

Ks. GRZEGORZ STOLARSKI*

WYKŁAD METAFIZYKI OGÓLNEJ I FILOZOFII BOGA W WYŻSZYM SEMINARIUM DUCHOWNYM DIECEZJI SIEDLECKIEJ W LATACH 1919 – 2018

Treść: I: Metafizyka ogólna; 1. Organizacja zajęć z metafizyki, 2. Zawartość treściowa wykładu metafizyki; 2.1. *Kształtowanie się zasad wykładu metafizyki realistycznej*; 2.2. *Treść wykładu metafizyki w Seminarium diecezji podlaskiej*, 2.3. *Podręcznik S. Reinstadlera*; 2.4. *Metafizyka w wykładzie ks. K. Kusyka*; II: Filozofia Boga, Treść wykładu; Zakończenie; Streszczenie; Summary: A teaching of general metaphysics and the philosophy of God in the Major Seminary of the Diocese of Siedlce, 1919 – 2018; Bibliografia.

Słowa kluczowe: metafizyka, seminarium, teodycea, tomizm

Key words: metaphysics, seminary, theodice, thomism

I: Metafizyka ogólna

1. Organizacja zajęć z metafizyki

Wskrzeszenie działalności Wyższego Seminarium Duchownego diecezji podlaskiej w roku 1919 spowodowało inicjację formacji intelektualnej kleryków w roku akademickim 1919/20. Pierwsze dwa lata formacji potraktowano jako kurs filozoficzny (z uwzględnieniem licznych przedmiotów humanistycznych). W ramach zajęć dydaktycznych przewidziano tam kurs filozofii teoretycznej, obejmujący wykład logiki, kryteriologii (teorii poznania), ontologii (metafizyki), kosmologii, teodycei, psychologii racjonalnej (antropologii filozoficznej).

Od 1927 roku zaczęto realizować nowy projekt programu studiów seminaryjnych, który przewidywał kurs filozoficzny, jako pierwszy rok przygotowawczy, i cztery lata kursu teologicznego. Kurs ten obejmował między innymi 2 godziny tygodniowo ontologii.

W grudniu 1931 ogłoszono nowy statut dla Seminarium Większego Diecezji Siedleckiej czyli Podlaskiej, który przewidywał dwa lata kursu filozoficznego i cztery lata – teologicznego. Ten układ studiów seminaryjnych zachował się po II wojnie światowej. W latach 1952 – 1957 roczniki kursu filozoficznego odbywały swą formację w Drohiczynie. Zajęcia z metafizyki ogólnej, zwanej też ontologią, odbywały się w ramach pierwszego roku filozoficznego studiów i obejmowały z reguły 2 godziny wykładu w tygodniu.

W roku akademickim 1919/20 prowadzenie zajęć z podstawowego wykładu filozofii teoretycznej (w tym metafizyki) powierzono ks. Antoniemu Pobożemu. Był to ksiądz wyświęcony w Lublinie w 1905 roku. Pochodził z Podlasia. Po studiach filozoficznych w Louvain i Fryburgu Szwajcarskim został profesorem Seminarium lubelskiego (od 1912 r.). W 1919 r. poprosił o inkardynację do diecezji podlaskiej i został profesorem filozofii w seminarium w Janowie Podlaskim. W 1925 r. poprosił ponownie o inkardynację do diecezji lubelskiej¹. Od maja 1928 profesorem przedmiotów filozoficznych, w tym ontologii, był ks. Bolesław Sprycha². We wrześniu 1931 zastąpił go na krótko ks. Antoni Chojecki (1905 – 1988). On jako kleryk został wysłany na studia na Angelicum w Rzymie, gdzie uzyskał doktorat. Wyświęcony w 1928 r., trzy lata później został profesorem i prefektem seminarium. Pracował tylko rok. W czasie wojny był kapelanem wojskowym, między innymi w Brygadzie Strzelców Karpackich. Po wojnie uzyskał zgodę na pracę w Stanach Zjednoczonych³. Po nim od 1932 r. zajęcia te prowadził ks. Jan Niedziałek⁴.

* Autor jest pracownikiem naukowym w Instytucie Nauk Społecznych i Bezpieczeństwa Uniwersytetu Przyrodniczo-Humanistycznego w Siedlcach oraz wykładowcą Wyższego Seminarium Duchownego Diecezji Siedleckiej. Ukończył studia teologiczne (Wyższe Seminarium Duchowne w Siedlcach, święcenia kapłańskie - 1989), studia filozoficzne magisterskie (Katolicki Uniwersytet Lubelski- 1991) i doktoranckie (Uniwersytet we Fryburgu Szwajc. - 2002). Jest autorem jednej monografii i kilkunastu artykułów z dziedziny metafizyki, filozofii Boga, filozofii bezpieczeństwa.

¹ S. Stopniak, *Poboży Antoni*, W: L. Grzebień (red.), *Słownik polskich teologów katolickich 1918-1981*, t. 6, ATK Warszawa 1983, s. 699-700.

² Ks. Bolesław Sprycha (1902 – 1955) został księdzem diecezji podlaskiej w 1927 r. Doktor filozofii, zob., K. Kusyk, *Wykaz wykładowców w WSD diecezji siedleckiej na podstawie protokołów z sesji profesorskich*, maszynopis.

³ M. Kołodziejczyk, *Ks. infułat Antonii Chojecki*, <http://www.echokatolickie.pl/index.php?str=100&id=9325&idd=8> (23.10.2018).

⁴ I. Zduniak-Urban, *Człowiek przez duże „C”*, <http://echokatolickie.pl/index.php?str=100&id=1076&idd=8> (29.09.2018). Ks. Niedziałek został aresztowany przez gestapo 16.01.1943 roku. Przebywał w więzieniu na Pawiaku, skąd zabrano go nocą 12 lutego 1943 r., by wraz z dużą grupą innych więźniów wywieźć do Stefanowa koło Palmir. Tam ich rozstrzelano. Dziś śp. ks. Jan Niedziałek spoczywa w mogile zbiorowej na cmentarzu w Palmirach.

Od 1938 r. przedmiotów filozoficznych nauczał ks. Franciszek Szajda (1907–1967). Święcenia prezbiteratu przyjął w 1932 r. i rozpoczął studia na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Warszawskiego. W 1936 r. uzyskał tytuł magistra filozofii, a od 1938 r. był profesorem seminarium - do jego zamknięcia w 1940 r. Po wojnie od 1946 roku był profesorem, a od 1950 r. także prefektem alumnów. W latach 1952-1957 był wykładowcą filozofii i rektorem oddziału w Drohiczynie, gdzie uczyli się alumni z Siedlec oraz wicerektorem seminarium siedleckiego. Pracował w seminarium do 1961 roku⁵. Od 1957 r. przedmioty filozoficzne, w tym wykład z metafizyki, ontologii, powierzono ks. Zygmuntowi Mościckiemu (1913-1988). On został księdzem w 1938 r. Po wojnie został skierowany na studia specjalistyczne na KULu, gdzie w 1951 roku osiągnął magisterium z filozofii a w 1959 r. obronił doktorat. Od 1952 r. był wykładowcą najpierw w Drohiczynie, potem w Siedlcach. Pozostał profesorem prawie do końca swego życia⁶.

W roku 1966 rozpoczął pracę w Seminarium ks. Konstanty Kusyk (1937-2018), wyświęcony w 1962 roku. Rok później, bo w 1963 r., podjął studia specjalistyczne z filozofii na KULu, które zakończył w 1966 roku tytułem magistra filozofii. Pracę doktorską obronił w 1986 roku. Był profesorem seminarium siedleckiego, prefektem, wicerektorem od 1992 r., a w latach 1996 do 2002 rektorem. Potem został ojcem duchownym diakonów. Wykładowcą filozofii pozostał do przejścia na emeryturę⁷. Jako wykładowca okresowo uczył różnych przedmiotów filozoficznych (propedeutyka filozoficzna, logika, metodologia nauk, teodycea, kosmologia, antropologia, historia filozofii), to przez cały czas swej działalności dydaktycznej (do 2006 r.) nauczał metafizyki ogólnej. Była ona dla niego (wykształconego w metodologii metafizyki) najważniejszym z wykładanych przedmiotów. W latach 2006 – 2013 zajęcia z metafizyki prowadził ks. Jacek Świątek, a od 2013 r. – ks. Grzegorz Stolarski.

2. Zawartość treściowa wykładu metafizyki

2.1. Kształtowanie się zasad wykładu metafizyki realistycznej

Ukształtowanie się swoistego *kanonu* zagadnień, którymi zajmuje się metafizyka to-

⁵ J. Łoniewski, *45 lat Wyższego Seminarium Duchownego w Drohiczynie (1951-1996)*, „Studia Teologiczne Białystok, Drohiczyn, Łomża” 15 (1997), s. 229; J. Zubka, Śp. Ks. kanonik Franciszek Szajda, „Wiadomości Diecezjalne Podlaskie”, 36 (1967), nr 9-10, s. 237.

⁶ Zob. M. Parzyszek, *Wartości w kształtowaniu osobowości w nauczaniu ks. Zygmunta Mościckiego*, Studia Gdańskie, t. XXXVI, s. 145-157.

⁷ Zob. H. Tomasiak, *Homilia z mszy pogrzebowej śp. ks. K. Kusyka*, [http://archiwum.radiopodlasie.pl/NEW/2018/05/18/homilia-z-mszy-sw-pogrzebowej-sp-ks-konstantego-kusyka/Ks._Konstanty_Kusyk_\(12.10.2018\)](http://archiwum.radiopodlasie.pl/NEW/2018/05/18/homilia-z-mszy-sw-pogrzebowej-sp-ks-konstantego-kusyka/Ks._Konstanty_Kusyk_(12.10.2018).).

mistyczna dokonało się w długotrwałym procesie kształtowania się zasadniczych idei metafizycznych. Pośród dzieł metafizyki, Arystotelesa, nie znajdziemy żadnego podręcznika metafizyki, nie znajdziemy nawet takiego określenia. To, co przeszło do historii filozofii jako dzieło, zatytułowane *Metafizyka* (przez perypatetyków żyjących kilkaset lat po śmierci Mistrza), to zbiór kilkunastu pism które zostały później określone księgami *Metafizyki*, podejmujących główne zagadnienia: bytu, substancji, jej struktury, zmiany, przyczyny. Podobnie Tomasz z Akwinu nie stworzył dzieła, które mogłoby być potraktowane jako kompendium metafizyki. Jego najbardziej *metafizyczne* dzieło, obok komentarza do *Metafizyki* Arystotelesa, to *De ente et essentia*, które rzeczywiście porusza zagadnienie podstawowe – problem bytu, jego *struktury* i pochodzenia (tu też zostaje po raz pierwszy sformułowana koncepcja różnicy istnienia i istoty).

Na średniowieczną tradycję metafizyczną, obok Tomasza z Akwinu, ogromny wpływ miały dzieła Dunska Szkota, który, w poszukiwaniu precyzji wyrażenia złożonych zagadnień stanowiących metafizykę, dokonał szeregu subtelnych rozgraniczeń pojęciowych. Do tej tradycji odwoływali się też myśliciele nowożytni, Franciszek Suarez, Tomasz de Vio (Kajetan), Sylwester z Ferrary, choć zmuszeni oni byli podejmować dyskusję z coraz intensywniejszymi, od czasów Wilhelma Ockhama, zarzutami pod adresem klasycznej metafizyki. To wtedy zaczęły powstawać pierwsze dzieła o charakterze kompendiów do metafizyki.

Czasy nowożytne naznaczone są antymetafizycznym nastawieniem filozoficznym, czego najdobitniejszym przykładem jest krytyka, dokonana przez Immanuela Kanta. Tradycja metafizyczna jednak nie upadła, a na jej interpretację miało wpływ kilka wybitnych postaci nowożytności. Na uwagę zasługuje tu przede wszystkim Christian Wolff, którego systematyczne ujęcie metafizyki miało decydujący wpływ na odradzającą się w XIX wieku scholastykę.

Papież Leon XIII, świadom zagrożeń płynących ze strony nowożytnych kierunków, opartych na kartezyzmie i kantyzmie, w 1879 r. wydał encyklikę *Aeterni Patris*. Zalecał w niej, aby ośrodki katolickiej edukacji opierały się na *solidnej doktrynie* św. Tomasza z Akwinu, jako tej, która najlepiej oddaje prawdy wiary chrześcijańskiej⁸. Odwołania do nauczania Tomasza z Akwinu traktował jako remedium na stan filozofii i opartej na niej kultury, w której dominowała postawa idealistyczna. Realistycznie ugruntowana myśl św. Tomasza zdawała się ratunkiem przed skutkami takiej kultury, zgubnymi nie tylko dla samej filozofii, ale też dla chrześcijaństwa.

⁸ Encyklika była przygotowana przez grono uczonych włoskich, odwołujących się do tradycji scholastycznej (która stała się przedmiotem zainteresowania szczególnie od połowy XIX w.), wśród których wymienia się

Encyklika spowodowała zdecydowany wzrost zainteresowania myślą św. Tomasza, choć pierwotnie nie bardzo było wiadomo, jaką formę jej odczytania miał papież na uwadze. Faktem jest bowiem, że myśl tomistyczna w tamtej epoce była w stanie poważnej dekadencji, naznaczona interpretacjami pochodzącymi z rozmaitych źródeł (Suarez, Leibniz, Wolff). Publikacja encykliki spowodowała ogromną zmianę. W okresie kilkudziesięciu lat po jej opublikowaniu dokonał się znaczny rozwój studiów, poświęconych rekonstrukcji oryginalnej myśli Tomasza z Akwinu⁹.

Zachęta do oparcia filozofii na autorytecie Tomasza z Akwinu, której udzielił Leon XIII w swej encyklice, spowodowała wzrost zapotrzebowania na syntetyczne opracowania dzieła Akwinaty, mogące mieć zastosowanie w nauczaniu akademickim. Problem polegał na tym, że zastosowanie nauki św. Tomasza do wykładu filozofii w ramach studium teologii katolickiej wymagało gruntownego opracowania, tak treściowego, jak i formalnego. Tomasz, choć całe swe dorosłe życie spędził w cieniu XIII-wiecznego uniwersytetu, wykładając, dyskutując, pisząc w ramach zajęć akademickich, nie napisał żadnego dzieła, podręcznika, kompendium, które mogłoby być zastosowane wprost do nauczania filozofii w wieku XX. Trzeba przy tym pamiętać, że między śmiercią Tomasza w 1274 r. a encykliką papieską z 1879 upłynęło kilkaset lat, przez które nauka Tomaszowa była poddawana licznym interpretacjom, przeinaczeniom, uproszczeniom, wreszcie krytyce, często bardzo radykalnej. W 1277 r., w kilka lat po śmierci Akwinaty, biskup Paryża Stefan Tempier, w ramach zdecydowanej walki z tezami radykalnego arystotelizmu (zwanego 'awerroizmem'), uznał za błędne i potępił niektóre twierdzenia Tomasza, które stanowiły bardzo ważny (wręcz nieodzowny) element jego poglądów filozoficznych. Bez względu na zasadność tej oceny, nie sprzyjało to wzrostowi uznania dla tomizmu, podobnie zresztą jak interpretacje uczniów i bezpośrednich następców Tomasza (Idzi Rzymianin, Tomasz Sutton), które wskutek pewnych uproszczeń, jakich dokonali, spowodowały krytyczne reakcje środowisk uniwersyteckich późnego średniowiecza. Krótko mówiąc, praktycznie od chwili swych narodzin myśl św. Tomasza była przedmiotem studiów, komentarzy nie zawsze trafnie odczytujących jej sens, dyskusji i krytyki. I choć Magisterium Kościoła coraz bardziej zwracało uwagę na wartość dzieła Doktora Anielskiego, jego znajomość w kręgach wpływowych filozofów czasów nowych była coraz bardziej uwikłana w interpretacje licznych komentatorów, a z czasem – coraz bardziej znikoma.

G. Sanseverino (wielotomowa *Philosophia christiana cum antiqua et nova comparata* z 1862), G. Portenova (*La filosofia speculativa compendiata* z 1883 r.) oraz S. Talamo (*L'Aristotelismo della Scolastica* z 1873 r.). Zob. W. Seńko, *Jak rozumieć filozofię średniowieczną*, Warszawa 1993, s. 11.

⁹ B.M. Ashley, *The Way toward Wisdom. An Interdisciplinary and Incultural Introduction to Metaphysics*, Indiana 2006, s. 45.

Pozwała to lepiej zrozumieć trudności z jakimi spotykali się XIX-wieczni uczeni, chcący oprzeć swą filozofię na myśli św. Tomasza oraz propagować ją przez wykłady i publikacje, zgodnie z życzeniem papieskim. Komentarze, interpretacje, jakie mieli do dyspozycji, często utrudniały, a czasem może nawet uniemożliwiały, odkrycie faktycznego nauczania Tomasza i geniuszu jego filozoficznych intuicji.

Efektom ich pracy stały się liczne dzieła o charakterze podręcznikowym, przedstawiające w „szkolnej” formie zwięzły wykład zagadnień filozoficznych wedle porządku, który ukształtował się w czasach nowożytnych, dawno po śmierci Akwinaty. Podręczniki te powielały ten schemat, będący wynikiem z jednej strony przyjętej metodologii filozofii, z drugiej zaś - wymogów akademickich ośrodków intelektualnych (najczęściej katolickich), w których powstawały.

W schemacie tym ontologia zajmowała ważne miejsce, była jednak z reguły poprzedzona wykładem z logiki, kryteriologii (czyli krytyki poznania), czasem – kosmologii (jako nauki o bycie realnym). Odzwierciedlało to sposób rozumienia metafizyki, jaki ukształtował się w czasach nowożytnych, zgoła niekoniecznie zgodny z poglądami Tomasza (choć wciąż określanym jako *arystotelesowsko-tomistyczny*).

Ten pierwszy etap współczesnych studiów nad myślą św. Tomasza określanymi bywa *tomizmem tradycyjnym*, choć nazwa jest nieco myląca¹⁰. Nie było bowiem w XIX w. jakiegokolwiek ugruntowanej tradycji interpretowania nauki Tomasza, a to, co uznawano za „tomistyczne” było często efektem długotrwałego procesu ewolucji, reinterpretacji a nawet erozji pojęć i twierdzeń nie tylko samego Tomasza, ale też i całej scholastyki. Ten zasób pojęć i twierdzeń zakorzeniony był w tradycji semantyki perypatetyckiej (pojęcia substancji, istoty, materii czy formy, aktu i możliwości), choć sposób ich rozumienia naznaczony był licznymi interpretacjami.

Uznaje się, że zasadniczy wpływ na takie *tradycyjne* odczytanie św. Tomasza miała myśl Christiana Wolffa. Jego „*cholastyczna*” koncepcja filozofii, a w jej ramach także metafizyki, czerpała z kolei swe inspiracje zgoła nie z tradycji tomistycznej, ale raczej z dzieł Dunska Szkota i Franciszka Suareza. Zaważyło to nade wszystko na sposobie rozumienia metafizyki i jej przedmiotu.

Na tę słabość dotychczasowego tomizmu zwróciło uwagę kilku badaczy myśli Akwinaty, studiujących wnikliwie już nie tylko komentarze, ale nade wszystko oryginalne treści, zawarte w ponownie wydawanych dziełach Doktora Anielskiego. Spośród nich najbardziej oddziałali myśliciele francuscy – najpierw Etienne Gilson, potem także Jacques Maritain. Ze względu na znaczenie, jakie przypisywali oni Tomaszowej teorii istnienia, jako funda-

¹⁰ Zob. K. Bańkowski, *Tomizm konsekwentny na tle odmian tomizmu*, SPCh 32(1996), s. 211-213

mentalnego aktu bytu, a także wobec dyskusji z Heideggerowskim egzystencjalizmem, ta odmiana tomizmu uzyskała określenie 'tomizmu egzystencjalnego'¹¹.

Podstawą zmiany, jakie zaproponowali zwolennicy tomizmu egzystencjalnego było przede wszystkim dostrzeżenie, że myśl św. Tomasza w dziedzinie filozofii, nie jest jedynie kontynuacją poglądów Arystotelesa. W wykształconym po śmierci Tomasza *tomizmie*, gdzie jego myśl uwikłano w liczne obce jego intencjom interpretacje, utrwaliło się przekonanie, że dzieło Tomasza to przede wszystkim *ochrzczenie* Arystotelesa, przystosowanie arystotelizmu do teologii chrześcijańskiej. W szczególności nie dostrzegano istotnej zmiany, jaką w metafizyce była Tomaszowa koncepcja bytu, jako przedmiotu metafizyki (bytu, jako bytu).

Gilson, polemizując z zarzutami, jakie pod adresem scholastyki zgłaszali fenomenologowie, zwłaszcza Martin Heidegger, zwrócił uwagę na to, że koncepcja bytu, jaką można odnaleźć w pismach Tomasza, jest po pierwsze inna niż u Arystotelesa, po drugie – oryginalna, po trzecie – nie mająca odpowiednich komentatorów, a przez to zapoznana. Tymczasem jest to rozwiązanie, które najpełniej gwarantuje realizm ujęcia rzeczywistości. W przenikliwym dziele *Byt i istota* Gilson ukazał w świetle historycznym i systematycznym znaczenie fundamentalnego rozróżnienia, które stało się swoistą *differentia specifica* tomizmu – różnicy realnej istnienia i istoty w bycie.

Odrodzenie się tomizmu pod wpływem encykliki papieskiej oddziało także na ośrodki myśli katolickiej na ziemiach polskich. Wkrótce zaczęły pojawiać się opracowania filozoficzne, pisane w duchu scholastyki.

Tomizm polski przed II Wojną Światową był na ogół kompilacyjny i receptywny w stosunku do tomizmu zachodniego. Odbijają się w nim wspomniane powyżej cechy tomizmu tradycyjnego i lowańskiego, upowszechniane przez podręczniki kard. D. Merciera oraz jego uczniów w Polsce¹². Najważniejsze z nich w dziedzinie metafizyki wyszły spod pióra ks. prof. Franciszka Gabryła, profesora Uniwersytetu Jagiellońskiego (*Metafizyka ogólna*, 1903) czy też ks. prof. Kazimierza Waisa, profesora Uniwersytetu Lwowskiego (*Ontologia czyli metafizyka ogólna*, 1926).

Sytuacja zmieniła się pod wojnie, gdy ośrodki katolickie, przede wszystkim Katolicki Uniwersytet Lubelski, znalazły się w dramatycznym sporze ideologicznym z agresywnym, wspartym instytucjami politycznymi, bolszewickim marksizmem. Na KUL po wojnie pod wpływem Stefana Świeżawskiego zaczęła upowszechniać się egzystencjalna wersja tomizmu, głoszona przez E. Gilsona. Jej błyskotliwi reprezentanci

¹¹ Tamże, s. 215-217

¹² Po wojnie do tej formy tomizmu nawiązywał profesor KUL ks. Stanisław Adamczyk.

(Mieczysław A. Krąpiec OP, Antoni B. Stępień, ks. Stanisław Kamiński, Zofia Zdybicka USJK, Piotr Jaroszyński, Andrzej Maryniarczyk SDB) sprawili, że nurt ten stał się w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych XX wieku dominującą w tym ośrodku orientacją. Zwie się ją *Szkołą Lubelską*.

2.2. Treść wykładu metafizyki w Seminarium diecezji podlaskiej

Dyskusja w łonie neoscholastyki XIX i XX wieków oddziaływała na sposób wykładu filozofii w katolickich ośrodkach intelektualnych, także w seminariach i na ukształtowanie się formalnego schematu kursu filozofii. Znalazło to odzwierciedlenie w podręcznikach, redagowanych na potrzeby tego kursu, które powszechnie zawierały najpierw wykład logiki i teorii poznania (kryteriologii – kolejny wpływ Wolffa i Kanta), a potem ontologii, czyli metafizyki ogólnej, a za nią – metafizyk szczegółowych: kosmologii, psychologii i teologii (naturalnej). Schemat ten jest do dziś obecny, zwłaszcza w wykładzie filozofii dla teologów.

Pierwsza sesja profesorska odrodzonego Seminarium Podlaskiego uznała, że podstawowym podręcznikiem do filozofii, a zatem także metafizyki, będzie dzieło Sebastiana Reinstadlera *Elementa philosophiae scholasticae*¹³. Jest to typowy podręcznik neoscholastyczny tamtych czasów, napisany po łacinie, choć uwzględniający, zgodnie z duchem tomizmu lowańskiego, znaczną dozę informacji z zakresu nauk przyrodniczych.

W połowie lat dwudziestych uznanie zdobył podręcznik ks. Kazimierza Wajsa *Ontologia czyli metafizyka ogólna*¹⁴, napisany po polsku, będący w znacznej mierze kopią podręcznika Reinstadlera. Po wojnie w środowisku lubelskim powstał podręcznik profesora KUL ks. Stanisława Adamczyka *Metafizyka ogólna czyli ontologia*¹⁵, napisany również w duchu tomizmu tradycyjnego.

Podjęcie wykładów z metafizyki przez ks. Kusyka w połowie lat sześćdziesiątych XX wieku spowodowało wprowadzenie do Seminarium wizji metafizyki w duchu tomizmu egzystencjalnego Szkoły Lubelskiej. Opracowany przez niego skrypt z metafizyki odzwierciedlał strukturę najbardziej znanego kompendium metafizyki tej szkoły filozoficznej – *Metafizyki* ojca Mieczysława Alberta Krąpca¹⁶. Znajdują się więc w nim nade wszystko ustalenia dotyczące separacji, jako sposobu formowania metafizycznego pojęcia bytu oraz głęboko ujęte zagadnienie analogii bytu – jeden z charakterystycznych tematów

¹³ S. Reinstadler, *Elementa philosophiae scholasticae*, Friburgi Brsg. 1923, t. 1-2. Jest to dzieło z 1901 roku, zawierające wykład logiki, krytyki poznania, ontologii i kosmologii (1. tom) oraz antropologii, teologii naturalnej i etyki (2. tom). Tu będziemy się posługiwać 12. wydaniem tego dzieła z 1923 r.

¹⁴ K. Wais, *Ontologia czyli metafizyka ogólna*, Lwów 1926

¹⁵ S. Adamczyk, *Metafizyka ogólna czyli ontologia*, Lublin 1960

¹⁶ M.A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Lublin 1984. Używamy tu trzeciego wydania tego

metafizycznych Szkoły Lubelskiej. Metafizykę pojmuje się jako stopniowe uwyrażnianie egzystencjalnie ujętego pojęcia bytu, przez co, inaczej niż w podręcznikach tradycyjnych, zagadnienie transcendentaliów pojawia się przed innymi zagadnieniami, zwłaszcza przed kwestią złożenia bytowych.

Współczesny wykład metafizyki zasadniczo nadal opiera się na schemacie *Metafizyki* Krąpca, choć niektóre szczegóły uzupełniane są w oparciu o nowe linie rozwojowe w metafizyce realistycznej, zwłaszcza tzw. tomizm analityczny. Stało się bowiem tak, że współczesna szkoła analityczna porzuciła w znacznej mierze swoją antymetafizyczną postawę sprzed II wojny światowej. Szereg myślicieli rozwijających swoją filozofię w duchu językowej precyzji, charakterystycznych dla tradycji analitycznej, odkrywają na nowo wartość zarówno metafizyki Arystotelesa, jak i jej średniowiecznych sprecyzowań. Z drugiej strony, tomiści doceniają wartość analiz językowych i uwzględniają je w swej interpretacji myśli klasycznej. Powstaje z tego ciekawa dyskusja, która zaowocowała dziełami o charakterze kompendiów metafizyki tak w duchu współczesnego neoarystotelizmu (np. klasyczne już dzieło Michaela Louxa *Metaphysics. A Contemporary Introduction*¹⁷), jak i tomizmu analitycznego (np. kompendium Edwarda Fräsera *Scholastic Metaphysics*¹⁸).

2.3. Podręcznik S. Reinstadlera

Lektura podręcznika S. Reinstadlera *Elementa philosophiae scholasticae* pozwala zorientować się w charakterze problematyki, prezentowanej w ramach wykładu metafizyki, określanej wtedy zamiennie – ontologią.

Ontologia jest trzecią częścią podręcznika (po Logice i Kryteriologii). Zostaje określona jako *nauka o bycie ujmowanym w aspekcie tego, co jest mu najbardziej wspólne*¹⁹. Tak pojęta ontologia utożsamia się z metafizyką ogólną i odróżnia od metafizyki szczegółowej, czyli kosmologii, antropologii i teologii naturalnej. Widać zatem, że Reinstadler przyjmuje podział metafizyki przyjęty w tomizmie tradycyjnym pod wpływem Ch. Wolffa.

Wykład problemów metafizycznych podzielony jest na trzy zasadnicze księgi:

I. O samym pojęciu bytu (*De ipsa ratione entis*)

II. O własnościach transcendentálnych bytu (*De proprietatibus entis transcendentálnibus*)

III. O kategoriach (*De categoriis*)

podręcznika.

¹⁷ M.J. Loux, *Metaphysics. A Contemporary Introduction*, New York – London 2006

¹⁸ E. Fraser, *Scholastic Metaphysics. A Contemporary Introduction*, Heusenstamm 2014

¹⁹ „Scientia entis considerati sub rationibus eius maxime communibus”, S. Reinstadler, *Elementa philosophiae scholasticae*, Friburgi Brsg. 1923, t. 1, s. 266

W pierwszej księdze Reinstadler analizuje pojęcie bytu. Księga zawiera dwa rozdziały. Najpierw przedstawiono sposób formowania pojęcia bytu i jego określenie. Jakkolwiek wspomina o definicji bytu, to w wykładzie podkreśla, że w zasadzie byt nie da się zdefiniować w sposób klasyczny, przez wskazanie rodzaju i różnicy gatunkowej. Jest tak dlatego, że nie ma szerszego rodzaju od bytu oraz nie można wskazać żadnej różnicy gatunkowej, bo poza bytem nie ma nic. Autor podkreśla analogiczność pojęcia bytu, choć jego definicja nosi znamiona myśli raczej Dunsza Szkota i Suareza niż Tomasza z Akwinu.

Appendix do rozdziału o pojęciu bytu zawiera omówienie pierwszych zasad, które można wywieść z pojęcia bytu: podstawowej zasady niesprzeczności oraz wynikających z niej: zasady tożsamości, zasady wyłączonego środka i zasady racji dostatecznej.

Drugi rozdział pierwszej księgi traktuje o pierwszych modyfikacjach, które związane są z bardziej szczegółową analizą metafizyczną. I tak najpierw omówiony zostaje podział bytu na byt w akcie i byt w możności. Tu zostaje omówiona teoria aktu i możności, z uwzględnieniem pojęcia możliwości, która zostaje też określona jako *'potentia obiectiva'*.

Drugą prezentowaną determinacją jest podział na istotę i istnienie. Wykład przeprowadzony jest w duchu metafizyki esencjalistycznej. Mianem tym obdarzono ten typ klasycznej teorii bytu, w którym, pod wpływem koncepcji Dunsza Szkota, Suareza, Wolffa, wyakcentowano moment treściowy, istotowy bytu (istota - łac. *essentia*). Istnienie w takiej koncepcji staje się jedynie swoistym *uzupełnieniem*, ostateczną doskonałością istoty, która sama z siebie posiada swój własny, istotowy byt (*esse essentiae*). Taki byt *istotowy* ma charakter czystej możliwości zaistnienia (*potentia obiectiva*).

Charakter tak opisywanej istoty przedstawia Reinstadler następująco: ujmowana w oderwaniu od istnienia jest ona niezmienna, konieczna w stanowiących ją treściach oraz wieczna²⁰. Ma status bytu możliwego, który zostaje urealniony przez akt (doskonałość) istnienia. Istnienie zatem spełnia jedynie rolę swoiście *dopełniającą*, aktualizującą, jakby przenoszącą istotę ze stanu bytu możliwego do stanu realnego²¹. Trzecią modyfikacją jest wyróżnienie bytu koniecznego i nieskończonego.

Księga druga traktuje o własnościach transcendentálnych bytu. Podręcznik Reinstadlera wymienia zasadnicze trzy transcendentalia – jedność, prawda i dobro²². Podobne odróżnienie znajduje się u Wajsa, przy czym uznaje przy tym inne określenia, rzecz i coś, nie różnią się treściowo od pojęcia bytu i przez to nie stanowią odrębnych transcendentaliów²³.

²⁰ Tamże, s. 293

²¹ „Essentiae rerum finitarum vel creatarum (...) priusquam creatae sunt, erant essentiae possibles vel potentiae obiectivae (...). Generatim proinde existentia definiri potest: actualitas essentiae...”. Tamże, s. 294

²² Tamże, s. 304-305

²³ K. Wais, dz. cyt., s. 78

Rozdział dotyczący jedności zawiera, oprócz omówienia charakteru transcendentalnej jedności artykuły dotyczące tożsamości (*identitas*) i podziału (*distinctio*) oraz podobieństwa (*similitudo*) i różnicy (*differentia*).

Omówienie transcendentalnej prawdy jest uzupełnione przez artykuł dotyczący zagadnienia fałszu. Ostatnia część drugiej księgi przedstawia koncepcję transcendentalnego dobra oraz pojęcie i rodzaje zła.

Trzecia księga, dotycząca prezentacji nauki o kategoriach bytu, składa się zasadniczo z dwóch rozdziałów, choć jest wzbogacona uzupełnieniami (*scholia*) i podsumowaniami (*corollaria*). Zawiera także końcowy dodatek, traktujący o pojęciu piękna.

Rozdział pierwszy księgi przedstawia perypatetycką naukę o substancji i przypadłościach, jako o zasadniczych kategoriach bytu. Analiza definicji substancji dokonana jest też przez wskazanie definicji błędnych (Kartezjusz, Spinoza, Leibniz). Odrębnie potraktowano koncepcje negujące rzeczywiste istnienie substancji, przede wszystkim fenomenalizm, inspirowany Kanta krytyką realizmu metafizycznego. Za głównych przeciwników współczesnych uznaje się pozytywistów.

Rozdział uzupełniony jest ważnym scholionem, w którym rozważana jest dyskusja na temat pojęcia osoby i wynikające stąd kontrowersje dotyczące rozumienia relacji między substancją (jako bytem samoistnym), naturą (jako zasadzie działania bytu samoistnego) i osobą (jako substancji natury rozumnej). Dyskusje te mają znaczenie dla teologii chrześcijańskiej, która używa tych pojęć dla wyjaśnienia tajemnicy Wcielenia²⁴.

Drugi rozdział tej księgi przedstawia szczegółowe omówienie trzech rodzajów przypadłości: jakości (*qualitas*), stosunku (*relatio*) oraz działania i doznawania (*actio et passio*).

W ramach tej ostatniej z omawianych grupy przypadłości – działania i doznawania – omawiane jest zagadnienie przyczynowości. Od Arystotelesa pochodzi sposób wyjaśniania rzeczywistości poprzez wskazanie czterech przyczyn: formalnej i materialnej, jako wyjaśniających wewnętrzną strukturę bytu, oraz sprawczej i celowej jako wyjaśniających jego istnienie i dynamizm.

Perypatetycka koncepcja przyczyn została skrytykowana przez późnośredniowieczny nominalizm (Ockham), a w konsekwencji fundamentalnie zmieniona, a nawet odrzucona (Hume). Dlatego podręczniki neoscholastyczne zawierają zarówno wykładnię teorii Stagiryty, jak i dyskusję z poglądami przeciwnymi.

Prezentując zagadnienie przyczynowości Reinstadler daje zasadniczo wykład jedynie przyczyn zewnętrznych: sprawczej i celowej, zaznaczając, że przyczyny wewnętrzne są omawiane w ramach kosmologii²⁵. Podobnie postępuje Wais, choć poświęca on przy-

²⁴ Jezus Chrystus, Bóg Wcielony, jest jedną osobą, która działa na zasadzie dwóch natur: Boskiej i ludzkiej.

²⁵ S. Reinstadler, dz. cyt., s. 366

czynom sprawczej i celowej osobną księgę swej *Ontologii*²⁶. W takim ułożeniu materiału pobrzmiewa echo wpływu, jaki na tradycyjny tomizm miał nowożytny sposób myślenia, w którym zagadnienie przyczynowości zostało w zasadzie sprowadzone do sprawczości.

2.4. *Metafizyka w wykładzie ks. K. Kusyka*

Program zajęć prowadzonych przez ks. Kusyka został oparty na strukturze *Metafizyki* M. A. Krąpca. W schemacie wykładu zachowany został tradycyjny zestaw podstawowych zagadnień, choć ich zawartość treściowa ma w wielu kluczowych punktach jest wynikiem ich oryginalnej interpretacji w duchu tomizmu egzystencjalizującego, nawiązującego przede wszystkim do myśli E. Gilsona.

Metafizyka Krąpca składa się z trzech zasadniczych części, poprzedzonych pogłębionym wykładem o charakterze meta-przedmiotowym, prezentującym specyfikę poznania metafizycznego. Odpowiada to nastawieniu całej Szkoły Lubelskiej, której przedstawiciele kładą szczególny nacisk na opracowanie właściwej metodologii metafizyki. Znalazło to odzwierciedlenie w wykładzie metafizyki ks. Kusyka, który, jako metodolog metafizyki z wykształcenia, poświęca wiele uwagi tym kwestiom.

Pierwsza część *Metafizyki* Krąpca, określona tytułem *Byt jako byt*, przedstawia kluczowe dla całego dalszego wykładu zagadnienie realistycznego rozumienia przedmiotu metafizyki – bytu jako bytu. Ujawnia się w nim oryginalne, krytyczne wobec tradycyjnego tomizmu, rozumienie formuły ‘byt jako byt’. Nawiązując do tych rozważań, ks. Kusyk prezentuje w swym wykładzie historię formowania się metafizycznej koncepcji bytu od Parmenidesa do współczesności. Za Krąpcem wskazuje na niebezpieczne konsekwencje, jakie niesie w metafizyce ujednoznacznienie pojęcia bytu, które dokonało się za sprawą przede wszystkim Dunska Szkota i które w rezultacie wpłynęło na monistyczne tendencje myśli nowożytnej, widoczne najwyraźniej w systemie filozoficznym Hegla. Ponieważ jest to sprawa kluczowa dla rozumienia rzeczywistości, warto poświęcić jej nieco więcej uwagi.

Kluczowym dla metafizyki zagadnieniem jest wyraźne wskazanie jej przedmiotu właściwego. Arystotelesowi zawdzięczamy lapidarne określenie, mówiące, że filozofia pierwsza zajmuje się bytem jako bytem. To, jak należy rozumieć tę formułę, jest przedmiotem trwającej do dziś debaty filozoficznej. Rozstrzygnięcie, co rozumieć będziemy przez *byt* i co będzie aspektem, przez który będziemy widzieć ów przedmiot (*jako byt*), wyznacza fundamentalny sposób rozumienia rzeczywistości i charakter wyjaśniania metafizycznego.

²⁶ K. Wais, dz. cyt., s. 224

W tej materii średniowieczne ustalenia i spory odgrywają zasadniczą rolę. To wtedy ukształtowały się podstawowe rozwiązania, rzutujące na sposób rozumienia metafizyki, jako teorii wyjaśniającej rzeczywistość w najogólniejszy sposób. Wbrew jednak powszechnym przekonaniom to nie rozwiązanie Tomasza z Akwinu zaważyło na sposobie rozumienia przedmiotu metafizyki w wiekach późniejszych. Wnikliwe badania, jakie przeprowadzono wskutek swoistego *renesansu* tomizmu w XX wieku, ujawniły, że w tej podstawowej materii, jaką jest ustalenie jak rozumieć formułę *byt jako byt*, więcej znaczenia niż myśl Akwinaty uzyskała koncepcja Dunsza Szkota oraz jego późniejszych kontynuatorów, od Suareza poczynając. Aby zrozumieć jakie to miało konsekwencje warto przypomnieć tę podstawową różnicę²⁷.

Duns Szkot, choć posługiwał się terminologią arystotelesowską, w swej wizji rzeczywistości nawiązywał, przez swą wierność św. Augustynowi, do rozwiązań neoplatonickich. Charakteryzowały się one nastawieniem monistycznym, sugerującym fundamentalną jedność całej złożonej i wielorakiej rzeczywistości. Jedność ta była efektem pochodzenia całej rzeczywistości od pierwotnej Jedni – źródła wszelkiego bytu i Bytem w najpełniejszym znaczeniu. Ślad takich rozwiązań odnajdziemy we wszystkich koncepcjach ontologicznych, które w wielu przejawach bytu odnajdują ich fundamentalną jedność. Tak jest też w koncepcji bytu, którą przedstawił Duns Szkot. Stwierdził on, że skoro *byt* orzeka się o wszystkim, co jakoś istnieje, zarówno o skończonym, jak i nieskończonym, o materialnym i niematerialnym, o samodzielnym i niesamodzielnym, to wszystkie te odmiany bytu łączy jeden wspólny fundament – *bytowość*. Właśnie w aspekcie owej wspólnej wszystkiemu bytowości ujmuje rzeczywistość metafizyka. Określenie czym jest ta wspólna wszystkiemu bytowość jest najpierw czysto negatywne: bytem jest wszystko to, co nie jest nicością, nie jest nie-bytem. Tak pojęty byt zostaje wyrażony w jednoznacznym najbardziej ogólnym pojęciu bytu, zakładanym przez wszystkie inne pojęcia. I to właśnie tak rozumiane pojęcie bytu ma być przedmiotem metafizyki jako filozofii pierwszej, zakładanej przez wszelką inną wiedzę²⁸.

Stwierdzenie, że bytem jest to, co nie jest nicością jest jednak jałowe poznawczo, dlatego trzeba wskazać jakiś pozytywny moment, charakteryzujący ową wspólną wszystkiemu bytowość. Duns Szkot znalazł go we wskazaniu logicznego warunku bycia – wewnętrznej niesprzeczności. Bytem jest zatem wszystko, co nie zawiera w sobie sprzeczności i co przez to może (przynajmniej logicznie) zaistnieć. Bytem jest więc przede wszystkim to, co możliwe do zaistnienia. Każdy zatem byt, czy to faktyczny, czy tylko pomyślany lub wyobrażony, czy samodzielny czy niesamodzielny, posiada ten wspólny fundament – byt możliwy²⁹.

²⁷ M.A. Krąpiec, *Metafizyka*, dz. cyt., s. 90-98

²⁸ B.M. Ashley, *The Way toward Wisdom*, dz.cyt., s. 133

²⁹ Tamże, s. 134

Takie właśnie rozumienie bytu stało się dominujące w nowożytnej metafizyce. Do niego nawiązywali zarówno scholastycy, jak Suarez, jak i inni myśliciele, jak choćby Leibniz, a przede wszystkim Ch. Wolff. Oddzielił on najpierw metafizykę ogólną (którą odtąd powszechnie nazywano 'ontologią') od metafizyk szczegółowych – kosmologii, psychologii (scholastycznej antropologii) i teologii naturalnej (zwanej też *teodyceą*). Przedmiotem ontologii uczynił on byt możliwy – to, co może zaistnieć (*Philosophia est scientia possibilium, quatenus esse possunt*³⁰). Ten sposób rozumienia przedmiotu metafizyki oddziałwał na myśl XIX-wieczną, także na odradzającą się scholastykę, choć była to koncepcja fundamentalnie odmienna od oryginalnej myśli św. Tomasza w tej materii.

W myśli Tomasza, podobnie jak u Arystotelesa, *byt* może być orzekany w sposób analogiczny. Jeśli *byt* nie jest pojęciem rodzajowym (nie jest najszerszym możliwym rodzajem) nie ma jednej wspólnej wszystkiemu treści. Bytem jest każda dowolna treść o ile istnieje proporcjonalnym istnieniem, to coś co istnieje. Istnienie nie jest *uzupełnieniem* istoty, ale jej spełnieniem. Orzekać o czymś, że jest bytem, to stwierdzić, że w konkretnym wypadku mamy do czynienia z faktycznym istnieniem jakiejś treści, jakiegoś „czegoś”. Z tak rozumianym bytem wiążemy się poznawczo najpierw przez stwierdzenie istnienia, które dokonuje się w sądzie, który nie jest orzecznikowy (*X jest f*), ale egzystencjalny (*Ten-oto X jest*).

Egzystencjalna koncepcja bytu, której opracowanie odnajdujemy w *Metafizyce* Krąpca, ujawnia się także w wykładzie ks. Kusyka. Wspomina on również o konieczności stosowania odpowiedniej metody formowania pojęcia bytu, zwanej *separacją*.

Koncepcja separacji, jako metody formowania pojęcia bytu, została wprowadzona przez szereg tomistów, którzy odnosili się krytycznie do esencjalistycznych interpretacji tomizmu tradycyjnego. Szkoła Lubelska opracowała dogłębną metodologiczną analizę metody separacji, wskazując na jej zasadnicze różnice z powszechnie przyjmowaną w tomizmie metodą abstrakcji trzeciego stopnia³¹. Polscy tomiści zwrócili uwagę, na różnice, które wpływają na sposób rozumienia bytu jako przedmiotu metafizyki. Poznanie abstrakcyjne jest bowiem charakterystyczne dla formowania pojęć rodzajowych i gatunkowych, ujmujących treści istotne, a biorących w nawias cechy nieistotne. Rozum abstrahujący dokonuje swego *odrywania* pewnych treści z poznania zmysłowego wedle przyjętego kryterium (fizycznego, matematycznego czy też metafizycznego) dla uczynienia ich właściwym przedmiotem wyspecjalizowanego poznania³².

³⁰ Ch. Wolff, *Philosophia rationalis sive logica*, Lipsiae 1740, s. 13.

³¹ Poglębną analizę zagadnienia daje A. Maryniarczyk w: A. Maryniarczyk, *Metoda separacji a metafizyka*, Lublin 1985.

³² A. Maryniarczyk, *Realistyczna interpretacja rzeczywistości*, Lublin 2005, s. 124-5

Abstrakcja, zastosowana do formowania pojęcia bytu, które jednak nie jest gatunkowe, może prowadzić do ujednoznacznienia tego zasadniczego pojęcia. Jeśli pojęcie bytu ma się odnosić do każdego wypadku bytowego, jego formowanie nie może polegać na odrywaniu się od jakichkolwiek przejawów bytu. W konsekwencji może uformować się przekonanie, że abstrakcyjnie ujęty byt posiada w swej treści jakąś jedną wszystkim wspólną *cechę* – bytowość. Tymczasem nie ma takiego wspólnego tworzywa, a byt orzekany jest w sposób analogiczny (inaczej, choć analogicznie, jest bytem to konkretne drzewo, inaczej jego kolory, inaczej moja myśl o tym drzewie, inaczej relacje tego drzewa do otoczenia). Dlatego metoda formowania pojęcia bytu, operatywnego w realistycznej metafizyce, powinna uwzględniać nietożsamość poszczególnych wypadków bytowych, a jednocześnie ich analogiczną jedność. Stąd ostrożność Tomasza w opisywaniu metody filozofii pierwszej. Prezentując, w swoim komentarzu do *De Trinitate* Boecjusza, różnice metodologiczne, jakie zachodzą między trzema dziedzinami nauk teoretycznych³³. Pisząc o metafizyce, Tomasz wskazał jej charakterystyczną metodę, którą określił mianem *separatio*, dla podkreślenia, że chodzi w niej o ujęcie takich rzeczywistości, które choć są realnie różne, są jednak nierozdzielalne. Można je zatem jedynie analizować jakby w „separacji”, ale nie w oderwaniu jednej od drugiej. Takimi rzeczywistościami są wszak wszystkie metafizyczne złożenia bytowe, a przede wszystkim to, które przenika każdy byt – istnienie aktualizujące proporcjonalną mu treść-istotę. Nie są to wszak dwie różne rzeczy i nie można ich analizować w oderwaniu, ale właśnie we wzajemnym przyporządkowaniu, choć są one względem siebie realnie różne.

Separacja jest zatem procedurą jakby odwrotną do abstrakcji. Abstrahując, mamy na celu utworzenie pojęcia definicyjnego, które odróżnia pewną klasę bytów od innych. Abstrakcja, im jest dokładniejsza, tym bardziej zawęża zakres pojęcia, tymczasem rezultatem separacji jest pojęcie bytu o najszerszym zakresie - obejmujące swym zakresem wszystko, co jest jakoś istniejącą jakąś treścią³⁴.

Problem separacji został dostrzeżony dzięki wnikliwym badaniom egzegetycznym tomistów od lat trzydziestych XX wieku. Nie występuje w analizowanym podręczniku Reinstadlera, ani u ks. Waisa. Przyjmują oni tradycyjny sposób wyjaśniania zagadnienia: przez trzeci stopień abstrakcji. Przyznają jednak, że jest to abstrakcja inna niż pozostałe, bo nie usuwa z pojęcia bytu żadnej treści, ale ujmuje je niewyraźnie³⁵.

³³ Arystoteles umieścił metafizykę, którą nazywał filozofią pierwszą albo teologią, w obszarze nauk teoretycznych (*theoria*), które odróżnił od nauk praktycznych (*praxis*) i wytwórczych (*poiesis*). Nauki teoretyczne stanowią fizyka, matematyka i filozofia pierwsza.

³⁴ P. Lichacz, M. Olszewski, M. Przanowski, *Wstęp*, [w:] Tomasz z Akwinu, *Super Boetium De Trinitate. O poznaniu Boga. Wydanie łacińsko-polskie*, tłum. P. Lichacz, M. Olszewski, M. Przanowski, Kraków 2005, s. 45.

³⁵ K. Wais, dz. cyt., s. 26

Ponieważ teoria separacji stała się ważnym elementem wykładu metafizyki o. Krąpca i całej Szkoły Lubelskiej, jej zwięzłą prezentację zawiera wykład metafizyki w ujęciu ks. Kusyka. Przedstawia on ją w postaci złożonej procedury poznawczej sądo-wo-pojęciowej, w której kluczową rolę odgrywają sądy egzystencjalne. Składają się na nią następujące kroki:

1. Bezpośrednie poznanie otaczających nas przedmiotów i nas samych, sformułowane w postaci sądów egzystencjalnych, stwierdzających istnienie tych przedmiotów.

2. Sformułowanie sądów klasyfikujących, twierdzących i przeczących, stwierdzających występowanie różnych niesprowadzalnych do siebie treści (istot), prowadzące do odróżniania różnorodnych przypadków bytowych.

3. Odróżnianie tego, co kategoriale, treściowe, co przynależy tylko pewnej kategorii bytów, od tego, co transcendentalne, co przynależy każdemu bytowi. Pozwala to dostrzec, że byt, istnienie nie przynależy tylko jednej kategorii treści.

Właśnie ten proces ukazania niekoniecznego związku istnienia i proporcjonalnej mu treści jest separacją, której efektem jest uznanie, że bytem w sensie metafizycznym (transcendentalnym) jest każda konkretna treść, jako istniejąca.

Pierwsza część *Metafizyki* Krąpca zawiera także wykład teorii transcendentaliów. Traktowane jako swoiste *własności* bytu, transcendentalia są efektem metafizycznej analizy, polegającej na uwyrażnianiu zawartości pojęcia bytu. Ponieważ w ich ujawnianiu stosuje się również zabieg separacji (własności transcendentalne nie są zakresowo inne od bytu), samo ich wyodrębnienie jest też ujawnieniem transcendentalności samego 'bytu' i jego analogicznego charakteru. Stąd ta część odgrywa w Krąpca wykładzie metafizyki bardzo ważną rolę. Inaczej niż Reinstadler wylicza on oprócz jedności transcendentalną rzecz i transcendentalną odrębność, a oprócz transcendentalnych prawdy i dobra, także transcendentalne piękno.

Ks. Kusyk, podobnie jak Krąpiec, omawia transcendentalne własności razem z wykładem podstawowych zasad rzeczywistości, które są po prostu sądowym wyrażeniem transcendentalnej zawartości pojęcia bytu. Chodzi o zasady tożsamości, niesprzeczności, wyłączonego środka i racji dostatecznej.

Drugi semestr wykładu metafizyki według ks. Kusyka dotyczył kolejnego „stopnia” uwyrażniania bytu – jego złożoności. Odpowiada to drugiej części *Metafizyki* Krąpca. Krąpiec zaczyna od złożenia z aktu i możliwości, które jest u Kusyka omówione na zakończenie wykładu metafizyki. Więcej miejsca poświęcone jest kategoriom substancji i przypadłości, określeniu bytu substancjalnego, omówieniu przypadłości, zwłaszcza relacji.

Ważnym fragmentem wykładu metafizyki jest analiza problemu złożenia z istnienia i istoty. Wskazanie realnej różnicy między tymi elementami jest kluczowym dla Tomaszowego rozumienia rzeczywistości.

Tomaszowa koncepcja rzeczywistości wiązała się ze sposobem rozumienia roli istnienia w bycie. Nauka o istnieniu, jako pierwszym akcie bytu, realnie różnym od istoty, będącej jednym filarów myśli Akwinaty i jej metafizycznej oryginalności, podlegała różnym interpretacjom. Potraktowanie istnienia inaczej niż jako pierwszy akt, sprawiło, że rozumiano je jako swoiste *zwięźczenie* struktury bytowej, jednak nie jako element przesądający o realności bytu. Jeśli istnienie jest pewnym *uzupełnieniem* bytu, to posiada on już jakąś realność zanim zaistnieje. Do takich wniosków doszedł Henryk z Gandawy, a podobną drogą poszedł też Duns Szkot, a potem – Franciszek Suarez. To właśnie te interpretacje zdominowały myśl scholastyczną na późniowieczne stulecia.

Jakie ma to znaczenie dla metafizyki? Jeśli racją realności bytu nie jest jego istnienie, to byty realne są tylko ograniczonym podzbiorem wielkiego zbioru bytów, które uzyskują swą realność tylko przez to, że nie mają w sobie sprzeczności. Ten wielki rezerwuar bytowości charakteryzuje się zatem w sposób czysto logiczny: bytem jest wszystko to, co logicznie może istnieć, czyli to, czego ewentualne istnienie nie produkowałoby sprzeczności, inaczej mówiąc to, co da się pomyśleć jako istniejące.

Takie rozumiany bytu spowodowało brzemiennie w skutki zmiany w rozumieniu poznania metafizycznego. Jeśli metafizyka ma zajmować się bytem jako bytem, to właśnie ów byt możliwy, dający się pomyśleć, zdawał się być adekwatnym jej przedmiotem. Stopniowo zatem ucierał się podział: metafizyka, jako filozofia pierwsza, zajmuje się bytem możliwym (czyli warunkami logicznymi bycia), a bytem realnym (zatem pewnym *wypadkiem* bytu możliwego) zajmują się inne nauki, przede wszystkim *fizyka*. Nic dziwnego, że w czasach nowożytnych, gdy za sprawą rewolucji naukowej owa *fizyka* przestała być metafizyką przyrody, a stała się matematyczno-mechanistycznym opisem funkcjonalnych związków zachodzących w świecie obserwowalnym, metafizyka była coraz bardziej spychana na margines nauki. Jej rolą miałyby być ustalanie *warunków bycia*, czyli miałyby być tym, co dziś czasem nazywa się ontologią: transcendentálną analizą warunków poznania w ogóle (kantyzm), lub też aprioryczną analizą *czystych* idei (fenomenologia), lub wreszcie badaniem znaczenia pewnych słów (filozofia języka). Gdy przyszedł pozytywizm (nauka zajmuje się opisem tego, co jest, a nie tego, co być może, albo powinno), analizy tego typu uznano za jałowe (bo pozbawione empirycznych odniesień) i potraktowano jako zbyteczny przeżytek.

Druga część *Metafizyki* Krapca zawiera także wykład teorii przyczyn. Odwołuje się on do wspomnianej już Arystotelesa teorii czterech przyczyn. W wykładzie ks. Kusyka zagadnienie przyczynowości potraktowane jest podobnie jak w *Metafizyce* Krapca, przy czym prezentacja przyczyny formalnej i materialnej jest okazją do zaprezentowania teorii hylemorfizmu (Krapiec poświęca jej cały rozdział)

Trzecia część *Metafizyki* Krapca jest wykładem teorii analogii bytowej (metafizycznej). Zagadnieniu temu filozof lubelski poświęcił wiele uwagi, porządkując je i nadając mu kształt zgodny z egzystencjalną koncepcją bytu. Stąd dostrzeżenie, że analogia w sferze poznania (analogia pojęć i analogia terminów) jest możliwa wobec fundamentalnej analogii bytu. To byt bowiem, poprzez swą wewnętrzną złożoność i pozostawanie w różnych relacjach jest analogiczny.

Ks. Kusyk poświęca temu zagadnieniu relatywnie sporo miejsca nawiązując do wykładni o. Krapca. Mówiąc o analogii bytu, wyróżnia analogię wewnątrzbytową i międzybytową. Analogia wewnątrzbytowa jest we wzajemnym przyporządkowaniu sobie elementów składowych bytu (zwłaszcza istoty i istnienia), które choć różne, składają się na jedność każdego bytu złożonego. Analogia międzybytowa jest w wielorakich odniesieniach i podobieństwach, jakie zachodzą między bytami, mimo ich odrębności (pluralizm bytowy). Podstawą analogii bytowej jest partycypacja bytowa, polegająca na uczestnictwie i zależności w bycie bytów pochodnych i złożonych w Bycie Absolutnym, prostym i niepochodnym, który jest stwórcą, wzorem i celem ostatecznym bytów pochodnych.

Sposób dochodzenia cech tego Absolutu stanowi ostatnie, dodatkowe zagadnienie, kończące wykład metafizyki w ujęciu ks. Kusyka.

II: Filozofia Boga

Wykład z filozofii Boga (zwany teodyceą) w Wyższym Seminarium Podlaskim odbywał się pierwotnie w ramach zajęć z teologii dogmatycznej lub apologetyki. Po wskrzeszeniu diecezji i seminarium wykłady z teodycei miał najpierw bp Czesław Sokołowski (1877-1951). Był to ksiądz diecezji warszawskiej, wyświęcony w 1899 r. Studiował w Akademii Duchownej w Petersburgu. W 1915 r. uzyskał doktorat od Kongregacji do Spraw Szkolnych w Rzymie. Profesor Seminarium Warszawskiego i Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Warszawskiego. Mianowany w 1919 r. biskupem pomocniczym diecezji podlaskiej, został rektorem wskrzeszonego Seminarium w Janowie. Był nim do 1922 r. W latach 1924/25 był rektorem KUL. Po śmierci biskupa

H. Przeździeckiego, w latach 1940 – 1946, był administratorem diecezji. W 1946 roku zakończył pracę w diecezji i przeniósł się do Michalina k/Warszawy, gdzie umarł³⁶. Od 1923 r. wykłady wraz z zajęciami z teologii dogmatycznej miał ks. Antoni Kresa (1895 – 1941). On otrzymał święcenia prezbiteratu w 1919 roku. Bezpośrednio po święceniach podjął studia teologiczne w KUL, zwieńczone licencjatem w 1922. Od 1925 r. studiował w Rzymie, w 1927 r. obronił pracę doktorską. Był profesorem seminarium podlaskiego w latach 1922 – 1925 oraz 1927 – 1929. Od września 1927 był prefektem, a od grudnia 1927 r. – wicerektorem Seminarium Janowskim. Zginął w 1941 r., zamordowany przez Niemców w Oświęcimiu³⁷.

W 1926 r. zajęcia z teodycei przejął ks. Marian Jankowski (1899 – 1962). On należał do pierwszego rocznika alumnów seminarium w Janowie Podlaskim, przyjętych po wskrzeszeniu diecezji. Jeszcze jako kleryk rozpoczął studia teologiczne na KUL. W 1922 r. otrzymał święcenia prezbiteratu, a w 1923 rozpoczął studia na Angelicum w Rzymie, które zakończył obroną doktoratu. Jego promotorem był o. R. Garrigou - Lagrange OP. Od 1925 r. był profesorem teologii i filozofii w seminarium w Janowie Podlaskim, a od września 1927 – prefektem alumnów. Był też ojcem duchownym. W 1943 roku został mianowany rektorem seminarium diecezji siedleckiej czyli podlaskiej. W 1948 roku otrzymał nominację na biskupa pomocniczego w Siedlcach³⁸. Od 1935 r. nauczanie teodycei powierzono ks. J. Niedziałkowi, a od 1937 r. - ks. Pawłowi Kajce. W czasie wojny zajęcia z teodycei miał ks. Henryk Brzostowski³⁹.

W latach 1962 -1969 wykłady z teodycei miał ks. W. Pietkun (1911-1981). Był kapłanem diecezji wileńskiej, wyświęcony na prezbitera w 1937 r. Swe studia teologiczne, zwieńczone doktoratem, odbywał na Uniwersytecie Stefana Batorego w Wilnie. W czasie wojny represjonowany i więziony przez władze litewskie, po wojnie – przez władzę komunistyczną w Polsce. Jako, że miał zakaz wykładania w seminarium w Białymstoku, od 1962 roku wykładał w seminarium siedleckim. W 1969 wrócił do diecezji w Białymstoku⁴⁰. W 1969 roku przejął wykłady ks. K. Kusyk.

³⁶ Zob. R. Dmowski, *Bp Czesław Sokółowski – szkic do biografii*. W: R. Dmowski, J. Gmitruk, G. Korneć, W. Włodarkiewicz (red.): *Wojsko i kultura w dziejach Polski i Europy. Księga jubileuszowa profesora Piotra Matusaka w 65 rocznicę urodzin*. Warszawa – Siedlce: 2006, s. 326–336.

³⁷ Zob., B. Błoński, *Kapłani Diecezji Siedleckiej czyli Podlaskiej zginęli w Oświęcimiu i rozstrzelani w innych miejscach*, „Wiadomości Diecezjalne Siedleckie”, 84(2015),nr 3, s. 202-203.

³⁸ Zob., Śp. bp Marian Jankowski, „Wiadomości Diecezjalne Siedleckie” 31(1962), nr 10-12, s. 302-305.

³⁹ Ks. Henryk Brzostowski (1907-1981) został księdzem w 1934 r. Ukończył studia teologiczne na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Warszawskiego. Pracę w seminarium podjął w czasie wojny (w 1943 r.) i pracował jako profesor do 1958 r. Był wieloletnim proboszczem par. św. Stanisława w Siedlcach.

⁴⁰ E. Kasjaniuk, *Pietkun*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 15, Lublin 2011, s. 544-545.

Od 1974 r., aż do swej nominacji biskupiej w 1992 r., zajęcia z teodycei, nazywanej coraz częściej *filozofią Boga*, miał ks. Henryk Tomasik. Urodził się w 1946, wyświęcony na prezbitera w 1969 r. w Siedlcach, w latach 1971 – 1974 studiował etykę na KUL, w 1974 obronił magisterium, a w 1984 r. – doktorat z filozofii teoretycznej. Był duszpaste-rzem akademickim w Siedlcach. Od 1874 roku był profesorem w seminarium siedleckim. W 1992 r. został biskupem pomocniczym w Siedlcach, a w 2009 r. biskupem ordynariuszem diecezji radomskiej. W 2015 r. uzyskał doktorat *honoris causa* Uniwersytetu Przyrodniczo-Humanistycznego w Siedlcach⁴¹. W 1992 r. zastąpił go ks. Zbigniew Celej, który nauczał filozofii Boga aż do swej śmierci w 1999 r. Wtedy zajęcia przejął ks. Grzegorz Stolarski, który uczył do 2006 r. W latach 2006-2014 wykłady z filozofii Boga miał ks. Robert Kublikowski, a od 2014 r. – ponownie ks. G. Stolarski.

Treść wykładu

Na to jaka była treść i zakres materiału wykładu z teodycei rzuca światło ręcznie napisany skrypt biskupa Cz. Sokołowskiego, pochodzący jeszcze z czasów jego wykładów w Warszawie (rok 1909/10), przechowywany w bibliotece Seminarium. Warto poświęcić mu nieco uwagi ze względu na bogactwo treści, jak i na erudycję autora.

Część wstępna zawiera wyjaśnienie etymologiczne terminu *teodycea* oraz wskazanie jej miejsca w poznaniu filozoficznym. Zaprezentowany podział nauk filozoficznych nawiązuje do wspomianej już tradycji tomizmu szkolnego przełomu XIX i XX ww. Opiera się na Arystotelesie odróżnieniu wiedzy teoretycznej (*theoria, speculabile*) od wiedzy praktycznej (*praxis, agibile*). Trzeci element perypatetyckiego podziału – wiedza wytwórcza (*poiesis, factibile*) nie jest uwzględniony, co jednak jest zrozumiałe w kontekście teoretycznego charakteru teodycei. Filozofia teoretyczna jest tym działem filozofii w ogóle, czyli *nauki o wszechbycie*, który zajmuje się porządkiem faktycznym, podczas gdy filozofia praktyczna zajmuje się porządkiem który istnieć powinien tak w aspekcie intelektualnym (logika), jak i w aspekcie moralnym (etyka).

Podział filozofii teoretycznej odzwierciedla wspomniane już rozróżnienia, które ukształtowały się pod wpływem pośredniowiecznej scholastyki i koncepcji Ch. Wolffa. Metafizyka ogólna, czyli ontologia, odróżnia się więc od metafizyki szczegółowej, na którą składają się kosmologia (teoria bytu materialnego), psychologia (teoria bytu duchowego) i teodycea (teoria bytu nieskończonego). Ta ostatnia zajmuje w całokształcie filozoficznym *poczesne miejsce, jako uwieńczenie całej filozofii* (s. 3).

⁴¹ Zob. *Bp Henryk Tomasik*, <https://diecezja.radom.pl/biskupi/bp-henryk-tomasik> (12.10.2018).

Przedmiot teodycei zostaje tu ujęty w trzech częściach: nauce o istnieniu Boga, nauce o Byciu Bożym (Jego istocie przymiotach) oraz nauce o stosunku Boga do rzeczy stworzonych i możliwych (s. 4-5)⁴². Rozważając kwestię istnienia Boga, autor wskazuje najpierw błędne opinie na temat Jego poznawalności. Krytycznie przedstawiony jest sentymentalizm, tradycjonalizm oraz ontologizm – trzy stanowiska dotyczące możliwości poznania Boga, które były przedmiotem ożywionej dyskusji i krytyki tak ze strony tomistycznej teorii poznania, jak i dogmatycznych orzeczeń Kościoła w XIX i XX wieku.

Pośród błędnych stanowisk przedstawiany jest dowód ontologiczny, któremu poświęcono relatywnie niewiele miejsca, wskazując jedynie na jego niewystarczalność. Poprawna forma naturalnego poznania Boga nie jest zatem ani tylko emocjonalnym odczuciem (sentymentalizm), ani jakąś intuicją Jego istnienia (ontologizm), ani aprioryczną analizą treści pojęcia *bóg*, ale jest rozumowym, aposteriorycznym poznaniem pośrednim, czyli w oparciu o argumentację, której punktem wyjścia są *rzeczy znane – świat, stworzenia* (s. 10). Argumentacja taka, zwana dalej *dowodzeniem* opiera się fundamentalnie na dwóch zasadach metafizycznych: zasadzie racji dostatecznej i wynikającej z niej zasadzie przyczynowości. Autor poświęca sporo uwagi przedstawieniu tych zasad i dyskusji z jej krytykami (s. 10-14).

Dowody na istnienie Boga zostają uporządkowane w trzy zasadnicze grupy: dowody metafizyczne, dowody fizyczne i dowody moralne. Podstawą dowodów metafizycznych jest świat w najogólniejszym, metafizycznym ujęciu. Autor, zgodnie z porządkiem Tomaszowych *pięciu dróg*, wskazuje najpierw na dowód kinezylogiczny, czyli dowód z ruchu, w którym tradycyjna argumentacja, oparta na teorii aktu i możliwości zostaje skonfrontowana z nowożytnymi koncepcjami ruchu, gdzie wspomina się nie tylko Kartezjusza, Laplace'a czy Newtona, ale też Ampere'a, Faradaya, Helmholza czy Poincarégo (s. 18-20).

Drugi argument – kosmologiczny, odpowiada drugiej drodze Tomaszowej z przyczynowości. Po przedstawieniu zasadniczych pojęć, omówiono argumentację z istnienia związków przyczynowych oraz dyskusję z poglądami krytycznymi.

Podobną strukturę posiada przedstawienie dwóch kolejnych dowodów, zaliczonych do argumentów metafizycznych: dowodu ze zmienności (alloiologicznego) oraz z jedności (henologicznego) – odpowiadającym trzeciej (z przygodności) i czwartej (ze stopni doskonałości) drodze z *Summy Teologicznej*.

Ostatnia, piąta, droga z *Summy*, z celowości, stanowi osnowę dowodu teleologicznego. Argumentacja ta jest już zaliczona do dowodów, określanych jako *fizyczne*.

⁴² Cytowany skrypt jest opracowaniem pierwszej części – nauki o istnieniu Boga.

Wyjaśniając pojęcia, autor wiele miejsca poświęca na obronę zasady celowości, konfrontując ją ze współczesnymi mu poglądami krytycznymi. Odrębną sekcję stanowi przedstawienie i analiza teorii ewolucji, które pozwala dostrzec dobrą orientację autora w stanie ówczesnej dyskusji w tej materii. Znamienne, że wspomina on najpierw o istnieniu ewolucjonizmu filozoficznego, który zasady teorii ewolucji stosuje do wszystkich bytów. Wskazuje to na świadomość autora różnicy między porządkiem nauk szczegółowych (i ich hipotez), a porządkiem filozoficznym.

Przedstawiając ewolucjonizm (najpierw poglądy Lamarcka i Darwina), autor daje wyraz swemu przekonaniu, co uzasadnia odwołaniem do wielu autorytetów w tej materii, że teoria ewolucji nie wyklucza celowości, a wręcz ją zakłada. Odróżnia to ówczesny stan dyskusji w tej materii od współczesnego, w którym króluje neodarwinizm, zdecydowanie przeciwny traktowaniu ewolucji jako procesu celowo uporządkowanego.

Druga obok teorii ewolucji sekcja, omawiana w ramach dowodu z celowości, zawiera krytyczne przedstawienie poglądów panteistycznych na celowość. Zawarta jest tam dyskusja nie tylko z poglądami Hegla, ale też z panteizmem materialistycznym.

Drugi dowód z grupy fizycznych, określony jest mianem *entropologicznego*. Dowodzenie dokonuje się w oparciu o zjawisko entropii, czyli zamiany części energii wszechświata w energię cieplną. Wzrastanie entropii w świecie ma wskazywać na konieczność jakiegoś początku świata i prowadzi do pytania o pochodzenie materii i jej praw.

Trzecim dowodem fizycznym jest dowód *biologiczny*, w którym z dużym znanstwem omawiane jest zagadnienie początków życia. Dużo uwagi autor poświęca hipotezom sugerującym samoródtwo, posiłkując się aktualnymi ówczesnie publikacjami. Mimo iż postęp w biologii w XX w., zwłaszcza w kwestii budowy i funkcji komórek biologicznych, zdezaktualizował wiele z przedstawionych przykładów, sama logika wywodów pozostaje wciąż aktualna.

Trzecią grupę argumentów stanowią dowody moralne. Stanowią ją: dowód eudemologiczny, czyli z pragnienia szczęścia, dowód deontologiczny, czyli z istnienia praw i obowiązków moralnych, oraz dowód etnologiczny, z powszechnego przekonania ludów o istnieniu Boga. Ostatnią częścią skryptu są *negatywne dowody istnienia Boga*. W tej sekcji poruszono kwestię ateizmu, przedstawiając przegląd historii problemu oraz argumenty ateistyczne przeciw istnieniu Boga.

Skrypt ks. Sokołowskiego w swej części dotyczącej dowodów na istnienie Boga ma bardzo podobną strukturę do tej części podręcznika Reinstadlera, która zawiera wykład teologii naturalnej. Zachowany manuskrypt stanowi przy tym jedynie pierwszą część ca-

łego wykładu, dotycząca istnienia Boga. W podręczniku Reinstadlera mamy jeszcze drugą część – omawiającą naturę Boga.

Po wojnie najbardziej popularnym polskim podręcznikiem teologii naturalnej była *Teodycea* ks. Wincentego Granata⁴³. Zawierający bogaty materiał erudycyjny, podręcznik ten zachowuje zasadniczy podział i logikę materiału, charakterystyczny dla tomizmu tradycyjnego. Współczesny wykład filozofii Boga ma nieco inną niż tradycyjna strukturę. Wynika to z konieczności uwzględnienia charakteru metodologicznego tej dyscypliny. W ramach krytycznych dyskusji, jakie miały miejsce w drugiej połowie XX wieku, dotyczących miejsca i charakteru tradycyjnej teodycei, zwrócono uwagę, że nie może ona, jeśli ma zachować status nauki neutralnej światopoglądowo w punkcie wyjścia, zaczynać od udowodnienia istnienia swego przedmiotu. Metafizyka nie bierze za przedmiot swych dociekań żadnych twierdzeń religijnych czy światopoglądowych⁴⁴. Dlatego wydaje się, że wykład tzw. filozofii Boga⁴⁵ może być wyodrębniony w ramach studium filozofii w zasadzie dla celów dydaktycznych. Powinien przy tym zawierać najpierw metafizykę Absolutu, która jest zwieńczeniem rozważań metafizycznych, ostatecznym uwyrażeniem treści pojęcia bytu. Nie jest ona jednak żadną *metafizyką szczegółową*, bo nie stanowi odrębnej części metafizyki⁴⁶.

W drugiej swej części wykład ten powinien dotyczyć zagadnień z zakresu teologii naturalnej: istnienia Boga, analizy Jego przymiotów z punktu widzenia refleksji filozoficznej. Wreszcie powinno znaleźć się miejsce na dyskusję z argumentacją współczesnego ateizmu.

Zakończenie

Wykład metafizyki w seminarium podlaskim, podobnie jak w każdym przypadku studiów teologii katolickiej, miał zadanie przygotowawcze w pogłębionym studium problemów teologicznych. Metafizyka dostarcza bowiem niezbędnej aparatury pojęciowej, pomaga w uściśleniu prawd teologicznych (specjalnie w zakresie dogmatyki i teologii moralnej), pozwala także na znalezienie wspólnego fundamentu metodologicznego dla teologii i nauk świeckich.

⁴³ W. Granat, *Teodycea. Istnienie Boga i Jego natura*, Poznań 1960

⁴⁴ S. Kamiński, *Epistemologiczno-metodologiczne problemy filozoficznego poznania Boga*, w: Tenże, *Jak filozofować*, Lublin 1989, s. 204

⁴⁵ Tamże, s. 196. Kamiński zwraca uwagę na niefortunność tej nazwy: filozofia Boga – filozofia czego czy filozofia czyja?

⁴⁶ M. A. Krąpiec, Z.J. Zdybicka, *O tomistycznej drodze poznania Boga*, w: *O Bogu dziś*, red. B. Bejze, Warszawa 1974, s. 81-82

Metafizyka zgadza się także z teologią w swym najistotniejszym celu – nauce mądrości. Jako poznanie o charakterze mądrościowym stanowi ona naturalną stronę mądrości, która płynie z Objawienia. Filozoficzna refleksja starożytnych Greków wzniosła mądrość od znaczenia jedynie użytecznego (zręczności, sprytu) do najwznioślejszego sposobu życia, który spełnia się w kontemplacji Bytu Najwyższego. Teologiczna spekulacja chrześcijańska wpisała tak rozumianą mądrość w chrześcijańską formę życia, która choć bierze się z Łaski, znajduje podwaliny w naturalnym podłożu.

Jest jeszcze jeden aspekt użyteczności metafizyki dla teologii chrześcijańskiej, a przez to jej zasadności w formacji seminaryjnej. Chrześcijaństwo nie rozumie siebie jako kolejnego mitu, ale ma ambicję być *religio vera*, szukaniem i znajdowaniem prawdy o Bogu i prawdy o stworzeniu. Teologia chrześcijańska, mimo, że przyjmuje w swej metodologii argumenty z wiary, nigdy nie może zrezygnować z tej ambicji dla zachowania poprawności politycznej (*nie zagrażać dialogowi religijnemu*), czy nawet *poprawności* pastoralnej (*nie płoszyć owieczek*). Metafizyka klasyczna, której celem jest wyświetlenie prawdy bycia, jest zatem dla teologii w tej materii niezastąpioną pomocą, a nawet strażniczką.

Wykładający w Seminarium Siedleckim profesorowie przedmiotów filozoficznych posiadali dobre teologiczne i filozoficzne wykształcenie, pozwalające na orientację w bieżących problemach filozoficznych. Pozostawali przy tym wierni realistycznemu nurtowi filozoficznemu, odpowiadając na wielokrotne wskazania Magisterium Kościoła, wzywającego do takiej postawy zarówno przez encykliki papieży (od *Aeterni Patris* Leona XIII do *Fides et Ratio* Jana Pawła II), jak i przez szczegółowe instrukcje dotyczące charakteru nauczania filozofii w seminariach duchownych. Pozostaje wyrazić nadzieję, że ich wysiłek edukacyjny i pedagogiczny owocował wzrostem ducha tych, którzy opuszczali Seminarium Siedleckie, jako duszpasterze i teologowie.

Streszczenie

Po odrodzeniu Seminarium Siedleckiego w 1919 Metafizyka była najpierw wykładana w ramach kursu filozofii według podręcznika S. Reinstadlera *Elementa philosophiae scholasticae* w duchu tomizmu tradycyjnego.

Po wojnie, od lat 60-tych wykład nawiązuje do sposobu uprawiania metafizyki w Szkole Lubelskiej tomizmu egzystencjalnego. Współcześnie jest też wzbogacony odniesieniami do tomizmu analitycznego.

Główne tematy wykładu są zgodne z klasyczną, scholastyczną formą prezentacji metafizyki:

1. Problem bytu
2. Własności transcendentalne i pierwsze zasady
3. Struktura bytu (akt i możność, substancja i przypadłości, forma i materia, istota i istnienie)
4. Zagadnienie analogii bytowej (szczególnie w odniesieniu do tomizmu egzystencjalnego)

Treść wykładu z teologii naturalnej (teodycei) również odzwierciedla tradycję scholastyczną i obejmuje zagadnienia metafizyki Racji Ostatecznej (istnienie i natura Absolutu) oraz wynikające z niej konsekwencje teologiczne.

Summary

A teaching of general metaphysics and the philosophy of God in the Major Seminary of the Diocese of Siedlce, 1919 – 2018

After the revival of the Siedlce Seminary in 1919, metaphysics was first taught as a part of the philosophy course according to the handbook *Elementa philosophiae scholasticae* of S. Reinstadler in the spirit of traditional thomism.

After The Second World War, from the 1960s, the teaching refers to the way of practicing metaphysics in the Lublin School of existential thomism. Today, it is also enriched with references to analytical thomism.

The main topics of the lecture are consistent with the classical, scholastic form of metaphysics presentation:

1. The problem of being
2. Transcendental properties and first principles
3. The structure of being (act and potency, substance and accidents, form and matter, essence and existence)
4. The analogy of being (especially in relation to existential thomism).

The content of the lecture on natural theology (theodicy) also reflects the scholastic tradition and covering the metaphysics of the First Reason (existence and nature of the Absolute) and the theological consequences resulting from it.

Bibliografia

- Adamczyk, S. (1960), *Metafizyka ogólna czyli ontologia*, RW KUL: Lublin 1.
- Ashley, B. M. (2006), *The Way toward Wisdom. An Interdisciplinary and Incultural Introduction to Metaphysics*, Univ. of Notre Dame Press: Indiana 2006.
- Bańkowski, K. (1996), Tomizm konsekwentny na tle odmian tomizmu, *SPCh* 32/2, s. 211-219.
- Fraser, E. (2014), *Scholastic Metaphysics. A Contemporary Introduction*, Ed. Scholasticae: Heusenstamm.
- Granat, W. (1960), *Teodycea. Istnienie Boga i Jego natura*, Pallottinum: Poznań.
- Kamiński, S. (1989), *Epistemologiczno-metodologiczne problemy filozoficznego poznania Boga* [w:] Tenże, *Jak filozofować*, TNKUL: Lublin, s. 195-227.
- Krapiec, M. A., Zdybicka Z.J. (1974), *O tomistycznej drodze poznania Boga* [w:] *O Bogu dziś*, red. B. Bejze, Warszawa, s. 71-83.
- Krapiec, M. A. (1984), *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, RW KUL: Lublin, wyd. 3.
- Lichacz, P., Olszewski M., Przanowski M. (red.). (2005), *Wstęp*. W: Tomasz z Akwinu, *Super Boetium De Trinitate. O poznaniu Boga. Wydanie łacińsko-polskie*, Kraków: WAM.
- Loux, M. J. (2006), *Metaphysics. A Contemporary Introduction*, Routledge: New York – London, wyd. 3.
- Maryniarczyk, A. (1985), *Metoda separacji a metafizyka*, RW KUL: Lublin.
- Maryniarczyk, A. (2005), *Realistyczna interpretacja rzeczywistości*, PTTA: Lublin.
- Reinstadler, S. (1923), *Elementa philosophiae scholasticae*, Friburgi Brsg., t. 1-2, wyd. 12
- Seńko, W. (1993), *Jak rozumieć filozofię średniowieczną*, Warszawa: IFiS PAN.
- Wais, K. (1926), *Ontologia czyli metafizyka ogólna*, Lwów.
- Wolff, Ch. (1740), *Philosophia rationalis sive logica*, Lipsiae.