. Relacyjny czas Leibniza to nie ciąg zdarzeń uporządkowanych stosunkiem racji - następstwa, ale ciąg w ten sposób uporządkowanych stanów Wszechświata.

Sir Isaac Newton wierzył, że czas jest absolutny, to znaczy, że płynie równomiernie, niezależnie, choć sam nie oddziałuje na procesy fizyczne. Newton nie uznaje powszechnego związku przyczynowego, zaprzeczając zasadzie twierdzącej, że każde zdarzenie musi mieć swoją przyczynę. Według Newtona nie jest możliwe uporządkowanie kontinuum czasowego przez relacje przyczynowości.

Immanuel Kant nie traktował czasu jako własności rzeczy, ale jako własność ludzkiego poznania, i w ten sposób kwestionował jego realność. Kantowska zasada „powiązania przyczyny i skutku” mówi, że czasowe następstwo dwóch fenomenów można rozpoznać, jako pewną zmianę dopiero wówczas, gdy następstwo to jest wynikiem przyczynowo - skutkowego powiązania, które jest nieodwracalne. Podstawą dokonanego podziału czasu przez Kanta na obiektywny i subiektywny stanowi relacja kauzalna, która zachodzi jedynie w przypadku czasu obiektywnego.

Georg Lechlas jako pierwszy użył terminu „kauzalna teoria czasu”. Według zasady mechanicznego determinizmu Lechlasa stan układu punktów materialnych w danym momencie jest określany przez stany wcześniejsze i jednocześnie określa jego stany późniejsze. Zbiór przyczyn jest koniecznym i wystarczającym warunkiem skutku. Skutek zaś jest warunkiem koniecznym przyczyny. Lechlas określa czas przy pomocy zasady determinizmu, która wyraża się poprzez związki przyczynowo - skutkowe pomiędzy kolejnymi konfiguracjami układu. Lechlas bardzo mocno i jednoznacznie podporządkował kontinuum czasowe relacji przyczynowości. Czas bowiem jest określany zasadą determinizmu wyrażającą się ścisłą zależnością wzajemną przyczyny i skutku.

Bernard Russell, badając relację pomiędzy zasadą przyczynowości a czasem, uwzględnił w swojej analizie inny aspekt teorii czasu – kauzalną koncepcję trwania. „Trwanie” Russell rozumiał na sposób kantowski, jako tendencję rzeczy, do zachowania swojej identyczności w określonym okresie czasu. Przedmiot rozciągały w czasie obecny jest w każdym punkcie interwału czasowego jako całość, podczas gdy przedmiot rozciągnięty w przestrzeni zajmuje tylko część przestrzeni, a mianowicie tę, którą aktualnie zajmuje. Alfred A. Robb stworzył teorię dotyczącą czasu, opartą o koncepcje stożków świetlnych. Według teorii Robba mogą istnieć punkty w czasoprzestrzeni, które, nie będąc identycznymi, nie pozostają względem siebie ani w relacji „przed”, ani w „po”. Relacja, o jakiej mówi szczególna teoria względności, nie zachodzi między przyczyną i skutkiem, lecz między miejscami w czasoprzestrzeni, w których przyczyna i skutek mogą się znajdować.

Teoria względności Alberta Einsteina dokonała przesunięcia rozważań dotyczących kauzalnej teorii czasu z filozofii w sferę fizyki teoretycznej. Związek czasu z przyczynowością w teorii względności jest niewątpliwy, ale

zastanawianie się, czy czas redukuje się do przyczynowości czy przeciwnie przyczynowość do czasu, nie jest istotne.

Profesor Michał Heller buduje hipotezę, w której wykorzystuje zastosowanie tak zwanej geometrii nieprzemiennej. Geometria nieprzemieniana jest uogólnieniem zwykłej geometrii, polega na tym, by zachować metodę, to znaczy zamiast badać zwykłą przestrzeń, badać pewne funkcje określone na tej przestrzeni, zastępując algebrę funkcyjną (która zawsze jest przemieniana) jakąś algebrą nieprzemienianą, to znaczy taką, w której wynik mnożenia zależy od kolejności czynników (taka algebrą jest na przykład algebra macierzy). W równaniach określających dynamikę można zastąpić parametr czasu wektorowym polem całkowym tego równania. Ponieważ pole wektorowe ma aspekt globalny, istnieje również nieprzemieniany odpowiednik pola wektorowego. Dynamika nieprzemieniana nie jest przechodzeniem (jak w przypadku dynamiki przemiennej) od punktu do punktu, ale od stanu do stanu.

Odpowiedź na pytanie zawarte w tytule odnośnie uporządkowania kontinuum czasowego przez relację przyczynowości jest w kontekście wyżej opisanych wywodów dość trudna. Wszechświat, w którym przyszło nam żyć, jesteśmy w stanie poznawać wyłącznie lokalnie, z niezłym przybliżeniem. Czy zatem będzie istniała możliwość sfalsyfikowania hipotezy prof. Hellera? Na tak postawione pytanie należy odpowiedzieć twierdząco, gdyż niekoniecznie to, co przerasta możliwości naszej wyobraźni, musi ograniczać możliwości naszego rozumu. Możliwe są bowiem takie konstrukcje i modele matematyczne, które możemy zrozumieć, a nawet udowodnić, a których na pewno nie będziemy w stanie sobie wyobrazić.

Słowa kluczowe: Teoria czasu, zasada przyczynowości, następstwo czasowe, relacja, determinizm

Motto:

*Czas i przyczynowość są to dwa pojęcia filozoficzne,
które zrobiły największą karierę w fizyce.*

Michał Heller

Próbując odpowiedzieć na pytanie zawarte w tytule, należałoby zauważyć, że w treści pytania zawarte jest założenie istnienia relacji zachodzących między czasem, a przyczynowością. Odpowiadając na nie, należałoby wcześniej zastanowić się, jaka jest możliwa ta relacja. Wyróżnimy jej trzy warianty; w pierwszym, kontinuum czasowe jest porządkowane przez re-

lacje przyczynowości. W drugim przeciwnie, zakłada się istnienie związku między czasem a przyczynowością, ale nie o charakterze porządkującym. W trzecim, odrzucającym sugestię zawartą w pytaniu, nie dostrzega się żadnego związku pomiędzy przyczynowością a czasem. W historii filozofii zdarzały się teorie, uzasadniające jako prawdziwą, każdą z tych wymienionych możliwości. Przyjrzyjmy się, kilku koncepcjom dotyczącym tego problemu i przeanalizujmy je pod kątem prawdziwości. Najpewniejszym sposobem, byłoby sfalsyfikowanie każdej z tych teorii. Filozofia nie będąc nauką doświadczalną, miałaby jednak problem z empiryczną rozstrzygalnością swoich twierdzeń, ale czy na pewno hipotezy filozoficznej nie można sfalsyfikować, a w szczególności interesujących nas hipotez, dotyczących relacji między zasadą przyczynowości a czasem? Pierwsza nasuwająca się odpowiedź mówi, że taka falsyfikacja jest niemożliwa, chociażby z uwagi na argument wymieniony powyżej, podnoszący fakt, iż filozofia nie jest nauką empiryczną. Zaraz potem pojawia się jednak myśl, która przypomina nam najprzeróżniejsze fakty w dziejach filozofii, w których hipotezy filozoficzne w wyniku rozwoju nauk szczegółowych, stawały się hipotezami w zasięgu empirii i co bardzo prawdopodobne zachodzi dzisiaj w odniesieniu do omawianego tematu. Spróbujmy zatem, na początek, na postawione w tytule pracy pytanie, poszukać odpowiedzi filozoficznej. Niewątpliwie pomocnym będzie w tym poszukiwaniu przesłedzenie poglądów filozofów, którzy dotychczas zajmowali się tym zagadnieniem i je badali. Następnie przyjrzymy się współczesnym teoriom filozoficznym dotyczącym kauzalności czasu, które powstały w oparciu o nowe teorie i hipotezy sformułowane w fizyce i astrofizyce. Biorąc pod uwagę współczesne badania oraz wpływ teorii względności na ich rozwój, należy zauważyć, że w XX wieku „kauzalna teoria czasu” staje się przedmiotem badań fizyków, astrofizyków i matematyków, zatem należy to zagadnienie rozpatrzeć także od strony badań zachodzących w naukach empirycznych.

Dla Arystotelesa zasada przyczynowości stanowiła istotny element jego koncepcji filozoficznej, ale sama w sobie przedstawiała fakty jako wynik przypadku, co według Stagiryty, jak pisze Tatarkiewicz, nie może tłumaczyć przyrody, której zasadniczą jej własnością jest prawidłowość i stały kierunek rozwoju. O zasadzie przyczynowości pisze w Księdze H, *Metafizyki*. Arystoteles wywiódł ją z zasady pierwszej przyczyny, którą jest dla niego byt stojący na pierwszym miejscu w ciągu przyczyn. Jako jedyny niemający żadnej przyczyny, sam jest przyczyną wszystkiego. Stagiryta założył, że

wszystkie rzeczy pochodzą od tej właśnie pierwszej przyczyny, albo mają te same elementy, co pierwsza przyczyna. Jednakże, Arystoteles odrzucił czysto przyczynową koncepcję rzeczywistości i jak pisze Copleston w *Historii filozofii*; u Arystotelesa teleologiczny pogląd na naturę przeważa nad mechanistycznym. Uważał, że w każdej zmianie, działają przyczyny lecz kierunek ich działania wyznacza cel. Arystoteles wyróżnił cztery przyczyny: formalną, materialną, sprawczą i celową. Podział ten obowiązywał w filozofii przez bardzo długi czas i w zasadzie nie był kwestionowany. Dopiero w filozofii nowożytnej zasada przyczynowości przestała być powszechnie uważana za niepodważalną.

Dla Arystotelesa continuum czasowe jest uporządkowane przez relację przyczynowości. Zależność ta bowiem wynika wprost z jego definicji zasady przyczynowości.

William Ockham (1285 – 1349) – angielski filozof i teolog, w traktacie poświęconym filozofii przyrody pt. *Summulae Philosophiae Naturalis* przeprowadził analizę rozumienia czasu. W swojej koncepcji Ockham nie nawiązuje do Arystotelesowskiego powiązania czasu i przyczynowości, aczkolwiek dostrzega relację przyczynowości jaka zachodzi między czasem i umysłem. Czas, według niego, jest ruchem lub jest przynależny ruchowi. Jak pisze w traktacie: „czas bowiem to miara, za pomocą której poznajemy ilość tego, co się porusza, trwa, bądź pozostaje w spoczynku”. Co do samej idei istnienia czasu to postawa Ockhama na pierwszy rzut oka wydaje się ambiwalentna. Z jednej strony jak pisze profesor Ryszard Palacz w monografii poświęconej Ockhamowi: „Jego zdaniem czas jest miarą obiektywną, który istnieje sine i extra animam, a więc niezależnie i poza duszą, umysłem poznającym”, z drugiej strony profesor Mieczysław Markowski w książce *Filozofia przyrody w pierwszej połowie XV wieku* odnotowuje, że angielski filozof był zwolennikiem radykalnego subiektywizmu, i twierdził, że: „Czas istnieje tylko w poznającym intelekcie”. Zacytujmy zatem, co sam William Ockham pisze na ten temat: „Staje się zatem jasne, że czas istnieje poza umysłem i nie zależy w rzeczywistości od umysłu, a jednak czas nie może być czasem albo to, co jest czasem, nie może być czasem bez umysłu, czyli wtedy gdy nie może istnieć umysł, tak jak przyczyna nie zależy od swojego skutku, a jednak nie może być bez niego przyczyną. Podobnie pierwsza przyczyna nie zależy od niczego, a jednak nie może być przyczyną bez czegoś innego, a mianowicie bez skutku”. Jak z powyższego wynika, racja jest w stwierdzeniach obu profesorów, albowiem Ockham

odnajduje swego rodzaju dualizm w obiektywno - subiektywnym sposobie istnienia czasu. Wydaje się jednak, że według Ockhama, przyczynowość jest pierwotna w stosunku do czasu, bo: "Niezależnie bowiem od tego, czy czas istnieje, czy też nie istnieje, jeżeli istnieje pierwszy ruch, to istnieje przyczyna powstawania i ginięcia", a jeżeli nawet: „czas jest pierwszym ruchem, to jest tak samo przyczyną ginięcia jak pierwszy ruch”. Zatem musi istnieć przyczyna pierwszego ruchu, który jest czasem i przyczyną powstawania i ginięcia. Ockham osłabia relacje kauzalno – temporalne, tak mocne w filozofii Arystotelesa, ale ich nie wyklucza.

Dawid Hume (1711 – 1776) jako pierwszy zakwestionował zasadę przyczynowości i zbudował teorię, według której nie ma żadnego związku pomiędzy następstwem czasowym a przyczynowością. Wykazał, iż to, co nauka może uchwycić ze związku przyczynowego, jest to tylko zachodzące następstwo czasowe. Zjawisko C, poprzedzające zjawisko E, można nazwać przyczyną zjawiska E, a zjawisko E następujące po C, można nazwać skutkiem, ale nic ponadto. Związku przyczynowego nie można poznać empirycznie, ponieważ doświadczenie mówi jedynie o stałym następstwie faktów, a nie o tym, który fakt jest przyczyną, a który skutkiem. Hume uważał, że na gruncie doświadczenia poznajemy stałość następstwa czegoś po czymś, ale - wbrew potocznemu mniemaniu – nie wynika z tego faktu konieczność istnienia jakiegokolwiek związku pomiędzy danymi zjawiskami. Hume sugeruje, że jest to dodatek wykreowany w całości przez nasz umysł, którego źródło leży w tym, że przyzwyczajamy się do określonego biegu zjawisk.

Hume (według Ayer'a) głosił trzy tezy odnoszące się do przyczynowości:

1. Związek przyczynowo - skutkowy nie ma charakteru logicznego, ponieważ jego zaprzeczenie nie prowadzi do sprzeczności.
2. Zasada przyczynowości nie da się analitycznie wyprowadzić z doświadczenia.
3. Doświadczenie nie jest w stanie powiedzieć niczego na temat elementu konieczności w występowaniu jednych zjawisk po drugich.

Relacja przyczynowa jest jedynie relacją następstwa. Nie jesteśmy w stanie zaobserwować związku między „przyczyną” i „skutkiem”, gdyż zawsze znajdujemy się tylko w jednym punkcie czasu, a związek przyczynowo - skutkowy ma charakter kontinuum łączącego kilka momentów czasowych. Związku przyczynowego nie możemy poznać empirycznie,

gdyż doświadczenie mówi wyłącznie o stałym następstwie faktów, a nie o tym, który fakt jest przyczyną, a który skutkiem. Wreszcie, związku przyczynowego nie możemy udowodnić, gdyż nie ma żadnego dowodu matematycznego, logicznego, ani empirycznego, który by można poddać falsyfikowaniu i analizie jego prawdziwość lub fałszywość, gdyż problem „przyczyny” i „skutku” nie jest czymś realnym, a jedynie naszą subiektywną sugestią.

Stanowisko Hume’a eliminuje przyczynowość na rzecz następstwa czasowego. Kontinuum czasowe nie jest porządkowane przez relacje przyczynowości, bo te relacje nie istnieją, nie istnieje coś takiego jak „przyczyna” i „skutek”, jest tylko następstwo czasowe.

Filozofem, który przyczynił się do zgłębienia relacji między czasem i przyczynowością był Wilhelm Leibniz (1646 - 1716). Niemiecki filozof, matematyk, prawnik, uważany za twórcę relacyjnej teorii czasu. „Po zasadzie przyczynowości nic nie jest bez racji, czyli żaden skutek nie jest bez przyczyny” - pisze Leibniz. Teorię tę, Leibniz zbudował na dwóch zasadach: zasadzie niesprzeczności i zasadzie racji dostatecznych, o czym pisze w *Monadologii*. Należy zaznaczyć, iż dla Leibniza zasada racji jest równoważna zasadzie przyczynowości. Leibniz uważał, że materia sprowadza się do centrów sił nieustannie oddziaływujących na siebie i sprawiających, że stany Wszechświata następują po sobie w sposób ciągły i płyną jak sam czas. „Czas stanowi porządek następstwa rzeczy” (podobnie jak przestrzeń „porządek ich współlistnienia”). Według Leibniza: „świat jest zbiorem zdarzeń, a czas (podobnie jak przestrzeń) stanowi pewną relację porządkującą ten zbiór. Fizyczny świat jest zbiorem zdarzeń, które są uporządkowane przez dwie relacje: pierwsza to relacja pomiędzy zdarzeniami „współlistniejącymi” - porządek ten Leibniz nazywa przestrzenią, druga to relacja pomiędzy zdarzeniami „następczymi” - porządek ten został nazwany przez filozofa czasem. Gdy stany wszechświata ułożymy w ten sposób, by stan poprzedni ciągu zawierał rację stanu następnego, to tym samym otrzymamy czasowe uporządkowanie stanów świata.

Relacyjny czas Leibniza, to nie ciąg zdarzeń, uporządkowanych stosunkiem racji - następstwa, ale ciąg, w ten sposób uporządkowanych stanów Wszechświata. W *Initia rerum mathematicarum metapysica* przyjął Leibniz następującą definicję: „Jeśli jeden z dwóch stanów, które nie są jednoczesne, mieści w sobie przyczynę drugiego, to pierwszy z nich uważa się za wcześniejszy, a drugi za późniejszy”.

Definicja przestrzeni i czasu Leibniza była rezultatem polemiki z rozumieniem czasu – jako swego rodzaju substancji – reprezentowanym przez Newtona, Henry More’a i Samuela Clarke’a.

Sir Isaac Newton (1643 – 1727) uważał, że przestrzeń, (którą nazywał absolutną), istnieje nawet wtedy, gdy jest pusta. Wierzył, że czas jest również absolutny, to znaczy, że płynie równomiernie, niezależnie, choć sam nie oddziałuje na procesy fizyczne. W tej substancjalnej koncepcji czasu porządek zdarzeń jest wtórny w stosunku do porządku chwil. Zdarzenie A poprzedza zdarzenie B, jeżeli chwila, w której zachodzi zdarzenie A, poprzedza chwilę, w której zachodzi zdarzenie B. Newton nie uznaje powszechnego związku przyczynowego, zaprzeczając zasadzie twierdzącej, że każde zdarzenie musi mieć swoją przyczynę. Jeżeli ciało porusza się swobodnie z punktu A do B, a następnie do C, to wydarzenie, którym jest ruch z punktu A do punktu B, nie jest przyczyną zdarzenia, jakim jest ruch z punktu B do C. W ten sposób Newton odrzucił zasadę przyczynowości?. Ruch bowiem nie odbywa się w oparciu o zasadę przyczynowości, ale zgodnie z zasadami dynamiki sformułowanymi przez niego. Według Newtona nie jest możliwe uporządkowanie kontinuum czasowego przez relacje przyczynowości.

Leibniz uważał, że pojęcie przestrzeni absolutnej jest pozbawione sensu, ponieważ przestrzeń to tylko zbiór relacji pomiędzy ciałami, które je wypełniają. Gdyby nie było ciał, nie byłoby przestrzeni. Istnieje według jego teorii element absolutny, nie jest to jednak sam czas (jak w teorii substancjalnej), ale następczy porządek zdarzeń. Jest to dla Leibniza relacja fundamentalna i niezależna od układu odniesienia. „Zewnętrzne wobec rzeczy chwile są niczym i polegają wyłącznie na porządku następczym tych rzeczy”.

Jak już wspomniałem, dla Wilhelma Leibniza porządek czasowy jest wtórny względem porządku kauzalnego. Wszystkie własności czasu można wyprowadzić z własności związków przyczynowo – skutkowych, gdyż relację temporalną, czyli następstwo zdarzeń, można zdefiniować według zasady racji dostatecznych. Leibniz w krótkiej rozprawie pt. *Metafizyczne podstawy matematyki* definiuje to następująco: „Jeśli jeden z dwóch stanów, które są jednocześnie, mieści w sobie przyczynę drugiego, to pierwszy z nich uważa się za wcześniejszy, a drugi za późniejszy”. Jest to pierwsza filozoficznie sformułowana kauzalna definicja następstwa. Stanowi poniekąd odpowiedź na pytanie postawione w tytule tej pracy.

Sukcesy mechaniki Newtona spowodowały również powodzenie jego koncepcji czasu i przestrzeni. Dopiero teoria względności dostarczyła argumentów za koncepcją Leibniza.

Nie powinniśmy jednak w teorii Leibniza dopatrywać się początków relatywistycznego (w sensie teorii względności) widzenia świata, w którym może istnieć wiele niesprowadzalnych do siebie ciągów czasowo uporządkowanych zdarzeń, albowiem według Leibniza istnieje jeden, uniwersalny czas, a nie wiele czasowo uporządkowanych ciągów zdarzeń. Należy podkreślić, iż Leibniz zwrócił uwagę na problem dostrzegania czasu w strukturze świata, podobnie jak Kartezjusz ukazał rolę przestrzeni w strukturze świata.

Inną koncepcję czasu i przestrzeni wprowadził do filozofii Immanuel Kant, (1724 – 1804). Kant, w przeciwieństwie do Leibniza, nie traktował czasu jako własności rzeczy, ale jako własność ludzkiego poznania, i w ten sposób kwestionował jego realność. Według niego, wyobrażenie czasu nie jest czymś rzeczywistym, bo nie należy do świata realnego. Nie ma swego źródła w świecie zmysłowym, a powstaje jedynie w podmiocie poznającym. Jest więc dane apriorycznie. W Kantowskiej teorii czasu mamy rozróżnienie czasu obiektywnego i subiektywnego. Czas obiektywny mówi nam o następstwie stanów, jakie zachodzą w odbieranej rzeczywistości, ale nie jest to jednoznaczne z następstwem wrażeń. Na przykład, obserwując poszczególne elementy domu, doznajemy następstwa wrażeń, które nie stanowią wynikającego z tego następstwa poszczególnych części domu. Rzeczy istnieją równocześnie, jeżeli w zmysłowej rzeczywistości spostrzeżenie jednej z nich może następować po drugiej i odwrotnie. Subiektywny czas jest dla Kanta porządkiem przedstawień, zaś obiektywny czas to porządek fenomenów. Kantowska zasada „powiązania przyczyny i skutku” mówi, że czasowe następstwo dwóch fenomenów można rozpoznać jako pewną zmianę dopiero wówczas, gdy następstwo to jest wynikiem przyczynowo - skutkowego powiązania, które jest nieodwracalne. Nie istnieje zatem obiektywne następstwo bez kauzalności. Natomiast subiektywne następstwo niekoniecznych co do kolejności przedstawień wyznacza obiektywną równoczesność. Według Kanta czasowe następstwo dwóch fenomenów można potraktować jako pewną zmianę dopiero wówczas, gdy następstwo to jest wynikiem przyczynowo – skutkowego powiązania, które jest nieodwracalne. „Obiektywny” czas oznacza „immanentną”, kognitywną relację, która charakteryzuje pewne grupy przedstawień. W analizie czasu dokona-

nej przez Kanta zachodzi relacja wpływu przyczynowości na kontinuum czasowe. Relacja ta wypływa z założeń, jakie Kant postawił, analizując czas, a w których to zakwestionował realność czasu i umiejscowił go apriorycznie jedynie w podmiocie poznającym. Podmiot poznający może dokonać analizy obiektywnego kontinuum czasowego, jedynie wyprowadzając go z relacji kauzalnych, to znaczy z relacji przyczynowości. Podstawą dokonanego podziału czasu przez Kanta na obiektywny i subiektywny stanowi relacja kauzalna, która zachodzi jedynie w przypadku czasu obiektywnego.

Podział czasu na obiektywny i subiektywny dokonany przez Kanta przypomina podział czasu, jaki Newton przedstawił w Scholium. Podzielił on czas na prawdziwy – matematyczny, który nie ma żadnego odniesienia do czegoś zewnętrznego, jest bowiem czasem absolutnym, zwanym przez Newtona „trwaniem” oraz na czas względny, pozorny, który jest postrzegany jako „miara trwania”, odmierzany przy pomocy ruchu i który jest zwykle, potocznie traktowany jako czas prawdziwy. Ta analogia nie przekłada się na zagadnienia dotyczące kauzalności czasu, gdyż jak przedstawiłem to powyżej, podejście obu myślicieli w tej kwestii było skrajnie różne. Newton odrzucił zasadę związku przyczynowego, a Kant założył, iż relacja kauzalna stanowi warunek postrzeżenia czasu absolutnego

Francuski matematyk, filozof Georg Lechalas (1851 – 1919) jako pierwszy użył terminu „kauzalna teoria czasu”. Przy pomocy zasady fizycznego determinizmu zdefiniował on porządek temporalny pomiędzy zdarzeniami. Zasada mechanicznego determinizmu według Lechalasa stwierdza, że stan układu punktów materialnych w danym momencie jest określany przez stany wcześniejsze i jednocześnie określa jego stany późniejsze. Co oznacza, że stany układów punktów materialnych określają się wzajemnie. Stan określający jest z definicji zawsze wcześniejszy niż stan określany. Relację temporalną tworzy się, dochodząc do relacji zdeterminowania, która dzieli stany na te, które są „przed” danym stanem i te, które są „za” danym stanem. Relacja „przed” i „za” oznacza relację temporalną. Z zasady determinizmu wynika nie tylko to, że stan późniejszy układu następuje po stanie wcześniejszym, ale również to, że stan wcześniejszy nie może istnieć bez stanu późniejszego, który będzie następował po nim. Zbiór przyczyn jest koniecznym i wystarczającym warunkiem skutku. Skutek zaś jest warunkiem koniecznym przyczyny.

Lechalas określa czas przy pomocy zasady determinizmu, która wyraża się poprzez związki przyczynowo - skutkowe pomiędzy kolejnymi kon-

figuracjami układu. To właśnie w ten sposób Lechalaś zaadoptował teorię kauzalną do wyjaśnienia pojęcia czasu funkcjonującego w fizyce. Kausalny czas jest prawdziwym, realnym czasem, który istnieje niezależnie od przedstawień. Lechalaś uważał, że kausalna natura czasu jest przynależna nie tylko fizycznemu czasowi obiektywnemu, ale również subiektywnemu czasowi psychologicznemu. Lechalaś bardzo mocno i jednoznacznie podporządkował kontinuum czasowe relacji przyczynowości. Czas bowiem jest określany zasadą determinizmu wyrażającą się ścisłą zależnością wzajemną przyczyny i skutku.

Inne spojrzenie na relacje, jakie zachodzą pomiędzy kontinuum czasowym a zasadą przyczynowości, przedstawił angielski filozof i matematyk, Bernard Russell (1872 – 1970). Russell, badając relację pomiędzy zasadą przyczynowości a czasem, uwzględnił w swojej analizie inny aspekt teorii czasu – kausalną koncepcję trwania. Dotychczas analizy kausalnej teorii czasu dokonywane były w oparciu o definicje następstwa lub jednoczesności. Russell zwrócił uwagę na ten element czasu, który nie był brany pod uwagę przy wcześniejszych analizach. „Trwanie” Russell rozumiał na sposób kantowski, jako tendencję rzeczy do zachowania swojej identyczności w określonym czasie. Istotę trwania stanowi identyczność przedmiotu na początku i końcu interwału czasowego. Ten sposób interpretacji pozwala na „rozciągnięcie” przedmiotu na okres trwania interwału czasowego. Russell uważał, że podobnie jak obecność w przestrzeni buduje pewną rozciągłość, tak obecność w czasie powinna być uważana za pewną szczególną rozciągłość. Przedmiot rozciągly w czasie obecny jest w każdym punkcie interwału czasowego jako całość, podczas gdy przedmiot rozciągnięty w przestrzeni zajmuje tylko część przestrzeni, a mianowicie tę, w której aktualnie się znajduje.

Russell, jak to zostało wyżej opisane, stworzył teorię kausalnego wyjaśnienia trwania, która została wyprowadzona z kausalnej ciągłości, definiującej porządek czasowy. W teorii Russella przyczynowość uporządkowuje element trwania danego przedmiotu. Niezmiennosc przedmiotów w interwale czasowym, określana jako „trwanie”, wynika z obecności tych przedmiotów w każdym punkcie interwału czasowego, a gwarantem tej obecności jest kausalna koncepcja obecności przedmiotów w przestrzeni.

Należałoby również wspomnieć o systemie Alfreda A. Robba (1873 – 1936) - angielskiego matematyka. Stworzył on teorię dotyczącą czasu, opartą o koncepcje stożków świetlnych. Jest to pierwsza teoria odnosząca

się w sposób bezpośredni do teorii względności Einsteina, a w szczególności do STW – szczególnej teorii względności. Alfred Robb aksjomatyzuje STW, dokonując jednocześnie opisu czasoprzestrzeni Minkowskiego przy pomocy odpowiednio zdefiniowanej „relacji kauzalnego związku” zachodzącego pomiędzy punktami czasoprzestrzeni. System Robba zawiera 21 aksjomatów, 206 twierdzeń oraz kilkadziesiąt definicji. Pierwszy aksjomat brzmi: „Jeśli zdarzenie B jest po zdarzeniu A, to zdarzenie A nie jest po zdarzeniu B, ale przed nim”. Przytaczam to zdanie tylko po to, by można było sobie uzmysłowić formułę aksjomatyczności teorii Robba. Według teorii Robba mogą istnieć punkty w czasoprzestrzeni, które nie będąc identycznymi, nie pozostają względem siebie ani w relacji „przed”, ani w „po”. Zastosowanie koncepcji stożków świetlnych przez Alfreda Robba do geometrycznej struktury czasoprzestrzeni w prosty sposób wyjaśnia, jak jest to możliwe. Tego typu sugestie znalazły się już wcześniej w teorii Alberta Einsteina, ale sprowadzało się to tylko i aż do stwierdzenia, że te same zdarzenia mogą być jednoczesne w postrzeganiu przez jednego obserwatora i niejednoczesne dla innego.

Relacja, o jakiej mówi szczególna teoria względności, nie zachodzi między przyczyną i skutkiem, lecz między miejscami w czasoprzestrzeni, w których przyczyna i skutek mogą się znajdować. Kauzalne połączenie zdarzeń wyrażone jest w kategoriach przyczynowego „wpływu” jednego zdarzenia na drugie. W swojej teorii Robb dochodzi do wniosku, że przestrzeń jest pochodna względem czasu, iż teoria przestrzeni zostaje jakby wchłoniętą przez teorię czasu. Pisał: „Przestrzenne relacje należy traktować jako „przejaw faktu”, iż elementy czasu tworzą system o porządku stożkowym; ta zaś koncepcja może być analizowana w terminach <przed> i <po>.” Zatem kontinuum czasowe jest uporządkowane przez relacje przyczynowości, ale pod warunkiem, iż oba punkty odniesienia, do których odnosi się relacja <przed> i <po> znajdują się w części czasoprzestrzeni, której granice wyznacza stożek świetlny.

Teoria względności Alberta Einsteina dokonała przesunięcia rozważań dotyczących kauzalnej teorii czasu z filozofii w sferę fizyki teoretycznej. Zaczęto budować teorie matematyczno – fizyczne, które przenosiły dociekania dotyczące kauzalności teorii czasu w sferę empirii.

Poniżej przedstawię kilka ważniejszych teorii i rozważań, jakie pojawiły się w drugiej połowie XX wieku.

Henryk Mehlberg (1904 – 1979) przedstawiciel Filozoficznej Szkoły Lwowsko–Warszawskiej, zbudował aksjomatyczną, kauzalną teorię czasu. Konstrukcje systemu oparł o założone aksjomaty, twierdzenia i definicje. Mimo że w swojej teorii, jak pisze Tadeusz Pabian: „Mehlberg redukuje czas do przyczynowości, nie oznacza to, że fizyczna rzeczywistość stosuje się do teorii kauzalnej, [...] przyczynowość bowiem nie jest w jakiś specjalny sposób faworyzowana przez fizyczną rzeczywistość”. Zasadniczą kwestią systemu Mehlberga jest założenie, że zbudowana przez niego teoria oraz wynikające z niej wnioski zależne są od przyjętych aksjomatów. Jak sam Mehlberg twierdzi, pisze o tym Pabian: „czas jest formą przyczynowości, ale w innej aksjomatyzacji to przyczynowość może być formą czasu – wszystko zależy od przyjętych aksjomatów i terminów pierwotnych”. Wynika z tego, że kauzalna teoria czasu Mehlberga nie jest w stanie rozstrzygnąć pytania o pierwszeństwo porządku kauzalnego nad porządkiem temporalnym. Tym bardziej, że przyjęte przy budowie teorii założenia nie uwzględniały złożoności i bogactwa struktury czasoprzestrzeni jak na przykład osobliwości czy zamkniętych krzywych czasopodobnych. Nasuwa się wątpliwość jak dalece jest uprawnione budowanie teorii aksjomatycznych w naukach empirycznych, gdy początkowe założenia, determinujące cały system, czynione są zawsze w oparciu o aktualnie dostępną wiedzę.

W 1949 r. Kurt Gödel (1906 – 1978), znalazł rozwiązanie równań Einsteina, w którym występują zamknięte krzywe czasopodobne. Jeżeli zdarzenia A i B leżą na tej samej krzywej, nie można jednoznacznie rozstrzygnąć, które z nich jest wcześniejsze, a które późniejsze. W tej sytuacji stwierdzenie, że zdarzenie A jest przyczyną zdarzenia B staje się bez sensu.

W 1964 r. Eric Christopher Zeeman (1925), brytyjski matematyk, odkrył, że w czasoprzestrzeni szczególnej teorii względności niezmiennosc względem grupy Lorentza relacji „zdarzenie x może wpływać na zdarzenie y” oznacza, że w stożku świetlnym w obszarze przestrzeni czasopodobnej zachowany jest porządek przyczynowości.

Można tak dobrać układ odniesienia, by kolejność zdarzeń A i B została odwrócona, ale pod jednym warunkiem, że zdarzenie A nie może być połączone sygnałem fizycznym ze zdarzeniem B. Fakt, iż wstępuje tu określenie „nie może być”, a nie „jest”, ma istotne znaczenie, gdyż istniejąca możliwość wystąpienia takiego połączenia determinuje kolejność zdarzeń w innym układzie odniesienia. Wspomnianym sygnałem fizycznym stanowi np. sygnał świetlny, który może połączyć punkty A i B. Możliwe jest zatem

zaistnienie w stożku świetlnym zdarzenia (będącego skutkiem) w postaci dotarcia promienia świetlnego do punktu B, ale musi być ono poprzedzone wysłaniem sygnału świetlnego z punktu A. Wtedy to zaistniałe zdarzenie wysłania sygnału świetlnego z punktu A będzie przyczyną skutku, jakim będzie dotarcie promienia świetlnego do punktu B. Tak więc już tylko możliwość wystąpienia związku przyczynowego warunkuje absolutne (niezależnie od wyboru układu odniesienia) następstwo zdarzeń.

Istotnym elementem dla zdefiniowania relacji przyczynowych są czasoprzestrzenie czasowo orientowane, czyli takie, w których można (w każdym punkcie) odróżnić dwa kierunki czasu, odróżnienie to musi się zmieniać w sposób ciągły, punkt po punkcie. Nie jest rzeczą konieczną, żeby czasoprzestrzeń była aktualnie zorientowana, to znaczy, obojętne jest, który z dwu czasowych kierunków nazwie się przyszłością, a który przeszłością, ale musi istnieć możliwość wyboru dwu kierunków czasu. Zatem obecna postać struktury przyczynowej nie zakłada orientacji czasowej, lecz zakłada czasową orientowalność.

W każdym punkcie dowolnej czasoprzestrzeni istnieje przestrzeń styczna, będąca przestrzenią (wektorową) przestrzeni Minkowskiego. Przyczynowa struktura stycznej przestrzeni Minkowskiego przenosi się na małe otoczenie punktu styczności. Tak więc każda przestrzeń lokalnie, w dowolnym otoczeniu posiada przyczynowe własności normalnej przestrzeni Minkowskiego. Szczególnie stożki świetlne określają strukturę przyczynową danej przestrzeni. Trzeba podkreślić, iż globalnie struktura czasoprzestrzeni może różnić się drastycznie od przyczynowej struktury przestrzeni Minkowskiego.

Mówimy, iż zdarzenie p chronologicznie poprzedza zdarzenie q , jeżeli istnieje skierowana w przyszłość (kierunek przyszłości jest dowolnie wybranym spośród dwu dopuszczalnych kierunków czasowych) czasopodobna krzywa z p do q .

Mówimy, że zdarzenie p kauzalnie poprzedza zdarzenie q , jeżeli istnieje skierowana w przyszłość czasopodobna krzywa tzw. krzywa przyczynowa. Stwierdzamy wówczas, że q przyczynowo następuje po p .

Związek czasu z przyczynowością w teorii względności jest niewątpliwy, ale zastanawianie się, czy czas redukuje się do przyczynowości czy przeciwnie przyczynowość do czasu, nie jest istotne. Pierwszeństwo struktur jest bowiem rzeczą względną.

Struktury matematyczne są nie tylko językiem służącym do opisu sytuacji, ale także kategorią wyjaśniającą. Patrząc z tego punktu widzenia, przyczynowość jest bardziej pierwotna w teorii względności w stosunku do pojęć czasowych. Czas bowiem pojawia się dopiero na pewnym poziomie struktur matematycznych zakładanych przez daną teorię fizyczną, podczas gdy kategoria przyczynowości odpowiada istnieniu jakichkolwiek w ogóle struktur matematycznych służących do modelowania zjawisk fizycznych. Struktura matematyczna nie poprzedza czasowo, lecz logicznie, zjawiska, które modeluje.

Można zauważyć, iż nowoczesna metoda fizyki teoretycznej jest wielkim powrotem do wyjaśniania w duchu arystotelesowskim przyczyn formalnych.

Thomas Kuhn (1922 – 1996) - amerykański filozof nauki zauważa: „Raz jeszcze uderza podobieństwo do fizyki Arystotelesa: przyczyny formalne tłumaczą porządek przyrody, przyczyny sprawcze zaś – odchylenia od tego porządku.” Struktura przyczynowa nie tyle mówi o samej przyczynowości sprawczej, ile o kanałach, którymi mogą rozchodzić się „zaburzenia sprawcze”.

W ostatnich latach interesującą hipotezę tworzy Michał Heller. Dotyczy ona nowej metody zunifikowania ogólnej teorii względności z mechaniką kwantową, a pewną jej część stanowi problem przyczynowości w relacji do czasu.

Mechanika kwantowa jest teorią probabilistyczną. Prawdopodobieństwa występują nie tylko ze względu na ilość elementów, lecz głównie dlatego, że rzeczywistość kwantowa stanowi zbiór potencjalności o różnym stopniu prawdopodobieństwa. Opracowywany model hipotezy wykorzystuje zastosowanie tak zwanej geometrii nieprzemiennej. Geometria nieprzemieniana jest olbrzymim uogólnieniem zwykłej geometrii. Jak pisze profesor Heller: „Idea geometrii nieprzemiennej polega na tym, by zachować tę metodę (to znaczy zamiast badać zwykłą przestrzeń, badać pewne funkcje określone na tej przestrzeni – przyp. J.G.), zastępując algebrę funkcyjną (która zawsze jest przemieniana) jakąś algebrą nieprzemienianą, to znaczy taką, w której wynik mnożenia zależy od kolejności czynników (taka algebrą jest na przykład algebra macierzy).” Dokonując tej zamiany, przeprowadzamy zabieg, którego następstwa są zamienne. Uzyskujemy bowiem przestrzenie nieprzemienne, które są obiektami nielokalnymi. Znaczy to, że pojęcia lokalne takie jak punkt czy otoczenie punktu nie mają w nich

sensu. Przestrzeń przemienna tym się między innymi charakteryzuje, że jej podstawowym elementem jest punkt. Istnieje zatem możliwość określenia parametrów tego punktu i zlokalizowania go w przestrzeni. Okazuje się, że przestrzeń bez punktów jest dalej przestrzenią, gdyż obiekty te mają wiele innych właściwości charakteryzujących przestrzeń. Przestrzeń można zdefiniować za pomocą rodziny funkcji, które następnie będą zinterpretowane jako funkcje gładkie na danej przestrzeni. Istnieje metoda (stworzona przez L. Koszula) badania przestrzeni za pomocą funkcji gładkich określonych na tej przestrzeni. Umożliwia ona stworzenie algebry funkcji gładkich na danej przestrzeni. Metoda „Koszula” umożliwia badanie zarówno przestrzeni przemiennych, jak i nieprzemiennych.

Geometria przemienna ma się do nieprzemiennej tak, jak algebra przemienna w stosunku do algebry nieprzemiennej, której jest podzbiorem.

Jeżeli przestrzeń nieprzemienne zastosujemy do przestrzeni fizycznych, otrzymamy nie tylko, jak już zostało to wykazane, przestrzeń bezpunktową, ale również przestrzeń niedopuszczającą pojęcia czasu. Czas bowiem składa się z chwil, którym geometrycznie odpowiadają punkty.

Jak można w takiej przestrzeni opisywać dynamikę? Wydawałoby się, że nie ma dynamiki bez pojęcia czasu, ale w równaniach określających dynamikę można zastąpić parametr czasu wektorowym polem całkowym tego równania. Ponieważ pole wektorowe ma aspekt globalny, istnieje również nieprzemienne odpowiednik pola wektorowego. Nazywa się derywacją (różniczkowaniem) danej algebry. Za pomocą derywacji można określić dynamikę nieprzemiennej.

Dynamika nieprzemienne nie jest przechodzeniem (jak w przypadku dynamiki przemiennej) od punktu do punktu, ale od stanu do stanu. „Stan”, w tym wypadku jest pojęciem globalnym, określającym sposób istnienia danej przestrzeni nieprzemiennej. „Stan” należy rozumieć jako substytut pojęcia punktu.

Strukturę przyczynową w geometrii przemiennej określa metryka Lorentza, która jest nakładana na czasoprzestrzeń. Definiuje ona we wszystkich punktach tak zwane stożki świetlne, na zewnątrz których oddziaływania przyczynowe się nie rozchodzą.

Okazuje się, że możemy metrykę typu Lorentza (odpowiednio uogólnioną) nałożyć na przestrzeń nieprzemiennej. Otrzymamy w ten sposób związek przyczynowy bez czasu i klasycznie rozumianej przestrzeni. Związek ten ma charakter nielokalny. Uzyskujemy uogólnione pojęcie

przyczynowości, w którym nie ma następstwa czasowego przyczyny, jest tylko dynamiczny związek między stanami.

Zaproponowany model zunifikowania ogólnej teorii względności z teorią kwantową daje w konsekwencji trójcę: dynamikę – prawdopodobieństwo - przyczynowość, w której przypadek jest tylko związany występującym elementem prawdopodobieństwa. Należy pamiętać, że występujących w modelu pojęć nie należy bezpośrednio wiązać z naszymi potocznymi wyobrażeniami.

Odpowiedź na pytanie zawarte w tytule odnoszące się do uporządkowania kontinuum czasowego przez relację przyczynowości jest w kontekście wyżej opisanych wywodów dość trudna. Z jednej strony ta zależność wydaje się być dość oczywista, jeżeli, analizując matematycznie zunifikowany model teorii względności z teorią kwantów, dochodzimy do miejsca, w którym czas i klasycznie (punktowo) rozumiana przestrzeń przestają być konieczne do zaistnienia przyczyny, to kauzalność staje się wobec czasu i przestrzeni pierwotna, a co za tym idzie porządkująca (podobnie jak u Arystotelesa). Jest druga strona tego wyvodu, z której wynika, że relacje te zachodzą w matematyce nieprzemiennej i mają charakter nielokalny, a to oznacza, że relacje te wykraczają poza obszar, w którym natura uzbroidła nas w możliwości poznawcze. Znaczy to, że rozumowanie nasze może być rozumowaniem ograniczającym i upraszczającym rzeczywisty stan rzeczy. Oznaczałoby to, że wszechświat, w którym przyszło nam żyć, jesteśmy w stanie poznawać lokalnie z niezłym przybliżeniem i jak to określił profesor Heller: „Obszar ten jakimś cudem wynurza się – jak przemienne centrum z nieprzemiennej algebry – z oceanu Wszechświata, który przerasta moc naszego umysłu i naszej wyobraźni”. Czy zatem należy oczekiwać, że będzie istniała możliwość sfalsyfikowania tej hipotezy? Na tak postawione pytanie należy odpowiedzieć raczej twierdząco, gdyż niekoniecznie to, co przerasta możliwości naszego umysłu lub wyobraźni, musi ograniczać możliwości naszego rozumu. Możliwe są bowiem takie konstrukcje i modele matematyczne, które możemy zrozumieć, a nawet udowodnić, a których na pewno nie będziemy w stanie sobie wyobrazić.

Budowane teorie kauzalno - temporalne są nadal niefalsyfikowanymi hipotezami. Rozwój nauki prowadzący do narodzin nowych koncepcji udzielających odpowiedzi na wiele wcześniej formułowanych pytań, stawia przed nami jednocześnie nie tylko kolejne pytania, ale i unaocznia także takie obszary wiedzy, w odniesieniu do których nie jesteśmy jeszcze nawet

w stanie pytań sformułować. Niewątpliwie, najdobitniej jest to zauważalne w teorii kwantowej, ale omawiana relacja czasu i przyczynowości też bardziej prowokuje nowe pytania niż udziela na nie jednoznacznych odpowiedzi.

Ostatecznie próbując sformułować odpowiedź na zawarte w tytule niniejszego artykułu pytanie, musimy zadowolić się jedynie kilkoma postawionymi hipotezami, które na pewno nie stanowią odpowiedzi, ale otwierają przed nami pole do dalszych poszukiwań i refleksji nad tym jakże fascynującym zagadnieniem.

Is time continuum ordered by causality?

Summary

In order to answer the question we should trace back the history of the problem and see how the thought on this subject developed over centuries. Causality formed an important part of Aristotle's philosophy. He explained it in his *Metaphysics*, Book H. He inferred it from the principle of the first cause; for him it was the first being in the sequence of causes. For Aristotle, time continuum was ordered by causality. This relationship was a straightforward consequence of his definition of causality.

For William Ockham time is equal to motion or an integral part of motion. Time exists in a dual, subjective-objective way. Causality is prior to time as "Irrespective of the fact whether time exists or not, if the first movement exists, there must also be a reason for coming into being and dying out". In this way Ockham weakens but does not deny links between cause and time, which were so strong in Aristotle's philosophy.

David Hume was the first to question causality. There is no relation between time sequence and causality; causality means sequence. We are unable to observe any relation between 'cause' and 'effect' as we exist in a point of time, while relation between cause and effect forms a continuum linking several points in time. Hume's standpoint eliminates causality for the sake of time sequence.

According to Wilhelm Leibniz „after causality nothing exists without a reason, that is, there is no effect without a cause” The principle of reason is identical with causality. "Time is a sequence of things" (similarly, space "orders their coexistence"). For Leibniz "the world is a set of events" while time, like space, is a certain relation ordering this set. Time is not a sequence of events ordered by relation of reason to effect but a series of orderly states of the universe.

Sir Isaac Newton believed that time is absolute, i.e. it flows independently, at a regular pace and does not have an impact upon physical processes. Newton does not recognize any common causal relations and denies the principle that for every event there must be a cause. According to Newton ordering a time continuum by causality principle is out of the question.

Immanuel Kant did not consider time to be a property of a subject; instead he treated it as a property of human cognition; therefore he questioned its reality. Kant's principle of "combining cause and effect" states that time sequence of two phenomena may be recognized as a change only when

this sequence is a result of cause-effect relation, which is irreversible. The basis for Kant's differentiation between subjective and objective time is the causal relation, which takes place only in objective time.

Georg Lechlas was the first to use the term „causal theory of time”. According to his principle of mechanical determinism, the order of material points at a given moment is determined by earlier states and determines its later states. The set of causes is the necessary and sufficient condition of effect. The effect, in turn, is the necessary condition for a cause. Lechlas defines time using the principle of determinism, that is cause-effect relations between subsequent configurations of the arrangement. In his theory, time continuum is strongly subjected to causality. Time is defined by the principle of determinism, based on the assumption that there is a close mutual relation between cause and effect.

Analysing the relation between causality and time, Bertrand Russell considered another aspect of the theory of time, namely, the causal concept of continuity. He understood it as a tendency of a subject to retain its identity within a definite period of time. A subject, extending in time, is present as a whole at any given point of that time while the subject extended in space takes only a part of it, namely that which it occupies at that point in time.

Alfred A. Robb created a time theory based on the concept of light cones. According to his theory there might be points in a space-time continuum which, although not identical, are not in 'before – after' relation. The relation, described in this specific theory of relativity, is not the one between cause and effect but among places in the space-time continuum where cause and effect may appear. Albert Einstein's theory of relativity shifted its causal theory of time from philosophy towards theoretical physics. The relation between time and cause undoubtedly exists, yet the question whether time can be equal to cause or vice versa seems irrelevant in the light of theory of relativity.

In his hypothesis Professor Michal Heller applies non-commutative geometry. It is a generalization of common geometry; it retains the original method, i.e. instead of exploring space it explores functions in this space, using a sort of non-commutative algebra in place of functional one, which is always commutative. Non-commutative algebra is the one in which the result of multiplication always depends on the order of its factors (an example may be matrix algebra). In equations related to dynamism the time parameter can be replaced by vector integral field of the equation. As vector field is global in nature, there is also a non-commutative equivalent. Unlike in commutative dynamics, non-commutative dynamics is not transfer from one point to another but from one state to another.

In the light of the above mentioned reasoning, it is difficult to answer the title question of how and whether time continuum may be explained in terms of causality. We are only able to achieve a rough and fragmentary approximation of the Universe we live in. Is it, therefore, an attainable goal to prove that prof. Heller's hypothesis is false? We may answer: yes, for what exceeds our imagination does not necessarily limit our intellect. We are capable of building mathematical constructions and models which we can understand or even prove but will never be able to imagine.

Key words: Theory of time, principle of causality, time sequence, relation, determinism

Bibliografia:

1. M. Heller, *Kosmologia kwantowa*, Warszawa 2001.
2. M. Heller, *Czas i przyczynowość*, Lublin 2002.
3. M. Heller, *Początek jest wszędzie. Nowa hipoteza pochodzenia wszechświata*, Warszawa 2002.
4. M. Heller, *Filozofia i wszechświat*, Kraków 2006.
5. M. Bunge, *O przyczynowości. Miejsce zasady przyczynowej we współczesnej nauce*, Warszawa 1968.
6. B. J. Gawęcki, *Zagadnienie przyczynowości w fizyce*, Warszawa 1969.
7. G. W. Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa. Rozprawa metafizyczna. Monologia. Zasady natury i łask, oraz inne pisma filozoficzne*, Warszawa 1969.
8. T. Pabian, *Spór o przyczynową strukturę czasu*, Tarnów 2008.
9. T. Pabian, *Kauzalna teoria czasu George'a Lechals'a*, „Tarnowskie Studia Filozoficzne”, t. XXV/1, 2008.
10. W. Ockham, *O czasie*, Kraków 2007.
11. T. Pabian, *Czy upływ czasu jest złudzeniem*, „Tarnowskie Studia Filozoficzne”, t. XXV/2, 2008.
12. R. Palacz, *Ockham*, Warszawa 1982.
13. M. Markowski, *Filozofia przyrody w pierwszej połowie XV wieku*, Wrocław 1976.
14. T. Pabian, *Ontologiczny status czasu w filozofii Henryka Mehlberga*, „Roczniki Filozoficzne”, LIV, 2006, nr 1.
15. F. Copleston, *Historia filozofii*, t.1, *Grecja i Rzym*, Warszawa 2004.
16. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, Warszawa 1988.

Maria Urbańska-Bożek (Sopot)

Granica i natura poznawalności indywidualium w filozofii Aleksandra Boniniego

Abstrakt: W filozofii Aleksandra Boniniego intelekt poznaje tak naturę rzeczy, dzięki wytworzonej przez siebie *species intelligibilis*, jak i byt jednostkowy, jednakże pośrednio dzięki zmysłom, które są jedną i tą samą władzą z intelektem, z racji wspólnego podłoża substancjalnego i różną od władzy umysłowej z uwagi na dyspozycje. Zajęcie przez Aleksandryczyka takiego stanowiska było konsekwencją przyjęcia jedynie różnicy formalnej pomiędzy poszczególnymi władzami duszy oraz pomiędzy istotą a istnieniem. Intelekt poznając istotę bytu z konieczności musi również mieć wgląd w byt jednostkowy istniejący realnie. U Boniniego intelekt ujmuje byt jednostkowy na drodze pośredniej *secundum aliquam reflexionem ad sensum*.

Słowa kluczowe: Aleksander Bonini, filozofia średniowieczna, teoria poznania

Autor, źródło i metoda

Aleksander z Aleksandrii z rodu Bonini OFM (ok. 1270 – 5 X 1314) był filozofem i teologiem, profesorem zwyczajnym na Wydziale Teologii Uniwersytetu Paryskiego. W 1308 roku został prowincjałem Neapolu a w 1313 roku wybrano go na generała zakonu franciszkańskiego. Autor, między innymi, komentarzy do *O duszy* i *Metafizyki* Arystotelesa, dwóch wersji komentarzy do *Księgi Sentencji Piotra Lombarda* oraz traktatu filozoficzno-etycznego: *Tractatus de usuris*¹. Poglądy Boniniego należałoby, na tle historii myśli filozoficznej Europy Średniowiecznej, usytuować po stronie neoaugustynizmu, który wraz ze skotyzmem powstaje, między innymi, w wyniku potępień (1270 i 1277 roku), doktryny głoszonej przez Sigera z Brabantu i niektórych mistrzów wydziału filozofii Uniwersytetu Paryskiego oraz walką z rywalizującymi szkołami wydziału *artium* i tomizmem. Neoaugustynizm, przez Étienne Gilsona zwany drugą szkołą augustyńską,

¹ Więcej w: F. Krause, *Filozoficzne poglądy Aleksandra z Aleksandrii i ich wpływ na Uniwersytet Krakowski*, Wrocław 1985.

do którego zaliczał się Aleksander z Aleksandrii, był ruchem bardziej przychylnym nauce Arystotelesa, a tym samym bardziej elastycznym w przyswajaniu jego doktryny. Przedstawiciele tego nurtu z przełomu wieku XIII i XIV starali się połączyć w spójną całość naturalizm arystotelesowski w odniesieniu do świata poznawalnego zmysłami, z augustyńską koncepcją relacji świata do Boga i istniejących w Bogu idei wzorczych, według których świat został ukształtowany. Tego rodzaju konkordystyczna postawa, postulująca harmonię pomiędzy odmiennymi doktrynami filozoficznymi, była charakterystyczna dla przedstawicieli tej orientacji filozoficznej, w tym również dla Aleksandra Boniniego, który komentował pisma Arystotelesa w duchu filozofii chrześcijańskiej i jako egzegeta Pisma Świętego.

W artykule zaprezentowane zostaną poglądy Aleksandra Boniniego na granicę oraz naturę poznawalności indywiduum. Przy opracowywaniu stanowiska Aleksandra opierano się na oxfordzkiej edycji jego komentarza do *De anima* z 1481 roku: *Expositio Alexandri super libros Aristotelis De anima*². Dzieło to jest typowym klasycznym kursorycznym komentarzem *quo ad litteram*³, jednakże już z rozbudowaną, bogatszą częścią *quaestio* od tej, jaka zazwyczaj występowała do XII wieku w obrębie komentarza *quo ad litteram*. Bonini dokładnie, zdanie po zdaniu, interpretuje tezy zawarte w traktacie *O duszy*. Schemat poszczególnych kwestii jest następujący: a) tytuł w postaci pytania (*Quaeritur utrum...* lub *Utrum...* oraz *Utrum sit verum...*); b) argument (*Videtur quod non...* lub *Videtur quod sic...*); c) kontrargument (*Sed contra...* lub *Ad oppositum est...*); d) trzon kwestii rozpoczynający się od słów: „*Ad quod dicendum est...*” lub „*Ad hanc quaestionem dicendum est...*” oraz „*Notandum est...*” i „*Ad cuius evidentiam notandum est quod...*”; e) krytyka argumentów przytoczonych na korzyść odrzuconego przez Aleksandra poglądu (*Ad primum dicendum est quod..., Ad secundum dicendum est quod..., etc.*).

Teksty źródłowe cytowane są zgodnie z wymogami wspólnie obowiązujących zasad ortografii i interpunkcji. W tekście zasadniczym artykułu nie umieszcza się cytatów w języku łacińskim, ale ich tłumaczenia na język polski, jednak te nieliczne, jakie zawarto w tekście zasadniczym, zostały

² Inkunabuł ten posiada częściową paginację, niezgodną z kolejnością kart. Cytując teksty z tego inkunabułu posłużono się paginacją jaką naniósł F. Krause, oznaczając karty (*recto i verso*) kolejnymi numerami od 1r do 235r. Jedyne znany inkunabuł tego komentarza znajduje się w Brytyjskim Muzeum w Londynie. Został skatalogowany pod numerem I B 55315.

³ Por. S. Wielgus, *Komentarz filozoficzny*, (w:) *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t.V, Lublin 2004, s.742-743.

ograniczone do charakterystycznych wypowiedzi autora. Kierując się faktem, iż dzieła Aleksandra Boniniego są mało znane i trudno dostępne, cytowane są obszernie, tak aby stanowiły wiarygodną dokumentację oraz dawały możliwość bezpośredniej weryfikacji treści artykułu. Komentarz i kontekst historyczny, dla poglądów Boniniego, został zawarty głównie w przypisach, aby nie zagubić, lecz jak najwyraźniej uwypuklić stanowisko samego Aleksandryjczyka.

2. Poglądy Aleksandra na naturę poznawalności jednostkowego bytu

Aleksander Bonini definiuje proces poznania jako ujęcie przez władze poznawcze rzeczy istniejącej poza podmiotem poznającym i umieszczeniu jej w obrębie ludzkiej sfery psychicznej⁴. Dla ludzkiego intelektu właściwą metodą upodobnienia się do rzeczy jest ta, kiedy w poznawaniu tego, co białe staje się ona przedmiotem białym, a w poznawaniu kamienia staje się kamieniem. Jednakże, podobieństwa nie występują z uwagi na formę realną, ale z racji formy intencjonalnej; dusza asymiluje rzecz, ponieważ wychwytuje jej formalno-poznawcze ujęcie⁵. Relacja przedmiotu poznania, czyli zaktualizowanych wyobrażeniowych form poznawczych, do intelektu, jest relacją analogiczną do tej, jaka zachodzi pomiędzy aktem a możliwością; rolę czynnika aktualizującego pełni przedmiot poznania na mocy działania intelektu czynnego, rolę możliwości - intelekt⁶. Akt poznania to nie tylko

⁴ Według Aleksandra Boniniego, intencjonalny przedmiot poznania istnieje w umyśle na dwa sposoby: po pierwsze, w pamięci, ponieważ przechowuje się je w postaci pojęcia, gdzie istnieje na sposób sprawności; jest poznaniem stale przysługującym. Po drugie, może on istnieć w aktualnym poznaniu umysłowym, kiedy rozważa coś tu i teraz: „[...] in conceptu habet duplex esse: unum esse habet in sinu memoriae, quod quidem esse vocatur a quibusdam esse abditum sive absconditum. Et hoc esse est per modum habitus ita quod hoc intelligere est intelligere habituale. Secundum esse habet ens in conceptu in acie intelligentiae et hoc est, quando actu considerat”. Aleksander z Aleksandrii, *De anima*, III, 168 va.

⁵ „[...] anima ex hoc potest omnia cognoscere, quia potest omnia fieri. Sed non potest omnia fieri secundum rem; ergo oportet, quod omnia fiat secundum similitudinem. Sed tamen notandum est, quod aliqua assimilari potest intelligi duobus modis. Uno modo, quia sunt similia in forma reali, eo modo quo dicimus, quod album assimilatur albo. Et hoc modo anima non assimilatur rebus. Secundum enim hoc in cognoscendo album fieret alba, et in cognoscendo lapidem fieret lapis. Alio modo potest intelligi, quod aliqua sunt similia non propter formam realem, sed propter formam intentionalem et hoc modo dicimus, quod anima assimilatur rebus, quia in cognoscendo accipit intentionem rerum. *Ibidem*, II, f. 154 va/b.

⁶ „Anima creata est sicut tabula rasa, in qua nulla notitia depicta est; sed omnis notitia est ab extrinseco. Anima enim intellectiva est in potentia passiva; in potentia passiva autem nihil est, nisi per ipsum actum. Ideo in anima nulla notitia est, nec in habitu, nec in actu nisi

przyjęcie formy rzeczy przez władze poznawcze, ale również upodobnienie się formy poznawczej do natury podmiotu poznającego⁷. Źródłem poznania intelektualnego jest świat realny. Człowiek kontaktuje się z nim poprzez zmysły. Intelpekt jest odarty z wszelkich ujęć poznawczych, sam z siebie nie jest żadną z tych rzeczy, które nie zostały jeszcze poznane⁸. Nie posiada żadnych idei wrodzonych oraz poznaje w sposób nieskończony, choć z elementem pewnego ograniczenia, jakie narzuca mu konieczność stopniowego zbierania materiału poznawczego za pośrednictwem zmysłów. W psychologii Boniniego, władze poznawcze: intelekt i zmysły, ściśle ze sobą współpracują. Dzięki temu, iż została odrzucona różnica realna pomiędzy duszą a jej władzami, poznanie umysłowe zostało silniej związane ze światem realnym, zatarła się bowiem różnica pomiędzy duszą a przedmiotem poznania. W poznaniu bierze udział tak intelekt możliwościowy, jak i czynny, jednakże tylko pierwszy z nich poznaje, poprzez przyjęcie treści poznawczych; drugi zaś dematerializuje wyobrazeniowe formy poznawcze, dokonując abstrakcji pojęciowej. Czynność ta polega na zaprezentowaniu ogólnej treści rzeczy z pominięciem jej cech jednostkowych. Dzięki temu Aleksandryczyk mógł przyjąć, że umysł poznaje rzeczy materialne w sposób niematerialny, tym samym intelekt istoty rzeczy jednostkowych, które istnieją w nich symbolicznie, może poznawać w sposób ogólny⁹.

Proces poznawczy determinowany jest nie tylko obecnością intelektu, ale i przedmiotu poznania. Główną przyczyną poznania jest władza poznawcza. Przedmiot stanowi przyczynę nadrzędną¹⁰. Intelpekt nie wytwarza przedmiotu poznania, lecz zakłada jego istnienie i jest przez niego determinowany¹¹. Aleksandryczyk opowiadając się za czynnym charakterem umysłu w procesie poznania, jednocześnie odrzucając możliwość wytworzenia przez niego przedmiotu poznania, próbuje pogodzić augustynizm

prius moveatur ab objecto". Idem, *In duodecim Aristotelis „Metaphisicae” libros dilucidissima expositio*, IV, f. 84 vb, Venetiis 1572.

⁷,[...]intelligere hic acceptum vel idem est, quod species impressa intellectui, vel idem est quod motio passiva facta intellectui ab ipso intelligibili". Idem, *De anima*, III, f. 168 va.

⁸,Anima creata est sicut tabula rasa, in qua nihil depingitur, et ideo est relata sub nescientia". *Ibidem*, II, f. 154 vb.

⁹,Intellectus ea, quae sunt materialia in re, immaterialiter cognoscit. Assimili dico hic, quod intellectus naturas rerum, quae figuraliter existent in rerum natura, potest universaliter considerare". Idem, *In Metaphisicae*, III, f. 66 va.

¹⁰,Intellectus agens est sicut principale agens, principia sicut instrumentum". *Ibidem*, II, 35 rb.

¹¹,[...] docens exterior erit sicut instrumentum, lumen autem sicut principale agens". *Ibidem*, II, f. 35 ra. Por. F. Krause, *Filozoficzne poglądy...*, s.134.

z arystotelizmem w sposób podobny do tego, jaki w tej kwestii prezentował Jan Dunst Szkot¹².

Istotną kwestią dla zrozumienia wyżej omawianego problemu jest postawienie wyraźnej granicy pomiędzy przedmiotem intelektu a przedmiotem poznania umysłowego, inaczej mówiąc pomiędzy przedmiotem

¹² Według Aleksandra Boniniego, poznanie jest funkcją życiową, dlatego nie istnieje możliwość, aby powstała z zasady nieożywionej. Dlatego nie dopuszcza możliwości, aby źródłem poznania było wyobrażenie – zasada nieożywiona, jak to głosił awerroistyczny pogląd mówiący, że intelekt jest czystą możnością i akcentujący, iż przyczyna poznania jest przedmiot umysłu a intelekt jedynie przyjmuje ten przedmiot. (Por. Z. Kuksewicz, *Awerroizm łaciński XIII wieku*, Warszawa 1971). Według Boniniego, władza intelektualnego poznania powoduje w sobie samej poznanie. Jest władzą zyjącą, dlatego musi stanowić przyczynę dla funkcji życiowych, a w miarę tego, jak powoduje czynności intelektualne, nazywana jest władzą czynną. W ten sposób ta sama władza, która może urzeczywistniać i doskonalić siebie samą, jest możliwością i czynną. Źródło własnego poglądu o czynnym charakterze ludzkiego poznania Bonini znalazł w filozofii św. Augustyna oraz św. Bonawentury. Pierwszy z nich głosił, że skoro dusza jest przyczyną własnych wrażeń, to tym bardziej stanowi przyczynę własnego poznania intelektualnego. Z inspiracji myśli biskupa Hippony Bonawentura podawał, że poznanie ze swej istoty ma czynny charakter. Zewnętrzny przedmiot poznania nie oddziałuje na duszę, jak i jej nie doskonalą, ale to dusza sama siebie wprawia w ruch z racji działania przedmiotu na organ cielesny. Podstawę dla tej tezy znalazł Bonawentura w metafizycznej zasadzie: to, co niższe, nie może działać na to, co wyższe (*inferius non agit in superius*), dlatego zgodnie z tym założeniem Doktor Seraficki odrzucił możliwość oddziaływania przedmiotu poznania jako bytu materialnego bezpośrednio na władzę intelektualną. Dusza poznaje za pośrednictwem podobieństwa (*species*) czyli obrazu przedmiotu, ponieważ przyjmuje go stosownie do własnej natury i w wyniku reakcji duszy na siebie samą przy okazji działania przedmiotu na narząd zmysłowy. (Por. L. Veuthey, *Filozofia chrześcijańska św. Bonawentury*, tłum. E.I.Zieliński, Niepokalanów 1996, s. 39-40). Na gruncie filozofii Aleksandra akt poznawczy implikuje dwa procesy, z których jeden wytwarza poznanie, a drugi przyjmuje je w siebie. Jednocześnie akt ten ma charakter czynny. Pierwszy etap poznania, jako dzieło intelektu czynnego, posiada statut przyczyny głównej. W procesie tym umysł nasz zakłada istnienie poza nami przedmiotu poznania, który stanowi przyczynę narzędną. Koncepcja poznania, w której rezultat procesu poznawczego jest dziełem przede wszystkim intelektu, stoi w opozycji do pasywnego charakteru poznania w koncepcji arystotelesowsko – tomistycznej, jednocześnie plasuje ją po stronie doktryny św. Bonawentury i Jana Dunsza Szkota, dla którego przedmiot i intelekt są przyczynami cząstkowymi w akcie poznania. Intelekt jest częścią doskonalszą w tym procesie, jednak przedmiot poznania nie jest mu podporządkowany, lecz współdziała z nim, podobnie jak matka i ojciec w procesie przekazywania życia potomstwu. W akcie poznania intelekt nazywany jest przez Szkota „główną przyczyną cząstkową” (*principalior causa partialis*). Na niego oddziałuje przedmiot będący „mniej doskonałą przyczyną cząstkową” (*imperfectior causa partialis*). Por. G. W. Salomon, *Koncepcja poznania intuicyjnego u Jana Dunsza Szkota*, Niepokalanów 2007, s. 116-117 oraz E. I. Zieliński, *Głosa do obrazu filozofii Jana Dunsza Szkota zarysowany w „Historii filozofii” Władysława Tatarkiewicza w „Acta Universitatis Wratislaviensis”*, No 2065, Wrocław 1998, s. 190-192 oraz G. W. Salomon, *Koncepcja poznania intuicyjnego u Jana Dunsza Szkota*, Niepokalanów 2007, s. 191-192.

poznania a sposobem poznania. Dla Boniniego przedmiotem intelektu jest jednostkowa rzecz, jednak sposób jej poznania dokonuje się w kontekście poznania ogólnego. Feliks Krause, na podstawie Komentarza napisanego przez Aleksandryczyka do *Metafizyki* Arystotelesa, wyjaśnia, w kontekście rozważań nad koncepcją poznania w nauczaniu Boniniego, że mistrz franciszkański uznał za podstawę w zakresie pojęciowania, jak i sądzenia, byt, który jest tym, co poznawane jako pierwsze, czyli byt istniejący, ale określony nieprecyzyjnie. Rzecz jest poznawana umysłowo pod kątem bytu. Z tej racji, przypuszcza F. Krause, Bonini mógł powiedzieć, że byt stanowi „korzeń” wszystkich pojęć poznawczych człowieka¹³. Byt jest przedmiotem formalnym naszego intelektu, natomiast tym, co poznajemy jest istota rzeczy materialnej stanowiąca przedmiot materialny ludzkiego umysłu¹⁴. Istota rzeczy wyabstrahowana z materialnych i zarazem jednostkowych uwarunkowań nosi nazwę powszechnika. Dlatego Aleksander mówiąc o przedmiocie intelektu wskazał na pojęcie ogólne. Teza ta wypływa z analizy intelektu czynnego, dlatego że dzięki poznaniu pojęciowemu poznajemy najpierw ogólną naturę (*universale*). Jednakże owa powszechność odnosi się do sposobu poznania jednostkowych bytów, a nie przedmiotu. Oczywiście miałyby to miejsce, gdyby refleksja dotyczyła aktów poznawczych. Formy poznawcze stanowią jedynie środek poznania rzeczy, a nie to, co

¹³ Por. F. Krause, *Aleksander z Aleksandrii*, s.172; tenże, *Die Erkenntnis-konzeption von Alexander Bonini aus Alessandria*, „Miscellanea Mediaevalia”, 13/2, Berlin 1981, 1074-1083; tenże, *Filozoficzne poglądy Aleksandra...*, s. 135-137.

¹⁴ Średniowieczne dyskusje dotyczące sposobu definiowania pojęcia *proprium obiectum* intelektu miały na celu określenie tego, co właściwie poprzez przedmiot intelektu dane jest człowiekowi do umysłowego oglądu, na co właściwie umysł jest ukierunkowany, co jest on w stanie poznać w sposób bezpośredni i właściwy. W związku z tym Akwinata odrzuca platońską tezę, jakoby właściwym przedmiotem intelektu były oddzielone, niematerialne formy. Z kolei Jan Duns Szkot zarzuca Tomaszowi sceptycyzm metafizyczny, kiedy Tomasz twierdzi, że właściwym przedmiotem intelektu jest „poznawanie formy, istniejącej wprawdzie jednostkowo w materii cielesnej, jednakże nie ujętej jako istniejącej w tego rodzaju materii” (*Summa teologiczna*, 85.1). Według B. Palla, jest wiele tekstów, w których Akwinata przeczy sam sobie w sprawie właściwego przedmiotu intelektu. W *Summa contra gentiles* twierdzi, że *proprium obiectum* intelektu jest istota urzeczywistniona w materialnych rzeczach, *quo quid est* materialnej substancji. Natomiast w *Sumie teologicznej* mówi, że to *ens et verum universale* stanowią właściwy przedmiot intelektu. B. Palla wyjaśnia, że ta pozorna sprzeczność zniknie, jeśli uczyni się rozróżnienie pomiędzy właściwym przedmiotem intelektu rozumianym jako przedmiot adekwatny, którym będzie wówczas dla Tomasza istota – *quidditas* i substancja rzeczy oraz tym, co jest przez intelekt poznawane jako pierwsze, a jest to *ens* – byt. Por. B. Palla, *Aquinas on the Object of the Intellect*, „Proceedings of the Society for Medieval Logic and Metaphysics”, Volume 7, 2007, s. 44.

się poznaje. Według F. Krausego, Aleksander mówiąc, że przedmiotami intelektu ludzkiego są powszechniki, miał na myśli ich treść. Z definicji pojęcia ogólnego wynika, że ujmuje ono treść rzeczy z pominięciem cech jednostkowych i istnienia, a tym samym jest ono tożsame z treścią samej rzeczy. Przedmiotem wiedzy jest wewnętrzna treść rzeczy, a nie to, co istnieje w oderwaniu od niej.

Według Boniniego, umysł sam określa granicę między własnym, adekwatnym przedmiotem poznania a przedmiotami poznania innych niższych władz¹⁵ i aby wykazać prawdziwość tej tezy podaje cztery założenia, na których oparł się przy jej formułowaniu. Założenie I: W każdej rzeczy posiadającej materię różni się istnienie od bytu uczestniczącego w owym istnieniu, to jest, odróżnia się istotę (*quidditas*) i byt jednostkowy partycypujący (*individuum participans*) w istocie¹⁶. Istnienie określa się z jednej strony jako istotę bytu partycypującego w niej, z drugiej strony jako byt jednostkowy¹⁷. Przyczyna, dla której w rzeczy materialnej różni się istota

¹⁵ „[...] intellectus est potentia discernens inter obiectum proprium et obiectum aliarum inferiorum”. Aleksander z Aleksandrii, *De anima*, III, f. 172 rb.

¹⁶ Aleksander sądził, że Arystoteles odróżniał istnienie od istoty i że opowiadał się on za różnicą myślną pomiędzy nimi w dziele, jakim była *Metafizyka* Filozofa. W rzeczywistości, jak wykazał to M. Krąpiec, Arystoteles nie znalazł i nie mógł znać problemu istoty i istnienia. Por. F. Krause, *Die Struktur des Sein in Aspekt der Essenz und der Existenz bei Alexander aus Alexandria* w, „*Studia Mediewistyczne*” 25 (1988) z. 1, s. 121 oraz M. A. Krąpiec, *Struktura bytu*, t.5, Lublin 1995, s. 329-336.

¹⁷ Daje się tu zauważyć wyraźna analogia do Awicenny i Dunsza Szkota i ich esencjalistycznego stanowiska w sprawie relacji istnienia do istoty. Dla Awicenny istnienie jest *id quod accidit quidditati*, czymś, co orzeka o istocie, a tym samym jest jej przypadłością. Istnienie stanowi dla istoty jej determinację, dołącza się do niej i jednocześnie wpływa z niej; to „coś” zewnętrznego towarzyszącego istocie (*quidditas*). W interpretacji E. Gilsona w filozofii Jana Dunsza Szkota wszelka istota jako taka istnieje. Do każdego stanu istoty przypisane jest odpowiednio do niej dopasowane istnienie. Dla Szkota istnienie stanowi jedynie modalność bytu właściwego istocie ujętej w każdym ze stanów w jakich ona znajduje się. Istota posiada własne istnienie bezpośrednio w niej zawarte. Dlatego różnica pomiędzy istotą a istnieniem na gruncie filozofii Dunsza Szkota jest nie do pomyślenia. U Dunsza Szkota, odwrotnie niż u Awicenny, determinacje istnienia wynikają z determinacji istoty, co oznacza, że istota stanowi miarę istnienia rozumianego jako modalność teje. Por. E. Gilson, *Byt i istota*, tłum. P. Lubicz, J. Nowak, Warszawa, 1963, s. 110 – 113 oraz A. Aduszkiewicz, *Problem istnienia w „Metafizyce” Awicenny ze zbioru Danisz Name* w, „*Opera Philosophorum Medii Aevi – Textus et Studia*”, t.IV, Warszawa 1983, s. 316-319. Zagadnieniem istoty i istnienia zajmował się również Aleksander z Aleksandrii. Na gruncie jego nauki byty stworzone, choć jako jedyne istnieją w rzeczywistości zmysłowej, to jednak nie posiadają samoistności bytowej; istnieją one dzięki uczestnictwu w Bogu jako samoistnym istnieniu, tworząc świat bytów skończonych (w tym miejscu uwidoczniają się wyraźne wpływy filozofii Awicenny). W bytach, istnienie i istota, różnią się jedynie

i to, do czego ona należy, wywodzi się z faktu, że w bytach posiadających materię mnogie byty jednostkowe mogą istnieć partycypując w istocie. W każdej rzeczy posiadającej materię znajduje się istota i coś dodanego do niej, co sprawia, że rzeczy białe mnożą się stosownie do gatunku jakim jest biel sama w sobie¹⁸. Aleksander zauważa, że różnica między istotą, a indywiduum występuje w bytach posiadających materię, ponieważ istota ta wskazuje formalność, jako pewną określoną część bytu, natomiast byt partycypujący w istocie, na coś dodanego do niej, czyli całość. Część od całości różni się podobnie jak istota od tego, co posiada istotę¹⁹.

Założenie II: W rzeczach materialnych, odróżnia się istotę i byt jednostkowy uczestniczący w istocie, należy zatem odnieść tę tezę tak do rzeczy naturalnych, jak i do bytów matematycznych. Te pierwsze łączą się z materią zmysłowo poznawalną, dzięki czemu odróżnia się w nich istotę i byt jednostkowy. Natomiast byty matematyczne mieszają się z materią umysłowo poznawalną; z racji czego również w tym wypadku dochodzi do owego zdwojenia²⁰.

pojęciowo a nie realnie (wpływy koncepcji filozoficznej Dunska Szkota). Istota i istnienie to odrębne kategorie rozpatrywane w relacji do Boga jako do przyczyny wzorczej i sprawczej. Podstawą tej koncepcji była teza przyjęta z Objawienia, że rzeczy otaczające nas, są bytami stworzonymi. Por. F. Krause, *Aleksander z Aleksandrii*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, s.171; Idem, *Bonini Alessandro*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t.2, Lublin 1976, s. 802; Idem, *Die Struktur...*, s. 123-143.

¹⁸ „[...] Ratio autem quare in rebus materialibus differt quidditas et cuius est quidditas, sive quidditas et participans quidditatem est, quia in habentibus materiam multa individua possunt esse participantia quidditatem. In omni enim re habente materiam est quidditas et aliquid additum quidditati, quod quidem additum facit, quod possit multiplicari ipsa quidditas eo modo, quo dicimus, quod albedo de se una est formalitas, alba autem sunt multa, sed ipsum album dicit quid compositum ex quidditate albedinis et aliquo addito quidditati, ad cuius additi multiplicationem multiplicatur albedo”. Aleksander z Aleksandrii, *De anima*, III, f. 172 rb.

¹⁹ „Alia ratione potest probari, quod differt quidditas et cuius est quidditas in habentibus materiam. Fit autem ad hoc ratio talis: quidditas dicit ipsam formalitatem, habens, sive participans ipsam quidditatem, dicit etiam aliquid additum ipsi quidditati. Participans autem ipsam quidditatem dicit totum, quidditas autem dicit partem. Sicut ergo differt pars et totum, ita differt quidditas et habens quidditatem”. *Ibidem*, III, f. 172 va.

²⁰ „[...] in rebus materialibus, quae concernunt materiam differat quidditas et cuius est quidditas, sive participans quidditatem, oportet, quod hoc verificetur tam in rebus naturalibus, quam in rebus mathematicis [...]. Res enim naturales concernunt materiam sensibilem, propter quam concernentiam, ut iam dictum est, differt quidditas in eis et cuius est quidditas. Res autem mathematicae concernunt materiam intelligibilem propter quam concernentiam differt quidditas et cuius est quidditas”. *Ibidem*, III, f. 172 vb.

Założenie III: W substancjach oddzielonych od materii nie zachodzi różnica między istotą a tym, do czego ona należy, ponieważ są one czystymi formami, dlatego nic do nich nie dochodzi. Czysta forma istnieje sama przez się, w związku z tym w substancjach tego rodzaju nie zauważa się różnicy pomiędzy formą a tym, co w niej uczestniczy²¹.

Założenie IV: W związku z tym, iż w bytach materialnych wyodrębnia się istotę i to, co ją posiada, należy przyjąć, że oba wyróżnione „elementy” są ujmowane i przyjmowane do świadomości za pośrednictwem dwóch władz: byt jednostkowy przez władzę zmysłową, zaś istotę za pośrednictwem władzy intelektualnego poznania²². Bonini niezwykle obrazowo przedstawia sposób wydobycia treści pojęć poznawczych z wyobrażeń i prezentuje dokładnie dwa możliwe sposoby poznania bytu jednostkowego i jego istoty, co znajduje swoje odbicie, jak się o tym jeszcze przekonamy, w uwagach poczynionych na ten sam temat przez Arystotelesa w traktacie *O duszy*. Tym czasem, wracając do wątku wyjaśnijmy na czym polegało poznanie istoty rzeczy i indywiduum według pierwszego sposobu. Otóż, w ruchu odbywającym się po kole cel powraca do źródła i podobnie dzieje się w przestrzeni intelektualnej. Intelpekt będąc niejako zmuszonym do tego, aby ująć istotę rzeczy poprzez wyobrażenie, „wychodzi z siebie” ku nim i wydobywając z nich istotę kieruje ją ku sobie samemu²³. W drugiej z możliwości, z racji tego, że różnica pomiędzy tymi dwoma nierównościami, czyli istotą bytu a konkretną rzeczą, przyjmowana jest do świadomości, Bonini proponuje uznać, że są one ujmowane przez jedną władzę, ponieważ nie możliwe jest, aby jakaś władza percypowała różnicę pomiędzy dwoma skrajnymi treściami inaczej, jak tylko poprzez jednoczesne uchwycenie tych dwóch odmiennych sensów. Naturalnie, tą jest władza intelektualnego poznania, która przyjmuje do świadomości to, co jest jej przedmiotem właściwym (adekwatnym), czyli istotę rzeczy oraz to, co stanowi przedmiot

²¹ „[...] In formis enim separatis a materia non est dare differentiam istam, cuius ratio est iam dicta, quia pura forma non est, nisi forma et per consequens non ibi differt forma et habens formam”. *Ibidem*, III, f. 173 ra.

²² „[...] ex hoc quod in rebus materialibus differt quidditas et habens quidditatem oportet, quod haec duo capiantur et apprehendantur per duas potentias. Individuum autem apprehenditur per potentiam sensitivam. Quidditas autem apprehenditur per potentiam intellectivam, [...]”. *Ibidem*, III, f. 173 rb.

²³ „In linea enim gyrativa finis redit ad principium, ita similiter in intellectu. Intellectus enim debens accipere quidditatem a phantasmate, quasi egreditur a se ad phantasmata, et extrahens quasi quidditatem a phantasmate, quasi regirat ad seipsum”. *Ibidem*, III, f. 173 rb/va.

poznania innych władz niższych, to znaczy byt jednostkowy²⁴. Poznanie indywiduum zachodzi poprzez pewien zwrot w stronę zmysłów (*secundum aliquam reflexionem ad sensum*). Przedmiot adekwatny intelektu jest bytem przyjętym w zasięg światła intelektualnego i jako taki jest bytem myślnym (ogólnym), ponieważ abstrahuje on od realnego, jednostkowego istnienia. Z tego wynika, że intelekt nie poznaje jednostkowego bytu materialnego inaczej niż przez zwrot w jego stronę, czy też swego rodzaju, rozszerzenie pola poznawczego widzenia w kierunku zmysłów, w których bezpośrednim zasięgu znajduje się indywiduum. Ów zwrot władzy umysłowej w kierunku zmysłów odbywa się po kole²⁵. Rozum, w poznaniu mającym na celu wychwycenie istoty rzeczy, zawiera w sobie początek i cel (koniec), które kierował do siebie samego. Owe skierowanie i refleksja (odbicie) postępują w kierunku wyobrażeń. Dzięki temu te poruszają, na mocy światła intelektu czynnego, intelekt możliwościowy, w którym to poruszeniu dochodzi do poznania istoty z uwagi na istnienie intencjonalne (ogólne), abstrahujące od cech jednostkowych, materialnych oraz realnego istnienia. Mając na uwadze drugi z zaprezentowanych możliwych sposobów poznania, które obejmowało swym zasięgiem tak indywiduum, jak i jego istotę, intelekt konfrontuje istotę z wyobrazeniami lub z bytem jednostkowym, które posiada podmiot poznający. Dzięki tej metodzie, intelekt równocześnie poznaje byt w istnieniu intencjonalnym (ogólnym), jak i realnym (jednostkowym)²⁶. Naturalnie, byt jednostkowy nie zostaje poznany w sposób

²⁴ „Alio modo potest apprehendi quidditas vel habens quidditatem, quia apprehenditur differentia inter ista duo et tunc oportet, quod apprehendantur ab una potentia. Impossibile est enim, quod aliqua potentia apprehendat differentiam inter duo extrema, nisi apprehendat illa duo extrema. Ista ergo potentia, quae apprehendit differentiam inter quidditatem et individuum participans quidditatem oportet, quod apprehendat utrumque et haec est potentia intellectiva. Et sic potentia intellectiva apprehendit, quod sibi proprium est scilicet quidditatem, et illud, quod est aliarum potentialium inferiorum scilicet individuum”. *Ibidem*, III, f. 173 va.

²⁵ „Accipit tamen et cognoscit individuum secundum aliquam reflexionem ad sensum. Imaginabimur enim, quod obiectum intellectus est ens prout est sub lumine intellectuali. Ens autem sub lumine intellectuali est ens intentionis et in conceptu. Ens autem intentionis et in conceptu abstrahit ab esse in effectu et per consequens ab esse individuali, et sic per consequens non cognoscit individuum materiale vel esse in effectu eius, nisi per quamdam extensionem ad sensum. In qua extensione est similitudo ad lineam gyrativam”. *Ibidem*, III, f. 173 va/vb.

²⁶ „In primo enim modo imaginabamur, quod intellectus habeat locum principii et finis, qui regirabat ad seipsum. Hoc autem imaginabimur, quod haec regiratio et haec reflexio est ad phantasma. Phantasma enim movet in virtute luminis intellectum, in qua motione quidditas intelligitur secundum esse intentionis abstrahens ab hoc vel illo. Intellectus autem

bezpośredni przez intelekt, bezpośrednio jego poznanie posiadają jedynie zmysły, ale jako przyczyna powstania wyobrażenia będącego jednym z korelatów relacji, w której drugim jej kresem jest pojęcie.

W drugim etapie rozważań, nad sposobem ujęcia przez intelekt własnego przedmiotu poznania, Bonini wskazuje na bezpośrednie odniesienie wyżej prezentowanych tez do arystotelesowskiego traktatu *De anima*, pogłębia ich analizę i polemizuje z poglądami szkół filozoficznych. Twierdzi, między innymi, że w odniesieniu do bytów matematycznych Arystoteles utrzymywał, iż różni się konkretna wielkość od wielkości jako takiej. Natomiast, mówiąc o bytach naturalnych, Stagiryta wskazywał na różnicę pomiędzy konkretną wodą a samą istotą wody, która została udzielona tej pierwszej²⁷. Bonini podkreśla, iż inni myśliciele mieli zwyczaj prościej formułować ten problem, podając, że w rzeczach materialnych czy to naturalnych, czy matematycznych różni się to, czym coś jest (*quod est*) i przez co jest (*quo est*), czyli różni się formalność, dzięki której coś istnieje, od bytu uczestniczącego w niej. Formalność²⁸ jest tym, przez co jakaś rzecz jest bytem jednostkowym i to, czym jest rzecz za pośrednictwem owej formalności. Boniniemu chodzi w tym fragmencie o rozróżnienie znane już od czasów

sic motus regirat ipsam quidditatem ad ipsum phantasma vel ad ipsum individuum, cuius est intelligens ipsam quidditatem non praeter hoc vel praeter illud sicut primo modo, sed in hoc vel illo". *Ibidem*, III, f. 173 vb.

²⁷ „Quantum ergo ad primum dicit, quod aliud est magnitudo, id est, individuum participans quidditatem magnitudinis et aliud est esse magnitudinis, id est, quidditas participata et hoc quantum ad res mathematicas. Et aliud est aqua, id est, individuum participans quidditatem aquae, et aliud est esse aquae, id est, ipsa quidditas aquae participata et hoc quantum ad res naturales". *Ibidem*, III, f. 174 ra. Por. Arystoteles, *De anima*, III, 429b 10-12, ed. Academia Regia Borussica, Berolini 1831 oraz cyt. paralelny w wyd. pol., idem, *O duszy*, tłum. P. Siwek, Warszawa 1992, s. 124-125.

²⁸ Na gruncie filozofii Aleksandra Boniniego każdy byt złożony jest z materii i formy. W każdym bycie złożonym jest wiele form tworzących pewną hierarchię. Formę ostateczną stanowiącą o jednostkowości realnego bytu w ramach gatunku, nasz filozof nazywał *haecceitas*. Materia pierwsza posiada swą własną, choć niedoskonałą bytowość, dlatego może istnieć bez formy. Skoro według Aleksandryjczyka, dla zachowania wielości bytów nie jest potrzebna materia, to tzw. *substantiae separatae* mogą istnieć jako liczne w jednym gatunku. Zwielokrotnienie tej samej formy dokonuje się przez sam fakt, że byty do owego gatunku należące są oddzielnymi, samoistnymi podmiotami. Między indywiduami istnieją różnice realne, natomiast właściwości bytu nie różnią się od swego podłoża ani realnie, ani pojęciowo lecz formalnie. Owa różnica formalna stanowi *quoddam medium* pomiędzy różnicą realną a pojęciową i ma powszechne zastosowanie w filozofii Boniniego. Por. F. Krause, *L'attitude d'Alexandre Bonini d'Alessandria à l'égard du principe d'individuation* w: „Studia Mediewistyczne” 34 (1999), s.148-155. Por. idem, *Aleksander z Aleksandrii*, s.171-172 oraz idem, *Filozoficzne poglądy...*, s. 114.

Boecjusza między „człowiekiem” a „człowieczeństwem”, „czymś pomyślanym” a samym „myśleniem”, między „trójkątem” a „trójkątnością” czy „perkatym nosem” a „perkatowością”²⁹. Do tych myślicieli, którzy w nieco inny sposób określali różnice zachodzące w bycie, Aleksandryczyk zalicza Awerroesa, który według niego, w komentarzu do *Metafizyki* Arystotelesa nauczał, że w bytach materialnych czym innym jest istota rzeczy (*essentia*) i „istność” (*quidditas*). Tę drugą nazywa czystą formalnością, natomiast istotę rzeczy (*essentia*) określa jako złożenie z „istności” (*quidditas*) i tego, co ją posiada. Mistrz franciszkański przypuszcza, że Komentator utożsamiał porządek ontyczny z porządkiem logicznym, skoro uznał istotę rzeczy (*essentia*) za byt; jedynie w tym sensie mógł twierdzić, że w rzeczach materialnych czym innym jest jednostkowa istota rzeczy i istota rzeczy jako taka, czyli że różni się byt od „istności” (*quidditas*)³⁰.

Przedstawiciele kolejnego nurtu nie zostali wymienieni z imienia, jednakże możemy się domyślać, że Bonini ma tu na myśli zwolenników Tomasza z Akwinu. Według nich, rzecz różnicuje się na istotę rzeczy (*essentia*) i byt (*ens*). Nazywają oni istotę rzeczy (*essentia*) istotą jako taką (*quidditas*), natomiast byt określają jako podłoże posiadające istotę (*quidditas*)³¹. Dla

²⁹ „Notandum est, quod id quod hic dixit Philosophus, alii consueverunt dicere per verba planiora. Dicens quod in rebus materialibus sive sint naturales, sive sint mathematicae differt quod est et quo est, id est, differt ipsa formalitas quo est aliquid. Ipsa enim formalitas est quo est aliquid ipsum individuum, quod est per ipsam formalitatem eo modo, quo dicimus in rebus mathematicis, quod differt rectitudo tamquam quo et rectum tamquam quod est per ipsam rectitudinem. Etiam in naturalibus dicimus, quod differt humanitas, quod est quo et hic homo, quod est per ipsam humanitatem”. Aleksander z Aleksandrii, *De anima*, III, f. 174 ra.

³⁰ „Commentator autem exponens litteram praedictam dicit, quod in rebus materialibus differt essentia et quidditas appellans quidditatem ipsam puram formalitatem, essentiam autem appellans compositum ex quidditate et habente quidditatem. Accipit enim Commentator abstractum pro concreto, quia accipit essentiam pro ente, quasi diceret in rebus materialibus differt essentia et quidditas, id est, differt ens et quidditas”. *Ibidem*, III, f. 174 rb.

³¹ „Alii per alia verba dicunt, quod in rebus differt essentia et ens appellantes essentiam ipsam quidditatem, ens autem suppositum habens quidditatem”. *Ibidem*, III, f. 174 ra/b. W traktacie *De ente et essentia* św. Tomasz analizuje znaczenie pojęcia „istoty”. Istota w sensie pierwotnym odnosi się do substancji jako przedmiotu definicyjnego poznania. W sensie pochodnym istotę stanowi również wszystko to, co w poznaniu jest ujmowane jako pewien podmiot, jeśli oczywiście można go zdefiniować. Św. Tomasz pisze: „A ponieważ to, przez co rzecz jest ukonstytuowana we właściwym sobie rodzaju i gatunku jest tym, co jest znaczone [signifikowane] definicją wskazującą, czym rzecz jest, stąd nazwa istoty została zamieniona przez filozofów na nazwę istności (*quidditas*); a to jest właśnie tym, co tak często nazywa Filozof *to*, czym rzecz bywszy jest, czyli dzięki czemu coś ma bytowanie

dopełnienia i jasności naszego wywodu należy dodać, że sam Aleksander używa terminu *quidditas* dla określenia istoty rzeczy ujętej w odniesieniu do intelektu, np. człowiek jako taki w oderwaniu od konkretnego. Natomiast wyraz *essentia* znaczy dla niego jednostkową istotę rzeczy, czyli *quod quid est* bytu, rozważaną jako zasada formalna. Tak pojęta istota, w odniesieniu do konkretnego, realizuje się w bycie jednostkowym jako ten oto człowiek³². Sposób rozumienia przez Aleksandra wyżej wzmiankowanych terminów jest zgodny z tym, co mówi Arystoteles w VII księdze *Metafizyki*³³ oraz z definicją, jaką uznaje w odniesieniu do wyróżnionych wyrażań św. Tomasz³⁴.

Mistrz franciszkański zgadzając się z założeniem I i II, o zachodzeniu różnicy pomiędzy istotą a rzeczą posiadającą istotę, jednocześnie zastrzega, że to zdwojenie nie może występować w bytach naturalnych³⁵, jak

takie oto. Nazywa się zaś formą, o ile przez formę znaczone jest określoność (*certitudo*) każdej rzeczy [...]. I tak Filozof mówi w czwartej księdze *Metafizyki*, że wszelka substancja jest naturą. Ale nazwa natury w ten sposób ujęta zdaje się znaczyć istotę rzeczy, o ile ta ma przyporządkowanie do właściwego sobie działania, jako że żadna z rzeczy nie jest pozbawiona właściwego sobie działania, a nazwa istoty (*quidditas*) bierze się z tego, że znaczy definicję, a istotą nazywa się ze względu na to, że przez nią i w niej byt ma bytowanie". Tomasz z Akwinu, *De ente et essentia*, tłum. M. A. Krąpiec, t. XI, Lublin 2000, s. 10-12.

Terminem *quidditas* posługiwał się Awicenna na określenie, tzw. „natury trzeciej”, która w odniesieniu do intelektu miała charakter ogólny, natomiast w rzeczach występowała jako jednostkowa. Koncepcja ta jest obca filozofii Arystotelesa. „Natura trzecia” Awicenny znalazła swój odpowiednik w „naturze wspólnej” (*natura communis*), na gruncie filozofii Jana Duns Szkota. Jako forma całości jest istotą (*quidditas*) i naturą bytu, sama w sobie nie jest ani powszechna, ani jednostkowa, jest odrębnym rodzajem jedności obojętnym wobec pojedynczości, jak i powszechności oraz wcześniejsza od nich obu. E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 1966, s. 207; M. Krąpiec, *Filozofia co wyjaśnia?*, Lublin 1998, s. 84 oraz M. Gensler, *Jan Duns Szkot [w:] Wszystko to ze zdziwienia-antologia tekstów filozoficznych z XIV wieku*, oprac. E. Jung-Palczewska, Warszawa 2000, s. 31-32.

³² Por. F. Krause, *Filozoficzne poglądy...*, s. 96-97.

³³ Istota jako taka, czyli ogół, nie może stanowić przyczyny i zasady bytu w ścisłym sensie jako substancja rzeczy. Substancja, w znaczeniu istoty rzeczy, jest jednostkowa dla poszczególnych bytów. Ogół jest tym, co wspólne i przynależy z natury do wielu rzeczy jednostkowych, jest tym, co orzeka o podmiocie, natomiast substancji nie orzeka się o podmiocie. Arystoteles, *Metafizyka*, VII, 1038b 8-16, tłum. M.A. Krąpiec, A. Maryniarczyk, t. I, Lublin 2000, s. 386-387.

³⁴ *Quidditas* – to, czym coś (*quid*) jest w znaczeniu definicyjnego poznania rzeczy. *Essentia* – to, co bytuje odniesione do konkretnego, który przez istotę, tak rozumianą, ma bytować i w niej się realizować. Tomasz z Akwinu, *De ente...*, s. 10-12.

³⁵ „Ita dictum est, quod differentia est inter quidditatem et habentem quidditatem. sed haec non est in omnibus, quia haec differentia non vadit in infinitum, quia in quibusdam, puta

i matematycznych, w nieskończoność. Nasz umysł musi postawić sobie granicę, której przekroczyć mu nie można. Choć w bytach materialnych daje się zauważyć nieodpowiedniość pomiędzy istotą a bytem szczegółowym, od którego umysł nasz abstrahuje³⁶, to jednak realnie istota i to, co partycypuje w istocie są jednym bytem. Bonini chce przez to powiedzieć, że gdyby przyjąć, że w jednej istocie partycypuje wiele bytów, a w każdym z nich różni się istota i to, co w niej partycypuje, a następnie wyprowadzić z powyższego wniosek taki, że istota owych licznych bytów posiada istotę własnej istoty, która z kolei mogłaby różniczkować się na istotę owej istoty i to, co w niej partycypuje, wówczas powstaje ciąg nieskończonej liczby przesłanek odwołujących się kolejno do siebie dla uzasadnienia przyjętego twierdzenia. Tego rodzaju rozumowanie zwane *regressus ad infinitum* jest błędem logicznym zaliczanym do rodzaju *petitio principii*. Niniejsze rozważania Aleksandra należy również rozumieć w kontekście myśli zawartej przez Stagirytę w *Metafizyce*, gdzie wyraźnie zostało wskazane, iż w pewnym sensie istota i byt jednostkowy, jak na przykład: być człowiekiem i być białym człowiekiem, nie jest tym samym, a w innym, jak na przykład: przynależać do tego samego gatunku, jest już tym samym. Realne rozdzielenie istoty i bytu jednostkowego spowodowałoby uruchomienie nieskończonego ciągu następujących po sobie istot. Według Platona, istota rzeczy jest oddzielona od bytu jednostkowego, zaś Arystoteles nauczał, że tkwi w samej rzeczy i w sposób zasadniczy nie różni się od tego, w czym istnieje, chociaż sam Sokrates nie jest tym samym co istota Sokratesa z uwagi na liczne cechy jednostkowe, umożliwiające odróżnienie danej jednostki od innych ludzi³⁷.

in quidditatibus, idem est caro et habens quidditatem et carnis esse, id est, ipsa quidditas, quasi diceret non est necesse, quod semper quidditas sit quidditas ita, quod semper differat habens quidditatem et quidditas". Aleksander z Aleksandrii, *De anima*, III, f. 174 va.

³⁶ „Intelligemus enim, quod ipsa quidditas differt ab ipso particulari a quo abstrahitur, non tamen oportet, quod propter hoc communis sit commune et particularis sit particulare usque in infinitum, sed oportet, quod haec dualitas, quae est inter quidditatem et habentem quidditatem alicui termineretur". Ibidem, III, f. 173 ra/rb.

³⁷ Por. Arystoteles, *Metafizyka*, VII, 1031a 15-1032a 11, s. 340-346. Podział na istotę rzeczy i to, co w niej ma swój udział – indywiduum, należy zatrzymać na gatunku najbardziej szczegółowym, a tym będzie dla ludzkiego umysłu istota rzeczy (*quidditas*). W nauce, zróżnicowanie *inter quidditatem et habentem quidditatem*, musi zatrzymać się na istocie rzeczy wyrażonej w pojęciu ogólnym z dwóch przyczyn: ponieważ indywiduów jest nieskończenie wiele i dlatego nauka nie może wyjść poza najbardziej szczegółowy gatunek, oraz ponieważ nie można zdefiniować bytu jednostkowego, a jedynie daną klasę bytów, która podpada pod określony gatunek, np. gatunek „człowiek”. Jan Dunst Szkot, *Czy substancja materialna jest indywidualna dzięki pozytywnej bytowości*, tłum. M. Koszkało [w:] *Wszystko to ze zdziwienia*.

Kontynuując konfrontację założeń przyjętych przez siebie z traktatem Arystotelesa, Bonini wskazuje na fragment, w którym mowa, że ciało nie istnieje bez materii, ponieważ jak w przypadku kogoś mającego nos zadarty istnieje to oto w tym, czyli istnieje forma w materii, podobnie ciało opisuje Filozof jako formę w materii. Z tego wynika, że w tych bytach rozróżnia się istotę i byt posiadający istotę. Upoważniło to mistrza z Aleksandrii do stwierdzenia, że dusza zmysłowa za pośrednictwem władzy zmysłowej wydaje sąd poznając ciepło i zimno ciała. Te z kolei stanowią pewne atrybuty, które odnoszą się do niego, ponieważ forma ciała poszukując określenia proporcji dla ciepła i zimna odwołuje się do jednostkowego *corporis*, które pozostając w pewnej relacji do owych atrybutów, jest poznawane za pośrednictwem władzy zmysłowej³⁸. Powołując się na autorytet Komentatora, Bonini przyjmuje, że dusza rozumna poznając, poprzez jedną władzę intelektualnego poznania, przyswaja sobie różnicę pomiędzy formą a bytem jednostkowym. Ta władza jest jedną z uwagi na substancję i jednocześnie podzieloną ze względu na dyspozycje (przeznaczenie). Owa dywersyfikacja powstaje z racji tego, że rozpoznaje ona i przyjmuje formę przez siebie, natomiast byt jednostkowy ujmuje pośrednio poprzez zmysły³⁹. Jak sugeruje Aleksandryczyk, to właśnie chciał powiedzieć Filozof w swoim traktacie oświadczając, że podobnie jak odnosi się linia prosta do przygiętej, tak odnosi się władza poznająca istotę rzeczy do siebie samej. Podobnie jak ta sama linia, raz może być prosta, a innym razem przygięta, tak rzecz ma się z władzą poznania umysłowego. Ta sama władza ujmująca istotę i byt jednostkowy jest różna, jednak tylko z uwagi na dyspozycje, czyli własne przeznaczenie⁴⁰. Z kolei powołując się na Temistiusza, Bonini tłumaczy,

Antologia tekstów filozoficznych XIV wieku, oprac. E. Jung-Palczewska, Warszawa 2000, s. 74.

³⁸ „[...] caro non est sine materia, quia sicut simum est hoc in hoc, id est, forma in materia, ita caro dicit formam in materia. Ex quo sequitur, quod in ea differt quidditas et individuum habens quidditatem. Et quia ita est, igitur anima sensitiva, id est, per potentiam sensitivam iudicat, id est, cognoscit calidum et frigidum, quorum scilicet calidi et frigidi caro, est quaedam ratio, id est, quaedam proportio, quia forma carnis requirit determinatam proportionem calidi et frigidi, quasi diceret caro individua, quae consistit in quadam proportione calidi et frigidi cognoscitur per potentiam sensitivam”. Aleksander z Aleksandrii, *De anima*, III, f. 174 va/b.

³⁹ „Notandum est, quod secundum Commentatorem in passu isto anima per unam virtutem, scilicet per virtutem intellectivam, apprehendit alietatem inter formam et individuum. Quae virtus est una secundum substantiam, tamen est diversa secundum dispositionem, quae diversitas est, quia ipsa virtus apprehendit formam per se, individuum autem apprehendit mediante sensu”. *Ibidem*, III, f. 174 vb.

⁴⁰ „Et hoc est forte, quod voluit dicere Philosophus in Littera, quia sicut se habet linea

że linia rozciągnięta i zakrzywiona jest tą samą na dwa sposoby, inaczej prezentuje się jako prosta i inaczej jako zakrzywiona. Analogicznie rzecz ma się z intelektem, kiedy ujmuje ciało jako złożenie i kiedy przyswajane są przez niego jedynie wyobrażenie i forma. W rzeczach stanowiących przedmiot rozważań, obiekt refleksji jest równy linii prostej, a niekiedy zakrzywionej. Na miejscu jednego przedmiotu powstaje niejako jego podwójny obraz, kiedy materię ujmuje się jednocześnie z formą⁴¹. Bonini zauważa, że motyw linii, w wyżej omawianym fragmencie, można również odczytać w inny sposób, a mianowicie, że jednostkowe ciało jest poznawane przez władzę zmysłową, natomiast istotę ciała poznaje się za pośrednictwem innej i oddzielnej władzy - intelektualnej. Kiedy wyobrażenie jest gotowe, wówczas władza intelektualnego poznania jest przygięta do siebie samej, czyli kieruje się do siebie z zamiarem wyabstrahowania istoty z wyobrażenia w celu jej poznania⁴².

Wynika z tego, że władza intelektualna sama poznaje naturę rzeczy dzięki wytworzonej przez siebie *species intelligibilis*, umożliwiającej poznanie natury bytu ujętej w postać powszechnika. Intelekt ludzki poznaje również byt jednostkowy, jednakże pośrednio dzięki zmysłom, które są jedną i tą samą władzą z intelektem, z racji wspólnego podłoża substancjalnego i różną od władzy umysłowej z uwagi na dyspozycje. Zajęcie przez Aleksandryczyka takiego stanowiska było konsekwencją przyjęcia jedynie różnicy formalnej pomiędzy poszczególnymi władzami duszy oraz pomiędzy istotą a istnieniem, co sytuuje go na stanowisku uzgodnionym z poglądami Jana Dunsza Szkota. Intelekt poznając istotę bytu z konieczności musi również

extensa ad circumflexam, ita se habet potentia cognoscens quidditatem ad seipsam, ut scilicet cognoscens est individuum, quia sicut eadem linea potest esse extensa et incurvata. Differens tamen secundum dispositionem, ita eadem potentia est, quae apprehendit quidditatem et individuum variatam tamen secundum dispositionem". *Ibidem*, III, f. 174 vb/ 175 ra.

⁴¹ „Unde Themistius sicut eandem lineam extensam et incurvatam eandem esse dicemus aliter, autem se habere et aliter. Ita et intellectus, quando corpus ut compositum apprehendit et quando speciem ipsam solam et formam assimilatur. Enim rebus, quas speculatur re quandoque quidem assimilatur lineae rectae, quandoque autem incurvatae, fit enim pro uno quasi duplex, quando materiam simul speculatur cum forma". *Ibidem*, III, f. 175 ra.

⁴² „Notandum est secundo, quod linea praedicta aliter potest legi, ut sit sensus Litterae, quod individuum carnis cognoscitur per potentiam sensitivam, quidditas autem carnis cognoscitur alio et separato, id est, per aliam potentiam diversam, scilicet intellectivam, quae potentia, cum sit extensa scilicet phantasma, est circumflexa ad seipsam, id est, regirat ad seipsam abstrahendo quidditatem a phantasmate ad seipsam considerando eam [...]". *Ibidem*, III, f. 175 ra.

mieć wgląd w byt jednostkowy, który ujmuje na drodze pośredniej *secundum aliquam reflexionem ad sensum*.

3. Podsumowanie

Reasumując podkreślmy to, że Bonini zgodnie z nauką Arystotelesa głosił, iż umysł ludzki odróżnia własny przedmiot poznania od przedmiotów innych władz niższych. Podstawą dla uznania tego poglądu były: po pierwsze: istnienie różnicy między istotą a tym, co partycypuje w istocie tak w bytach materialnych, jak i matematycznych. Po drugie, dzięki temu, że umysł ludzki oraz substancje czyste będąc niematerialnymi posiadają ten sam statut ontyczny, intelekt nie rejestruje owej różnicy w bytach odseparowanych od materii. Po trzecie, istotę i byt jednostkowy intelekt poznaje za pośrednictwem różnych władz; jedno przez władzę poznania umysłowego, drugie przez władzę zmysłową. Oba człony relacji – istota i byt jednostkowy – poznawane są przez dwie modalności tej samej władzy intelektualnej, która, jak zostało to powiedziane wyżej, jest jedną z uwagi na substancję, ale różną ze względu na przeznaczenie. Otóż, władza intelektualna ujmuje formę za pośrednictwem siebie samej, natomiast byt jednostkowy poprzez władzę zmysłową. Różne formy – zmysłowe i intelektualne – podpadają pod różne rodzaje poznania, ponieważ zachodzi istotna różnica pomiędzy *quidditas* bytu jednostkowego (*intentio*) a bytem jednostkowym (*individuum*).

Skoro intelekt posiada naturę niematerialną, a byt jednostkowy stanowiący jego przedmiot jest materialny, zachodzi konieczność dostosowania przedmiotu do intelektu poprzez zdematerializowanie tego pierwszego. Dlatego intelekt nie może poznać bytu jednostkowego wprost, ale za pośrednictwem zmysłów, które umożliwiają powstanie wyobrażeń, z jakich umysł może wydobywać pojęcia ogólne. W nich mieszczą się treści poznawcze rzeczy jednostkowych identyczne z samymi rzeczami. Intelekt poznaje byt – indywidualne za pośrednictwem powszechnika, który jako istota rzeczy materialnej i jej forma poznawcza stanowi jedynie pośrednik w poznaniu. Przedmiotem poznania intelektu jest konkretny, rzecz jednostkowa, a jej poznanie odbywa się w ramach pojęć ogólnych. Poza tym, skoro w poznaniu intelektualnym wychodzimy od zmysłów, które ujmują zewnętrzne, przypadłościowe cechy bytu, w jakich uwikłane są cechy istotne, to najpierw intelekt ludzki poznaje szczegóły, a następnie istotę rzeczy, czyli powszechnik. W odniesieniu do podmiotu poznającego poznanie szczegółowe rzeczy jest wcześniejsze od poznania ogółu. Jednak w samym procesie poznania oraz

według kryteriów, jakimi kieruje się wiedza, należy w pierwszej kolejności określić to, co powszechne, a następnie to, co właściwe dla danego bytu, ponieważ nasz intelekt dokonuje przejścia z tego, co nieuporządkowane do tego, co oznaczone. Zatem cechy powszechne (wspólne dla danej klasy bytów) stanowią to, co nieuporządkowane, natomiast właściwości (charakterystyczne dla pojedynczych bytów) są określone⁴³.

Poglądy Aleksandra, na granice i naturę poznania bytu jednostkowego przez intelekt ludzki, nie były nowatorskie jak np. u Jana Duns Szkota⁴⁴, choć niewątpliwie dobrze uargumentowane w duchu filozofii arystotelesowskiej. Podobne tezy głosił już wcześniej Tomasz z Akwinu, który również twierdził, że intelekt poznaje indywidua nie bezpośrednio, ale przez pewien zwrot jaki dokonuje umysł ludzki w kierunku źródła, z jakiego wywodzi się umysłowa forma poznawcza oraz poprzez rozważanie własnego aktu. W owej refleksji intelekt sięga do wyobrażeń, które reprezentują byty jednostkowe i samej rzeczy jednostkowej⁴⁵. Zdaniem Akwinaty intelekt może poznawać byty szczegółowe nie wprost, ale poprzez refleksję. Tezę tę uzasadnia tym, że po wyabstrahowaniu umysłowych form poznawczych, intelekt ludzki nie może poznawać przez nie aktualnie, jeśli nie będzie kierować się do wyobrażeń. „W ten sposób – pisze Tomasz – intelekt poznaje wprost za pośrednictwem umysłowej formy poznawczej sam powszechnik, a pośrednio także byty szczegółowe, których dotyczą wyobrażenia”⁴⁶.

⁴³ „Notandum est, quod ordo doctrinae habet, quod primo videantur communia secundo, quod videantur propria. Et hoc, quia intellectus noster praecedit de confuso ad distinctum. Communia autem confusa sunt, propria autem sunt distincta”. *Ibidem*, II, f. 51 ra oraz F. Krause, *Filozoficzne poglądy Aleksandra...*, s. 136.

⁴⁴ W kwestii możliwości poznania rzeczy jednostkowej wypowiadał się również Jan Duns Szkot, jednak jego stanowisko było odmienne od tego, jakie zajmował Tomasz czy, jak się o tym przekonamy, Aleksander Bonini. Szkot przyjmował, że zarówno natura wspólna, jako element określający substancję jednostkową, jak i przedmiot jednostkowy jako taki mogą zostać ujęte w aktach poznania intelektualnego, pierwszy w akcie poznania abstrakcyjnego, drugi, intuicyjnego. Dzięki abstrakcji człowiek ujmuje gatunkowo wspólną istotę przedmiotu poznawanego z pominięciem tego, czy przedmiot taki istnieje tu i teraz. W poznaniu intuicyjnym, człowiek może poznać intelektualnie rzecz jednostkową w jej aktualnym istnieniu, jako obecną. Por. E. I. Zieliński, *Glosa do obrazu filozofii Jana Duns Szkota...*, s. 190-192 oraz G. W. Salomon, *Koncepcja poznania intuicyjnego...*, s. 172-173.

⁴⁵ Tomasz z Akwinu, *Kwestia o duszy*, tłum. Z. Włodek, W. Zega, Kraków 1996, s. 248-249.

⁴⁶ Idem, *Summa teologiczna*, 86. 1, [w:] *Traktat o człowieku*, tłum. i opr. S. Swieżawski, Poznań 1956, s. 598-599. Tomasz zajmuje się tym problemem również w innych swoich dziełach. Por. Idem, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, 10.5, tłum. A. Anuszkiewicz, L. Kuczyński, J. Ruszczyński, Kęty 1998, s. 452; Idem, *De unitate intellectus contra Averroistas*, 106, tłum. M. Olszewski, [w:] *Spór o jedność intelektu*, red. W. Seńko, Kęty 2008, s. 282-284.

Wydaje się, że powodem, dla którego u jednego, jak i drugiego myśliciela umysł ludzki poznaje byt jednostkowy jedynie w sposób pośredni, poprzez pojęcie ogólne, a następnie refleksję w kierunku wyobraźni, są: słabość mocy poznawczej rozumu, który nie potrafi uchwycić konkretnego z całym bogactwem cech przez niego posiadanych oraz jego potencjalność. Ogólny charakter poznania wypływa również z niematerialności intelektu. Pojęcie, jako efekt działalności jego niematerialnych aktów, musi posiadać niematerialną naturę. Poza tym, do przyczyn, dla jakich intelekt poznaje byty jednostkowe w sposób ogólny, zaliczyć możemy także niemożność definiowania jednostek⁴⁷.

The Border and Nature of Cognition of the Individual Being in the Philosophy of Alexander Bonini

Summary

Alexander Bonini from Alexandria lived at the turn of 13th and 14th centuries. He was a Franciscan monk and a general of this Order. In 1307, he was given the title of Master of Arts in Theology, and in 1307, he was the Paris University academic teacher as a full professor.

This article is written mainly on the base of Commentary to Aristotle's *De anima*, which probably Alexander Bonini wrote at the end of 14th century; the exact date of coming this Commentary into being is unknown.

In the philosophy of Alexander Bonini, the human intellect recognizes: a nature of things thanks to *species intelligibiles*, which makes by itself, and an individual being, but indirectly thanks to the single sensitive power. They are the same power with the intellect by a virtue of common substantial basis but they are different by a virtue of their predispositions. Alexander could take such a stand because he accepted a formal difference between particular powers of soul, essence and being. If the intellect recognizes the essence of the being, it has to have a right to inspect the individual being, which exists in reality and which is recognized by the intellect indirectly *secundum aliquam reflexionem ad sensum*.

Key words: Alexander Bonini, medieval philosophy, theory of cognition.

⁴⁷ Por. M. Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania*, Lublin 1995, s. 540-542.

BIBLIOGRAFIA

Teksty źródłowe

1. Aleksander z Aleksandrii, *Super libros „De anima” Aristotelis*, Oxford 1481.
2. Aleksander z Aleksandrii, *In duodecim Aristotelis „Metaphisicae” libros dilucidissima expositio*, Venetiis 1572.
3. Arystoteles, *De anima*, ed. Academia Regia Borussica, Berolini 1831.
4. Arystoteles, *O duszy*, tłum. P. Siwek, t. III, Warszawa 1992.
5. Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. M. A. Krąpiec, A. Maryniarczyk, t. I i II, Lublin 2000.
6. Jan Dunst Szkot, *Czy substancja materialna jest indywidualna dzięki pozytywnej bytowości*, tłum. M. K o s z k a ł o, (w:) *Wszystko to ze zdziwienia. Antologia tekstów filozoficznych XIV wieku*, oprac. E. Jung-Palczewska, Warszawa 2000, s. 61-75.
7. Tomasz z Akwinu, *De ente et essentia*, tłum. M. A. Krąpiec, Dzieła, t. XI, Lublin 2000.
8. Tomasz z Akwinu, *De unitate intellectus contra Averroistas*, (w:) *Spór o jedność intelektu*, seria dwujęzyczna, red. W. S e ñ k o, Kęty 2008, t. IX, s. 186-297.
9. Tomasz z Akwinu, *Kwestia o duszy*, tłum. Z. Włodek, W. Zega, Kraków 1996.
10. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, tłum. A. Aduszkiewicz, L. Kuczyński, J. Ruszczyński, Kęty 1998.
11. Tomasz z Akwinu, *Summa teologiczna* (w:) *Traktat o człowieku*, opr. S. Swieżawski, Poznań 1956.

Opracowania

1. Anuszkiewicz A., *Problem istnienia w „Metafizyce” Awicenny ze zbioru Danisz-Name*, (w:) *Awicenna i średniowieczna filozofia arabska*, Opera Philosophorum Medii Aevi – Textus et Studia, t.IV, Warszawa 1983, s. 302-358.
2. Gensler M., *Jan Duns Szkot*, (w:) *Wszystko to ze zdziwienia. Antologia tekstów filozoficznych XIV wieku*, oprac. E. Jung-Palczewska, Warszawa 2000, s.27-33.
3. Krause F., *Aleksander z Aleksandrii*, (w:) *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. I, A. M. Maryniarczyk, t. I, Lublin 2000, s. 170-173.

4. Krause F., *Bonini Alessandro*, (w:) *Encyklopedia Katolicka*, t.II, Lublin 1976, s. 802.
5. Krause F., *Die Struktur des Sein in Aspekt der Essenz und der Existenz bei Alexander aus Alexandria*, *Studia Mediewistyczne*, 25 (1988) z. 1, s. 119-143.
6. Krause F., *Die Erkenntniskonzeption von Alexander Bonini aus Alessandria*, „*Miscellanea Mediaevalia*”, 13/2, Berlin 1981, s. 1074-1083.
7. Krause F., *Filozoficzne poglądy Aleksandra z Aleksandrii i ich wpływ na Uniwersytet Krakowski*, Wrocław 1985.
8. Krause F., *L'attitude d'Alexandre Bonini d'Alessandria à l'égard du principe d'individuation*, *Studia Mediewistyczne* 34 (1999), s.147-155.
9. Krąpiec M. A., *Arystotelesowska koncepcja substancji*, t.VI, Lublin 1999.
10. Krąpiec M. A., *Filozofia co wyjaśnia?*, Lublin 1998.
11. Krąpiec M. A., *Realizm ludzkiego poznania*, t. II, Lublin 1995.
12. Kuksewicz Z., *Awerroizm łaciński trzynastego wieku. Nonkonformistyczny obraz świata i człowieka w średniowieczu*, Warszawa 1971.
13. Palla B., *Aquinas on the Object of the Intellect*, „*Proceedings of the Society for Medieval Logic and Metaphysics*”, Volume 7, 2007, s. 43-53.
14. Salomon G. W., *Koncepcja poznania intuicyjnego u Jana Dunsza Szkota*, Niepokalanów 2007.
15. Wielgus S., *Komentarz filozoficzny*, (w:) *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t.V, Lublin 2004, s.739-744.
16. Zieliński E.I., *Glosa do obrazu filozofii Jana Dunsza Szkota zarysowany w „Historii filozofii” Władysława Tatarkiewicza* w, „*Acta Universitatis Wratislaviensis*”, No 2065, Wrocław 1998, s.183-197.
17. Veuthey L., *Filozofia chrześcijańska św. Bonawentury*, tłum. E.I. Zieliński, Niepokalanów 1996.

Janusz Mariański (Lublin)

Maturzyści o przyszłości rodziny polskiej

Abstrakt: W niniejszych rozważaniach skupimy się na opiniach i wyobrażeniach młodzieży polskiej na temat kondycji moralnej rodziny w przyszłości. W 1994 roku i w 2009 roku zapytaliśmy maturzystów w pięciu miastach (Szprotawa, Puławy, Kraśnik, Dęblin, Gdańsk) o to, jakie – ich zdaniem – nastąpią zmiany w rodzinach polskich oraz czy życzą sobie takiego kierunku przekształceń moralnych. Badamy więc wizje przyszłościowe („jak będzie”), ale i wyobrażenia subiektywne o tym, jaką rodzinę chciałoby się widzieć w przyszłości („co byś chciał”). Pozytywne opinie o przyszłej kondycji rodziny polskiej częściej wyrażała młodzież z Gdańska i Dębina, kobiety, młodzież z liceów ogólnokształcących, osoby mieszkające w wielkich miastach i młodzież głęboko wierząca.

Słowa kluczowe: rodzina, maturzyści, opinie i wyobrażenia

Zagadnienie wstępne

Rodzina była i jest podstawową szkołą charakteru życia moralnego dziecka. Uczy się ono w niej nie tylko poznawania świata zewnętrznego, zwyczajów i obyczajów rodzinnych, zrozumienia dzieł kultury, zachowania się zgodnego z wymogami systemu kulturowego, ale przede wszystkim odróżniania dobra od zła, prawdy od fałszu, tego co godne pochwały, od tego co zasługuje na potępienie; przyswajają sobie wartości, normy i oceny moralne. Rodzice wdrażają dzieciom określone zachowania społeczno-moralne i religijno-moralne, zakazują zachowań odbiegających od uznanych wzorców. Rezultatem tych zabiegów wychowawczych będzie pełne lub częściowe uwewnętrznienie nakazów i poleceń lub tylko zewnętrzne przystosowanie się i formalne posłuszeństwo.

Z punktu widzenia empirycznego dziecko nie rodzi się istotą moralną lub amoralną, lecz uczy się poglądów, przekonań, uczuć, nawyków, postaw i wzorów zachowań moralnych w rodzinie. Postawy i zachowania nie są wrodzone, lecz nabywane w ramach procesu socjalizacji pod wpływem naj-

bliższego otoczenia rodzinnego, w grupach koleżeńskich, w każdej niemal sytuacji społecznej, poprzez rzeczywisty udział w życiu wspólnotowym i w pracach rodziny. Dziecko uczy się wszędzie i ciągle. Kształtowanie się postaw i zachowań moralnych, związane z przejmowaniem od rodziców i rodzeństwa oraz innych domowników opinii, poglądów, wartości, norm i wzorów zachowań – dokonuje się w okresie wczesnego dzieciństwa poprzez mechanizm naśladownictwa (imitacja, identyfikacja, uczenie się obserwacyjne). Emocjonalno-ekspresyjna struktura rodziny stwarza dogodny klimat dla wychowania dzieci.

Odchodzenie od naśladownictwa w kierunku świadomego wyboru i decyzji, refleksyjnego i twórczego stosunku do zasad moralnych – występuje dopiero w późniejszym okresie życia dziecka, a właściwie w stadium dorastania połączonego z uniezależnieniem się samooceny od ocen innych osób i odnajdywaniem własnych kryteriów oceniania i wartościowania. Rodzice wywierają znaczny wpływ na dzieci i to przez stosunkowo długi okres życia. W procesie „uwyrażniania” wartości i norm moralnych uczestniczą w sposób mniej lub bardziej świadomy jeszcze w pokoleniu dzieci swoich dzieci (dziadkowie wobec wnuków). W rodzinie kształtuje się życie ludzkie i chrześcijańskie.

Pierwszą drogą przekazu wiary i moralności była zawsze rodzina chrześcijańska. Dzisiaj straciła ona wiele ze swojej siły i mocy. „W dzisiejszym społeczeństwie bardziej niż kiedykolwiek potrzeba obecności rodzin chrześcijańskich, które będą przykładem. Musimy niestety przyznać, że – szczególnie w Europie – szerzy się sekularyzacja, która prowadzi do zepchnięcia Boga na margines życia oraz do coraz częstszego rozpadu rodziny. Przypisuje się wartość absolutną wolności nie podporządkowanej prawdzie oraz kulturuje się ideał dobrobytu jednostki osiąganego przez konsumpcjonistyczne korzystanie z dóbr materialnych i ulotne doświadczenia, kosztem jakości relacji osobowych i głębokich wartości ludzkich, miłość redukuje się do uczuć, emocji i do zaspokajania instynktownych bodźców, bez angażowania się w budowanie trwałych więzów wzajemnej przynależności i bez otwierania się na życie. Jesteśmy powołani do przeciwstawiania się takiej mentalności” (przemówienie Benedykta XVI w dniu 5 maja 2011 roku podczas mszy św. z okazji I Krajowego Spotkania Chorwackich Rodzin Katolickich w Zagrzebiu)¹.

¹ „L'Osservatore Romano” 2011, nr 7, s. 12-13.

Rodzina znajduje się w centrum uwagi wielu socjologów. Jedni z nich koncentrują się na pozytywnych funkcjach rodziny i mówią o zmianach modelu rodziny i spełnianych przez nią funkcjach, inni badają nieprawidłowości w jej funkcjonowaniu, wskazują na liczne przejawy dogłębnego kryzysu czy nawet „zapaści”, na zagrożenie trwałości małżeństwa i osłabienie więzi społecznych moralnych i religijnych w rodzinie. Z jednej strony wskazuje się na upadek tradycyjnych struktur rodziny i trwały jej kryzys, z drugiej podkreśla się względnie dobrą kondycję współczesnej rodziny („przeszłość należy do rodziny”). Socjologowie opisują procesy dezinstytucjonalizacji małżeństwa i pluralizacyjne tendencje w rodzinie, wskazują na jej nowe kształty i struktury, szkicując nawet kontury „postrodzinnej rodziny”, odnoszącej się do nowych form wspólnego życia osób ludzkich (posttradycyjne formy życia małżeńskiego i rodzinnego). Konstatują, że część ludzi współczesnych przyznaje sobie prawo wybierania formy swojego małżeństwa i rodziny, a także zmieniania jej kształtów w zależności od swoich potrzeb. Celem życia staje się maksymalne szczęście i to w minimalnym czasie (*subito*). Cała kultura współczesna nie jest zbyt przyjazna tradycyjnym formom małżeństwa i rodziny.

Często wskazuje się na tzw. rewolucję seksualną przeobrażającą całe społeczeństwa, na wyraźne wyzwalanie się w sprawach seksualnych spod rygorystycznych, „wrogich” człowiekowi wpływów Kościołów chrześcijańskich, na alternatywne formy życia małżeńskiego (np. małżeństwo – tak, rodzina – nie), na dekonstrukcję rodziny, na relatywizację kryteriów etycznych odnoszących się do zobowiązań wewnątrzrodzinnych i destandaryzację wzorów życia małżeńskiego i rodzinnego. W świadomości zbiorowej utrwała się tendencja zmierzająca do traktowania sfery seksualnej w kategoriach etycznie zneutralizowanych, jako sprawy czysto prywatnej. Pozytywne wartościowanie formalnego zawierania małżeństwa (ślub) traci na znaczeniu, podobnie jak patriarchalno-tradycyjne pojmowanie roli kobiety. Wzrasta liczba gospodarstw jednoosobowych, podnosi się wiek zawierających małżeństwo.

Socjologowie często podkreślają, że wartości prorodzinne w społeczeństwach wysoko zróżnicowanych strukturalnie i funkcjonalnie podlegają daleko idącym przemianom. Mówi się o próżni moralnej, o kryzysie, o relatywizmie i permissywie, o upadku lub demontażu wartości, o dezintegracji, dezorientacji i destandaryzacji moralnej, o anomii moralnej itp. Źródła tego stanu rzeczy tkwią w samych jednostkach, w grupach pierwotnych

(np. rodzinie), w instytucjach i organizacjach społecznych oraz w całym społeczeństwie. Procesy sekularyzacji i pluralizacji społeczno-kulturowej sprawiają, że religia i moralność tworzą coraz częściej odrębne systemy regulacji ludzkich zachowań. Moralność, która była powiązana z religią historycznie, empirycznie i systematycznie, traci swoje ontologiczne podstawy w religii. Coraz więcej ludzi nabiera przekonania, że można żyć bez Boga (i religii), a nawet można żyć lepiej. Religijne interpretacje życia ustępują miejsca świeckim (sekularyzm), jedne interpretacje religijne są zastępowane innymi, komunikowanie moralne zmienia się w komunikowanie na temat moralności, postępowanie moralne – w dyskurs etyczny. Zmiany w wartościach, postawach i normach moralnych w całym społeczeństwie rzutują na kondycję moralną rodziny.

W Polsce rodzina jako wartość ogólna jest wysoko ceniona. W międzynarodowych badaniach nad wartościami, zrealizowanymi w kilkudziesięciu krajach świata, 91% dorosłych Polaków w 1990 roku uznało rodzinę za coś ważnego w ich życiu, 90% - w 1995 roku, 91% - w 2000 roku i 94% - w 2006 roku. Tylko nieliczni uznawali małżeństwo za instytucję przestarzałą (6% - w 1990 roku, 9% - w 2006 roku)². Założenie i posiadanie szczęśliwej rodziny jest dla Polaków bardzo ważną wartością, ale rozumienie tego, co to jest szczęśliwa rodzina, podlega pewnym zmianom kierunkowym. W szczęśliwej rodzinie największą wartością staje się dobro jednostki, a nie dobro wspólnoty. Daleko idące zmiany odnotowują socjologowie w postawach związanych z moralnością małżeńsko-rodzinną. Rozdzielenie seksu i prokreacji, współżycie przedmałżeńskie, aprobata stosowania środków antykoncepcyjnych, aborcja, rozwody, kohabitacja – to tylko hasła wywoławcze³. Trajektorie życiowe młodych ludzi nabierają coraz bardziej indywidualnych cech.

W niniejszych rozważaniach skupimy się na opiniach i wyobrażeniach młodzieży polskiej dotyczących kondycji moralnej rodziny w przyszłości. W 1994 roku i 2009 roku zapytaliśmy maturzystów w pięciu miastach

² Changing Human Beliefs and Values , 1981-2007. A Cross-Cultural Sourcebook based on the World Values Surveys and European Values Studies, ed. by R. Inglehart, Singlo XXI Editores, Mexico 2010, s. 119 i 165.

³ E. Markowska-Gos, Młodzież współczesna jako pokolenie ponowoczesne, w: *Myśl i praktyka edukacyjna w obliczu zmian cywilizacyjnych*, t. I (Człowiek i wychowanie w perspektywie wieloetnicznej i wielokulturowej), red. K. Szmyd, E. Barnas-Braun, E. Dolata, A. Śniegulska, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2012, s. 747-766. M. Śnieżyński, Zjawiska i tendencje przemian dokonujących się w polskiej rodzinie, „Horyzonty Wychowania” 2011, nr 10, s. 223.

(Szprotawa, Puławy, Kraśnik, Dęblin, Gdańsk) o to, jakie – ich zdaniem – nastąpią zmiany w rodzinach polskich oraz czy życzą sobie takiego kierunku przekształceń moralnych. Badamy więc wizje przyszłościowe („jak będzie”), ale i wyobrażenia subiektywne o tym, jaką rodzinę chciałoby się widzieć w przyszłości („co byś chciał”). Badaniami socjologicznymi objęto maturzystów w wybranych szkołach i klasach szkolnych, w tych samych co i w roku szkolnym 1993/1994. W sumie więc spośród 1074 osób wytypowanych do badań przeankietowano 992 maturzystów, co stanowi 92,4% założonej próby badawczej. Ze względu na sposób doboru próby badawczej przeankietowana młodzież maturalna nie może być uznana za reprezentację rocznika 2008/2009, co najwyżej za pewne przybliżenie do „średniej krajowej”. Uzyskanie wyników empirycznych z różnych środowisk miejskich i ich porównywanie może częściowo upoważniać do formułowania uogólnień o dość szerokim zasięgu. Porównanie zaś danych z 1993/1994 (przebadano 1016 osób) i 2008/2009 daje podstawy do wniosków na temat dynamiki moralności w świadomości młodzieży⁴.

W całej badanej zbiorowości maturzystów w 2009 roku 49,8% stanowiły kobiety, 50,2% – mężczyźni; 60,9% ankietowanych uczęszczało do liceów ogólnokształcących i 39,1% – do techników. Ponad dwie piąte maturzystów informowało, że ich stałym miejscem zamieszkania jest wieś (40,9%), co siódmy respondent wskazywał na miasto do 20 tys. mieszkańców (15,7%), ponad co piąty – miasto od 20 do 100 tys. mieszkańców (22,6%) i co piąty – miasto ponad 100 tys. mieszkańców (19,8%; brak odpowiedzi – 1,0%). W całej zbiorowości młodzieży z klas maturalnych 8,9% badanych uznało siebie za głęboko wierzących, 51,9% – za wierzących, 19,7% – za niezdecydowanych w sprawach wiary, 11,0% – za obojętnych religijnie, 5,3% – za niewierzących, 3,2% – brak odpowiedzi. Wskaźnik głęboko wierzących i wierzących (łącznie) kształtował się na poziomie 60,8%; w Szprotawie – 55,8%, w Puławach – 62,4%, w Kraśniku – 70,5%, w Dęblinie 75,7%, w Gdańsku – 49,5%.

Badana młodzież maturalna deklarowała w następujący sposób swoje uczestnictwo we mszy św.: w każdą niedzielę i czasami w dni powszednie – 11,8%, w każdą niedzielę – 23,9%, od 1 do 3 razy w miesiącu – 26,1%, kilka razy w roku – 23,5%, w ogóle nie praktykuje – 10,4%, brak odpowiedzi – 4,3%. Jeżeli uznać za katolików niedzielnych tych, którzy przynajmniej

⁴ J. Mariański, *Przemiany moralności polskich maturzystów w latach 1994–2009*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2011.

raz w miesiącu uczęszczają do kościoła, wówczas wśród badanych uczniów i uczennic było takich 61,8%. Absencja w praktykach niedzielnych (kilkanaście razy w roku, w ogóle nie praktykuje) była najwyższa w Gdańsku (41,4%) i w Szprotawie (39,9%), niższa w Puławach (34,4%), w Dęblinie (24,3%) i w Kraśniku (23,4%). W Gdańsku i Szprotawie około dwie piąte maturzystów jest jakby na obrzeżach Kościoła, tzn. uważa się jeszcze za jego członków, ale zrezygnowała już z praktyk religijnych.

2. Wyobrażenia maturzystów o przyszłości rodziny

Sposobem dostępnym do poznania opinii maturzystów na temat kondycji moralnej społeczeństwa polskiego będą wnioski oparte na ich wypowiedziach, dotyczących aprobaty lub dezaprobaty wybranych wartości i norm, regulujących w przyszłości życie codzienne Polaków. Wartości są tu rozumiane jako „idee wyznawane przez członków społeczeństwa, a dotyczące tego, do czego warto dążyć i co jest w życiu ważne⁵. Tak rozumiane wartości nie są niezmiennie, mają cechy względnej trwałości. Jedne z nich tracą na znaczeniu, inne zyskują, jeszcze inne zanikają lub pojawiają się nowe. W procesie myślenia o przyszłości społeczeństwa refleksja nad kondycją moralną oraz jej zagrożeniami i szansami jest tłem do postrzegania siebie.

Prognozowanie w dziedzinie zjawisk humanistycznych ma swoją specyfikę i należy do najtrudniejszych. Dotyczy to również przewidywania przyszłej kondycji moralnej społeczeństwa (prognozowanie jakościowe, a nie ilościowe). Przebadanie i określenie zmian w postawach i zachowaniach w warunkach moralności statycznej, funkcjonującej na zasadzie większego lub mniejszego konformizmu i automatyzmu, nie byłoby zbyt skomplikowane. W sytuacji jednak moralności dynamicznej, charakteryzującej się różnorodnością rodzajów i form moralności, w warunkach społeczeństwa pluralistycznego i wieloopcjonalnego, przewidywanie wszelkich zmian w dziedzinie moralności jest utrudnione. Trzeba także pamiętać, że pytania dotyczące przyszłości społeczeństwa stawiamy nie zawodowym futurologom, wizjonerom, prognostom czy ekspertom, ale młodzieży, która jest zainteresowana bardziej dniem dzisiejszym i swoją najbliższą przyszłością niż odległą przyszłością.

⁵ T. Kowalak, *Problemy społeczne Stanów Zjednoczonych*, Wydawnictwo IPiSS, Warszawa 1996, s. 18.

Respondenci oceniali częstotliwość występowania określonych zjawisk w przyszłości według czterech sposobów: „więcej (bardziej)”, „tak samo”, „mniej”, „trudno powiedzieć”, w porównaniu z momentem realizacji badań socjologicznych. Uzyskane wyniki empiryczne są zebrane w tabeli 1, w której symbol „I” oznacza dane z 1994 roku, symbol „II” – dane z 2009 roku.

Tabela 1. Opinie młodzieży dotyczące przyszłości rodziny (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Szprotawa		Puławy		Kraśnik		Dęblin		Gdańsk		Razem	
	I	II	I	II	I	II	I	II	I	II	I	II
Bardziej	7,2	12,9	4,1	11,6	7,0	9,8	11,7	5,4	6,4	6,3	6,7	10,1
Tak samo	35,1	31,3	32,6	32,0	31,3	29,2	41,7	16,2	37,6	26,9	34,8	29,4
Mniej	26,3	23,2	33,1	27,2	27,6	27,7	22,3	56,8	31,2	38,0	28,9	29,7
Brak zdania	28,4	19,3	26,0	16,8	30,5	23,1	21,4	18,9	19,7	15,4	25,6	18,9
Brak danych	3,1	13,3	4,1	12,4	3,7	10,2	2,9	2,7	5,1	13,5	3,9	11,9
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

W całej zbiorowości maturzystów zaledwie co dziesiąty badany uważa, że przyszłości ludzie będą bardziej przywiązani do rodzin niż obecnie, blisko co trzeci ankietowany nie przewiduje zmniejszenia się znaczenia rodziny w przyszłości, prawie co trzeci prognozuje spadek znaczenia rodziny i ponad co trzeci nie zajmuje w tej sprawie określonego stanowiska („trudno powiedzieć”, „brak odpowiedzi”). Częściej przewidują zmniejszenie się przywiązania Polaków do rodziny maturzyści z Gdańska i Dęblina, w wyraźnie mniejszym stopniu maturzyści ze Szprotawy, Puław i Kraśnika ($p=0.003$, $C=0.175$). W świetle deklarowanych przez młodzież opinii należy liczyć się ze zmniejszeniem się znaczenia wartości prorodzinnych w świadomości Polaków w przyszłości. Warto dla porównania przywołać badania socjologiczne z końca lat sześćdziesiątych ubiegłego wieku. Badana wówczas młodzież polska w 13% przewidywała, że w 2000 roku zwiększy się przywiązanie do rodziny, w 32% - że będzie mniej więcej tak samo, w 41% - że zmniejszy się przywiązanie do rodziny i 14% - trudno powiedzieć⁶. Młodzież maturalna pod koniec pierwszej dekady XXI wieku była

⁶ A. Siciński, *Przeszłość w wyobrażeniach i oczekiwaniach młodzieży*, w: *Młodzież w procesie przemian*, red. A. Jawłowska, B. Gotowski, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1977, s. 118.

mniej zdecydowana w ocenie przyszłości rodziny i w mniejszym stopniu przewidywała zmniejszenie się przywiązania do rodziny.

Cechy demograficzne i społeczne oddziaływały w zróżnicowany sposób na zmiany w aprobach wartości prorodzinnych w przyszłości. Kobiety w 8,9% przewidywały wzrost znaczenia wartości prorodzinnych, w 30,0% - stabilizację, w 34,0% - spadek, w 17,4% - brak zdania i 9,7% - nie udzielający odpowiedzi (mężczyźni odpowiednio: 11,2%, 28,9%, 25,5%, 20,3%, 14,1%). Związek statystyczny obydwu zmiennych jest istotny o słabej sile ($p=0.014$, $C=0.111$). Jeżeli wziąć pod uwagę dwie pierwsze odpowiedzi (wzrost i stabilizacja), to kobiety nieco rzadziej niż mężczyźni przewidują przynajmniej utrzymanie się w przyszłości na tym samym poziomie znaczenia wartości prorodzinnych (38,9% wobec 40,1%). Mężczyźni częściej niż kobiety nie potrafili zająć wyraźnego stanowiska w omawianej sprawie, kobiety częściej przewidywały zmniejszenie się przywiązania w przyszłości do wartości prorodzinnych.

Młodzież uczęszczająca do ostatnich klas szkół ogólnokształcących w 7,5% oceniła, że Polacy w przyszłości będą bardziej przywiązani do rodziny, w 25,5% - że nie nastąpią wyraźne zmiany, w 39,2% - że nastąpi spadek przywiązania do rodziny, w 18,9% - nie udzielający jednoznacznych odpowiedzi i 8,9% - nie udzielający odpowiedzi (młodzież z techników odpowiednio: 14,2%, 35,6%, 14,9%, 18,8%, 16,5%). Młodzież z techników znacznie rzadziej prognozuje spadek przywiązania Polaków do rodziny w przyszłości. Związek obydwu zmiennych jest statystycznie istotny o słabej sile ($p=0.000$, $C=0.268$). Licealiści wypowiadali bardziej pesymistyczne oceny dotyczące wartości prorodzinnych w społeczeństwie przyszłości.

Zróżnicowanie opinii w kierunku mniej lub bardziej optymistycznych wizji przyszłości rodziny zaznaczyło się ze względu na pochodzenie terytorialne badanych maturzystów. Zależność statystyczna obydwu zmiennych jest istotna o słabej sile ($p=0.000$, $C=0.236$). Wzrost dążeń ku wartościom prorodzinnych przewiduje 12,3% ankietowanych mieszkających na wsi, 30,0% - stabilizację, 26,1% - spadek, 21,4% - niezdecydowani i 10,1% - nieudzielający odpowiedzi (mieszkający w małych miastach odpowiednio: 9,6%, 30,8%, 31,4%, 18,6%, 9,6%; w średnich miastach - 8,5%, 29,5%, 30,4%, 17,4%, 14,3%; w wielkich miastach - 8,2%, 28,6%, 35,7%, 16,3%, 11,2%). W miarę przechodzenia od maturzystów ze wsi do maturzystów z wielkich miast zmniejszają się - z pewnymi wyjątkami - odsetki optymi-

stów i wzrastają odsetki pesymistów w odniesieniu do trwałości wartości prorodzinnych w społeczeństwie polskim w przeszłości.

Wyobrażenia i oceny dotyczące perspektyw rozwoju wartości prorodzinnych pozostają w korelacji ze zmienną niezależną „postawy wobec religii”. Wśród osób głęboko wierzących 20,5% badanych przewidywało wzrost znaczenia wartości prorodzinnych, 26,1% - stabilizację, 35,2% - spadek, 13,6% - to niezdecydowani i 4,5% - nieudzielający odpowiedzi (wierzący odpowiednio: 8,3%, 31,1%, 28,5%, 20,8%, 11,3%; niezdecydowani w sprawach wiary – 10,3%, 34,9%, 28,2%, 20,5%, 6,2%; obojętni religijnie – 12,8%, 22,9%, 35,8%, 14,7%, 13,8%; niewierzący – 5,7%, 22,6%, 39,6%, 20,8%, 11,3%). Związek statystyczny obydwu zmiennych jest istotny o średniej sile ($p=0.000$, $C=0.359$), ale wskaźniki procentowe przewidywań wzrostu lub spadku aprobaty wartości prorodzinnych w społeczeństwie przyszłości nie układają się w zależności liniowej. Jeżeli połączymy dwie pierwsze odpowiedzi (wzrost i stabilizacja), wówczas różnice wskaźników są bardziej regularne (od 46,6% wśród głęboko wierzących do 28,3% wśród niewierzących). Przywiązanie do wartości religijnych wydaje się sprzyjać przewidywaniom trwałości wartości prorodzinnych.

W 2009 roku młodzież maturalna nieco częściej niż w 1994 roku przewidywała wzrost szacunku i przywiązania do rodziny (różnica 3,4%), rzadziej – stabilizację (różnica 5,4%), częściej spadek (różnica 0,8%), rzadziej była niezdecydowana (różnica 6,7%) i częściej nie udzielała odpowiedzi (różnica 8,0%). Jeżeli jednak połączymy dwie pierwsze odpowiedzi, to wówczas możemy powiedzieć, że maturzyści w 2009 roku wyrażali się w podobny sposób o przyszłości wartości prorodzinnych (39,5% wobec 41,5%), jak i maturzyści w 1994 roku. Różnice procentowe nie są zbyt wielkie, stąd raczej należy mówić bardziej o stabilizacji niż zmianie znaczenia przypisywanego wartościom prorodzinnych. Przekonanie o trwałości wartości prorodzinnych w przyszłości zaznacza się w przybliżony sposób we wszystkich kategoriach demograficznych, społecznych i religijnych.

Przewidywania badanych maturzystów co do przyszłości rodziny nie są zbyt optymistyczne, skoro tylko co dziesiąty ankietowany przewiduje wzrost znaczenia rodziny w życiu Polaków. Podobne wyniki uzyskano i w innych badaniach socjologicznych. W Lublinie w 1994 roku ankietowani maturzyści w 7,9% deklarowali, że ludzie będą w przyszłości bardziej przywiązani do swoich rodzin, w 29,2% - tak samo, w 29,2% - mniej, w 24,5% - trudno powiedzieć i 9,2% - brak odpowiedzi; w 2005 roku odpowiednio:

10,2%, 24,4%, 22,2%, 20,5%, 22,7%. W latach 1994–2005 zmniejszył się nieco wskaźnik tych, którzy przewidywali spadek przywiązania Polaków do swoich rodzin (różnica 7,0%) (badania Emilii Żerel). Wśród maturzystów lubelskich w roku szkolnym 2009/2010 uzyskano następujące wyniki: 6,1%, 29,5%, 44,1%, 15,3%, 5,0% (badania Marcina Roli).

Młodzież maturalna bardzo rzadko wypowiadała opinie o wzroście zainteresowań społeczeństwa polskiego w przeszłości wartościami prorodzinnymi, znacznie częściej przewidywała ich stabilizację na dotychczasowym poziomie lub zmniejszenie się znaczenia przypisywanego tym wartościom. Wielu badanych charakteryzowało się mglistymi wyobrażeniami co do dalszego rozwoju przywiązania Polaków do rodzin. Bardziej pesymistycznie postrzegała przyszłość wartości prorodzinnych młodzież z Dębłina i Gdańska, kobiety, młodzież z liceów ogólnokształcących, młodzież z wielkich miast i deklarująca obojętność religijną lub niewiarę. Przewaga negatywnych opinii nad pozytywnymi wydaje się potwierdzać potoczne intuicje na temat kryzysu wartości prorodzinnych. W latach 1994–2009 tylko nieznacznie zmniejszyły się wskaźniki tych, którzy przewidywali wzrost lub stabilizację wartości prorodzinnych w świadomości Polaków w przyszłości.

Opinie młodzieży maturalnej o przywiązaniu w przyszłości Polaków do rodziny nie są zbyt optymistyczne. Przyszłość rodziny jest zagrożona zarówno z zewnątrz, jak i od wewnątrz. Czynnikiem rozbijającym trwałość rodziny są m.in. rozwody. Według przewidywań młodych Polaków ich liczba będzie w przyszłości systematycznie wzrastać. W opinii 67,76% ankietowanych studentów Szczecina liczba rozwodów w Polsce będzie wzrastać, według 25,66% - pozostanie na dotychczasowym poziomie i według 6,58% - będzie się zmniejszać. Ankietowani traktują to zjawisko w kategoriach funkcjonalnych, jako przebiegające w sposób trwały w życiu rodzinnym i społecznym⁷.

3. Ocena przewidywanych zmian w odniesieniu do rodziny

Wyobrażenia i przypuszczenia dotyczące wzrostu lub osłabienia procesów przemian społeczno-moralnych nie są równoznaczne z ich akceptacją lub negacją, z uznaniem za pożądane lub niepożądane. Układ oczekiwanych i akceptowanych postaw społeczno-moralnych, tworzący zręby modelu

⁷ H. Mrzygłód, A. Nowak, R. Thurow, Modele życia rodzinnego w świadomości studentów, Wyższa Szkoła Humanistyczna Towarzystwa Wiedzy Powszechnej w Szczecinie, Szczecin 2010, s. 153 i 174.

społeczeństwa przyszłości w świadomości badanych, nie musi być ani spójny, ani pożądanym z punktu widzenia jakiegoś systemu etycznego. Kształtuje się on zarówno na podstawie dotychczasowych obserwacji i doświadczeń życiowych, uznawanych wartości i celów, jak i intuicji czy doraźnych emocji. Tabela 2 ukazuje, jak przedstawiają się życzenia ankietowanych w odniesieniu do przyszłych zmian kondycji moralnej rodziny polskiej.

Tab. 2. Życzenia i pragnienia młodzieży dotyczące przyszłej kondycji moralnej rodziny (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Szprotawa		Puławy		Kraśnik		Dęblin		Gdańsk		Razem	
	I	II	I	II	I	II	I	II	I	II	I	II
Bardziej	71,6	38,6	69,0	44,0	72,0	48,5	65,0	64,9	59,8	54,8	67,7	47,0
Tak samo	16,5	18,5	14,9	14,4	9,9	9,8	20,4	13,5	23,9	17,8	16,6	14,8
Mniej	-	1,7	0,8	2,8	0,8	4,5	2,9	2,7	1,3	0,5	1,0	2,5
Brak zdania	9,8	13,7	9,1	12,0	11,5	15,2	5,8	13,5	8,5	9,6	9,4	12,8
Brak danych	2,1	27,5	6,2	26,8	5,8	22,0	5,8	5,4	6,4	17,3	5,3	22,9
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

W 2009 roku 47,0% badanych maturzystów życzyło sobie, by w przyszłości ludzie byli bardziej przywiązani do swoich rodzin, w 14,8% - tak samo, w 2,5% - mniej, w 12,8% - nie potrafili zająć stanowiska w omawianej sprawie i w 22,9% - nie udzielili odpowiedzi. Podobne wyniki empiryczne uzyskano w innych badaniach empirycznych. W Lublinie w 1994 roku 63,7% badanych życzyło sobie wzrostu znaczenia rodziny w przyszłości, 15,1% - stabilizacji, 1,1% - spadku znaczenia rodziny, 7,7% - niezdecydowani i 12,4% - nieudzielający odpowiedzi; w 2005 roku odpowiednio: 46,6%, 13,3%, 2,1%, 11,8%, 26,2%. W latach 1994-2005 zmniejszył się wskaźnik optydujących za wzrostem znaczenia wartości rodziny w przyszłości o 17,1% (badania Emilii Żerel). Wśród maturzystów lubelskich w roku szkolnym 2009/2010 prawie dwie trzecie badanych życzyło sobie wzrostu w przyszłości przywiązania do rodzin (63,5%), 16,2% - stabilizacji, 1,8% - spadku, 7,0% - niezdecydowani i 11,4% - brak odpowiedzi (badania Marcina Roli).

Jeszcze wyższe wskaźniki aprobaty pozytywnych zmian w wartościach prorodzinnych wyrażali dorośli Polacy. Według ogólnopolskiego sondażu zrealizowanego w 2008 roku przez *Pentor Research International*, w ramach badań europejskich systemów wartości, aż 86,5% respondentów oceniło

pozytywnie („dobre”) zmiany prowadzące do zwiększenia znaczenia życia rodzinnego w przyszłości, 2,3% - jako złe, 8,6% - jako obojętne, 2,3% - trudno powiedzieć i 0,4% - brak odpowiedzi (informacje uzyskane od prof. Aleksandry Jasińskiej-Kani).

W 2009 roku w pięciu miastach zmienna niezależna „płeć” wpływała na częstotliwość wyrażanych życzeń i nadziei w odniesieniu do przywiązania do rodzin ($p=0.000$, $C=0.168$). Kobiety w 55,5% życzyły sobie nasilenia się aprobaty wartości prorodzinnych, w 12,3% - stabilizacji, w 1,8% - zmniejszenia się, w 11,1% - niezdecydowanie w ocenianej sprawie i 19,2% - nie udzielający odpowiedzi (mężczyźni odpowiednio: 38,6%, 17,3%, 3,2%, 14,5%, 26,5%). U kobiet większym zakresem niż wśród mężczyzn istniała dysproporcja pomiędzy przewidywaniami i życzeniami w zakresie przyszłego rozwoju wartości prorodzinnych.

Życzenia ankietowanych uczęszczających do różnych typów szkół układały się w zróżnicowany sposób. Test chi-kwadrat wskazuje na słabą zależność statystyczną ($p=0.000$, $C=0.267$). Wśród młodzieży licealnej 55,5% ankietowanych życzyło sobie wzrostu znaczenia rodziny w przyszłości, 15,9% - stabilizacji, 1,7% - zmniejszenia się, 12,4% - niezdecydowani, 14,6% - nieudzielający odpowiedzi (młodzież z techników odpowiednio: 33,8%, 13,1%, 3,9%, 13,4%, 35,8%). Młodzież z liceów ogólnokształcących znacznie częściej niż młodzież z techników pragnęła wzrostu znaczenia wartości prorodzinnych, w jej świadomości zaznaczała się bardziej wyraźnie dysproporcja między przewidywaniami i życzeniami w odniesieniu do wzrostu znaczenia tych wartości.

Wśród młodzieży mieszkającej na wsi odpowiedzi dotyczące wartości prorodzinnych w przyszłości układały się następująco: 45,3% - za wzrostem ich znaczenia, 11,6% - za utrzymaniem na tym samym poziomie, 3,7% - za zmniejszeniem, 13,5% - to niezdecydowani, 25,9% - nieudzielający odpowiedzi; w wielkich miastach odpowiednio: 51,5%, 18,9%, 1,5%, 11,2%, 16,8%. Różnice we wskaźnikach procentowych nie są zbyt wysokie, ale test chi-kwadrat wskazuje na istotną zależność statystyczną o słabej sile ($p=0.003$, $C=0.186$). Młodzież wielkomiejska częściej niż młodzież mieszkająca na wsi wyrażała życzenia wzrostu znaczenia wartości rodziny w przyszłości, wśród niej zaznaczyła się nieco wyższa dysproporcja w przewidywaniach i życzeniach wzrostu tych wartości (różnica 9,7%).

Zmienna niezależna „postawy wobec religii” różnicowała w sposób istotny statystycznie o średniej sile stosunek do wartości prorodzinnych

($p=0.000$, $C=0.312$). Wśród osób głęboko wierzących 53,4% badanych maturzystów wyrażało życzenie intensyfikacji wartości prorodzinnych w przyszłości, 4,5% - utrzymanie ich na dotychczasowym poziomie, 2,3% - zmniejszenie, 6,8% - to niezdecydowani i 33,0% - nieudzielający odpowiedzi; wśród niewierzących odpowiednio: 35,8%, 32,1%, 3,8%, 15,1%, 13,2%. Wyższy poziom deklarowanej wiary korelował z większą gotowością wzrostu aprobaty wartości prorodzinnych w przyszłym społeczeństwie. W miarę przechodzenia od kategorii osób głęboko wierzących do kategorii osób niewierzących zmniejszały się wskaźniki aprobujących wzrost znaczenia wartości prorodzinnych w przyszłości (różnica 17,6%).

W 2009 roku młodzież maturalna wyraźnie rzadziej niż w 1994 roku życzyła sobie wzrostu znaczenia wartości prorodzinnych (różnica 20,7%) i stabilizacji (różnica 1,8%) oraz częściej spadku (różnica 1,5%), częściej wyrażała niezdecydowanie (różnica 3,4%) lub nie udzielała odpowiedzi (różnica 17,6%). Różnice są tak znaczne w dwóch kategoriach, że wskazują one na istnienie zachodzących zmian w deklarowanych znaczeniach wartości prorodzinnych. Wynik ten może zapowiadać zmniejszanie się rangi wartości prorodzinnych w społeczeństwie przyszłości. W odniesieniu do wartości prorodzinnych zaznaczyły się zmiany we wszystkich kategoriach demograficznych, społecznych i religijnych, największe w Szprotawie i Puławach, wśród mężczyzn, młodzieży z techników, młodzieży ze środowisk wiejskich i wśród głęboko wierzących.

Jakkolwiek młodzież maturalna dość pesymistycznie zapatruje się na przyszły kształt życia społeczno-moralnego w społeczeństwie polskim, to równocześnie ujawnia bardzo szlachetne życzenia w zakresie tego rozwoju. O ile w pierwszej sprawie przeważały tendencje negatywne, to w drugiej dominują tendencje pozytywne. Istnieje znaczna rozbieżność pomiędzy przewidywaniami i życzeniami co do przyszłości rodziny polskiej. Przewidywane nasilenie się pewnych zjawisk społeczno-moralnych jest uważane za niepożądane. Rozbieżności tego rodzaju mogą być przejawem istniejących dysonansów afektywno-poznawczych w wyobrażeniach dotyczących rozwoju moralnego. Pozytywne opinie o przyszłej kondycji rodziny polskiej częściej wyrażała młodzież z Gdańska i Dęblińska, kobiety, młodzież z liceów ogólnokształcących, mieszkająca w wielkich miastach i głęboko wierząca. Warto zaznaczyć, że życzenia młodzieży maturalnej są mniej optymistyczne co do przyszłości rodziny niż te sformułowane przez młodzież polską pod koniec lat sześćdziesiątych ubiegłego wieku. Wówczas

81% młodych Polaków chciałoby (życzenia), by w 2000 roku było więcej przywiązania do rodziny i 13% - by utrzymał się stan obecny⁸.

4. Uwagi końcowe

Wydaje się, że pesymistyczne myślenie o przyszłej kondycji moralnej społeczeństwa polskiego będzie mieć – trudny do precyzyjnego określenia – wpływ na przyszłe losy naszego kraju. Poznanie zdarzeń obecnych i przyszłych, określenie kondycji moralnej społeczeństwa przyszłości jest o wiele łatwiejsze w warunkach stabilizacji społecznej niż w okresie radykalnej zmiany, w której niemal wszystkie elementy rzeczywistości społecznej podlegają przewartościowaniom, redefinicjom, dookreśleniom itp. Przyszłość nie jest z góry zakodowana w teraźniejszości. Stąd trzeba bardzo ostrożnie ekstrapolować przyszłość opierając się na teraźniejszości. Socjolog nie jest prorokiem, wróżbitą czy futurologiem. Nie jest on w stanie na podstawie dotychczasowych trendów i tendencji wnioskować bezpośrednio o przyszłości. Pytanie o przyszłe kształty społeczne rodziny musi pozostać otwarte. Można wyrazić wiele zastrzeżeń do badań wyobrażeń i oczekiwań ludzi jako podstawy do określania przyszłych postaw i wartości, a tym bardziej – zachowań. Istnieją lub będą istnieć różnorodne okoliczności, które będą współdecydować o przyszłych postawach i zachowaniach ludzi. Mimo tych i wielu innych zastrzeżeń, można traktować zebrany materiał empiryczny jako pomocny dla scharakteryzowania świadomości moralnej współczesnej młodzieży polskiej.

Niektórzy socjologowie przewidują daleko idącą rewolucję kulturową zmierzającą do radykalnej dekonstrukcji instytucji rodziny w formie właściwej dla cywilizacji europejskiej i opartej na antropologii chrześcijańskiej. Zmieniają się i będą zmieniać się w przyspieszonym tempie dotychczas bezwzględnie obowiązujące zasady definiowania małżeństwa i rodziny, jej istoty i formy. Propagatorzy rewolucji kulturowej zmieniają tak definicję małżeństwa i rodziny, by objąć nią dowolną konfigurację relacji seksualnych i relacji powinowactwa. Ta nowa heterogenizacja rodziny uznawana jest nie tylko za nowoczesną, ale i nieuchronną oraz nieodwracalną. Może doprowadzić do odrzucenia fundamentalnych wartości, zasad i norm naszej cywilizacji (łącznie z legalizacją małżeństw homoseksualnych, kazirodztwa,

⁸ A. Siciński, *Przeszłość w wyobrażeniach i oczekiwaniach młodzieży*, w: *Młodzież w procesie przemian*, red. A. Jawłowska, B. Gotowski, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1977, s. 118.

pedofilii czy wielożeństwa). „Będzie to oznaczało uznanie człowieka li tylko za reprezentanta gatunku *homo sapiens* i przedmiot do reprodukcji i eliminowania, zgodnie z zapotrzebowaniem”⁹.

Ten skrajnie pesymistyczny scenariusz rozwoju społeczeństw w przyszłości jest jeszcze dość daleko od granic naszego kraju, chociaż pojawia się już częściowo w niektórych programach społecznych i politycznych. Dotychczasowe badania socjologiczne wskazują, że przemiany małżeństwa i rodziny w Polsce dokonują się w sposób modernizacyjny (ewolucyjny), nie zaś rewolucyjny. Socjologowie są dość bezradni w prognozowaniu przyszłości, są silni w interpretacjach *post factum*, gdy tworzą modele tego, co już się wydarzyło w przeszłości. Długoterminowa prognoza jest praktycznie nieweryfikowalna i sytuuje się na poziomie przypuszczeń lub scenariuszy rozwoju.

Przyszła kondycja moralna oparta na wyobrażeniach i opiniach badanych maturzystów wydaje się wskazywać na pogorszenie się kondycji polskiej rodziny i wartości z nią związanych. Mimo pesymistycznej wymowy przytoczonych powyżej wyników badań socjologicznych nie można wykluczyć odmiennych kierunków przemian. Procesy społeczne, zwłaszcza natury moralnej, są trudno przewidywalne, i to, co w obecnym momencie wydaje się mało realne, w innych zmieniających się okolicznościach staje się prawdopodobne. Nie można wykluczyć samospełniającego się proroctwa. Jeżeli zdecydowana większość lub znaczna część ludzi wierzy w spełnienie się jakichś potencjalnych „stanów rzeczy”, to nie jest wykluczone, że zaistnieją one w rzeczywistości. Około trzecia część maturzystów uważa, że w przyszłości zmniejszy się w społeczeństwie polskim przywiązanie do rodzin.

Negatywnym tendencjom „sprzeciwiają się” potężne siły tradycji, które mogą hamować procesy przemian oparte na wolnych i świadomych działaniach człowieka. Rozwój społeczny, moralny i religijny nie podlega deterministycznym prawom rozwoju historii, a istniejące przyzwyczajenie mogą stanowić bariery spowolniające proces transformacji aksjologicznej. Chodzi tu najogólniej rzecz biorąc, o odpowiedzialne i świadome zaangażowanie się Polaków w kształtowanie lepszej kondycji moralnej społeczeństwa, w tym szczególnie lepszej kondycji moralnej rodziny polskiej. Organizacja życia rodzinnego staje się obecnie coraz mniej standardowa.

⁹ K. Romaniszyn, Nowe u naszych wrót: o modernizacji rodziny, w: Powiązania zewnętrzne. Modernizacja Polski, red. W. Morawski, Wydawca: Wolters Kluwer Polska Sp. z o.o. Akademia Leona Koźmińskiego, Warszawa 2012, s. 526-527.

Kościół nie utracił wpływów na moralność rodziny polskiej, chociaż nie są one tak intensywne jak dawniej. Rodzina pozostaje w dalszym ciągu w społeczeństwie polskim podstawową instancją wychowania religijnego i moralnego. Potrzebuje jednak wyraźnego wsparcia ze strony Kościoła i wszystkich zainteresowanych kondycją moralną społeczeństwa. Inwestowanie w rodzinę, podobnie jak i inwestowanie w młodzież, jest najlepszym sposobem zabezpieczenia przyszłości religii i Kościoła katolickiego w naszym kraju. Także państwo poprzez odpowiednią politykę socjalną i prorodziną powinno wspierać to wszystko, co umacnia stabilność i jedność związku małżeńskiego, godność i odpowiedzialność małżonków, prawa i obowiązki wychowania swoich dzieci, w którym nikt nie może ich zastąpić, a tym bardziej wykluczyć. Ze względu na znaczące możliwości edukacyjne specjalna odpowiedzialność spoczywa na środkach społecznego przekazu w zakresie promowania, poszanowania rodziny, informowania o jej oczekiwaniach i prawach, a także ukazywania jej piękna i wzniosłości.

O ile socjologowie analizują wpływ przemian cywilizacyjnych i społecznych na rodzinę, mówią o kryzysie rodziny, jej dezintegracji oraz o pluralizacji form życia religijnego, o tyle Kościół katolicki zastanawia się nad konsekwencjami tych zmian i działaniami, by przeciwstawić się tej dezintegracji i destabilizacji. Wszystkie instytucje życia publicznego powinny zabezpieczać prawa rodziny jako nieodzownego podmiotu społecznego. Nie można jednak zapominać, że wychowanie dzieci i młodzieży nie jest tylko dziełem rodziców, Kościoła, państwa i innych podmiotów wychowania bezpośredniego i pośredniego. Wychowanie jest procesem interakcyjnym, relacją między osobami, w której w miarę dorastania coraz większą rolę odgrywa wolność i odpowiedzialność wychowanków. Od ponad 100 lat w kręgu naszej cywilizacji powtarzają się ostrzeżenia, nawoływania i apele, żeby ratować rodzinę. Prowadzi się różnorodne badania nad rodziną i opracowuje się programy jej uzdrowienia¹⁰.

Stan rodziny jest niezmiernie czułym wskaźnikiem zdrowia polskiego społeczeństwa. „Rodzina to także podstawowy podmiot wychowania młodego pokolenia i przekazu wiary. Za sprawą rodziców katolickich dokonuje się pierwsza ewangelizacja i inicjacja ich potomstwa do życia chrześcijańskiego. Trzeba, by rodzice katolicy w Polsce jeszcze bardziej poczuli się odpowiedzialni za spełnianie tej swojej podstawowej misji – zwłaszcza

¹⁰ J. Majka, *Węzłowe problemy katolickiej nauki społecznej*, Polski Instytut Kultury Chrześcijańskiej Fundacji Jana Pawła II oraz Wydawnictwo Pallottinum, Rzym – Warszawa 1990, s. 175.

poprzez dobry przykład życia z wiary. W czasach ofensywy ateizmu marksistowskiego rodzina polska była bastionem wierności Chrystusowi i Kościołowi. Należy jej pomóc, aby również w czasach dzisiejszych, które pod pewnym względem stały się trudniejsze, umiała wypełnić swe zadania apostolskie” (przemówienie Jana Pawła II do pierwszej grupy biskupów polskich przybywających do Rzymu *ad limina Apostolorum* w dniu 12 stycznia 1993 roku)¹¹

¹¹ „L'Osservatore Romano” 1993, nr 2, s. 16.

High School Graduates on the Future of Polish Family

Summary

The article focuses on views and ideas of Polish high school graduates in regarding the moral condition of family in the future. In 1994 and in 2009 we conducted sociological research in five cities (Szprotawa, Puławy, Kraśnik, Dęblin, Gdańsk), and asked the studied youth what kind of changes – in their opinion – will take place in Polish families and whether they wish such changes and moral transformation to occur. Hence, we studied futuristic visions (“what will be”), but also subjective ideas about how one would like to see a family in the future (“what would you like”). Positive opinions about the future condition of the Polish families were often expressed by youth in Gdańsk and Dęblin, women, senior high school pupils, living in big cities and strongly believing youth.

Keywords: family, school graduates, views and ideas.

Translated by Stanisław A. Wargacki

Ks. Zdzisław Kropidłowski (Bydgoszcz-Gdańsk)

Evangelical burial liturgy in Gdansk and Prussia in the light of unknown liturgical agendas

Summary: We can learn about forms of Evangelical burial liturgy in Gdansk and Prussia from liturgical agendas published in Königsberg, Gdansk and Torun. Over ten editions enable to follow through the development of liturgy and Evangelical doctrine in both Royal and Ducal Prussia. They are also significant for our studies on Polish culture, social life of Polish Protestants and the development of the Polish language. An analysis proves that burial liturgy of Prussian Evangelicals evolved from an austere form conforming to Luther's and Melancthon's teachings to a complex one, resembling Roman Catholic liturgy, including texts from the Bible, Church Fathers and even the poetry of Jan Kochanowski, the greatest Polish Renaissance poet, who was a Catholic. The liturgy was conducted in both German and Polish in Gdansk and Königsberg; in Torun and in the country the Polish language was more frequently used.

Key words: Evangelical liturgy, liturgical agendas, funerals, the development of the Polish language, Royal Prussia and Ducal Prussia.

The expression '*liturgical agenda*' comes from Latin *agere* – act, fulfill in contrast to *credenda*, which is what we should believe in. Throughout history the meaning of the term *agenda* changed. First, it referred to all liturgical activities, then it denoted sacramental liturgy rites (as defined by Pope Innocent I in his *Letter to Decencius*) or celebrating Holy Mass (as defined by Carthage Second Synod, canon 9). According to the Benedictine rule, canon XIII, *agenda* meant breviary prayers, e.g. *Agenda Beate Mariae*, *Agenda Matulina* or *Agenda Mortuorum*. It was only about the 10th century in German speaking countries that the word *agenda* was used in terms similar to its contemporary meaning¹. Andreas Franz made a juxtaposition of the most important agendas at the beginning of the 20th century². In other countries words like: *rytuale*, *obsequiale*, *manuale*, *sacerdotale*, *pastorale* were in use.

¹ W. Schenk, *Agenda*, in: *Encyklopedia katolicka*, v. I, Lublin 1973, c. 172

² A. Franz, *Das Rituale von St. Florian aus dem zwölften Jahrhundert*, Freiburg 1904; also, *Die*

In Poland, liturgical regulations and prayer formulas when celebrating sacraments, *sacramentalia* or processions were scattered over many sources. The earliest Polish liturgical agenda was probably the one from the Warmia Region, dating back to the times of bishop Anzelm, i.e. second half of the 13th century. It contained elements of the rites of the Dominican Order and Teutonic Knights and survived only in part, in later editions of *Agenda communis* (1505, 1512, 1520). Several agendas of the Wrocław (14th c), Cracow (15th c) and Lviv (16th c) dioceses have been preserved in manuscript.

The first agenda in print was published by Baumgarten in Gdansk in 1499. It was compiled by Martin of Radom, a Vilnius canon and contains formulas for general confession and marriage in Polish³.

The development of printing created favourable conditions for publishing numerous agendas which observed traditions of particular dioceses. An analysis of inspections carried out after the Trident Council shows that although each diocese aimed to have its own book of liturgy, they exchanged them and used other books as well.

Since 1533, when the agenda in Poznan was published, a trend to introduce only one agenda for all the Polish dioceses can be noticed. The Warsaw synod of 1561 edited a resolution to publish one agenda for the whole of the Polish province. It was to be drawn up by the archbishop himself but eventually the agenda of bishop Stanisław Karnkowski⁴ of the Wloclawek diocese was accepted at the synod of the Piotrków province.

In protestant churches, however, around 25 agendas were published in the 16th century. The centre of publishing in Ducal Prussia was Königsberg, where – according to Karol Estreicher's 'Bibliography' – they were published in 1544, 1560 and 1571 and over the next centuries in 1615, 1644, 1731, 1741, 1755, 1822, 1828, 1830, 1832 and 1869. Within Royal Prussia there was one that appeared in Torun in 1599 and another in Gdansk in 1637⁵.

Up till now it has been accepted that they included regulations for conducting the main liturgy, i.e. the Eucharist, sacraments, blessings and other services in Protestant churches. It turns out, however, that they cover a far wider subject matter. It may be said that they constitute an important source of knowledge about the development and shape of evangelical liturgy

kirchlichen Benediktionen im Mittelalter, v. I, Freiburg 1909.

³ Z. Obertyński, *Agenda wileńska z 1499 r.*, Lwów 1929

⁴ W. Urban, *Agendy katolickie polskie*, in: *Encyklopedia katolicka*, v. I, Lublin 1973, c. 172-173.

⁵ H. Heyden, *Zur Geschichte der ältesten pommerschen Agende*, in: *Gemeinde Gottes in dieser Welt*, Berlin 1961, pp. 14-37.

but, at the same time, they are of great importance for Polish culture and social life, for our understanding of the development of the Polish language, not so much for our knowledge about the art of printing in Prussia.

Therefore, they were mentioned by such historians of literature as Michał Wiszniewski⁶ and Ignacy Warmiński⁷ or scientists dealing with Polish printing, Alodia Kawecka-Gryczowa⁸ and Helena Szwejkowska⁹. Historians from Gdansk and the Pomeranian region have not dealt with this sphere of our cultural heritage.

A block including three evangelical agendas of 1560, 1615 and 1714 has been preserved in the Gdansk Library of PAN (Polish Academy of Sciences)¹⁰. While the last one has not been known before, only one copy of the second has so far been known to exist at the Czartoryski Library.

The rediscovery of the agenda edited in the Polish language by the Town Council in Gdansk is an event of great cultural significance; while only preserved and known documents account for the shape of a nation's culture, the destruction of Polish historical sources made by the Prussians, Germans and Nazis in particular, led to a certain distortion of our knowledge about the past history of Gdansk.

Liturgical agendas shed new light on cultural and everyday life of residents in Royal and Ducal Prussia. On the basis of my approximation I may estimate that two thirds of the population in large Royal Prussian cities were Lutherans while in small towns and villages they constituted about one third. The remaining were mainly Roman Catholics with very few Calvinists. For Lutheran communities, which constituted a majority in Ducal Prussia, the agendas were liturgical books of the greatest importance; they also served as an important source of Church discipline.

The expansion of Reformation in Royal Prussia was stopped by bishop Hieronim Rozrażewski and official Miloniusz. Towards the end of 16th c. they carried out - either personally or through their delegates - a series of visits inspecting the clergy and encouraging patrons and members of the

⁶ M. Wiszniewski, *Historia literatury polskiej*, v. 9-10, p. 199.

⁷ I Warmiński, Andrzej Samuał and Jan Seklucjan, Poznań 1906, p. 472.

⁸ A. Kawecka-Gryczowa, *Drukarze dawnej Polski od XV do XVIII wieku: Pomorze*, Wrocław 1983, p. 392; also, *Zarys dziejów piśmiennictwa polskiego w Prusach Wschodnich*, Warszawa 1946.

⁹ H. Szwejkowska, *Książka drukowana XV-XVIII wieku. Zarys historyczny*, Warszawa 1983, pp. 133-134.

¹⁰ Gd.Lib. of PAN (Polish Academy of Sciences) Ob. 1946

parish council¹¹ to protect Catholic faith. Both communities were tolerant to each other; Catholic clergy demanded only regular payment of established charges for parish priests and churches. Permissions obtained from superiors to marry a person of the other denomination when numbers of suitable candidates among one's own faith were insufficient may serve as evidence of tolerance.

By his conversion to Protestantism Prince Albrecht chose a new faith as fundament to cement his state in accordance with Martin Luther's teachings; this move enforced the use of his lieges' language when establishing new religious order. It was stated on the 8.5 cards of his decree edited in Polish, signed in Königsberg on 25th November 1559. In it he claims that his aim is to teach new faith in a simple and clear way to be easily understood by his subjects; the ideas included in the agenda received the assent of the greatest evangelist theologians: Filip Melancton and Johann Brenencius but that did not mean 'depreciation or abandonment of the books by Luther, Pomoran, Philip, Brenecius, Urban, Rhegius or Wit Theodore'.

He admitted that his aim is also to promote new faith and propagate the 'right' teachings in neighbouring countries. To make the doctrine easy and accessible even to common folk and to contribute to 'unity and peace' and the welfare of churches in his state he comprised the whole doctrine in a single book. He demanded this confession was the light of faith and everyday life for his subjects and the future generations. He explained that the agenda consisted of two parts: the first devoted to evangelical creed and a brief interpretation of its laws, the second to church ceremonies and rites. He complained about too much 'variety' and freedom in liturgical functions, which, according to him, led to 'deterioration' of piety. Therefore, he 'kindly demands' that parish priests and Church servants 'should not do anything peculiar on their own'. He pointed to one fact, namely, that in the agenda of 1560 'crosses and exorcisms as well as making the signs of the cross at evil spirits' were abandoned. Although there was no justification for them in the Scriptures, they had been tolerated because 'such ideas might be helpful to commoners who would think there was a greater harm done to the Devil and his kingdom than through Christ's words (...). In our opinion, judicious Christians cannot be scandalized by

¹¹ Z. Kropidłowski, *Dobra materialne, wyposażenie i dochody parafii, duchowieństwa i służby kościelnej dekanatu puckiego w okresie staropolskim*, Gdańsk 2007, pp. 17-42.

the fact that following certain domestic and foreign Theologians' advice, we wish to introduce pious and proper admonishes and prayers at baptism in place of unnecessary signs of the cross and vows'. Next, he announces that he is going to introduce further changes, if necessary.

He summoned all clergymen to protect the faith against 'any deterioration or untidiness' and asked them to mind that on 'doomsday' they will have to give an account of whether they 'constantly and diligently preached, admonished, punished and pleaded'. As for his lieges, he obliged them to obey their ministers. He hoped that as a result of their good Christian life and pious coexistence with Roman Catholics, evangelicals will move, 'rouse and stimulate to study the word of God many of those who are of idle conscience, of the darkness of Papacy, which reigns around here and in many other areas'. 'They will muzzle dissolute denouncers and mockers (...) and in this way common folk will accept the new faith in a multitude'.

In later editions introductions to the agenda were prepared by bishops of Pomezania and Sambia, Town Councils or the translators and editors themselves.

In the edition of the Duke's mandate of 1560, the first chapter referring to the Church is missing from the table of contents of the first part. The table starts with a chapter 'On the only one being of Deity', then continues with the persons of the Holy Trinity, the unification of the two natures in Christ, creation, the fall of man, the sin, 'the Order', ie the Church, free will of man, the Gospels, 'rightness of the Old and New Testament', 'justification of sinful man,' 'as man before God's judgment will be fair', justification, good deeds, a spiritual battle between good and evil, sins that evict the Holy Spirit, repentance, the sacraments, or 'sanctities', baptism, absolution or forgiveness, anathema, 'Lord's Supper,' congregation of Christian saints, cross and suffering, prayer, Christian liberty, secular suzerainty, the symbol or the apostolic creed, and the creeds of Nice, Athanasius, Ambrose and Augustine¹².

The theological part is followed by formulas of dispensing and the texts of sacraments: ceremonial church baptism and emergency christening, teaching and testing of the catechism, attending sermons, individual and general confession, absolution, types of anathemas and forms of giving absolution from them, Lord's Supper and prayers in recollection of the saints. The Prince determined which days of the week Vespers are to be

¹² Gd.Lib. of PAN (Polish Acad. Of Sciences), c. 1-94.

celebrated, and how many holidays, i.e. days off from work, will be given. The sermon was to be preached in Polish in districts inhabited by Poles or in Lithuanian among Lithuanians¹³. Because of shortage of proper preachers he decided to fund scholarships for six people: Poles, Lithuanians, Prussians, and Sambians¹⁴. He urged the nobles and royal officials to follow his example and support talented young people's education¹⁵.

To improve the quality of preaching he encouraged parsons and preachers to buy the Bible and the agendas so that they would improve their knowledge instead of spending feasts and celebrations on gluttony, unchastity, games, strife and the like misdemeanors¹⁶. In particular, he drew attention to the education of servants' children. After dinner, when the landlords came back from church, young household servants were to go to church for a sermon, religious instruction and exams while their fathers were obliged to teach them prayers and to ensure that children learnt systematically¹⁷. Along with the obligation to participate in church services went a ban on opening inns or allowing marriages in church on Sunday mornings or on holy days¹⁸.

Church weddings were important events. The Prince defined parsons' responsibilities in instructing brides and grooms-to-be, examining their free will, kinship and affinity, religious knowledge, particularly their knowledge of liturgical prayers; he also obliged them to read banns at least on two subsequent Sundays. In case of problems he directed them to turn to the consistory, who was to resolve them and make decisions. He defined the Polish wedding ritual. The copy stored in the Gdansk Library of the Polish Academy of Sciences includes handwritten notes and amendments as the printer made a mistake in the numbering of individual actions and several punctuation mistakes. We may assume that the notes were written down in the 16th century¹⁹.

Finally, the prince ordered to record marriages in parish registers²⁰. After the Council of Trent it was also done in the Catholic Church, therefore

¹³ Ibidem, c. 160v.

¹⁴ Ibidem, c. 161v.

¹⁵ Ibidem, c. 162.

¹⁶ Ibidem, c. 162.

¹⁷ Ibidem, c.163.

¹⁸ Ibidem, c.163v.

¹⁹ Ibidem, c.169-172.

²⁰ Ibidem, c.172.

in mixed parishes within Royal Prussia marriages were recorded in both parish offices.

Following that, Albrecht the Great established ways of dealing with people whose weaknesses led them to sin. Shepherds should point to their sins and the consequent wrath of God, but also remind them of the grace of God's word. 'For their careless and impious lives, there is no absolution without punishment but they should be severely and sternly admonished with the word of God so they are brought to repentance and contrition.'²¹ Preachers had to give absolution if the penitent professed faith, was aware of its dogmas and knew catechism prayers; when giving absolution there were supposed to 'comfort them with the words of the holy Gospel and to exhort to patience and obedience.'²²

After absolution the penitent should kneel before the altar, recite Lord's Prayer, and the minister should transfigure bread and wine that have been prepared earlier using the words of consecration, and give them to the converted sinner. In this way, he would be readmitted to the parish community. The Prince required special care in binding converts with the community of the Reformed Church and obliged the clergy to pray and show great concern for their fate²³.

The agenda comprises also a section on dealing with convicts sentenced to capital punishment. Preachers should particularly admonish them to repent their crimes and sins so that they would not be 'punished and doomed to perdition' by God²⁴. When the preacher was called to visit a convict his primary aim was to find out the reason for execution and encourage him to confess sins, even if - noticed the Prince - some would maintain that they were innocent. He should accompany 'dogged and distressed' prisoners a few hours before the execution and comfort them recalling the attitude of the Good Thief²⁵.

The way of dealing with the sick by God's servants was also defined. First of all, they should draw the attention of 'the feeble' to the fact that the weakness is given to help a man to prepare for death and 'receive the glorious sanctity of Lord's Supper while he is still of sound mind. And then, in the presence of the Church servant, he may die'. The pastor together

²¹ Ibidem, c.174-174v.

²² Ibidem, c. 175v.

²³ Ibidem, c. 177-178.

²⁴ Ibidem, c. 178v.

²⁵ Ibidem, c. 179-180.

with the others should then say 'Our Father' and then the prayer given in the agenda²⁶.

The instruction for the funeral procedure was included in the final part of the agenda. The first agenda in question gives only general directives, namely, that the funeral should be very unostentatious, 'without any other people's erroneous conceptions'. But you could use students to 'go in front of the coffin' to the grave and sing psalms, for example, 'From the depths of my sins'. The family and friends should follow the coffin. At the time of putting the coffin into the grave *Nunc dimittis Ferrum tuum* or 'Let's bury the body here' should be sung. Next the deacon needs to read the collect. If family and friends would wish so, the deacon or a preacher may give 'an admonition to comfort' the living. The speech should not be long or 'offensive'.

The Prince drew attention to the location of cemeteries, so that they were not 'obscene or despised' but 'well maintained'²⁷.

Although this arrangement of the agenda served as a model for ensuing evangelical prints, we may find new forms of worship and prayers, and, especially, a reference to the activities of the Catholic Church and its liturgy, among others in the rituals of funerals.

The agenda published in Torun in 1599, which has been preserved in the Library of the Gdansk Academy of Sciences includes a largely extended burial ritual. On the 14 pages of tightly condensed print with notes on the margins, we find, first of all, a collection of sixteen quotes from the Bible, including seven from the Old and nine from the New Testament to use at the time of the funeral liturgy; there are also many more fragments from the scriptures of the Fathers of the Church, mediaeval saints and even Pope Clement VI, Erasmus of Rotterdam and Jan Kochanowski. A quotation from Song 24 of *The Second Books* must arouse our astonishment at the fact that the text of the Polish poet was used in the book of liturgy, and thus entered cultural circulation in the great Prussian cities. One verse was printed in bold and therefore stands out:

Let no complaining appear at an ordinary funeral,
No lament or grumbling:
Candles and bells to be abandoned or dearly made bier,

²⁶ Ibidem, c. 181v-183.

²⁷ Ibidem, c. 181v-183.

And mournful whining songs!²⁸

This is followed by a description of the funeral ritual, which consists of six parts. First, a sermon lasting thirty minutes should be preached in the house of the deceased, referring to passage 2 Kings, Chapter 2, 4-5. 'Elijah said to him, Elisha! Stay here because the Lord has sent me to Jericho.' He answered, 'On the life of the Lord and on your life, I shall not leave you!' So they came to Jericho. Then the disciples of the prophets who were in Jericho drew near to Elisha and said to him, 'Did you know that Lord is taking your master high up, above you?' He answered, Yes, I know. Be silent.' The second option was to consider the story of Ananias and Saphire, who, having deceived the apostles, died a sudden death; this was recorded in the Acts of the Apostles, chapter 5, 1-11. But the sermon was to concern two issues: what we owe to the dead, and why human bodies are to be buried with appropriate attention.

After the sermon had been heard, the mortal remains were to be taken from the house to the grave, accompanied by three songs: *The man afflicted, I said; From the depth of my sins; Pray thee, good Lord, show us.* When approaching the grave, they sang *Let us, faithful Christians.*

After putting the coffin down by the grave the minister might preach a sermon lasting up to one hour. Several options were given, depending on whose funeral was celebrated. If it was the minister, quotes from Isaiah 57,1,2²⁹ and 2 Tim 4,5-8 were to be used. The agenda also provides some quotes on the death of a senator or captain of horse. What was given on the death of a townsman seems to be of particular significance. These were excerpts from Hi 14, 1-22, Job 19, 25-27, John 2, 1-45, 1 Thessalonians

²⁸ Gd.Lib. of PAN (Polish Academy of Sciences) XX B g 425, *Porządek kościelny...*, Toruń 1599, p. 299.

²⁹ The righteous perish,
and no one takes it to heart;
the devout are taken away,
and no one understands
that the righteous are taken away
to be spared from evil.
Those who walk uprightly
enter into peace;
they find rest as they lie in death.
I give the full text as an example.

4:13-18. Needless to say, there were also indications for the funeral of the deceased's widow, married woman, young man, maid and child³⁰.

The sermon, however, was to be adjusted to the above forms so as to cover the following ten questions: What is death? Who caused the death? On consolation in death. On immortality of the soul. On the 'cunning of death, and a cure for it'. On the 'cruelty of death, and a cure for it'. It is proper and necessary to pray for the dead. About Purgatory, 'which is a Satan's invention', against the word of God, faith, the blood of Christ, 'ancient doctors, not entangled in a maze'. On the ceremonial with which Christians are to be buried and on the location of the grave. Finally, it was added that the minister may also say what 'God prompted him depending on the person, time or place'.

A brief farewell of the deceased brother by family or friends, which commended him to God's care was to follow the sermon. Then they could sing *O Jesus, Thou art man and God* and *All people to behold*.

Next the preacher spoke at length urging the people to fall on their knees and thank God for the life of the deceased and for the fact that he passed away in true faith, and that God summoned him, 'did not prolong his pain, forgave his sins while he was still alive and may have already granted him eternal life'. He also encouraged the living to lead a godly life, and departed from this world in 'divine awareness'.

Then he said the collect, one and a half pages long, in which he - once again, but more solemnly - expressed all requests and placed his hopes in God. Then they started to sing *Oh, vain is all worldly distress*³¹. Another prayer was intended for a child's funeral, which stressed the fact that they deserve eternal life even if they die unchristened as God himself baptizes them with the Holy Spirit.

The service ended in saying the words of Lord's Prayer and singing *Let us bury the body*³².

In the agenda of 1621, the editors, i.e. the bishops of Pomezania and Sambia, stressed that to those who died, 'our services in this world can no longer be of any use'³³. They probably referred to the Catholic liturgy, especially to the lavish funerals of wealthy people. They appealed to the

³⁰ Ibidem, p. 300.

³¹ Ibidem, p. 302.

³² Ibidem, p. 304.

³³ *Ustawa albo porządek kościelny y ceremonie... z niemieckiego języka na polski pilnie przelożone przez Hieronima Maleckiego, plebana leckiego, 1621, c. 102v.*

authority of Jesus Christ, who says in the Gospel of St. John that he is the resurrection and the life, and those who die reconciled to Him benefit from his power and services and do not need anything else. They also referred to the Letter of St. Paul to Philippians, in which he mentions that Jesus Christ will resurrect and raise the human body even if it has been deposited in 'the ground or in water, in air or fire, or anywhere else'³⁴. He admitted that 'nevertheless, we should bury our dead decently, and rightly put into the grave for this reason', so that young people have this engrafted that the bodies are not destined to remain underground but 'will rise chaste on doomsday in great brightness to live in great joy'.

Cemeteries should be located in 'beautiful, well-kept, clean places and are to be maintained and preserved well'. Cattle were not allowed in the cemetery 'so that no filth would be brought in.'

The bishops gave seven rules for the funeral. A choice of suitable time should allow students to lose not more than half a day of learning period, that is, it should be at nine a.m. or three pm and only in exceptional cases at noon. Secondly, the body of the deceased should be buried within 24 hours of death. An exception could be done only for great lords, nobles and respectable people whose friends lived far away, but with the knowledge and consent of superiors and the pastor of the church³⁵.

The funeral could take place only after notifying the pastor or vicar of death; they should then find out how the man died and how he lived and 'ended his life, whether in a Christian or non-Christian way.' The behavior of the servants of the church would depend on this. If the deceased person lived an immoral life and was not repentant before death and did not know the prayers and the word of God, he was to be treated 'as David says, as a dumb beast'. There should be no singing or bell ringing at the funeral and the body should be carried to the grave 'like any other beast's'.

Fourth, it was decided that the parishioners should not avoid participating in the funeral and prayers for the dead who were poor as if they were a plague. They should not slobber through it with just bell ringing; at least some of the schoolchildren should participate in it and sing songs. They were also encouraged to support the poor in their ill fortune. 'What one can give let him give (...); not only payment be made but also brotherly love shown'.

³⁴ Ibidem, c. 103.

³⁵ ibidem, c. 104.

Fifth, they established which songs are to be sung during the funeral procession on the way from the house to the cemetery. They are identical with Catholic songs. The next point refers to a farewell sermon which, if requested, can be preached by the pastor or vicar but should not exceed half an hour. It should always refer to or quote the text of the 1st letter of St. Paul to the Thessalonians, chapter 4, so common people could become acquainted with the mystery of faith in the resurrection of bodies.

Seventh, it was decided that while putting the body into the grave the song *Let us bury the body* should be sung, followed by a preacher saying the collect. As the words of the collect were not quoted and, similarly, some other prayers, which were mentioned when describing the remaining services were missing, we may draw a conclusion that they were widely known or that some other books were in use as well. They may have been said spontaneously, but that is very unlikely.

In conclusion, it was stressed that the superiors in churches are to demand that 'no gluttony or drinking at the funeral is to be observed since then on'. It was also underlined that it was obligatory for parsons and schoolmasters to go to the funeral if they were asked to do so³⁶.

Those disciplinary regulations were followed by a model funeral sermon, which refers to the above mentioned text from 1 Timothy. It stressed that Christians should be aware that no grief on the death of a faithful man is a proper thing and it is only heathens and infidels, who have neither hope nor 'firm ground or assertion in the resurrection of the dead' that may grieve. They think they have lost a friend and there is no salvation for him. Christians believe to the contrary and their hope soothes their grief. This hope does not arise from reasoning but from the words of St. Paul, the most important of which were quoted. And then the preacher addressed the meeting saying, 'Look and consider it my dear friends (...) we will not be abandoned in death but will be brought to eternal life.' And again he relied on the words of the Letter to the Romans (chapter 8) and to the Corinthians (chapter 4) that 'they are not dead, but asleep'.

Further it was argued that 'in truth he who sleeps, he is not dead, but rests after his past deeds so as to awake with new strength and vigor after the time spent on resting. (...) It is no different from those lovely flowers in winter, whose all might, fragrance and beauty goes into the roots (...)

³⁶ Ibidem, c. 104v-105v.

and lie down and sleep and rest until the merry May time rouses them and they sprout with all their wealth, beauty fragrance and might.’

Therefore, mourners should not show sorrow or grieve, because they ‘rest lightly and gracefully’ and gather strength for Lord’s Day, when they will rise from the dead ‘and will glitter and shine like stars and, yes, like the sun itself in the sky in the eternal kingdom of our Lord Jesus Christ’. Finally, an advice is given for everyone to bear in mind their death and to prepare for it so that our Lord God will readily receive them and everyone is able to ‘go to sleep happily³⁷’.

At the end of the ritual part of the agendas there are recommendations to keep the established order, which contributes to a better and joyful life, and protects against being deceived by numerous sects and false teachings. ‘Therefore learn he who can learn’ how broad and straightforward way to salvation the adopted church routine provides³⁸.

The fourth agenda published in Gdansk in 1714 by John Zachary Stoll is similar in contents to the previously discussed agendas. Perhaps the City Council adopted the regulations in 1708, and only a certain fragment was printed that year. My assumption is based on the fact that the printed pages evidently finish abruptly while the table of contents is printed in smaller type and squeezed in the free space in the middle of the last page. The texts end with a baptismal rite and include two important documents. The first is *the Litany*, or fragments of the Catholic *Litany of the Saints*, where personal invocations to saints of the Catholic Church have been removed; the other comprises examination rules on the knowledge of the catechism which were to be carried out in Polish.

It shows that the preaching and worship in the Polish language were held in all churches of the city, in some at midday and in others in the afternoon but in all of them the catechesis and examinations were carried out in Polish. It was decided that ‘young people should attend with their tutors and answer ministers’ questions’. Each exam started and ended with singing.

Examinations were held each year in the week after Sunday after St. Michael’s day; at St. Mary’s Church on Friday morning after the sermon, and in other churches after the morning prayers, i.e. at 7.30. On Monday at St.. Bartholomew’s, St. Barbara’s Churches and on *Peterschagen*. On

³⁷ Ibidem, c. 106-108v.

³⁸ Ibidem, c. 108v-109.

Tuesday at the Holy Trinity and in the *Pockenhaus* Hospital. On Wednesday at St. James's and Corpus Christi Church; it was added in brackets that 'in the last one after the catechismal sermon'. On Thursday, at St. John's and St. Catherine's, also after prayers. At the Holy Spirit's Church on Saturday after vespers and at St. Anne's on Sunday afternoon³⁹.

This note is of great significance as other documents giving testimony to the Polish culture in Gdansk have been destroyed; it proves that the liturgy, and sermons in Polish were preached in all churches and hospital chapels in the city. One can assume that the funerals were held in Polish according to the rituals which were in the possession of Gdansk pastors. They have survived in the Gdansk Library of the Polish Academy of Sciences. On the back of the title page we can find a short provision of the Council which refers to God's authority and says its task is to ensure that 'in matters of faith and the Church everything is celebrated properly'. Therefore, after the texts had been co-ordinated with the clergymen the magistrate commended to write them down and observe it diligently that 'the clergy both in the city and the countryside observed inalterably the Augsburg *confession*⁴⁰.

In conclusion we can say that the funeral liturgy in St. John's Church in Gdansk started at the home of the deceased, whose body was carried in the funeral procession to the church. The bier was placed before the altar, the service was celebrated, next the corpse was carried to the crypt, where the people eventually bid farewell and parted with the deceased. The liturgy was celebrated in German or Polish and its splendor depended on the wealth of the family. The funeral ordinances developed by Edmund Kizik⁴¹ were in line with liturgical formulas. The emergence of a new religion in Prussia caused a gradual awakening of religious consciousness. Contacts between the two parts of the province were frequent and with a deep sense of community⁴².

All this overlapped with relationships with the old Catholic confession. The sixteenth century was marked with proselyte activity of evangelicals.

³⁹ *Postanowienie szlacheckiej Rady względem rozporządzenia spraw Urzędu Duchownego i modlitw kościelnych w kościołach ewangelickich luterzańskich Miasta Gdańska publikowane w marcu roku 1708*, ed. by Jan Zachariasz Stoll, 1714, p. 90.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 2.

⁴¹ E. Kizik, *Wesele, kilka chrztów i pogrzebów. Uroczystości rodzinne w mieście hanzeatyckim od XVI do XVIII wieku*, Gdańsk 2001.

⁴² Comp. J. Małek, *Dwie części Prus*, Olsztyn 1987.

Since late 16th century, we note the Catholic reaction which jeopardized the advance of Reformation; since early 18th century the trend originated by the Jesuit, Cistercian and Pomeranian Carthusian monks was reversed. The agendas, which framed the religious life of the Protestants, that is half the community of Prussia and a considerable part of the population of Gdansk, became part of the controversies between the two confessions. They also contributed to the development of the Polish language in the Old Polish period.

Translated by Teresa Ossowska

Ewangelicka liturgia pogrzebowa w Gdańsku i Prusach w świetle nieznanych agend liturgicznych

Abstrakt: Formy ewangelickiej liturgii pogrzebowej w Gdańsku i Prusach poznajemy z agend liturgicznych, które były wydawane w Królewcu, w Gdańsku i Toruniu. Ukazało się kilkanaście wydań, na podstawie których można zbadać rozwój liturgii i doktryny ewangelickiej w Prusach Królewskich i Książęcych. Mają one również duże znaczenie dla badania kultury polskiej i życia społecznego protestantów polskich oraz rozwoju języka polskiego. Z analizy agend wynika, że liturgia pogrzebowa ewangelików pruskich rozwijała się od bardzo surowej, zgodnej z nauczaniem Lutera i Melnchtona, aż do rozbudowanej, podobnej do liturgii katolickiej, w której wykorzystywano teksty Pisma św., Ojców Kościoła, a nawet poezję Jana Kochanowskiego, największego polskiego poety renesansowego, który był katolikiem. W Gdańsku i Królewcu odprawiano ją w języku niemieckim i polskim, w Toruniu i na wsiach częściej w języku polskim niż niemieckim.

Słowa kluczowe: liturgia ewangelicka, agendy liturgiczne, pogrzeby, rozwój języka polskiego, Prusy Królewskie i Książęce.

Jerzy Konieczny (Bydgoszcz)

Polska tradycja kulturalna w powojennym pisarstwie Adama Grzymały – Siedleckiego

Abstrakt: Autor przedstawił twórczość i losy związanego z Bydgoszczą pisarza Adama Grzymały-Siedleckiego. Był to jeden z najpłodniejszych polskich pisarzy, gdyż w czasie siedemdziesięciolecia pracy twórczej napisał 2 400 pozycji, z których większość to artykuły. Zainteresowania literackie prowadziły go czasem na manowce, gdyż próbował uzyskać zgodę okupacyjnych władz niemieckich na wydawanie tygodnika literackiego. Na szczęście Niemcy odrzucili propozycje i Grzymała nie musiał ponieść ceny za kolaborację z wrogiem państwa polskiego. Ten wybitny krytyk interesował się przede wszystkim twórczością pozytywistów polskich. Przedstawiał w swoich pracach także poglądy krytycznoliterackie wielu krytyków z okresu Młodej Polski np. Adolfa Dygasińskiego, którego chwalił za wyznawanie monizmu materialistycznego. Grzymała po wojnie mimo tego pisał do tak różnych pism jak „Tygodnik Warszawski”, „Życie Literackie”, „Arkona”, „Kurier Wielkopolski”, „Twórczość”, „Tygodnik Powszechny”, „Gazeta Ludowa”, „Dziennik Polski”, „Teatr”. Ten jeden z najwybitniejszych twórców i krytyków literatury polskiej został uhonorowany za swoje osiągnięcia tablicą pamiątkową, która zawisła na ścianie bydgoskiej kamienicy.

Słowa kluczowe: pisarz, kolaboracja, pozytywiści polscy, Młoda Polska, krytyk literacki, czasopismo literackie, literatura polska.

Wydźmy od przypomnienia, iż działalność literacka Adama Grzymały - Siedleckiego trwała ponad siedemdziesiąt lat¹. Pisarz przyjmuje za swój debiut literacki ogłoszenie w 1895 r. tekstu referatu, z którym wystąpił na zjeździe przewodniczących gimnazjalnych kółek samokształceniowych i który następnie opublikował bezimiennie w nielegalnym czasopiśmie socjalistycznym „Robotnik”, stanowiącym wydawnictwo PPS². Proces

¹ Por. J. Konieczny, hasło: *Siedlecki (Grzymała – Siedlecki) Adam Franciszek Józef*, [w:] *Polski Słownik Biograficzny* t. XXXVI/1, z. 148. Warszawa – Kraków 1995-1996, s. 533-539.

² Por. W. Nowacki, *Ostatni list Murawiewa Adama Grzymały – Siedleckiego*, [w:] *Z badań nad*

aktywności literackiej przerywa śmierć w 1967 r., która oderwała krytyka od brulionu monografii o T. Pawlikowskim i tomu portretów literackich pt. *Nie pożegnani*³.

Na przestrzeni lat 1895-1967 sporo czasu poświęcił Siedlecki twórczości dramtopisarskiej i uprawianiu powieści (głównie w latach międzywojennych) oraz prozy pamiętnikarskiej (powstałej u progu niepodległości po I i II wojnie światowej i podczas okupacji hitlerowskiej). Zajmował się też przekładami z literatury rosyjskiej i francuskiej. Z wyszczególnioną twórczością zbiegała się działalność w teatrach Krakowa (1906-1911, 1916-1918), Warszawy (1913-1915) i Bydgoszczy (w latach międzywojennych i po drugiej wojnie światowej).

Najdłużej pozostawał pisarz przy warsztacie krytyka (1897-1967). Nie tań, że to jego ulubiona dziedzina pracy pisarskiej⁴. Znakomita część twórczości Siedleckiego w zakresie krytyki literackiej nie została przez autora zebrana w tomy studiów i szkiców. Przyczyny tego stanu wyjaśnił Siedlecki w swej korespondencji do Kazimierza Czachowskiego: „Bardzo mi było miło usłyszeć od szanownego pana słowa uznania za moje dawne prace krytyczne; niestety nigdy żaden wydawca nie zgłosił się. Nie przypuszczam, by z tych rozpierchłości mogło kiedyś dojść do książki [...]”⁵.

Grzymała wydał dopiero w PRL-u skromne, jak na rzeczywiste rozmiary spuścizny, dwa zbiory prac: *Ludzie i dzieła* w serii Biblioteki Studiów Literackich pod redakcją Henryka Markiewicza (Wydawnictwo Literackie 1967) oraz *Na orbicie Melpomeny* (w Wydawnictwie Artystycznym i Filmowym 1966).

Już po śmierci krytyka ukazały się jako pozycje Wydawnictwa Literackiego: monografia Wyspiańskiego, rozszerzona o szkice, felietony i recenzje, pod innym, niż edycja 1909 r., tytułem *O twórczości Wyspiańskiego* (1970) oraz szkice biograficzne pt. *Nie pożegnani* (1972), ogłoszone w sześć lat prawie po śmierci pisarza (1967), a po upływie ćwierćwiecza od chwili napisania (1944).

twórczością literacką na Pomorzu w XX wieku Pod red. J. Koniecznego. Warszawa – Poznań 1973, s. 79, przypis 9.

³ Por. J. Konieczny, *Uwagi o tekście*, [w:] Adam Grzymała – Siedlecki, *Nie pożegnani*. Kraków 1972, s. 344.

⁴ Por. St. Ziemak, *Trzy godziny z Adamem Grzymałą – Siedleckim*, [w:] „Ziemia Pomorska” 1946, nr 54, s. 4.

⁵ *Korespondencja Kazimierza Czachowskiego z lat 1912-1942*. Rkps Biblioteki Jagiellońskiej, sygn. 8973 III, t.3, s. 145-146.

Julian Krzyżanowski, pisząc w 1966 r. rozprawkę *Adam Grzymała–Siedlecki jako krytyk literacki* (stanowiącą wstęp do *Ludzi i dzieł*), sygnalizował, iż zestawienie bibliograficzne prac Siedleckiego (gdyby takie spisać) mogłoby objąć w przybliżeniu 2400 pozycji. Nie korygują w zasadzie tych danych materiały bibliograficzne, skompletowane (m. in. w oparciu o kartotekę Instytutu Badań Literackich PAN) w Izbie Pamiątkowej Adama Grzymały - Siedleckiego Biblioteki Miejskiej (dziś Wojewódzkiej) w Bydgoszczy (dalej: IP AGS BMB/W), pozwalają one jednocześnie zilustrować statystycznie częstotliwość wystąpień krytycznych Grzymały. Obraz ten kształtuje się następująco:

Czasokres wystąpienia na łamach gazet i czasopism	Przybliżona ilość pozycji ogłoszonych w ciągu jednego roku
1897-1907	od 5 do 30 pozycji
1908-1915	od 30 do 130 pozycji
1916-1925	od 10 do 70 pozycji
1926-1939	od 20 do 70 pozycji
1945-1967	od 5 do 20 pozycji

W latach 1898-1907 uprawiał Siedlecki głównie „impresje krytyczne”⁶. Około roku 1907 ujawniła się w poczynaniach krytycznych Grzymały większa koncentracja na portrecie psychologicznym. Zaznaczy się takie podejście przede wszystkim przy redagowaniu książki: *Wyspiański. Cechy i elementy jego twórczości*. W dobie międzyrewolucyjnej doszedł do głosu inny jeszcze składnik postawy krytycznej Siedleckiego. Obawa, by przemowy dla kultury polskiej rok 1905 nie odsunął w cień zasad estetyzmu, skłoniła krytyka do obrony literatury przed ekspansją tematu politycznego. W sposób jaskrawy zaznaczył to w swoich rozważaniach o piśmiennictwie powstałym na fali wydarzeń 1905-1907. Zainteresowanie stanowiskiem literatury wobec rewolucji 1905 r. poszerzył Grzymała o badawcze spojrzenie na dziedzictwo literackie powstania styczniowego. Zanurzenie w przeszłość

⁶ Siedlecki użył tego zwrotu w liście do Lucjana Rydla. Rkps Biblioteki Narodowej w Warszawie, (dalej: BN), sygn. 7260/V, k. 18.

Celem uniknięcia nadmiernej ilości przypisów, miejsce cytatów pochodzących z książek Grzymały o zagadnieniach krytycznoliterackich podawane jest bezpośrednio w tekście. Skróty poniższe oznaczają tytuły owych książek:

NL *Niepospolici ludzie w dniu swoim powszednim*; 1961 r.; LD *Ludzie i dzieła*; 1967 r.; W *O twórczości Wyspiańskiego*; 1970 r.; RSS *Rozmowy z samym sobą*, 1972 r.

Polski (m. in. w wyniku refleksji nad historią powstania styczniowego), wybuch wojny światowej i związane z nim nadzieje na odzyskanie niepodległości zaprowadziły Siedleckiego do sporządzenia bilansu dokonań narodowych w dziedzinie sztuki, literatury i wiedzy humanistycznej na przestrzeni wieków. Owoc tych przemyśleń ujętych w rozprawie: *Siła cywilizacyjna Polski* spoczywa dotąd (jako materiał przygotowany do publikacji) w zbiorach bibliotecznych.

W swej działalności z lat 1907-1916 dopatrywał się pisarz osobistego „błyskotliwego sukcesu”⁷. Lata po nim następujące, choć ważne ze względu na powstanie licznych szkiców o Fredrze i Reymoncie, bogatsze były w zdobycze recenzenckie Grzymały, stanowiące cenny przewodnik po nowościach literackich⁸.

W czasach międzywojennych interesowała Siedleckiego przede wszystkim tradycja literacka. Wypowiadał opinię, iż pielęgnować i rozwijać należy pierwiastki rodzime, które powinny przenikać do wszystkich dziedzin życia zbiorowego jako elementu ładu i harmonii społecznej. Wzór do naśladowania upatrywał Siedlecki w doświadczeniach mieszkańców ziem byłego zaboru pruskiego: „Siła polskości tężała tu coraz bardziej – aż stała się granitem. Tam była i jest wielka ta Polska znad Odry, Warty i znad płaskoci Bałtyku[...]. A Śląsk? [...]. Chłop i robotnik zrzucają nalot germanizmu, odszukują w sobie piastową czystość lechicką i jak burza idą w objęcia Ojczyzny”⁹.

Doświadczenia publicysty, obserwatora wydarzeń krajowych okresu międzywojennego, spożytkował Siedlecki wykładając zespół obowiązków obywatelskich Polaka. Upatrywał je między innymi w „ukochaniu wszystkich poszczególnych składników historycznego bytu narodowego: terytoriów swojej osiadłości, przyrody ziem ojczystych, języka, którym rodacy mówią, państwowości, która narodowi zapewnia samoistne trwanie, kultury i obyczaju, które historia w narodzie wyżyłobiła”¹⁰. W poszerzeniu

⁷ Sformułowanie Grzymały zostało powtórzone przez Alicję Okońską w liście do pisarza. Sygn. rkpsu Izby Pamięci Adama Grzymały – Siedleckiego Biblioteki Miejskiej w Bydgoszczy, dalej IP AGS BMB 995, list z dnia 23 III 1964.

⁸ Zob. J. Koniczny, *Współpraca Adama Grzymały – Siedleckiego z periodykami okresu Młodej polski*, [w:] *Kwartalnik Historii Prasy Polskiej* 1982, r. XXI, t. 2, s. 47-54.

⁹ *Wielkopolska*. „Tygodnik Ilustrowany” 1918, nr 47. Siedlecki wymienił siebie jako autora wypowiedzi, co dokumentuje w zbiorze materiałów prasowych IP AGS BMB, sygn. 655, s. 106.

¹⁰ *Świat i Życie*. Tom III. Lwów – Warszawa (b.r.w.), s. 1282-1287 (hasło: *Patriotyzm* w oprac. A. Grzymały – Siedleckiego).

uczuc i odczuć narodowych partycypować miało – zdaniem Siedleckiego – środowisko literackie. Już w pierwszym okresie bytu niepodległego państwa przedstawił Grzymała zadania literatury jako czynnika wiążącego dawność z terażniejszością. Przekonywał, iż prawdziwie narodowa literatura powinna się zwrócić przede wszystkim do historii: „Wielkie zdanie literatury: zbliżyć duszę narodu do dawnych wieków Polski, do stuleci państwowości[...]”. Niech przez literaturę przejdzie artystyczne poznanie dawnego, rasowego oblicza Polski, sens jej twórczości państwowej, w charakterach ludzkich odbity; niech Polak XX stulecia, do nowych zadań stworzony, ujrzy swoją jaźń historyczną pod kątem nowoczesnych perspektyw intelektualnych”¹¹.

Siedlecki zastrzegął się, że postulowana łączność terażniejszości z przeszłością nie przemawia za apoteozą tej ostatniej. Doszedł tu do głosu – jak się wydaje – ten typ tradycjonalizmu, jaki odzywa się w społeczeństwach w momentach, gdy zapowiada się poważna zmiana cywilizacyjna; w tym konkretnie wypadku: pod wpływem rewolucji październikowej 1917 r. w Rosji i aktu odzyskania niepodległości przez Polskę.

Związki z tradycją – sądził Grzymała – stanowią mogą gwarancję naturalnego zrośnięcia się jednego pokolenia z drugim w dziedzinie kultury¹².

Polska tradycja kulturalna stanowiła także domenę pisarstwa Siedleckiego podczas okupacji i po drugiej wojnie światowej. Podczas okupacji hitlerowskiej zamierzał Grzymała zdobyć teren pracy, który zabezpieczałby ludności utrzymanie więzi z kulturą umysłową. W tym celu zwrócił się on do niemieckiego urzędu policji w Warszawie z podaniem o pozwolenie na wydawanie tygodnika literackiego. Projektodawca uzasadniał: „Wychodziłem z założenia, że obcowanie ze zjawiskami literatury i sztuki jest już dziś niemal wrodzoną potrzebą kulturalnego społeczeństwa i że brak tej duchowej konsumpcji deformuje psychicznie społeczeństwo i to w takiej mierze, że deformacja owa nie może nikomu wyjść na dobre”¹³. Łudził się też, iż postawa neutralna wobec polityki Rzeszy mogłaby stanowić legitymację wystarczającą do uzyskania zgody na powołanie polskiego pisma. Tymczasem czynnik policyjny doskonale orientował się w przedwojennym,

¹¹ A. Grzymała – Siedlecki, *Do Łokietka i sposobem Łokietka (Kartka literackiego bilansu)* [w:] *Kurier Poznański* 1927, nr 428.

¹² Por. A. Grzymała – Siedlecki, *Spór o wyraz „Rzeczpospolita”*, 1921, nr 311.

¹³ A. Grzymała – Siedlecki, *Rozmowy z samym sobą*. Rkps BN II 6455, k.108. Losy tego rękopisu przedstawiłem w artykule: *Wrzesień 1939 r. w dziennikach okupacyjnych pisarzy polskich* [w:] *Druga wojna światowa w literaturze polskiej i obcej*. Pod red. L. Ludorowskiego. Lublin 1994, s. 35-44.

antyniemieckim stanowisku Grzymały. Miał się o tym pisarz przekonać podczas rozmowy z oficerem policji bezpieczeństwa, gdy wezwany dla ustnych wyjaśnień w celach projektowanego wydawnictwa, sprowokowany został do zinterpretowania publikacji o tematyce niemieckiej z numerów „Kuriera Warszawskiego”¹⁴.

Utrącenie projektu wydawniczego skłoniło Grzymałę do prowadzenia rozpoczętego w 1938 r. „dziennika wspomnień” pt. *Rozmowy z samym sobą*. Cenną ich zawartość stanowiły rekonstrukcje portretów pisarzy – ofiar wojny (Kazimierza Tetmajera, Witolda Noskowskiego) oraz szeroko potraktowany obraz przedliterackiego życia Władysława Reymonta. [Przetworzone ujęcia sylwetek Tetmajera i Noskowskiego wypełniły późniejsze zbiory *Nie pożegnanych* i *Niepospolitych ludzi w dniu swoim powszednim*].

Pisarze polscy, zapisani na liście strat kultury 1939-1946, staną się też bohaterami szkiców w *Nie pożegnanych*.

Rozpoczynając prace redakcyjne podczas powstania warszawskiego, krytyk nasz planował kształtujący się zbiorowy portret literacki ująć konstrukcyjnie w dwa samoistne tomy: w jednym zamierzał zgrupować pisarzy zmarłych do 1944 roku, drugi miał zamknąć listę ofiar doby powstania z sierpnia 1944 roku. Zapowiadał też zachowanie wspólnego dla obu części tytułu *Nie pożegnani* i określił pierwszą jako *Hiroszima literatury polskiej*, część drugą: *W chwale zagłady*. Całościowego ujęcia doczekała się ostatecznie część I, w skład której weszły portrety twórców związanych korzeniami z piśmiennictwem młodopolskim lub ze zjawiskami na przejściu od Młodej Polski do literatury okresu międzywojennego.

Rozważania literackie bądź teatralne, zanim ujęte zostały w wersję tekstowego zapisu, prowadził Siedlecki w gronie współwięźniów Pawiaka, uczestnicząc w wieczorach literacko – naukowych podczas swych pawiaczkich dni odosobnienia (11 XI 1942 – 1 III 1943). Karol Adwentowicz, bezpośredni świadek tych spotkań, oddał ich sens, gdy stwierdził: „Niezapomniane dla mnie są te wieczory, gdzie poczciwy encyklopedysta prof. Michałowicz, czy Pan, Panie Adamie w swoich czarujących pogadankach odwracali od nas widmo wywołania na śmierć czy do obozu”¹⁵.

¹⁴ Por. wystąpienia Siedleckiego w „*Kurierze Warszawskim*”: *Duch nienawiści* (1929, nr 127), *Zwiernadło nadreńskie* (1930, nr 212), *Nie znacie nas* (1930, nr 235), *Pomorska odpowiedź* (1930, nr 312), *Dziesięć dni w Niemczech* (1934, nr 128, 130, 132, 133, 134, 140, 141, 144, 145, 148, 150, 154, 156).

¹⁵ List Karola Adwentowicza do Siedleckiego z dnia 9 II 1946 r. Rkps IP AGS BMB, sygn. 525.

Inni towarzysze niedoli: Z. i A. Śliwiński, K. Szpotański, A. Świętochowski, W. Dlouhy, F. Loth i J. Chróściciki wspominają o pełnej godności i humanitaryzmu postawie Grzymały¹⁶. Czas spędzony na Pawiaku był dla Siedleckiego okresem intensywnej pracy poznawczo – obserwacyjnej przebywających tam ludzi oraz fazą wnikliwej analizy własnych przeżyć. Określił on pisarzowi plan przyszłościowy zabiegów wokół odbudowy kultury duchowej powojennego społeczeństwa: „Lata panowania szatana na ziemi, jakimi dla Europy, a przede wszystkim dla Polski była okupacja niemiecka, skazały nas na głód duchowy. Spalono nam do cna pola, na których by mogły rosnąć zboża na chleb dla duszy niezbędne. Wymordowano siewców, wymarły setki najcenniejszych żniwiarzy. Została garstka twórców i o połowę zmniejszona rzesza tych, którzy z twórczości chcą korzystać. Tym większa o d p o w i e d z i a l n o ś ć obarcza jednych i drugich. Tym gorliwiej skupić nam się koło sztandaru polskiego ducha twórczości, by w ogólnym nabrzmieniu walki o wielkość cywilizacyjną naszej ojczyzny nie brakło i tego ważkiego, po Kochanowskich, Mickiewiczach, Chopinach i Matejkach odziedziczonych tonu”¹⁷.

Grzymała czuł się kompetentny w podjęciu wskazanych wyżej zadań: „Wydaje mi się, że nie dałbym się nikomu wyprzedzić w ukochaniu kultury ojczystej, sztuki polskiej. Zawsze je kochałem całym sercem”¹⁸.

Powojenna polska rzeczywistość, której charakter ujął pisarz w określeniu „wspaniałe rzucenie się Polski do czynu”¹⁹, dawała Siedleckiemu podjętą do zwielokrotnienia wysiłków na rzecz odbudowy życia umysłowego kraju; rozumiał przy tym, że „po systemie zawieszenia działań kultury okupowanego narodu [...] odczuwano gorączkę odrobienia zaległej pracy umysłowej, naukowej i piśmienniczo – twórczej”²⁰.

¹⁶ Por. Z. Mrozek, *Refleksja nad kroniką pawiacką Adama Grzymały – Siedleckiego*, [w:] *Z badań nad twórczością literacką*, op. cit., s. 89-106.

¹⁷ A. Grzymała – Siedlecki, *Chleb dla duszy*, [w:] „*Ilustrowany Kurier Polski*”. Bydgoszcz 1945, nr 8, podkreślenie autora.

¹⁸ Korespondencja Siedleckiego do Julii Borowej z 8 X 1956. Rkps BN. Sygn. 7577/XXXVIII, k. 12. List posiadał załącznik wraz z dedykacją: „Profesorowej Julii Borowej z podziękowaniem za przesłaną *Uciezkę* – ten z pamięci odtworzony opis mowy na swym jubileuszu [60-lecia działalności pisarskiej – J. K.] przesyła dawny Jej lokator z ul. Wolskiej w Krakowie [...]”. Cytat pochodzi z wzmiankowanego przemówienia jubilat.

¹⁹ Zwrot użyty przez Siedleckiego w liście do Izabeli Wolińskiej. Rkps IP AGS BMB, sygn. 990.

²⁰ A. Grzymała – Siedlecki, *Rocznica powieści polskiej*, [w:] „*Ilustrowany Kurier Polski*” 1945, nr 64.

Grzymała zaczęła od przypomnienia literackich wzorów doskonałości. Zdobyczą bezcenną w skarbcu kultury polskiej była dla niego „literatura sławnych uczniów Szkoły Głównej”: Sienkiewicza, Prusa i Dygasińskiego²¹

B. Prus był dla Siedleckiego przykładem pisarza, którego pióro konstruowało wskazania życiowe wzywające do pielęgnowania cnót demokratycznych: oświaty i pracy. Nie była to przy tym jednostka „rozmiotana gniewem”²², nie pochodziła z tego zespołu twórców, których „przyjmowano jak proroków i krzaki gorejące”²³.

Autor *Lalki* był równy Mickiewiczowi i Sienkiewiczowi w trosce o naród i wpływem wychowawczym na niego. Przekonanie takie powstało w Siedleckim częściowo jako wynik śledzenia recepcji twórczości Prusa. Krytyk wyróżniał czynną postawę Prusa w życiu, jego „społecznikostwo”, które dochodziło w nim do pasji (zob. *NL* s.17): „Ciekawski, wszystkim i wszystkimi interesujący się z życzliwością, podszytą ciepłym ironizowaniem, nie ciążył nad otoczeniem swoją pozycją literacką” (*RSS* s. 61).

W formułach Siedleckiego, które ustalają globalną ocenę dorobku Sienkiewicza, przeważała opinia, iż autor *Trylogii* opracował (pierwszy) „księgi, które dotarły do najszerzych warstw” i jako takie „pomnożyły świadomość narodową w Polsce”²⁴. Główny ich człon: *Trylogia* „do powszechności narodowej silniej od całego pozytywizmu przemówiła” (*RSS* s. 100-101). Słowa Stanisława Witkiewicza wyjaśniał Grzymała, dlaczego tak się stało: „Z powieści Sienkiewicz wydobywa się nie tylko bierna świadomość narodowej odrębności: buchnęła z nich elementarna siła narodowego życia z taką mocą sugestywną, że ludzie wątpiący ocknęli się[...]”.

Treść plemienną, ten absolutny pierwiastek narodowości, wskrzesiła poezja Sienkiewicza – i w tym tkwi ogrom jej znaczenia, przyczyna tej czci, którą naród go otoczył. Literatura nasza od owego czasu nie zatrzymała się ani na chwilę w rozwoju. Poszła dalej i wyżej, głębiej i bezpośrednio sięgała w życie, z surowszą powagą ujawniła tragedię dusz ludzkich, znalazła jeszcze większą potęgę słowa, jeszcze skuteczniejszą moc opanowywania umysłów – ale tamta chwila odrodzenia absolutnej energii życia nie może być przekreślona przez nikogo” (*LD* s.215 – 216).

²¹ Por. St. Ziemak, *Trzy godziny*. Zob. przypis 4.

²² A. Grzymała – Siedlecki, *Cały Prus*, [w:] „*Kurier Warszawski*” 1935, nr 48.

²³ A. Grzymała – Siedlecki, *Prus po dwudziestu latach* [w:] „*Kurier Warszawski*” 1932, nr 138.

²⁴ Notatka A. Grzymały – Siedleckiego w materiałach IP AGS BMB, sygn. 983, s. 77-85.

Adolf Dygasiński, w odróżnieniu od Prusa, przeżywał – zdaniem Grzymały – „dogłębnie światopogląd filozoficzny, płynący z nauki Augusta Comte’a, z monizmu materialistycznego, i z przyrodniczego pojmowania zagadki bytu”²⁵. Inaczej też – aniżeli Sienkiewicz – widział Dygasiński polityczno – społeczne konsekwencje pozytywizmu. Wyraził to odwróceniem się od uznania idei powieści historycznych autora *Krzyżaków*: „Konsekwentnego pozytywistę – pisał Siedlecki o Dygasińskim – dotkniętego [...] urazem roku 1863, przerażało przygotowywanie do nowego szaleństwa orężnego, czego się (w powieściach Sienkiewicza) dopatrywał; uważał też, że powieści te zamiast przygotowywać Polaka do trudnej pracy cywilizacyjnej, rozdmuchują w nim imaginatywność. Dla polemiki z *Trylogią* napisał *Pana Jędrzeja Piszczalskiego*” (NL s.15).

W liście do Wacława Borowego z 7 II 1947 r. Siedlecki przypomniał, że Sienkiewicz był jednym z dotkliwszych urazów Dygasińskiego: „Autor *Godów życia* – czytamy w korespondencji Grzymały w pełni uznawał niepospolitość artyzmu autora *Quo vadis?*, a nie mógł nie zdawać sobie sprawy z tego, że nigdy pod tym względem Sienkiewiczowi nie dorówna. Mieszanią szczerych przekonań z bolesną potrzebą pomniejszenia rywala był *Pan Jędrzej Piszczalski*, próba ostrzeżenia społeczeństwa przed zgubnym n a r k o t y k i e m *Trylogii*: Przed napychaniem wyobraźni batalistyką i militarnym poglądem na świat”²⁶.

W opinii Siedleckiego – Dygasiński pisał większość nowel czy powieści w celu wypowiedzenia się filozoficznego; przedstawiona w utworze beletrystycznym „historia” stawała się przykładem jakiegoś prawa ogólnego, psychologicznego lub społecznego. Krytyk zamierzał udokumentować swoją tezę w specjalnym studium, ostatecznie nie zrealizowanym. Wypowiedział się na ten temat w wywiadzie z przedstawicielem Polskiego Radia 28 I 1966 r.: „Od 63 lat leży mi na sercu zobowiązanie wobec Adolfa Dygasińskiego, który wyraził chęć, abym napisał o nim jakieś większe studium – jako żeśmy z tej samej ziemi pochodzili i mieli wspólne ukochania. Ale ilekroć do tego się zabieram, natrafiam na trudności w znalezieniu osi krystalizacyjnej dla

²⁵ A. Grzymała – Siedlecki, *Na koniec całej <<polski Kipling>>*, [w:] „*Kurier Poznański*” 1938, nr 586. Zob. ponadto: J. Konieczny, *Adam Grzymała – Siedlecki jako popularyzator pism Adolfa Dygasińskiego*, [w:] *O Adolfie Dygasińskim*. Pod red. H. Wolny, Kielce 1979.

²⁶ List Siedleckiego do Wacława Borowego. RKps BN, sygn. 7447/XXX, k. 49. Przedruk całości listu w aneksie II (s. 83-84) mojej książki *Twórczość krytycznoliteracka Adama Grzymały – Siedleckiego. Rozprawa materiałowo – bibliograficzna*. Warszawa – Poznań 1976.

zbudowania figury twórczej Dygasińskiego. Tak że do tej pory musiałem, z wielką przykrością – z tej pracy zrezygnować”²⁷.

Pewne ślady cząstkowych przemyśleń Siedleckiego odnajdujemy w notatkach odręcznych, jakie zostawił on na marginesach niektórych tomów *Pism wybranych* A. Dygasińskiego (Warszawa 1949-1953), w egzemplarzach skompletowanych obecnie przez kierownictwo Izby Pamiątkowej AGS BMB (Sygn 682). Zapisy wskazywały materiał tekstowy, który zamierzał Siedlecki wykorzystać do opracowania tematów dotyczących demokracji Dygasińskiego, spraw związanych z jego światopoglądem oraz miejscem przedstawicieli środowiska chłopskiego na kartach powieści autora *Godów życia*.

Jako współtwórca i koronny świadek prądów artystycznych przełomu XIX i XX w. zaspokajał Grzymała pookupacyjne rozciekawienie czytelnicze, które zwróciło się zwłaszcza w stronę Młodej Polski. Zainteresowanie młodopolskim kręgiem pisarzy ujawnił Siedlecki publikując w latach 1945-1948 pojedyncze portrety literackie z przygotowywanego wtedy tomu pt. *Nie pożegnani*; zapełniały one kolumny powojennych gazet i czasopism: „*Tygodnika Warszawskiego*” (1945), „*Życia Literackiego*” (Poznań 1946), „*Arkony*” (1946), „*Kuriera Wielkopolskiego*” (1947), „*Twórczości*” (1949), „*Tygodnika Powszechnego*” (1948), „*Gazety Ludowej*” (1948) i „*Dziennika Polskiego*” (1948). Grzymała opublikował w tych pismach biografie: Józefa Ruffera, Witolda Noskowskiego, Stanisława Windakiewicza, Kazimierza Przerwy – Tetmajera i innych. W tuż powojennym okresie komentował A. Grzymała – Siedlecki dorobek pisarzy Młodej Polski podczas odczytów publicznych (mówiąc m. in. o Tetmajerze i Zapolskiej)²⁸.

Na grunt małopolski naprowadzał naszego krytyka Leon Schiller w liście do Grzymały z 24 marca 1948 r., gdy oferował adresatowi współpracę z „Teatrem”: „Pragnęlibyśmy jak najczęściej drukować prace Pana z zakresu, czy to teatru, czy literatury dramatycznej. [...]. Proszę wybaczyć mnie, tylko mnie, że narzucam się z jakimiś pomysłami. Wynika to stąd, że są pewne wiadomości [...], które tylko my, ludzie epoki minioniej posiadamy, a które interesują pokolenie dzisiejszych teatralników, np. wszystko, co dotyczy dramatu małopolskiego, z grubsza chyba omawianego w krytyce naszej,

²⁷ Cyt. za Reginą Adamczak, *Adam Grzymała – Siedlecki – jakim go znalazłam*, [w:] „*Rocznik Kulturalny Kujaw i Pomorza*”, t. 4. Rok 1967-1968, s. 229.

²⁸ Por. „*Głos Pomorza*” 1947 z dn. 10 XI (*Z Czwartków Literackich*) oraz rkps IP AGS BMB sygn. 745 (*Zapolska w dniu dzisiejszym*). Referat na uroczystość dwudziestopięcioletnia śmierci Zapolskiej, wygłoszony na Akademii teatru bydgoskiego w d. 29 marca 1947 r.)

stosunku teatrów polskich do tej literatury, do zjawisk tak interesujących, jak Kisielewski, Zapolska, Tetmajer [...], Szukiewicz [...]. Zdaje się, że Pan zapowiadał [...] studia z tej epoki, [...] te na pewno byłyby dziś ciekawe²⁹.

„Teatr” otrzymywał zamówione u Siedleckiego prace począwszy od 1952 r. Były to głównie portrety artystów sceny, którymi ich autor zaludnił wkrótce *Świat aktorski moich czasów*. Wcześniej dostarczał krytyk wypowiedzi do *Księgi pamiątkowej ku czci L. Staffa* (Warszawa 1949) oraz do książki *Ku czci Karola Adventowicza* (Łódź 1950).

Sumaryczne ujęcia wkładu pisarzy młodopolskich do narodowego piśmiennictwa dawał Siedlecki w różnych okresach swej biografii krytycznej: najwcześniejsze pochodzi z 1901 (*Studium z zakresu literatury*³⁰, kolejne z lat 1914–1916 (*Siła cywilizacyjna Polski*), ostatnie już jest wynikiem przemyśleń okresu po drugiej wojnie światowej (*Literatura moich młodych lat*, 1946³¹).

Niezmiennie podkreślał w nim jako główną zasługę twórców podniesienie artystycznych postulatów w literaturze i sztuce. Literatura „nie spotężniła, ale uestniczniła formę, zwłaszcza średniej miary pisarzy” – stwierdzał w *Sile cywilizacyjnej Polski*. W czterdzieści lat później nie wycofał się z tego uznania: „Nie (można) odłączyć [...] od Młodej Polski jednej zasługi, może co prawda formalnej: p o s t u l a t u a r t y z m u w m o w i e p i s a r s k i e j. Od Młodej Polski rozpoczęło się poetyzowanie prozy. Od Młodej Polski na c a ł o ś ć literatury rozeszła się dbałość o syntaksę i słownictwo, gdy przedtem było to udziałem li tylko smakoszy słowa, jak np. Sienkiewicza³²”.

Rangę wartości literatury młodopolskiej określał Siedlecki dorobkiem Stanisława Wyspiańskiego. Na dość daleki margines zepchnął pozycję Przybyszewskiego. Wprawdzie uznawał jego udział w tworzeniu zarysów nowej estetyki³³, podkreślał nawet, że za jego sprawą autor *Wesela* poczuł się poetą dramatycznym³⁴, przypominał też o wpływie pisarza na niemiec-

²⁹ List Leona Schillera do Siedleckiego z 24 III 1948. Rkps IP AGS BMB, sygn. 829.

³⁰ Rkps Biblioteki Zakładu Narodowego im. Ossolińskich we Wrocławiu. Sygn. 13418/I. materiał znalazł się w papierach Tadeusza Rutowskiego (1850–1918) związanych z jego pracą redaktorską wokół *Rocznika Statystyki Przemysłowej*. Notatki zawierają obraz młodego środowiska literackiego przełomu wieku XIX i XX sporządzone w Tuchowie i Zakopanem w sierpniu 1901 r., umieszczone na 43 kartkach formatu zeszytowego, nie mają karty tytułowej. Użyty tu tytuł pochodzi z zapisu w dziale rękopisów „Ossolineum”.

³¹ „*Ilustrowany Kurier Polski*” 1946, nr 61.

³² *Ibis.*, podkreślenie autora.

³³ A. Grzymała – Siedlecki, *Przybyszewski o sobie*, [w:] „*Kurier Poznański*” 1926, nr 120.

³⁴ Por. A. Grzymała – Siedlecki, *Przybyszewski i Wyspiański* [w:] „*Kurier Warszawski*” 1927, nr 337.

ką myśl filozoficzną (Weiningera, Freuda) oraz rosyjskie piśmiennictwo (Andrejewa, Arcybaszewa, Kuprina), jednak bilans wkładu do literatury wypadł ujemnie, gdy przy jego dokonywaniu uwzględniał stopień realizacji założeń programowych w praktyce pisarskiej:

„Wszystkie najważniejsze dzieła (okresu Młodej Polski) mogłyby były powstać i bez *Confiteor* i bez <<nagiej duszy>> bez całego aparatu haseł. Wyspiański, to raczej nawet zaprzeczenie tych haseł. Z tego znów, co wówczas przeszywało dreszczem nowości – dziś już nie pozostało nic [...]. Zniknęła z literatury przybyszewszczyzna, zostało w literaturze to, co stworzyło najszczerze natchnienie”³⁵.

Ocena roli Przybyszewskiego w epoce modernizmu, poddawana jest ciągłej rewizji. Ten kontrowersyjny pisarz stał się przedmiotem zainteresowania szeregu badaczy polskich i zagranicznych (w Niemczech, Anglii, Stanach Zjednoczonych, Australii). Biografie autora *Moich współczesnych* opracowała m. in. Maria Kuncewiczowa z przeznaczeniem dla slawistów i studentów angielskiego obszaru językowego³⁶. I tu rzecz wymowna. W trakcie przygotowywania portretu pisarka nawiązała kontakt z Siedleckim, od którego otrzymała materiały pomocnicze³⁷. Naoczny świadek poczynań Przybyszewskiego w Krakowie uznać musiał – jak z tego widzimy – że indywidualność ta godna jest nadal spopularyzowania.

Miano jednostki najbardziej oryginalnej zachował Grzymała jednak dla Wyspiańskiego. Znał go z bezpośrednich kontaktów, odbytych spotkań i przeprowadzonych rozmów, czuł się więc kompetentny w przekazywaniu wiedzy o poecie³⁸. Z rozmów prowadzonych przez Siedleckiego z Wyspiańskim, z materiałów korespondencji prywatnej i przeżyć artystycznych, jakich ślady przetrwały we wspomnieniach współczesnych, krytyk zrozu-

³⁵ A. Grzymała – Siedlecki, *Literatura moich młodych lat*, op. cit. Zob. przypis 31.

³⁶ Por. St. Helsztyński, *W stulecie urodzin Stanisława Przybyszewskiego (1868-1968)*, [w:] „Rocznik Kulturalny Kujaw i Pomorza. T. IV. Rok 1967-1968, s. 231-237. Aktualny stan wiedzy o twórczości Przybyszewskiego przekazuje „Rocznik Kasprowicowski” t. VII. Inowrocław 1990. Por. mój artykuł: *Stanisław Przybyszewski a Bydgoszcz. Przyczynek do dziejów kultury literackiej regionu bydgoskiego* [w:] *Z problemów życia literackiego na obszarze zaboru pruskiego w XIX i XX wieku*. Bydgoszcz 1993, s. 194-200, zwłaszcza przypis 21 na str. 200.

³⁷ Maria Kuncewiczowa – po wykorzystaniu źródeł – dziękowała za nie Siedleckiemu w liście z 24 IX 1966 r. „[...] Red. Minkiewicz, za łaskawym pozwoleniem Sz. Pana przywiózł mi dwa kajety *Rozmów z sobą samym*, gdzie są cenne ustępy o Przybyszewskim, którym się w tej chwili szczególnie interesuję nie tyle z osobistej predylekcji, co okoliczności zawodowych [jako wykładowca języka polskiego i literatury na uniwersytecie w Chicago – J. K.], gorąco dziękując za ten dowód życzliwości i zaufania [...] Rkps IP AGS BMB, sygn. 991.

³⁸ Zob. A. Grzymała – Siedlecki, *Kasprowiczyzna*, [w:] „*Kurier Warszawski*” 1931, nr 205.

niał, iż twórca *Wesela* „nie byłby [...] napisał ani jednego utworu, gdyby nie n a r o d o w e w nim wołanie, gdyby nie obywatelska niejako potrzeba wypowiedzenia się w sprawach Polski, w tym zagadnieniu <<być czy też nie być>>, jakie stało przed sumieniem każdego Polaka, żyjącego czasu niewoli”³⁹.

Bibliografia prac A. Grzymały–Siedleckiego o Stanisławie Wyspiańskim, obejmująca niemal sto pozycji z lat 1901–1964, wykazuje szczególną preferencję w rozbiórce trzech dramatów: *Warszawianki*, *Wesela* i *Wyzwolenia*. W ich sceny – według Siedleckiego – wtargnęło najmocniej literackie przerażenie losem Polski.

Grzymała nie wypowiedział się w sposób kompleksowy o koncepcjach ideowo – politycznych dramatów Wyspiańskiego. Nie wydał zapowiadającego „odrębnego tomu, poświęconego wyłącznie narodowo – poetyckim koncepcjom poety”, który to tom miał stanowić uzupełnienie książki pt. *Wyspiański* (zob. *W.* s. 23). Być może, iż na niezrealizowanie zamysłu wpłynęła refleksja, jaka zrodziła się u krytyka, że „nie ideologia narodowa, lecz pewien fenomenalizm artystyczny zapewni Wyspiańskiemu kartę historii literatury, a trwałość w historii teatru” (*W.* s. 22).

W prozie młodopolskiej dostrzegł Siedlecki szczególne uprzywilejowanie problematyki społecznej i narodowej. Powieść przede wszystkim, jeszcze bardziej niż dramat Wyspiańskiego, traktowana była jako forma spełniania zadań społeczno – narodowych. Dostrzegł to krytyk w praktyce pisarskiej Władysława Reymonta i Stefana Żeromskiego, a także Wacława Berenta, Gustawa Daniłowskiego i Andrzeja Struga.

Powojenny życiorys Siedleckiego ujawnił aspiracje naukowe pisarza. Nie uszły one uwagi współczesnych historyków literatury. Zdano sobie przede wszystkim sprawę z możliwości wciągnięcia Grzymały w procesy naświetlania realiów młodopolskich, których nie rozwikłano z braku dokumentu, a mogła jeszcze wyjaśnić ludzka pamięć. Nie było tajemnicą, iż publikacje Siedleckiego powstawały z obrazów, które pisarz zapamiętał. Korzystali z tego skwapliwie naukowcy, interpretatorzy spuścizny młodopolskiej. Skomentowała ten fakt Zofia Chorzelska, znająca bydgoską biografię Siedleckiego: „<<Młodopolanie>>, jak widzę, założyli na Libelta [nazwa bydgoskiej ulicy – miejsce zamieszkania Grzymały – J. K.] Uniwersytet korespondencyjny: Iluż to ludziom jest Pan potrzebny”⁴⁰.

³⁹ A. Grzymała – Siedlecki, *Stanisław Wyspiański*, [w:] „*Tęcza*” 1927, z. 2; podkreślenia autora.

⁴⁰ List Zofii Chorzelskiej do Grzymały z 4 V 1964. Rkps IP AGS BMB, sygn. 988.

Na przestrzeni 1947-1966 udzielił Grzymała wyjaśnień historyczno-literackich m. in. T. Mikulskiemu, St. Pigoniowi, A. Hutnikiewiczowi, J. Krzyżanowskiemu i H. Markiewiczowi.

T. Mikulskiemu przedstawił zagraniczne epizody życia W. Reymonta⁴¹, St. Pigoniowi udzielił wyjaśnień do biografii W. Orkana⁴², A. Hunikiewicz uzyskał zarys portretu T. Jaroszyńskiego⁴³, H. Markiewiczowi ułatwił wyświetlenie niektórych szczegółów z tekstów krakowskich wspomnień T. Boya - Żeleńskiego⁴⁴. Bardziej złożony problem filologiczny przedłożył J. Krzyżanowski. 29 VIII 1965 r. wyłuszczył Grzymale taką sprawę: „Chodzi mi o zjadliwą drwinę Tetmajera *List do Warszawy przed wojną* (*Poezje*. Warszawa 1924, IV,191), nicujący świeatek literacki Warszawy gdzieś w latach 1912-14. Czy nie orientuje się Pan, o kogo to chodzi?”

Cząstkowa odpowiedź (którą przytaczamy z brulionów Siedleckiego zachowanych w IP AGS BMB, sygn. brak) brzmiała: „Strofka czwarta *Listu do Warszawy* mogłaby się odnosić zarówno do Blocha, jak do Kronenberga. Bloch dawał zarobki <<braci ubogiej>> przy wieloletnim opracowywaniu *Przyszłej wojny*. Kronenberg zatrudnił m. in. literatów w swojej dyrekcji kolei warszawsko – wiedeńskiej. Pracowali tam matematyk Gosiewski, Zdzisław Dębicki i Konar itd. Ani do Blocha, ani do Kronenberga ani rusz nie pasuje: <<Ukradł pół miliona>>. Strofka dziewiąta mogłaby się odnosić do Benedykta Tyszkiewicza, znanego mecenasa sztuki i literatury, którego sumptem wyszło np. *Melitele*. Strofka trzynasta mogłaby się odnosić do Zmurki. Strofka osiemnasta i dziewiętnasta pachną mi rozsiewaną, a nikczemną plotką o romansie Władysława Rabskiego z Hortensją Lewentalową. [...]. Co do innych czterowerszy, to niestety nie potrafię dać żadnego klucza”.

2 II 1966 r. nadeszło do Bydgoszczy potwierdzenie odbioru powyższych wyjaśnień:

„Przy okazji – czytamy w liście Krzyżanowskiego – dopiero teraz przesyłam śliczne dzięki za uwagi o Tetmajerze. Rozpisałem wtedy coś w rodzaju ankiety i jedynie odpowiedź Pańska wyjaśniła mi zagadki, które chciałem rozwiązać”⁴⁵.

⁴¹ Zob. listy z IP AGS BMB, sygn. 829.

⁴² *W. Orkan*. Napisał Stanisław Pigoń. Kraków 1958, s. 44, 145, 432, 434.

⁴³ Zob. *Obraz literatury polskiej. Literatura okresu Młodej Polski*. T. II. Warszawa 1967, s. 464.

⁴⁴ Zob. *Listy* w IP AGS BMB, sygn. 992.

⁴⁵ Zob. listy w IP AGS BMB, sygn. 991.

Siedlecki zaskoczył swoją aktywnością w PRL-u świadków jego działania czasu międzywojennego. Henryk Korotyński wyznawał: „Miałem zaszczyt znać Pana w dawnych przedwojennych latach, kiedy Adam Grzymała–Siedlecki był już ukształtowanym pisarzem i krytykiem, z bogatym dorobkiem, który – zdawało się zamknąć się na roku 1939. Tym większy mój podziw, powiem nawet – zdumienie wobec zjawiska, jakim jest rozkwit Pana twórczości w dziesięć i w dwadzieścia pięć lat później. Młody adept dziennikarski i student polonistyki, podziwiałem wraz z innymi w tamtych odległych latach doskonałą klarowność Pana polszczyzny, obecną nawet w codziennej recenzji, ale któż z nas w <<Kurierze (Warszawskim)>> mógłby wywróżyć, że będzie Pan po dziś dzień dawał naszej literaturze nowe i [...] świetnie pisane książki”⁴⁶.

Trafnie określił miejsce naszego krytyka w piśmiennictwie PRL-u K. Wyka, stwierdzając: „Drugą młodość przeżył w posuniętej już starości Adam Grzymała–Siedlecki, stając się równym Boyowi–Żeleńskiemu przekąźnikiem pamiętnikarskim Młodej Polski, czynnym na norwidowskiej linii metrykalnej: wnukowie ciekawi niepospolitych ludzi z końca wieku. Sycił znakomicie tę ciekawość ostatni ze świadków i ich współczesnik”⁴⁷.

Relację o bujnej żywotności wyjaśnił Grzymała w swej bydgoskiej pracowni w rozmowie z Janem Wiktorem: „W głowie nagromadziło się dość wspomnień. Przeżyłem epokę bogatą w różnorodne zdarzenia, spotkałem gromady ludzi godnych rylca Plutarcha, którzy w swoim czasie odegrali historyczną rolę. Zjawiają się, domagają się natarczywie, zachęcają <<pisz>>, powtarzają słowa kiedyś wypowiedziane, przypominają szczegóły znamiennejszych, godnych utrwalenia awantur, przygód. Do każdego mówię <<piszę>>. Muszę wypełnić ciężący obowiązek. Pamięć i serce, a ich posłusznym narzędziem – pióro. Więc je zaciskam mocno”⁴⁸. Rezultatem wysiłków – opracowanie takich książek, jak *Świat aktorski moich czasów*, *Niepospolici ludzie w dniu swoim powszednim*, *Sto jedenaście dni letargu*, *Na orbicie Melpomeny*, publikacji – w ocenie K. Wyki – „najpiękniejszych i opatrzonych gwarancją trwałości”⁴⁹. Są to rzeczy – napisze Z. Żabicki – „tak świeżym piórem pisane, tak pełne werwy, oryginalnych koncepcji

⁴⁶ List Henryka Korotyńskiego do Grzymały z 7 III 1966. Rkps IP AGS BMB, sygn. 1010, t.1, s. 138.

⁴⁷ K. Wyka, *Rodowód i aktualne dziedzictwo literatury polskiej okresu 1918–1939* [w:] *Rocznik Towarzystwa Literackiego im. Adama Mickiewicza*. Warszawa 1968. R. III, s. 32.

⁴⁸ Adam Grzymała – Siedlecki. *W 70-lecie pracy twórczej*. Kraków 1966, s. 146.

⁴⁹ *Ostatni i sam* [w:] *„Miesięcznik Literacki”* 1967, nr 4, s. 34.

interpretacyjnych, sentymentu dla sztuki epok minionych, ale zarazem i zrozumienia dla sztuki najbardziej dzisiejszej współczesności, że nikt chyba przy tej lekturze nie myślał, że ma przed sobą teksty pisane przez kogoś, kto od siedemdziesięciu lat towarzyszy naszemu teatrowi⁵⁰.

Były to też – w uznaniu Jarosława Iwaszkiewicza – książki napełniające prawdziwym entuzjazmem, stanowiące o wartości pisarstwa *Grzymały*⁵¹. Tenże pisarz ceniąc szczególnie *Świat aktorski...* określił dzieło to jako prace „bardzo wzruszającą swoim intensywnym zaangażowaniem w świat sztuki” i dał wyraz przeświadczeniu, że jest ona „biblią nauk dla młodego pokolenia, które z tej biblii dowie się, czym było aktorstwo, a także – jakie były jego drogi i jego zdobycze”⁵². Zdaniem Wacława Grubińskiego „Grzymała w konstytucji swego pióra nie ma nic z nauczyciela, z wykładowcy; [...] umie się dzielić osobistymi wrażeniami, ma niepospolite poczucie humoru, ironię złotej próby i anegdot ma tysiąc i jedną”⁵³.

Komentatorzy podejmujący problemy z zakresu tzw. psychologii twórczości zwracali uwagę na precyzję pamięci i inteligencję doskonałego biografisty (J. Iwaszkiewicz⁵⁴), rozpowszechniali taki wizerunek Siedleckiego, w którym dostrzec można „jakiś fredrowski wigor intelektualny, racjonalną przychylność życiu i jego nieustanną ciekawość (K. Wyka⁵⁵).

Na prawach dygresji odnotujemy, iż opowieści Siedleckiego przepuszczone przez filtr osobistych doznań utrwalają wśród współczesnych krytyków uproszczone nieco przekonanie, iż jedynie usłużnej pamięci zawdzięcza pamiętnikarz pole widzenia dwudziestowiecznej tradycji narodowej z dziedziny kultury. Na początku 1984 roku stwierdził Zygmunt Greń: „Po wojnie, w starszych latach wracając do wspomnień młodości osiągnął ten autor [Adam Grzymała – Siedlecki] zrównoważoną mądrość i zdobył właściwą miarę dla czasu, dzieł i ludzi, gdy schorowany nie opuszczał już swojego bydgoskiego mieszkania, a wzrokiem duszy i pamięcią ogarniał przeżyte lata”⁵⁶.

⁵⁰ „Dialog” 1967, nr 4.

⁵¹ *Grzymała*, [w:] „*Twórczość*” 1 1967, nr 4, s. 133

⁵² Cyt. za Aleksandrem Rogalskim: *W kręgu przyjaźni*, Warszawa 1983, s. 116.

⁵³ *Czarnoksiężska latarnia*, [w:] „*Wiadomości*”, Londyn 1958, nr 616.

⁵⁴ Jak przypis 51.

⁵⁵ Jak przypis 49.

⁵⁶ *Teatr zamknięty (Schizofrenia)*, [w:] „*Życie Literackie*” 1984, nr 6, s. 7.

Tymczasem Siedlecki wierny czynnościom o badawczym nastawieniu, najwcześniej ujawnionym, gdy redagował studium o Wyspiańskim⁵⁷, opanowywał bogatą literaturę naukową zarejestrowaną w bibliografiach teatralnych polskich i obcych. Gdy przystępował do pracy nad *Światem aktorskim*, ustalał z Mieczysławem Rulikowskim niezbędne do przestudiowania pozycje teatralnej historiografii⁵⁸. Swym informatorom, np. Czesławowi Strzeleckiemu, oznajmił, iż ogarnięty jest <<mantycką pedanterią>>⁵⁹, która wymusza na nim potrzebę studiów, wzmacniającą jego wiedzę opartą na pamięci.

Włączmy do rozważań innych korespondentów Grzymały. Będą tu odwołania do najbogatszej korespondencji Adam Grzymały–Siedleckiego ze zbiorów Biblioteki Miejskiej /Wojewódzkiej w Bydgoszczy⁶⁰.

Pisał przyjaciel autora Alfred Wysocki: „Kochany Adasiu. Gdy dostałem Twoją pracę *Świat aktorski* dorabiałem żądane trzy arkusze druku do II wydania moich wspomnień [*Sprzed pół wieku*, 1956, wyd. 2 uzup. 1958 –wyj. J. K.] z dużym trudem, licznymi poprawkami itd. Przewertowałem więc Twój *Świat* zatrzymując się tylko pod rozdziałami, którymi interesowałem się osobiście. Teraz chorując bez końca zabrałem się do czytania powtórnego i bardziej dokładnego i doszedłem do przekonania, że ja uważający się za Twojego od wieków przyjaciela, nie znam Cię właściwie i nic o Tobie nie wiem. Czytając dopiero z pasją i rosnącym stale podziwem Twoją książkę dowiaduję się mnóstwa szczegółów Twojego życia, Twoich rozlicznych prac, których nie znam, Twoich podróży, o których nic nie wiedziałem. [...]. Zdumiałeś mnie pamięcią tylu nazwisk, tylu kreacji scenicznych, tylu anegdot, rozmów [...]. Czy notowałeś te szczegóły, że możesz teraz powtarzać je, jak gdybyś je wczoraj usłyszał?”⁶¹.

⁵⁷ Por. J. Konieczny, *Adam Grzymała – Siedlecki – mistrz portretu literackiego (wokół książki o Wyspiańskim na tle krytyki epoki Młodej Polski)*, [w:] *Światy przedstawione. Prace z historii i teorii literatury ofiarowane Profesorowi Jerzemu Speinie*. Red. Maria Kalinowska, Ewa Owczarż, Janusz Skuczyński, Marcin Wołk. Toruń 2006, s. 125-132.

⁵⁸ List Mieczysława Rulikowskiego z 17 X 1950 r. Sygn. rkpsu IP AGS BWB 747.

⁵⁹ List Czesława Strzeleckiego z 19 I 1950. Sygn. rkpsu IP AGS BWB 1002.

⁶⁰ Zob. aneks nr 1 [w:] J. Konieczny, *Adam Grzymała – Siedlecki. Życie i twórczość*, Bydgoszcz 1981, s. 304-324.

⁶¹ List z dnia 17 IX 1958. Sygn. rkpsu IP AGS BWB 897. Korespondencyjną opinię o *Świecie aktorskim* Janusza Warneckiego, Jana Wiktora, Karola Kuryluka i Ludwika Sempolińskiego przytoczyłem w artykule pt. *Korespondencja A. Grzymały – Siedleckiego wobec jego prozy wspomnieniowej*, [w:] „*Kronika Bydgoska*” t.8. Bydgoszcz 1987, s. 95-97. W tym tekście odwołałem się również do korespondencji Wojciech Natansona, Konrada Olchowicza,

Listy Jana Wiktora i Karola Kuryluka zwracały uwagę na wyjątkową pojemność *Świata aktorskiego...* w zakresie zaludnienia jego kart portretami aktorów Warszawy, Lwowa, Łodzi i Poznania. Prawdopodobnie z wypowiedzi Kuryluka zrodził się zamiysł poszerzenia galerii o ludzi teatru Krakowa.

3 listopada 1960 r. złożył Siedelcki w liście do Alfreda Woycieckiego deklarację następującej treści: „Skończyłem swój tom *Niepospolici ludzie w dniu swoim powszednim* i po odsapnięciu zaraz się zabiorę do zebrania w kupę napisanych już i do napisania nienapisanych studiów, które się złożą na tom pt. *Historie młodopolskie (Ludzie i zdarzenia)*. Jednym z centralnych esejów będzie portret Tadeusza Pawlikowskiego i jego wkład artystyczny w tę epokę, którą przyzwyczajiliśmy się nazywać Młodą Polską”⁶².

W nie wydany rękopis okupacyjnych *Rozmów z samym sobą* Siedlecki wystąpił jako obserwator pracy reżyserskiej Pawlikowskiego w Krakowie, pisząc: „Przy robocie reżyserskiej raz go tylko widziałem i zdumiałem się, jak on umie z aktorów, nawet nie pierwszorzędnych wyciągać na wierzch ich maxima. Tekst autorski nadbudowywał pomysłami, na które mógł wpaść tylko poeta. Wydaje mi się, że to jego reżyserska poezja, jaką zastrzykiwał z tkanki sztuki naturalistycznej – to było jego cachet”⁶³.

Karola Frycza, Stanisława Pigionia, Felicji z Podlewskich Brochowicz Żeromskiej, Leona Heiningera, Piotra Grzegorzcyka i Hieronima Morstina nawiązującej do recepcji *Niepospolitych ludzi w dniu swoim powszednim* (s. 101-102).

⁶² Zob. *Teczka różnych materiałów dotyczących pracy Adama Grzymały – Siedleckiego nad Pawlikowskim i jego krakowskimi aktorami. Listy Adama Grzymały – Siedleckiego*, zbiory IP AGS BWB, sygn. brak.

⁶³ Sygn. rkpsu BN II 6455, k. 389. Warto w tym miejscu wskazać, iż w powyższym materiale zostały szkiecowo potraktowane inne portrety młodopolan, nie pozbawione luk z uwagi na uszkodzenia wielu kart rękopisu. Niektóre z nich otrzymały nową redakcję w powojennych książkach Siedleckiego: w *Nie pożegnanych* (Witold Noskowski, Kazimierz Przerwa – Tetmajer), w *Niepospolitych ludziach w dniu swoim powszednim* (Stefan Pawlicki, Władysław Reymont), w numerach „*Ilustrowanego Kuriera Polskiego*” (w nr 1-2 i 17 z 1945 r.). O prof. Pawlickim napisał w rękopisie z pozycji słuchacza jego wykładów na krakowskiej uczelni: „[...] Były przynętą jego godziny rozpraw czy to o źródłach Odrodzenia we Włoszech, czy o prądach wywrotowych XIX stulecia, czy znowu badania nad logiką, czy o Schopenhauerze, czy o Arystotelesie [...]. Dziś jeszcze działa na mnie jego wprowadzenie w atmosferę hellenizmu [...]. W wykładach filozofii ścisłej, w teorii poznania zwłaszcza, w tym zawiłym gąszczu pojęć i podpojęć, wdrażał nas w umiejętności, jak z tego eliminować wszystko co drugorzędne dla zrozumienia sedna rzeczy, jak uroczystą terminologię i wiekami w filozofii narosły tryb myślenia oderwanego zastąpić formułą plastyczną, porównaniem z czymś uchwytnym, prostym [...]” (k.192-193). Obecność pisarza na wykładach Pawlickiego potwierdza zachowana w zbiorach bydgoskiej biblioteki „Książeczka legitymacyjna dla nadzwyczajnego słuchacza c. k. Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie. Półroczna zimowego 1897/8” (Zob. odbitkę umieszczoną

W 1958 roku ogłosił Siedlecki na łamach „Teatru” artykuł pt. *Pora zająć się Pawlikowskim*⁶⁴. Tam też opublikowany został w 1962 inny tekst Grzymały: *O Tadeuszu Pawlikowskim*⁶⁵. Z okazji 50 rocznicy zgonu Pawlikowskiego wydano pracę wymienionego co dopiero autora: *Pawlikowski jako reżyser* (1965 r.), pozycję, która wkrótce będzie zamykać monografię dyrektora teatru krakowskiego z lat 1893–1899 spod pióra Siedleckiego (1971 r.).

Gdy chodzi o książkę *Tadeusz Pawlikowski i jego krakowscy aktorzy*, doprowadził Siedlecki jej redakcję do stanu brulionu⁶⁶. Karta tytułowa edycji z 1971 r. zawiera adnotację: „Z upoważnienia Autora i według Jego

w mojej książce, odnotowanej w przypisie 60 tego tekstu, pozycje 7. 7a w jej części „Ilustracje”). Bez odwołania do kształtu zachowanego w okupacyjnych *Rozmowach...* oraz bez dalszej rozbudowy pozostał właściwie tylko szkic życiorysu Kazimierza Sichulskiego, zamieszczony w *Niepospolitych ludziach...*, w części zatytułowanej *Ataman* (Kraków 1974, s. 199). W omawianym szkicu natrafimy też na zdanie Grzymały o Sichulskim. W tej kompozycji portretowej nazwał go „naszym nieocenionym Sichułą, genialnym dzikusiem, organizacją artystyczną karmioną żywiołowym [...] naporem barbarzyńskiego [...], potężnego talentu [...]”. Po dowód dla tak sformułowanej tezy sięgnąć musi czytelnik do zachowanego właśnie w rękopisie *Rozmów...* ujęcia tej sylwetki. Na początku rozważań wpisał Grzymała siebie w tworzony obraz życia artysty. Najpierw zarejestrował historię zniknięcia i odszukania rysunku Sichulskiego, przedstawiającego karykaturę Pinkusa Hirschprunga, popularnego lichwiarza krakowskiej młodości autora tego zapisu i jego bohatera. Z kolei przeszedł pisarz do przedstawienia narodzin karykatury i jej treści: „[...] Sichuła miał przed sobą kawiarnianą bibułkę, służącą ze serwetkę i na tej to bibułce w przeciągu jakichś dwóch minut naszkicował groteskę fizys Pinkusa w legendarnych binoklach, podwajających jego rys i w tym pilśniowym kapeluszu, na którym nieprzebrane warstwy lepkiego brudu pokrywały doszczętnie jakąś nieznaną pierwotną barwę szarości [...]”. Wisiał Pinkus u mnie w Młocinach (k. 164–165). [Siedlecki mieszkał na początku wybuchu II wojny światowej w Młocinach Parku jako lokator willi <<Halka>>, której właścicielem był prof. Stefan Peretiakowicz-wyj. J. K.]. Kontakty z malarzem dały Siedleckiemu podstawę do określenia znaczących cech indywidualności Sichulskiego: „[...] Wyszedł z inteligentkiego domu rodzicielskiego, a w manierach i w wokabularzu pozostał andrusem [...]. Pozornie kompletny inculte – w karykaturach swoich dawał dowody prawdziwej finezji umysłowej [...]”. (k. 167–168). Końcowe fragmenty portretu Sichulskiego w cytowanym rękopisie zawierają omówienie przygód artysty – studenta akademii wiedeńskiej, petenta starającego się o subwencję z Wydziału Krajowego we Lwowie na zagraniczny wyjazd artystyczny oraz karykaturzysty podejmującego przeróżne transakcje ze światem lwowskich snobów, którzy przyjmowali, że należy do dobrego tonu być posiadaczem karykatury Sichulskiego, „[...] choćby najzłośliwiej charakteryzującą posiadacza [...]” (k. 174).

⁶⁴ „Teatr” 1958, nr 19, s. 22.

⁶⁵ Ibid., 1962, nr 3, s. 4–9.

⁶⁶ Zob. list Siedleckiego do Dyrektora Wydawnictwa Literackiego w Krakowie z dnia 12 stycznia 1967 r., brulion listu w IP AGS BWB, sygn. brak

wskazówek do druku przygotował Alfred Woycicki”. Siedlecki powierzył rękopis osobie zaufanej i wprowadzonej w proces tworzenia studium.

Wypiszmy ciekawsze fragmenty listów Woycickiego do Grzymały w celu zilustrowania stopnia wkładu korespondenta w jego opracowanie: [18.XII.1962-Kraków]: „Zupełnie straciłem z Panem kontakt w sprawie proponowanej kiedyś pomocy przy studium, czy monografii Pawlikowskiego. Znow trochę materiału się uzbierało, jakieś listy (m. in. Konst. Górskiego), jakieś rękopisy Trzcńskiego itp. Może się Panu przyda”.

[29.XI.1963]: „Wreszcie dogrzebałem się do oryginału oferty T. Pawlikowskiego o teatr. Ponadto posiłam wypisy z korespondencji T. P. z K. Bednarzewską. Wiele tam będzie wypowiedzi bardzo cennych dla poznania charakteru T. P. i naświetlających prawdę, [...] fragmenty listów J. Żuławskiego dotyczące objęcia przez T. P. dyrekcji Rozmaitości warszawskich, co mu proponował Małyszew, i L. Solskiego wywiad z T. P. o planach repertuarowych z roku 1913 [...], oraz pełny tekst przemówienia T. P. z teatru lwowskiego w roku 1909 (ze stanowiska kierownika dramatu za dyrekcji Hellera [...])”.

[11.XI.1964]: „[...] Posyłam wykaz gościnnych występów, jakie odbyły się w sześćdziesięciu latach 1893-99 w teatrze Pawlikowskiego [...]”⁶⁷.

Czytelnik książki Grzymały – Siedleckiego znajdzie bez trudu ślady wykorzystania na kartach studium przywołanej dokumentacji epistolarnej.

Pośmiertnie ogłoszono wybór prac Siedleckiego *O twórczości Wyspiańskiego* (Kr. 1970, wyd. A. Łempicka), wybór recenzji *Z teatrów warszawskich 1926-1939* (W. 1971, wyd. M. Kakiet i A. Okońska, ze wstępem B. Frankowskiej) oraz powojenną część *Rozmów z samym sobą* (Kr. 1972, wyd. J. Woycicka).

Jeszcze za życia pisarza w Bydgoszczy mnożyły się dowody uznania: nagroda literacka w Bydgoszczy za całokształt twórczości (1957), jubileusz 65-lecia twórczości - 4 III 1961 i w związku z tym otrzymanie tytułu honorowego dyrektora Teatru Polskiego w Bydgoszczy oraz honorowe obywatelstwo tego miasta (1960). W r. 1964 przyznano mu nagrodę im. Włodzimierza Pietrzaka. Dnia 5 V 1966 obchodził jubileusz 70-lecia pracy twórczej, uświetniony wydaniem księgi pamiątkowej *Adam Grzymała- -Siedlecki w 70-lecie pracy twórczej* (Kr. 1966); złożyli w niej hołd Siedleckiemu m. in. Jerzy Szaniawski, Jerzy Zawieyski, Jan Parandowski, Ludwik Hie-

⁶⁷ Sygn. rkpsu IP AGS BWB 1005.

ronim Morstin, a z ludzi teatru – Mieczysława Ćwiklińska, Jan Warnecki, Jan Kreczmar.

Siedlecki zmarł 29 I 1967 w Bydgoszczy i został pochowany w alei zasłużonych na cmentarzu Nowofarnym.

Nad grobem przemówił ówczesny przedstawiciel władzy terenowej, z oceną całościowej postawy życiowej Siedleckiego: „W tym przykładowym życiorysie Polaka XX wieku jest wiele faktów niezwykłych [...]. Nie każdy ma bowiem szczęście dożyć tak sędziwego wieku, a już na pewno rzeczą nadzwyczajną, fenomenalną jest przepracować ponad 70 lat przy trudnym, wyczerpującym siły warsztacie pisarskim, przy nieustannym tworzeniu nowych dzieł, przy realizowaniu nowych pomysłów artystycznych.

Kiedy pytaliśmy Grzymałę – Siedleckiego, skąd czerpie tyle sił, skąd jego nieustanny zapał do pracy, odpowiadał nam, że pochodzą one z trzech miłości: miłości do ludzi, miłości do teatru, miłości do Polski [...].

Przez całe życie wiernie służył kulturze i sztuce polskiej. Związał swą pracę pisarską z blisko stuletnią historią polskiej literatury”⁶⁸.

⁶⁸ K. Maludziński, przemówienie nad grobem. Rkps IP AGS BWB, sygn. 1010, t. 5, s. 39-42.

Zusammenfassung

Polnische kulturelle Tradition im Nachkriegsschrifttum von Adam Grzymała-Siedlecki

Der Autor hat das literarische Schaffen und das Schicksal des mit Bydgoszcz verbundenen Schriftstellers Adam Grzymała-Siedlecki dargestellt. Das war einer des fruchtbarsten polnischen Schriftsteller, da er durch siebenzig Jahre seiner literarischen Arbeit 2 400 Werke geschrieben hat, von denen die meisten die Artikel sind. Literarische Interessen führten ihn manchmal auf Irrewege, denn er versuchte, eine Einwilligung für die Herausgabe des literarischen Wochenblatts bei der deutschen Besatzungsmacht zu bekommen. Zum Glück haben sich die Deutschen darauf nicht eingelassen, und Grzymała musste keine Verantwortung für die Kollaboration mit dem Feind des polnischen Staates tragen. Dieser hervorragende Kritiker interessierte sich vor allem für das Schaffen der polnischen Positivisten. In seinen Artikeln hat er auch kritischliterarische Ansichten von vielen Literaturkritikern aus der Literaturperiode des Jungen Polens beispielsweise von Adolf Dygasiński präsentiert, den er für das Bekenntnis des materialistischen Monismus gelobt hat. Grzymała hat nach dem Krieg trotzdem an die so unterschiedlichen Blätter wie „Tygodnik Warszawski“ – Warschauer Wochenblatt, „Życie Literackie“ – Literarisches Leben, „Arkona“, „Kurier Wielkopolski“ – Großpolnischer Kurier, „Twórczość“ – Schaffen, „Tygodnik Powszechny“ – Allgemeines Wochenblatt, „Gazeta Ludowa“ – Volkszeitung, „Dziennik Polski“ – Polen-Tagesblatt, „Theater“ Artikel geschrieben. Dieser, einer der hervorragendsten Schriftsteller und Kritiker der polnischen Literatur, wurde für seine literarischen Leistungen mit einer Gedenktafel geehrt, die an eine Mietshausaußenwand von Bydgoszcz aufgehängt wurde.

Schlüsselwörter: Der Schriftsteller, die Kollaboration, die polnische Positivisten, der Literaturkritiker, die Jungen Polen, die Literaturperiode, die polnische Literatur

Mateusz Ihnatowicz (Gdańsk)

„Kompania żołnierzy w służbie Watykanu”

Obraz Towarzystwa Jezusowego na podstawie materiału szkoleniowego przeznaczanego dla funkcjonariuszy SB w PRL z lat 50. XX w.

Wstęp

Abstrakt: W swoim artykule przedstawiam obraz zakonu jezuitów zawarty w materiałach szkoleniowych urzędnika ds. wyznań, starszego radcy Czesława Stryjewskiego, które zostały napisane celem kształcenia funkcjonariuszy Służby Bezpieczeństwa w latach pięćdziesiątych dwudziestego wieku. W skryptach tych Towarzystwo Jezusowe zostało ukazane w sposób kompleksowy. Ich tematem była rola tego zakonu w dziejach Kościoła rzymskokatolickiego i historii Polski, jak również proces formowania zakonnika oraz stworzona przez jezuitów moralność. Skrypty zawierały bogaty materiał statystyczny dotyczący dziejów jezuitów w okresie międzywojennym. Przytoczone zostały szczegółowe dane z lat pięćdziesiątych opisujące stan dwu prowincji jezuickich działających w Polsce. W sposób bardzo wyczerpujący została przedstawiona aktywność zakonu na polu duszpasterskim i edukacyjnym.

Słowa kluczowe: funkcjonariusze, historia, jezuici, Kościół, skrypty, zakon

Jezuici w przeciągu dziejów obrośli w *czarną legendę*. Zaczęto ich pomać o chęć panowania nad światem. Mieli to czynić w sposób podstępny¹. Samo słowo *jezuityzm* nabrało znaczenia pejoratywnego i zaczęło oznaczać: obłudę, przewrotność, perfidię i makiawelizm².

¹ Zob. *Ojcowie wszystkich spisków* [w:] <http://polska.newsweek.pl/ojcowie-wszystkich-spiskow,15656,1,1.html> (dostęp: 06.02.2012), ks. J. Kracik, *Kozioł ofiarny epoki* [w:] <http://tygodnik.onet.pl/35,0,8829,2,artykul.html> („Tygodnik Powszechny”) (dostęp: 02.07.2010)

² Wł. Kopaliński, *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych z almanachem*. Cześć pierwsza od A do M (mi-parti), t. 4, [Wydawnictwo HPS dla „Rzeczpospolitej”, Warszawa 2007], s. 269.

Jezuitorów darzono pochlebstwami, podziwem i nienawiścią. W późniejszym czasie zaczęto ich prześladować i mordować. Stali się oni pożywką dla mitów i kontrowersji. Powstawały o nich powieści równie fantastyczne co historie o wolnomularstwie, templariuszach czy inkwizycji. Tych *mężczyzn w czerni* w świecie wyobraźni postrzegano jako ludzi potężnych, którzy walczyli z nowoczesnością poprzez sieć wyśmienitych placówek wychowawczych. Znane postacie ze świata polityki jak: *Talleyrand* i *Lenin* *podziwiali ich za rygor i skuteczność*. Respekt wobec nich czuł kontrowersyjny pisarz francuskiego oświecenia Voltaire (Wolter). Światowej sławy prozaicy jak Blaise Pascal i Standhal oskarżali ich o ponuractwo.

Uznawano ich za polityków Boga. Sportretowano ich jako: chudych aż do kości, aseksualnych i pozbawionych dobroduszości mnichów. Mieli być osobnikami posiadającymi głos o wysokiej tonacji. W gestach byli oszczędni. Nosili nienaganną i starannie zapiętą sutannę. Umieli się zachować w każdej sytuacji przy stole i na salonach. Byli znani jako erudyci układający anegdoty. Cechować ich miał korporacyjny egoizm. Dodatkowo uważano ich za pysznych, dwulicowych i ambitnych hipokrytów³.

Interesujący obraz jezuitów w oczach SB w latach 50. XX w. wyłonił się z materiałów szkoleniowych urzędnika ds. wyznań, starszego radcy Czesława Stryjewskiego. Napisał on bardzo poczytną pracę. Wykorzystywano ją w wielu Komendach Wojewódzkich Milicji Obywatelskiej w Polsce. Obecnie można się zapoznać z nią w wielu oddziałach IPN-u, gdzie są dostępne w formie kopii lub oryginału.

Autor tego opracowania podzielił swój materiał na trzy części. Ukazywały się one: w 1958 r. (cz. I) i 1959 r. (cz. II i III), a ich wydawcą było Ministerstwo Spraw Wewnętrznych. Rozprawka ta powstała na potrzeby Departamentu Kadr i Szkolenia. Wszystkie broszurki autor opatrzył w adnotację: *do użytku wewnętrznego*. Warto odnotować, że jezuitom poświęcił szczególnie dużo miejsca w części III, zwanej szczegółową. Umieścił ich na pierwszym miejscu.

1. Jezuici jako zgromadzenie nowego typu

W cz. I radca Czesław Stryjewski przedstawia historię powstawania zakonów w Kościele rzymskokatolickim. Na tym tle ukazuje dzieje Towarzystwa Jezusowego.

³ H. Yannou, *Jezuici i Towarzystwo*, WAM, Kraków 2010, s. 5-6.

Zalicza jezuitów, powstałych w 1540 r., do kleryków regularnych⁴. Przytoczę niżej dłuższy fragment wypowiedzi autora:

Od XVII wieku nowopowstające zgromadzenia zakonne nie przyjmują już jednej z istniejących reguł zakonnych lecz ich założyciele układają własne reguły dostosowane do potrzeb i warunków, w jakich miał rozwijać swą działalność zakładany zakon. Do takich zakonów należą np. jezuici. Reguły te były już bardziej szczegółowe i drobiazgowo określały życie danego zgromadzenia zakonnego. Uchwały zaś podejmowane na kapitułach generalnych były nie włączane do reguł zakonnych, lecz układane w specjalny zbiór uchwał i dekretów generała pod nazwą regulaminów.

Prócz reguł, konstytucji i regulaminów obowiązywały ponadto przepisy zwyczajowe nawet niekiedy przeciwne przepisom regulowym [tak w oryginale - M.I], czy konstytucyjnym lub regulaminowym. Zwyczaje tworzyły się bądź przez długoletnio [tak w oryginale - M.I] stosowaną praktykę, bądź przez przywileje papieskie, nadane czy to prowincji zakonnej lub poszczególnym klasztorom, czy też domom zakonnym. Zwyczaje te odnosiły się po większej części do sposobu ubierania się, a więc do stroju zakonnego, do sposobu odżywiania się lub zmian prowadzenia trybu życia ogólnie obowiązującego. Dlatego mogą istnieć różnice w sposobie życia zakonnego między prowincjami tego samego zakonu, lub zgromadzenia zakonnego.

Odstępstwa i odchylenia zwyczajowe od reguł i konstytucji są obecnie dość powszechne. W przeważającej ilości wypadków wprowadzenie ich narzuciła normalna konieczność: współczesnego życia, której przecież nie mogli uwzględnić twórcy reguł i konstytucji. Zdarza się również, że pewne nowe zwyczaje wprowadzają bądź generałowie danego zakonu czy prowincjałowie, bądź też przełożeni domów. Zależy to już od nich, od ich samodzielnych koncepcji rządzenia, ich stanowiska i oczywiście pozycji jaką mają w zakonie czy domu zakonnym⁵.

Czesław Stryjewski przesunął powstanie zakonu na XVII w. Można jednak uznać to za pomyłkę autora, gdyż na początku swej książeczki podał prawdziwą datę jego powstania. Za oficjalną datę powstania jezuitów przyjął dzień zatwierdzenia zakonu przez papieża.

2. Jezuicki klasztor

W dalszej narracji swojej broszurki wykazał, że pojawienie się tego zakonu wprowadziło nowości w nazewnictwie kościelnym dotyczącym

⁴ Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej we Wrocławiu (dalej: AIPN Wr) 00147/530, Cz. Stryjewski, *Zakony. Uwagi ogólne. Część I i II*, Departament Kadr i Szkolenia MSW, Warszawa 1958, s. 5.

⁵ Tamże, s. 8-9.

zakonów oraz w typie budownictwa kościelnego. Spowodowało to w konsekwencji wprowadzenie jezuickiej terminologii do Kodeksu Prawa Kanonicznego. Napisał, że: *Odmienny typ klasztoru stworzyli jezuici, którzy zakładali swe klasztory w wielkich miastach, nie mające nic wspólnego z typem klasztoru średniowiecznego. Zapoczątkowały one zupełnie nowy typ klasztorów, które w swym rozwoju historycznym zatraciły zupełnie charakter dawnych klasztorów, a wyglądem swym przypominały normalne domy czy kamienice mieszkalne i dlatego w odróżnieniu od klasztoru zaczęto nazywać je domami zakonnymi* [podkreślenie w oryginale - M.I]. *Nomenklatura domu zakonnego została wprowadzona do kodeksu prawa kanonicznego*⁶.

Jak można dostrzec, jezuici w szybkim tempie przekształcili ówczesne obszary życia kościelnego. Nie byli zakonem typu średniowiecznego. Wprowadzali nowe rozwiązania architektoniczne.

3. Władze zakonne i majątek

Czesław Stryjewski zaliczył jezuitów do zakonów czynnych, oddających się działalności zewnętrznej np. prowadzeniu szkół, a także do zakonów żebrzących w szerszym znaczeniu, gdyż: *zakon może posiadać majątek przynoszący stały dochód*. Poinformował, że generał jezuitów posiada do pomocy w zarządzaniu zakonem czterech asystentów generalnych. Zaznaczył, że na czele prowincji stoi wybierany przez generała, na okres 3 lat, prowincjał. Napisał, że: *Kapituła Generalna w Towarzystwie Jezusowym (jezuici) nosi nazwę Kongregacji Generalnej*.

4. Reguły formacyjne Ignacego Loyoli

W dalszej części swej rozprawki autor przekazał interesujące wzmianki odnośnie jezuickiej formacji zakonnej. Okres nowicjatu według urzędnika trwa bardzo długo. Jego zdaniem konstytucje: *wymagają aż dziewięciu lat próby t. j. nowicjatu*. Odnośnie wymogu posłuszeństwa zapisał, że: *Ignacy Loyola żądał od swoich zakonników (jezuitów) takiej uległości i posłuszeństwa wobec papieży: >> jeśli my widzimy, że coś jest białe, a papież orzeknie, że to jest czarne-musimy uznać to za czarne <<. >> Zakonnik - pisał w swej regule dla jezuitów Loyola - winien stać się miotłą, która stoi gdzie zostanie postawiona <<*

⁶ Tamże, s. 9-10.

*i dalej: >>zakonnik winien upodobnić się do laski w ręku ślepca<<. A takie zasady w nowicjuszku wyrabia się przez cały czas trwania nowicjatu*⁷.

Mozna się zastanawiać, skąd autor broszurki znalazł te szczegóły? Czytając dalej, dowiadujemy się, że Czesław Stryjewski polecał pamiętnik eks-jezuity Alighiero Tondi'ego, wydany przez Książkę i Wiedzę w 1956 r. pt. *Jezuici w Historii Kryzysu Jednego Sumienia*⁸. Odwołuje się do stron 137-168 z tejże pozycji⁹. Swoje relacje o jezuickim nowicjacie czerpie z tej książki. Autor opierał się na literaturze antyjezuickiej. Nie dziwi więc fakt, że wynajdywał informacje źle świadczące o zakonie. Wyżej przytoczone cytaty, mówiące kim ma być jezuita do dziś funkcjonują w obiegu popularnym. Część II zawiera dużo informacji historyczno-statystycznych. Odnoszą się one głównie do dziejów zakonu w okresie Drugiej Rzeczypospolitej. Nie dotyczą jednak historii zakonu w Polsce w całym Dwudziestolecium międzywojennym, jedynie z lat trzydziestych XX w.

5. Historia jezuitów w Polsce międzywojennej

Według jego wiedzy, jezuitów na dzień 1 stycznia 1936 r. miało być: zakonników - 785, księży - 226, kleryków - 345, braci - 214, domów zakonnych - 29.

Zaliczył on zakon do zgromadzeń kleryckich - czynnych. Jezuici w jego rankingu występują na 1. miejscu¹⁰. Do tych wyliczeń dodał jeszcze jezuitów obrządku bizantyjsko-słowiańskiego i umieścił ich również jako pierwszych w rankingu w następujących danych liczbowych: zakonnicy - 49, księża - 12, klerycy - 25, bracia - 12, domy zakonne - 3. Przeliczył ich stan osobowy na procenty. Wnioskował, że byli najliczniejsi wśród zakonników obrzędu łacińskiego - 12, 7 % wszystkich zakonników. Nie zapomniał dodać, że

⁷ Tamże, s. 12, 13, 21-23, 30, 35.

⁸ Por. A. Tondi, *Kartki z pamiętnika byłego jezuity*, Książka i Wiedza, Warszawa 1952, s. 3. Książka miała sugerować powojenną współpracę Watykanu z szeroko pojętym „obozem faszystowskim” („klero-faszyzm”). Ks. A. Tondi, według tej publikacji, miał być profesorem i wicedyrektorem Wyższej Kultury Religijnej w Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie i wystąpić z Towarzystwa Jezusowego w 1952 r. W obecnie wydawanej literaturze historycznej przywołuje się powojenną akcję pomocy Watykanu dla niemieckich zbrodniarzy narodowo-socjalistycznych. Zob. Knopp/Schlosshan, *Mit Odessy*, [w:] G. Knopp, *SS - przestroga historii*, Świat Książki, [Warszawa 2004], s. 348-359.

⁹ AIPN Wr 00147/530, Cz. Stryjewski, *Zakony*, dz. cyt., s. 37.

¹⁰ Tamże, Cz. Stryjewski, *Zakony*, dz. cyt., s. 2. cz. II.

zajmowali się wychowaniem młodzieży. Właśnie aspektowi edukacyjnemu Czesław Stryjewski poświęcił sporo miejsca.

Urzędnik ds. Wyznań napisał, że: *Jezuici organizowali elitę katolicką w Sodalijach Mariańskich, które liczyły 235 stowarzyszeń obejmujących 17.215 członków. Organem Sodaliji był „Sodalis Marianus”*. Ponadto kierowali sprężystym i przedsiębiorczym stowarzyszeniem służących domowych pod wezwaniem św. Zyty („zytki”) w Krakowie, Poznaniu, Łodzi, które liczyło 1500 członków. Mieli pieczę nad *Apostolstwem Modlitwy*, które skupiało 2300 ognisk i 750 tys. członków. Ich pismem był „Posłaniec Serca Jezusowego”.

Jezuici posiadali w Polsce dwa gimnazja z 891 uczniami. W Pińsku zaś istniało seminarium niższe zakonne jako gimnazjum na prawie państwowym.

Towarzystwo Jezusowe wydawało następujące czasopisma: *najpoważniejszy miesięcznik katolicki – „Przegląd Powszechny”* o nakładzie 1700 egz., „Sodalis Marianus” 3800 egz., z dodatkiem „Wiara i Życie” 740 egz., „Misje Katolickie” 2500 egz., „Posłaniec Serca Jezusowego” 133 tys., które należało do jezuitów warszawskich. Dalszymi pismami były, dwumiesięczniki: „Oriens” (o tematyce chrześcijańskiego Wschodu), „Hostia” (dla kierowników *Krucjaty Eucharystycznej*) oraz kwartalniki: „Moderator” (740 egz.), dla moderatorów Sodaliji. Pieczę nad wydawnictwami zakonnymi sprawowali jezuici z Warszawy.

Towarzystwo Jezusowe w Polsce rozprzestrzeniło swoją działalność poza obręb Rzeczypospolitej. Zdaniem urzędnika ds. wyznań mieli oni otrzymać zagraniczną placówkę misyjną w Broden Hill w Afryce Południowej¹¹.

6. Zagraniczne wsparcie materialne

Odnośnie wsparcia polskich zakonników autor broszurki napisał, że jezuici otrzymywali pomoc finansową z USA, Anglii i Francji. Dane mu było wiedzieć, że jezuici prowincji mazowieckiej mieli otrzymać w ciągu jednego roku z USA ponad 25 tys. dolarów¹².

Czesław Stryjewski dostrzegał potęgę tego zakonu w II Rzeczypospolitej. Znał dokładne dane statyczne dotyczące jezuitów odnośnie wydawanych przez nich dzieł. Miał świadomość tego, że jezuici stanowili kuźnię polskiej inteligencji. Skoro urzędnik ds. wyznań przytaczał takie

¹¹ Tamże, s. 4-10 cz. II.

¹² Tamże, s. 24 cz. II.

dane w swojej broszurce to można sądzić, iż chciał przekazać czytającym funkcjonariuszom obraz trudnego przeciwnika. Można też przypuszczać, że chciał ten zakon ukazać jako element *wrogiego zachodniego imperializmu*. Temu mogły służyć przytoczenie informacji o tym, że jezuici korzystają z pomocy krajów zachodnich. Nie mogłem jednak się dowiedzieć skąd autor wiedział, że prowincja mazowiecka otrzymała ogromną pomoc ze Stanów Zjednoczonych. Z broszurki nie można się też dowiedzieć skąd autor wie o pomocy z innych krajów kapitalistycznych. Połączenie jezuitów z kapitałem amerykańskim mogło również działać psychologicznie. Czytający taką informację funkcjonariusz u schyłku lat pięćdziesiątych dostawał komunikat, że jezuici są być może powiązani również agenturalnie z Ameryką. W pełni negatywy obraz jezuitów został jednak ukazany przez Czesława Stryjewskiego w części III jego książeczki.

7. Struktura zakonu

W części III straszy radca z UdsW w sposób bardzo szczegółowy opisuje ten zakon. Dane dotyczą historii zakonu w dziejach powszechnych i polskich oraz jego struktury.

Zaczyna w sposób następujący od tego, że: *Towarzystwo Jezusowe* [podkreślenie w oryginale- M.I.] /w skrócie T. J./ zostało założone w Paryżu w 1934 r. [powinno być w 1534 r. – M.I.] zatwierdzone zaś w 1540 r. Jest to zakon ścisły, więc o ślubach uroczystych, klerycki, wybitnie czynny, wyjęty spod jurysdykcji biskupiej /a więc posiada przywilej egzempcji/ i chociaż jest najbogatszym zakonem /70% majątku całego Kościoła należy do Jezuitów/ uważany jest przez samych zresztą tylko jezuitów za zakon żebrzący.

Struktura zakonu jest typu hierarchicznego, złożonego z czterech stopni. Na czele zakonu stoi generał dożywotnio wybierany przez tzw. Kongregację Generalną. Towarzystwo dzieli się na 9 asystencji /sekcji/ w następującej kolejności.

- a/ asystencja włoska obejmująca prowincje zakonne Włoch,
- b/ asystencja hiszpańska obejmująca prowincje zakonne Hiszpanii,
- c/ asystencja francuska obejmująca prowincje zakonne Francji i Afryki,
- d/ asystencja angielska obejmująca prowincje zakonne Anglii i jej dominiów,
- e/ asystencja niemiecka obejmująca prowincje zakonne Niemiec i Belgii,
- f/ asystencja słowiańska obejmująca prowincje zakonne Europy słowiańskiej,
- g/ asystencja północno-amerykańska obejmująca prowincje zakonne USA
- h/ asystencja południowo-amerykańska obejmująca prowincje zakonne Ameryki Łacińskiej,

*i/ asystencja indyjska obejmująca prowincje zakonne Indii i Azji*¹³.

W tym miejscu autor skryptu podaje w przypisie, że dane cyfrowe zaczerpnął: *z oficjalnych statystyk Urzędu do Spraw Wyznań na podstawie ankiet rejestracyjnych za rok 1957*. Można przypuszczać, że informacje te były wiarygodne. Ciekawą rzeczą jest, że instytucję Kościoła katolickiego wyjątkowo napisał z dużej litery. Wcześniej tak nie pisał. Na samym wstępie ukazuje, że zakon obejmuje cały świat. Do tego, jego zadaniem jest on najbogatszy w Kościele. Widać, że próbuje ukazać jezuitów jako hipokrytów odnośnie ich stosunku do majątku.

Odnośnie struktury zakonu pisze on, że: *Na czele asystencji stoją przełożeni tzw. asystenci, którzy tworzą zarazem radę generała zakonu sprawującego władzę monarchiczną. Asystencje rozpadają się na prowincje i wiceprowincje /w krajach misyjnych/, którymi kierują prowincjałowie mianowani na okres 3 lat przez generała, prowincje zaś dzielą się na domy zakonne, nazywane kolegiami, gdy w nich mieszczą się zakłady naukowe oraz rezydencjami, gdy stanowią tylko mieszkanie dla zakonników – profesów. Na czele kolegiów stoją rektorzy, na czele zaś rezydencji – superiorzy. Rektorzy i superiorzy są mianowani przez również przez generała na uniosek prowincjała*¹⁴.

Jak widać z tego opisu starszy radca Czesław Stryjewski wiedział, że jezuita są zakonem zhierarchizowanym, gdzie najważniejszą władzę posiada generał wraz z prowincjałami.

8. Formacja jezuicka

W dalszej części pokazuje jak wygląda kształcenie przyszłego jezuita. Omawia cały proces formacji zakonnej w bardzo szczegółowy sposób. Pisze, że: *Wstępujący do towarzystwa jezusowego [tak w oryginale - M.I] kandydat po próbie i egzaminie, odbywa dwuletni nowicjat, po którego ukończeniu składa śluby zwykłe i rozpoczyna jako scholastyk okres studiów, trwający od 8 do 18 lat, stosowanie do jego [podkreślenie w oryginale - M.I] uzdolnień umysłowych*.

¹³ Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej w Katowicach (dalej: AIPN Ka) 085/31, Cz. Stryjewski, *Zakony. Cz. III-Szczegółowa. Charakterystyka i zestawienie statystyczne poszczególnych zakonów męskich i żeńskich działających w Polsce*, Departament Kadr i Szkolenia MSW, Warszawa 1959, s. 2 cz. III. Akta o sygn. IPN Ka 085/31 składają się z trzech części. W tym miejscu odwołują się do jej części III. W przypisach informuję z których stron i części korzystam. Korzystam z pierwotnego oznaczenia stron, nadanego przez wytwórcę jednostki archiwalnej. Część III publikacji jest również dostępna w Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej w Gdańsku (dalej: AIPN Gd) pod sygnaturą 305/58.

¹⁴ AIPN Ka 085/31, Cz. Stryjewski, *Zakony*, s. 3 cz. III.

Studia obejmują 3 lata filozofii, 3 do 5 lat teologii. Prócz tego bywa często wyznaczany na specjalne studia, stosowanie do specjalnych uzdolnień zakonników. Czas wyznaczany dla profesorów filozofii i teologii w celu pogłębienia studiów wynosi 2 lata.

Po skończeniu studiów otrzymuje scholastyk pewne stopnie zakonne. Jeśli złożył tylko 3 śluby /ubóstwa, czystości i posłuszeństwa/ zostaje koadiutorem duchownym, gdy zaś zostanie dopuszczony do i do czwartego ślubu >>szczególnego posłuszeństwa Stolicy Apostolskiej<< zalicza się do właściwych >> profesorów czterech ślubów <<, którzy stanowią właściwy zakon - >>, ciało towarzystwa <<. Czas trwania studiów w Towarzystwie uważany jest za czas próby /nowicjat/, który kończy się złożeniem czterech ślubów zakonnych już uroczystych¹⁵.

Przytoczony fragment pokazuje, że proces formowania jezuita jest czasochłonny i żmudny. Dużo miejsca w nim zajmuje nauka. Jednocześnie można zauważyć, że Towarzystwo składa się z trzech etapów wtajemniczeń: nowicjatu, scholastykatu oraz trzeciej probacji. Najważniejszy jest ten ostatni.

9. Jezuita polscy u schyłku lat 50. XX w.

Następnie autor skryptu przechodzi do danych statystycznych. Liczbę członków Towarzystwa na świecie na rok 1957 ocenia na 33 732. Po czym przechodzi do geografii polskich dwóch prowincji z 1957 r.:

1. *Małopolska z siedzibą prowincjała w Krakowie, ul. Mały Rynek 8 liczy 338 zakonników, w tym 147 księży zwanych ojcami, 84 braci, 83 kleryków, 24 nowicjuszy; domów zakonnych 22, parafii 15 obsadzonych przez 44 księży.*

2. *Wielkopolsko-mazowiecka z siedzibą w Warszawie, ul. Świętojańska 10 i liczy 329 zakonników, w tym 142 księży, 57 braci, 103 kleryków, 27 nowicjuszy; domów zakonnych 19, parafii 7 obsadzonych przez 30 księży.*

Wszystkich jezuitów w Polsce jest 667 w 41 domach zakonnych.

Domy studiów /wyższe seminaria duchowne/ znajdują się: w Poznaniu ul. Szevska 18 oraz w Warszawie ul. Rakowiecka 61 /prowincji mazowieckiej/, w Krakowie ul. Kopernika 26 i Starej Wsi woj. rzeszowskie /prowincji małopolskiej/. Domy nowicjatu – w Kaliszu, ul. 23 stycznia 2, w Czechowicach woj. katowickie oraz w Starej Wsi¹⁶.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Tamże, s. 3-4 cz. III.

10. Dzieje jezuitów w ramach historii Kościoła rzymskokatolickiego

W dalszej części Czesław Stryjewski skupi się na historycznej roli zakonu jezuitów w dziejach Polski oraz Kościoła katolickiego. Będzie się posługiwał cytatami z pozycji włoskiego eks - jezuita Tondi'ego. Zakon zostanie ukazany jako skuteczna *armia papieża*. Napisał, on że: *Do owego czasu nie było w Kościele tego rodzaju zakonu. Zakon jest > kompanią żołnierzy w służbie Watykanu <, zaś jezuita nie są krępowani żadnymi obowiązkami liturgicznymi, jakie zwykle przepisują reguły zakonne, prócz obowiązku odprawiania mszy i czytania brewiarza i to nie wspólnie w chórze zakonnym, lecz indywidualnie i w samotności. Nie praktykują również wspólnych modlitw i rozmyślań, za wyjątkiem „litanii do wszystkich świętych”, która trwa maksimum 15 minut. Chociaż Jezuita jest ściśle związany z zakonem, to jednocześnie jest on na tyle swobodny, że może wykonywać również indywidualnie różne zlecane mu zadania¹⁷.*

Odnosnie zakonnego wychowania wewnętrznego podaje, że: *Aby stworzyć typ przydatnego jezuita, gotowego do wszystkiego, ślepo posłusznego, zaciętego w walce, trzeba przekształcić głęboko jego osobowość indywidualną, gdyż poświęcenie jakiego się od niego żąda, będzie ogromne. Dlatego nie wystarcza wpojenie mu przekonania, że wszystko to co każe mu się czynić jest słuszne. Należy postępować tak, żeby nawet nie zrodziła się w nim myśl, że mogą istnieć jakiegokolwiek sprzeczności, lub że pewne rzeczy mogą być przedmiotem dyskusji, że jest możliwa rewizja poglądów. Chodzi o to, aby z góry odrzucił wszelkie wątpliwości i był z góry bezwzględnie przekonany o ich fałszywości. Zakon tworzył fanatyków. Autor broszurki musiał dodać, że: Tak urobieni i wyszkoleni jezuita w krótkim czasie swego istnienia stali się potęgą w Kościele katolickim w dziedzinie religijnej, politycznej i ekonomicznej, z którą musieli się często liczyć nawet sami papieże¹⁸.*

Potęgą ta rodzi się zaczęła w XVI w., gdy zdaniem starszego radcy następował: *rozkład moralny papiestwa oraz wyuzdane życie dworów biskupich i dworów opatów zakonnych, obskurantyzm zakonów męskich, a szczególnie żeńskich*. Właściwie Kościół chylił się *ku upadkowi* a jego autorytet przestał się liczyć. W takim to momencie historycznym z ratunkiem dla tej instytucji: *pośpieszył fanatyk hiszpański Ignacy Loyola, wraz z założonym przez siebie zakonem*. Wtedy to dzieje zakonu jezuitów stały się nieodmiennie związane z tzw. *reformą katolicką*, będącą odpowiedzią na powstałą protestancką Reformację. Jezuita wpłynęli na całą strukturę Kościoła katolickiego. Jezuita

¹⁷ Tamże, s. 4 cz. III.

¹⁸ Tamże, s. 5 cz. III.

stworzyli *system obrony teologiczno - apologetycznej*. Zaczęli być słynni ze swej *uczoności* w dziedzinie nauk kościelnych i tworzącej się humanistyki. Autor podaje, że: *Teologowie jezuitcy brali udział w obradach Soboru Trydenckiego, który miał zapoczątkować odrodzenie Kościoła, jako teologowie papiescy. Jezuitcy zaś - Robert Bellarmin i Piotr Kanizy obydwaj kardynałowie otrzymują tytuły „Doktorów Kościoła”*. Dzięki Soborowi Trydenckiemu (1545-1563), który wprowadza obowiązek kształcenia duchowieństwa katolickiego w seminariach: *jezuitcy jako „zakon uczonych”, obejmują kierownictwo nad nowopowstającymi seminariami i prowadzą wykłady filozoficzno-teologiczne. Zakładają własne kolegia, w których kształcą kleryków z tych krajów, gdzie szczególnie zagraża „herezja”. Powstaje więc „Colegium Germanicum” /1552 r./ dla alumnów, którzy mieli pracować później w Niemczech i walczyć z protestantyzmem. Podać należy choćby dla przykładu, że tylko, w tym kolegium wychowali jezuitcy 24 kardynałów, 49 arcybiskupów, 185 biskupów i przeszło 6000 księży. W 1565 roku obejmą jezuitcy „Seminarium Romanum” zakład teologiczny rzymski, z którego wywodzili się przyszli urzędnicy Kurii Rzymskiej. W 1573 roku zakładają kolegium angielskie, w 1584 roku - uniwersytet gregoriański dla całego kleru i kolegium maronickie dla obrządku maronickiego, a w 1600 roku – kolegium szkockie¹⁹.*

Jezuitcy jak *strażacy* pobiegli ratować *płonące ogniska herezji*. Czesław Strzyjewski słowo herezje podaje w cudzysłowie. Można wyczuć, że był zadowolony z tego, że w czasach nowożytnych poszczególne państwa kształtowały swoją państwowość na gruncie konfliktu z instytucją papieża, a właściwie Kościoła. Autora nie interesowało dobro chrześcijaństwa. Jezuitcy zostali ukazani jako ci, którzy wykorzystali szesnastowieczny kryzys w łonie zachodniego chrześcijaństwa do zbudowania swojej siły. Mogli tą swoją wielkość osiągnąć poprzez władzę nad umysłami. W tym czasie życie umysłowe kształtowało się na uniwersytetach. Stali się doradcami Stolicy Apostolskiej. Zaczęli kształtować intelektualnie rzymski katolicyzm, a szczególnie jego duchowieństwo. Poprzez wpływy w klerze świeckim w jakiejś mierze zapewniali nad instytucjami nowożytnego Kościoła katolickiego, który wykuli się na Soborze Trydenckim. Jeśli bezpośrednio nie dotarli do wszystkich najważniejszych urzędów kościelnych to przynajmniej pośrednio umieścili w nich swoich wychowanków. Taki tok myślenia wyłania się ze skryptu napisanego przez starszego radcę Czesława Strzyjckiego.

¹⁹ Tamże, s. 6 cz. III.

11. Pojęcie nowej moralności

Sporo miejsca urzędnik UdsW poświęca tzw. *moralności jezuickiej*, która to zmieniła istniejącą dotychczas moralność chrześcijańską. Określa ją mianem *etyki sytuacyjnej*. Tłumaczy to pojęcie w sposób następujący. Piszę, że: *katolik wierzący miał stosować w swym życiu nie-jak głosił dotychczas kościół [tak w oryginale – M.I]-obiektywne raz na zawsze ustalone obowiązujące normy etyczne, lecz przystosowywać się w swej moralności do warunków czasu i miejsca, w jakich się znajdował, czyli innymi słowy winien uzależniać się od sytuacji swego położenia. I tak pierwotna etyka moralna chrześcijan zabraniała zabijać człowieka, chyba tylko w obronie własnego życia. Wg. zaś etyki narzuconej przez jezuitów wolno zabić człowieka, który jest szkodliwym wrogiem czy to Boga, czy kościoła [tak w oryginale – M.I] katolickiego*²⁰. Zdaniem autora broszurki wg tej etyki można było prowadzić wojny defensywne jak i ofensywne jeśli miały na celu: *wyępieńnię heretyków, lub pozyskanie dla Kościoła więcej członków*. W tym kontekście urzędnik umieszcza działania wojenne jakie miał błogosławić Kościół. Jako przykłady takich błogosławieństw zgodnych z *etyką jezuicką* wymienił wojnę faszystowskich Włoch z Abisynią, gdyż: *chodziło w niej o zdobycie nowych terenów dla misji watykańskich* oraz wojnę hitlerowskiej III Rzeszy niemieckiej ze Związkiem Sowieckim, która *była mile widziana*. Z takiego połączenia Kościół ze swoją moralnością ukształtowaną przez jezuitów wyłaniał się jako sojusznik totalitarnych państw. Starszy radca nie widział nic kuriozalnego w tłumaczeniu przyczyn wojny włosko – abisyńskiej, jako działań których celem jest misja ewangelizacyjna. Jednoznacznie jednak należało odczytać jednak to, że Watykan i instytucja Kościoła jest systemowo antykomunistyczna o sympatiach faszystowsko - hitlerowskich. Kościół ulegał w takim momencie demonizacji. Należy pamiętać, że napisana przez Czesława Stryjewskiego broszurka miała również na celu kształcenie ideologiczne funkcjonariuszy bezpieczeństwa. Czytający dowiadywał się, że moralne zło weszło do Kościoła katolickiego za sprawą jezuitów. Jezuita stawali się gorsi od samej instytucji Kościoła. Taki negatywny duch w publikacji będzie narastał w miarę jak będą wyjaśniane relacje Towarzystwa do pieniędzy, edukacji czy roli tego zakonu w dziejach Polski.

Warto odnotować, że urzędnik ds. wyznań dostrzegł istnieje *katolika wierzącego*. Można podejrzewać, że starszy radca pod tym pojęciem rozumiał osobę religijną przejętą wymaganiami jakie stawiała moralność i nauczanie Kościoła rzymskokatolickiego. Osobę, która chciała żyć według wartości

²⁰ Tamże.

jakie wyznawała. Dla takiej postaci *moralność jezuicka* mogła stanowić zagrożenie. Jezuita był niebezpieczny nawet dla ludzi wierzących. Jednak moralność prezentowana przez ten zakon wpłynęła na etykę Kościoła, więc siłą rzeczy *wierzący katolik* ją przejmował. Przy tej okazji można się też zastanowić czy Czesław Stryjewski był przekonany o tym, że istniały w Kościele osoby, które praktykowały obrzędy katolickie, lecz w gruncie rzeczy nie były wierzące. Czy rozróżniał on religijność od wiary? Trudno na podstawie napisanej przez niego broszurki na to pytanie odpowiedzieć. Nie zajmowały go te kwestie.

12. Jezuita a humaniści

Urzędnik wyznaniowy podaje, że jezuita wzorem nowożytnych humanistów: *zakładają różnego rodzaju szkoły i konwikty. Jako zakon prężny i przedsiębiorczy w niedługim czasie zdobywa sobie monopol na odcinku oświaty i wychowania. W ich szkołach kształcą się młodzież arystokratyczna, szlachecka i bogatego mieszczaństwa. Program nauczania miał charakter jednolity dla wszystkich krajów. Został on zaakceptowany przez generała w 1599 r. w dziale *Ratio Studiorum*. W połowie XVIII w. jezuita kształcili w 600. zakładach po 200 tys. młodzieży.*

Dzięki swojej: *ogładzie i wyrobieniu intelektualnemu* opanowują oni ówczesne centra władzy: dwory królewskie, książęce i magnackie, w których to pełnili funkcje: uczonych katolickich humanistów, kapelanów nadwornych, spowiedników królewskich i magnackich. To miało zdaniem urzędnika ds. wyznań prowadzić do tego, że jezuita stawali się prowodyrami walk religijnych, buntów i wojen domowych. W tym też miejscu cytuje socjalistycznego pisarza A. K. Kautski'ego, który to uważa jezuityzm za: *najstraszliwszą siłą zreformowanego kościoła [tak w oryginale – M.I].*

Czesław Stryjewski uważał, że jezuita posługiwali się środkami charakterystycznymi dla ówczesnych humanistów, czyli: wykształceniem klasycznym, wpływem na panujących i uwzględnianiem potęg finansowych oraz popieraniem ustrojów absolutnych monarchii, które służyły ich interesom. Ukazał jezuitów jako nowoczesnych przedstawicieli handlowych. Napisał on, że: *Jezuita stali się rychto największym stowarzyszeniem handlowym w Europie mającym swoje filie we wszystkich częściach świata, oni pierwsi poznali się na tym, jak doskonałym komiwojażerem handlowym może być misjonarz, oni też pierwsi*

*pozakładali w zamorskich, zaoceanicznych krajach kapitalistyczne przedsiębiorstwa przemysłowe, np. cukrownie*²¹.

Jezuici w tym zestawieniu okazywali się *cwanymi lisami*. Poprzez edukację i zdobyte wykształcenie starali się zapanować nad dworami panującymi. Do tego byli pierwszymi kapitalistami o sympatiach monarchicznych i absolutystycznych. Byli elementem *obozu reakcji* i kontrrewolucji.

Być może urzędnik wyznaniowy uważał osiedla indiańskie (redukcje) w Południowej Ameryce za zaoceaniczne przedsiębiorstwa przemysłowe. Jednak w jego książeczce słowo *redukcja* się nie pojawia. Nie zajmuje się tym nowożytnym fenomenem. W dalszej części swojego wywodu nawet nie zastanawia się czy sukces misjonarski jezuitów w Ameryce Łacińskiej mógł być przyczyną zatargów z ówczesnymi władcami.

13. Kasata zakonu

Autor broszurki przypisuje jezuitom: *wszystkie tajemne knowania, intrygi i zdrady stanu*. One to miały spowodować u schyłku XVIII w. popadnięcie zakonu w niełaskę na dworach Portugalii, Hiszpanii i Francji. Ostatecznym akordem strachu przed nimi miało być rozwiązanie tego zakonu w 1773 r. przez papieża Klemensa XIV (z zakonu franciszkanów - minorytów) bullą *Dominus ac Redemptor (Pan i Odkupiciel)*, który sam się ich obawiał. W Rzeczypospolitej papieskie brewe zostało ogłoszone 9. listopada 1773 r. Jednak papieski dokument nie obowiązywał na ziemiach Białej Rusi, która to została przyłączona po I rozbiórce do prawosławnej Rosji rządzonej przez Katarzynę II. Caryca zdaniem autora skryptu, chciała: *wykorzystać Jezuitów przeciwko Watykanowi*²².

Starszy radca nie podaje z jakich racjonalnych powodów zakon został rozwiązany. Popada w stereotyp. Nie pisze jakie to knowania czy zdrady stanu jezuita mieli na swoim sumieniu. Nie wyjaśnia również dlaczego dwory królewskie odczuwały strach przed tym zakonem. Strach i tajemniczość bliższe są odczuciom człowieka.

14. Reaktywacja zakonu

Na dalszych stronach swojej pozycji Czesław Stryjewski twierdził, że papież Pius VII 7. sierpnia 1814 r. ponownie powołał do istnienia jezuitów,

²¹ Tamże, s. 7 cz. III.

²² Tamże, s. 8 cz. III.

gdyż nie był on w stanie sobie sam poradzić z rewolucją francuską, Napoleonem oraz ciągłą utratą swych posiadłości.

W tym miejscu zakon znowu zostaje przywołany jako ten co służy czyisto pragmatycznym celom Stolicy Apostolskiej. Kiedy instytucja papieżstwa nie jest w stanie sobie poradzić z radykalnie zmieniającym się światem to wtedy wraca do sprawdzonych metod. Logika narracji starszego radcy sugeruje, że zakon ten jest pewny, w zwalczaniu wszelkich rewolucji. W XVI w. stawiał opór *rewolucji religijnej* czyli protestantyzmowi, a w XIX w. *rewolucji świeckości*, czyli Francji. Zakon był programowo antyrewolucyjny. W swoich działaniach był skuteczny.

Reaktywowany zakon jezuitów budził przerażenie u autora, gdyż: *Obecnie Towarzystwo Jezusowe stało się ponownie najpotężniejszym zakonem w Kościele katolickim. Oddziaływanie na cały Kościół i na inne zakony jest olbrzymie bo oparte na wielkich środkach propagandowych i finansowych, jakimi dysponują jezuiti*²³.

15. Ówczesna potęga edukacyjna i gospodarcza zakonu

W latach 50. XX w. zdaniem Czesława Stryjewskiego Towarzystwo Jezusowe wydawało: *1112 pism w 50 językach o ogólnym nakładzie 150 milionów egzemplarzy*. Było w posiadaniu 33. własnych uniwersytetów, 14 z nich było w USA, zawiadywało 200 szkołami różnego typu i instytutom specjalnym. O rzymskim *Collegium Russicum* wypowiada się jako o podejrzanej instytucji. Jezuita są również kierownikami kolegium polskiego w Rzymie, które kształci przyszłe duchowieństwo polskie.

Urzędnik uważa jezuickie instytucje edukacyjne za miejsca niebezpieczne. Radca musiał mieć świadomość, że kto panuje nad umysłami ten panuje nad światem.

Urzędnik ds. Wyznań następnie wymienia 7. przedsiębiorstw, których właścicielami lub udziałowcami mieli byli jezuita. Te przedsiębiorstwa to: Trust Włosko-Hiszpański Rteci, Międzynarodowy Trust Elektryczny w Zurychu, włoski Bank Instytutu Św. Pawła w Turynie, nieznany z nazwy trust budowy okrętów, dróg żelaznych, szos i budynków mieszkalnych, francuski *Banque de Paris des Pays Bas*, amerykański Unitet Fruit Company w Nowym Jorku oraz nieznane z nazwy przedsiębiorstwa komunalne w Argentynie, w Buenos Aires. Uważa on, że są warte: *grube miliony dolarów*²⁴.

²³ Tamże.

²⁴ Tamże, s. 9 cz. III.

Niestety autor broszury nie podał skąd czerpał informacje o tym, że jezuici są we władaniu tychże trustów. Jego zdaniem zakon miał pieniądze, gdyż kierował dwoma bankami o zasięgu światowym, zyski zaś przynosiły mu surowce naturalne.

Narracja materiału szkoleniowego biegnie ciągle tym samym torem. Zdaniem autora jezuita jest jednocześnie wielkim kapitalistą, ślepo oddanym papieżowi, kontrrewolucjonistą sprzymierzonym z wrogami komunizmu.

16. Panorama dziejów jezuitów polskich

Na zakończenie swojego skryptu podaje w krótkim szkicu dzieje jezuitów w Polsce od XVI do XX w. Częściowo powtarza dane, które podał w poprzednich częściach swoich broszurek. Swoje opinie na temat zakonu podpira wypowiedziami znanych postaci z literatury i historiografii. Cytuje Adama Mickiewicza, Hugo Kołłątaja, Lelewela, Ignacego Chrzanowskiego i Michała Dobrzyńskiego. Wszystkie przywoływane wypowiedzi mają charakter antyjezuicki. Jezuici stają się winowajcami upadku I Rzeczypospolitej. Przeplata te informacje danymi statystycznymi dotyczącymi zakonu z początku lat 30. XX w.

Czesław Stryjewski napisał, że do Polski jezuici zostali sprowadzeni w roku 1564 przez biskupa warmińskiego Hozjusza. Jego zdaniem zakon w momencie kasaty posiadał 4. prowincje z licznymi szkołami i kolegiami. Szkolnictwo było priorytetowo traktowane przez zakon, a wynikało to z tego: *że prawie czwarta część jezuitów w Polsce oddawała się pracy pedagogicznej*. Jednakże ich wpływ na tą działalność zaczął ulegać zmniejszeniu w XVIII w., kiedy to: *Szkoły pijarskie, nowoczesnie zorganizowane i stosujące lepsze metody pedagogiczne w nauczaniu zaczęły ich stamtąd wypierać*. Urzędnik ds. wyznania nie podał jakie to były metody oraz dlaczego one były lepsze od jezuickich.

W dalszej części autor pisze, że: *naród obarcza jezuitów współodpowiedzialnością za*²⁵ *kłęski polityczne jakie doznaje Rzeczpospolita*.

Zdaniem urzędnika wyznaniowego wyparcie jezuitów ze szkolnictwa spowodowało to, że w drugiej połowie XIX w. zaczęli oni organizować wśród szerokich warstw społeczeństwa w miastach różnego typu organizacje katolickie: sodalije mariańskie, kongregacje dobrej śmierci oraz apostołstwa modlitwy, jak również chrześcijańskie związki zawodowe.

²⁵ Tamże, s. 9-10 cz. III.

Zdaniem Stryjewskiego Towarzystwo Jezusowe po odzyskaniu przez Polskę niepodległości w krótkim czasie bardzo się rozwinęło. W roku 1930 liczyło 880 członków i 45 domów zakonnych, w ramach 2 prowincji. Byli oni we władaniu zachowującego wysoki poziom Domu Studiów Filozoficznych, który został w 1934 r. przekształcony przez papieża Piusa XI w Papieski Fakultet Filozoficzny, mający prawa nadawania stopni akademickich.

Okres II RP stał się czasem, gdy to jezuici odbudowywali swoją potęgę w dziedzinie edukacji oraz różnych form duszpasterstwa. Przewodzili oni 5. poważnym organizacjom katolickim: Sodalicii Mariańskiej, Apostolstwu Modlitwy, Kongregacji Dobrej Śmierci, Bractwu Matek Chrześcijańskich i Stowarzyszeniu Sług Katolickich św. Zyty. Zarządzali dwoma gimnazjami z internatami. Absolwenci jednej z jezuickich szkół założyli Związek Chyrowiaków, który wydawał pismo „Przegląd Chyrowski”²⁶.

Ponad to administrowali nowoczesną bursą dla młodzieży robotniczej w Krakowie. Mieszkało w niej po 220 podopiecznych. Przez tę bursę przewinęło się 2 tys. wychowanków. Redagowali oni dwumiesięcznik „Związkowiec”²⁷.

Jezuici obu prowincji wydawali w sumie 9. czasopism. Ponad które wymienił w części II urzędnik ds. wyznań zaliczył jeszcze pismo „Głosy Katolickie”.

Na koniec swoich rozważań o roli jezuitów w historii Polski starszy radca ponownie ich oczernia pisząc, że: *Wkradając się na dwory królewskie i magnackie zachęcali jezuici do walk religijnych i wojen zaborczych. Byli oni natchnieniem dla twórców wszystkich ustaw nietolerancyjnych w stosunku do innowierców.*

²⁶ Był to istniejący w latach 1886-1939 Zakład Naukowo-Wychowawczy znajdujący się w Bąkowicach pod Chyrowem. Znajdujące się tam gimnazjum pod względem wyposażenia naukowego i ogólnego nie miało równego sobie w Polsce. Szkoła wykształciła i wychowała przeważnie młodzież pochodzenia inteligenckiego. Jego absolwentami byli wybitni artyści, aktorzy, mężowie stanu, uczeni, pisarze, krajoznawcy, dziennikarze, wojskowi, działacze społeczni, działacze polonijni i duchowni. Organem prasowym początkowo było czasopismo „Z Chyrowa” (1893), następnie przekształcone w „Kwartalnik Chyrowski” (1912), a ostatecznie stało się ono „Przeglądem Chyrowskim” (1922). Zob. Chyrów [w:] *Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy (1564-1995)*, opr. L. Grzebień SJ, WAM, Kraków 1996 (<http://www.jezuici.krakow.pl/bibl/enc.htm>) (dalej jako „Encyklopedia SJ”) (dostęp: 10.03.2012)

²⁷ Był to wydawany w latach 1929-1939 organ Związku Młodzieży Przemysłowej i Rękodzielniczej. W latach 1925-1926 wychodził jako „Przegląd Miesięczny”, a od 1929 r. jako kwartalnik „Związkowiec”. Pismo zostało wznowione w 1993 r. jako kwartalnik. Zob. *Związkowiec* [w:] *Tamże*. (dostęp: 10.03.2012)

*Jezuici byli motorem niesnasek, rokoszy, zrywania sejmów, anarchii, siewcami klerykalnego kosmopolityzmu widzącego ojczyznę wszędzie tam, gdzie papież i jego polityczni sojusznicy mają odnieść jakąkolwiek korzyść*²⁸.

Te dywagacje miały utwierdzić czytelnika, że jezuici są źródłem wszelkiego zła. W dziejach Polski przyczynili się walnie do jej upadku. Kierują się jedynie własnym interesem.

Dalej pisał, że: *chórem wielbiącym i głoszącym faszyzm dyrygowali przede wszystkim jezuici. Chcieli zrealizować politykę Watykanu opartą na t. zw. encyklikach społecznych papieża Leona XIII i Piusa XI*²⁹. W tym też miejscu cytuje nie wymieniane z nazwiska głosy publicystów jezuickich z „Przeglądu Powszechnego” z grudnia 1936 r., które to zachęcały społeczeństwo polskie do poparcia *nowej totalizacji ustroju* wzorem faszyzmu i hitleryzmu, zaś faszyzm określały jako zabieg leczniczy, chroniący naród przed zarazą komunizmu.

Przywołane cytaty pozwoliły autorowi broszurki napisać, iż: *Te antynarodowe i antyludowe tradycje zdrady usiłował kontynuować zakon jezuitów i podtrzymywał je w Polsce Ludowej*³⁰. Jako przykład podał znanego jezuitę Władysława Gurgacza, który to był kapelanem poakowskiej organizacji Polskiej Podziemnej Armii Niepodległościowej³¹, który: *realizując politykę swego zakonu przeciwstawia się budowie w naszym kraju ustroju socjalistycznego, dowodzi osobiście bandą terrorystyczną, dokonując na ulicach Krakowa napadu na Bank spółdzielczy w celu zdobycia pieniędzy na prowadzenie niecznej roboty antyludowej. W chwili aresztowania jezuita Gurgacza znaleziono przy nim pistolet, stulę, brewiarz i oleje święte*³².

²⁸ AIPN Ka 085/31, Cz. Stryjewski, *Zakony*, dz. cyt., s. 11-12 cz. III.

²⁹ Tamże, s. 12 cz. III.

³⁰ Tamże.

³¹ Zob. J. Szarek, *Osaczony kapelan. Agentura wokół księdza Władysława Gurgacza*, [w:] *Kościół w godzinie próby 1945-1989. Nieznane dokumenty i świadectwa*, [red. T. Balon-Mroccka, J. Szarek, Dom Wydawniczy Rafael, Kraków 2006], s. 20-30. Do organizacji wstąpił w 1948 r. Poinformował o tym prowincjała w Starej Wsi. W 1948 r. Wydział V WUBP w Krakowie rozpracowywał go pod kryptonimem „Jezuita” w związku z głoszonymi przez niego kazaniami o wydźwignięciu antykomunistycznym. Aresztowano go w 1949 r. Następnie skazano go na karę śmierci. Wyrok wykonano.

³² AIPN Ka 085/31, Cz. Stryjewski, *Zakony*, dz. cyt., s. 12 cz. III. Bardzo możliwe, że Czesław Stryjewski, dowiedział się o tym co Władysław Gurgacz SJ miał w chwili aresztowania z prasy. W niej to znajdowało się propagandowe zdjęcie ukazujące kapłana z tymi rzeczami. Mógł to wiedzieć, gdyż proces jezuita był obszernie relacjonowany w prasie i radiu. Zob. AIPN Gd 0046/449 t. 4, [zdjęcie] ks. Gurgacz po dokonanych napadzie rabunkowym, k. 9-10 [paginacja PDF]; ks. J. Marecki, *Zakony pod presją bezpieki. Aparat bezpieczeństwa wobec wspólnot zakonnych na terenie województwa krakowskiego 1944-1975*, WAM, Kraków

Na zakończenie autor skryptu wspominał co się działo w życiu Towarzystwa Jezusowego na świecie. Podał on bowiem, że: *w dniu 6 września 1957 r. rozpoczęła się w rzymskim pałacu siedziby jezuitów w Rzymie szósta nadzwyczajna Kongregacja Towarzystwa Jezusowego, która zakończyła się dopiero po 3 miesiącach trwania obrad. Choć obrady te odbywały się w ścisłej tajemnicy przed światem, dotarły jednak do opinii publicznej niektóre decyzje zebranych ojców. I tak wg. wiadomości, które przedostały się z sali obrad wynika, że zebrani na Kongregacji Generalnej zaaprobowali wniosek delegacji amerykańskiej, niemieckiej i hiszpańskiej mówiący o otwartej wrogości i nieprzejednaniu wobec krajów socjalistycznych*³³.

Podsumowanie

Wszystko co urzędnik ds. wyznań, starszy radca, Czesław Stryjewski napisał odnośnie jezuitów miało wydźwięk negatywy. Czytający jego broszurkę funkcjonariusz SB mógł dojść do przekonania, że u schyłku lat 50. XX w. zakon ten stanowił największe zagrożenia dla ustroju socjalistycznego, jako wynik długiej tradycji oraz trwałego związku z papieżstwem. Watykan, obok takich krajów kapitalistycznych jak USA, jest głównym wrogiem PRL. Jeziuci są trudnym przeciwnikiem. Ich antysocjalistyczne nastawienie jest w nich działalność wpisane strukturalnie, czego najlepszym potwierdzeniem jest odbyta Kongregacja Generalna z 1957 r.

Czesława Stryjewskiego nie interesowały sprawy religijne i duchowe. Żadnego miejsca nie poświęcił w swoich broszurkach motywom wstąpienia do zakonu jezuitów i duchowości, jaką wniósł ten zakon w dzieje Kościoła katolickiego. Życie religijne zakonników było mu obce. Nawet uważał, że nie przypominało ono typowego życia zakonnego, opartego na modlitwie braci we wspólności. Dla niego liczyły się fakty historyczne.

Powstanie tych skryptów dla funkcjonariuszy SB po październiku 1956 r. wskazuje, że nadal dążono do inwigilacji kleru zakonnego. System koncepcyjnie nadal pozostawał totalitarny, nadal chciał kontrolować

2009, s. 39, D. Golik, F. Musiał, *Osądz mnie Boże ... Ks. Władysław Gurgacz. Kapelan Polski Podziemnej*, IPN, Kraków 2009, s. 86-87; J. Szarek, *Był z nimi do końca*, Dodatek go „Gościa Niedzielnego”: „Kaplani niezłomni” z 23 IX 2007, s. 14, M. Klecel, *Kaplani niezłomni*, Dodatek historyczny IPN do „Naszego Dziennika” 3/2009 (22) z 27 III 2009, s. II, F. Musiał, *Przeciw grabarzom narodu*, Dodatek specjalny IPN do „Niezależnej Gazety Polskiej. Nowego Państwa”: „Księża niezłomni” 11/2010, s. I-III.

³³ AIPN Ka 085/31, Cz. Stryjewski, *Zakony*, dz. cyt., s. 12 cz. III.

wszelkie sfery ludzkiego życia, choć pod względem praktycznym posiadał on charakter autorytarny³⁴.

Urzędnik ds. wyznań w swoich broszurkach przekazywał funkcjonariuszom SB całą swoją wiedzę jaką posiadał. Była ona miejscami niepełna, błędna oraz powierzchowna. Autor skryptów nie próbował być obiektywny. Swoje rozprawki napisał w duchu ideologii komunistycznej.

Zawierały one cenne dane statystyczne. Dzięki tym informacjom funkcjonariusze SB mogli sobie uzmysłwić, z jak potężnym zakonem mieli do czynienia oraz jak poważną rolę odgrywał on w dziejach Polski i Kościoła katolickiego.

Przeanalizowany przeze mnie materiał jest przykładem współpracy między Urzędem ds. Wyznań a Służbą Bezpieczeństwa. Powstały w 1950 r. Urząd ds. Wyznań miał swoje komórki przy prezydiach rad narodowych. Zajmował się on jawną kontrolą Kościoła katolickiego. Do jego zadań należało m. in.: utrudnianie działalności duszpasterskiej oraz inwigilacja środowisk wiernych. Dziś już wiadomo, że współpracował on ściśle z pionami UB/SB³⁵.

³⁴ Zob. J. Eisler, *Jakim państwem była PRL w latach 1956-1976 ?*, „Pamięć i Sprawiedliwość” 2 (10) 2006, s. 15.

³⁵ Zob. ks. J. Marecki, *Państwo a Kościół katolicki w latach 1945-1989. Walka o „rząd duch”*, [w:] *Polityka władz państwowych wobec Kościoła katolickiego na Pomorzu Zachodnim i ziemi lubuskiej w latach 1945-1989*, pod red. ks. T. Ceynowy i P. Knapa, IPN, Katedra Historii Kościoła Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin 2010, s. 13; R. Szczęch, *Między jawnym a tajnym. Współpraca pionów wyznaniowych administracji państwowej i aparatu bezpieczeństwa na terenie Polski południowej w celu uskutecznienia działań przeciwko duchowieństwu w latach 40. i 50. XX w.*, [w:] *Kościół katolicki w czasach komunistycznej dyktatury. Między bohaterstwem a agenturą*, pod red. ks. J. Szczepaniaka i M. Lasoty, t. 3, IPN, Wydział Historii i Dziedzictwa Kulturowego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, WAM, Kraków 2010, s. 119.

„A company of troops in the service of the Vatican”

Picture of the Society of Jesus on the basis of training material designed for Polish State Security officers in the Polish People’s Republic in the 50s of the 20th century

Summary

The article shows the Jesuit order from the Polish religious officer view. Scripts were written by a senior counsel Czesław Stryjewski for the Security Service officers in the fifties of the twentieth century and includes a comprehensive picture of the Society of Jesus. Stryjewski wrote about the meaning of the Order in the Roman Catholic Church and Polish history. He was interested in the process of religious formation and describes created by Jesuit morality. In extensive way is shown the Jesuits in the Interbellum, including many statistics (also about the two Jesuit provinces in Poland in fifties). Stryjewski extensively presented a pastoral and educational activity of the Order.

Key words: Church, history, Jesuits, order, officers, scripts

Henryk Kocój, *Dyplomaci pruscy o powstaniu kościuszkowskim*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2011, s. 708.

Nowością wydawniczą z dziedziny dyplomacji ostatniego dziesięciolecia istnienia Rzeczypospolitej Obojga Narodów, zasługującą na uwagę jest wydana ostatnio praca Prof. zw. dr hab. Henryka Kocója zawierająca oryginalne relacje posłów pruskich z Warszawy, Petersburga, Wiednia, Konstantynopola i Londynu przekazywane królowi pruskiego Fryderykowi Wilhelmowi II. Praca zawiera ponadto depesze Wilhelma Fryderyka II i znajdujące się w tych dokumentach odpowiedzi i instrukcje, które przez posłów pruskich pełniących funkcje dyplomatyczne na obcych dworach były z właściwą im dokładnością wykonywane.

Autor recenzowanej pracy jest niewątpliwie jednym z najbardziej liczących się znawców okresu Sejmu Wielkiego, Powstania Kościuszkowskiego i Powstania Listopadowego. Wśród wielu zainteresowań naukowo-badawczych Profesora Kocója wiele miejsca zajmują także i te, dotyczące polityki mocarstw sąsiadujących z Polską w dobie jej upadku. Najnowsza publikacja jest więc kontynuacją dotychczasowych zainteresowań autora i wnosi wiele nowych elementów do poznania roli i stosunku Prus do walczącej o wolność i niepodległość Rzeczypospolitej.

Liczne źródła zawarte w recenzowanej publikacji liczącej 708 stron pozwalają w pełni odtworzyć sytuację Polski w okresie powstania kościuszkowskiego, a także dokonać analizy zmieniającego się stosunku Fryderyka Wilhelma II do wydarzeń towarzyszących insurekcji.

Wypada zauważyć, że wydawanie tekstów źródłowych jest zadaniem niezwykle trudnym, czasochłonnym i odpowiedzialnym, a zarazem bardzo kosztownym. Należy więc z uznaniem odnieść się do wysiłku autora a zarazem wydawcy, który z wielkim nakładem czasu sił i środków opublikował swoją kolejną - dwunastą w pierwszej dekadzie XXI wieku - pozycję wydawniczą.

Relacje dyplomatów obcych państw akredytowanych w Warszawie przynoszą nieznaną, a przy tym ciekawą informację dotyczącą ówczesnego życia politycznego i wewnętrznego Rzeczypospolitej. Mają one szczególne

znaczenie zważywszy, że zaistniały w okresie konfliktów i dramatów jakie cechowały burzliwy okres insurekcji kościuszkowskiej.

Relacje posłów pruskich zasługują tym bardziej na szczególną uwagę, jako że były pisane przez wytrawnych znawców przedmiotu posiadających rozległe kontakty w ówczesnym świecie dyplomatycznym. Zawierały oceny krytyczne wynikające z wszechstronnej analizy wydarzeń politycznych. Raporty dyplomatów pruskich wprowadzają nas w mało dotychczas znane kulisy współpracy prusko-rosyjskiej w zwalczaniu powstania kościuszkowskiego. W depeszach tych uwzględniona została dyplomatyczna gra wokół powstania, a także motywy, które ukazują nam zamiary Fryderyka Wilhelma II zmierzające do ostatecznego rozwiązania kwestii polskiej czyli pełnej likwidacji jej samodzielnego bytu.

Władca Prus i jego ministrowie dokładnie analizowali relacje posłów i wyciągali z tego należyte wnioski dla dobra swojego państwa. Fryderyk Wilhelm II przewidywał zdecydowane działania Rosji przeciwko powstańcom, a także plan zemsty za wywołanie powstania w Warszawie 17 i 18 kwietnia 1794 roku. Z wielkim zadowoleniem przyjął wiadomość o powierzeniu dowództwa nad interwencyjną armią rosyjską generałowi A.W. Suworowowi. Równocześnie starał się przekonać Katarzynę II o swojej lojalności.

Monarcha pruski wielokrotnie wskazywał na to, że jest wypróbowanym i cennym sojusznikiem Katarzyny II, a próbował wszelkie najbardziej surowe zarządzenia podjęte przeciwko powstańcom.

Niepokój Fryderyka Wilhelma II zwłaszcza w pierwszej fazie powstania wynikał z braku rozeznania co do istotnych celów Rosji wobec Rzeczypospolitej.

Podobny punkt widzenia reprezentował również poseł pruski w Warszawie Ludwig Buchholtz - zdecydowany wróg Rzeczypospolitej i kontynuator polityki Fryderyka II oraz gorący zwolennik militarnej i dyplomatycznej współpracy prusko-rosyjskiej.

Depesze Buchholtza posiadają wszechstronną wartość poznawczą w kwestiach wewnętrznego i międzynarodowego położenia Rzeczypospolitej w 1794 r. Korespondencja ta zawiera między innymi doskonałą, wręcz druzgocącą krytykę wszelkich posunięć polityki rosyjskiej w Polsce przeprowadzoną przez Sieversa i Igelstruma.

W interesujący sposób Buchholtz omawia rolę Stanisława Augusta w insurekcji. Jego korespondencja jest także bardzo ważnym przyczynkiem do

poznania nastrojów w Warszawie po otrzymaniu wiadomości o zwycięstwie raclawickim. Depesze dyplomaty dają obraz stosunków prusko-rosyjskich, rosyjsko-szwedzkich czy prusko-austriackich. W relacjach dyplomatycznych Buchholtza można się często spotkać ze stwierdzeniem, że powstanie polskie w żadnym wypadku nie może zakończyć się sukcesem. Buchholtz był typowym dyplomata wyznającym stare zasady przejawiające się tym, że nienawidził rewolucji zarówno tej z nad Sekwany jak i tej z nad Wisły. Relacje Buchholtza zawierały również bliższą ocenę akredytowanego w Warszawie całego korpusu dyplomatycznego. Zawierają również wnikliwą ocenę polityki władz miejskich Warszawy, a zwłaszcza wszelkich poczynań Rady Zastępczej Tymczasowej i Rady Najwyższej Narodowej.

W świetle tej korespondencji ujawnia się z całą wyrazistością naiwność i łatwowierność rachub politycznych przywódców insurekcji liczących na życzliwość dworu wiedeńskiego, na neutralność Prus i pomoc ze strony Turcji, Francji, Anglii czy Szwecji. Buchholtz szczególnie wnikliwie obserwował bilateralne stosunki rosyjsko-tureckie, austriacko-tureckie i austriacko-francuskie. Trafnie oceniał podobnie jak jego władca całkowicie bierną i egoistyczną postawą Anglii i Francji wobec powstania. Państwa te nie myślały zupełnie o udzieleniu Polsce pomocy lecz zajęte były swoimi wewnętrznymi sprawami.

Bardzo istotne są również raporty posła pruskiego z Petersburga Leopolda Heinricha Goltza. Odsłaniają one mało dotąd znane kulisy współpracy rosyjsko-pruskiej w zwalczaniu powstania, a także ujawniają antypolskie nastroje panujące w kręgach wojskowych i urzędniczych Petersburga, które parły do zdecydowanego rozprawienia się z powstaniem i do przeprowadzenia trzeciego rozbioru Rzeczypospolitej, a nawet do zburzenia Warszawy. Dzięki tym relacjom możemy prześledzić zabiegi dyplomacji pruskiej w Petersburgu zmierzające do nakłonienia Katarzyny II do nowego rozbioru Polski. Jednocześnie obaj dyplomaci prezentowali Prusy jako najbardziej oddanego i wiernego sprzymierzeńca Katarzyny II w jej walce z powstańcami.

Goltz z wielką radością w depeszy z 11 lipca 1794 r. donosił, że *“cała Rosja domaga się rozbioru Polski i wymazania imienia polskiego”*. Wydawca trafnie podkreśla fiasko złudnych nadziei i oczekiwań Polaków na poróżnienie polityczne Berlina z Petersburgiem. Wiadomo, że wtedy właśnie wbrew założeniom strony polskiej umacniała się przyjaźń i pełne współdziałanie Prus, Rosji i Austrii. Potęgowały się silnie naciski Rosji i Prus do tego by

Austria przerwała wszelkie kontakty powstańców z mieszkańcami Galicji, rewolucjonistami francuskimi. Posłowie pruscy zgodnie uważali, a najbardziej cynicznie pogląd ten wyraził poseł pruski w Wiedniu Girolamo Lucchesini, że powstanie polskie musi być zgniecione przy użyciu sił zewnętrznych, aby zaraza jakobińska nie objęła tej części Europy.

Jest faktem bezspornym, że posłowie pruscy reprezentowali pruski punkt widzenia i dążności mocarstwowe tego państwa. Prawie nigdy nie zdobyli się nawet na pewien obiektywizm wobec polskiego powstania chociaż Buchholtz wskazywał na poparcie udzielane przez naród Tadeuszowi Kościuszce, którego porównał do Jerzego Waszyngtona.

Trzeba jednak zauważyć, że recenzowana praca mimo niewątpliwych zalet nie jest pozbawiona pewnych niedociągnięć i drobnych usterek. Zasadnym wydaje się pytanie dlaczego na przykład Wydawca tych cennych źródeł, omawiając we wstępie korespondencję Buchholtza z Warszawy, Goltza z Petersburga i Girolamo Lucchesiniego z Wiednia zupełnie pominął i nie zwrócił uwagi na ocenę relacji Fryderyka Knobelsdorfa z Konstantynopola. Relacje te są bardzo istotne, bo wskazują na olbrzymi nacisk dyplomatów pruskich w stolicy Turcji by nie doszło do wybuchu wojny rosyjsko-tureckiej.

Oto na stronach 523 i 524 autor nie zachował właściwej chronologii w zamieszczaniu ważnych depesz co jest nie zrozumiałe i jeśli jest to pomyłka obowiązkiem autora było ten błąd wyeliminować po uprzednim sprawdzeniu.

Istotnym niedopatrzeniem w recenzowanym wyborze źródeł jest zbyt wybiórcze potraktowanie relacji posła pruskiego z Londynu Jacobiego - Kloesta. Powstaje bowiem pytanie dlaczego Wydawca nie zamieścił jego depesz z pierwszej połowy 1794 roku, a tylko opublikował niektóre z drugiej połowy.

Wydaje się że, autor z pewnością mógł wykorzystać we wstępie wydaną ostatnio pracę pod redakcją Bogdana Wachowiaka "Prusy w okresie monarchii absolutnej 1701-1806" Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2010. Zwłaszcza że warto byłoby uwzględnić rozdział tej pracy pt. *Udział Prus w walce z powstaniem kościuszkowskim. Trzeci rozbiór Polski* s.656-665. Źle się stało, że autor pominął we wstępie przestarzałą, ale bardzo wartościową pracę Leona Wegnera pt: *Sejm Grodzieński. Ostatni Ustęp od 23 sierpnia do 23 września 1793* (Roczniki Towarzystwa Przyjaciół Nauk Poznańskiego. Tom IV, Poznań 1866 r. s. 169-434. W tej mocno prze-

starzej pracy znajduje się interesujący III rozdział pt: "Zarys rokowań dyplomatycznych o trzeci rozbiór Polski" s.387-451. Na s.408 czytamy " *Już na początku czerwca 1794 roku zażądała Katarzyna równocześnie w Wiedniu i w Berlinie żeby tak Prusy, jak i Austria wystąpiły do Petersburga pełnomocników nadzwyczajnych celem wspólnego porozumienia się i stanowczego postanowienia o losach Polski.*"

Król pruski wysłał hrabiego Tauenziena, polecając mu czuwanie wyłącznie nad sprawami gwarantującymi wszechstronną korzyść Prus by starał się jak najmocniej o ukrócenie roszczeń nienawistnej mu Austrii.

Szkoda, że Wydawca nie uwzględnił innych, dawniejszych prac niemieckich np.: Zeissberg H. *Geschichte der Raunung Belgiens und des Polnischen Aufstandes 1794 r.* oraz pracy Treskowa, *Der Feldzug der Preussen im J. 1794* Berlin 1837.

Powstaje pytanie dlaczego Wydawcy nie udało się ustalić imienia reprezentanta Prus w Wiedniu – Cesara zwłaszcza, że w wielu innych opracowaniach ten brak się pojawia.

Poważnym błędem jest również to dlaczego Wydawca nie wyjaśnił we wstępie odwołania Heinricha Goltza z Petersburga jeszcze w trakcie trwania powstania i zastąpienia go przez Bogisława Emanuela Tauentzien. Wiadomo, że Leopold Heinrich Goltz pełnił swą funkcję w Petersburgu od 22 czerwca 1789 do 26 sierpnia 1794, a Friedrich Bogislaw Emanuel Tauentzien od 26 sierpnia 1794 do 13 maja 1797 r.

Szkoda, że we wstępie zabrakło miejsca na wnikliwą charakterystykę sylwetek ważniejszych dyplomatów pruskich. Powinno się w zasadzie podać choćby ich krótkie życiorysy i zaznaczyć wcześniejsze i późniejsze funkcje, które oni pełnili.

W pracy należało także uwzględnić indeks osób i miejscowości.

Nie ulega wątpliwości, że lektura tych depesz jest ważna dla współczesnego pokolenia Polaków. Uczy ona tej oczywistej wszakże prawdy, że za błędną ocenę sytuacji geopolitycznej, za naiwne rachuby polityków, nie liczących się z realiami może w przyszłości zapłacić wysoką cenę cały naród. Lektura tych relacji dyplomatycznych jest bardzo pouczająca ze względu na rysujący się w przeszłości już z końcem XVIII wieku groźny dla Polski sojusz prusko-rosyjski. Powinno się właściwie i krytycznie oceniać naszych "szczerych" przyjaciół, a dawnych wrogów, którzy faktycznie wobec Polski mają zbieżne, ciagle te same interesy i cele.

Recenzowana praca, pomimo zasygnalizowanych drobnych uchybień, jest ważnym źródłem poznania nie tylko międzynarodowych aspektów insurekcji kościuszkowskiej, lecz także wewnętrznych aspektów sytuacji Polski. Znajomość własnych dziejów, ich dogłębne zrozumienie, głównie przez przywódców współcześnie rządzących Polską, powinno stanowić podstawę przezwyciężenia wielu pozostałości i przesądów, a w konsekwencji pomóc w prowadzeniu polityki gwarantującej bezpieczeństwo państwa i narodu.

I między innymi dlatego, praca Henryka Kocójja warta jest dogłębnego przestudiowania wszak dostarcza rzetelnej i pouczającą wiedzy współczesnym Polakom. Jest to uczony najwyższego formatu a jego wszystkie, dotychczasowe dzieła – w pełni zasługują na uwagę i polecenie.

Rec. Adam Cichosz (Kraków)

Jakub Kozłowski, *Konstantyn Wielki. Walka o władzę w latach 306-324*, Wydawnictwo Inforteditions, Zabrze 2011, ss. 124.

W wydawnictwie „Inforteditions” specjalizującym się w publikowaniu dzieł poświęconych szeroko pojętej historii wojskowości ukazała się w 2011 r. praca młodego poznańskiego historyka Jakuba Kozłowskiego, zatytułowana „Konstantyn Wielki. Walka o władzę w latach 306-324”. Jak wynika z informacji zawartych we wstępie do tej publikacji jest to częściowo zmieniona wersja pracy magisterskiej, która pod tym samym tytułem została obroniona na Uniwersytecie Adama Mickiewicza w Poznaniu. Jak podaje sam autor w przypisie 7, zamieszczonym na s. 9 wstępu, ukazała się ona już wcześniej w zmienionej postaci drukiem w serii Scripta Minora wydawanej przez Instytut Historii UAM w Poznaniu. Niestety J. Kozłowski nie zaznaczył czego dotyczyły wspomniane zmiany i w związku z tym czy wydana w 2011 roku pozycja jest czy nie jest tak naprawdę drugim wydaniem tego tytułu. W związku z tym po trzykrotnej pracy nad tekstem należałoby spodziewać się publikacji warsztatowo bez zarzutu.

Jeżeli chodzi o treść pracy to w zamyśle autora nie rości sobie ona prawo do miana biografii Konstantyna Wielkiego, o czym informuje on nas na s. 9. Jest zaś wg niego po prostu przedstawieniem drogi tego władcy do jednowładztwa w Cesarstwie Rzymskim. Jej nowością ma być ukazanie tła politycznego omawianych wydarzeń, które pozwala lepiej zrozumieć przedstawiony dość wnikliwie przebieg działań zbrojnych.

Już na początkowym etapie swojej pracy J. Kozłowski przedstawia na przywoływanej już s. 9 zadziwiająco wiadomości, do których możemy zaliczyć np. zaistniałe wg niego za panowania Konstantyna Wielkiego „złączenie hierarchii kościelnej z administracją państwową”. Już ta konkluzja autora świadczy o tym, że nie ma on żadnego pojęcia o historii, strukturze organizacyjnej Kościoła na początku czwartego wieku i o relacjach między państwem a chrześcijaństwem za panowania tego cesarza. Takie stwierdzenie byłoby zbyt daleko idące nawet w przypadku opisywania wydarzeń związanych z relacjami np. Justyniana Wielkiego i Kościoła Katolickiego¹.

¹ H. Berkhof, *Kirche und Kaiser. Eine Untersuchung der Entstehung der byzantinischen und der teokratischen Staatsauffassung im vierten Jahrhundert*, Zürich 1947, s. 65, 69, 83-85, 204; R. Browning, *Justynian i Teodora*, przeł. M. Boduszyńska-Borowikowa, Warszawa 1996, s.

Niestety, również w dalszym ciągu swej monografii, z pewnym upodobaniem J. Kozłowski wraca do problemów związanych z religią chrześcijańską, co wymagać będzie od recenzenta konieczność korygowania podawanych błędnych lub zbyt uproszczonych informacji na ten temat. Nie będzie to dla mnie zbyt trudne, gdyż nie jestem specjalistą od problemów militarnych, ale interesują mnie w mojej pracy badawczej przede wszystkim problemy związane z szeroko rozumianą religijnością w starożytności.

Na początku należy podkreślić, że recenzowana pozycja jest oparta na szerokiej bazie źródłowej. Autor, co mu się chwali, sięgnął do prawie wszystkich dostępnych źródeł. Wykorzystał dzieła: Aureliusza Wiktora, Eutropiusza, Euzebiusza z Cezarei, Filostorgiusza, Laktancjusza, Orozjusza, Sokratesa, Sozomena, Zosimosa oraz Codex Theodosianus, Chronicon Paschale, Panegyrici Latini, Excerpta Valesiana, SHA. Wspomina w tekście głównym i czasami w przypisach, ale nie w bibliografii np.: Ammiana Marcellina, Focjusza, Hieronima, Jordanesa, Rufina z Akwilei, Zonorasa, czy Codex Justinianus. Mimo, że odwołuje się do postanowień przyjętych na synodach, nie ma w bibliografii ani w przypisach ujętego żadnego zbioru dokumentów synodalnych lub choćby tylko ich wyboru².

Autor przedstawia omawiany materiał w sposób chronologiczny. Podzielił on swoje dzieło na wstęp, literaturę, pięć rozdziałów oraz zakończenie i appendix. Książka posiada także bibliografię, niestety nie ma ani indeksu nazw osobowych ani geograficznych, co nie ułatwia czytelnikowi lektury.

Po omówionym już na początku tej recenzji wstępie, autor umieścił z niewiadomych dla czytelnika powodów, przedstawienie literatury naukowej, która z reguły wraz z źródłami charakteryzowana jest na począt-

12-13, 16-19, 88-94; P. Cesaretti, *Teodora*, tłum. B. Bielańska, Warszawa 2003, s. 43 -48; 197-198; H. Chadwick, *Historia rozłamu Kościoła wschodniego i zachodniego. Od czasów apostołskich do soboru florenckiego*, przeł. P. Sajdek, Kraków 2009, s. 75-82; A. Demandt, *Die Spätantike. Römische Geschichte von Diocletian bis Justinian 284 -565 n. Ch.*, München 1989, s. 195-210, 447-449, 454-455; J. A. Evans, *Justynian i imperium bizantyńskie*, przeł. B. Godzińska, Warszawa 2008, s. 47-48; 72-74; B. Flusin, *Tryumf chrześcijaństwa i określenie prawowierności*, [w:] Świat Bizancjum. Cesarstwo wschodniorzymskie 330-641, pod red. C. Morrisson, przeł. A. Graboń, Kraków 2007, s. 90- 94.

² Zob. np.: *Acta Synodalia ab anno 50 ad annum 381*, oprac. A. Baron, H. Pietras, Źródła Myśli Teologicznej 37, Kraków 2006; *A new Eusebius. Documents illustrating the history of the Church to AD 337*, ed. J. Stevenson, London 1987; *Creeds, councils and controversies. Documents illustrative of the history of the Church A. D. 337-461*, ed. J. Stevenson, London 1976; *Dokumenty soborów powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski, t. 1. (325-787)*, oprac. A. Baron, H. Pietras, ŻMT 24, Kraków 2001.

ku opracowania. Z reguły przyjmuje się, że takie omówienie zaczyna się od źródeł, po tym dopiero przechodzi się do zapoznawania czytelników z najważniejszym dorobkiem nauki historycznej odnośnie interesującego nas zagadnienia. Autor postąpił inaczej. Szkoda, że w wstępie nie uzasadnił takiego postępowania. W każdym razie już na s. 10 w trzecim zdaniu tej części pracy odkrywamy przyczyny zasygnalizowanych wcześniej problemów z tematyką dotyczącą historii chrześcijaństwa. Jak się okazuje autor ma problemy z właściwą klasyfikacją przedstawionych przez siebie pozycji bibliograficznych. I tak do kategorii, którą nazywa „Historie chrześcijaństwa” zalicza takie prace jak: Daniel-Rops, „Kościół pierwszych wieków”, R. A. Markus, „Chrześcijaństwo w świecie rzymskim”, M. Simon, „Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa”, E. Wipszycka, „Kościół późnego antyku”, H. Chadwick, „Kościół w epoce wczesnego chrześcijaństwa”. Pomijając fakt, że pierwsza z przedstawionych publikacji jest pracą popularnonaukową o wiekowej prawie już metryce, to następne pozycje nie mieszczą się w podanej przez autora kategorii, gdyż mają szersze ambicje. Gwoli przykładu można podać kilka publikacji z działu historia chrześcijaństwa dostępnych w języku polskim: „Historia chrześcijaństwa”, pod red. A. Hastingsa; „Historia chrześcijaństwa”, pod red. T. Dowleya; M. Banaszak, Historia Kościoła Katolickiego, t. 1. Starożytność; B. Kumor, Historia Kościoła, t. I. Starożytność chrześcijańska; K. Bihlmeyer, H. Tüchle, Historia Kościoła, t. 1. Starożytność chrześcijańska; J. Daniélou, H. I. Marrou, Historia Kościoła, t. 1. Od początków do roku 600; P. Johnson, „Historia chrześcijaństwa”. Uważna lektura powinna ukazać różnice w podejściu do omawianego tematu.

Pierwszy rozdział pracy to krytyka źródeł. Takie wyodrębnienie źródeł mimo, że dyskusyjne, jest jak już wspomniałem, prawem autora. Przedstawiając dostępne dziś źródła J. Kozłowski słusznie podzielił je na dwie grupy o pochodzeniu: chrześcijańskim i pogańskim. Do tej pierwszej zaliczył dzieła: Lakancjusza, Euzebiusza z Cezarei, Filostorgiusza, Orozjusza, Sokratesa, Sozomena, stronę wyznawców starych bogów reprezentują: Aureliusz Wiktor, Eutropiusz, Pseudo Aureliusz Wiktor, Zosimos oraz Excerpta Valesiana i Panegyrici Latini. Przy okazji omawiania pracy Filostorgiusza na s. 22 autor mylnie zalicza eunomain do skrajnej wersji arianizmu. W rzeczywistości Aecjusz i Eunomiusz wyznawali jak najbardziej nieskażoną naukę Ariusza, od którego odcinali się nie z powodów doktrynalnych ale dlatego, że ten wycofał się pod wpływem cesarza z części sformułowań wchodzących

w skład jego nauki³. W ustawodawstwie kościelnym i w pracach historyków chrześcijańskich arianami nazywano zaś homejczyków, czyli zwolenników podobieństwa Boga Ojca i Syna⁴. Poprawniej byłoby nazwanie eunomian skrajnym skrzydłem obozu antynicejskiego lub po prostu kontynuatorami myśli Ariusza⁵. Do wymienionych wyżej źródeł możemy doliczyć jeszcze zabytki numizmatyczne i inskrypcje. Z przedstawionych przez autora źródeł wyłania się nam sprzeczny obraz Konstantyna, który dla jednej strony religijnego konfliktu jest bohaterem i prawie świętym, a dla drugiej jednym z gorszych w dziejach Rzymu tyranów. Korzystając z takich stronniczych autorów, co podkreśla J. Kozłowski należy bardzo uważać przy konstruowaniu biegu wydarzeń i wyciąganiu wniosków.

Następny, drugi rozdział pracy poświęcony jest stosunkowi Konstantyna do tetrarchii, czyli specyficznej formy rządów zapoczątkowanej przez Dioklejana. Autor przedstawia kształtowanie nowego systemu władzy, którego sednem był wg niego skomplikowany dobór najlepszych kandydatów do władzy nad państwem. Powodem powstania tego skomplikowanego mechanizmu miało być uniemożliwienie dalszego trwania karuzeli ciągłych uzurpacji oraz połączenie legitymizmu władzy z koniecznością pobytu cesarza na zagrożonym odcinku granicy. Z recenzowanej pracy można wysnuć wniosek, że nie najmniejszym czynnikiem, który skłonił Dioklejana do takiej decyzji był brak syna następcy. Zasada takiej cesarskiej adopcji działała tak długo, aż Maksymian i Konstancjusz Chlorus doczekali się synów, którzy po dojściu do wieku męskiego rozsadzili ograniczające ich ramy systemu.

Kolejna trzecia część pracy została zatytułowana „Walka o pozycję polityczną” i jest właściwie początkiem narracji na umieszczony w tytule książki temat. Autor przedstawia w tym rozdziale początek kariery Konstantyna.

³ Zob. np.: E. Dassmann, *Kirchengeschichte II/2. Theologie und innerkirchliches Leben bis zum Ausgang der Spätantike*, Stuttgart, Berlin, Köln 1999, s. 24-46; R. P. C. Hanson, *The search for the Christian Doctrine of God. The Arian controversy 318-381*, s. 116-117, 125, 127, 328, 346, 370, 439, 586-588, 598-636; T. A. Kopecek, *A history of Neo-Arianism*, Cambridge 1979, s. 1-543; M. Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo*, s. 46 -55, 253-266; Roma 1975; D. Spychała, *Cesarze rzymscy a arianizm od Konstantyna Wielkiego do Teodozjusza Wielkiego (312-395)*, Poznań 2007, s. 17-36; M. Wiles, *Archetypal heresy. Arianism through the Centuries*, Oxford 1996, s. 1-47.

⁴ H. Ch. Brennecke, *Studien zur Geschichte der Homöer. Der Osten bis zum Ende der homöischen Reichskirche*, Tübingen 1988, s. 5-23; D. Spychała, *op. cit.*, s. 38-40; M. Wiles, *op. cit.*, s. 27-29.

⁵ D. Spychała, *op. cit.*, s. 31-36; M. Wiles, *op. cit.*, s. 17-51.

Nie wiadomo na jakiej podstawie źródłowej czy tylko po zapoznaniu się z literaturą naukową doszedł na s. 36 J. Kozłowski do przeświadczenia, że młody syn Chlorusa mógł spodziewać się realnego udziału w rządach nad imperium. Podstawowa zasada tetrarchii przewidywała właśnie coś odwrotnego⁶. Na s. 37 autor nie wyjaśnia czytelnikowi, co rozumie przez bardzo zdecydowane określenie, że chrześcijaństwo tworzyło w Cesarstwie „państwo w państwie”. Na stronach pracy Avriil Cameron “Późne cesarstwo rzymskie”, do których odwołuje się autor w przypisie, którym opatrzył powyższe sformułowanie albo nie ma mowy o chrześcijaństwie (s. 48-49), albo jak w przypadku s. 59, nie ma nawiązania do tego problemu. Podobnie na s. 83 pracy Josefa Vogta, “Upadek Rzymu”, zawarte informacje nie upoważniają do wyciągnięcia wniosku o takiej pozycji wspomnianej religii. Taka sama sytuacja występuje po zapoznaniu się z tekstem Jacoba Burckhardta, “Czasy Konstantyna Wielkiego”, s. 42. To wyrywkowe sprawdzenie zawartości przypisów świadczy o nadinterpretacji przez autora zawartych w nich informacji. Na s. 38 J. Kozłowski, podaje kolejną rewelacyjną wiadomość na temat religii wyznawców Chrystusa, dochodzi bowiem do wniosku, że „chrześcijaństwo, jeżeli można mówić w okresie panowania Dioklecjana o jakiegokolwiek jego dalszej ekspansji, rozwijało się w ośrodkach miejskich”. Niestety autor najwidoczniej nie raczył prawdopodobnie przeczytać wnikliwie nawet pozycji umieszczonych w części źródłowej bibliografii swojej własnej pracy, nie mówiąc już o opracowaniach na ten temat. Dowiedziałby się z nich, że początek czwartego wieku to okres wzmożonego przyrostu chrześcijan, a wioski Azji Mniejszej i Egiptu uzasadniły by tezę o także wiejskim rozwoju tej religii⁷. Nawet bez znajomości tych źródeł można by sobie po prostu zadać pytanie po co prześladować religię, która znajduje się w stadium stagnacji? Na tej samej stronie autor po raz kolejny, tym razem omawiając postanowienia synodu z Arles minął się z prawdą.

⁶ W. Kuhoff, *Diokletian und die Epoche der Tetrarchie. Das römische Reich zwischen Krisenbewältigung und Neuaufbau (284-313 n. Chr.)*, Frankfurt a. Main, Berlin, Bern 2001, s. 124-131, 784-793.

⁷ Zob. np: M. Banaszak, *Historia Kościoła Katolickiego*, t. 1. *Starożytność*, Warszawa 1986, s. 106-128; H. Chadwick, *Kościół w epoce wczesnego chrześcijaństwa*, przeł. A. Wypustek, Warszawa 2004, s. 114-123; E. Dassmann, *Kirchengeschichte I. Ausbreitung, Leben und Lehre der Kirche in den ersten drei Jahrhunderten*, Stuttgart, Berlin, Köln 1991, s. 260-267; B. Kumor, *Historia Kościoła*, t. 1. *Starożytność chrześcijańska*, Lublin 2001, s. 33-38; A. Muc, *Architektura monastyczna na terenie Egiptu*, Kraków 2008, s. 11-29; 40-55; J. Słomka, *Nowe prorocтво. Historia i doktryna montanizmu*, *Studia Antiquitatis Christianae*, Series Nova 4, Katowice 2007, s. 45-59, 150-152.

Stwierdza bowiem, że ustawodawstwo tego synodu „potwierdzało zasadę nadrzędności obowiązków obywatela, szczególnie żołnierza, w stosunku do cesarza. Chrześcijanie, którzy ze względów religijnych odmawialiby wypełnienia służby wojskowej narażali się na ekskomunikę”. W rzeczywistości kanon trzeci wspomnianego synodu głosił co następuje: „uznano, żeby systematycznie unikających służby wojskowej, odsuwać od komunii (Kościoła)⁸. Wbrew zdaniu J. Kozłowskiego postanowiono więc, że należy ukarać tylko tych, którzy kilka razy uchylają się od służby wojskowej, nie ma też mowy o motywach religijnych tego czynu, a jaką naprawdę karę wymierzono za takie złamanie przepisów państwowych do końca nie jest jasne, gdyż odsunięcie wiernego od komunii mogło oznaczać także jedynie nie dopuszczenie do sakramentów bez wydalenia z Kościoła, co spotkało np. Teodozjusza Wielkiego⁹. Autor powinien też pamiętać o tym, że prawo przyjęte na jednym z lokalnych synodów nie miało w ówczesnym Kościele rangi obowiązującej w całym chrześcijaństwie. Nawet tzw. sobory z trudem uzyskiwały, czasami po latach, takie uznanie¹⁰. Nie należy więc traktować tego typu ustawodawstwa jako obowiązującego od razu na danym terenie, ale bardziej jako kierunek działania wyznaczony na przyszłość. Przy tej okazji wychodzi brak odpowiedniej bazy źródłowej służącej do wyciągnięcia prawidłowych wniosków. Na następnej 39 stronie autor stwierdza, słusznie zresztą, że tradycja chrześcijańska przypisuje rolę sprawczą prześladowań Galeriuszowi, ale zamiast podeprzeć to stanowisko w przypisie odwołaniem do źródeł, woli pójść na skróty i powołać się na pracę A. Cameron, która wykonała to zadanie za niego. Kolejny, delikatnie mówiąc, błąd przydarzył się J. Kozłowskiemu na stronie 40, gdzie stwierdza, że pierwotnie wydając antychrześcijańskie edykty, Dioklecjan zapowiadając kary za ich nie przestrzeganie, jedynie groził ich użyciem, ale nie miał zamiaru swoich gróźb realizować. Źródła mówią jednak coś innego, i np. w pracy Euzebiusza z Cezarei, „Historia Kościelna”, jej autor omawiając edykt Dioklecjana rozpoczynający pierwsze prześladowanie zauważa, że władca głosi w nim iż „dostojnicy będą pozbawieni swych godności, a ludzie prywatni, o ile trwać będą w wyznawaniu chrześcijaństwa, wolność swą utracą” (tłum. A. Lisiecki). Jeszcze bardziej bulwersuje zapewnienie J. Kozłowskiego, tym razem ze s. 41, że „liczba męczenników nie mogła być duża. (...) liczba

⁸ Canon 3: „De his qui arma proiciunt in pace, placuit abstineri eos a communione”.

⁹ S. Williams, G. Friell, *Theodosius. The empire at bay*, London 1994, s. 65, 67-72.

¹⁰ K. Schatz, *Sobory powszechnie. Punkty zwrotne w historii Kościoła*, tłum. J. Zakrzewski, Kraków 2001, s. 7-12, 15-44.

apostatów musiała zdecydowanie przekraczać liczbę tych, którzy zdecydowali się na opór względem cesarskiej administracji”. Jako, że takie stwierdzenie nie jest poparte odesłaniem do pozycji, których przeczytanie skłoniło autora do zajęcia takiego stanowiska ośmielam się go wyręczyć w tym zadaniu proponując mu, i ewentualnym czytelnikom tej recenzji, samodzielną lekturę wybranych źródeł i opracowań i wyciągnięcie z niej wniosków¹¹. Przyjmując hipotetyczne, że istotnie większość chrześcijan stała się lapsi, co wynika jednoznacznie z ujęcia problemu zaproponowanego przez autora zadziwia jego zdanie ze s. 42, w którym zauważa, że sposób w jaki próbowano zniszczyć tę religię „z góry skazany był na porażkę”. Jako, że wg niego więcej było apostatów niż męczenników władza powinna uznać swoje działanie za sukces. Nawet teoretycznie nie wspomina o możliwości istnienia trzeciej drogi, czyli takiej, która wykracza poza złożenie ofiary bogom lub poniesienia śmierci za wiarę, czyli osiągnięcia chwały przynależnej męczennikom. W czwartym wieku państwo rzymskie nie było jednak w stanie kontrolować wszystkich i wszędzie, dlatego też były nie przewidziane w prawie sytuacje, w rezultacie których istniały grupy chrześcijan albo opłacające sobie spokój u władz lokalnych, lub nie niepokojone przez nikogo żyjące spokojnie w czasie trwania prześladowań. Taką sytuację zauważyły nawet synody, które przydzieliły za wspomniane czyny odpowiednie kary kościelne, szkoda, że nie wspomniał o niech J. Kozłowski¹². Po przedstawieniu tego, raczej wykrzywionego, obrazu prześladowań autor wraca do osoby Konstantina. Ukazuje okoliczności jego powrotu na dwór augusta Konstancjusza Chlorusa i sposób w jaki najstarszy syn tego władcy, czyli bohater recenzowanej książki staje się politycznym spadkobiercą swego ojca. Po okresie uzurpacji nowy najwyższy august, czyli Galeriusz uznaje w rezultacie splotu wydarzeń Konstantina za cezara rządzącego Galią i Brytanią. Sukces jego uzurpacji prowadzi kolejnego syna byłego cesarza Maksymiana, Maksencjusza do próby przejęcia władzy nad Rzymem i Italią. W rezultacie władzę nad kolejnym obszarem państwa przejmuje osoba

¹¹ Zob. np.: Euz. *HE*, VIII, IX, 1-7; idem, *MP* 1-11; Lac. *DMP*, XII-XVIII, XXII-XXIII, XXV, XXXIV, XXXVI; Soc., *HE*, I, 2-3; Soz. *HE*, I, 1-3; M. F. Baslez, *Prześladowania w starożytności. Ofiary, bohaterowie, męczennicy*, tłum. E. Łukaszyk, Kraków 2009, s. 364-380; G. W. Bowersock, *Martyrdom and Rom*, Cambridge 1995, s. 41-42; A. Cameron, *Późne cesarstwo rzymskie*, przeł. M. Kwiecień, Warszawa 2005, s. 57-59; H. Chadwick, *Kościół*, s. 119-123; H. Grégoire, *Les persécutions dans l'empire Romain*, Bruxelles 1964, s. 77-88; W. Kuhoff, *op. cit.*, s. 246-297; F. Ruggiero, *Szaleństwo chrześcijan. Paganie wobec chrześcijaństwa w pierwszych pięciu wiekach*, przeł. E. Łukaszyk, Kraków 2007, s. 158-167.

¹² *Ancyra* 314, canon 1-9; *Arlete* 314, canon 10, 14; *Elwira* ok. 306, canon 1-4, 25.

nieprzewidziana przez rządzących tetrarchów. Panowanie Maksencjusza mimo, że był on tolerancyjnie nastawiony wobec chrześcijan i prowadził szeroko zawansowane prace budowlane mające upiększyć stolicę Imperium, ma fatalną opinię szczególnie w źródłach i to nie tylko chrześcijańskich ale i pogańskich¹³. Jednak w "Historii Kościelnej" Euzebiusza znajdujemy zadziwiającą wzmiankę, że władca ten miał wyznawać chrześcijaństwo, co J. Kozłowski zauważa, ale fragment „udawał początkowo, że ma naszą wiarę” zinterpretował jako przychylność wobec chrześcijan, a nie zgodnie z tekstem źródłowym. Można zdanie Euzebiusza uznać za błędne, ale należy z nim polemizować. W kolejnej części tego rozdziału autor zajmuje się edyktem tolerancyjnym Galeriusza i jego chorobą, która była przez Laktancjusza i Euzebiusza traktowana jako kara Boża, która spadła na inicjatora prześladowań.

W rozdziale czwartym zajął się autor przyczynami, przebiegiem i skutkami wojny Konstantina z Maksencjuszem. J. Kozłowski słusznie zauważa, że stosunki między szwagrami, gdyż syn Chlorusa pojął za żonę siostrę Maksencjusza, Faustę miały różne fazy. Wzmocnienie pozycji Konstantina i, jak zauważył autor, rozciągnięcie władzy pana stolicy Cesarstwa na Afrykę, i Hiszpanię skłoniły obu panujących do poszukiwania rozstrzygnięcia na polu walki. Strony opisujące zmagania militarne należą do najlepszych w tej pozycji. Zasadniczo prawidłowo została ukazana strategia Maksencjusza, który po sukcesach w walkach obronnych w wojnie z Flawiuszem Sewerem i Galeriuszem postanowił kontynuować sprawdzone na polu walki metody działań zbrojnych. Można by spierać się jedynie nad liczebnością obu armii, ale skąpe informacje źródłowe pozwalają w tym wypadku na różne interpretacje. Na s. od 64 do 67 J. Kozłowski przedstawił przebieg bitwy przy Moście Mulwijskim. Więcej miejsca, bo od s. 67 do 80 zajmuje mu problem wizji Konstantina, której ten miał doświadczyć przed bitwą z Maksencjuszem. Sprawa ta jest bardzo ciekawa i jak słusznie zauważył autor na ten temat powstało wiele publikacji, które rozpatrują ją na różne sposoby, ale przy tej okazji zapomniał o swojej deklaracji z s. 9, że napisana przez niego praca nie jest biografią Konstantina, a jedynie ukazuje przebieg jego walki o władzę. Tymczasem omawiane na tyłu stronach widzenie ma mało wspólnego z działaniami zbrojnymi natomiast dużo z zagadnieniami związanymi z biografią Konstantina. Jak zgodnie podają chrześcijańscy

¹³ zob. Euz. *HE*, VIII. 14 1-18; idem, *Vita*, I. 26, 33-37; Filostorg. *HE*, I. 6; Lac. *DMP* XLIII-XLIV; Soc. *HE*, I. 2; Soz. *HE*, I. 3; Zos. *His.* II. 9, 2-17, 1.

pisarze ostatecznie to wola Boga pomogła wygrać synowi Konstancjusza w walce ze szwagrem. Ale chyba to historyk powinien odpowiedzieć na pytanie jak się to wydarzyło?

Po zwycięstwie Konstantyn wkroczył do miasta, gdzie zdaniem autora, z czym należy się zgodzić ludność raczej nie przywitała go entuzjastycznie, choć miasto nie zostało splądrowane, więc jakaś wdzięczność mieszkańców się zdobywcy należała. Po opanowaniu sytuacji w Rzymie Konstantyn spotkał się w Mediolanie z Licyniuszem, który został mężem jego siostry Konstancji. Po rozmowach władcy doszli do porozumienia w sprawach religijnych, co zaowocowało tzw. edyktem mediolańskim. Przy tej okazji niestety J. Kozłowski ponownie próbuje pokazać swoją wiedzę na temat chrześcijaństwa. Mimo, że na s. 39 swojej pracy zamieścił informacje, że „w dzień święta Terminali (23 lutego 303) uzbrojeni w topory pretorianie zrównali z ziemią chrześcijański kościół w Nikomedii” to na s. 84 pisze bez podania o jaki teren chodzi, że przed zwycięstwem Konstantyna nad Maksencjuszem chrześcijanie nie posiadali oficjalnych miejsc sprawowania kultu”. Dla wykazania niekonsekwencji wykładu J. Kozłowskiego wystarczy więc korzystanie z jego pracy nawet bez sięgania do argumentów pochodzących z innych źródeł i opracowań. Natomiast przykładem na bezkrytyczne korzystanie przez autora z Euzebiusza mogą być zaczerpnięte z jego „Historii Kościelnej” informacje o prześladowaniu pogan przez Maksymina Daje, do czego miało dojść po jego klęsce w bitwach z Licyniuszem, co jest jednak mało prawdopodobnie. J. Kozłowski uwierzył też innej informacji biskupa z Cezarei, który nie znając się na wojskowości rzymskiej, a za to doskonale orientując się w klasycznych utworach literatury greckiej, zobaczył nagle w wojsku Maksymina „tysięczne zastępy hoplitów” (tłum. A. Lisiecki)¹⁴. U naszego autora, choć Euzebiusz o tym nie napisał, pojawiają się niespodziewanie na s. 86 „elitarne oddziały hoplitów, stanowiące gwardię przyboczną imperatora”. U Euzebiusza najpierw przegrywają hoplici, a potem dopiero opuściła Maksymina jego gwardia, którą raczej nie należy utożsamiać z mitycznymi hoplitami¹⁵. Niestety fragment ten sugeruje, że J. Kozłowski ma problemy z czytaniem tekstu źródłowego ze zrozumieniem.

W rozdziale piątym autor zajął się przebiegiem wojny, którą w dwóch fazach Konstantyn toczył z Licyniuszem, mężem swojej siostry. Jedną z przyczyn, która doprowadziła do wybuchu decydujących działań zbroj-

¹⁴ Euż. *HE*, IX. 10, 2.

¹⁵ Euż. *HE*, IX. 10, 3-4.

nych była kwestia stosunków Licyniusza z zamieszkującymi Wschód Cesarstwa chrześcijanami. I tym razem dyskusyjny jest wniosek, jaki autor wysnuł ze źródeł na temat skali jaką osiągnęły prześladowania rozpoczęte przez Licyniusza na początku lat dwudziestych czwartego wieku. Sami chrześcijanie, jak opisuje to wspomniany Euzebiusz, traktowali represje Licyniusza jako kolejne prześladowanie¹⁶. Jak się można było spodziewać wojna zakończyła się zwycięstwem Konstantynem i kapitulacją Licyniusza, którego następnie zamordowano na rozkaz zwycięzcy. W ciekawym appendixie autor zajął się okolicznościami śmierci najstarszego syna Konstantyna Kryspusa. W tym fragmencie pracy zadziwia przede wszystkim fakt, że J. Kozłowski nie wspomina o tym, że Konstantyn II prawdopodobnie nie był synem Fausty¹⁷.

Liczba przytoczonych przykładów błędów, przeinaczeń i uproszczeń jest jak już wspomniałem, na tyle duża, że nie można wszystkich ich przytoczyć w ramach tej recenzji. Niestety wiadomości na temat chrześcijaństwa są często uważane nawet przez historyków za mało znaczące. Co powoduje korzystanie przez autorów przede wszystkim z opracowań, zamiast sięgania do dostępnych nawet w języku polskim źródeł. Jeżeli już źródła się znajdują to okazuje się, że autor ma trudności z ich interpretacją. Natomiast należy niewątpliwie pochwalić wydawnictwo za szatę graficzną pracy. Jednak redaktorowi temu można zarzucić tolerowanie bałaganu w bibliografii i w przypisach. Zestawienie źródeł omija bowiem znaczną część wykorzystywanych w przypisach prac. Podobnie liczne pozycje literatury naukowej nie znalazły wykorzystania w recenzowanej monografii. Mimo to pozycja ta jest wartościowa, gdyż zajmuje się rzadko poruszaną w polskiej literaturze naukowej tematyką. Zadziwia tylko fakt, że mimo wydania tej publikacji w renomowanym wydawnictwie UAM nie znalazła ona wcześniej recenzenta, który ukazałby młodemu autorowi wspomniane niedociągnięcia by ten mógł się ich ustrzec w następnych swoich pracach.

Rec. Dariusz Spychała (Bydgoszcz)

¹⁶ Euz. *Vita*, I. 51-56; idem, *HE*, X. 7, 10-11; J. Bleicken, *Constantin der Grose und die Christen. Überlegungen zur konstantinischen Wende*, München 1992, s. 52-64; T. Grünewald, *Constantinus Maximus Augustus. Herrschaftspropaganda in der zeitgenössischen Überlieferung*, Stuttgart 1990, s. 124-128.

¹⁷ S. Bralewski, *Konstantyn II*, [w:] J. Protko-Prostyński, S. Bralewski, M. J. Leszka, M. Kokoszko, *Słownik cesarzy rzymskich*, Poznań 2001, s. 251; T. Grünewald, *op. cit.*, s. 114- 118, 144-145.