

ROCZNIK
WYDZIAŁU FILOZOFICZNEGO
TOWARZYSTWA JEZUSOWEGO
W KRAKOWIE
1988

Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego
Kraków — 1989

**Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego
Kraków, ul. M. Kopernika 26**

Redaktorzy:

**Roman Darowski SJ
Ludwik Grzebień SJ
Stanisław Ziemiański SJ**

Redakcja techniczna:

Dariusz Piskulak SJ

SUPERIORUM PERMISSU

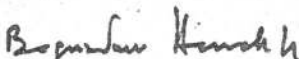
**Druk wykonano w Zakładzie Małej Poligrafii Prowincji Polski
Południowej Towarzystwa Jezusowego „Zaskale” w Krakowie**

Sprawa wyższych uczelni papieskich w naszym kraju, których status nie został dotychczas uregulowany w systemie prawnym PRL, jest jednym z przedmiotów trwających od kilku lat negocjacji Komisji Wspólnej Rządu i Episkopatu Polski. Dotyczy to pięciu uczelni: Papięskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, Papięskich Wydziałów Teologicznych we Wrocławiu, Poznaniu i Warszawie oraz Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie.

W prasie ukazują się niekiedy krótkie informacje o tych rozmowach. W związku z tym uważamy za wskazane dostarczenie zainteresowanym bliższych danych o przeszłości i teraźniejszości Wydziału Filozoficznego TJ w Krakowie. Temu właśnie celowi pragnie służyć niniejsza publikacja. Zawiera ona historię Wydziału oraz przedstawia jego stan w roku akademickim 1987/88. Podano tutaj m. in. wykaz pracowników dydaktycznych i studentów, ramowy program studiów, omówiono działalność Towarzystwa Naukowego i zamieszczono pełną bibliografię stałych pracowników Wydziału. Dodano również kilka artykułów o tematyce filozoficznej.

Przy okazji warto wspomnieć, że podczas swego pobytu w Polsce, w maju ubiegłego roku, Przełożony Generalny Towarzystwa Jezusowego, ks. Peter-Hans Kolvenbach, zapoznał się bliżej z działalnością naszego Wydziału jako jego Wielki Kanclerz. Na specjalnym spotkaniu ze stałymi pracownikami tegoż Wydziału, w Krakowie, w dniu 12 maja 1988 r., O. Generał podkreślił zarówno rolę filozofii w formacji młodych jezuitów, jak i jej znaczenie dla kultury społeczeństwa, zachęcając zebranych do jeszcze intensywniejszej działalności na tym polu.

Życzę wszystkim Pracownikom Wydziału, by inspiracje i zachęty Ojca Generała stanowiły pomoc i bodziec do pracy na niwie filozoficznej.


ks. Bogusław Steczek SJ
Prowincjał



**WYDZIAŁ FILOZOFICZNY
TOWARZYSTWA JEZUSOWEGO
W KRAKOWIE
1932-1988**

Wstęp

Troska o wysoki poziom studiów i w ogóle formacji do kapłaństwa była cechą Towarzystwa Jezusowego od samego początku istnienia Zakonu. Z tym wiązała się również dążność do zdobywania stopni naukowych i prawa ich nadawania. Już w 1552 r. papież Juliusz III dał jezuitom prawo nadawania stopni naukowych baccalaureatu, magisterium, licencjatu i doktoratu w prowadzonych przez nich kolegiach:

„Scholaribus vero Collegiorum eorumdem extra Universitates existentium, studiorum suorum cursu absoluto, et rigoroso examine praecedente, a dicto Praeposito Generali, vel de eius licentia a quovis ex Praepositis vel Rectoribus huiusmodi Collegiorum, cum duobus vel tribus Doctoribus vel Magistris per eosdem eligendis, quoscumque baccalaureatus ac magisterii et licentiatursae ac doctoratus gradus accipere; et Praepositis vel Rectoribus cum Doctoribus huiusmodi, ut eosdem Scholares ad gradus ipsos promovere, eisdemque Scholaribus, ut postquam promoti fuerint, in eis legere, disputare, et quoscumque alios actus ad haec necessarios facere et exsequi [...] facultatem et licentiam concedimus”¹.

Studia filozoficzne stanowiły integralną część formacji do kapłaństwa zarówno w dawnym Towarzystwie, tj. od połowy XVI w. do jego zniesienia w 1773 r., jak i podczas istnienia Zakonu na Białej Rusi i po jego przywróceniu na całym świecie w 1814 r.

Własne studia filozoficzne — po przywróceniu Towarzystwa w 1814 r. — jezuici polscy zdołali zorganizować dopiero w 1823 r. w Tarnopolu, ale tylko na kilka lat, bo w latach 1827-1848 mieściły się one w Starej Wsi k. Krosna lub ponownie w Tarnopolu². Gdy w 1848 r.

władze austriackie zniosły Prowincję Galicyjską TJ za popieranie ruchów wolnościowych okresu „Wiosny Ludów”, młodzi jezuici odbywali studia za granicą, głównie we Francji, lub w kraju — pod zmienionymi nazwiskami. Już jednak w 1852 r. cesarz austriacki Franciszek Józef I zezwolił jezuitom wrócić do Galicji i zorganizować ponownie prowincję zakonną. Studia filozoficzne otwarto w 1859 r. w Starej Wsi i stan taki trwał do r. 1867. W 1867 r. zorganizowano w Krakowie przy ul. Kopernika 26 „Seminarium Cracoviense Societatis Jesu”, obejmujące trzyletnie studia filozoficzne i czteroletnie studia teologiczne. Ale już po dwu latach filozofia została odłączona od teologii i wędrowała po różnych miejscowościach: Śrem (1869-1872), Stara Wieś (1872-1885), Chyrów (1885-1887), Tarnopol (1887-1895), Nowy Sącz (1895-1913), Kraków (1913/14), Gräfenberg na Śląsku Opawskim, obecnie Jeseník w Czechosłowacji (1914/1915, wskutek I wojny światowej), Nowy Sącz (1915-1926). W 1926 r. dokonano podziału istniejącej od 1918 r. Prowincji Polskiej TJ na Prowincję Małopolską (od 1975 r. Prow. Polski Południowej) i Wielkopolsko-Mazowiecką, ale studia pozostają wspólne dla obu Prowincji. W 1926 r. studia teologiczne przeniesiono do nowo zbudowanego w Lublinie kolegium „Bobolanum”, a studia filozoficzne otrzymały stałą siedzibę w Kolegium Krakowskim i tak jest do dzisiaj. Jedynie w latach II wojny światowej i rok po niej (1939-1946) — wskutek zajęcia budynku Kolegium na szpital wojskowy — filozofię studiowano w Starej Wsi. Teologia w latach wojny mieściła się w Nowym Sączu, po niej do 1952 r. — w Krakowie, a od 1952 r. do dzisiaj — w Warszawie.

OKRES MIĘDZYWOJENNY

Krakowski ośrodek filozoficzny jezuitów — wraz z wielu innymi ośrodkami jezuitów na świecie — otrzymał tymczasowo prawa kościelne na podstawie reskryptu Kongregacji do Spraw Seminarów i Uniwersytetów z dnia 8 IX 1932 r.³ Natomiast definitywne potwierdzenie tego prawa przez Kongregację nastąpiło 2 II 1934 r.⁴, gdy Kongregacja stwierdziła, że przygotowane przez Zakon „Statuta Facultatum Theologiae et Philosophiae in Collegiis Societatis Iesu erectarum” (Romae 1934) są zgodne z zasadami i normami ogłoszonej w 1931 r. przez papieża Piusa XI Konstytucji Apostolskiej „Deus scientiarum Dominus” i dołączonymi do niej Ordynacjami Kongregacji do Spraw

Seminariów i Uniwersytetów. W ten sposób Krakowskie Kolegium Filozoficzne uzyskało status Wydziału Filozoficznego o charakterze kościelnym z prawem nadawania stopnia licencjatu filozofii.

Zgodnie z wymogami Kościoła i Towarzystwa studia filozoficzne do licencjatu trwały wówczas 3 lata, a sposób ich odbywania był szczegółowo określony przez wspomniane wyżej dokumenty kościelne i przez „Ratio Studiorum” Towarzystwa. Tego rodzaju studia odbywali jezuici w Polsce, począwszy od lat trzydziestych do lat sześćdziesiątych. Jedynie w 1941 r. Przełożony Generalny Towarzystwa, Włodzimierz Ledóchowski, ogłosił ad experimentum nową wersję „Ratio studiorum superiorum Societatis Iesu”, którą — po wprowadzeniu pewnych poprawek — zatwierdził definitywnie w 1954 r. O. Generał Jan Janssens. Zwiększała ona ilość materiału nie będącego ściśle filozofią, ale z nią związanego.

W okresie międzywojennym zajęcia dydaktyczne na Wydziale prowadzili wyłącznie jezuici. Było zwykle 10 profesorów i wykładowców. W latach 1932-1939 rektorem Kolegium Krakowskiego był ks. Józef Godaczewski (przez pierwszy rok był wicerektorem), natomiast prefektem studiów (dziekanem) przez pierwsze dwa lata był również J. Godaczewski, a następnie ks. Eugeniusz Chomrański. Do bardziej znanych profesorów tego okresu należą: ks. Stanisław Bednarski (metodologia), ks. Józef Chechelski (historia filozofii), ks. Eugeniusz Chomrański (etyka), ks. Franciszek Kwiatkowski (teodycea i kosmologia, później tylko teodycea)⁵, ks. Antoni Kuśmierz, w latach 1959-1967 prowincjał małopolski (psychologia eksperymentalna i biologia), ks. Władysław Markucki (kosmologia)⁶. W r. 1932/33 psychologię racjonalną i eksperymentalną wykładał sprowadzony specjalnie z Niemiec ks. Leonard Gilen SJ, a w roku następnym Węgier, ks. Józef Dombi, należący do Wiceprowincji Rumuńskiej, prowadził wykłady psychologii racjonalnej i kierował lekturą tekstów Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu. Taka wymiana profesorów (i studentów) była możliwa, gdyż wykłady głównych dyscyplin odbywały się w języku łacińskim.

Na Wydziale studiowali przede wszystkim klerycy jezuicy z obu polskich prowincji TJ, ale były także grupy z innych krajów: Słowacy, Czesi, Węgrzy, Rumuni i Łotysze. W omawianym okresie, tj. w latach 1932-1939, najmniej studentów jezuickich było w r. 1932/33 — 84, a najwięcej w r. 1935/36 — 127, w tym 9 Słowaków, 4 Czechów, 3 Łotyszów, 3 Węgrów i 1 Rumun; ostatni czterej należeli do Wice-

provincji Rumuńskiej. Jak z tego widać, pod względem narodowościowym audytorium było dość zróżnicowane. Oprócz tego studiowały grupy kleryków z innych zakonów polskich, głównie kanoników regularnych laterańskich; w ciągu 7 lat było ich łącznie 8. Przed 1932 r. studiowali kanonicy regularni i augustianie⁷.

Na Wydziale wykładano — najogólniej mówiąc — filozofię neotomistyczną, zbliżoną do jej nurtu esencjalnego. Przekazywaną doktrynę miarodajnie przedstawiają tezy z całości filozofii — do licencjatu — bronione na końcu triennium filozoficznego. Poniżej przytaczamy w oryginalnym brzmieniu łacińskim tezy z r. 1934/35, tj. z pierwszego roku do definitywnym uzyskaniu praw akademickich przez Wydział. Zaczerpnięto je z wydanej drukiem 20 — stronicowej broszury „*Examina auditorum Facultatis Philosophicae*” (zob. reprodukcję strony tytułowej), zawierającej nadto tezy do egzaminów rocznych z zakresu filozofii systematycznej (po dwa przedmioty w roku i po 20 tez z przedmiotu, po łacinie; inne po polsku), zagadnienia z historii filozofii i z przedmiotów pomocniczych, do których należały: psychologia eksperymentalna, zagadnienia antropologiczne związane z filozofią (tu m.in. o transformizmie i pochodzeniu człowieka), zagadnienia matematyczne, fizyczne i chemiczne związane z filozofią oraz interpretacja tekstów św. Tomasza z Akwinu i Arystotelesa. Z zakresu dyscyplin specjalnych w programie były kwestie ekonomiczno-społeczne, pedagogika i metodologia pracy naukowej.

**Examina auditorum
Facultatis Philosophicae**

E Philosophia scholastica

— — — — —
**A. Propositiones defendendae
ex universa Philosophia
Anno tertio**

E LOGICA:

1. Scepticismus universalis, sive ut factum, sive ut doctrina spectatus repugnat, quamvis eius repugnantia Scepticis proprie demonstrari nequeat.

FACULTAS PHILOSOPHICA
COLLEGII MAXIMI CRACOVIENSIS
SS. CORDI IESU DICATI

EXAMINA AUDITORUM
FACULTATIS PHILOSOPHICAE



CRACOVIAE IN POLONIA 1935

2. *Ultimum et universale veritatis criterium et certitudinis motivum est evidentia obiectiva.*

3. *Sola certitudo metaphysica est certitudo absoluta, tamen certitudo physica et moralis sunt certitudo formalis, licet essentialiter imperfecta.*

4. *Iudicia experientiae internae et externae habent valorem obiectivum.*

5. *Dantur conceptus stricte universales, in rebus fundati, quorum analysi et comparatione iudicia immediata universalialia et obiective certa formari possunt.*

6. *Ratiocinium tum deductivum, tum inductivum est verus fons novae, certaeque cognitionis.*

EX ONTOLOGIA:

7. *Ratio entis ut sic contrahitur ad sua inferiora non compositione metaphysica sed logica. Proinde est haec ratio entis ut sic metaphysice intrinsece analoga.*

8. *Essentiae rerum quoad absolutam sui possibilitatem radicaliter pendent ab essentia divina prout in se est, formaliter vero ab intellectu divino, concipiente eandem essentiam divinam ut diversis modis imitabilem ad extra.*

9. *Existunt in rerum natura substantiae proprie dictae; neque ullam repugnantiam involvit in se conceptus substantiae incompletae.*

10. *In rebus creatis praeter substantias dantur etiam accidentia realia, realiter ab illis distincta.*

11. *Dantur in rerum natura relationes reales tum transcendentales, tum praedicamentales.*

12. *Conceptus causae est obiective realis; principium vero causalitatis est analyticum, ideo absolute certum.*

E COSMOLOGIA:

13. *Datur in corporibus quantitas formaliter continua, a substantia corporea realiter distincta, cuius effectus formalis primarius est tribuere substantiae corporeae compositionem e partibus integrantibus.*

14. *Corpora vere efficiunt effectus, quos communis hominum sensus ipsis attribuit, immediata tamen actio in distans corporibus repugnat.*

15. *Activitas corporea non consistit in solo motu locali, dantur enim qualitates corporeae proprie tales.*

16. In explicanda corporum naturalium essentia reiciendum est systema tum Atomismi, tum Dynamismi, tum Atomismi dynamici, admittendum vero systema peripatetico-scholasticum, secundum quod corpora naturalia constituuntur essentialiter duobus principiis: materia prima et forma substantiali.

17. Theoria electronica sub quibusdam conditionibus conciliari posse videtur cum fundamentalibus principiis systematis scholastici de natura corporum.

18. Exsistunt leges naturae vere et proprie tales, quarum necessitas non est absoluta, sed hypothetica tantum, quapropter miracula sunt adaequate possibilis et non raro certo cognoscibilia.

19. Spatium formaliter sumptum est intervallum sive relatio distantiae voluminalis inter superficies vel partes superficiei, quae locum constituunt, intercedens.

20. Tempus, quod recte ab Aristotele definitur: numerus motus secundum prius et posterius, est ens obiectivum, reale.

E PSYCHOLOGIA:

21. In corpore vivente admittendum est unum radicale activitatis principium, quod influxu suo communes materiae vires ad procurandum proprium viventis finem stabiliter dirigit.

22. Principium vitale est forma substantialis corporis viventis.

23. Corpora viventia nata sunt se ipsa movere seu immanenter operari. Et in hoc motu seu immanenti operatione ratio vitae consistit.

24. Sicut brutis animalibus facultas sentiendi tribuenda est, ita plantis deneganda.

25. Ad sensationem in fieri non sufficit materialis immutatio sensorii, sed requiritur species sensibilis. Ipsa tamen sensatio formaliter consistit in actione immanenti.

26. Solus homo ex entibus organicis gaudet intellectu, cuius obiectum proprium in statu unionis sunt quidditates rerum sensibilium.

27. Originem idearum unice systema Aristotelico-Scholasticum rationabiliter explicat.

28. Voluntas humana gaudet libertate arbitrii.

29. Anima rationalis est substantia incompleta sed subsistens; unitur vero cum corpore tamquam eius forma substantialis.

30. Anima rationalis simplex, spiritualis atque natura sua immortalis immediate a Deo creatur.

E THEOLOGIA NATURALI:

31. Deum in rerum natura existere sub conceptu entis immobilis, incausati et absoluta necessitate existentis, demonstratur e rerum mundanarum mutabilitate, causalitate et contingentia.

32. Ex ordine mundano rite deducitur existentia Dei sub conceptu sapientissimi ordinatoris.

33. Deus est ipsum esse per se subsistens et simpliciter in perfectione infinitus.

34. Deus est perfectissime simplex, necessario unus, physice et moraliter prorsus immutabilis.

35. Deus est aeternus, ubique praesens et immensus.

36. Deus est ens personale a mundo distinctum. Pantheismus vero, sub quacumque forma propositus, reiciendus est.

37. Libera absolute et conditionate futura Deus in essentia sua infallibiliter cognoscit, non tamen in decretis praedeterminantibus.

38. Deus in rebus extra se volendis et agendis ita liber est, ut eodem actu simplicissimo, quo se necessario amat, sine ulla mutatione intrinseca possit creaturas velle aut nolle.

39. Deus mundum, quem ex nihilo creavit, positive et directe in existendo conservat et cum creaturis ad earum actiones cooperatur.

40. Deus creaturas liberas ad agendum physice non praemovet, sed simul tantum cum earum operationibus concurrat.

EX ETHICA:

41. Finis hominis ultimus internus in eiusdem perfecta naturali beatitudine consistit, cuius obiectum necessarium et per se sufficiens est Deus.

42. Cum beatitudo subiectiva formaliter in perfectissima, pro naturae capacitate, Dei cognitione et amore similiter perfecto consistat, perfecta beatitudo demum in vita futura obtinebitur sub conditione vitae terrenae, recte ad finem ultimum ordinatae.

43. Sunt actiones intrinsece et ex natura sua, ideoque independenter a quocumque praecepto extrinseco honestae vel inhonestae.

44. In quaestione quoad normam obiectivam et formalem bonitatis et malitiae moralis non potest admitti nec utilitarismus qualiscumque, nec sensismus, nec rationalismus Kantianus, sed tantum theoria scholastica.

45. Existit vera lex naturalis, cuius obligatio fundamentum suum proximum habet in essentiali ordine rerum, ultimum vero in lege aeterna.

46. Haec lex naturalis est universalis, immutabilis et munita sanctione sufficienti atque perfecta demum in vita futura.

47. Directa et privata auctoritate suscepta sui ipsius occisio lege naturali absolute prohibetur; indirecta vero ex causa proportionate gravi nonnumquam permitti potest.

48. Etsi servato moderamine inculpatae tutelae licet cruento contra iniustam aggressionem sese defendere, tamen illicitum est ad famae et honoris proprii defensionem alium vulnerare vel occidere, et propterea duellum est illicitum.

49. Mendacium legi naturali directe repugnat, quare numquam mentiri licet.

50. Ius acquirendi proprietatem privatam generatim spectatum est ius naturale; ipsa tamen proprietas privata in concreto non tribuit dominium illimitatum.

(Arch. Wydz. Tow. Jez. w Krakowie. Teczka: Tezy z całości filozofii drukowane w 1935 r.)

WOJNA I OKUPACJA NIEMIECKA (1939-1945)

W r. 1939/40 Krakowskie Kolegium Jezuitów wraz z Wydziałem Filozoficznym miało liczyć łącznie 156 osób, w tym 29 księży, 104 kleryków i 23 braci. Jednakże studia nie mogły się tutaj odbywać, gdyż od 6 IX 1939 r. większość pokoi i sale szkolne przeznaczono na szpital dla żołnierzy polskich⁸. Dnia 14 i 16 X 1939 r. gestapo przeprowadziło rewizję w kolegium; 14 X aresztowało ks. rektora Wiktora Mackę i ks. Stanisława Bednarskiego, a 10 XI wpadło do kolegium i spędziło jego mieszkańców do jednej sali i wówczas zostało zaaresztowanych 9 księży, 10 kleryków i 6 braci. Większość wywieziono wkrótce do obozów koncentracyjnych, gdzie zginęło 8 z nich. W grudniu 1939 r. Niemcy zajęli szpital w kolegium. W tej sytuacji dla ocalałych z tych i innych aresztowań postanowiono urządzić studium filozoficzne poza Krakowem. Dnia 19 XII 1939 r. otwarto tymczasowo w Starej Wsi studium dla pierwszego rocznika filozofii; zebrało się tam 8 słuchaczy. Warunki pracy były bardzo trudne nie tylko z powodu lichego wyżywienia, lecz także wskutek przeszkód z zewnątrz, takich jak kwatery wojskowe i najścia gestapo. Mimo to studenci solidnie przykładali się do pracy, świadomi, że dano im możliwość odbywania studiów, które inni nie mieli. Drugi i trzeci rocznik, liczący razem 43

sluchaczy z obu polskich prowincji, rozpoczął rok akademicki 4 XI 1939 r. w Nowym Sączu. Od 1940 do 1946 r. wszystkie trzy roczniki odbywały studia filozoficzne w Nowym Sączu.

Wydział Filozoficzny posiadał tam wobec władz niemieckich nazwę: „Kurs Przygotowania Duszpasterskiego” (Seelensorgekurs), gdyż tylko jako taki mógł być tolerowany przez Niemców. Wykłady i inne zajęcia odbywały się jednak ściśle według obowiązujących przepisów kościelnych i zakonnych. Prefektem studiów (dziekanem) był ks. Antoni Kuśmierz (1939-1941) i ks. Franciszek Górszczyk (1941-1946). W Kolegium mieszkało ponad 80 osób, a liczba studentów w latach 1940-1945 wynosiła kolejno: 37, 31, 37, 36 i 28 (rocznik II i III). „Studia filozoficzne w Nowym Sączu nie różniły się programem ani poziomem od przedwojennej uczelni w Krakowie. Grono profesorskie składało się z fachowo przygotowanych wykładowców i z tymczasowo zatrudnionych zdolnych absolwentów filozofii (z braku sił fachowych). Do stałej ekipy należeli: ks. Władysław Markucki (kosmologia), ks. Franciszek Kwiatkowski (teodycea i zastępczo historia filozofii i kryteriologia), ks. Stanisław Wawryn (etyka i socjologia), ks. Bronisław Bębenek (psychologia racjonalna), ks. Karol Wypiór (dialektyka i ontologia), ks. Antoni Kuśmierz (psychologia doświadczalna). Ponadto na Wydziale pracowali wykładowcy przedmiotów dodatkowych: biologia, matematyka, technika pracy naukowej itp. [...] Klerycy nie mogli narzekać na brak pomocy naukowych, ponieważ podręczniki i dzieła filozoficzne sprowadzono z krakowskiej Biblioteki Filozoficznej. Ponadto sporadycznie nadsyłało z zagranicy najnowszą literaturę neoscholastyczną. W tym czasie ks. Franciszek Kwiatkowski powziął myśl napisania całokształtu wykładanej w Fakultecie filozofii neoscholastycznej, która ukazała się drukiem w Krakowie w 1947 roku jako *Filozofia wieczysta w zarysie* (tomy 1—3) [...] Czy Niemcy wiedzieli — zapytuje ks. Natoński — że Kurs Przygotowania Duszpasterskiego to normalne studia filozoficzne? Wydaje się, że nie. W każdym razie w Kolegium zachowywano ostrożność i podczas wykładów wystawiano czujki na furcie, aby w porę ostrzeżenia klerycy mogli opuścić salę wykładową i rozbiec się po pokojach”⁹.

PO II WOJNIE ŚWIATOWEJ

W 1946 r. siedzibą Wydziału stał się ponownie Kraków. W czasie wojny Wydział stracił kilku swych przedwojennych profesorów: 1) ks. Stanisław Bednarski zginął w 1942 r. w obozie koncentracyjnym w Dachau; 2) ks. Tadeusz Chabrowski został wywieziony do ZSRR i zmarł w 1941 r. w Gorki; 3) ks. Jan Haniewski został wywieziony do ZSRR i zmarł w 1942 r. w pobliżu Uralu; 4) ks. Jan Długosz w 1945 r. został wywieziony do ZSRR i pracował w obozie najpierw w Kazachstanie, a od 1952 r. na Syberii; do Polski wrócił w 1956 r., ale pracy dydaktycznej nie mógł podjąć (+ 1981 r. w Zakopanem); 5) ks. Stanisław Krzyżanowski wskutek przeżyć wojennych załamał się psychicznie; zmarł w 1948 r. w Starej Wsi; 6) ks. Józef Chechelski na początku wojny po wielu trudach przedostał się do Francji, gdzie pracował wśród Polaków; w latach 1957-1967 był kierownikiem polskiej sekcji Radia Watykańskiego; zmarł w 1967 r. w Rzymie.

Stopniowo starano się powiększać zespół profesorski, który w 1955/56 liczył 14 osób. Niska początkowo liczba studentów osiągnęła w tym właśnie roku liczbę najwyższą w całym okresie powojennym: 104. Było wśród nich 7 kleryków z zakonu kanoników regularnych laterańskich. W latach pięćdziesiątych studiowało nadto 3 innych kleryków z tego zakonu¹⁰.

Funkcję dziekana pełnili: ks. Franciszek Górszczyk (1946/47), ks. Władysław Markucki (1947-1957), ks. Tadeusz Ślipko (1957-1964), ks. Franciszek Bargiel (1964/65), ks. Bronisław Bębenek (1965-1968), ks. Roman Darowski (1968-1982), ks. Jan Popiel (1982-1985), ks. Jan Sieg (1985-1988), a od 1988 r. — ks. Ludwik Grzebień.

Tymczasem po II Soborze Watykańskim (1962-1965) i w związku z Soborem pojawiły się opinie, że obowiązujące ustawodawstwo kościelne w dziedzinie formacji i studiów w znacznej mierze nie odpowiada aktualnym wymaganiom i potrzebom, dlatego powinno ulec zmianie¹¹. Soborowa deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim (*Gravissimum educationis*, n. 11) mówi o potrzebie rewizji ustaw o wydziałach kościelnych. Dotyczyło to w szczególności Konstytucji „*Deus scientiarum Dominus*”, na której opierały swą działalność te właśnie wydziały. W tym celu Kongregacja do Spraw Seminariorów i Uniwersytetów, która 3 III 1968 r. zmieniła nazwę na „Kongregację Kształ-

cenia Katolickiego” (S. Congregatio pro Institutione Catholica) przygotowała — przy szeroko zakrojonej konsultacji z uczelniami katolickimi na świecie — i wydała w 1968 r. „Normae quaedam ad Constitutionem Apostolicam, Deus scientiarum Dominus de studiis academicis ecclesiasticis recognoscendam”, które miały obowiązywać do czasu ogłoszenia nowej konstytucji na temat akademickich studiów kościelnych.

Wśród innowacji zawartych w tym Dokumentcie znajduje się norma, która wywarła znaczny wpływ na zmianę dotychczasowej struktury studiów w Towarzystwie Jezusowym. Stwierdza ona mianowicie, że odtąd do uzyskania stopnia licencjata filozofii wymagane są dwuletnie studium podstawowe oraz przynajmniej dwuletni kurs specjalny (*Normae quaedam*, nr 48), a do uzyskania stopnia licencjata teologii wymaga się pięcioletniego kursu podstawowego (łącznie z filozofią) oraz dwuletniego kursu specjalnego (tamże, nr 44). Wynika stąd, że do uzyskania stopnia licencjata filozofii potrzebne są 4 lata studiów, a do stopnia licencjata teologii — 5 lat. Jak z tego widać, w porównaniu z ustawodawstwem poprzednim zwiększono znacznie wymagania czasowe (nie mówiąc o innych) do uzyskania stopni akademickich.

W takim stanie rzeczy jezuita (i nie tylko oni) znaleźli się w niekorzystnej sytuacji. Dotychczas po trzech latach filozofii i czterech teologii mogli uzyskać stopień licencjata z jednej i drugiej dziedziny. Teraz zaś — gdyby zachowali dotychczasową strukturę studiów — nie mogliby go zdobyć ani z jednej, ani z drugiej dziedziny. Zachodziła więc konieczność zmiany struktury studiów w celu niedopuszczenia do tego, by jezuita kończyli wieloletnie przecież studia bez zdobycia jakiegokolwiek stopnia naukowego.

Troska o solidną formację intelektualną, udokumentowaną zdobyciem odpowiednich stopni naukowych, cechowała całą dotychczasową historię zakonu. Zdobywanie jednak obu stopni naukowych (z filozofii i z teologii) przez wszystkich czy przez ogół jezuitów, czyli dziewięcioletnia formacja intelektualna, nie mogła spotkać się z uznaniem, gdyż to zbyt długo przedłużało i tak już długi okres formacji jezuita (oprócz tego dwuletni nowicjat i roczna trzecia probacja po studiach — obowiązujące bez zmian). Dlatego zdecydowano się na inne wyjście, idące raczej w kierunku specjalizacji w jednej z tych dziedzin.

Stopniowo pod wpływem lub z okazji Soboru i wskutek różnorodnych tendencji ujawniających się w chrześcijaństwie pojawiły się także

i w zakonie jezuitów nielatte problemy i zaistniała potrzeba zmian. Usiłowała im sprostać XXXI Kongregacja Generalna (Rzym 1965/1966). Jej głównym zadaniem było przystosowanie ustawodawstwa zakonnego do decyzji II Soboru Watykańskiego. Uchwaliła ona m.in. dekret „De Scholasticorum institutione praesertim in studiis”, który w numerze 15 zaleca: „Dla lepszego dostosowania naukowej formacji Jezuitów do potrzeb obecnych czasów specjalna Komisja ma przejrzeć całe *Ratio Studiorum* i podać tylko ogólne normy dla tak rozmaitych krajów i warunków. Uwzględni w nich przepisy Kościoła zarówno wcześniejsze, jak i ustalone na Soborze i wydane po nim, jak również te, które wyda obecna Kongregacja Generalna ...”. Tymczasem za zgodą O. Generala można podejmować pewne określone próby, których wyniki należy szczegółowo przedstawić Komisji Studiów.

Powyższy dekret oznacza praktycznie koniec jednolitej jezuitkiej „*Ratio Studiorum*” o zasięgu światowym, ogłoszonej po kilkunastoletnich konsultacjach i okresie próbnym przez Generala Klaudiusza Aquavivę w 1599 r. W późniejszym okresie dokonywano w niej wprawdzie mniejszych lub większych zmian, zwłaszcza po przywróceniu Towarzystwa (szczególnie za rządów generala J. Roothaana), ale zasadnicze jej elementy przez przeszło trzy wieki nie uległy zmianie. Od 1 I 1968 r. studia jezuitów opierały się na „*Normae generales de studiis. Lineamenta novae Rationis Studiorum Superiorum Societatis Iesu*” (Romae 1968). Przygotowała je wspomniana poprzednio Komisja, a ogłosił O. General Pedro Arrupe dekretem z dnia 10 X 1967 r. Są to — jak wskazuje tytuł — tylko „normy ogólne” i tylko zarys (*lineamenta*) „*Ratio Studiorum*”, zawierający jedynie podstawowe dane ze znaczną ilością rozwiązań pozostawionych do wyboru przez poszczególne prowincje zakonu, podczas gdy poprzednia „*Ratio Studiorum*” szczegółowo określała wszystkie niemal sprawy związane ze studiami. O. Arrupe zaznacza w dekreście, że zdaniem Komisji nie można na razie przygotować pełnej i definitywnej wersji „*Ratio Studiorum*” i dlatego przygotowano tylko „normy ogólne”. Następne lata wykazały, że na pełną „*Ratio Studiorum*” nia ma obecnie widoków.

„*Normae generales*” podawały tylko ogólne zasady i przepisy dotyczące studiów, dlatego w tym samym dekreście z 1967 r. O. Arrupe polecił prowincjałom, by na podstawie tych norm i przy uwzględnieniu przepisów ogólnokościelnych opracować „*Ordines Regionales Studiorum*”, dla poszczególnych regionów lub grup prowincji i by mu je przedstawić do zatwierdzenia.

Wśród zmian, jakie wprowadziły „Normae generales” w stosunku do poprzednio obowiązującej „Ratio studiorum superiorum”, zwracają uwagę przede wszystkim dwie: jedna dotyczy wykładanej doktryny, druga natomiast czasu trwania studiów. Podczas gdy „Ratio studiorum superiorum” poleca wierne wykładanie filozofii św. Tomasza z Akwinu („Scholasticorum in Philosophia rationali et sacra Theologia institutionem omnino petraent ad huius Doctoris nostri proprii rationem et doctrinam et principia, eaque sancte teneant...”, nr 80, 2), to „Normae generales” stwierdzają jedynie ogólnie, iż w tej dziedzinie powinno się uwzględniać zarówno „ciągle aktualne dziedzictwo filozoficzne, jak i zagadnienia aktualne” („Tum patrimonium philosophicum perenniter validum, tum actualitas quaestionum criteria esse debent selectionis”, nr 67). Zalecenie uwzględniania dziedzictwa filozoficznego zostało zaczerpnięte z dokumentów II Soboru Watykańskiego: „Nauki filozoficzne niech będą tak podawane, aby przede wszystkim doprowadziły alumnów do zdobycia gruntownego i systematycznego poznania człowieka, świata i Boga w oparciu na wiecznie wartościowym dziedzictwie filozoficznym, przy uwzględnieniu też wyników badań filozoficznych nowszej doby...” (Dekret o formacji kapłańskiej, nr 15). Normę powyższą w skróconej formie powtórzyły także „Normae quaedam” (nr 33, przypis). Gdy zaś chodzi o czas trwania studiów filozoficznych, to „Ratio studiorum superiorum” nakazywało trzyletnie studia, natomiast „Normae generales” dopuściły dwuletnie studium filozofii dla wszystkich kleryków jezuickich („Omnes Scholastici saltem per biennium studio philosophiae incumbant...”, nr 63).

Omówione przepisy zarówno ogólnokościelne, jak i jezuickie otworzyły drogę do różnego rodzaju eksperymentów w nauczaniu filozofii, które dotyczyły głównie trwania studiów, wykładanej doktryny oraz formy jej przekazu. Wkrótce po 1968 r. w wielu prowincjach zakonu zaczęto wprowadzać biennium filozoficzne zamiast triennium. Stopniowo proces ten objął całe Towarzystwo, tak że obecnie podstawowe studium filozofii trwa przeważnie dwa lata. Eksperymenty dotyczyły także struktury studiów. W przeciwieństwie do przyjętej dawniej praktyki odbywania studiów filozoficznych przed teologią zaczęto tu i ówdzie łączyć studia filozoficzne z teologicznymi, tzn. od samego początku wykładano pewne zagadnienia (dyscypliny) filozoficzne i teologiczne, lub też łączono z filozofią określone zagadnienia humanistyki i teologii. Zmiany wprowadzone w niektórych ośrodkach doprowadziły do znacznego ograniczenia studiów filozoficznych.

Sporo zmian dokonywano również w zakresie przekazywanej nauki. W wielu miejscach stopniowo lub dość radykalnie odstępowano od przyjętego poprzednio powszechnie przekazywania studentom „systemu”, czyli od systematycznego wykładu filozofii tomistycznej, zastępując go albo wybranymi dość dowolnie zagadnieniami, albo sterowano raczej ku historii filozofii. W tych ramach albo podawano względnie kompletny przegląd dziejów filozofii, albo też preferowano jakiś jeden system, np. heglizm i na jego kanwie omawiano inne problemy. W niektórych krajach Afryki i Azji zgodnie z ruchem inkulturacji nawiązywano często i obficie do dawnych i nowszych systemów religijno-filozoficznych określonych regionów. W większości ośrodków filozoficznych wysoko ceniono osobistą wolność badawczą wykładowców, której nie stawiano większych przeszkód, a nawet zachęcano do rozwijania nowych inicjatyw. Te i inne okoliczności doprowadziły do dużego zróżnicowania formacji filozoficznej w Kościele i w Towarzystwie Jezusowym.

Próbowo tym i poszukiwaniom sprzyjała atmosfera, jaka wytworzyła się w stosunku do filozofii częściowo podczas Soboru, a zwłaszcza z okazji Soboru. Wypowiedziano wówczas wiele opinii niesprzyjających filozofii. Podkreślając konieczność egzystencjalnego podejścia do teologii, obniżano niejednokrotnie rolę i wartość filozofii w formacji kandydatów do kapłaństwa. Doprowadziło to do sytuacji, w której filozofia, zwłaszcza jakakolwiek filozofia systematyczna, a w szczególności filozofia tomistyczna — dawniej obowiązująca bez zastrzeżeń — znalazła się w wielu środowiskach poniekąd w niełasce.

Wkrótce jednak czynniki kościelne zorientowały się w sytuacji i zdały sobie sprawę z niebezpieczeństw, jakie ona mogłaby wywołać na dłuższą metę. By temu zapobiec, Kongregacja Kształcenia Katolickiego wydała dnia 20 I 1972 r. Instrukcję o nauczaniu filozofii w seminariach duchownych (tekst polski w „Collectanea Theologica”, 43: 1973, f. I, s. 211-218). Omówiono w niej aktualne trudności studiów filozoficznych, podkreślono konieczność filozofii dla przyszłych kapłanów i przekazano niektóre wskazówki dotyczące nauczania filozofii. Stwierdzono tam m.in., że filozoficzna formacja nie może się ograniczać do nauki „filozofowania”. Samo to bowiem nie wystarcza. „Jest konieczne, ażeby profesorowie filozofii podawali zdrowe zasady oraz materiał, nad którym uczniowie mogliby się poważnie zastanowić i stopniowo go sobie przyswoić” (III, 2). Dalej, filozofia nie może być syntezą nauk szczegółowych; powinna przeprowadzać prawdziwie filozoficzną re-

fleksję w świetle zasad metafizycznych, której wynikiem będzie zwarty pogląd na rzeczywistość. Nie może on oczywiście być w sprzeczności z Objawieniem chrześcijańskim.

Instrukcja przypomina, że Sobór życzy sobie, ażeby nauczanie filozofii w seminariach nie porzucało bogatego dziedzictwa ludzkiej myśli, dziedzictwa mającego ponadczasową wartość (*patrimonium Philosophicum perenniter validum*), ale też, by było otwarte na bogactwo, które ciągle wnosi myśl współczesna. „W tym sensie — stwierdza Instrukcja — częste zalecanie przez Kościół filozofii św. Tomasza z Akwinu jest nadal w pełni uzasadnione i pozostaje w swej mocy. W niej bowiem pierwsze zasady prawd naturalnych są jasno i organicznie wyrażone oraz harmonizują z Objawieniem. Zawiera ona w sobie twórczy dynamizm, który zdaniem biografów cechuje naukę św. Tomasza i tym dynamizmem ma się odznaczać nauka tych, którzy pragnąc iść w jego ślady, powinni dorobek tradycji wzbogacać nieustannie i systematycznie nowymi osiągnięciami myśli ludzkiej” (III, 2). Instrukcja wyraziła więc jasno to, co Dokument soborowy zawierał *implicite*. Wpłynęła ona niewątpliwie w pewnej mierze na kształt studiów filozoficznych w uczelniach katolickich na świecie, a więc także w Towarzystwie Jezusowym, choć wpływ ten trudno bliżej określić. Zresztą Instrukcja jest mimo wszystko dość ogólnikowa, pozwala się różnie interpretować i konsekwentnie w dziedzinie nauczania filozofii pozostawia znaczną swobodę i dosyć szeroką wolność, nieodzowną do uprawiania filozofii.

List apostolski papieża Pawła VI „*Lumen Ecclesiae*” o św. Tomaszu z Akwinu z 20 XI 1974 r. podjął na nowo i rozwinął niektóre wątki tej właśnie Instrukcji.

Od 1968 r. obowiązywały więc w uczelniach kościelnych „*Normae quaedam*”, a w Towarzystwie Jezusowym nadto „*Normae generales de studiis*”. W poszczególnych zaś regionach obowiązywało „*Ordo Regionalis Studiorum*”, natomiast poszczególne wydziały filozoficzne kierowały się oprócz tego statutami swego wydziału, które należało przedłożyć Kongregacji pro *Institutione Catholica* po dostosowaniu ich do wytycznych dokumentu „*Normae quaedam*”.

Konstytucja Apostolska Jana Pawła II „*Sapientia Christiana*” z 1979 r. zastąpiła Konstytucję „*Deus scientiarum Dominus*” i traktuje o ważniejszych problemach związanych z uniwersytetami i wydziałami kościelnymi. Należą do nich: natura i cel uniwersytetów i wydziałów

kościelnych, zarząd społeczności akademickiej, profesorzy i wykładowcy, studenci, czynniki administracyjne, ratio studiorum, stopnie akademickie, sprawy dydaktyczne i ekonomiczne, lokalizacja i współpraca uniwersytetów i wydziałów. W Konstytucji znalazły się także normy specjalne dla wydziałów teologicznych, prawa kanonicznego, filozofii i innych. Po Konstytucji zostały umieszczone „Ordinationes” Kongregacji pro Institutione Catholica, dotyczące poszczególnych zagadnień, o których traktuje Konstytucja. Podają one pewne szczegółowe normy i przepisy w tym względzie.

Gdy chodzi o interesującą nas tutaj bliżej strukturę studiów filozoficznych, to Konstytucja (i konsekwentnie Ordinationes) przyjmuje trzy etapy formacji, czyli trzy cykle:

- 1) cykl pierwszy, podstawowy, dwuletni, dający ogólną, podstawową formację filozoficzną;
- 2) cykl drugi, również dwuletni, dający wstępną specjalizację w jakiejś dziedzinie filozofii i kończący się licencjatem;
- 3) cykl trzeci — trwający odpowiedni okres czasu — prowadzący do dojrzałości w dziedzinie filozofii i kończący się doktoratem.

W kwestii „Ratio studiorum” Konstytucja poleca zachowanie odnośnych zasad i norm, zawartych w dokumentach kościelnych, zwłaszcza II Soboru Watykańskiego przy uwzględnieniu osiągnięć współczesnego postępu naukowego. W poszczególnych wydziałach i problemach należy się posługiwać odpowiednią metodą naukową oraz właściwymi metodami dydaktycznymi i pedagogicznymi. Konstytucja uznaje słuszną wolność (*iusta libertas*) badań i nauczania; powinna się ona mieścić w granicach Słowa Bożego, którego wyrazicielem jest Magisterium Kościoła.

W myśl Konstytucji „Kościelny wydział filozoficzny usiłuje zgłębiać problemy filozoficzne przez metodyczne badania i na podstawie wiecznotrwałego dziedzictwa filozoficznego, poszukiwać ich rozwiązania przy pomocy wrodzonego światła rozumu oraz wykazać ich spójność z chrześcijańską wizją świata, człowieka i Boga...” (art. 79). W nauczaniu filozofii należy zachować odnoszące się do niej normy zawarte w dokumentach II Soboru Watykańskiego oraz w nowszych dokumentach Stolicy Apostolskiej na ten temat. W przypisie do tego artykułu Konstytucji wymieniono Dekret o formacji kapłańskiej, Deklarację o wychowaniu chrześcijańskim, wspomniany wyżej List Pawła VI „*Lumen Ecclesiae*” o św. Tomaszu z Akwinu z 20 XI 1974 r. oraz Instrukcję Kongregacji pro Institutione Catholica z 20 I 1972 r.

Ordinationes Kongregacji zawierają dalsze szczegóły na temat nauczania filozofii. I tak podczas pierwszego cyklu ma być wykładana filozofia systematyczna (z wprowadzeniem ogólnym), obejmująca wszystkie części, tj. filozofię poznania, filozofię przyrody, filozofię człowieka, filozofię bytu (wraz z teologią naturalną) oraz filozofię moralną. Nadto powinna być wykładana historia filozofii ze szczególnym uwzględnieniem tych systemów, które wywierają większy wpływ, oraz dyscypliny pomocnicze — z zakresu humanistyki i przyrodoznawstwa. Podczas cyklu drugiego przeważają dyscypliny specjalne, a w cyklu trzecim — zagadnienia specjalne, ćwiczenia i seminaria.

Wkrótce po ogłoszeniu Konstytucji „Sapientia Christiana” ukazała się nowa wersja „Normae generales de studiis”. Normują one sprawy studiów w Towarzystwie Jezusowym. Postulat przystosowania „Norm” — zastępujących dawną „Ratio Studiorum” — do bieżących wymogów został wysunięty przez XXXII Kongregację Generalną TJ (1974/1975). W tym celu O. General Pedro Arrupe wyznaczył w maju 1978 r. komisję, która przejrzała poprzedni dokument i wprowadziła do niego pewne zmiany. Tekst przesłano następnie do prowincji zakonu w celu konsultacji. Uwzględniono w nim także przepisy świeżo ogłoszonej Konstytucji „Sapientia Christiana”. O. General Arrupe dekretem z dnia 15 XII 1979 r. ogłosił te „Normae generales de studiis NN.” i polecił, by obowiązywały od 1 III 1980 r. W podtytule znalazła się informacja: Ad placita Congregationum Generalium XXXI et XXXII exaratae (Romae, Apud Curiam Praep. Gen. S.I., 1980, s. 40) ¹².

Tymczasem od r. 1967 wiele uczelni jezuickich przeszło głębokie zmiany, głównie przez afiliację do innych uniwersytetów i umowy z nimi lub przez współpracę z innymi ośrodkami studiów. Wskutek tego ich organizacja i proces dydaktyczny przystosował się powoli do zasad i zwyczajów danego regionu lub kraju (por. „Normae generales”, 1980, Nota praevia, II). Mając na uwadze te okoliczności „Normae generales” z 1980 r. nie podają szczegółowych norm na temat wewnętrznej organizacji naszych ośrodków studiów, gdyż właściwym dla nich miejscem są statuty i regulaminy poszczególnego wydziału czy ośrodka (kolegium) lub „ordines studiorum regionales”.

„Normae generales” z r. 1980 zawierają więc tylko te normy, które mają zastosowanie w całym Towarzystwie w dziedzinie intelektualnej formacji młodzieży zakonnej — niezależnie od różnic lokalnych. Są to normy ogólne, które poszczególne prowincje zakonne powinny określić w szczegółach w regionalnych regulaminach studiów (tamże, III).

Za XXXII Kongregacją Generalną „Normae generales” stwierdzają, że filozofia i teologia stanowią podstawową część formacji młodych jezuitów. Studia filozoficzne zaś zmierzają nie tylko do głębszego zrozumienia świata i człowieka we wszystkich jego wymiarach, zrozumienia spójnego z wizją chrześcijańską, oraz do pełniejszego zrozumienia wiary, lecz także szczególnie w czasach współczesnych a) powinny stworzyć podstawę dyskusji z niewierzącymi i ludźmi o innych przekonaniach, o innej religii, kulturze lub specjalizacji; b) powinny przyczynić się do wypracowania umysłowości otwartej i równocześnie krytycznej w stosunku na nauki, kultury, ideologii i różnorodnych wpływów czasów współczesnych (por. nr 72). Wszyscy klerycy mają studiować filozofię przynajmniej przez dwa lata, tym zaś, którzy wykazują w tej dziedzinie większe uzdolnienia, powinno się umożliwić studia trzyletnie lub czteroletnie wraz z uzyskaniem stopni naukowych (nr 75).

Na temat treści nauczania w „Normach” znajduje się wiele dość szczegółowych wskazówek i zaleceń. Nie stwierdza się jednak wprost, jaki system ma być podstawą wykładu. Z kontekstu wynika jednak, że ma to być „patrimonium philosophicum perenniter validum”. Wynika to także ze stwierdzenia zawartego w części: *De studiorum ordinatione in Societate*, według którego „studia w Towarzystwie stosują się do praw wspólnych dla całego Kościoła, do dekretu 9, wydanego przez XXXI Kongregację Generalną, do dekretu 6, wydanego przez XXXII Kongregację Generalną oraz do norm ogólnych na temat studiów, wydanych przez Ojca Generala” (nr 31).

Zgodnie z zarządzeniem zawartym w numerze 35 „Norm ogólnych” poszczególne prowincje lub regiony Zakonu mają opracować bardziej szczegółowe regulaminy (*ordines regionales*), uwzględniając warunki i potrzeby lokalne — przy zachowaniu jednak norm wspólnych dla całego Towarzystwa.

Przejdźmy teraz do sytuacji w Polsce. Otóż zgodnie z normami zawartymi w „*Ratio studiorum superiorum*” jezuici polscy do r. 1967 odbywali z reguły trzyletnie studia filozoficzne na Wydziale Filozoficznym TJ w Krakowie. Wyjątek od tej reguły stanowili ci, co przed wstąpieniem do zakonu odbywali jakies studia wyższe; tacy najczęściej poświęcali na filozofię dwa lata. Do r. 1968 wykłady przedmiotów filozofii systematycznej, czyli tzw. przedmiotów głównych, odbywały się w języku łacińskim — przy zachowaniu metody schoiastycznej i formy sylogistycznej. Natomiast wykłady z pozostałych przedmiotów były

w języku polskim. Korzystano wówczas w znacznej mierze z podręczników, zwłaszcza z tych, których autorami byli profesorowie Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie. Szczególnym powodzeniem cieszyły się następujące prace: C. Frick, „Logica”, P. Dezza, „Metaphysica generalis”, P. Siwek, „Psychologia metaphysica”, P. Hoenen, „Cosmologia”. Filozofią wykładaną wówczas była w zasadzie filozofia neotomistyczna i to z przewagą nurtu esencjalnego. W ciągu lat 1966-1968 dokonano się stopniowo przejście z wykładów w języku łacińskim na wykłady w języku polskim i tak jest obecnie. Poniżej zamieszczamy zestaw tez do egzaminu z całej filozofii z 1968 r., tj. z ostatniego roku, w którym wykładano ją po łacinie. W tym samym języku redagowano również tezy i składano egzaminy. Między tezami z 1935 i 1968 r. zachodzą pewne różnice, ale mieszczą się one w obrębie tego samego systemu. Warto dodać, że do przedmiotów filozofii systematycznej przywiązywano wówczas dużą wagę, czego wyrazem jest m. in. wysoki współczynnik (coefficient) dla tych właśnie przedmiotów przy obliczaniu oceny ogólnej z całego roku.

**Theses pro examine
ex universa philosophia
1968**

CRITICA

1. Scepticismus universalis, si spectatur ut factum, physice repugnat, si vero ut doctrina consideratur, contradictionem involvit.
2. Ultimum et universale veritatis criterium et certitudinis motivum est evidentia obiectiva.
3. Non solum sensibilia communia, sed etiam sensibilia propria formaliter extra sensationes existunt.
4. Praeter vocabula communia dantur conceptus universales, qui secundum id, quod exprimunt, inveniuntur in rebus.
5. Ratiocinium tum deductivum, tum inductivum est fons novae et certae cognitionis.

PSYCHOLOGIA

6. Intellectus, quo ex entibus corporeis solus homo praeditus est, essentialiter superat sensus. Eius obiectum formale commune est ens

qua tale, obiectum vero eius formale proprium in statu coniunctionis cum corpore est quidditas rei sensibilis.

7. Intellectus humanus accipit a rebus sensibilibus ideas suas primitivas ope specierum intelligibilium impressarum, quae influxu activo tum intellectus agentis, tum phantasmatis producuntur.

8. Existit in homine appetitus rationalis seu voluntas, cuius obiectum formale est bonum qua tale, estque ab appetitu sensibili et intellectu essentialiter diversus; voluntas humana libertate arbitrii gaudet circa bona particularia.

9. Soli homini competit anima intellectiva, quae est substantia vere et proprie talis.

10. Anima intellectiva ita cum corpore coniungitur, ut ex utriusque unione unum ens substantiale exurgat, proinde anima intellectiva est vere et proprie forma substantialis corporis.

11. Unica est in homine anima — principium radicale vitae intellectivae, sensitivae et vegetativae.

12. Anima intellectiva est simplex et spiritualis.

13. Anima intellectiva est natura sua immortalis et immediate a Deo creatur.

COSMOLOGIA

14. Nullum continuum ex indivisibilibus componi potest, ideoque in infinitum est divisibile.

15. Partes integrantes continui non sunt entia actu, sed potentia.

16. Quantitas est accidens physicum realiter a substantia corporea distinctum.

17. Spatium non est forma subiectiva a priori nec realitas a corporibus independentem existens, sed est ens reale cum extensione corporum identificatum.

18. Tempus formaliter sumptum, quod recte definitur „numerus motus secundum prius et posterius”, ita est reale, ut nullum complementum ab intellectu accipiat.

19. Corpus naturale constat duplici principio substantiali, uno actuali, altero potentiali, quae sunt forma substantialis et materia prima.

20. In mixtis formae elementorum non sunt pura potentia nec actu, sed virtute.

21. Mixta naturalia non sunt aggregata pure mechanica et probabiliter habent unitatem substantialem.

22. Mechanicismus reiciens omnes qualitates, quae a modernis secundariae vocantur, non potest salvare phenomena.

23. Activitas corporum regitur legibus physicis, ontologice determinatis.

THEOLOGIA NATURALIS

24. Ex entibus contingentibus eruitur existentia Dei tamquam Entis absolute necessarii.

25. E diversis perfectionibus simplicibus, quae in mundo limitatae inveniuntur, probatur existentia Dei tamquam Entis essentialiter unici et summe perfecti.

26. E motu rerum philosophice spectato probatur existentia Dei sub conceptu Motoris absolute immobilis.

27. Ordo, qui in mundo conspicitur, postulat existentiam Dei, Supremi Ordinatoris.

28. Consensus moraliter universalis omnium populorum circa existentiam Dei nequit esse vanus, historice vero spectatus probabile reddit factum revelationis primitivae.

29. Essentia Dei quasi metaphysica consistit in eo, quod Deus est ipsum Esse per se subsistens.

30. Analogia entis est conditio cognoscendi tum existentiae tum essentiae Dei.

31. Deus per suam substantiam et modo infinite perfecto omnia cognoscit.

32. Deo proprie convenit voluntas summe perfecta realiter non differens ab ipsa Eius essentia.

33. Res in suo esse et operari a Deo dependent.

ETHICA

34. Ultimus finis hominis consistit in beatitudine perfecta, cuius obiectum necessarium et per se sufficiens est solus Deus.

35. Dantur quaedam actiones morales ex natura sua honestae vel inhonestae.

36. Norma proxima et manifestativa honestatis vel inhonestatis actus humani est ratio humana, norma remota et constitutiva — natura humana complete spectata et recta, norma vero absolute ultima et transcendens est ipsa essentia divina.

37. Actus moralis interior habet suam primam et essentialem honestatem ab obiecto, accidentalem intrinsecam a circumstantiis, accidentalem extrinsecam a fine.

38. Existit vera lex naturalis, cuius effectus est ius. Haec lex est immutabilis et munita sanctione sufficienti ac perfecta, in ultimi finis consecutione vel amissione sita.

39. Ad honeste agendum requiritur et sufficit dictamen conscientiae practice certum. Conscientiae autem certae aliquid imperanti est obtemperandum, etiamsi forte invincibiliter erronea sit.

40. Suicidium directum est actio intrinsece et absolute mala, suicidii vero indirecti malitia e perversa personae agentis intentione procedit. Licita autem debitis sub conditionibus est expositio vitae periculo mortis.

41. Servato moderamine inculpatae tutelae licet sese defendere contra iniustam aggresionem usque ad mortem aggressoris. Illicitum est autem ad famae et proprii honoris defensionem alium vulnerare vel occidere.

42. Mendacium, seu locutio formalis contra mentem communicabilem, legi naturali repugnat. Licet autem verificatis requisitis conditionibus ad tuenda contra iniustam aggresionem secreta adhibere locutionem defensivam.

43. Competit homini ius naturale acquirendi proprietatem privatam; merces autem iusta per se ea est, quae ad propriam et familiae sustentationem requiritur.

ONTOLOGIA

44. Conceptus entis ut sic obtinetur per abstractionem totalem imperfectam et contrahitur in sua inferiora per modum expressioris conceptus unius eiusdemque realitatis, proinde est simpliciter transcendentalis et metaphysice intrinsece analogus.

45. Omne ens finitum, multiplicabile et mutabile, est compositum e potentia et actu tamquam primis intrinsecis principiis, proinde in entibus finitis essentia et existentia realiter distinguuntur.

46. Praeter entia actualia dantur etiam mere possible, ultimum autem fundamentum possibilitatis internae est radicaliter essentia divina prout a divino intellectu concipitur ut diversimode imitabilis ad extra.

47. Conceptus substantiae est obiective realis et ultimum principium relativae individuationis substantiae est materia quantitate signata.

48. Dantur accidentia realiter a substantia distincta neque demonstratur repugnantia, quod quaedam accidentia possint per virtutem divinam existere separata a substantia.

49. Dantur relationes reales tum transcendentales, tum praedica-mentales.

50. Conceptus causae efficientis est obiective realis, principium autem causalitatis efficientis est analyticum, ideoque absolute certum.

(Arch. Wydz. Tow. Jez. w Krakowie. Tezka: Tezy z całości filozofii. Nie wiadomo, dlaczego w 1968 r. ontologię umieszczono na końcu zbioru tez. Zarówno w latach poprzednich, jak i następnych jest ona zaraz po teorii poznania, czyli krytyce).

Stosownie do przepisów dokumentu „Normae quaedam” z 1968 r. przy promocji wyższych pracowników dydaktycznych Wydziału (docent, profesor nadzwyczajny, profesor zwyczajny) każdorazowo od 1969 r. uzyskiwano „nihil obstat” Kongregacji Kształcenia Katolickiego. Dopiero później następowała odpowiednia nominacja przez wiekiego kanclerza, którym jest każdorazowy przełożony generalny jezuitów. Podobną procedurę stosowano przy powoływaniu dziekana Wydziału.

W r. 1967/68 wprowadzono biennium filozoficzne jako minimum, które objęło tylko dwa roczniki. Od r. 1969 wracano stopniowo do trzech lat studiów filozoficznych, ale tylko dla czterech roczników, tj. do r. 1973 (względnie do 1975 r. dla tych, co triennium rozpoczęli w 1972 r.). Wskutek zwiększenia wymogów (także czasowych) do uzyskania licencjatu z filozofii i teologii (o czym była mowa poprzednio) i wskutek praktycznej niemożliwości uzyskania licencjatu z obu tych dyscyplin (bo trzeba by na to 4 + 5, czyli 9 lat) zaszła konieczność wyboru między teologią (dla zdecydowanej większości) a filozofią (dla nielicznych). Od 1973 r. więc klerycy jezuicy odbywali w Krakowie dwuletnie podstawowe studium filozofii (bardzo nieliczni studiowali za granicą). W tym okresie (tj. od 1973 r.) istniała możliwość czteroletnich studiów filozoficznych wraz z licencjatem dla tych, którzy wykazywali znaczne uzdolnienia w tej dziedzinie i którym pogłębione studia filozoficzne byłyby potrzebne do przyszłej pracy dydaktycznej, pisarskiej lub duszpasterskiej (np. wśród studentów). Takich przypadków było jednak tylko kilka. Stosownie do zaleceń „Normae generales de studiis” z 1968 r. obie prowincje polskie TJ przygotowały „Ordo studiorum Provinciarum Poloniae Societatis Jesu”, które O. General Arrupe zatwierdził dnia 15 XI 1970 r. Natomiast Wydział Filozoficzny w Krakowie opracował nowe statuty, które Kongregacja pro Institutione Catholica zatwierdziła dnia 25 II 1973 r. „ad tempus quidem atque

experimenti gratia", tj. do wydania nowej konstytucji apostołskiej na temat studiów akademickich, czyli do Konstytucji „Sapientia Christiana”, wydanej w 1979 r. przez Papieża Jana Pawła II.

W ciągu dwuletniego kursu podstawowego (w latach 1973-1983) wykładano następujące przedmioty główne: filozofia poznania, filozofia bytu, filozofia przyrody, filozofia człowieka, teologia naturalna i etyka. Wykłady przedmiotów filozofii systematycznej (głównych) trwały po dwa semestry i po 3 godziny tygodniowo (2 godziny wykładów i 1 godzina ćwiczeń). Obok nich wykładano następujące przedmioty pomocnicze i uzupełniające: wprowadzenie do filozofii i metodyka pracy naukowej, ogólna metodologia nauk, historia filozofii, etyka społeczna, etyka gospodarcza, filozofia religii, psychologia ogólna, psychologia religii i ateizmu, pedagogika i estetyka. Nadto prowadzono lektoraty języków łacińskiego i francuskiego. W drugim semestrze pierwszego roku studiów rozpoczynało się proseminarium, a w ciągu drugiego roku trwało seminarium, którego uczestnicy przygotowywali pisemną pracę dyplomową. Na końcu biennium studenci składali przed komisją egzamin z głównych problemów filozoficznych. Zasadniczą treść filozofii wykładanej w okresie biennium przedstawiają poniższe tezy do egzaminu końcowego z 1978 r.

Zagadnienia
do egzaminu z głównych problemów filozoficznych
1978

1. Filozofia nie jest syntezą nauk szczegółowych ani ich metodologią, lecz autonomiczną nauką badającą z pomocą metod poznania umysłowego całą rzeczywistość w świetle jej ostatecznych zasad.

I. TEORIA POZNANIA

2. Prawda logiczna jest to zgodność umysłu z przedmiotem. Do fałszu logicznego zaś wymagana jest niezgodność pozytywna.

3. Sceptycyzm powszechny jako fakt jest niemożliwy, jako doktryna implikuje wewnętrzną sprzeczność.

4. Prawda myśli ludzkiej rozważana przedmiotowo jest absolutna i niezmienna, wzięta podmiotowo jest względna i zmienna. Powszechny więc relatywizm prawdy przedmiotowej jest niemożliwy.

5. Umysł ludzki tworzy pojęcia powszechne, które mają odpowiedniki w rzeczach pod względem treści, nie zaś pod względem sposobu.

II. FILOZOFIA BYTU

6. Pojęcie bytu nie jest ani jednoznaczne, ani wieloznaczne, lecz analogiczne, a uzyskuje się je na drodze separacji metafizycznej.

7. Pierwsze zasady bytu (tożsamości, niesprzeczności, wyłączenia środka, racji dostatecznej) nie są apriorycznymi konstrukcjami, lecz posiadają wartość obiektywną.

8. Wielość i ograniczoność bytów tłumaczy się ich złożeniem z realnie różnych czynników metafizycznych: istoty i istnienia.

9. Zmienność bytów domaga się oprócz przyczyn wewnętrznych przyjęcia ponadto rzeczywistych przyczyn zewnętrznych: celowej i sprawczej.

III. FILOZOFIA PRZYRODY

10. Fakty współczesnej nauki wskazują na to, że świat rozwijał się od pewnego punktu czasowego.

11. Chociaż z punktu widzenia czysto spekulatywnego teza o kreacji pośredniej organizmów żywych nie wydaje się sprzeczną ani błędną, to jednak z punktu widzenia zjawisk charakteryzujących życie istnieją poważne racje przemawiające przeciwko hipotezie kreacji pośredniej biologicznych form życia.

12. Organizmy żywe charakteryzują się powtarzalną epigenezą integrującą, której celem jest układ funkcjonalny. Dlatego żadna cząsteczka chemiczna ani jakikolwiek ich zespół nie spełniają warunków adekwatnej przyczyny wewnętrznej integracji cyklu życiowego.

IV. TEOLOGIA NATURALNA

13. Byty, które nie posiadają w sobie racji swego istnienia, domagają się dla swego wyjaśnienia ontycznego istnienia Boga, Bytu koniecznego, niezmiennego i najdoskonalszego, Prawodawcy i najwyższego celu człowieka.

14. Bóg jest osobą, czyli samoistnym Rozumem i Miłością.

15. Wszystkie byty przygodne zależą od Boga zarówno w istnieniu, jak i w działaniu.

16. Zło w świecie nie sprzeciwia się Opatrzności Bożej.

V. ANTROPOLOGIA FILOZOFICZNA

17. Mimo że człowiek wykazuje duże zewnętrzne podobieństwo do świata zwierząt, to jednak jest w świecie istotą wyjątkową, której

podstawową cechą jest otwarcie poznawcze i pożądcwce na wazelki byt.

18. Analiza czynności rozumu i woli ludzkiej, wolnej od determinacji wewnętrznych, dowodzi istnienia w człowieku czynnika duchowego w sensie ścisłym. Niektóre jego przejawy są jednak zewnętrznie zależne od czynnika materialnego.

19. Człowiek jest istotą historyczną; korzystając z tradycji kształtuje wraz z innymi ludźmi własne istnienie w dziejach, na które równocześnie wywiera wpływ.

20. Jako istota zdolna się doskonalić, człowiek urzeczywistnia sens własnego bytowania przez możliwie wszechstronny, pełny i harmonijny rozwój wszystkich swych możliwości, szczególnie zaś przez realizowanie wartości, których szczytem jest doskonałość osoby ludzkiej.

21. Obok aktywności w dziedzinie poznawczej i pożądcwzej człowiek wykazuje działalność zewnętrzną, której głównym wyrazem jest tworzenie dóbr kultury i korzystanie z nich.

VI. ETYKA

22. Ostatecznym celem człowieka jest osiągnięcie szczęścia doskonałego. Warunkiem do tego koniecznym i wystarczającym jest posiadanie Boga.

23. Prawo naturalne, obok wartości moralnych, jest integralnym składnikiem obiektywnego porządku moralnego. Prawo to jest niezmiennie i obwarowane sankcją zarówno doczesną, jak i ostateczną. Jednakże tylko sankcja ostateczna jest sankcją skuteczną.

24. Człowiek w swoim działaniu moralnym ma zawsze obowiązek iść za głosem sumienia. Do godziwego działania moralnego wystarcza praktyczna pewność sumienia.

25. Samobójstwo bezpośrednie jest aktem wewnętrznie i absolutnie złym. Zło moralne samobójstwa pośredniego wypływa z intencji działającego podmiotu. Natomiast narażenie się na śmierć dla proporcjonalnie ważnej racji nie zawiera w sobie żadnego zła moralnego, owszem, może stanowić akt heroicznej miłości.

VII. FILOZOFIA SPOŁECZNA

26. Z naturalnego prawa każdego człowieka do używania dóbr materialnych koniecznych do utrzymania życia wynika naturalne prawo do nabycia własności prywatnej.

27. Człowiek, przeznaczony do życia we wspólnocie, może realizować swój integralny rozwój tylko na drodze uczestniczenia w dobru wspólnym, które jest rezultatem solidarnego i zorganizowanego wysiłku twórczego członków społeczeństwa.

28. Źródłem władzy państwowej, której naczelnym zadaniem jest dążenie do dobra wspólnego obywateli, nie jest ani siła fizyczna, ani umowa społeczna, lecz społeczna natura ludzka.

VIII. FILOZOFIA I PSYCHOLOGIA RELIGII

29. Filozofia religii jako nauka traktuje o istocie, celu i uzasadnieniu religii. Akt religijny, angażujący całego człowieka, kieruje się ku przedmiotowi religijnemu (sacrum), który jest najdoskonalszą osobą, bytem transcendentno-immanentnym, realnie istniejącym i stanowiącym wartość.

30. Psychologia religii przy pomocy odpowiednich metod koncentruje się wokół psychologicznej analizy wewnętrznego doświadczenia jednostki, przebiegającego odmiennie na różnych szczeblach wicku, w kontakcie z transcendentnym. Uwidacznia się ono w postawach światopoglądowych tak religijnych, jak i ateistycznych o różnych formach i źródłach motywacyjnych oraz w skutkach w zakresie zachowań, poprzez które jednostka usiłuje czynnie, mniej lub bardziej dojrzałe, zharmonizować swoje życie z tym, co transcendentne.

(Archiwum Wydziału Filozoficznego TJ w Krakowie. Teczka: Tezy z całości filozofii).

W r. 1973 Wydział Filozoficzny TJ w Krakowie nawiązał współpracę z Sekcją Filozoficzną Papieskiego Wydziału Teologicznego w Krakowie „PWT” w dziedzinie nauczania filozofii. Współpraca polega na tym, że niektórzy pracownicy Wydziału Filozoficznego TJ prowadzą wykłady filozofii wspólne dla kleryków jezuickich i dla studentów PWT, natomiast niektórzy pracownicy Papieskiego Wydziału Teologicznego prowadzą wykłady filozofii wspólne dla studentów tego Wydziału i dla studentów — jezuitów.

Współpraca ta przybrała strukturalny charakter, gdy na sugestię Kongregacji Kształcenia Katolickiego zawarto 25 VI 1985 r. umowę o współpracy naukowej między Wydziałem Filozoficznym TJ a Wydziałem Filozoficznym Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie „PAT”. Celem umowy jest „wzajemna współpraca i pomoc w działalno-

ści dydaktycznej, naukowej i wydawniczej, zmierzająca do pogłębienia i lepszego zrozumienia myśli filozoficznej i jej rozwoju” (punkt 1 Umowy). Wyrazem współpracy między obu Wydziałami jest Międzywydziałowe Studium, obejmujące zasadniczo etap studiów specjalizacyjnych: biennium do licencjatu, studium doktoranckie, habilitacje. Współpraca przejawia się w szczególności:

„a) w organizowaniu wspólnego programu dydaktycznego prowadzącego do uzyskania stopni naukowych, we wzajemnym respektowaniu egzaminów, stopni i tytułów naukowych drugiego Wydziału;

b) we wzajemnej współpracy wykładowców obydwu Wydziałów w przygotowywaniu prac licencjackich, doktorskich i habilitacyjnych” (Umowa, Appendix).

W różnych latach po II wojnie światowej wielu pracowników Wydziału prowadziło (i prowadzi) wykłady filozofii w różnych uczelniach kościelnych Krakowa, m.in. w seminariach duchownych diecezjalnych (Krakowskim, Częstochowskim i Śląskim) i zakonnych, w Wyższym Instytucie Katechetycznym, a także w Uniwersytecie Jagiellońskim.

Zgodnie z zaleceniem Konstytucji „Sapientia Christiana” Wydział Filozoficzny TJ w Krakowie przygotował i wysłał w r. 1980/81 do zatwierdzenia Kongregacji pro Institutione Catholica — za pośrednictwem Kurii Generalskiej w Rzymie — nową wersję statutów, uwzględniającą zasady i przepisy tej właśnie Konstytucji i dołączonych do niej Ordynacji. Kongregacja zatwierdziła statuty pismem z dnia 20 IX 1984 r., nadsyłając równocześnie uwagi na ich temat, które należało uwzględnić w kolejnej wersji statutów. Dokonano tego wkrótce i w r. 1985 tekst statutów wysłano do Rzymu. Natomiast stosownie do wymogu nowej wersji dokumentu „Normae generales de studiis NN.” z 1980 r. jezuita polscy przygotowali „Ordo Formationis w Polskich Prowincjach Towarzystwa Jezusowego”, które w 1986 r. zatwierdził O. Generał Peter-Hans Kolvenbach.

Dwuletni okres poświęcany filozofii, o którym była mowa poprzednio, wkrótce okazał się zbyt krótki, tym bardziej że podejmujący studia wykazywali znaczne braki w wykształceniu humanistycznym. Dlatego po dziesięciu latach biennium wprowadzono stopniowo — począwszy od 1983 r. — trzyletnie studia filozoficzne, obowiązkowe dla wszystkich jezuitów. Do programu tych studiów włączono również wybrane zagadnienia humanistyki (historia, zwłaszcza nowsza historia Polski, literatura, zwłaszcza polska). Studia o takim profilu trwają do dziś.

Jedynie w 1988 r. wprowadzono do nich pewne zmiany preferujące osobistą pracę studenta — przy zmniejszonej liczbie godzin wykładów.

W celu otwarcia Wydziału również dla studentów spoza Zakonu — Konstytucja „Sapientia Christiana” traktuje wszystkie wydziały kościelne jako otwarte — w ciągu r. 1988/89 opracowywano dwu— lub trzyletni program Instytutu Kultury Chrześcijańskiej, obejmujący filozofię i dyscypliny pokrewne. Instytut ma rozpocząć działalność w r. 1989/90.

Aktualną treść filozofii wykładanej na Wydziale przedstawiają tezy z całości filozofii z r. 1988.

Tezy do egzaminu „ex universa philosophia” 1988

1. Filozofia rozumiana jako systematyczne, krytyczne i obiektywne poznawanie całej rzeczywistości w jej najistotniejszych aspektach — bez pomocy wierzeń religijnych — w zależności od punktu wyjścia i metody daje bądź to zbieżne, bądź uzupełniające się wyniki.

I. TEORIA POZNANIA

2. Prawda logiczna jest to zgodność umysłu z przedmiotem. Do fałszu zaś logicznego wymagana jest niezgodność pozytywna.

3. Sceptycyzm powszechny jako fakt jest niemożliwy, jako doktryna implikuje wewnętrzną sprzeczność.

4. Prawda myśli ludzkiej rozważana przedmiotowo jest absolutna i niezmienna, wzięta zaś podmiotowo jest względna i zmienna.

5. Zagadnienie wartości pojęć powszechnych znajduje właściwe rozwiązanie w teorii realizmu umiarkowanego.

II. METAFIZYKA

6. Tezy metafizyczne nie są tworem spekulacji, lecz owocem kontemplacji metafizycznej, w której poznajemy rzeczywistość w jej konstytutywnej strukturze.

7. Podstawową strukturą konieczną do wyjaśnienia wszelkiej różnicy bytowej jest konstytutywna osobowa struktura rzeczywistości.

8. Byty podlegają rzeczywistym i wewnętrznym zmianom: wyjaśnienia zaś rzeczywistości ontologicznie ograniczonej i zmiennej należy

szukać w złożeniu każdego bytu z istoty (wymiaru formalnego) oraz z istnienia (występującego w dynamice aktu i możliwości).

9. Rzeczywistość opisujemy w jej metafizycznych właściwościach transcendentálnych istnienia, tożsamości, niesprzeczności, relacyjności, prawdy, dobra i piękna. Transcendentalia te są uwyrażeniem osobowej struktury rzeczywistości, której ejdetycznym wymiarem jest miłość.

10. Wszelkie zmiany ontyczne mają swoje wyjaśnienie w działaniu ontycznych przyczyn sprawczych oraz ontycznych przyczyn formalnych, które wewnętrznie i zewnętrznie determinują strukturę każdego działania tak, że skutek jest proporcjonalny do przyczyn działających zarówno istnieniowo, jak też formalnie. Dynamiczna przyczyna formalna pełni funkcję przyczyny celowej; świadczy o tym powstawanie i działanie układów zintegrowanych określonych przez doskonałość formalną.

III. FILOZOFIA PRZYRODY

11. Teoria autokreacji materii nie posiada uzasadnienia w faktach naukowych, a ponadto wykracza przeciwko zasadzie racji dostatecznej oraz przeciwko zasadzie sprzeczności, gdy mówi o kwantowej oscylacji próżni.

12. a) Empirycznym punktem wyjścia badań filozofii przyrody ożywionej jest powtarzalna, wieloaspektowa, wielopoziomowa, nieustająca, względnie niepodzielna, integrująca epigeneza cyklu życiowego.
b) Integracja biologiczna przejawia się w formie układów funkcjonalnych, układów rozwojowych i układów sygnalizacyjnych.

13. a) Przyczynowym wyjaśnieniem integracji funkcjonalnej jest integracja rozwojowa, a wyjaśnieniem integracji rozwojowej jest teoria genomu opierająca się na empirii biologicznej, prawach metafizycznych i logicznych.

b) Ani cały cykl życiowy (fenotyp), ani żadna jego część (np. DNA) nie są w stanie spełnić wszystkich naraz postulatów teorii genomu.

14. Rekonstrukcje przeszłości życia na Ziemi są podporządkowane wiedzy o aktualnie istniejących organizmach żywych, zaś teorie powstania życia i teorie powstawania różnorodnych gatunków są podporządkowane teorii genomu.

IV. TEOLOGIA NATURALNA

15. Wielu faktów danych w doświadczeniu, takich jak: heterogenizacja, złożenia bytowe, istnienie naturalnych układów zintegrowa-

nych, dążenie ludzi — proporcjonalne do ich natury — do szczęścia i ich przekonanie o istnieniu Istoty Najwyższej — nie da się ostatecznie wyjaśnić inaczej, jak tylko przez przyjęcie istnienia Boga, jako osobowego Bytu transcendentnego.

16. Naturę Boga można poznać dzięki analogii, w oparciu o zasadę synonimii przyczynowo-skutkowej.

17. Świat pochodzi od Boga na drodze stwarzania, a nie emanacji czy ewolucji Boga.

18. Bóg współdziała ze stworzeniami, wykonując plan swojej opatrności, tak jednak, by nie przekreślić wolnej woli ludzkiej i nie spowodować zła wprost i bezpośrednio.

19. Ateizm, czyli negacja Boga, nie posiada obiektywnego uzasadnienia, lecz wypływa z przyczyn subiektywnych, jakimi są: błędy poznawcze, przerost woluntaryzmu i zaburzenia emocjonalne, przy czym dużą rolę odgrywają czynniki psychiczne, historyczne i kulturowe, a do najważniejszych należy deficyt świadectwa transcendencji.

V. ANTROPOLOGIA FILOZOFICZNA

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

21. Analiza czynności rozumu i woli świadczy o niematerialności duszy ludzkiej, która dzięki temu jest nieśmiertelna. Niematerialność ta jednak nie jest doskonała, gdyż niektóre przejawy duszy są zewnętrznie zależne od materii.

22. Analiza poznania i pożądania ludzkiego wykazuje, że człowiek jest wolny od determinacji wewnętrznych. Jest to wolność określania treści własnych działań oraz wolność decyzji podjęcia ich lub zaniechania.

23. Pierwiastek duchowy i materialny tworzą jedną naturę i jedną osobę ludzką, która jest ostatecznym podmiotem wszystkich działań i stanowi podstawę godności człowieka oraz przysługujących mu praw.

24. Człowiek urzeczywistnia sens własnego bytowania przez harmonijny rozwój wszystkich swych możliwości, co dokonuje się przez realizowanie wartości.

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

VI. ETYKA OGÓLNA I SZCZEGÓŁOWA

26. Ostatecznym celem człowieka jest osiągnięcie szczęścia doskonałego. Warunkiem do tego koniecznym i wystarczającym jest posiadanie Boga.

27. Prawo naturalne jest integralnym składnikiem obiektywnego porządku moralnego. Jest ono niezienne i obwarowane wystarczającą oraz doskonałą sankcją.

28. Człowiek w swoim działaniu moralnym ma zawsze obowiązek iść za głosem sumienia. Do godziwego działania moralnego wystarcza praktyczna pewność sumienia.

29. Samobójstwo bezpośrednie jest aktem wewnętrznie i absolutnie złym. Zło moralne samobójstwa pośredniego wypływa z intencji działającego podmiotu. Natomiast narażenie się na śmierć dla proporcjonalnie ważnej racji nie zawiera w sobie żadnego zła moralnego.

VII. FILOZOFIA SPOŁECZNA

30. Filozofia społeczna tradycji chrześcijańskiej, opierając się na personalistycznej koncepcji człowieka, stanowi instancję krytyczną zarówno wobec teorii liberalistyczno-kapitalistycznych, jak i kolektywistyczno-socjalistycznych.

31. Źródłem różnorodnych form życia społecznego oraz odnoszących się do nich wartości i norm moralnych jest osobowa natura bytu ludzkiego.

32. Podstawowym zadaniem władzy państwowej jest realizacja dobra wspólnego obywateli.

33. Z naturalnego uprawnienia każdego człowieka do używania dóbr materialnych koniecznych do utrzymania życia wynika prawo do nabywania własności prywatnej, także środków produkcji.

34. Z naturalnego uprawnienia każdego człowieka do założenia rodziny wynikają prawa rodziców do samodzielnego określania liczby potomstwa, do zapewnienia mu odpowiedniego wychowania i godziwych warunków utrzymania.

35. Chrześcijańska kultura pracy opiera się na całościowej wizji człowieka jako istoty materialno-duchowej, zmierzającej do celu ostatecznego, wykraczającego poza rzeczywistość doczesną.

36. Program wyzwolenia próbujący łączyć elementy ideologii bądź marksistowskiej, bądź liberalistycznej, jest niespójny z antropologią personalistyczną.

VIII. FILOZOFIA I PSYCHOLOGIA RELIGII

37. Filozofia religii jako nauka traktuje o istocie, celu i uzasadnieniu religii. Akt religijny, angażujący całego człowieka, kieruje się ku przedmiotowi religijnemu (sacrum), który jest bytem realnie istniejącym transcendentno-immanentnym, osobowym i stanowiącym wartość.

38. Psychologia religii, w swych różnych ujęciach, zajmuje się m. in.: rozwojem religijności człowieka, psychologicznymi uwarunkowaniami obrazu Boga, rolą dojrzałej religii w osobowości człowieka i życiu społecznym, doświadczeniami, postawami i zachowaniami religijnymi tak w prawidłowych jak i patologicznych wymiarach, psychologicznymi aspektami ateizmu.

— — —

Pracownicy Wydziału są autorami wielu publikacji. Szczegółowy ich wykaz zamieszczono w tym tomie oddzielnie. Oddzielnie też podano wykaz pracowników dydaktycznych i ramowy program triennium filozoficznego oraz historię związanego z Wydziałem Towarzystwa Naukowego Księży Jezuitów w Krakowie, a także dane dotyczące bibliotek.

Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego w Krakowie oczekuje obecnie na uznanie przez polskie władze państwowe. Jest bowiem — wraz z innymi uczelniami kościelnymi — przedmiotem negocjacji Komisji Wspólnej Episkopatu Polski i Rządu PRL.

¹ Juliusz III, Breve „Sacrae Religionis”, 22 X 1552, Institutum Societatis Iesu, vol. I, Florentiae 1892, s. 29-30.

² Zob na ten temat: B. Bębenek SJ, Historia Fakultetu Filozoficznego SJ w Krakowie w latach 1867-1967. Maszynopis w Archiwum Wydziału. Zob. także katalogi roczne polskich jezuitów z omawianego okresu.

³ Acta Romana Societatis Iesu, vol. VII: 1932-1934, s. 62-64.

⁴ Tamże, s. 607.

⁵ Biografię i bibliografię Bednarskiego, Chechelskiego, Chomrańskiego i Kwiatkowskiego zawiera „Słownik polskich teologów katolickich 1918-1981”, pod red. L. Grzebieńca SJ, t. 6 i 7, Warszawa 1983; o Kwiatkowskim nadto w Polskim Słowniku Biograficznym, t. 16, 1971, s. 352-353.

⁶ Wcześniej, w r. 1923/24, wykłady psychologii racjonalnej prowadził — jeszcze wtedy w Nowym Sączu — ks. Paweł Siwek.

⁷ Studenci nie-jezuici na Wydziale Filozoficznym TJ w Krakowie w latach 1926-1948. Maszynopis w Arch. Wydziału.

⁸ B. Natoński SJ, Jezuici. W: Życie religijne w Polsce pod okupacją hitlerowską 1939-1945. Praca zbiorowa pod red. Z. Zielińskiego, Warszawa 1982, 548-549 i 566-569 (Studia filozoficzne).

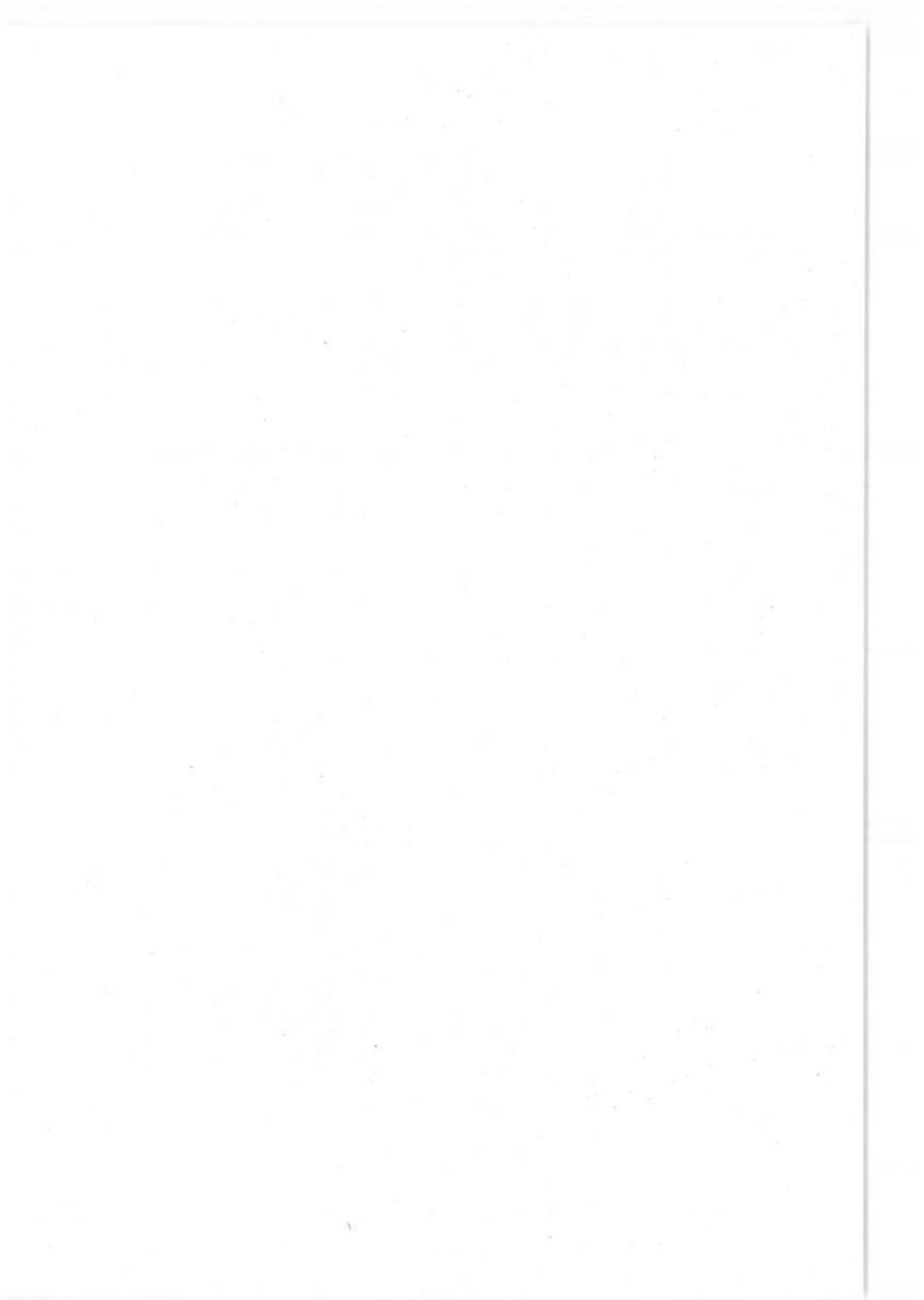
⁹ Tamże, s. 566-568.

¹⁰ Liber studiorum, od 1946., w Arch. Wydziału.

¹¹ R. Darowski SJ, Z dziejów formacji filozoficznej jezuitów po r. 1945, Nasze Wiadomości, zeszyt 6, Kraków 1981, s. 16-29.

¹² Tekst także w: Acta Romana Societatis Iesu, vol. 17, fasc. 3, Anno 1979, Romae 1980, s. 903-938.

Opracował Roman Darowski SJ



TOWARZYSTWO NAUKOWE KSIĘŻY JEZUITÓW W KRAKOWIE 1951-1988

Towarzystwo Naukowe powstało z inicjatywy ks. Jana Popłatka SJ (1903-1955), historyka kultury, a formalnie zostało powołane do życia 24 III 1951 roku decyzją ks. Wojciecha Krupy (1902-1981), ówczesnego Przełożonego Prowincji Małopolskiej Towarzystwa Jezusowego. Określono wówczas, że „zadaniem Towarzystwa jest wytworzenie atmosfery naukowej na Wydziale Teologicznym i Filozoficznym, mieszczącymi się podówczas w Kolegium Krakowskim, a środkiem do jego osiągnięcia będzie osobista praca badawcza członków Towarzystwa, wyrażająca się w posiedzeniach naukowych i ewentualnych publikacjach”. Pierwszym przewodniczącym Towarzystwa został ks. Poplatek, który zarazem osobistą postawą badacza i naukowca wkazywał, jak należy urzeczywistniać zadania wytknięte Towarzystwu.

Przez pierwsze półtora roku Towarzystwo nosiło nazwę: „Towarzystwo Naukowe Profesorów Wydziału Teologicznego i Filozoficznego Księży Jezuitów w Krakowie”. Po przeniesieniu Wydziału Teologicznego do Warszawy przyjęto nazwę: „Towarzystwo Naukowe Księży Jezuitów w Krakowie”, którą posiada do dzisiaj.

Od chwili założenia Towarzystwa zdawano sobie sprawę z potrzeby opracowania jego statutu. „Projekt organizacji Towarzystwa Naukowego” opracował ks. Poplatek już we wrześniu 1951 roku, a 5 X i 20 XI 1951 roku odbyły się dwie dyskusje nad przedstawionym projektem. Nie doprowadziły one jednak do ustalenia statutu i przez wiele następnych lat (do 1976) Towarzystwo działało bez formalnego pisanego statutu, z prezesem na czele, którego mianował Przełożony Prowincji. Prezesem pozostał ks. Poplatek, który w znacznej mierze wpływał na powstawanie „statutu zwyczajowego”. Na posiedzeniu dnia 26 V 1953 roku ks. Poplatek przedłożył wniosek, by wybrano sekretarza Towarzystwa. Został nim ks. Bronisław Natoński SJ, który funkcję tę pełnił do 21 VI 1967 roku. Następnie sekretarzem został ks. Kazimierz Drzymała SJ i był nim do 17 I 1972 roku.

Po śmierci ks. Jana Poplatka (11 X 1955) prezesem został dnia 18 X 1955 roku ks. Jan Popiel SJ, a po nim od 31 VII 1959 — ks. Andrzej Bober SJ, który funkcję tę piastował do 1970 roku.

W ciągu pierwszego dziesięciolecia Towarzystwo odbywało przeciętnie 10 posiedzeń w roku. Łącznie było ich 103. Ponad 20 odczytów ukazało się drukiem. Wiele prac nie mogło się ukazać wskutek trudności wydawniczych tamtego okresu.

Prelegentów wystąpiło 27, w tym dwóch spoza Towarzystwa Jezusowego: prof. Stefan Świeżawski dnia 5 V 1951: „Zagadnienie filozofii Dantego” oraz ks. Eugeniusz Wojtacha dnia 18 XI 1955: „Pojęcie subsystemy u Rustyka Diakona” i dnia 7 XII 1960: „Komentarz do tekstu św. Tomasza z Akwinu, S.Th. I, qu. 4, art. 1-3 oraz I, qu. 3, art. 4”. Z grona jezuitów referaty wygłosili profesorowie teologii: ks. Edward Bulanda, ks. Edward Haratym, ks. Franciszek Macios i ks. Walenty Prokułski. Spośród profesorów filozofii odczyty wygłosili: ks. Franciszek Bargieł — 5, ks. Bronisław Bębenek — 1, ks. Jan Choczewski — 6, ks. Władysław Markucki — 6, ks. Czesław Michałunio — 1, ks. Stefan Moysa — 5, ks. Jan Popiel — 3, ks. Jan Sieg — 11, ks. Tadeusz Ślipko — 7. Z grona pisarzy Towarzystwa Jezusowego wywodzili się prelegenci: ks. Mieczysław Bednarz — 11, ks. Andrzej Bober — 8, ks. Władysław Lohn — 1, ks. Bronisław Natoński — 6, ks. Jan Poplatek — 10, ks. Piotr Turbak — 2. Nadto odczyty wygłosili: ks. Kazimierz Drzymała — 8, ks. Włodzimierz Kałkowski — 1, ks. Stanisław Kościński — 1, ks. Karol Miziniak — 1, ks. Ludwik Piechnik — 4 oraz ks. Jan Dorda — 5.

Tematyka odczytów i komunikatów dotyczyła: filozofii — 28, teologii — 26, historii — 32, nauk społecznych, przyrodniczych, fizyki i innych — 24

W latach 1961-1970 Towarzystwo Naukowe zmniejszyło swoją aktywność. Każdego roku odbywano zaledwie kilka posiedzeń. Najbardziej aktywnymi prelegentami byli: ks. Jan Sieg — 10 odczytów, ks. Andrzej Bober — 4, ks. Bronisław Natoński — 3. Przeważały aktualne tematy z zakresu etyki i socjologii, mniej natomiast było tematów z filozofii teoretycznej. Kilka prac przedstawionych na posiedzeniach ukazało się później drukiem.

Decyzją ks. Prowincjała Stanisława Nawrockiego SJ, ogłoszoną dnia 21 VI 1970 roku Towarzystwo otrzymało nazwę: „Towarzystwo Naukowe Filozoficzno-Historyczne Księży Jezuitów w Krakowie”, a jego przewodniczącym został ks. Roman Darowski SJ, który w listopadzie tego samego roku został wybrany przewodniczącym Sekcji Filozoficznej Polskiego Towarzystwa Teologicznego w Krakowie i funkcję tę pełnił do 25 I 1974 roku. Ze względu na to, że udział jezuitów w zebraniach Towarzystwa Naukowego Księży Jezuitów w Krakowie był w ostatnich latach dość niski oraz w celu stworzenia prelegentom jezuickim możliwości szerszego oddziaływania, połączono Towarzystwo Naukowe Księży Jezuitów ze wspomnianą Sekcją Filozoficzną Polskiego Towarzystwa Teologicznego. Zebrania odbywały się przeważnie w Auli Wielkiej Kolegium przy ul. Kopernika 26 i brali w nich udział oprócz jezuitów (księży i kleryków — studentów filozofii) także księża z miasta, a niekiedy także osoby świeckie. W latach 1974-1976 Towarzystwo Naukowe księży Jezuitów w Krakowie jako takie nie działało.

Działalność Towarzystwa w poprzedniej formie (tj. jako Towarzystwo Naukowe Księży Jezuitów w Krakowie) wznowił ks. Roman Darowski SJ dnia 5 V 1976 roku referatem ks. Leszka Balczewskiego SJ pt. „Granice poznania naukowego”. Dnia 22 X 1976 roku odbył się wybór przewodniczącego Towarzystwa, którym został ks. Roman Darowski SJ. Wówczas to przyjęto statut Towarzystwa. Odtąd każdego roku akademickiego wygłaszano od 8 do 11 referatów.

Wiele z nich ukazało się potem drukiem, m. in.:

Roman Darowski SJ, Stan badań nad filozofią jezuitów w Polsce. *Archivum Historii Filozofii i Myśli Społecznej* 24 (1978), 237-285.

— Toż w wersji francuskiej. *Archivum Historicum Societatis Iesu* 46 (1977), 388-398. [Referat 9 VI 1976].

Franciszek Bargieł SJ, Stanisław Szadurski SJ (1726-1789), jeden z wybitniejszych przedstawicieli filozofii polskiej XVIII wieku. — Praca poważnie rozszerzona ukazała się drukiem pt.: Stanisław Szadurski SJ (1726-1789), przedstawiciel uwspółcześnionej filozofii scholastycznej. Kraków 1978, s. 314. [Referat 18 II 1977].

Roman Darowski SJ, Działalność filozoficzna Piotra Viany SJ w Wilnie. — Artykuł poważnie rozszerzony ukazał się pt.: Piotr Viana SJ (1549-1609) i jego działalność filozoficzna w Polsce. *Odrodzenie i Reformacja w Polsce* 23 (1978), 35-53 oraz w wersji hiszpańskiej w „*Pensamiento*” 35 (1979), 425-443. [Referat 25 III 1977].

Ludwik Grzebień SJ, Adam Adamandy Kochański (1631-1700). Ukazał się drukiem w wersji angielskiej pt.: Kochański and the Jesuits. *Organon* 14 (1980), 51-59. [Referat 2 V 1977].

Jan Popiel SJ, Problemy nauczania filozofii w Towarzystwie Jezusowym. Ukazał się drukiem pt. Jezuci o nauczaniu filozofii. *Tygodnik Powszechny* 1978 nr 5. [Referat 26 X 1977].

Roman Darowski SJ, Geneza dzieła Wojciecha Tytkowskiego SJ pt. *Philosophia curiosa*. *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej* 26 (1980), 21-34. [Referat 20 XII 1977].

Stanisław Ziemiański SJ, Ontologiczne podstawy teorii definicji według Arystotelesa. Streszczenie rozprawy doktorskiej, której rozdział pt. „Wpływ platonizmu na arystotelesowską teorię definicji” ukazał się drukiem w: „*Studia z historii filozofii*”. Kraków 1980, s. 27-46. [Referat 17 I 1978].

Roman Darowski SJ, Ks. Paweł Siwek SJ — w osiemdziesiątą piątą rocznicę urodzin. *Znak* 30 (1978), 1541-1548. [Referat 22 II 1978].

Jan Sieg SJ, Wymiar etyczny kryzysu ekologicznego. Druk. pt. *Ochrona środowiska*. W: *Katolicyzm A — Z*. Poznań 1982, s. 293-294. [Referat 17 III 1978].

Leszek Balczewski SJ, Umysłowość filozoficzna a przyrodnicza. W: *Zagadnienia filozoficzne w nauce*. T. 1 Kraków 1978-1979, s. 66-70. [Referat 17 XI 1979].

Roman Darowski SJ, Działalność filozoficzna Jana Kleina SJ w Poznaniu w XVI wieku. *Studia Philosophiae Christianae* 16 (1980) nr 2, s. 145-160. [Referat 20 VI 1979].

Stanisław Kuczkowski SJ, Koncepcja autorytaryzmu i jej zastosowanie w wychowaniu. Por. *Studia Philosophiae Christianae* 16 (1980) nr 1, s. 83-99. [Referat 9 XI 1979].

Jan Sieg SJ, Nowa strategia walki z głodem i absolutnym ubóstwem w świecie współczesnym. Rozdział pracy pt.: *Powściągliwość, umiarkowanie i praca a rozwój ludów*. Warszawa 1981. [Referat 26 II 1979].

Roman Darowski SJ, Przepisy dotyczące nauczania filozofii w uczelniach jezuickich w Polsce w XVI wieku. W: „*Studia z historii filozofii*”. Kraków 1980, s. 47-85. [Referat 12 V 1980].

Roman Darowski SJ, Specyfika zagadnienia ateizmu w Polsce. — Ukazał się drukiem w wersji włoskiej: *Le caratteristiche speciali del problema „Evangelizzazione e ateismo” in Polonia*. „*ASCE News*” (Milano) 1981 nr 11, s. 25-26, 20 oraz w wersji angielskiej pt.: *The Features of the Problem „Evangelisation and Atheism” in Poland*. Tamże, s. 26-27, 20. [Referat 18 VI 1980].

Jan Sieg SJ, Encyklika Jana Pawła II „Dives in misericordia” jako dopełnienie nauczania społecznego papieża. W: *Dives in misericordia*. Kraków 1981, s. 187-199. [Referat 27 V 1981].

Dnia 25 VI 1982 roku na przewodniczącego Towarzystwa wybrano ks. Stanisława Ziemiańskiego i pełnił on to stanowisko przez następne 6 lat do 1 października 1988 roku.

W ciągu ostatnich pięciu lat wygłoszono następujące referaty:

25 X 1983 — Stanisław Ziemiański: Ontyczne podstawy abstrakcji.

19 XI 1983 — Piotr Lenartowicz: Całościowość dynamizmu energetycznego w biologii (na przykładzie fotosyntezy).

13 XII 1983 — Jan Sieg: Problem sumienia w nowożytnej myśli filozoficznej.

28 II 1984 — Stanisław Kuczkowski: Strategie wychowawcze.

13 III 1984 — Jan Sieg: Encyklika „*Laborem exercens*” Jana Pawła II a „Manifest komunistyczny” K. Marksa.

10 IV 1984 — Antoni Jarnuszkiewicz: Diada tautologiczna. Z dociekań nad personalistyczną teorią metafizycznego prawa naturalnego.

22 V 1984 — Roman Darowski: Filozofia w szkołach jezuickich w Polsce w XVI wieku.

6 XI 1984 — Piotr Lenartowicz: Problem obserwacji w naukach przyrodniczych.

11 XII 1984 — Jan Sieg: Refleksje nad instrukcją Stolicy Apostolskiej o „Teologii wyzwolenia”.

29 I 1985 — Franciszek Bargieł: Sprawozdanie z badań nad filozofią Tomasza Młodzianowskiego SJ (1622-1686).

25 II 1985 — Antoni Jarnuszkiewicz: Emmanuel Lévinasa metafizyka spotkania.

4 VI 1985 — Piotr Lenartowicz: Sprawozdanie z prac na Uniwersytecie Fort Collins (Colorado) oraz omówienie zastosowania komputera osobistego w pracy naukowej i pisarskiej.

22 X 1985 — Jan Sieg: Ideologia i prawda.

19 XI 1985 — Stanisław Ziemiański: Prawo wzrostu entropii w kosmologii relatywistycznej.

20 XII 1985 — Piotr Lenartowicz: Weryfikacja twierdzeń astrologicznych.

28 I 1986 — Jakub Gorczyca: Poznanie wartości w ujęciu Dietricha von Hildebranda.

21 III 1986 — Stanisław Ziemiański: O. Jana Dordy TJ krytyka teorii względności.

7 IV 1986 — René Latourelle: Recepcja nauki Soboru ze szczególnym uwzględnieniem aspektów filozoficznych.

6 V 1986 — Piotr Lenartowicz: O selektywności charakteryzującej procesy biologiczne. Uwagi na marginesie teorii powstania życia.

3 VI 1986 — Henryk Pietras: Miłość u Orygenesza

14 X 1986 — Jan Sieg: Odpowiedź Stolicy Apostolskiej na wyzwanie teologii wyzwolenia.

25 XI 1986 — Adam Żak: Punkt wyjścia filozofii Franza Rosenzweiga.

24 II 1987 — Roman Darowski: Stosunek jezuitów polskich XVIII w. do filozofii Kartezjusza.

17 III 1987 — Piotr Lenartowicz: Ekonomiczny przekaz energii w fazie świetlnej fotosyntezy na poziomie kwantowym.

7 IV 1987 — Stanisław Ziemiański: Spór kreacjonistów z ewolucjonistami.

26 V 1987 — Antoni Jarnuszkiewicz: Krytyka rozumu dialogicznego.

3 VI 1987 — Henryk Pietras: Miłość u Orygenesza (II).

20 X 1987 — Jan Sieg: Modele solidarności ze światem ubogich.

24 XI 1987 — Adam Żak: Co teoretycy nauk mają wspólnego z marksizmem? Impresje z konferencji w Gębicach.

22 XII 1987 — Stanisław Ziemiański: Teoria kwantów a realizm.

26 IV 1988 — Prof. Josiah Lee Auspitz: Pragmatyzm Peircea jako doktryna metafizyczna.

17 V 1988 — Tadeusz Sierotowicz: O koherencyjnej teorii prawdy kilka uwag krytycznych.

7 VI 1988 — Stanisław Ziemiański: Filozofia a teologia. Sprawozdanie z posiedzenia Sekcji Filozoficznej Polskiego Towarzystwa Teologicznego.

(Oprac. na podstawie artykułu R. Darowskiego: Towarzystwo Naukowe Księży Jezuitów w Krakowie 1951-1981. *Nasze Wiadomości* 7 (1982), 104-116).

**Statut Towarzystwa Naukowego
Księży Jezuitów w Krakowie**
przyjęty na posiedzeniu w dniu 22 X 1976 roku

1. Celem Towarzystwa jest tworzenie atmosfery naukowej oraz popieranie i rozwijanie szeroko rozumianej pracy naukowej wśród jezuitów Prowincji Polski Południowej, szczególnie zaś wśród jezuitów krakowskich. Towarzystwo pragnie być forum, na którym by inspirowano i prezentowano prace z różnych dziedzin. Rzeczowa ich ocena i ewentualnie także krytyka podczas zebrań będzie stanowić pomoc dla autorów w celu udoskonalenia przedstawionych przez nich prac. Celem Towarzystwa jest więc zarówno pogłębianie wykształcenia samych jego członków i uczestników zebrań, jak i działalność na zewnątrz, głównie przez wydawanie prac przedstawionych uprzednio na posiedzeniach Towarzystwa.

2. W skład Towarzystwa wchodzi: 1/ pracownicy dydaktyczni Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie, 2/ pisarze należący do Krakowskiego Domu Pisarzy Towarzystwa Jezusowego, 3/ inni jezuita z Krakowa lub z Prowincji Polski Południowej Towarzystwa Jezusowego, poświęcający się pracy naukowej lub interesujący się żywo jej wynikami. Członkiem zostaje się na drodze dobrowolnego przystąpienia do Towarzystwa. Obowiązkiem członków jest: obecność na zebraniach, przygotowywanie referatów i wygłaszanie ich w ustalonych terminach, udział w dyskusji oraz udział w ewentualnych pracach zbiorowych Towarzystwa jako całości.

3. Na czele Towarzystwa stoi przewodniczący, wybrany na trzy lata w głosowaniu tajnym zwykłą większością głosów i zatwierdzony przez Przełożonego Prowincji Polski Południowej Towarzystwa Jezusowego. Przewodniczący kieruje całokształtem działalności Towarzystwa, przewodniczy posiedzeniom i reprezentuje Towarzystwo. W razie okresowej nieobecności przewodniczącego lub niemożności sprawowania przez niego funkcji Towarzystwo wybiera zastępcę przewodniczącego na określony okres lub na stałe. W razie potrzeby Towarzystwo powołuje także sekretarza.

4. Posiedzenia (naukowe lub organizacyjne) odbywają się przynajmniej raz w miesiącu (z wyjątkiem miesięcy wakacyjnych) i są zwykle połączone z referatem.

5. Referaty powinny stanowić wyniki własnych badań członków. Obok nich wskazane są sprawozdania i komunikaty. Tematyka referatów zależy od zainteresowań członków i prowadzonych przez nich badań. Zaleca się jednak przeprowadzanie od czasu do czasu refleksji nad bieżącymi potrzebami badawczymi w celu odpowiedniej koordynacji prac Towarzystwa.

6. Pożądanym jest, by referaty były w zasadzie dojrzałe do druku, a przynajmniej by takimi mogły się stać po dyskusji na zebraniach Towarzystwa. Należy dążyć do tego, by wygłaszane na zebraniach referaty były udostępniane badaczom spoza Towarzystwa Jezusowego, a także — w miarę możliwości — szerszej publiczności, np. w referatach, a zwłaszcza przez ogłaszanie ich drukiem.

7. Towarzystwo powinno zabiegać o własny organ, dzięki któremu mogłoby upowszechnić wyniki badań swych członków. Zanim to jednak nastąpi, należy korzystać z innych czasopism zarówno krajowych, jak i zagranicznych.

8. Zmiany statutu można dokonać zwykłą większością głosów.

SPRAWOZDANIE z działalności Biblioteki Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie

Początków Biblioteki Filozoficznej należałoby doszukiwać się we wspaniałych księgozbiorach szkół i kolegiów jezuickich kształcących młodzież zakonną i świecką. Już w XVII wieku niektóre z nich sięgały 10 000 woluminów. Biblioteki takie posiadała Akademia Wileńska, kolegia w Poznaniu, Krakowie, Lwowie, Lublinie i Braniewie. Studia filozoficzne i teologiczne posiadały też osobne fachowe księgozbiory złożone z podręczników szkolnych i podstawowej lektury.

Po kasacji zakonu w 1773 roku studia filozoficzne ocalały jedynie w Połocku na Białorusi. Biblioteka tego kolegium, początkowo niewielka, wzrastała bardzo szybko dzięki księgozbiorom ofiarowanym przez byłych jezuitów z całej Europy (m. in. 10 000 woluminów od abpa Ignacego Raczyńskiego), tak że w 1820 roku liczyła ponad 20 000 woluminów. Osobna biblioteka filozoficzna była też doskonale wyposażona.

Po wydaleniu jezuitów z Rosji w 1820 roku zdołano przewieźć do Galicji zaledwie część najpotrzebniejszych książek, głównie podręczników szkolnych. W XIX wieku studia filozofii przenoszono często z jednego kolegium do innego, zabierając też bibliotekę filozoficzną. I tak kolejno była w Tarnopolu, Starej Wsi, znowu w Tarnopolu, Nowym Sączu, Starej Wsi, Krakowie, Śremie, Starej Wsi, Chyrowie, Tarnopolu, Nowym Sączu i Krakowie.

W 1926 roku studia filozoficzne, a z nimi i biblioteka, znalazły ostatecznie swe miejsce w Krakowie. Biblioteka otrzymała obszerne pomieszczenie na III piętrze Kolegium Krakowskiego, a kolejni bibliotekarze dbali o jej rozwój. W okresie II wojny światowej, gdy chwilowo studia odbywały się w Nowym Sączu, bibliotekę filozoficzną zabezpieczono w podziemiach kościoła Najśw. Serca Jezusowego w Krakowie.

Po II wojnie światowej lokal biblioteczny został przebudowany i unowocześniony. Ustawicznie kompletowano i powiększano zbiory, sporządzono katalogi alfabetyczne i rzeczowe według obowiązujących norm i przepisów, ułatwiono dostęp do zbiorów zarówno profesorom,

jak i studentom jezuickim oraz interesantom spoza Wydziału. Biblioteka otrzymała też kilka cennych zbiorów prywatnych, m. in. księgozbiór profesora filozofii ks. Pawła Siwka SJ.

Biblioteka gromadzi przede wszystkim pozycje z zakresu filozofii, uzupełnia je ważniejszymi dziełami z zakresu teologii, życia wewnętrznego, różnych nauk szczegółowych, a także literatury pięknej. Biblioteka dysponuje też pracownią kserograficzną oraz komputerem.

Biblioteka liczy ponad 35 tys. tytułów, czyli ok. 70 tys. woluminów druków zwartych.

Osobny dział stanowią czasopisma specjalistyczne, głównie filozoficzne. Liczba ich sięga 300 tytułów z drugiej połowy XIX i XX wieku. Większa część czasopism filozoficznych to czasopisma w językach obcych. Dłuższe ciągi zawierają następujące czasopisma zagraniczne:

- American Philosophical Quarterly — Pittsburgh
- Angelicum — Roma
- Annales de l'Institut Supérieur de Philosophie — Louvain
- Aquinas — Roma
- Archiv für Religionspsychologie — Göttingen
- Archives de Philosophie — Paris
- Archivio di Filosofia — Roma
- Archivio di Psicologia, Neurologia e Psichiatria — Milano
- The Aristotelian Society — London
- Ateismo e Dialogo — Città del Vaticano
- Athisme et Dialogue — Città del Vaticano
- Bibliographie de la Philosophie — Paris
- Bulletin de Psychologie — Paris
- La Civiltà Cattolica — Roma
- Contemporary Psychology — Arlington, Virginia
- Dialogue — Montréal
- Divus Thomas — Freiburg
- Doctor Communis — Roma
- Estudios Filosóficos — Valladolid
- Etudes — Paris
- Les Etudes Philosophiques — Paris
- Filosofia — Milano
- Filosofia Oggi — Genova
- Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie — Freiburg
- Giornale di Metafisica — Genova

Gregorianum — Roma
 The Heythrop Journal — London
 History of Religion — Chicago
 International Philosophical Quarterly — New York
 International Study in Philosophy — Binghamton, New York
 Jahrbücher der Philosophie — Berlin
 Jahrbücher für Philosophie und Phänomenologische Forschung—
 — Halle
 Journal of Religion and Health — New York — London
 Journal of the American Academy of Religion — Chico, California
 Journal for the Scientific Study of Religion — New York
 The Journal of Philosophy — New York
 The Journal of Psychology — Washington, D.C.
 Kant-Studien — Berlin-New York
 Mélanges de Science Religieuse — Lille
 Mind — Oxford
 Miscelanea Comillas — Madrid
 Nature — London
 The New Scholasticism — Washington, D.C.
 Il Nuovo Arcopago — Roma
 Obnovljeni Život — Zagreb
 Orientamenti Pedagogici — Torino
 Pédagogie — Paris
 Pensamiento — Madrid
 Philosophia — Beograd
 The Philosophical Review — Detroit
 Philosophischer Literaturanzeiger — Frankfurt/M
 Philosophisches Jahrbuch — Frankfurt-München
 Philosophy and Phenomenological Research — Ann Arbor, Mi-
 chigan
 Projet — Paris
 Proyección — Granada
 Razón y Fe — Madrid
 Recherches de Science Religieuse — Paris
 Reflection on Faith and Culture — Sydney
 Renaissance Quarterly — New York
 Répertoire Bibliographique de la Philosophie — Louvain
 The Review of Metaphysics — Washington, D.C.
 Revue de Métaphysique et de Morale — Paris
 Revue de Philosophie — Paris

Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques — Paris
 Revue Internationale de Philosophie — Bruxelles
 Revue Philosophique de la France et de l'Étranger — Paris
 Revue Thomiste — Toulouse
 Revue Philosophique de Louvain — Louvain
 Revue Néo-Scholastique — Louvain
 Rivista di Filosofia Neo-scholastica — Milano
 Rivista di Storia della Filosofia — Milano
 Sapienza — Napoli
 Scholastik — Freiburg
 Science et Esprit — Montréal
 Seminarium — Roma
 Stimmen der Zeit — Freiburg
 Studia Moralia — Roma
 Theologie und Philosophie — Frankfurt/M
 The Thomist — Washington, D.C.
 Voprosy Filosofii — Moskwa
 Zeitschrift für Philosophische Forschung — Meisenheim/Glan

Biblioteka Filozoficzna służy zasadniczo wykładowcom i studentom Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego. Udostępnia jednak swe zbiory również czytelnikom spoza tego kręgu. Mogą oni korzystać ze zbiorów zasadniczo na miejscu, w wyjątkowych wypadkach jest możliwość wypożyczenia książki (nie czasopisma) do domu na czas krótki.

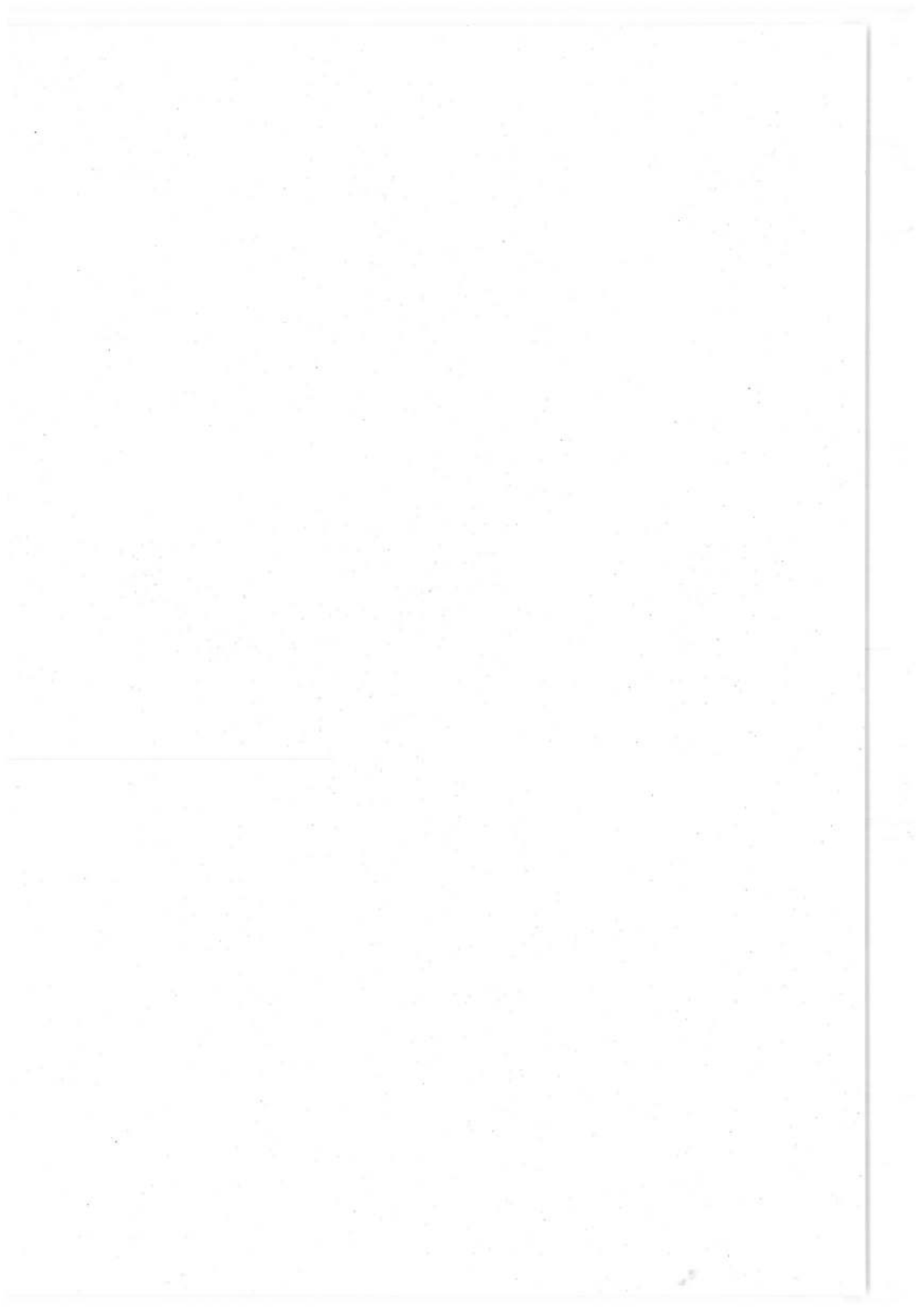
Dla Czytelników Biblioteka jest otwarta w każdy dzień powszedni od godz. 10 do 12. W lipcu i sierpniu czas ten ulega ograniczeniu.

Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego w Krakowie może też korzystać z Biblioteki Pisarzy Towarzystwa Jezusowego mieszczącej się pod tym samym adresem w nowym budynku otwartym w 1988 roku. Zawiera książki z dawnych bibliotek jezuickich z Tarnopola, Lwowa, Starej Wsi, m. in. bogaty księgozbiór Kalasantego Szaniawskiego.

Biblioteka posiada ponad 20 000 starych druków (w tym kilkanaście inkunabułów), ok. 120 000 woluminów książek nowszych, z dziedziny teologii, filozofii oraz nauk humanistycznych, zbiory mikrofilmów, fotokopii, atlasów i rękopisów. W dziale czasopism znajduje się natomiast ponad 1000 tytułów czasopism krajowych i zagranicznych.

Biblioteka jest w okresie katalogowania i komputeryzacji. Czynna jest codziennie zarówno dla studentów Wydziału Filozoficznego jak i interesantów z miasta.

Czesław Michalunio SJ
Bibliotekarz Wydziału



SPRAWOZDANIE Z PRACY WYDZIAŁU FILOZOFICZNEGO w roku akad. 1987/88

Witam wszystkich obecnych: delegata Wielkiego Kanclerza Wydziału Filozoficznego ks. Bolesława Dydułę, księży profesorów i wszystkich studentów, a przede wszystkim nowego Dziekana Wydziału ks. Ludwika Grzebień.

W zeszłym roku akademickim zdobywało na Wydziale stopnie naukowe 67 studentów: 21 na I roku, 32 na II roku i 14 na III roku, w tym jeden (Jacek Siepsiak) na kursie licencjackim. Dyplom bakalaureatu zdobyło 13 studentów.

Grono wykładowców powiększyło się o 3 docentów (L. Grzebień, W. Kubik, P. Lenartowicz), a jeden profesor zwyczajny ks. Tadeusz Ślipko przeszedł na emeryturę. W wykładaniu etyki zastąpi go od tego roku ks. Jakub Gorczyca.

Wydział nadal nie uzyskał od władz państwowych pozwolenia na wydawanie własnego periodyku.

Wykładowcy i studenci mieli możliwość korzystania na miejscu z dwu bibliotek, jednej specjalistycznie filozoficznej o objętości ok. 70 tys. woluminów, oraz Biblioteki Pisarskiej o objętości ok. 120 tys. woluminów.

Na I i II cyklu studiów trwała nadal skryzalizowana w oficjalną umowę współpraca z Wydziałem Filozoficznym PAT w Krakowie.

W ciągu roku działało przy Wydziale Filozoficznym Towarzystwo Naukowe kierowane przez ks. Stanisława Ziemiańskiego. Od tego roku przewodził mu będzie ks. Adam Żak.

Na wniosek studentów, sugerując się uwagami Wielkiego Kanclerza Wydziału powołana przez Radę Wydziału komisja opracowała projekt nowego ratio studiorum dla triennium filozoficznego.

Z innych spraw godnych szczególnego wspomnienia to wydanie przez Wydział opracowanego przez ks. Piotra Lenartowicza zbioru

materiałów z seminarium „Religia — nauka — dzieje” z 1986 roku, które odbywa się co dwa lata w Castel Gandolfo. Ks. Lenartowicz po powrocie z zeszlórocznych wykładów w Stanach Zjednoczonych prowadził w tym roku zajęcia na Wydziale, a w sierpniu brał udział w kolejnym seminaryjnym spotkaniu w Castel Gandolfo.

Ks. Adam Żak uczestniczył w październiku 1987 w konferencji organizowanej przez Uniwersytet Poznański na temat stosunku marksizmu do współczesnych kierunków filozoficznych i teorii nauki, we wrześniu 1988 w Berlinie Wschodnim w symposium zorganizowanym przez Akademię Ewangelicką z okazji setnej rocznicy urodzin Eugeniusza Rosenstocka, gdzie wygłosił też referat. W sierpniu 1988 uczestniczył w Chantilly w spotkaniu jezuickich wykładowców filozofii (Jesphil) z Europy na temat roli metafizyki we współczesnej filozofii i we współczesnym nauczaniu.

W nowym roku akademickim witamy w naszym gronie nowych wykładowców: ks. Mieczysława Lubomirskiego, ks. Tomasza Homę i ks. Tadeusza Rostworowskiego.

Wydział działał w tym roku według statutów zatwierdzonych przez Stolicę Apostolską „ad experimentum” i przesłanych przed rokiem do Rzymu do definitywnego zatwierdzenia.

W nowym roku akademickim studia podejmuje 72 studentów: 1 na IV roku kursu licencjackiego, 3 na III roku kursu licencjackiego, 24 na III roku kursu dyplomowego, 20 na II roku i 24 na I roku. Witamy ich serdecznie w naszym gronie. Proszę Delegata Wielkiego Kanclerza naszej Uczelni o immatrykulację nowych studentów.

Ks. dr Antoni Jarnuszkiewicz SJ
Sekretarz Wydziału

ROK AKADEMICKI 1988/89

Wielki Kanclerz Wydziału
N. O. Peter-Hans Kolvenbach SJ
Przełożony Generalny Towarzystwa Jezusowego

Wicekanclerz Wydziału
P. O. Bogusław Steczek SJ
Przełożony Prowincji Polski Południowej
Towarzystwa Jezusowego

Dziekan Wydziału
Doc. dr hab. Ludwik Grzebień SJ

Profesorowie zwyczajni:

Prof. dr Jan Popiel SJ — historia filozofii, estetyka
Prof. dr hab. Jan Sieg SJ — socjologia, zagadnienia ateizmu
Prof. dr hab. Tadeusz Ślipko SJ — profesor emerytowany etyki

Profesorowie nadzwyczajni:

Prof. dr Roman Darowski SJ — filozofia człowieka
Prof. dr Ludwik Piechnik SJ — pedagogika

Docenci:

Doc. dr hab. Ludwik Grzebień SJ — metodyka pracy naukowej
Doc. dr hab. Władysław Kubik SJ — pedagogika
Doc. dr hab. Piotr Lenartowicz SJ — filozofia przyrody ożywionej,
metodologia nauk empirycznych,
wprowadzenie do filozofii

Adiunkci:

- Dr Bolesław Dyduła SJ — etyka
Dr Jakub Gorczyca SJ — etyka
Dr Antoni Jarnuszkiewicz SJ — metafizyka, zagadnienia ateizmu,
Sekretarz Wydziału do 17 XI 1988
Dr Jerzy Lech Kontkowski SJ — historia sztuki
Dr Stanisław Kuczkowski SJ — psychologia empiryczna, psychologia
religii i ateizmu
Dr Mieczysław Lubomirski SJ — wprowadzenie do Tajemnicy
Zbawienia
Dr Henryk Pietras SJ — historia filozofii
Dr Stanisław Pyszka SJ — etyka
Dr Stanisław Ziemiański SJ — teologia naturalna, historia filozofii,
Sekretarz Wydziału od 17 XI 1988
Dr Adam Żak SJ — filozofia poznania, historia filozofii, Przewod-
niczący Towarzystwa Naukowego

Wykładowcy nadzwyczajni:

- Lic. Tomasz Homa SJ — historia filozofii
Lic. Mieczysław Kozuch SJ — psychologia religii
Lic. Czesław Michalunio SJ — logika, metodologia ogólna, język
łaciński, Bibliotekarz Wydziału
Lic. Stefan Mordarski SJ — środki społecznego przekazu
Lic. Stanisław Musiał SJ — historia filozofii
Lic. Tadeusz Rostworowski SJ — historia filozofii
Lic. Józef Sikorski SJ — historia

Wykładowcy zaproszeni:

- Dr Ryszard Terlecki, PAN — historia Polski
Mgr Maria Cechnicka — literatura polska
Mgr Tadeusz Kantor — język angielski
Mgr Ryszard Wrażeń — język francuski
art. dram. Karol Podgórski — dykcja

Wykładowcy współpracujący (na podstawie umowy z PAT):

- Prof. dr hab. Marian Jaworski, bp, PAT — filozofia religii, teologia
naturalna

Prof. dr hab. Józef Tischner, ks., PAT — antropologia, filozofia dramatu
Prof. dr hab. Michał Heller, ks., PAT — filozofia przyrody nieożywionej, filozofia mechanicyzmu
Prof. dr hab. Aleksander Usowicz CM, PAT — historia filozofii
Prof. dr hab. Józef Życiński, ks., Dziekan Wydz. Filoz. PAT — filozofia nauki
Doc. dr hab. Józef Makselon, ks., Prodziekan Wydz. Filoz. PAT — psychologia religii
Doc. dr hab. Krzysztof Szczygieł, ks., PAT — bioetyka
Doc. dr hab. Henryk Piszkański CSSR, ks., PAT — filozofia V. Frankla
Dr Alfred Gawroński, PAT — filozofia analityczna
Dr Jan Andrzej Kłoczowski OP, PAT — fenomenologia religii, psychologia religii
Dr Marek Pieńkowski OP, PAT — logika
Dr Antoni Szwed, PAT — filozofia Kierkegaarda
Dr Karol Tarnowski, PAT — filozofia Boga
Dr Tadeusz Gadacz SP, PAT — filozofia poznania, historia filozofii

Przedstawiciele studentów w Radzie Wydziału:

mgr Tadeusz Sierotowicz SJ
Andrzej Rekiel SJ

Sekretarz Dziekana Wydziału:

Leszek Gęsiak SJ

Sekretarze lat:

I — Grzegorz Bubel SJ
II — Leszek Gęsiak SJ
III — Aris Chadzijoannidis SJ

Studenci Towarzystwa Jezusowego

Rok I

Basiaga Andrzej
Batorski Andrzej
Borzyszkowski Waldemar
Bubel Grzegorz
Czarnecki Stanisław
Dziedzic Zbigniew
Giedroń Karol
Hubicki Jacek
Jopek Stanisław
Juruś Stanisław
Leśniara Andrzej
Liszka Piotr
Molenda Andrzej
Morgalla Stanisław
Mossakowski Rafał
Polak Józef
Pucko Zygmunt
Rybowicz Artur
Sierotowicz Tadeusz
Szczygiół Waldemar
Tęczar Grzegorz
Twarowski Stanisław
Walas Krzysztof
Zub Jan

II rok

Aberbuch Krzysztof
Birecki Józef
Cechowy Janusz
Cieślak Tadeusz
Gawlik Marek
Gęsiak Leszek
Goc Tomasz
Górnik Krzysztof
Grzegorzczak Marek

Ignasiak Roman
Kot Tomasz
Łuc Jan
Małdel Krzysztof
Olejnik Stanisław
Owsianka Jakub
Pękalski Jacek
Sagan Bronisław
Sernacki Andrzej
Więcek Henryk
Zaryczny Jacek

III rok

Bąk Kazimierz
Benisz Henryk
Centała Piotr
Chadzijoannidis Aris Piotr
Hirsz Jarosław
Kochanowicz Jerzy
Konenc Maciej
Królikowski Waclaw
Kurzyński Wojciech
Kuzak Stanisław
Kuźmina Dariusz
Lisiak Bogdan
Lenz Wojciech
Łazarz Tadeusz
Łokieć Wojciech
Luszczak Grzegorz
Matyja Mirosław
Mocydlarz Włodzimierz
Pasierbek Paweł
Piskulak Dariusz
Rekiel Andrzej
Sierotowicz Tadeusz
Skatecki Wiesław
Skrzymowski Zbigniew
Sygut Marek

Śliwa Jan
Śmierchalski Zdzisław

Rok IV

Siepsiak Jacek

Absolwenci:

Bogun Andrzej
Dobrowolski Tadeusz
Fijałkowski Krzysztof
Filipowicz Artur
Kowalczyk Dariusz
Łusiak Mieczysław
Salamon Czesław
Siepsiak Jacek
Sołowiej Mieczysław
Strumpf Witold
Wardęga Artur
Witoszek Sylwester
Wtorek Ryszard

PROGRAM TRIENNIUM FILOZOFICZNEGO

**Podział godzin wykładów i ćwiczeń w poszczególnych semestrach
(zatwierdzony przez Radę Wydziału 3 X 1988)**

Rok 1

I semestr	II semestr	
1 jednostka (*)		wprowadzenie do pracy naukowej
1 "		wprowadzenie do filozofii
	2 jednostki	proseminarium
2 "	2 "	historia filozofii starożytnej, patrystycznej i średniowiecznej
1 "		logika
1 "		metodologia ogólna
2 "	2 "	filozofia poznania
2 "	2 "	metafizyka
2 "		biologia
	2 "	filozofia przyrody ożywionej
2 "	2 "	język łaciński
2 "	2 "	język angielski/francuski
1 "	1 "	dykcja z interpretacją tekstu
2 + 2 "	2 + 2 "	wprowadzenie do literatury
2 "	2 "	historia współczesna
	1 "	wprowadzenie do Tajemnicy Zbawienia

23 jednostki 22 jednostki

(*) Jednostka (credit) obejmuje 12 godzin wykładowych

Rok 2

2	”	2	”	historia filozofii nowożytnej
2	”	2	”	filozofia człowieka I
2	”	2	”	teologia naturalna
2	”			filozofia przyrody ożywionej
3	”			psychologia empiryczna
		2	”	metodologia nauk przyrodniczych
3	”			psychologia religii i ateizmu
2	”			estetyka
		2	”	socjologia
1	”			wybrane zagadnienia ateizmu
2	”			seminarium monograficzne I
		2	”	seminarium monograficzne II
1	”	1	”	seminarium dyplomowe
2	”	2	”	język łaciński
2	”	2	”	język angielski/francuski

24 jednostki 17 jednostek

Rok 3

2	”	2	”	historia filozofii współczesnej
		1	”	filozofia człowieka II
		2	”	filozofia przyrody nieożywionej
2	”	2	”	etyka
1	”			etyka szczegółowa
		3	”	filozofia społeczna (etyka społeczna i gospodarcza)
2	”			filozofia religii
		1	”	pedagogika
1	”			środki społecznego przekazu
1	”			psychologia religii II
2	”			historia sztuki
1	”			podstawowe zagadnienia ateizmu
1	”			kurs katechetyczny
1	”	1	”	seminarium dyplomowe
2	”			język angielski/francuski

16 jednostek 12 jednostek



Antoni Jarnuszkiewicz SJ

ENIGMA METAFIZYKI

Wykład inauguracyjny wygłoszony na Wydziale Filozoficznym
Towarzystwa Jezusowego w Krakowie 3 X 1988 roku

Zacznijmy tę naszą refleksję od pewnej żartobliwej historyjki o metafizycznych komputerach. Otóż próbując zreformować naszą gospodarkę socjalistyczną postanowiono zacząć od mięsa. Zadano komputerom polskiemu, amerykańskiemu i radzieckiemu pytanie: „dlaczego brak mięsa”. Po paru godzinach, gdy komputerom zaczęło się już dymić z obwodów scalonych, na monitorach pojawił się napis informujący, że kwestia jest w ogóle niezrozumiała, a tym samym nierozstrzygalna. Okazało się, że komputer polski odmówił odpowiedzi, ponieważ nie rozumiał słowa „mięso”, komputer amerykański, ponieważ nie rozumiał słowa „brak”, a komputer radziecki słowa „dlaczego”.

Dla nas ludzi, a szczególnie dla nas filozofów, także filozofów „in spe”, mam na myśli immatrykulowanych przed chwilą studentów, słowo „dlaczego” należy do słów najważniejszych i przybiera różne postaci. Greckie „dia ti” przybiera postać albo pytania o „racje” w sensie pytania o przyczyny (causae), o „skąd”, „dokąd”, „po co” czy „w jakim celu” analizowanej rzeczywistości, albo postać pytania o strukturę, o to, „jak” zbudowana jest rzeczywistość. Mamy to pytanie jakby zaprogramowane, chociaż w bardzo tajemniczy sposób, bowiem możemy temu pytaniu w takiej czy innej formie rodzącemu się w nas — umknąć. Może to pytanie dla nas być albo mało ważne, albo w ogóle nie istniejące i absurdalne, albo też zarezerwowane do jednego tylko rodzaju rzeczywistości, np. do naszej technicznej aktywności. Staje ono przed nami, ale nie odbiera nam wolności. Skąd ono w nas się bierze? Czy rodzi się jakoś, czy jest produkowane przez nas jak jakiś

przedmiot z tworzywa sztucznego, czy też jest jakoś „apriorycznie” wpisane w nasz poznający umysł? Od odpowiedzi na to pytanie zależy wartość samego tego tajemniczego słowa „dlaczego”. Czy ma ono dla nas tylko wartość praktyczną (czy pragmatyczną), należąc do naszego „bios praktikos”, czy też wartość teoretyczną, należąc do naszego „bios theoretikos”. Problem ten jawi się szczególnie wyraźnie, gdy nasze pytanie „dlaczego” przybiera postać filozoficzną, a więc dotykającą zjawisk i kwestii najbardziej w rzeczywistości podstawowych, szczególnie kwestii metafizycznych, czyli filozoficznie pierwszych, w ogóle pierwszych, „proté”. I ma znaczenie nie tylko teoretyczne w potocznym tego słowa znaczeniu, lecz tłumaczy się od razu na kwestie życiowo bardzo ważne, jak np. kwestia, czy wartości etyczne są absolutne, czy też są względne, a nawet umowne, konwencjonalne. Czy wartości są nam jakoś zadane, a jeśli tak, to czy stanowią jakąś „hardwarową”, konstytutywnie „aprioryczną” naszą właściwość, czy też są zadane konwencjonalnie, stanowią jakby nasze „softwarowe” zaprogramowanie, lecz jednak jakieś zaprogramowanie, czy też rzecz ma się zupełnie inaczej i nie ma żadnego programu w sensie skazania na wartości i pytania prowadzące do nich. W sposób szczególny dotyczą te pytania problemu metafizyki; czy pytania metafizyczne są aprioryczną jakąś właściwością naszego intelektu czy też tworem naszej kultury o charakterze powierzchownie psychologicznym i socjologicznym. Czy nasze metafizyczne pytania o „dlaczego” i „jak” ukonstytuowana jest rzeczywistość na jej najistotniejszym poziomie, mają charakter pytań „cybernetycznych” jakby tylko, czyli powstających wewnątrz systemu, w którym została naruszona homeostaza i sygnalizujących tej homeostazy naruszenie, sama jednak homeostaza jest jakoś apriorycznie zadana, zaprogramowana, czy też owe pytania, przynajmniej na poziomie filozoficznym — są zupełnie innej natury i nie płyną z żadnego programu?

„Doświadczeniem źródłowym” z którego czerpiemy rozwiązanie tych wyżej wymienionych problemów jest to, co Emmanuel Lévinas nazwał „pragnieniem metafizycznym” (zob. aneks). Pragnienie to różni się zasadniczo od tego, co nazywamy potrzebą. Sam nawet termin „pragnienie” jest tutaj właściwy tylko pod warunkiem, że jest terminem technicznym, oderwanym w swoim znaczeniu od znaczenia potocznego. W owym „pragnieniu metafizycznym” czy „pragnieniu Nieskończonego”, jak nazywa je Lévinas — jest coś co jawi się jako paradoks. Z jednej strony to pragnienie wymierzone w dwu kierunkach, w kierun-

ku „drugiego” i w kierunku „Nieskończonego” jawi się jako coś kategorycznego, jak nazywa to Lévinas, jakby jakaś „obsesja”. Z drugiej strony jest w tym pragnieniu zapisana szczególna, niesłychana nawet wolność (Lévinas znowu paradoksalnie nazywa tę wolność „atcizmem”, zdolnością powiedzenia „nie” czemuś innemu niż my), taka że możemy pozbyć się tych pytań o „dlaczego” i „jak” rzeczywistości, a przynajmniej ograniczyć denotację samej nazwy pytania do sfery bardzo powierzchownej, np. do sfery użyteczności technicznej na miarę potrzeb sterowanych miarą homeostazy. „Pragnienie metafizyczne” otwiera konstytutywnie istotny wymiar rzeczywistości, Lévinas nazywa go porządkiem etycznym czy niekiedy porządkiem świętości. Etyką nazywa Lévinas (EDE, 225) relację „między terminami, gdzie jeden i drugi nie są połączone ani przez syntezę zrozumienia, ani przez relację podmiotu i przedmiotu, i gdzie mimo to jeden waży, czy zależy, czy też jest znaczący dla drugiego, gdzie są one połączone przez intrygę, której wiedza nie mogłaby ani wyczerpać, ani wyjaśnić”. Obsesyjne spotkanie z drugim jest mediowane przez Nieskończone, jest zabsolutyzowane w etymologicznym tego słowa znaczeniu, jest rozwiązane z tego, co mogłaby znaczyć obsesja drugim, gdyby drugi i ja nie byłibyśmy zupełnie inni. Ja i drugi nie stanowimy żadnego systemu a mimo to jesteśmy blisko. „Porządek Pragnienia — relacji — jak pisze Levinas (TI, 77-78) — między obcymi, którzy nie brakują sobie wzajem — pragnienia w swej pozytywności — ustala się przez ideę stworzenia z niczego.”

Rozwiewa się więc, (rozwiązuje właśnie), płaszczyzna bytu potrzebującego, chciwego swoich uzupełnień i zaczyna możliwość egzystencji sabatycznej, w której egzystencja zawiesza konieczność egzystencji [...]. Idea stworzenia ex nihilo wyraża więc celowość nie zjednoczoną w jakąś całość, lecz jednak będącą „sui iuris” universum. Lecz jest to universum dobroci a nie systemu całości bytowej. Ten fenomen dobroci, Nieskończonego, obsesji metafizycznej i towarzyszącej jej separacji absolutyzującej tę dobroć z totalizmu całości — jest dla rozumu poznającego i myślącego inaczej niż etycznie — zagadką, więcej nawet, tajemnicą. „Enigmą” właśnie. Nasze myślenie ma wolność rozminięcia się z wymiarem etycznym czy sakralnym rzeczywistości, nasze pytania i odpowiedzi na nie mogą ulec degeneracji. Tę degenerację konotacji wartości i pytań z nimi związanych obserwujemy w sytuacjach derealizacji, w sytuacjach depersonalizacji. Pytania ograniczają się tylko do interesu w zaspokojeniu aktualnych potrzeb. Potrzeby zaś zahaczają

rzeczywistość bardzo płytko. Gdy analizujemy pytania „par excellence” filozoficzne, czyli filozoficzne nie tylko z deklaracji, szczególnie zaś gdy analizujemy pytania filozoficzne pierwsze — ujawnia się ich szczególna konstytucja. One nie płyną z nas, nie w nas jakby powstają; one się jakby „rodzą” w nas, „ex nihilo” chciałoby się powiedzieć, „powstają” w nas nie jako nasz konstrukt, ale właśnie jako rodzenie się. Pytania metafizyczne są jakby naszą odpowiedzią na zakwestionowanie wcześniejsze od naszej podmiotowej aktywności poznawczej, na zakwestionowanie płynące z zewnątrz nas i będące naszą właśnie jakby „obsesją”.

Prawda metafizyczna to nie tylko nieskrytość „aletheia”, lecz samojasność rzeczywistości, świetlistość właściwa jej istocie czyli miłości, miłości, która jest „światłem, w którym widzimy wszelkie światło”. Miłość ma właściwość, którą możemy nazwać „diffusivum sui”, albo świetlistością „ikoniczną”; na ikonach światło nie jest światłem pochodzącym z jakiegoś zewnętrznego źródła i tylko odbitym przez namalowane przedmioty, lecz światłem promieniującym z postaci uchwyconych na ikonie, z ich twarzy czy szat. Miłość, owo Bycie bytów, nie tylko przeziiera przez owe byty, lecz jest ich „warstwą” ejdetyczną, ich „constitutivum”. „Coasitutivum” samojaśniejącym.

„Redukcja fenomenologiczna” to czuwanie, by rzeczywistość oglądać w jej własnym świetle, by — chociaż inne sposoby oświetlenia i widzenia są prawdziwe — widzieć „rzeczywistość samą w sobie” a nie tylko jej fenomenalistyczne przybudówki, często projekcje lęków przedmiotu poznającego (wishful thinking) czy wyniki okrawających rzeczywistość idealów poznawczych podmiotu poznającego (np. mīt że istotnie prawdziwe jest tylko to, co da się sformalizować na wzór matematyki).

„Redukcja fenomenologiczna”, dekonstrukcja dogmatów krytycznych powodowana przez ten zabieg metodologiczny, znaczy więc swoisty brak metody, brak metody dochodzenia do rzeczywistości, metodą (drogą) bowiem jest sama rzeczywistość; sama rzeczywistość jest drożna, świetlista „ikonicznie”. Rzeczywistość „objawia się”; jej świetlistość jest ikoniczna — jak to nazwałem — czyli ona mówi siebie samym światłem, nie grą więc światła i cienia (czyli braku światła), lecz samym — jak tęcza — zróżnicowaniem światła. Cień jest bowiem widoczny dopiero w relacji ze świetlistością — jest jakby literą świetlistości. Bez analizy świetlistości, jej tęczowej struktury, rozważania mogą stać się spekulacjami „w bieli i czerni”, gdzie różne świetlistości mogą

być wzięte jako braki światła, jako cienie; w bieli i czerni świetlistość czerwona i zielona są nie tylko nie do odróżnienia, lecz wyglądają jak cień, brak światła w porównaniu z innymi świetlistościami.

Filozofia więc zaczyna się szczególną obsesją czy świetlistością rzeczywistości, taką że możemy ją za Arystotelesem nazwać zdziwieniem czy zadziwieniem „thaumadzein”. W tym zadziwieniu cudownością rzeczywistości jest właśnie i przeżycie obsesji nią, faktu że wykracza ona poza możliwości naszej aktywności sprawczej, że jesteśmy nią obdarowani zanim uczyniliśmy jakikolwiek gest, choćby gest rozumienia jej, gest jakiejś „Sinngabung”, oraz przeżycie faktu, że mimo tego jakby obsesywnego skazania na rzeczywistość, na siebie, na drugiego, na Nieskończone — jest czym oddychać, więcej, można głęboko oddychać. Obsesja jest zabsolutyzowana. Lévinas — jak wspominałem — nazywa to doświadczenie czy tę syntezę „ateizmem”, Mistrz Eckhart nazywa to doświadczenie szczególnej wolności „czy odosobnienia” mimo spotkania i bliskości terminem „Abgeschiedenheit”. Ta właśnie sytuacja etycznego odosobnienia czy separacji sprawia, że fenomen metafizyczny nie jest fenomenem mechanicznym jakimś, ani zmysłowym ani apodyktycznym, lecz enigmą. Potrzeba kochać, zgodzić się na miłość, aby widzieć i rozumieć. „Najważniejsze jest niewidoczne dla oczu, dobrze widzi się tylko sercem”. „Dass uns das allen widerfahre, dazu verhelte uns höchste Abgeschiedenheit, das ist Gott selbst” (Niech nam wszystkim dopomoże to osiągnąć Najwyższe Odosobnienie, to jest sam Pan Bóg) (Mistrz Eckhart).

Aneks:

Niektóre teksty Emmanuela Lévinasa o pragnieniu metafizycznym. (Tłum. A. Jarnuszkiewicz).

T1, 3-5:

Pragnienie niewidzialnego.

„Prawdziwe życie jest nieobecne” (*). Lecz my jesteśmy na świecie. Metafizyka rodzi się właśnie w obliczu tej nieobecności i w tym alibi się utrzymuje. Zwraca się ona ku „gdzie indziej”, ku „inaczej”, ku

„innemu”. W swojej formie najbardziej ogólnej, jaką przybrała w dziejach myśli, pojawia się ona w efekcie jako ruch wychodzący od świata, który jest nam bliski — niezależnie od tego, jakiegokolwiek by były ziemie jeszcze nie znane, które z nim graniczą lub które on ukrywa — ruch wychodzący od jakiegoś „u-siebie”, które zamieszkujemy i kierujący się ku obcemu „poza-sobą”, ku jakiemuś „tam”. Kres tego ruchu — owo „gdzie-indziej” lub owo „inne” — zwany jest „innym” w sensie szczególnie wzniosłym. Żadna podróż, żadna zmiana klimatu, czy otoczenia nie zaspokoją tego pragnienia, które tam dąży. Owo „inne” upragnione metafizycznie nie jest „inne” w taki sposób jak chleb, który jem, kraj który zamieszkuję, pejzaż który podziwiam, jak — niekiedy — ja sam odmienny jestem dla samego siebie: owo „ja”, owo „inne”. Tymi realnościami potrafię się „nasyć” i — w dużej mierze — zaspokoić, jakby mi ich po prostu brakowało. Tym samym ich inność wchłania się w moją tożsamość kogoś, kto myśli lub posiada. Pragnienie metafizyczne natomiast zmierza ku „całkiem innej rzeczy”, ku temu co „absolutnie inne”. Potoczna analiza pragnienia nie widzi racji dla tego osobliwego rozszczenia. U podstaw pragnienia (*désir*) interpretowanego potocznie tkwi potrzeba (*besoin*); pragnienie więc cechowałoby w potocznej analizie jakieś jestestwo (*l'être*) ubogie i niepełne lub takie, które utraciło swoją niegdysiejszą wielkość. Pokrywałoby się więc ze świadomością tego czegoś, co zostało utracone. Byłoby w istocie nostalgią, tęsknotą za powrotem. Jednakże takie pragnienie nie przeczuwa nawet tego, co jest prawdziwie inne. Pragnienie metafizyczne nie tęskni do powrotu, gdyż jest pragnieniem kraju, w którym nigdy się nie urodziliśmy. Kraju obcego wszelkiej naturze, który nigdy nie był naszą ojczyzną i do którego nigdy się nie przeniesiemy. Pragnienie metafizyczne nie wspiera się na żadnym uprzednim pokrewieństwie. Jest to pragnienie, które nie wiadomo jak zaspokoić. Mówi się więc zbyt lekko o zaspokojonych pragnieniach czy potrzebach seksualnych a nawet potrzebach moralnych i religijnych. Nawet miłość rozumie się jako zaspokojenie głodu wyższego rzędu. Użycie takiego języka możliwe jest tylko dlatego, ponieważ większość naszych pragnień, nawet miłość, nie jest czysta. Pragnienia, które można zaspokoić, przypominają pragnienie metafizyczne w tym tylko, że tu i tam występuje brak zaspokojenia czy też pogłębienie niezaspokojenia i samego pragnienia, co właśnie stanowi o rozkoszy. Pragnienie metafizyczne ma inne dążenie — pragnie ono tego, co kryje się „poza” (*au-delà*) tym wszystkim, co mogłoby po prostu je spełnić. Pragnienie to jest jak dobroć — to co Upragnione nie dopełnia go, lecz właśnie draży. Hojność karmiona przez Upragnione

to — w tym sensie — relacja, która nie polega na zniknięciu dystansu czy na zbliżeniu lub, by jeszcze lepiej ująć istotę hojności i dobroci, to stosunek, którego pozytywność pochodzi z oddalenia, z separacji, gdyż żywi się ona, można by rzec, swoim głodem. Oddalenie, które jest radykalne tylko wtedy, gdy pragnienie nie jest możliwością przewidzenia upragnionego, gdyż nie myśli z góry o tym czymś, ale zmierza ku temu na los szczęścia, to znaczy jako ku czemuś, co jest absolutną innością, nieprzewidywalną — zmierza tak, jak się zmierza ku śmierci. Pragnienie jest absolutne, jeśli pragnące jestestwo jest śmiertelne, a Upragnione — niewidzialne.

Niewidzialność nie wskazuje na nieobecność stosunku; implikuje ona stosunki z tym, co nie jest dane i czego nie ma żadnej idei. Wizja jest zgodnością idei i rzeczy: pojmowaniem (*compréhension*), które scala. Niezgodność nie oznacza prostego zaprzeczenia idei lub niejasności tejże, lecz to, że jest ona poza perspektywą jasności i nocy, poza perspektywą poznania przykładającego miarę do bytów — bezmiernością Pragnienia. To pragnienie jest pragnieniem absolutnie Innego. Metafizyka pragnie Innego nie na sposób głodu, który się zaspokaja, pragnienia, które się gasi, czy zmysłów, które się nasycą — pragnie Innego poza wszelkim zaspokojeniem i bez możliwości, aby ciało mogło wykonać jakiś gest dla zmniejszenia pożądania, bez możliwości naszkicowania jakiejś znanej pieszczoty czy wynalezienia jakiejś nowej. Pragnienie bez zaspokojenia, które ściśle rzecz biorąc „rozumie” (*entend*) oddalenie, inność i zewnętrżność Innego. Owa inność, nieadekwatna do idei, dla Pragnienia ma sens. Jest ona rozumiana (*entendu*) jako inność kogoś Drugiego (*Autrui*) i to inność Najwyższego. Sam w ogóle wymiar wysokości (***) zostaje otwarty właśnie przez Pragnienie metafizyczne. W fakcie zaś, że ta wysokość nie jest już niebem lecz Niewidzialnym, jest właśnie samo wywyższenie wysokości i jej nobilitacja. Umierać dla Niewidzialnego — oto metafizyka. Nie znaczy to wcale, że pragnienie może się obejść bez aktów. Rzecz w tym, że owe akty to ani spożywanie (*consommation*), ani pieszczota, ani liturgia. Szalone to żądanie wobec niewidzialnego, podczas gdy przejmujące doświadczenie człowieka dwudziestego wieku uczy, że ludzkie myśli są niesione przez potrzeby, które wyjaśniają zarówno społeczeństwo jak historię, że głód i strach mogą tłumaczyć wszelki ludzki opór i wszelką wolność. W tę ludzką marność — we władzę, jaką mają nad człowiekiem rzeczy i niegodziwcy — w tę zwierzęcość — nie sposób powątpiewać. I być człowiekiem to wiedzieć, że z ludźmi tak się właśnie sprawy

mają. Wolność polega na świadomości, że wolność jest zagrożona. Zaś wiedzieć lub mieć świadomość, to mieć czas na uniknięcie i na zapobieżenie momentowi niehumanizacji. To właśnie nieustanne odraczanie godziny zdrady — które zakłada bezinteresowność dobroci, pragnienie absolutnie Innego czy szlachetność — jest wymiarem metafizyki.

* Nota tłumacza: La vraie vie est absente. Nous ne sommes pas au monde. [Prawdziwe życie jest nieobecne. Nie ma nas na świecie]. W: Arthur Rimbaud, Une saison en enfer. Délires I Vierge folle, L'Époux infernal. [Sezon w piekle. Iluminacje. Majaczenia. I. Szalona dziewczyna, Oblubieniec piekielny, Wyd. Literackie, Kraków 1980, s. 38-39].

Tak zaczyna się TI (s. 3), a kończy się natomiast słowami (s. 284): L'ennui, fruit de la morne incuriosité qui prend les proportions de l'immortalité. [Nuda, owoc smętnego braku ciekawości, obleka się przed nami w kształt nieśmiertelności]. W: Charles Baudelaire, Les fleurs du mal. Spleen I. [Kwiaty zła. Wybór. Spleen I. Tłum. M. Jastrun. PIW Warszawa 1973, s. 82].

** Jestem niezdolny przyznać, czy byłaby jakaś inna dyscyplina zwracająca wzrok duszy w górę, jak tylko ta, która traktuje o rzeczywistości niewidzialnej (Platon, Republika, 529b).

EDE, 175:

Pragnienia, które można nasycić, przypominają tylko częściowo to Pragnienie: w rozczarowaniu nasycenia lub we wzroście pustki nadającej rytm ich rozkoszy, co błędnie uważane jest za istotę pragnienia. Prawdziwym pragnieniem jest to, którego Upragnione nie spełnia, lecz pogłębia. Ono jest dobrocią. Nie odnosi się do jakiejś ojczyzny zagubionej czy do zagubionej pełni, nie jest nostalgią powrotu. Jest brakiem w jestestwie, które „jest” zupełnie i któremu nic nie brakuje.

TI, 34:

To pragnienie jest pragnieniem w jestestwie już szczęśliwym: to pragnienie jest nieszczęściem szczęśliwego, potrzebą luksusową.

T1, 77-78:

Porządek Pragnienia — relacji między obcymi, którzy nie brakują sobie wzajem — pragnienia w swej pozytywności — ustala się poprzez ideę stworzenia z niczego. Rozwiewa się więc płaszczyzna bytu potrzebującego, chciwego swoich uzupełnień i zaczyna się możliwość egzystencji sabatycznej, w której egzystencja zawiesza konieczność egzystencji [...]. Idea stworzenia ex nihilo wyraża więc wielość nie zjednoczoną w jakąś całość (totalité).



Roman Darowski SJ

UWAGI NA TEMAT FILOZOFII JEZUITÓW W POLSCE W XVI WIEKU¹

Dzieje filozofii jezuitów w Polsce w XVI w. obejmują faktycznie około 40 lat, począwszy od lat sześćdziesiątych tego wieku. Najwcześniejszy znany obecnie drukowany przejaw działalności filozoficznej jezuitów pochodzi jednak dopiero z 1574 r. z Wilna. Jest to zbiór tez, których autorem jest Jan Hay (o tezach Haya z 1573 r. wiadomo wyłącznie z korespondencji). Ostatnie zaś rozważane tutaj pozycje pochodzą z 1602 r., a ich autorami są Nowak i Bembus. Z okresu zamkniętego tymi granicami czasowymi (1573-1602) pochodzi 31 druków i 27 rękopisów filozoficznych — wszystkie w języku łacińskim. Większość rękopisów, choć stanowi jedną pozycję biblioteczną lub archiwalną, składa się faktycznie z dwu lub więcej części, np. komentarze do kilku traktatów logicznych u Śmigleckiego, Jakuba Ortiza, Stefanowskiego, Radzimskiego i Bembusa, filozofia przyrody i metafizyka u Viany, Singletona, Jakuba Ortiza i Stefanowskiego, psychologia, metafizyka i „Parva naturalia” u Nowaka, filozofia przyrody, metafizyka i tezy z całości filozofii u Kleina. W sumie więc materiał drukowany i rękopiśmienny, brany pod uwagę w niniejszej rozprawie, jest dość bogaty, gdyż w części I (teoria nauczania filozofii) liczy około 20 jednostek, a w części II (praktyka nauczania filozofii) około 130 jednostek (zob. Aneks). Oprócz tego uwzględniono różnorodne źródła do biografii wykładowców i do dziejów szkół.

W toku badań ustalono kilka nazwisk jezuitów, którzy wykładali filozofię, o czym nie było wzmianki w dotychczasowej literaturze. Chodzi w szczególności o niektórych wykładowców dialektyki w Braniewie i Poznaniu (np. Wuchaliusz) przed wprowadzeniem tam pełnego studium filozofii, a także o Nowaka i Wielewickiego. W przypadku

Wuchaliusza i Nowaka ustalono nadto, że są oni autorami spuścizny filozoficznej, poprzednio nie znanej. O innych było wprawdzie wiadomo, że wykładali filozofię, ale ich spuścizna filozoficzna nie była znana. Do takich należą: Hay, Singleton, Gerardinus, Radzimski, Klein i Bembus. Dzięki przeprowadzonym poszukiwaniom okazało się, że spuścizna filozoficzna niektórych wykładawców jest znacznie większa niż dotąd sądzono; dotarto bowiem do nowych pozycji. Do tego rodzaju wykładawców należą: Viana, Kraker, Jakub Ortiz i Stefanowski. W ten sposób uzupełniono „Bibliografię polską” Estreichera co najmniej o kilka pozycji (Stefanowski, Radzimski, Bembus).

Niemalym osiągnięciem pracy jest odszukanie i uwzględnienie obok druków także 27 rękopisów filozoficznych. Niektóre z nich — jak zaznaczono wyżej — składają się z wielu części, co znacznie poszerzyło bazę badawczą. Wyzyskano również pewne druki i rękopisy luźniej związane z nauczaniem filozofii, ale zawierające pewne szczegóły na ten temat, np. „Gratulations” w Wilnie z 1587 r., „Threni in obitum... Szymanowski” za J. Ortiza w Wilnie, rękopisy: *Acta et historia Collegii Posnaniensis*, *Annales Collegii Posnaniensis*.

W trakcie pracy sprostowano wiele nieścisłości i błędów dotyczących biografii omawianych autorów oraz niektóre błędy dotyczące autorstwa. Wykazano np., że autorem zbioru tez „*Assertiones philosophicae*” (Poznań 1582) jest Junga, a nie Faunt. Niektóre — podane w biografii — moje poprzednie artykuły na temat filozofów jezuitów XVI w. zostały przepracowane i niejednokrotnie uzupełnione i poprawione, np. charakterystyka filozofii Krakera, spuścizna J. Ortiza, wpływ, jakim ulegał Singleton, biografia Stefanowskiego.

Dzięki wszystkim tym zabiegom wielu filozofów XVI w. uzyskało własną fizjonomię: opracowano ich biografie, ustalono spuściznę filozoficzną oraz przedstawiono i scharakteryzowano ich poglądy; pojawili się więc jako filozofowie. Przez wykonanie zaś mikrofilmów lub kserokopii zabezpieczono znaczną liczbę źródeł filozoficznych, zwłaszcza jedyńskich lub rzadkich.

— — —

Druga połowa XVI w. to początki działalności zakonu Jezuitów w Polsce i zakładanie nowych placówek, zwłaszcza kolegiów, które angażowały wielu ludzi. Tych ludzi było ciągle brak. Świadczy o tym

korespondencja jezuitów w Polsce w XVI w., zwłaszcza listy i sprawozdania przełożonych, wysyłane do przełożonych generalnych. Jezuiti nie byli zakonem rodzimym, stąd jego rozwój w pierwszych latach nie był łatwy: musiał się opierać na cudzoziemcach i nielicznych Polakach, którzy wstąpili do zakonu poza granicami Polski, głównie w Rzymie. Pierwsi profesorowie filozofii w kolegiach jezuickich oraz znaczny procent jej wykładowców w późniejszym okresie — to obcokrajowcy.

Mimo tych przeszkód zakon rozszerzał się w Polsce bardzo szybko. W XVI w., a ściślej w ciągu 36 lat powstało w Rzeczypospolitej 11 placówek jezuickich, posiadających szkoły. Filozofią w XVI w. zajmowało się stosunkowo mało jezuitów. Byli to w zasadzie wykładowcy tej dyscypliny. Jedynym wyjątkiem jest Śmiglecki, który filozofią interesował się właściwie całe życie: najpierw był wykładowcą tego przedmiotu, w 1596 r. wydał traktat „O lichwie”, a pod koniec życia wydał dzieło swego życia, „Logikę” (1618).

Jezuiti w Polsce nie stworzyli w XVI w. wybitniejszych dzieł filozoficznych. Jak zauważono wyżej, pierwsi wykładowcy filozofii byli przeważnie obcokrajowcami. Do Polski nie przysyłano najwybitniejszych. Tacy byli potrzebni przede wszystkim w ośrodkach o znaczeniu międzynarodowym, jak Kolegium Rzymskie czy Coimbra. Do Polski kierowano ludzi średniej klasy, którzy jednak swe zadania wykonywali rzetelnie.

Jezuiti polscy, którzy nauczali filozofii, byli w tej dziedzinie początkującymi. Wobec coraz to nowych fundacji kolegiów, jakie powstawały w XVI w., często nie mieli wystarczającej ilości czasu na własną pogłębioną formację filozoficzną. Zresztą filozoficzna tradycja zakonu dopiero się tworzyła, a w Polsce była w zarodku. Praca kontrreformacyjna była przedsięwzięciem priorytetowym i do niej kierowano najwybitniejszych ludzi, natomiast działalność filozoficzna była mimo wszystko na dalszym miejscu. Nadto dla połowy profesorów nauczanie filozofii było kilkuletnim (zwykle trzyletnim) okresem przejściowym w działalności i nierzadko stanowiło przygotowanie do prowadzenia wykładów teologicznych. Wskutek tego nie mieli oni większych możliwości osiągnięcia specjalizacji w tej dyscyplinie. Okoliczności te wyjaśniają przynajmniej częściowo fakt, że jezuiti tego okresu nie pozostawili po sobie znaczniejszych prac filozoficznych. Wybitniejsze dzieła rodzimych filozofów powstaną później, a rozpocznie je „Logica” Śmigleckiego. W XVII w. powstały nowe ośrodki nauczania,

w wielu kolegiach co roku rozpoczynał się nowy kurs filozoficzny i konsekwentnie było więcej wykładowców filozofii i więcej publikacji związanych z nauczaniem (podręczniki, tezy na dysputę). Powstają też prace nie związane ściśle z dydaktyką.

— — —

W procesie nauczania filozofii przez jezuitów tego okresu można wyróżnić następujące główne fazy: dyktowanie zasadniczej treści zagadnienia (wykładu), wyjaśnienia uzupełniające, różne formy powtórek oraz różne rodzaje dysput. W tym kontekście powstaje pytanie: czy studenci wychodzili poza te fazy, czy też ograniczali się wyłącznie do nich? W szczególności chodzi o to, czy w jakiejś mierze korzystali oni z tekstów (greckich lub przekładów łacińskich) samego Arystotelesa oraz czy korzystali z istniejących wówczas komentarzy do traktatów Stagiryty, a przynajmniej z komentarzy mających cechy podręczników? Na te pytania nie można dać wyczerpującej i wiążącej odpowiedzi. Analiza znanych nam rękopisów (dyktatów) filozoficznych oraz sporadyczne informacje zawarte w korespondencji i w innych materiałach z tego okresu przemawiają za tym, że uczniowie w swej większości nie korzystali z oryginalnego (greckiego lub łacińskiego) tekstu Arystotelesa, mimo że według wszelkiego prawdopodobieństwa wydania jego pism znajdowały się w bibliotekach omawianych kolegiów. W pojedynczych przypadkach jedynie zdolniejsi uczniowie korzystali czasem z tekstu oryginalnego². Pojawiające się niekiedy w dyktatach wyrazy, a nawet zdania Arystotelesa w języku greckim nie mogą być same z siebie dowodem na bezpośrednie korzystanie z oryginału, gdyż mogły być dyktowane przez profesora lub odpisane z tablicy.

Natomiast gdy chodzi o komentarze (te wielkie i podręcznikowe), to istnieją dane wskazujące na korzystanie przez studentów np. z prac Fonseki czy Toleta. Niekiedy bowiem w rękopisach znajdują się notatki, z których wynika, że profesorowie odsyłają swych uczniów do wzmiankowanych wyżej lub do innych autorów, podając tytuł ich dzieła, a czasem nawet bliższe określenia, nie wyłączając stronic. Najczęściej zachodzi to wówczas, gdy profesor pobieżnie omawia dany temat i chce, by uczniowie zapoznali się z nim szerzej przez osobistą lekturę wskazanej książki³. Nie sposób stwierdzić, czy zachęty te miały charakter wyłącznie „retoryczny”, czy też były w jakiś sposób sprawdzane.

Podobnie sformułowane pytania należy odnieść także do wykładowców, przy czym w ich przypadku chodzić będzie przede wszyst-

kim o to, z czego wykładali. W szczególności interesujące byłoby dowiedzieć się, z czego korzystali przygotowując wykłady i czym się posługiwali podczas samego wykładu? Elementów do odpowiedzi na te pytania jest nieco więcej niż poprzednio, ale i tu precyzja nie jest możliwa, wskutek czego niektóre twierdzenia będą miały jedynie wartość przypuszczeń.

Przed wszystkim wykładowcy posiadali już znaczne przygotowanie do korzystania z oryginalnych tekstów Arystotelesa. Wszyscy przecież uprzednio przeszli kurs filozofii, która w swym zasadniczym zrębie była filozofią arystotelesowską. O wielu z nich wiadomo, że znali język grecki, i nawet jeśli niektórzy nie opanowali go w stopniu wystarczającym do studiowania Arystotelesa w oryginale, to mieli zawsze możliwość korzystania z istniejących przekładów na język łaciński.

Osobny problem stanowi to, czy w omawianych ośrodkach nauczania znajdowały się dzieła Arystotelesa? Na to pytanie należy odpowiedzieć twierdząco, co wynika z poniższych danych.

Na cztery interesujące nas tutaj ośrodki nauczania filozofii rozporządzamy tylko jednym katalogiem bibliotecznym, pochodzącym z XVI w. Jest to katalog książek Kolegium Braniewskiego, sporządzony w 1570 r., a następnie uzupełniany, zwłaszcza w 1605 roku⁴. Warto zwrócić uwagę na to, że katalog powstał wtedy, gdy w Braniewie nie było jeszcze pełnego studium filozofii, który zaprowadzono dopiero 1592 r. Otóż katalog ten rejestruje przynajmniej 10 różnych pozycji Arystotelesa i przynajmniej jedno wydanie dzieł wszystkich (zapisy są bardzo skrótowe, a niektóre trudno odczytać), nie licząc komentarzy. Wszystkich zaś pozycji filozoficznych biblioteka posiadała niemal 100 (niektóre pozycje zostały być może wpisane już na początku XVII w.). Jak na założone przed pięć laty kolegium, i to kolegium prowincjonalne, jest to liczba spora.

Z w. XVI posiadamy jeszcze jeden katalog. Jest to katalog biblioteki Domu Nowicjatu TJ przy kościele św. Szczepana w Krakowie, sporządzony w 1594 r.⁵. Wynika z niego, że biblioteka ta posiadała dwa egzemplarze dzieł wszystkich Arystotelesa oraz kilka wydań częściowych tegoż autora. Łącznie z dziedziny filozofii było około 60 różnych pozycji, w tym niektórych po dwa, trzy, a nawet po cztery egzemplarze. Jeśli więc założony kilka lat wcześniej (1586) dom nowicjatu, gdzie kontakt z filozofią był z natury rzeczy bardzo luźny,

posiadał do dyspozycji dzieła Stagiryty, to można słusznie przypuszczać, że ośrodki, w których nauczano filozofii, bez wątpienia je posiadały. Jezuici bowiem od samego początku przywiązywali dużą wagę do spraw dobrego zaopatrzenia bibliotek⁶.

O tym, że biblioteki jezuickie — jak na owe czasy — były dobrze zaopatrzone w książki, także w dzieła Arystotelesa, świadczy katalog biblioteki Kolegium Poznańskiego, sporządzony w 1609 r. i zawierający około 5 tysięcy pozycji, w tym wiele pozycji filozoficznych, a wśród nich ponad 60 różnych wydań Arystotelesa po grecku i po łacinie⁷. Wprawdzie katalog pochodzi z 1609 r., a więc już z w. XVII, tym niemniej tak zasobny księgozbiór nie mógł powstać w ciągu kilku lat. Gromadzono go od początku istnienia kolegium, a jednym z fundatorów biblioteki był prymas Karnkowski, który w 1583 r. zapisał swój księgozbiór Kolegium Poznańskiemu⁸.

Z powyższych wywodów wynika więc, że jezuicki wykładowcy filozofii w XVI w. byli przygotowani do bezpośredniego korzystania z dzieł Arystotelesa i że dzieła te były im dostępne. Czy jednak rzeczywiście z nich korzystali? Mając na uwadze całość zagadnień związanych z nauczaniem, skłonny jestem raczej przypuszczać, że po Stagirytę sięgali sporadycznie, a na co dzień opierali się na komentarzach i skryptach — własnych i przechowywanych w bibliotekach.

Jeśli przyjąć powyższą hipotezę, że profesorzy filozofii w swej większości nie korzystali z oryginalnych dzieł Arystotelesa podczas przygotowywania swych wykładów i w toku samego wykładu, to nasuwa się pytanie, czym się w tej dziedzinie posługiwali? Zebrane przeze mnie informacje prowadzą do wniosku, że istniały dwa główne źródła, z których korzystali wykładowcy. Pierwszym z nich były komentarze do Arystotelesa i podręczniki, wydane drukiem na Zachodzie, których autorami byli przede wszystkim jezuici, a w szczególności Piotr Fonseca i Franciszek Toletus. Były to jednak dzieła obszerne, za duże, by je można było dyktować. Dlatego nieodzowne było odpowiednie przygotowanie i streszczenie prac tych autorów. Z tego być może względu posługiwano się niekiedy — zwłaszcza przy nauczaniu dialektyki w klasie retoryki — publikacjami o charakterze bardziej podręcznikowym, jakimi były np. „Logika” Titelmansa lub „Logika” Hunneusza (Augustinus Hunnaeus). Za tym, że najwięcej korzystano z Fonseki i Toleta, przemawiają spotykane w rękopisach filozoficznych referencje do tych autorów, a nawet — jak wspomniano

poprzednio — zalecenia, by pewne zagadnienia pogłębić lekturą odpowiednich części dzieł tych autorów.

Istnienie w bibliotekach jezuickich w Polsce szesnastowiecznych prac filozoficznych wspomnianych autorów sprzyja tezie o korzystaniu z nich przez wykładowców jezuickich. Opisany poprzednio, jedyny znany nam obecnie, szesnastowieczny katalog biblioteki Kolegium Braniewskiego świadczy o dobrym zaopatrzeniu tejże biblioteki nie tylko w dzieła Arystotelesa, lecz także w komentarze i w pozycje o charakterze podręcznikowym⁹. Szczególnie bogato jest reprezentowany Toletus: 6 egzemplarzy „Logiki”, 8 egzemplarzy „Fizyki” oraz nie określona bliżej liczba egzemplarzy komentarza do traktatu „O duszy” i do traktatu „O powstawaniu i ginięciu”. Biblioteka posiadała również „Metafizykę” i 2 egzemplarze „Dialektyki” Fonseki, a także takie dzieła, jak: „Margarita Philosophica”, „Dialektyka” i „Filozofia przyrody” Titelmansa, „Fizyka” Jakuba Zabarelli i inne. Kilka książek poświęconych było filozofii „secundum viam Scoti”. Katalog rejestruje nadto 10 tomów rękopisów filozoficznych, ale tylko w przypadku 2 tomów podaje ich autora: „2 volumina scripta in physicam P. Richardi”¹⁰. Przymuszczać można, że chodzi o Ryszarda Singletona, który w latach 1592-1595 wykładał filozofię w Braniewie.

Również poprzednio wzmiankowany katalog biblioteki Domu Nowicjatu w Krakowie z 1594 r. wymienia 2 egzemplarze „Dialektyki” Piotra Fonseki i 3 prace Toleta (In Logicam, In Physicam, In Metaphysicam Aristotelis), a także „Dialektykę” Jakuba Górskiego (4 egzemplarze), „Logikę” Titelmansa i inne. Godzi się tutaj powtórzyć poprzednie stwierdzenie: jeśli w domu nowicjatu istniało tyle pozycji filozoficznych, to tym bardziej w ośrodkach nauczania filozofii, co do których brak informacji o zaopatrzeniu ich bibliotek w XVI w.

Pewne światło na sprawę zaopatrzenia biblioteki Kolegium Poznańskiego w komentarze i podręczniki filozoficzne rzuca — także poprzednio sygnalizowany — katalog tejże biblioteki, a zwłaszcza jego specjalistyczna wersja z 1610 r., zawierająca prace wydane wyłącznie przez jezuitów¹¹. Z obu katalogów wynika, że biblioteka poznańska była bogato zaopatrzona w komentarze do Arystotelesa i w prace o charakterze podręcznikowym, (zwłaszcza z zakresu dialektyki). Toletus i Fonseca zajmują w tym wykazie poczesne miejsce. Katalogi powstały wprawdzie w 1609 i 1610 r., a więc odzwierciedlają stan rzeczy na początku XVII w., ale przecież — jak również zaznaczono poprzednio — tak zasobna biblioteka nie mogła powstać w ciągu kilku lat. Już

w XVI w. musiały posiadać pokaźny zasób publikacji filozoficznych. Nie jest wykluczone, że niektóre przynajmniej szesnastowieczne wydania prac autorów jezuickich, zwłaszcza Fonseki i Toleta, należące obecnie do Biblioteki Seminarium Duchownego w Poznaniu oraz znajdujące się w zbiorach Biblioteki Uniwersyteckiej w Poznaniu wywodzą się ze zbiorów jezuickich. To samo przypuszczenie można rozciągnąć na Bibliotekę Uniwersytecką w Wilnie, a być może także na Bibliotekę Jagiellońską w Krakowie. Wszystkie te biblioteki są jeszcze obecnie dosyć dobrze zaopatrzone w szesnastowieczne wydania prac autorów jezuickich. O zainteresowaniu wśród jezuitów w Polsce pracami Toleta świadczy również to, że już w pierwszych latach XVII w. wydali oni w drukarni Wolraba w Kaliszu „Introductio in dialecticam Aristotelis” (Calissii 1603), która zawierała dialektykę i logikę.

Powyższe wywody uprawniają nas do wyciągnięcia wniosku, że jezuicy wykładowcy filozofii w Polsce w XVI w. opierali się w dużej mierze na pracach jezuitów, głównie Fonseki i Toleta. Zaletą ich nauczania było właśnie to, że posługiwali się dobrymi podręcznikami, do takich bowiem należy zaliczyć prace wymienionych autorów.

Drugim ważnym źródłem, z którego w swych wykładach czerpali jezuicy wykładowcy filozofii w Polsce w XVI w., były teksty rękopiśmienne. Jak wiadomo, wszyscy wykładowcy odbywali wcześniej studia filozoficzne, które trwały zwykle trzy lata. Niektórzy z nich odbywali nadto studium uzupełniające, przygotowujące do nauczania filozofii, połączone niekiedy ze zdobywaniem stopnia naukowego magistra filozofii i sztuk wyzwolonych. Znaczna część przyszłych wykładowców filozofii w Polsce studiowała filozofię w Kolegium Rzymskim, znanym z wysokiego poziomu nauczania. W toku studiów wykładowcy dyktowali słuchaczom zasadniczą treść wykładu. Te notatki były podstawą do opanowania przerobionego materiału. Zachowane do dziś kodeksy dowodzą, że notatki z reguły robiono starannie, pieczołowicie je przechowywano i przekazywano następnym pokoleniom. Wiele z nich trafiło do bibliotek, gdzie były traktowane na równi z książkami, które były wówczas bardzo drogie.

Wykładowcy filozofii w Polsce nierzadko przywozili z sobą lub sprowadzali te własne lub cudze rękopisy i w jakiejś mierze korzystali z nich wtedy, gdy sami prowadzili kurs filozofii. O trzech takich przypadkach mamy dość dokładne informacje. Omówiony w kontekście Kolegium Braniewskiego wykładowca dialektyki od 1576 r., Anglik Jan Wick, prosił o przysłanie mu ośmiu tomów notatek z retoryki

i filozofii, które zostawił u Pawła Hoffaeusa, przełożonego Prowincji Górno-Niemieckiej TJ. W jednym z listów wiceprowincjał polski Franciszek Sunyer informuje generała zakonu Mercuriana, że „skrypty filozoficzne, które Hay pożyczył, zostaną odesłane przy pierwszej okazji”¹². Wynika z tego, że Hay miał wyklądać filozofię w Polsce lub przynajmniej liczył się z tym i dlatego udając się w drogę pożyczył u kogoś skrypty filozoficzne. Fakt, iż sam generał domagał się ich zwrotu, świadczy o tym, że były one wartościowe.

Inna informacja, o której wspomniałem poprzednio, dotyczy skryptów Singletona, przechowywanych w bibliotece Kolegium Braniewskiego. Nie jest jednak całkiem jasne to, czy „2 tomy skryptów z filozofii przyrody O. Ryszarda” oznacza, iż były to skrypty, które Singleton miał do dyspozycji, zanim rozpoczął wykłady filozofii w Braniewie, czy też były to skrypty wykładów prowadzonych przez Singletona. Katalog biblioteki braniewskiej sporządzono wprawdzie w 1570 r., ale później go uzupełniano. Notatka o rękopisach O. Ryszarda znajduje się na końcu działu „Philosophici”, a więc pozycja ta mogła być wpisana już po wykładach, które Singleton prowadził w Braniewie w latach 1592-1595.

Wszystkie wymienione poprzednio katalogi bibliotek jezuickich z XVI i początków XVII w. zawierają informacje o rękopiśmiennych pozycjach filozoficznych. Jest więc bardzo prawdopodobne, że posługiwano się nimi w toku nauczania. Prawdopodobieństwo to wzrasta zwłaszcza w stosunku do tych przedmiotów, których nie objęły drukowane prace Toleta i Fonseki, a więc w stosunku do niektórych traktatów filozoficzno-przyrodniczych, do etyki i matematyki, którą wykładano w obrębie filozofii. Nie wiemy jednak nic o tym, jaką filozofię zawierały te rękopisy.

— — —

Niewątpliwy wpływ na treść i formę jezuickiej filozofii w XVI w. wywarły przepisy zawarte początkowo w Konstytucjach Towarzystwa Jezusowego i rozwijane w kolejnych wersjach „Ratio studiorum”. Podane tam dość szczegółowe normy w decydujący sposób kształtowały jej nauczanie. Można je uważać — z jednej strony — za pewnego

rodzaju ograniczenie swobody i wolności nauczania i jako przeszkody na drodze ku oryginalności w dziedzinie filozoficznej, ale — z drugiej strony — można w nich widzieć wytyczenie w zasadzie zdrowego kierunku formacji filozoficznej — przynajmniej na pewien okres — i ochronę przed dewiacjami, którym nierzadko ulegała myśl filozoficzna. Mimo tych ram pozostawał jednak pewien margines swobody. Najpierw dlatego, że w XVI w. „Ratio studiorum” nie była jeszcze ustalona. Powstawały kolejne jej wersje, które wcielano w życie przejściowo i na próbę. Taka sytuacja pozostawiała wykładowcom spore możliwości kształtowania studium filozofii według ich własnych poglądów. Niektóre zresztą zagadnienia i rozwiązania nawet oficjalnie pozostawiano inicjatywie profesorów. Stadium poszukiwań i eksperymentowania, jakim w dziedzinie przepisów był niewątpliwie w XVI, sprzyjał temu, że niektórzy wykładowcy nie zawsze ściśle stosowali się do przepisów zmieniających się co kilka lub kilkanaście lat. Te pewne odstępstwa od obowiązujących aktualnie norm są widoczne przy bliższym zapoznaniu się z głoszonymi poglądami. Jest to widoczne zwłaszcza w rękopisach wykładów. Typowym przykładem są tutaj poglądy Haya, który był zwolennikiem szkotyizmu.

Nawet jednak przy pełnym zachowaniu przepisów „Ratio” było miejsce na pewną samodzielność, z czego w większym lub mniejszym stopniu czyniono użytek. Już same tezy wykazują na ogół różnice w sformułowaniach i ujęciach. Niektóre z nich dotyczą również meritum zagadnień. Te różnice widoczne są także między bezpośrednio po sobie następującymi wykładowcami. Świadczy to o pewnej oryginalności, a przynajmniej o wysiłku w kierunku nieśmiałego włączania do dziedzictwa arystotelesowsko-tomistycznego niektórych osiągnięć filozofii nowszej. Jeszcze większe różnice zauważa się w wykładach rękopiśmiennych, gdzie z natury rzeczy — tezy na dysputy podlegały cenzurze — profesor był mniej skrupowany. Oczywiście, nie są to różnice wielkie i zawsze w obrębie tego samego systemu, a nawet tej samej szkoły, ale ich istnienie świadczy o pewnym dynamizmie w nauczaniu, a przynajmniej przeczy podejrzeniom o stagnację i marazm. Wiele wskazuje na to, że w w. XVI sytuacja wyglądała pod tym względem lepiej niż w XVII w., gdy zaczęła obowiązywać definitywna wersja „Ratio studiorum”.

Powstaje obecnie pytanie o zasięg wpływu filozofii jezuickiej w Polsce w XVI w. Wpływ ten zależał głównie od liczby ośrodków i od liczby studentów. W XVI w. istniały cztery ośrodki, w których

wprowadzono pełne (tj. trzyletnie) studia filozoficzne: Braniewo, Wilno, Poznań i Kalisz, przy czym pierwszy i ostatni powstał dopiero w ostatnim dziesięcioleciu XVI w. — Braniewo w 1592 i Kalisz w 1597 r. Wskutek tego ich oddziaływanie było stosunkowo niewielkie. Znacznie większy zasięg miało Wilno, które zwłaszcza po otwarciu tam Akademii było główną uczelnią jezuicką w Rzeczypospolitej i do niej kierowano najzdolniejszych wykładowców. Niemały wpływ wywierał także Poznań, gdzie szkoły były szczególnie liczne i gdzie zamierzano otworzyć Akademię, do czego jednak nie doszło.

Studentami filozofii w różnych latach i ośrodkach byli klerycy jezuitów, alumni innych zakonów i seminariów diecezjalnych, młodzież świecka, która mieszkała w internatach lub bursach ubogich studentów, eksterni, a wreszcie — sporadycznie — księża diecezjalni i opiekunowie studentów świeckich, czyli tzw. pedagodzy. Dla kleryków studia filozoficzne stanowiły część ich formacji do kapłaństwa. Z nich niektórzy byli później wykładowcami filozofii i innych nauk kościelnych. Młodzież świecka traktowała studia filozoficzne najczęściej jako przygotowanie do przyszłej działalności publicznej i państwowej. Obejmowała ona stopniowo stanowiska nauczycieli, wychowawców lub sekretarzy na dworach. Niektórzy z nich z czasem osiągnęli pewne urzędy i godności państwowe. Część świeckich absolwentów filozofii obierała stan duchowny, dochodząc niekiedy do pewnych godności kościelnych. W ogóle, szkołom jezuickim nieobce były aspiracje przygotowania młodzieży do przyszłej działalności publicznej: kościelnej i państwowej.

Szczegółowe dane na temat liczby studentów filozofii w omawianych ośrodkach przedstawiono w toku pracy — w miarę jak na to pozwalały przekazy źródłowe. Tutaj przypomnijmy jedynie, że w Wilnie i Poznaniu — a więc w ośrodkach wywierających większy i dłużej trwający wpływ — liczba studentów wynosiła średnio po kilkadziesiąt osób. Jest to — jak na owe czasy — liczba spora, ale nie uprawnia ona do twierdzenia, że wpływ jezuickiej formacji filozoficznej w Polsce w XVI w. był duży.

Mimo pojawiających się w poszczególnych wersjach „Ratio studiorum” stwierdzeń na temat autonomii filozofii i potrzeby zachowania właściwych jej metod, sytuacja w praktyce wyglądała niekiedy nieco inaczej. Zadaniem filozofii w zakonie Jezuitów było dać teologii rozumowe i naturalne przesłanki wiary oraz metodę zgłębiania dogmatów. Równocześnie Objawienie zawarte w Biblii i Tradycji stanowiło

normę negatywną dla poglądów filozoficznych. Filozofia i teologia miały stworzyć jedność wiedzy i wiary w myśl zasady, że Bóg jest ostatecznym źródłem wiedzy zdobywanej rozumem i wiedzy objawionej. Mimo że Objawienie było tylko normą negatywną dla rozważań filozoficznych, widoczny jest jednak wpływ teologii na sposób uprawiania filozofii, na sposób ujmowania i rozwiązywania niektórych jej zagadnień (np. relacje, stosunek natury do osoby, istota Boga, przymioty duszy, czasowość świata). Skutkiem tego zaciera się niekiedy granica między filozofią a teologią, co sprzyja czasem nieuzasadnionej ingerencji poglądów teologicznych w sprawy filozoficzne. Mimo tych zastrzeżeń w sposobie uprawiania filozofii wyczuwalna, a nawet widoczna jest dążność do „odteologizowania filozofii”, czyli do stawiania wyraźnej granicy między filozofią a teologią zarówno co do treści, jak i co do metody.

Kiedy przeprowadza się refleksję nad spuścizną filozoficzną omawianych tutaj autorów z myślą prześledzenia wpływów, jakim ulegali, i poglądów, jakie wypowiadali w granicach dostępnej wówczas swobody głoszenia opinii, nasuwa się mniemanie, że filozofia ta nosi na sobie znamiona pewnej formy eklektyzmu. Różnica poglądów na temat, co jest eklektyzmem, a co spójną syntezą, nie pozwala na jednoznaczne i precyzyjne stwierdzenia w tym względzie. Odnosi się też niekiedy wrażenie, że wykładowcy ci chcąc unowocześnić ówczesną filozofię, starali się w pewnej mierze interpretować Arystotelesa „nowocześnie” i twierdzili, że taka właśnie była myśl Stagiryty. Wynikałoby z tego, że wpływ jego był dominujący, ale że istniały i utrzymywały się wątpliwości i zastrzeżenia do pewnych punktów jego filozofii, co w późniejszym okresie doprowadziło do zmniejszenia się jej autorytetu, a nawet do całkowitego odrzucenia jej przez wiele środowisk.

Znaczna część niniejszej pracy omawia dzieje filozofii na Litwie, której ośrodkiem było naturalnie Wilno. Wprowadzenie filozofii do publicznego nauczania na Litwie i to filozofii z zachodniego kręgu kulturowego jest więc wiekopomną zasługą jezuitów. Założona w XVI w. Akademia Wileńska w ciągu XVII w. stanie się ważnym ośrodkiem działalności filozoficznej, prawdziwą metropolią myśli filozoficznej, która z powodzeniem konkurowała z Akademią Krakowską i wywierała wpływ w całej Rzeczypospolitej.

Omówiona tutaj filozofia mieści się w nurcie filozofii klasycznej i należy do gatunku „philosophia perennis”. Wiele z jej problemów i rozwiązań przetrwało do XIX, nawet do XX w. i obecnie istnieje

w formie neoscholastycznej. Stwierdzenie to przypomina prawdę, że droga filozofii jest trudna i mozolna. W jej dziejach mało jest umysłów w ścisłym sensie oryginalnych, takich jak Arystoteles czy Tomasz z Akwinu. Wielu ludzi zajmujących się filozofią uprawia „przetwórstwo” lub wykazuje nieznaczną oryginalność, ograniczoną nierzadko do małego zakresu lub jednego problemu. Działalność dużej liczby autorów sprowadza się do uprawiania historii filozofii. Częstsze natomiast są przypadki zejścia z właściwej drogi; wiele teorii pojawia się na krótko, by po efemerycznym poklasku wylądować na stałe w lamusie historii.

Byłoby rzeczą niewłaściwą do autorów sprzed 400 lat stosować współczesne kryteria oceny. Takie podejście rodzi się niekiedy z braku należytej perspektywy interpretacyjnej. W związku z tym warto przypomnieć słowa prof. Swieżawskiego: „Jest poważnym błędem i sprzeniewierzeniem się wobec wymogów historycznych, jeśli się dawnych autorów ujmuje i interpretuje w świetle problematyki współczesnej; wyjaśnienie winno być dokonywane poprzez najbliższy kontekst i bezpośrednich poprzedników”¹³.

Streszczając dotychczasowe wywody na temat treści filozofii jezuickiej XVI w., należy stwierdzić:

1) Filozofia ta jest w zasadzie filozofią Arystotelesa, ale ze znacznymi wpływami jego chrześcijańskich komentatorów, zwłaszcza Tomasza z Akwinu i przedstawicieli „drugiej scholastyki”. Odstępstwa od Stagiryty dotyczą najczęściej takich zagadnień, jak: koncepcja materii pierwszej, która nie jest jedynie czystą możliwością, istnienie realnych modyfikacji bytu (*modi*), stworzenie świata przez Boga w określonym czasie, przyjęcie duszy rozumnej jako bytu niematerialnego, a przez to nieśmiertelnego i stwarzanego bezpośrednio przez Boga. Analiza treści wykładów poszczególnych autorów nie pozwala na ustalenie jakiejś większej liczby twierdzeń o pewnym znaczeniu, które by występowały u wszystkich lub prawie wszystkich jej przedstawicieli. Dlatego każdego niemal wykładowcę należy oceniać indywidualnie. Te szczegółowe różnice zasygnalizowano w podsumowaniu poglądów każdego autora.

2) Logikę wykładano bardzo niejednolicie. Pod względem treści wyróżniano zwykle trzy dziedziny: dialektykę, komentarz do „Isagogi” Porfiriusza oraz właściwą logikę, czyli komentarz do „Organonu” Arystotelesa. Wiele zagadnień powtarzano, a nawet wykładano po dwa lub nawet trzy razy. Do logiki włączano sporo zagadnień należących do metafizyki; dotyczy to zwłaszcza kategorii. Pod względem formy

(metody) logika była pojmowana i jako nauka ściśle formalna (tak zasadniczo w dialektyce i w pewnej mierze w komentarzu do „Isagogi” Porfiriusza), i jako teoria poznania rzeczywistości (tak do pewnego stopnia w „Isagodze” i w komentarzu do „Organonu”).

3) Przy całym uwzględnieniu kontekstu historycznego dużym błędem filozofii przyrody (fizyki) było — jak się wydaje — kurczowe nieraz trzymanie się fizyki Arystotelesa i nierozwijanie jej oraz opowiadanie się za przestarzałą astronomią Stagiryty, co w znacznym stopniu utrudniało rozwój wiedzy przyrodniczej. W odniesieniu do interesującego nas okresu potwierdza się więc w zasadzie opinia wyrażona przez Jana Czerkawskiego: „Filozofia scholastyczna w pewnych dziedzinach wyraźnie hamowała rozwój wiedzy, np. przez usilną obronę jakościowej fizyki i lekceważący stosunek do metodologii nauk empirycznych. Natomiast w logice podtrzymywała (a może rozwijała?) badania z zakresu logiki formalnej w czasach inwazji retoryki i logiki sensualistycznej”¹⁴.

4) Metafizyka była najbardziej zwartą dyscypliną i niemal w całości oparła się próbie czasu i wyszła z niej zwycięsko.

5) Pod względem formy wykłady szesnastowieczne to jeszcze „commentaria” lub „commentarii”, a więc prace dość ściśle związane z komentowanym tekstem. Dopiero w XVII w. pojawią się traktaty (cursus), których więc ze spuścizną Arystotelesa będzie luźniejsza. Mimo nazwy „komentarze do Arystotelesa” jest w nich już sporo poglądów i twierdzeń innych niż arystotelesowskie. Niekiedy nawet odnosi się wrażenie, że tytuł był jakby parawanem, za którym ukrywano niektóre obce Stagiryście opinie. W pracach tych z reguły posługiwano się metodą scholastyczną i formą syllogistyczną.

6) Uogólniając zagadnienie przekazywanej doktryny, trzeba stwierdzić, że w filozofii jezuickiej XVI w. przeważały poglądy wywodzące się z Hiszpanii i Portugalii, głównie z jezuickiego ośrodka filozoficznego w Coimbrze. Tam właśnie działał Portugalczyk Piotr da Fonseca (1528-1599). W Kolegium Rzymskim zaś wykładał Hiszpan Franciszek de Toledo (Toletus; 1532-1596). Natomiast Hiszpan Franciszek Suárez (1548-1617) prowadził wykłady filozofii i teologii w różnych miastach Hiszpanii, następnie w Kolegium Rzymskim (1580-1585; teologia), potem znowu w Hiszpanii, a od 1597 do 1615 r. wykładał teologię w Coimbrze w Portugalii. On to później — w 1597 r. — w swych „Disputationes metaphysicae” dał najpełniejszy wyraz poglądom nurtującym już wcześniej środowiska półwyspu Iberyjskiego (a także w pewnej mierze półwyspu Apenińskiego). Wyrazicielami tych po-

głódów oraz ich przekazicielami na teren rzymski (i polski) byli przede wszystkim Fonseca i Toletus, z których pism najczęściej korzystano, a także Suárez, który wywierał duży wpływ już jako wykładowca, zanim ukazały się drukiem jego „Dysputacje metafizyczne”. Filozofia wykładana w Polsce w XVI w. czerpała z tego właśnie nurtu, który można by nazwać „presuarezjanizmem”. Należał on do tzw. „drugiej scholastyki”, która w tym okresie rozwijała się pomyślnie w związku z XVI-wiecznym odrodzeniem katolicyzmu i dążyła do unowocześnienia filozofii tradycyjnej. Kolegium Rzymskie było miejscem, gdzie poglądy te szerzej głoszone i gdzie były one bardziej znane. Do naszego kraju więc te nowości filozoficzne przedostawały się w dużej mierze za pośrednictwem Rzymu, gdzie studiowało wielu przyszłych wykładowców filozofii w Polsce, oraz za pośrednictwem książek, głównie Fonseki i Toleta¹⁵. Próby problemowego ujmowania zagadnień w niektórych rękopisach polskich również wydają się uprzedzać sposób zastosowany później przez Suáreza, który właśnie tak dzieli swoje „Dysputacje metafizyczne”, odchodząc od przestrzeganej dawniej ścisłej kolejności komentowania poszczególnych traktatów Arystotelesa i składających się na nie części.

7) Mimo że w XVI w. nie stwierdzamy jeszcze wyraźnej świadomości odrębności nurtu filozoficznego, do którego należeli omówieni autorzy, to jednak pojawiają się już sporadycznie przeciwstawienia do tomistów oraz inne wyrażenia, które w świetle późniejszych dziejów filozofii należy uznać za początki formowania się takiej świadomości.

8) Powstaje wreszcie pytanie, jaki był stosunek praktyki nauczania do teorii, czyli do przepisów kościelnych i zakonnych na ten temat? Otóż praktyka na ogół stosowała się do teorii. Sprzyjały temu charakterystyczne dla jezuitów posłuszeństwo i zdyscyplinowanie członków Zakonu, zwłaszcza przełożonych i dyrektorów studiów (praefecti studiorum) oraz sprężyste, scentralizowane rządy. Niezbyt liczne odstępstwa, stwierdzone w toku pracy, uwarunkowane były albo niemożliwością wprowadzenia w życie przepisów „Ratio”, np. z braku odpowiednio przygotowanej kadry nauczającej, albo wymogami lokalnymi (np. wskutek natarczywych próśb szlachty niemal przez cały ten okres w klasie retoryki uczono dialektyki, a także matematyki), albo spóźnionym otrzymaniem tekstu kolejnych wersji „Ratio” przez dany ośrodek, czy wreszcie świadomym odejściem od niektórych przepisów „Ratio” przez pewnych wykładowców.

W drugiej połowie XVI w. na terenach Rzeczypospolitej — obok szkół jezuickich z Akademią Wileńską na czele — działały następujące ośrodki, w których prowadzono bardziej rozbudowane i pogłębione wykłady filozofii, dzięki czemu można je uznać za uczelnie wyższe: Akademia Krakowska, Akademia Zamojska oraz szkoły zakonne, zwłaszcza dominikanów, karmelitów i franciszkanów.

Akademia Lubrańskiego w Poznaniu istniała wprawdzie od 1519 r., ale nie była właściwie uczelnią wyższą i w tym okresie przeżywała kryzys. Podobnie protestancka szkoła miejska w Toruniu, przekształcona pod koniec XVI w. na Gimnazjum Akademickie, była szkołą średnią, choć z pewnymi ambicjami akademickimi. Uczono w niej wprawdzie trochę filozofii, jednakże z okresu XVI w. niewiele o tym wiadomo¹⁶. Nie zachowały się również żadne materiały informujące o nauczaniu filozofii w Gdańskim Gimnazjum Akademickim, założonym przez protestantów w 1568 r.¹⁷.

Sprawie nauczania filozofii w Akademii Krakowskiej poświęcono wiele cennych rozpraw. Odnosi się to jednak przede wszystkim do okresu średniowiecznego. Interesujący nas tutaj wiek XVI, a zwłaszcza druga jego połowa, jest pod tym względem w mniej korzystnej sytuacji. Posiadamy wprawdzie sporo informacji na temat struktur formalnych dotyczących jej nauczania, głównie w pracach na temat dziejów Akademii Krakowskiej i jej kontyтуatora: Uniwersytetu Jagiellońskiego, mniej natomiast wiemy o istniejących tam nurtach i poglądach filozoficznych¹⁸. Pewne próby w celu zaradzenia temu niedostatkowi podjął Jan Czerkawski¹⁹, a logikę Jakuba Górskiego opracował Stefan Ziemiński²⁰.

Akademia Zamojska założona została dopiero w 1595 r., a więc pod koniec interesującego nas okresu, i nie zdążyła jeszcze rozwinąć szerszej działalności filozoficznej. Wybitny jej profesor, Adam Burski, wydał swą pracę „*Dialectica Ciceronis*” dopiero w 1604 r.²¹.

Szkolnictwo zakonne nie zostało dotąd opracowane, jeśli wyliczyć osobę Mikołaja z Mościsk, profesora filozofii w Studium Generalnym Dominikanów w Krakowie w latach 1584-1589. Jego wykłady z tego okresu zostały wydane drukiem już w XVII w. pt. „*Institutionum logicarum libri septem*” (Kraków 1606)²².

W tym stanie rzeczy filozoficzne tło polskie w drugiej połowie XVI w. nie jest na razie możliwe do naszkicowania. Stąd i porównanie

filozofii jezuickiej w Polsce z filozofią uprawianą w innych ośrodkach polskich — choć ze wszech miar pożądaną — nie jest obecnie możliwe.

— — —

Ostatnie spojrzenie — w pewnej mierze o charakterze statystycznym — na profesorów wykładających filozofię w szkołach jezuickich w Polsce w XVI w. nasuwa kilka interesujących wniosków.

Profesorów, którzy w omawianym w pracy okresie prowadzili co najmniej jeden pełny, tj. z reguły trzyletni, kurs filozoficzny, było 16: w Braniewie — 3 (Singleton, Gerardinus, Radzimski), Wilnie — 8 (Hay, Viana, Kraker, Śmiglecki, Michał Ortiz, Jakub Ortiz, Stefanowski, Nowak), w Poznaniu — 5 (Pallavicini, Klein, Jakub Ortiz — ten sam co w Wilnie, Stefanowski — ten sam co w Wilnie, Bembus) i w Kaliszu — 2 (Rościszewski, Wielewicki). Kraker wykładał najdłużej, bo 8 lat, prowadząc w Akademii Wileńskiej dwa pełne kursy i jeden skrócony (dwuletni), Jakub Ortiz prowadził jeden pełny kurs w Poznaniu i dwa niepełne w Akademii Wileńskiej, Śmiglecki wykładał w Akademii Wileńskiej podczas jednego pełnego kursu i na pierwszym roku drugiego kursu, Stefanowski kierował jednym pełnym kursem w Poznaniu oraz trzecim rokiem kursu w Akademii Wileńskiej, Michał Ortiz był zatrudniony podczas dwu niepełnych kursów w Akademii Wileńskiej, Klein był wykładowcą na jednym kursie w Poznaniu i na drugim — po wyjeździe z Polski — w Ołomuńcu, Nowak uczył w Akademii Wileńskiej podczas jednego pełnego kursu i na pierwszym roku następnego. Zresztą przeważająca część prowadzonego przez niego kursu przypada już na w. XVII — podobnie jak w przypadku Wielewickiego w Kaliszu. Ponadto Radzimski prowadził jeden pełny kurs w Braniewie na przełomie XVI i XVII w. oraz drugi i trzeci rok kursu w Kaliszu na początku XVII w., natomiast Bembus — jeden pełny kurs w Poznaniu na przełomie XVI i XVII w. oraz tamże jeden rok następnego kursu na początku w. XVII. Pozostali profesorowie prowadzili po jednym kursie. Tak więc średnio połowa profesorów wykładała filozofię krótko — w granicach trzech lat. Potrzeby dydaktyczne różnych kolegiów, zwłaszcza w dziedzinie teologii, oraz wypadki losowe były powodem zasygnalizowanych wyżej zmian profesorów, nawet w trakcie kursu. Jednakże mniej więcej dla połowy profesorów nauczanie filozofii nie było tylko przelotnym epizodem, lecz bardziej trwałym zajęciem, co podważa odmienną opinię istniejącą na ten temat.

Wszyscy profesorowie filozofii w Polsce w XVI w. albo byli wykształceni za granicą (ci stanowili większość), albo studia filozoficzne odbywali wprawdzie w Polsce, ale pod kierunkiem zagranicznych profesorów. W Kolegium Rzymskim filozofię studiowali: Hay, Kraker, Pallavicini, Śmiglecki i Stefanowski (wraz z magisterium), teologię natomiast: Hay (część), Viana (prawdopodobnie), Kraker (część), Pallavicini, Śmiglecki, Klein, Singleton i Stefanowski. W Hiszpanii studia filozoficzne odbyli: Viana (Alcalá), Michał Ortiz (Salamanka?) i Jakub Ortiz (Kordoba), w Neapolu — Singleton, a w Moguncji — Gerardinus (tylko logika). Pozostali zdobyli wykształcenie filozoficzne w Polsce: Klein w Wilnie pod kierunkiem Jakuba Ortiza, a Radzimski i Wielewicki też pod jego kierunkiem, ale w Poznaniu. Jedynie Nowak stoi w tej genealogii na nieco dalszym miejscu: był w Poznaniu uczniem Kleina, który z kolei był uczniem Viany lub Krakera w Wilnie, ale i Klein studiował w Kolegium Rzymskim teologię. Na ogólną liczbę 16 wszystkich wykładowców filozofii czynnych w XVI w., było 7 obcokrajowców: 3 Hiszpanów, Anglik, Szkot, Belg i Włoch. Wszystkie te dane wymownie świadczą o wpływie myśli zachodniej na kulturę filozoficzną w Polsce. Warto jeszcze dodać, że w przypadku czterech profesorów nie udało się dotychczas ustalić żadnej ich spuścizny filozoficznej. Są to: Pallavicini, Michał Ortiz, Rościszewski i Wielewicki.

Powyższe stwierdzenia rzucają wiele światła na zagadnienie, które nasuwa się w kontekście niniejszej pracy, a mianowicie, jaki był stosunek filozofii wykładanej w Polsce do filozofii uprawianej w tym samym okresie w zagranicznych ośrodkach tak jezuickich, jak i innych. Pełniejsze przedstawienie tego zagadnienia wymagałoby nieomal nowej pracy i to niełatwej, gdyż takiemu przedsięwzięciu stoją na przeszkodzie z jednej strony niewystarczająca — o ile mi wiadomo — liczba odpowiednich opracowań analitycznych i syntetycznych, a z drugiej — to, że istniejące prace tego rodzaju są na naszym terenie dość trudno dostępne. Wyrывkowe próby poczynione przeze mnie w tej dziedzinie w trakcie pracy nad niniejszą monografią oraz zasygnalizowany powyższy fakt, iż profesorowie albo sami odbywali studia na renomowanych uczelniach zagranicznych (9), albo byli uczniami tamtych (7), wydaje się uzasadniać przypuszczenie, że filozofia jezuicka w Polsce w drugiej połowie XVI w. nie odbiegała od ówczesnego średniego poziomu europejskiego.

¹ Niniejsza praca stanowi końcową część rozprawy autora pt. „Filozofia w szkołach jezuickich w Polsce w XVI wieku”.

² Zob. J. Ortiz, przypis 12 o wyznaczaniu tematów na egzamin przez otwarcie na chybił trafił tekstu Arystotelesa; w tym przypadku chodzi chyba o tekst łaciński.

³ Np. J. Ortiz, Spuścizna filozoficzna, pozycja IV, k. 268^v.

⁴ *Catalogus librorum omnium Collegii Braunsbergensis, 1570, renovatus iterum et auctus Anno Domini 1605*, Uppsala, Universitetsbiblioteket, rkps U 274, f. 35-36^v (Philosophici) oraz 55-57^v (w katalogu autorskim pod A).

⁵ *Catalogus librorum omnium, qui sunt in Bibliotheca Domus Probationis Cracoviensis S.I. Anno Domini 1594*, Kraków, Biblioteka Jagiellońska, rkps 2626, f. 19-20 (Philosophi).

⁶ L. Grzebień, Organizacja bibliotek jezuickich w Polsce od XVI do XVII w., w: *Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne*, t. 30, 1975, s. 223-278; t. 31, 1975, s. 225-281.

⁷ *Catalogus universalis Collegii Posnaniensis S.I. scriptus anno... MDCIX*, Uppsala, Universitetsbiblioteket, rkps U 276, s. 339-406, 430-432.

⁸ Zob. rozdział III: Kolegium w Poznaniu. Otwarcie szkół i początki nauczania filozofii, przypis 37.

⁹ *Catalogus librorum omnium Collegii Braunsbergensis, 1570*, f. 35-36^v oraz 99^v (Toletus).

¹⁰ Tamże, f. 36^v.

¹¹ Zob. cyt. wyżej *Catalogus universalis Collegii Posnaniensis* oraz *Catalogus librorum Bibliothecae Collegii Posnaniensis S.I. a Patribus eiusdem Societatis editorum*, Uppsala, Universitetsbiblioteket, rkps U 275.

¹² *Sunyer do Mercuriana 15 XII 1571 z Hermaniszek koło Wilna*, ARSI, Germ. 152, f. 126^v. Zob. także rozdz. II, Jan Hay, przypis 21.

¹³ S. Swieżawski, *Dzieje filozofii europejskiej XV wieku*, t. 1: Poznanie, Warszawa 1974, s. 189-290.

¹⁴ *Humanizm a filozofia scholastyczna*, *Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*, 13 (1970) nr 2, s. 62.

¹⁵ W świetle powyższych ustaleń nie do utrzymania są niektóre opinie Wiktora Wąsika zawarte w jego „Historii filozofii polskiej”, zwłaszcza twierdzenie, że w Polsce wśród jezuitów panował w tym czasie tomizm i to nie ten unowocześniony przez Suáreza, lecz tradycyjny (t. 1, s. 67). Wbrew jego twierdzeniom (s. 81) zajmowano się również w pewnej mierze „Polityką” Arystotelesa, jak o tym świadczą omówione przez nas teksty Jungi, Krakera, Kleina, Radzimskiego i Nowaka.

¹⁶ S. Salmonowicz, *Nauczanie filozofii w Toruńskim Gimnazjum Akademickim (1568-1793)*, w: *Nauczanie filozofii w Polsce w XV-XVIII wieku*. Pod red. L. Szczuckiego, Wrocław 1978, s. 141-148.

¹⁷ T. Bieńkowski, *Nauczanie filozofii w Gdańsku w XVI-XVII w.*, tamże, s. 117.

¹⁸ „Historia filozofii polskiej” Wiktora Wąsika nie mając odpowiedniej bazy prac analitycznych i monograficznych nie spełnia należycie tego zadania.

¹⁹ Zob. zwłaszcza: *Arystotelizm na wydziale sztuk Uniwersytetu Krakowskiego w XVI i XVII w.*, w: *Nauczanie filozofii w Polsce w XV-XVIII wieku*, s. 45-67 oraz *Filozofia tomistyczna w Polsce w XVII wieku*, w: *Studia z dziejów myśli św. Tomasza z Akwinu*. Praca zbior. pod red. S. Swieżawskiego i J. Czerkawskiego, Lublin 1978, s. 266-274.

²⁰ Jakub Górski: *Logician and Philosopher*, „*Organon*”, nr 16/17, Warszawa 1980/81 (druk: 1983), s. 115-134.

²¹ I. Dąbbska, *Filozofia w Akademii Zamojskiej w dobie Renesansu*, w: *Nauczanie filozofii w Polsce w XV-XVIII wieku*, s. 87-114.

²² A. F. Dziuba, *Życie i działalność filozoficzna Mikołaja z Mościsk OP (1559-1632)*, *Studia Philosophiae Christianae*, 19 (1983) nr 2, s. 59-82.

A N E K S

A. TEORIA NAUCZANIA FILOZOFII: PRZEPISY DOTYCZĄCE NAUCZANIA
(przeгляд chronologiczny)

Autor	Tytuł	Rok wyd.
Ignacy Loyola	Konstytucje Towarzystwa Jezusowego. I wyd.	1559
II Kongregacja Generalna	Zalecenie zakładania w prowincjach zakonu seminariorów dla kształcenia profesorów filozofii	1565
F. Borgiasz	Ordynacja na temat treści nauczania filozofii	1565
F. Borgiasz	De artium liberalium studiis	1565-1570
III Kongregacja Generalna	Dekret 47 o nauczaniu filozofii	1573
E. Mercurian	Reguły Prowincjała i Rektora	1577
W: Maggio, wizytator	Instrukcja dla Kolegium Poznańskiego na temat dialektyki	1580
	Program zajęć Akademii Wileńskiej	1583/84
J. P. Campano, prowincjał pol.	Zarządzenie o udziale w dysputach	1584
K. Aquaviva	Ratio atque institutio studiorum (projekt)	1586
	De ratione atque institutione stu- diorum (Memoriał komisji polskiej)	1586/87
K. Aquaviva	Ordynacja generalna	1589
K. Aquaviva	Ratio atque institutio studiorum (na próbe)	1591
	II Memoriał komisji polskiej	1593
	Postulaty Kongregacji Prowincji Polskiej	1593

V Kongregacja Generalna	Postanowienia dotyczące filozofii	1593/94
B. Confalonieri provincjał pol.	Zarządzenie na temat tez do dysputy (potwierdzone przez Aquavivę) Postulaty Kongr. Prow. Pol.	1596 1597
K. Aquaviva	Zarządzenie co do nauczania mate- matyki w obrębie filozofii	1599
K. Aquaviva	Ratio atque institutio studiorum (wersja definitywna)	1599
K. Aquaviva	Zarządzenie na temat egzaminu z logiki.	1600

B. PRAKTYKA NAUCZANIA FILOZOFII

Wykaz druków i rękopisów

Nazwisko w nawiasie oznacza, że autor nie jest wymieniony w tekście druku lub rękopisu. Autorstwo większości tych pozycji zostało ustalone w toku niniejszej pracy.

B r a n i e w o

Autor	Druk lub rkps	Tytuł i ewentualnie jego części	Rok
(Singleton)	rkps	Physica De coelo De generatione et corruptione, lib. I Meteorologia	1593/94 1594 1594 1594
(Singleton)	rkps	De generatione et corruptione, lib. II De anima Metaphysica	 1594 1594/95 1595
(Gerardinus)	druk	Assertiones meteorologicae	1598
(Gerardinus)	rkps	De physico auditu De coelo De generatione et corruptione	koniec XVI w.
Radzimski	rkps	Logica: Introductio. I operatio, Introductio Porphyrii. Praedicamenta, II et III operatio, Analytica. Topica	1598/99
Radzimski	druk	Assertiones ex universa philosophia	28 VII 1601

W i l n o

(Hay)	druk	(Conclusiones philosophicae)	1573
(Hay)	druk	Assertiones philosophicae	1574
(Viana)	druk	Assertiones logicae ex Categoriis	1576
(Viana)	rkps	Assertiones ex libris De demonstratione	(1576)
(Viana)	druk	Assertiones physicae	17 IV 1577
(Viana)	druk	Assertiones physicae	VI 1577
(Viana)	druk	Assertiones physicae	15 VII 1577
Viana	rkps	De ortu et interitu De anima Meteorologia Metaphysica	1577 1577/78 1578 1577/78
(Viana)	druk	Assertiones de ortu et interitu	1 X 1577
(Viana)	druk	Assertiones de ortu et interitu de anima	17 XII 1577
(Viana)	druk	Assertiones de anima	31 I 1578
(Viana)	druk	Assertiones de anima de metaphysica	28 II 1578
(Viana)	druk	Assertiones ex praecipuis totius philosophiae difficultatibus	16 V 1578
(Viana)	druk	Assertiones ex philosophia naturali (współautor: Kraker)	X 1578
(Kraker)	druk	Assertiones ex philosophia naturali (współautor: Viana)	X 1578
(Kraker)	druk	Assertiones ex octo Physicorum libris	17 X 1579
(Kraker)	druk	Assertiones ex dialectica	11 X 1584
(Kraker)	rkps	Assertiones ex univ. philosophia	24 I 1585

(Kraker)	druk	Assertiones physicae et dialecticae	30 IV 1585
Kraker	druk	Theses ex universa philosophia	25 V 1587
Smiglecki	rkps	Logica (in Organum Aristotelis) Isagoge Porphyrii Praedicamenta Aristotelis Peri hermeneias Analytica priora Analytica posteriora	1586/87
Smiglecki	druk	O lichwie	1596
Ortiz J.	rkps	Logica: Summula logicae Introductio Porphyrii Praedicamenta Aristotelis Peri hermeneias Analytica priora Analytica posteriora	1596/97
Ortiz J.	rkps	De anima Parva naturalia Metaphysica	1596/97 1597 1597
Ortiz J.	druk	Assertiones ex universa logica	19 X 1597
Stefanowski	rkps	De anima Metaphysica	1598 1598/99
Nowak	rkps	De anima Metaphysica Parva naturalia	1601/02 1602 1602
Nowak	druk	Theoremata ex omnibus philosophiae partibus	VII 1602

P o z n a ń

(Wuchaliusz)	druk	Assertiones philosophicae (metaphysica, physica, logica)	X 1576
Wuchaliusz	rkps	In M. T. Ciceronis Topica commentarius (dialektyka i elementy filozofii)	1578
Junga	rkps	Ethica sive de moribus	1580
(Junga ? Wuchaliusz ?)	druk	Assertiones ex philosophia naturali, dialectica, ethica	X 1580
(Junga)	druk	Assertiones philosophicae (dialectica, ethica, physica, mathematica, metaphysica)	24 IX 1582
(Wuchaliusz)	rkps	In M. T. Ciceronis Topica commentarius (dialektyka)	1583
(Wuchaliusz)	druk	Propositiones ex M. T. Ciceronis Topicis Propositiones philosophicae de elementis	1583
Klein	rkps	De generatione et corruptione De coelo Meteorologia Metaphysica Universa philosophia per theses expressa (3 wersje tez)	1588 - 1590 1590
(Ortiz J.)	druk	Assertiones ex universa philosophia	1591
Ortiz J.	rkps	Logica: Introductio Assertiones logicae Assertiones ex universa logica Introductio Porphyrii Praedicamenta Aristotelis Peri hermeneias Analytica priora Analytica posteriora	1591/92 8 IX 1591 26 IV 1592

Ortiz J.	rkps	De coelo et mundo	9 XII 1592 - - 3 II 1593
		Meteorologia	3 II 1593 - - 4 III 1593
		De generatione et corruptione	5 III 1593 - - 29 V 1593
		Assertiones ex universa philosophia	12 XII 1593
		Assertiones ex universa philosophia	21 I 1594
(Stefanowski)	druk	(Assertiones ex logica)	1596
Stefanowski	rkps	Logica:	1594/95
		Dialektyka	
		Isagoge Porphyrii	
		Prædicamenta	
		De interpretatione	
		Analytica priora	
		Analytica posteriora	
		Physica	1595/96
Stefanowski	rkps	Metaphysica	1597
		Assertiones ex universa philosophia	1597
Bembus	rkps	Logica:	1598/99
		Prolegomena	
		Isagoge Porphyrii	
		Categoriae Aristotelis	
		De interpretatione	
		Analytica priora	
		Analytica posteriora	
Bembus	druk	Assertiones ex universa logica	11 VII 1599
Bembus	rkps	De coelo et mundo	1600
		De generatione et corruptione	
Bembus	rkps	Logica:	1601/02
		Summula logicae	
		Isagoge Porphyrii	
		Prædicamenta Aristotelis	
		Peri hermeneias	
		Analytica priora	
		Analytica posteriora	

Bembus	rkps	Logica: Summula Introductio Porphyriana Praedicamenta Aristotelis Peri hermenias Analytica priora Analytica posteriora Assertiones logicae ex Prae- dicamentis Conclusiones de universa- libus	1601/02 1602 1602
(Bembus)	druk	Assertiones logicae ex Prae- dicamentis	28 V 1602
(Bembus)	druk	Assertiones ex universa logica	1602

K a l i s z

?	rkps	Dialogus de vera Christiano- rum philosophia	1586
?	rkps	De coelo De generatione et corruptione	ok. 1600

Jakub Gorczyca SJ

OBLICZA ODPOWIEDZIALNOŚCI

W sytuacji jakiegoś przewinienia moralnego mawiamy, że ktoś zachował się nieodpowiedzialnie, a nawet, że jest człowiekiem nieodpowiedzialnym. Nierzadko też domagamy się w takiej sytuacji, ażeby sprawca zła został pociągnięty do odpowiedzialności. Czy w takim żądaniu nie tkwi jednak pewna sprzeczność? Jakże bowiem od człowieka nieodpowiedzialnego można domagać się zdania sprawy z odpowiedzialności? Możemy wprawdzie uściślić, że chodzi raczej o zdanie sprawy z nieodpowiedzialności, ale tak w jednym, jak i w drugim przypadku zakładamy, że na tym człowieku ciąży jakaś odpowiedzialność; odpowiedzialność, do której wprawdzie nie zobowiązał się, ale za którą jest odpowiedzialny. Jaka to jest zatem odpowiedzialność? Gdzie kryją się jej źródła? Jak daleko ona sięga?

Spróbujmy odpowiedzieć na te pytania snując naszą refleksję w dialogu z trzema spośród tych myślicieli doby współczesnej, którzy starali się źródłowo opisać i zrozumieć fenomen odpowiedzialności.

R. INGARDEN — ODPOWIEDZIALNOŚĆ PRAWNA

Ingarden, przy pomocy analizy eidetycznej, zamierzył wykryć te warunki, przy których w ogóle można mówić z sensem o jakiejś odpowiedzialności. Wyróżnił on w ten sposób cztery podstawowe sytuacje, w jakich mamy do czynienia z fenomenem odpowiedzialności, a mianowicie: ktoś *ponosi* za coś odpowiedzialność (jest za coś odpowiedzialny); ktoś *podejmuje* odpowiedzialność za coś; ktoś *jest pociągany* do odpowiedzialności za coś; ktoś *działa* odpowiedzialnie¹. Ingarden zauważył, że jakkolwiek pomiędzy trzema pierwszymi wypad-

kami zachodzą pewne związki sensowe, to jednak faktycznie są one od siebie niezależne. Albowiem można np. być za coś odpowiedzialnym, ale nie podjąć się odpowiedzialności, ani też nie zostać do niej pociągniętym. Można być pociągniętym do odpowiedzialności, pomimo, że nie jest się za coś odpowiedzialnym. Można przyjmować odpowiedzialność za coś (brać ją na siebie), choć nie jest się rzeczywiście za to odpowiedzialnym. Wchodząc w sferę normatywną doświadczenia można dalej stwierdzić, że jeśli jest się za coś faktycznie odpowiedzialnym, to powinno się również brać za to odpowiedzialność i być pociągniętym do odpowiedzialności. Kiedy ktoś faktycznie ponosi za coś odpowiedzialność, a nie podejmuje się jej, to jest on odpowiedzialny za to właśnie postępowanie i może zostać pociągnięty do odpowiedzialności. Odnośnie zaś do działania odpowiedzialnego, Ingarden zaznacza, że jeśli „w jakiejś określonej sprawie działaliśmy odpowiedzialnie, to eo ipso ponosimy, i to w jeszcze wyższym stopniu, odpowiedzialność za dokonane działanie, i wydaje się to tylko konsekwentne, jeżeli bierzemy za to odpowiedzialność, choć faktycznie nie musi się to stać. To samo dotyczy związku między odpowiedzialnym działaniem a pociągnięciem do odpowiedzialności. Ostatnie nie musi faktycznie nastąpić, jeżeli zaszło pierwsze, ale stanowi ono jego oczywistą konsekwencję”².

Chociaż R. Ingarden stara się opisać fenomen odpowiedzialności bez żadnych założeń wstępnych, to jednak wyraźnym kontekstem jego analiz jest — obecny jakby w tle — kontekst procesu sądowego. Człowiek odpowiedzialny to „sprawca”, który przed trybunałem jest w stanie zdać sprawę ze swojego postępowania i jego skutków. Wysiłek badawczy filozofa idzie w kierunku wykrycia ontycznych warunków możliwości tak właśnie pojmowanej odpowiedzialności. Zapytując o znaczenie odpowiedzialności sprawcy za swój czyn oraz za jego wynik, Ingarden tak odpowiada: „Oznacza to: 1. że sprawca staje się winny wskutek zrealizowania negatywnie wartościowego stanu faktycznego i wskutek spełnienia w konsekwencji negatywnego, niezgodnego, złego czynu, a to znaczy, że przez swój niewłaściwy postępek, swoje przestępstwo, sam zostaje splamiony, obarczony negatywną wartością, gdy zaś zrealizował pozytywnie wartościowy stan faktyczny i przeto spełnił dobry czyn, zdobywa zasługę i przez to również pozytywną wartość; 2. że w następstwie dokonanego czynu i zrealizowania jakiejś wartości pozytywnej lub negatywnej przed sprawcą staje żądanie usunięcia, w duchu wymagań sprawiedliwości, wyrządzonych szkód czy krzywdy i dania odszkodowania oraz wymazania negatywnej wartości jego czynu

przez pozytywnie wartościowy akt skruchy; 3. że to żądanie wobec sprawcy nakłada na niego obowiązek bycia mu posłusznym”³.

Również podjęcie się odpowiedzialności Ingarden widzi w horyzoncie procesu sądowego. Podejmować bowiem odpowiedzialność za swój czyn i jego wynik, znaczy to przede wszystkim uznawać obciążenie siebie swoim przewinieniem, a w konsekwencji uznawać swój obowiązek i prawo drugiego do rekompensaty. Wzięcie na siebie odpowiedzialności może też — dopowiada filozof — przybrać postać ręczenia sprawcy za jakąś wartość pozytywną, którą on sam zrealizował poprzez swoje działanie, a którą inni kwestionują⁴.

Jak wynika z dotychczasowych rozważań, sfera odpowiedzialności jest ściśle związana ze sferą aksjologiczną. Istnienie wartości pozytywnych i negatywnych, oraz „możliwość ich konkretyzacji w realnych przedmiotach i stanach faktycznych”, a zarazem „wylaniające się z materii wartości wymagania określają dopiero sens i możliwości odpowiedzialności, zwłaszcza ponoszenia odpowiedzialności”⁵. W konkretyzacji idealnych jakości wartości będzie przede wszystkim wchodziła w rachubę — jeśli chodzi o fenomen odpowiedzialności — wartość moralna czynu i jego wyniku, wartość podmiotu — sprawcy oraz wartość jego woli. W istnieniu obiektywnych wartości i zachodzących pomiędzy nimi związków istotowych, R. Ingarden odnajduje zatem ostateczną podstawę do możliwości pociągnięcia kogoś do odpowiedzialności, a także do uwalniania od niej, do odciążenia sprawcy⁶. Świat wartości jest więc ostatecznym fundamentem odpowiedzialności, a dokładniej, jednym z elementów tego fundamentu, albowiem w całą jego strukturę wchodzi nadto: identyczność podmiotu odpowiedzialności (osobowego „ja”), substancjalność tego podmiotu oraz jego wolność. W świetle powyższych refleksji być może rysują się już kształty odpowiedzi na nasze wstępne pytania. Jednakże, pomimo słuszności formalnej, gruntowności i rozległości analiz Ingardena (sięgających również, jeśli chodzi o badanie tożsamości osobowego podmiotu działania, w dziedzinę nauk przyrodniczych), odpowiedzi te wydają się niezadowolające. Ingardena ujęcie odpowiedzialności jest bowiem ujęciem redukcyjnym. Osoba uwikłana w odpowiedzialność ukazuje się w nim głównie jako samotnie stojący przed trybunałem, obciążony winą sprawca, który odpowiada za swe czyny. A odpowiadanie to jest ontycznie i etycznie wy tłumaczalne zasadniczo dlatego, że istnieje świat obiektywnych wartości moralnych. W tym miejscu rodzi się jednak następujące pytanie: czy tego rodzaju idealne jakości wartości i wyma-

gania płynące z ich „materii” — nie dla wszystkich przecież „naocznie” oczywiste — usprawiedliwiają akt postawienia kogoś w stan oskarżenia i ewentualne wymierzenie kary? A może sąd, publiczne domaganie się wyjaśnień, kara — są to wszystko różne postaci presji czy przemocy, jaką społeczeństwo stosuje wobec jednostek, a którą maskuje powagą uświęconych przez tradycję instytucji i hierarchii wartości? Przede wszystkim zaś: czy ta odpowiedzialność — umownie tutaj nazwana odpowiedzialnością „prawną” — jest odpowiedzialnością najbardziej podstawową?

K. WOJTYŁA — ODPOWIEDZIALNOŚĆ MORALNA

Z tych samych lat co omawiana tutaj rozprawa R. Ingardena pochodzi dzieło K. Wojtyły „Osoba i czyn”, w którym odnajdujemy, pośród wielu innych, analizy dotyczące odpowiedzialności. T. Styczeń podaje interesującą w tym kontekście informację, a mianowicie, że R. Ingarden odczytał w oryginale niemieckim swą rozprawę kard. Wojtyły — jeszcze przed jej ukazaniem się drukiem — „w czasie kilku kolejnych czwartkowych wieczorów w krakowskiej rezydencji Ks. Kardynała. W okresie tym rękopis ‘Osoby i czynu’ był już gotowy i zbieżność poglądów obu autorów nie jest zależnością ani w jednym ani w drugim kierunku”⁷. T. Styczeń dostrzega tę zbieżność w następujących tezach: tylko podmiot świadomy może być odpowiedzialny; tylko podmiot wolny może być odpowiedzialny; tylko podmiot odniesiony do świata wsobnych, niezmiennych wartości może być odpowiedzialny; tylko ktoś zachowujący swą idyncyżność pośród zmieniającego się świata może być odpowiedzialny; tylko ktoś, kto zachowuje realną idyncyżność pomimo śmierci ciała może być odpowiedzialny⁸. Jeśli, zdaniem T. Stycznia, ta zbieżność jest frapująca, to nie mniej frapująca wydaje nam się pewna rozbieżność w obydwu ujęciach odpowiedzialności. O ile bowiem zbieżność dotyczy też raczej oczywistych, przynajmniej z punktu widzenia chrześcijańskiej tradycji filozoficznej (bynajmniej nie oczywistych naocznie), o tyle rozbieżność jest wynikiem innego punktu wyjścia analiz. Można by powiedzieć, że K. Wojtyła wyprowadza odpowiedzialność z sali sądowej i patrzy na nią tam, gdzie ona sama źródłowo jawi się w pełnym świetle, to znaczy w przeżyciach osoby ludzkiej⁹. „Tylko dzięki tej rzeczywistości wewnątrz-osobowej możemy z kolei mówić o społecznym znaczeniu odpowiedzialności i ustalić

w życiu społecznym pewne jej zasady¹⁰. Autor ściśle wiąże odpowiedzialność osoby z jej powiną sprawczością. Tylko tam, gdzie człowiek powinien był coś spełnić lub czegoś zaniechać, można mówić o jego odpowiedzialności¹¹. Powinność jest — wg K. Wojtyły — wskaźnikiem otwarcia osoby na świat wartości oraz na ten szczególny stosunek do wartości, jakim jest odpowiedź na ich apel. „Człowiek dlatego bywa odpowiedzialny za swe czyny i dlatego przeżywa odpowiedzialność, ponieważ posiada zdolność odpowiadania wolą na wartości¹². Odpowiedzialność zawiera więc w sobie pewien element powinnościowego odniesienia do wartości, tak że powstaje układ: „powiniennem — odpowiadam” oraz „powinność — odpowiedzialność¹³. Dlatego też, z racji istnienia powinności, odpowiadanie na wartości przybiera „w sobie i jej działaniu postać odpowiadania za wartości¹⁴, co staje się szczególnie widoczne i doniosłe w przypadku takiego działania, którego przedmiotem jest druga osoba. Odpowiedzialność za drugą osobą jest zarazem ściśle związana z odpowiedzialnością za wartość moralną podmiotu działającego. Podobnie jak w ujęciu R. Ingardena odpowiedzialność jest tu więc związana z obiektywnymi wartościami, ale — bardziej wyraźnie niż u Ingardena — przede wszystkim z wartością ontyczną osoby, z jej godnością, z jej prawdą.

Odpowiedzialność ze swej istoty jest zawsze odpowiedzialnością „przed kimś”. U K. Wojtyły tym „kimś” jest jeszcze ktoś inny niż instytucja społeczna, ktoś Transcendentny, czy autorytet można rozpoznać w głosie sumienia, który nie bez racji nazywamy przecież „głosem samego Boga¹⁵. Jednakże „odpowiedzialność przed kimś, bez względu na inne sobie właściwe odniesienia, kształtuje się i wyraża w odniesieniu do własnego podmiotu. [...] Gdyby w całej dynamice spełnienia nie tkwiła ta elementarna postać odpowiedzialności, trudna byłaby do pojęcia odpowiedzialność przed kimś innym. Świat osób znajduje swój doświadczalny punkt wyjścia i swoje znaczeniowe oparcie w doświadczeniu własnego ja osoby. Od niej to prowadzi droga — którą już teraz nazwiemy drogą uczestnictwa — do innych osób, zarówno we wspólnocie ludzkiej jak też w odniesieniu religijnym¹⁶. Może tutaj jednak powstać pewna wątpliwość, a mianowicie, czy — dla zrozumienia istoty odpowiedzialności — drogi, o której tu mowa, nie należało by przebyć w odwrotnym kierunku niż to sugeruje Autor. Innymi słowy, czy sprawa nie przedstawia się tak, iż jakąś odpowiedzialność przed sobą i za siebie mogą zrozumieć dopiero wówczas, gdy doświadczą

odpowiedzialności przed kimś innym, a przede wszystkim: za kogoś innego — jako odpowiedzialności najbardziej podstawowej? Ujmując problem szerzej: czy droga do właściwego uchwycenia i zrozumienia fenomenu odpowiedzialności nie wiedzie może od doświadczenia drugiej osoby, w którym dane mi jest równocześnie doświadczenie własnego „ja”? Doświadczenie drugiej osoby wydaje się być szczególnie doniosłe dla możliwości w miarę wyczerpującego ujaśnienia fenomenu współobecności powinności i odpowiedzialności. Autor dzieła „Osoba i czyn” trafnie zauważa: „Zachodzi powinność odniesienia się do przedmiotu wedle jego prawdziwej wartości, a w parze z nią rodzi się odpowiedzialność za przedmiot pod kątem jego wartości — czyli krótko: odpowiedzialność za wartość. Odpowiedzialność ta zawiera się już poniekąd w samym zaistnieniu powinności, a równocześnie z niego wynika. Powinność warunkuje odpowiedzialność, a równocześnie odpowiedzialność jest już jakoś obecna w konstytuowaniu się powinności”¹⁷. Otóż zrozumienie rzeczywistości owego „zawierania się” odpowiedzialności w konstytuującej się powinności domaga się chyba szerszej eksplikacji podstawowego doświadczenia etycznego, jakim jest spotkanie z drugim człowiekiem. Dla nas oznacza to zarazem spotkanie z myślą E. Lévinasa, który wokół tego właśnie doświadczenia osnuwa całą swoją filozofię.

E. LEVINAS — ODPOWIEDZIALNOŚĆ RELIGIJNA

„Religią” nazywa Lévinas — wykorzystując etymologię tego słowa — taką więź pomiędzy podmiotem a Drugim, która nie tworzy totalności¹⁸. Zapytajmy: jak jest możliwa taka więź, która nie dąży do scalenia, która nie łączy Drugiego ani nie zamienia się w więzienie dla podmiotu?

Jedną z centralnych idei filozoficznych Lévinasa jest idea twarzy. Twarz jest tym, co ukazuje mi się jako najbardziej огоłocone, bezbronne i zagrożone. Zagrożone możliwością mojej przemocy, albowiem twarz Innego w swej inności prowokuje mnie do zła, rodzi pokusę zniszczenia. Równocześnie jednak z twarzy Drugiego płynie zakaz: „Ty mnie nie zabijesz!”. Drugi staje więc przede mną jako mój mistrz, który mnie poucza, co więcej, który mi rozkazuje; ale staje on też równocześnie jako ubogi, który przyzywa pomocy. Z twarzy Drugiego płynie zatem nakaz i prośba, podobnie jak w wezwaniu: „Pan jest proszony!”¹⁹. Na tym

właśnie wezwaniu polega bezpośredni sens twarzy. Nie chodzi więc tutaj o wygląd twarzy, o to, co można w niej spoznać, ująć w pojęcia, zobiektywizować i opisać. Lévinas powie, że „najlepszym sposobem spotkania Drugiego jest nawet niezauważenie koloru jego oczu”²⁰. Z całą pewnością, w stosunku do twarzy Drugiego może dominować spostrzeżenie, można o niej mówić umieszczając ją w jakimś uprzednio skonstruowanym kontekście znaczeniowym — jednakże bezpośrednia relacja etyczna i bezpośredni sens twarzy nie z tego są świata. Odsyłają one poza to, co w twarzy jest widzialne, albo raczej, nie pozwalają nawet twarzy „widzieć”.

Twarz Drugiego mówi; mówiąc kwestionuje mnie, niepokoi, wzywa do odpowiedzialności. Tutaj właśnie kryje się źródło mej podstawowej odpowiedzialności. Odpowiedzialność ta jawi się jako istotowa struktura mojej podmiotowości, która — jako taka — jest „dla-Drugiego”, jest naznaczona Drugim. Innymi słowy: nie jest tak, że najpierw (czasowo i logicznie) istnieję jako autonomiczny podmiot tożsamy z sobą i „dla-siebie”, poznający własne „ja”, a później poznaję (może poprzez „analogię” czy „sympatię”) Drugiego jako „alter ego” i decyduję się na wzięcie odpowiedzialności za niego. Nie! Odpowiedzialność za Drugiego jest wpisana w samą strukturę mej podmiotowości, gdyż po prostu istnieję jako „zanurzony” w relację etyczną z Drugim. „Odpowiedzialność ta przychodzi od czasu, który nie podlega temporalizacji. Czas obowiązku odpowiedzialności za drugiego nie może dać się sprowadzić do teraźniejszości świadomości. Jest to czas anarchiczny. Czas absolutnie niepamiętny. Jestem-wybrany-przez-Dobro-do-czynienia-dobra-względem-bliźniego. Nie jest to odpowiedzialność, która wyrasta z biologicznie pojętego braterstwa. Ludzkie braterstwo, rozumiane na sposób biologiczny, jest braterstwem myślanym z Kainową trzeźwą zimnością i wyrachowaniem”²¹. Dla wyrażenia tej idei naznaczenia do odpowiedzialności za Drugiego, naznaczenia kategorycznego, a jednak tak delikatnego jakby „nikt nie naznaczał i nikt nie kontrolował”²², Lévinas posługuje się niekiedy terminem „obsesja”. „Obsesja to odpowiedzialność bez wyboru, komunikacja bez zdań ani słów”²³.

Odpowiedzialność za Drugiego nie jest więc przede wszystkim odpowiedzialnością za to co „czynię”, za to co „moje”, za to czego jestem „sprawcą”; jest — wręcz przeciwnie — odpowiedzialnością za to czego nie „sprawiam”, za nie „moje”, za to co radykalnie ode mnie oddzielone, za Drugiego (który nie jest jakimś „alter ego”, lecz „ty”).

Jestem odpowiedzialny nawet za jego odpowiedzialność, ba, za prześladowanie, którego mogę doznać z jego strony, za jego winy²⁴. W ten oto sposób podmiot w swej odpowiedzialności za Drugiego poznaje siebie jako „pod-miot” („sujet”), jako „zakładnika” bliźniego, który może dokonać ekspiacji jego win. „Bez-kondycja zakładnika nie jest skrajnym przypadkiem solidarności, ale warunkiem wszelkiej solidarności”²⁵. Owa „bez-kondycja” to bierność, która jest wybraniem do odpowiedzialności.

Gdybyśmy na świecie byli tylko dwaj (albo dwoje), „ja” i „Drugi”, to w mej odpowiedzialności byłbym mu winien wszystko. Ale na świecie jest jeszcze „trzeci”. „Trzeci jest inny niż bliźni, lecz również jest innym bliźnim, a także bliźnim Innego, a nie po prostu jemu podobnym”²⁶. Wraz z „trzecim” przemawia do mnie w twarzy Drugiego „cała ludzkość”²⁷. Nie mogę być zatem winien wszystkiego Drugiemu. Nie wiem zresztą, czy jeden z mych bliźnich nie jest prześladowcą drugiego. Muszę więc zdobyć się na porównywanie tego co nieporównywalne; muszę zacząć rozsądzać, ważyć, zastanawiać się nad sprawiedliwością. „Słowo ‘sprawiedliwość’ jest, w rzeczywistości, dużo bardziej na swoim miejscu tam, gdzie nie trzeba nie mojego ‘podporządkowania’ wobec drugiego lecz ‘słuszności’. Jeśli trzeba słuszności, nie trzeba porównania i równości [...]. I w konsekwencji słowo ‘sprawiedliwość’ stosuje się bardziej do relacji z trzecim niż do relacji z drugim. Lecz w rzeczywistości, relacja z drugim nie jest nigdy jedynie relacją z drugim: trzeci jest przedstawiany od razu w drugim; w samym ukazaniu się drugiego patrzy już na mnie trzeci”²⁸. Sprawiedliwość społeczna, która wkracza w relacje z Drugim wraz z „trzecim”, i która znajduje swój wyraz m. in. w istnieniu instytucji państwowych, obejmuje również i mnie, korygując niejako mój asymetryczny stosunek do Drugiego²⁹. Sprawiedliwość pojawia się zatem jako nieuniknione ograniczenie mojej podatności na zranienie, mojej hojności, a nie — jak np. w koncepcji Hobbesa i tej podobnych — jako „umownie” konieczne ograniczenie mego egoizmu; nie jest to bez znaczenia dla podstaw etyki społecznej.

Odpowiedzialność ma sens tylko wtedy, gdy jest odpowiedzialnością przed kimś kto mnie wezwał i komu powinienem dać odpowiedź. Kto jest tym „kims” w filozofii Lévinasa? Otóż w twarzy Drugiego objawia mi się nie tylko on sam, trzeci człowiek, cała ludzkość, ale również — na sposób zaledwie śladu, enigmatycznie — objawia się Nieskończony, tak iż „ja” idąc hojnie ku „Ty” zbliża się do Nieskończonego. „Zbliżam się do Nieskończonego w miarę jak zapominam

siebie dla mego bliźniego, który patrzy na mnie [...]. Zbliżam się do Nieskończonego poświęcając siebie. Poświęcenie jest normą i kryterium zbliżenia"³⁰. W twarz Drugiego wpisane jest słowo Boga, w swoim podwójnym wyrazie: słabości i przykazania. To słowo wzywa mnie do odpowiedzialności za mego brata, nie pozwalając nad nim zapanować. To Absolutna Dobroć uzdalnia mnie do bycia stróżem mego brata, powierza jego los w moje ręce. Rozumiem więc przed kim i komu odpowiadam decydując się — w wolności wyzwolonej we mnie przez Dobroć — na nieustanne czynienie dobra, na wydanie się Drugiemu aż po oddanie zań życia.

DOPOWIEDZENIE

W świetle niniejszych analiz fenomen odpowiedzialności odsłonił być może swoją istotową strukturę. Wiemy, że być człowiekiem odpowiedzialnym, znaczy po prostu być człowiekiem, ponieważ to właśnie z odpowiedzialności za Drugiego utkane jest moje człowieczeństwo. Jestem sobie dany jako istniejący — „w” — odpowiedzialności, zanim ją czynnie podejmę. Dlatego właśnie odpowiedzialność ta, której nie wybrałem, a do której zostałem wybrany w czasie niepamiętnym, może być podstawą dla odpowiedzialności przed instancją społeczną i przed sądem własnego sumienia. Dla tej odpowiedzialności fundamentalnej nie ma żadnych ustalonych granic, nie można się od niej uwolnić, „odciążyć” — chyba że za cenę brudnych rąk. Albo, dodajmy — lecz tutaj przemawia już wiara chrześcijańska — odciążyć nas może jedynie Ten, który powiedział o sobie, że Jego brzemię jest lekkie. Ale i to dopiero wtedy, gdy po raz drugi czas się wypełni.

¹ Por. R. Ingarden, O odpowiedzialności i jej podstawach ontycznych. W: Tenże, Książeczka o człowieku, Kraków 1987, s. 73-74.

² Dz. cyt., s. 74-75.

³ Dz. cyt., s. 93.

⁴ Por. dz. cyt., s. 93-94.

⁵ Por. dz. cyt., s. 97-98.

⁶ Por. dz. cyt., s. 100.

⁷ T. Styczeń, Metoda antropologii filozoficznej w „Osobie i czynie” Kardynała Karola Wojtyły, w: *Analecta Cracoviensia* 5-6 (1973-1974) s. 107-115, tutaj s. 113.

- ⁸ Art. cyt., s. 113.
- ⁹ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1985, s. 205.
- ¹⁰ Dz. cyt., s. 205-206.
- ¹¹ R. Ingarden wiąże odpowiedzialność bardziej z wartością działania, aniżeli z powinnością. Podobnie jest w etyce M. Schelera.
- ¹² Dz. cyt., s. 207.
- ¹³ Tamże.
- ¹⁴ Tamże.
- ¹⁵ Por. dz. cyt., s. 209.
- ¹⁶ Dz. cyt., s. 209-210.
- ¹⁷ Por. dz. cyt., s. 208.
- ¹⁸ Por. E. Lévinas, *Totalité et Infini*, La Haye 1971, s. 10.
- ¹⁹ Por. E. Lévinas, *Ethique et Infini*, Paris 1982, s. 104.
- ²⁰ Dz. cyt., s. 89.
- ²¹ M. Jędraszewski, *Filozofia i modlitwa*, Poznań 1986, s. 195.
- ²² Por. E. Lévinas, *En decouvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris 1967, s. 215.
- ²³ E. Lévinas, dz. cyt., s. 229.
- ²⁴ Por. E. Lévinas, *Ethique...*, s. 102-106.
- ²⁵ E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye 1974, s. 150.
- ²⁶ E. Lévinas, dz. cyt., s. 200.
- ²⁷ Por. E. Lévinas, *Totalité...*, s. 188.
- ²⁸ Rozmowy z Emmanuelem Lévinasem. Wprowadzenie i przekład M. Jędraszewski, w: *Poznańskie Studia Teologiczne* 6/1986, s. 494-495.
- ²⁹ Por. E. Lévinas, *Autrement...*, s. 201.
- ³⁰ E. Lévinas, *En decouvrant...*, s. 215.

PUNKT WYJŚCIOWY FILOZOFII WEDŁUG HEGLA

Chciałbym poruszyć tu zagadnienie, które — choć nie wchodzi bezpośrednio w zakres teologii ani nie posługuje się jej badawczymi metodami — ma niejedną wspólną z nią punkt. Idzie o sens otaczającej nas rzeczywistości przyrodniczej, historycznej, społecznej czy kulturowej w szerokim słowa znaczeniu. Więcej — chodzi o pytanie o *sens* człowieka.

Otóż pytać o *sens* znaczy jednocześnie pytać o sens tego rodzaju pytania i o sens globalny je zadającego. Inaczej mówiąc, pytanie o sens jest problemem z gruntu metafizycznym i to niezupełnie zależnym od tego, czy chodzi o dziedzinę filozofii w ściślejszym słowa znaczeniu, czy też o inną dyscyplinę spowinowaconą z metafizyczną problematyką i najczęściej poprzez problematykę właśnie.

Prawidłowość ta — torująca sobie od dawna drogę w europejskiej myśli filozoficznej — służy Heideggerowi za jedno z najistotniejszych kryteriów metafizycznego patrzenia na wszelką rzeczywistość. Zdaniem tego myśliciela, można jedynie wtedy zasadnie uznać jakieś pytanie za metafizyczne, gdy — pytając o istniejącą rzeczywistość — nie tylko nie wyłącza się z niej pytającej osoby, ale wręcz o nią się pyta. „Pytanie jest metafizyczne, gdy my sami — znaczy pytający — stajemy się przedmiotem pytania.”

Tego rodzaju stwierdzenie bazuje na niemożności abstrahowania od któregośkolwiek członu wszelkiego procesu poznawczego, to znaczy ani od poznawczej rzeczywistości, ani od pytającego podmiotu. Sugeruje ono ponadto jedność poznającego podmiotu z poznawaną rzeczywistością. Jeszcze więcej — wskazuje ono na fakt, iż poznający podmiot, pytając o *sens* poznawanej rzeczywistości, pyta tym samym o sens siebie samego, stając się przedmiotem swego własnego pytania. Jakies po-

stawienie się na zewnątrz może wynikać jedynie z metodologicznych przesłanek — w pewnej perspektywie słusznych i właściwych przede wszystkim dla nauk eksperymentalnych.

Nietrudno zauważyć, że w ostatnio wymienionym przypadku chodzi o wycinkowe badanie przedmiotu zainteresowania; badanie, które nie jest jeszcze — choć stać się może — pytaniem o globalny sens tego, co istnieje; nie idzie jeszcze — zdaniem niektórych — o jałowe pytanie „dlaczego coś jest, a nie nic”.

— — —

Po tym schematycznym wstępie przechodzę do przedstawienia heglowskiej koncepcji „wyjściowego punktu” filozofii czy poznawczego procesu dialektycznego, w którym wyżej wspomniana jedność przedmiotu i przedmiotu znalazła się nie tylko marginalnie, ale istotnie.

Problem „początku” nie jest czymś nowym, właściwym tylko Hegłowi. Na gruncie filozoficznych dociekań formułowano pod jego adresem wiele postulatów, wskazywano na to, czego zawierać nie powinien, czego zawierać nie może oraz usiłowano wyliczyć i uzasadnić metodologicznie wymogi poprawnej nad nim refleksji. Czy w tym wszystkim chodziło jeszcze o „punkt wyjściowy”, czy też o samą już filozofię? Chyba zgodzimy się, iż zastanawianie się nad początkiem filozoficznych dociekań jest już filozofią. Nie rezygnując jednak z poszukiwań tego „filozoficznego kamienia”, zauważono, iż proponowany punkt wyjściowy cofał się wstecz w miarę uściślenia jego natury. Początek filozofii stawał się mało uchwytny.

Koncepcja Hegla, dotycząca tego zagadnienia, jest swoiście pojętą wypadkową myślowego dorobku wieków ją poprzedzających. Jest ona w dalszym ciągu przedmiotem dociekań. Dla potwierdzenia tego wystarczy wspomnieć rozprawę Hansa Friedricha Fuldy „Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik” z roku 1965. Traktuje ona o zagadnieniu początku „Nauki logiki” w stosunku do poprzedzających ją pism Hegla ze szczególnym uwzględnieniem „Fenomenologii ducha”. Zagadnienie to jawi się na tle całości heglowskiego dorobku — do dziś niejednoznacznie odczytanego czy raczej zinstruentalizowanego w niedopuszczalny sposób i służącego za kopalnię argumentów w nieraz czysto doraźnych sporach ideologicznych. Znamienna jest tu wypowiedź takiego znawcy myśli Hegla jak niedawno zmarły Eric Weil. Stwierdza on, że pytanie „kim był Hegel, co chciał

powiedzieć, a co w rzeczywistości powiedział” jest nadal żywotne. „Szarpano nim — pisał Weil — na wszystkie strony tak akutecznie, że ucierpiał jego dobre imię i wielu zniechęciło się do tego stopnia, że wręcz zwątpiło w możliwość jego rozumienia. Jakże to zrozumiałe! W imię Hegla jest się ateistą, a jednocześnie od Hegla oczekuje się odnowy wszelkiej myśli teologicznej. Jest się rewolucjonistą powołując się na niego; tradycjonalistą czy liberałem krocząc w jego orszaku. Upatruje się w nim największego idealistę, uważając go równocześnie za pogromcę wszelkiego subiektywizmu. Zaliczono go w poczet osiemnastowiecznych oświeceniowców, mechanicystów i absolutystów, potępiając go jednym tchem jako romantyka pełnego mistycznych wizji, opętanego ideą ducha narodów, działającego w kulisach historii i będącego na usługach jeszcze bardziej aberracyjnego Ducha powszechnego. Prześladowały jego uczniów — uważając ich za demokratów, demagogów czy niebezpiecznych rewolucjonistów — te same władze pruskie, których, zdaniem innej tradycji, miał on być etatowym filozofem. Stahl, protestancki myśliciel konserwatywny Niemiec, uważa się za zwolennika Hegla; Marks nigdy nie usiłował kryć, ile mu zawdzięcza; liberałowie, nacjonałiści czy inni właśnie z jego arsenału zaczerpnęli niejedną ze swych własnych argumentów”. („Hegel, essais et conférences”, t. I, Paryż 1970).

Oto próbka schematycznego ujęcia pośmiertnych perypetii Hegla. Listę publikacji w tym stylu można by przedłużyć, poczynając od bezpośrednich uczniów autora „Nauki logiki” aż po ostatnie dni, ale to oddaliłoby nas nadmiernie od zasadniczego wątku, czyli od problemu wyjściowego punktu filozofowania.



Wspomniałem wyżej, że wszelkie określenie punktu wyjścia filozofii należy już do samej istoty tej dyscypliny. Jeśli filozofia — jak pretenduje — jest procesem rozumienia wszystkiego nie wyłączając siebie samej, nie może ona niczego założyć bez uzasadnienia, albo inaczej — jej punkt wyjścia musi być bezpośrednio oczywisty. „Początek absolutnej wiedzy — powie Hegel na wstępie swojej ‘Nauki logiki’ — musi być początkiem absolutnym; nie może niczego suponować” (WL. I. 40).

Inaczej mówiąc, początek musi być doskonale prosty, niezłożony, formalnie jednolity. Wszystkie te cechy muszą jednakże być ujęte

w uniwersalną formę, która nie jest człowiekowi bezpośrednio dostępna. I tu natrafiamy na pierwszy paradoks: początek musi być czymś prostym, rodzajem powszechnego stwierdzenia, „pojęciem”, a nie tylko spostrzeżeniem czy zmysłowym wyobrażeniem. Nie może niczego suponować, a suponuje; zakłada pewne doświadczenie — powiedzmy od razu — pozornie prefilozoficzne, nieodzowne, by wkroczyć na grunt filozofii pojętej u Hegla jako onto-logika, to znaczy nie tylko logika, ani nie tylko ontologia, ale jedno i drugie. W konkretnym przypadku Hegel robi aluzję do wcześniejszej od „Logiki” „Fenomenologii ducha”, zwanej też nauką doświadczenia świadomości. Pierwsze zdanie pierwszej książki — Byt — „Nauki logiki” z wersji pochodzącej z 1812 roku (bo są dwie wersje) mówi, iż „z ‘Fenomenologii ducha’ albo z nauki o świadomości pojętej jako przejaw ducha suponuje się wyłonienie czystej wiedzy jako ostatecznej i absolutnej prawdy tejże świadomości. Logika jest czystą nauką, czystą wiedzą w całej swojej rozciągłości i rozwoju” (s. 6).

Mamy więc dylemat: „wyjściowy punkt” filozofii powinien godzić niemożliwe do pogodzenia — niczego nie zakładać i jednocześnie założyć; mianowicie założyć wzniesienie się świadomości indywidualnej — konkretnego człowieka — do poziomu wiedzy absolutnej albo czystej, operującej uniwersalnymi pojęciami, a nie zmysłowymi wyobrażeniami. Tylko to bowiem pozwala adekwatnie pojmować świat zjawisk, dostrzegać i ujmować ich przygodność, mechanizmy działania czy wreszcie nierozzerwalny związek rzeczywistości skończonej z nieskończoną.

Inaczej mówiąc, „Nauka logiki” suponuje takie doświadczenie, w trakcie którego indywidualna świadomość po pierwsze nauczyła się dostrzegać poprzez rzeczy, mechanizmy i zdarzenia jednostkowe ich jedność, zapośredniczoną, z wymiarem uniwersalnym; po drugie zaś, nabrała umiejętności ujmowania tych koniecznych związków w formie pojęcia i po trzecie wreszcie, dostrzegła dialektyczną jedność między nią samą — pojętą jako przejaw ducha — a poznawaną rzeczywistością. Znaczy to, że w wyjściowym punkcie filozofowania mamy już do czynienia z rzeczywistością złożoną — z pojęciem syntetycznym — choć ujętym jeszcze w formie czystej, prostej czy nierozwiniętej, ale niemniej uniwersalnej.

W nawiązaniu do początkowych partii tego, co powiedziałem, można tu zauważyć, iż poznający podmiot i poznawana rzeczywistość

zawierają się w pojęciu i stanowią jedność wyrażoną pojęciowo. W perspektywie „Nauki logiki” jedność ta wyraża się w nierozdzielności treści i formy.

O formie już mówiłem. Chodzi o przedstawienie treści w uniwersalnej formie pojęcia, które ujmuje właśnie jedność nie jako statyczne połączenie ducha z materią, ale jako jedność dialektyczną, to znaczy skomponowaną z elementów różnorodnych i nawet sprzecznych, a mimo to nieheterogenicznych. Taka jedność jest więc procesualna, jak procesualny jest ruch i metoda dialektyczna. Ponadto owa jedność nie jest zwykłym zniesieniem różnic, lecz takim ich zjednoczeniem, że różnice wtapiają się w identyczność, albo — odwrotnie i ściślej — różnice są uzewnętrznieniem absolutnej jedności.

Dlatego też samo pojęcie początku filozofii jest rzeczywistością syntetyczną, nie tylko subiektywną — jeśli za subiektywną uznamy pojęcie i w ogóle poznawczy proces, ani nie tylko obiektywną, jeśli obiektywnie pojmimy jako treść czy zawartość pojęcia. Właśnie taka realność pojęcia jest rezultatem dialektycznego ruchu opisanego w „Fenomenologii ducha”. Założenie, które wydawało się przeczyć postulatuwi braku wszelkich założeń zewnętrznych, dotyczy więc tylko tego oczyszczenia się świadomości indywidualnej, jej uzdolnienia do ujmowania rzeczywistości w uniwersalnych wymiarach pojęcia. Dlatego też powie Hegel, reasumując dialektyczny proces „Fenomenologii”, że „to spojrzenie wstecz na pojęcie (dodajmy: wraz z procesem jego powstania) wiedzy absolutnej jest fundamentem, z którego wyłania się byt, by być początkiem absolutnej nauki” (WL. I. 7; 1812).

To, co prowadziło do powstania tej jedności syntetycznej — która jest tu rozpatrywana jako wyjściowy punkt logiki — jest identyczne z tym, co stanowi jej dynamiczny element. Chodzi o ducha, o myśl, która i tu, i tam spełnia tę samą rolę mobilnego pierwiastka. Nawet więc z tego punktu widzenia presupozycja wyżej wspomniana nie jest żadną presupozycją, gdyż można dojść do tego na gruncie logiki, do czego doprowadził dialektyczny ruch na płaszczyźnie fenomenologicznej.

Inaczej mówiąc, rezultatem fenomenologicznej dialektyki jest jedność myśli i przedmiotu czy formy i treści. Nie mamy już do czynienia z dychotomią właściwą zmysłowej świadomości w jej spotkaniu z rzeczywistością zewnętrzną. Subiektywna działalność poznawcza jawi się „jako istotny moment obiektywnej prawdy — powie Hegel w pierwszych partiach metodologicznego tekstu, zatytułowanego ‘Womit muss

der Anfang der Wissenschaft gemacht werden?"; wynika stąd — kontynuuje Hegel — konieczność połączenia metody i treści, formy i zasady. Tym sposobem zasada (w znaczeniu greckiego archè) musi stanowić początek, a to, co jest *prìus* dla myśli, musi być także *pierwsze* w ruchu myśli" (WL. I. 66).

Właśnie dlatego — myśl albo czysta wiedza jest, jak powiedziano przed chwilą, fundamentem, z którego wyłania się byt. Innymi słowy, logika — w rozumieniu Hegla — nie jest zbiorem zasad i reguł myślenia, czyli inaczej formalna doskonałość dyskursu nie jest kryterium prawdy dla jego przedmiotu. Na przykład postulat niesprzeczności dyskursu jest ważnym kryterium, ale nie jedynym. Zaaplikowany bowiem do różnych treści, może być formalnie poprawny, ale fałszujący poznawaną rzeczywistość. Znaczy to, iż o prawdzie tego, co istnieje, decyduje treść, w nie mniejszym stopniu niż formalna doskonałość.

Gdyby więc logika była pojęta jedynie jako zbiór zasad i reguł myślenia, jedność formy i treści byłaby niemożliwa. Niemożliwy byłby też taki punkt wyjściowy filozofii, który nie suponowałby czegoś w stosunku do siebie zewnętrznego. Ontologia — w tradycyjnym rozumieniu nauki o bycie — suponuje *de facto* logikę, którą pojmuje jako swoje narzędzie; logika zaś czy ogólniej epistemologiczne systemy — słusznie troszczące się o eliminację wewnętrznej sprzeczności dyskursu, musiałyby na zawsze pozostać jedynie wiedzą formalną, niezdolną zjednoczyć się z ontologią. Byłyby więc tylko zewnętrznym narzędziem filozoficznych rozważań.

Sama logika i niesprzeczność filozoficznego czy jakiegokolwiek innego dyskursu nie jest jeszcze filozofią czy prawidłowym rozumieniem jakiejś rzeczywistości. „Logika formalna jest niezbędna, lecz ma sens jedynie wtedy — konkluduje E. Weil w swojej 'Logice filozofii' — gdy prowadzi do obiektywnej wiedzy; ściślej — ma ona sens w takiej mierze, w jakiej pozwala kontrolować formę każdego dyskursu dotyczącego lub mającego pretensję dotyczyć tego, co jest" (E. Weil „Logique de la philosophie", s. 30).

To wydaje się oczywiste. Nie mniej oczywista jest zależność, o której wspomniał Hegel w tekście wyżej przytoczonym. Czysta wiedza — logika — jest fundamentem, z którego wyłania się byt. — Jak to należy rozumieć?

Należy odrzucić pojmowanie tej zależności, która przypisywałaby myśli ludzkiej zdolność tworzenia bytu. „Fenomenologia du-

cha” — służąca za podstawę takiego sformułowania — przedstawia indywidualną świadomość w zetknięciu się z zewnętrznym — i początkowo tylko zewnętrznym — w stosunku do niej przedmiotem (Gegenstand). W trakcie pogłębiającego się poznawania poprzez otaczającą rzeczywistość i siebie, i tę początkowo zewnętrzną rzeczywistość, świadomość wychwytuje to, co istotnie wspólne obydwu członom procesu poznawczego. Tworzy więc abstrakcyjne pojęcie bytu, na podstawie wielorakich form jego istnień. (Terminologicznie chodzi tu o trudną do oddania po polsku grę słów — zresztą nie tylko po polsku — niemieckiego Sein i Dasein. Dasein jest uszczegółowieniem bytu, bytem-tu-i-teraz).

Dlatego też punktem wyjścia heglowskiej onto-logiki jest czysty byt, obejmujący całość bytu, ale nie identyczny z żadnym jego konkretnym wcieleniem. Na tym polega abstrakcja albo czystość pojęcia początku filozofii. (Dodam od razu na marginesie, że utożsamianie tego bytu z Bogiem — jak to się czasem zdarzało i zdarza — jest absolutnie niedopuszczalne, jak niedopuszczalna jest sugestia Fleischmana, który usiłuje twierdzić, iż pojęcie czystego bytu łączy się genetycznie z powszechnie znanymi zainteresowaniami politycznymi Hegla. Jeśli nawet uznamy to za możliwe, kategorycznie należy zaprzeczyć jego wyłączności).

Czysty byt jako wyjściowy punkt filozofii jest treścią czystej, tzn. abstrakcyjnej wiedzy, operującej pojęciami. Pojęcie początku jawi się więc jako rezultat dialektycznego ruchu na gruncie fenomenologicznym. „W nim — jak mówią tłumacze nowej wersji francuskiej ‘Nauki logiki’ — świadomość uzyskała pewność i prawdę, tzn. jej bezpośrednią wiedzę o sobie samej w opozycji do przedmiotu (Gegenstand) oraz identyczność w stosunku do siebie samej, którą nabywa poprzez swoją własną aktywność w obiektywnym świecie. Rezygnuje z jednostronności — która zasklepiłaby ją albo w niej samej, albo w stosunku zależności od zewnętrznej rzeczywistości odbieranej jako obcość; świadomość przełamuje swoje ograniczenia i odnajduje swą identyczność w tej zewnętrzności” (Etre, s. 39, n. 3).

Otóż, jeśli wyjściowy punkt filozofowania nie może niczego zakładać, postulat ten dotyczy także treści. Ostatecznie można się zgodzić na to, że pojęcie czystego bytu nie jest jeszcze żadną wiedzą pozytywną; jeśli powiemy w tautologiczny sposób: byt jest bytem, niczego konkretnego jeszcze o nim nie wiemy. Z tego punktu widzenia nie ma więc żadnych arbitralnych założeń.

— Nie przedstawia też trudności abstrakcyjne i negatywne określenie wyjściowego punktu jako pozbawionego wszelkich określeń pozytywnych.

— Nie sposób jednak zaprzeczyć, iż pojęcie czystego bytu jest zapośredniczone. A przecież taki byt — jeśli ma stanowić punkt wyjścia filozofii — musi zdaniem Hegla być niezapośredniczony. Co więcej — musi być podstawą samego siebie i wszystkiego innego.

Odpowiedzi na tę aporię ujętą w nową formę należy szukać w tym, że pojęcie czystego bytu jest rzeczywiście rezultatem dialektycznego procesu, ale na gruncie zjawiskowym czy fenomenologicznym. W tej perspektywie jest on czymś zapośredniczonym. Jest bowiem abstrakcyjnym ujęciem pojęciowym istotnej jakości wszystkiego, co jest, wszystkiego, co istnieje. Istnienia są mu więc zapośredniczeniem.

Na gruncie jednak onto-logiki, operującej pojęciami, a nie zmysłowymi wyobrażeniami, czysty byt jest czymś niezapośredniczonym, albo — co na jedno wychodzi — zapośrednicza się wyłącznie ze sobą samym. Właśnie dlatego czysty byt równa się nicości, która jednak jest. Ale to wykracza już poza właściwe pojęcie wyjściowego punktu filozofowania. Jest już bowiem rozróżnianiem w początkowo nieodróżnianej jedni syntetycznej.

Istotną cechą początku — uściśla Hegel — „nie jest to, by był czymś czysto bezpośrednim, lecz by całość była cyklem, w którym początek jest końcem, a koniec początkiem” (WL. t. I. 9).

Bezpośredniość początku „Nauki logiki” zawiera się w bezpośredniej jedności bytu i niebytu, albo inaczej — „początek jest ich nieodróżnioną jednią” (WL. t. I. 13), którą zróżnicuje i przez to samo rozwinię dalszy ruch dialektyczny, o którym już wiem, że ma być cykliczny, to znaczy, że wszelkie dalsze określenia bytu powinny znajdować się implícite już w początku. Tu uniwersalna forma pojęcia początku czerpie swoje uzasadnienie. Dopiero ostateczny rezultat może być zasadnie uznany za „udowodnienie” czy udokumentowanie prawdy początku. Powiedzmy zwięźle: pojęcie czystego bytu jest w terminologii Hegla „ein Reflexionsausdruck” — wyrażeniem refleksyjnym (WL. I. 58) w etymologicznym znaczeniu tego terminu, to znaczy jako powrót do siebie z rzeczywistości zewnętrznej czy, jeszcze ściślej, powrót do siebie od swoich własnych uzewnętrznień (Entäusserung Entfremdung).

Reasumując: wiedza czysta, mająca za swoją treść czysty byt, nie jest żadną wiedzą pozytywną. Bezpośrednio jest ona czystym bytem, a taki byt jest bezpośrednio czystą wiedzą. Te obydwa człony stanowią niezróżnicowaną jednię, która dzięki swej bezpośredniości pozbawionej pozytywnych określeń nic nie zakłada i jest dlatego początkiem filozofii. Ten zaś musi mieć tylko jedno negatywne określenie. Musi nie mieć żadnych określeń.



Spójrzmy jeszcze choćby tylko pobieżnie na wspomniany wyżej cykliczny ruch jego rozwoju. Dla sformułowania tej problematyki posłużę się cytatem z artykułu Hansa Geорга Gadamera. „Jeśli byt — mówi on w artykule zatytułowanym ‘Znaczenie Logiki Hegla’ — jako niezdeterrinowana bezpośredniość ma być początkiem ‘Logiki’ i nawet gdy zauważamy, iż taki byt abstrakcyjny nie jest niczym, jak można na podłożu takiego bytu i niebytu zrozumieć przejście do stawania się? Po prostu, jak może rozpocząć się dialektyczny ruch (rozwoju tego początku)? Nawet gdy jest oczywiste, że nie można pomyśleć stawania się bez równoczesnego brania pod uwagę bytu i niebytu — nie jest oczywiste, że myśląc o bycie, który jest niebytem, należy myśleć o procesie stawania się. Afirmuje się tu przejście, któremu brak oczywistości właściwej dialektycznej konieczności” — konkluduje Gadamer.

Pozornie mamy tu do czynienia z dobrze zauważoną trudnością. Jest to jednak tylko pozorne. Wynika bowiem ze statycznego pojmowania i pojęcia bytu i pojęcia niebytu. Wygląda na to, że jeden stoi obok drugiego i obydwa oglądane są z zewnątrz.

Tymczasem czysty byt jest i będąc, jest niebytem o tyle, o ile treść wypowiedzanej idencjności nie ma żadnych pozytywnych określeń — o ile treść jest żadna. Byt jest niebytem w relacji do samego siebie. Nie mając pozytywnej treści, nie przeciwstawia się niebytowi: będącemu z definicji właśnie niczym.

Czysta myśl spekulatywna — stanowiąca na równi z czystym bytem nie tylko istotny człon „punktu wyjścia”, ale także jego element dynamiczny — zauważa, iż afirmowana idencjność jest prawdziwa tylko pod jednym względem: jest jednostronna. Wyraża bowiem tylko ich idencjność pod względem braku pozytywnej treści. Bez myśli

nieoddzielnej już w samym początku od jej ontologicznej treści, samodzielny ruch treści jest rzeczywiście niemożliwy. Tendencje utrzymujące, że myśl wyłania się z dialektycznego ruchu choćby nawet wysoko zorganizowanej materii, nie mają uzasadnienia w dialektyce Hegla, rozumianej jako samoistny ruch treści, której immanentnym i aktywnym momentem jest rozumny duch.

Właśnie dlatego wyżej wspomniana identyczność bytu i niebytu jest tylko prawdą połowiczną — co zresztą wyrażają już same terminy: byt i niebyt, które są przecież między sobą różne i wskazują na jeszcze głębszą różnicę ontyczną. Byt bowiem jest, podczas gdy niebyt istnieje tylko w relacji do tego bytu. Tak sformułowana identyczność przeczy sama sobie, gdyż stawia znak równości między dwoma członami z gruntu nierównymi, albo — w formie bardziej refleksyjnej — wyraża ona identyczność nieidentyczną bytu i niebytu. Radykalizm tej sprzeczności nie wychodzi jeszcze u początku ostro na światło dzienne, gdyż obydwaj członowie ujmowane są jeszcze w formie nierozwiniętej.

Dlatego też pełną ich prawdą jest — powie Hegel, „ruch bezpośredniego zanikania jednego w drugim; stawiania się; ruch, w którym obydwaj są różne różnicą także bezpośrednio zanikającą” (WL. I. 23).

Identyczność zaś nieidentyczna jako jedność bytu i niebytu nie jest już bytem czystym, lecz bytem w swoim wcieleniu albo bytem określonym, czyli skończonym. Nie jest to już Sein, a tym mniej „das reine Sein”, lecz Dasein, który jest początkiem nowego cyklu, choć jednocześnie nieodłącznego od „początku”.

Tadeusz Rostworowski SJ

ZAGADNIENIE POZNANIA W PRACY KS. KARD. K. WOJTYŁY „OSOBA I CZYN”

1. Zamierzenia artykułu

Zamiarem tego krótkiego studium jest próba analizy zagadnienia poznania, omówionego w książce Kardynała Karola Wojtyły „Osoba i czyn”¹. Chodzi mianowicie o to, by pokazać, jak owo poznanie niejako umożliwia przejście od fenomenologicznego opisu doświadczenia człowieka do metafizycznych² podstaw tego doświadczenia; łączy się to ze zrozumieniem i potwierdzeniem tego doświadczenia „na gruncie racji najgłębszych i zarazem najprostszych”³.

Chodzi więc o pokazanie, jak dzięki takiemu ustawieniu teorii poznania przejście to jest możliwe i jak ono funkcjonuje.

Czy takie ustawienie zagadnienia ma sens, a jeśli tak, to czy znajduje to odzwierciedlenie w treści dyskutowanej książki i na ile? Tym bardziej, iż książka ta nie zajmuje się procesem poznawczym w sposób bezpośredni.

2. Cel książki „Osoba i czyn”

Cel tej książki jest jasno określony. Chodzi mianowicie o wydobywanie i odkrywanie osoby w jej podmiotowym bogactwie⁴. Czyli jest to studium czynu, który ujawnia osobę. Analiza ludzkiego czynu stanowi niejako okno, przez które można dojrzeć wewnątrz i strukturę osoby działającej. W takiej perspektywie Autor stara się zrozumieć człowieka jako osobę, dla niej samej, w jej konkretności i niepowtarzalności⁵. To

zrozumienie staje się pełniejsze dzięki patrzeniu na działanie w aspekcie moralnym, czyli na stawanie się człowieka w działaniu dobrym lub złym, zależnie od realizowanych wartości. Dlatego wartość moralną „ujmuje się na gruncie bytu i stawania się człowieka ('esse' — 'fieri')”⁶. Gdyż, „ujęcie odrębności struktury 'człowiek działa' właśnie od strony potencjalności podmiotu jest jednym z głównych zadań niniejszego studium”⁷.

Chodzi więc o odtworzenie podmiotowości człowieka poprzez, i w doświadczeniu czynu. W książce „Osoba i czyn” zostaje założona pewna aspektowość, mianowicie pełniejsze zrozumienie osoby dokonuje się przez analizę wymiaru moralnego czynów⁸.

2.1. Przedmiot materialny książki

Przedmiotem materialnym jest doświadczenie; doświadczenie jako bezpośredni kontakt poznawczy z pewną dziedziną faktów, które są nam dane⁹. Fakty te zostają ujęte przez zmysły i intelekt człowieka w pierwszym i bezpośrednim akcie poznawczym. Działają one więc równocześnie, zachowując odrębność i specyfikę swoich funkcji. Przez fakt obecności elementu intelektualnego w pierwszym i bezpośrednim kontakcie poznawczym doświadczenie staje się zarazem pewnym zrozumieniem, jak również składa się ono „z wielości doświadczeń i stanowi jakby ich sumę lub raczej wypadkową”¹⁰.

Takie właśnie doświadczenie obrane jest jako punkt wyjścia analiz Autora.

2.2. Przedmiot formalny

Z bogatego i różnorodnego doświadczenia człowieka zostaje wybrane jako podstawa i źródło analiz doświadczenie czynu; czynu jako sposobu ujawniania się osoby. Dlaczego?

Wydaje się, iż doświadczenie czynu analizowanego w aspekcie moralnym najpełniej objawia osobę. Stanowi to okno pozwalające odkryć bogactwo jej wnętrza i jej strukturę.

Bardzo precyzyjne łacińskie adagium głosi: *agere sequitur esse*. Czyli działanie zakłada istnienie i z niego płynie¹¹. W przypadku człowieka działanie zakłada go jako podmiot i źródło zarazem. K. Wojtyła wychodząc od doświadczenia czynu odwraca to adagium, odkrywając w nim w ten sposób zależność poznawczą. Jeśli więc *agere* zakłada istnienie i z niego wypływa, to analizując doświadczenie

działania najprościej i najpełniej można dotrzeć do tegoż właśnie istnienia. Czyli, porządek ontyczny, według wyrażenia *agere sequitur esse* zostaje odkryty i odsłonięty przez porządek poznawczy. Doświadczenie czynu staje się źródłem poznania osoby.

Mianowicie, tak jak w pierwszym ujęciu działanie wynikało i płynęło z istnienia *esse*, zakładając podmiot działający, tak w drugim chodzi właśnie o wydobycie i ukazanie struktur tego podmiotu poprzez analizę danych doświadczenia. Powracając do scholastycznego powiedzenia: *operari sequitur esse*, właśnie przez analizę *operari* danego w doświadczeniu, chcemy zbliżyć się do jego ontycznego statusu. *Esse*, zależy więc od *operari*. Jest to jednak zależność jedynie poznawcza, a nie ontyczna. Posługując się terminologią łacińską św. Tomasza, mówimy, iż w takim ujęciu, od bytu danego *prius quoad nos* chcemy dojść do bytu *prius in se*. Pierwszeństwo ontyczne przysługuje bytowi *prius in se*, natomiast poznawcze bytowi *prius quoad nos*.

3. Postawienie problemu

U podstaw formowania się książki „Osoba i czyn” leży między innymi takie oto pytanie: jaka jest relacja pomiędzy działaniem interpretowanym przez etykę tradycyjną jako *actus humanus* a działaniem jako doświadczenie?¹²

3.1. Próba rekonstrukcji koncepcji *actus humanus*

Do sprecyzowania i przedstawienia koncepcji *actus humanus* dochodzi Autor od drugiej strony, to jest od analizy czynu. Mianowicie, analizując słowo czyn, konfrontuje je z koncepcją *actus humanus*. Tak więc czynem zostaje nazwane wyłącznie świadome działanie człowieka i w takim to znaczeniu koncepcja *actus humanus* — a mówiąc jeszcze dokładniej *actus voluntarius* — w pełni mu odpowiada. Różnica jednak na tym poziomie ujęcia jako fenomenu, między czynem a *actus humanus*, stanowi to, że koncepcja *actus humanus* i *actus voluntarius* sugeruje przynależność do określonego typu filozofii, to znaczy do systemu Arystotelesa i św. Tomasza i oparta jest na teorii *potentia* — *actus*; co w wypadku czynu nie ma miejsca, gdyż tu chodzi o działanie konkretnego człowieka takie, jakie się jawi w doświadczeniu. Koncepcja *actus*

humanus i *actus voluntarius* zakłada człowieka — osobę jako źródło czynu.

Autorowi chodzi natomiast o to, by z czynu właśnie uczynić źródło poznania całego bogactwa osoby. Wyrażenie to ma także ten plus, że samo przez się nie ma bezpośredniego odniesienia do metafizycznej koncepcji *actus*, choć go nie wyklucza nawiązując do niego w sposób pośredni. Wyraża po prostu od strony doświadczenia człowieka działanie właściwe jedynie człowiekowi jako osobie.

3.2. Działanie jako doświadczenie

Po pierwsze co to znaczy „działanie jako doświadczenie”? Wydaje się, iż znaczy to zasadniczo obranie jako punktu wyjścia wszelkich analiz właśnie doświadczenia człowieka i to doświadczenia konkretnej osoby działającej. „Chodzi o to, ażeby dotknąć rzeczywistości ludzkiej w punkcie najbardziej właściwym — w punkcie, na który wskazuje doświadczenie człowieka, i z którego człowiek nie może się wycofać bez poczucia, że siebie zagubił”¹³.

Tak więc fakty dane nam w doświadczeniu, w tym wypadku doświadczeniu działania, trzeba ująć w całej pełni ich objawiającej się treści, wyjaśnić je i zreinterpretować przez sprowadzenie ich do ontycznych podstaw¹⁴. Mówi się, że fenomeny objawiają się człowiekowi — w tym sensie że są mu dane — w tym wielkim procesie poznawczym, u którego podstaw leży właśnie doświadczenie człowieka¹⁵.

Ten ich charakter objawiający się, znajduje z drugiej strony pełne potwierdzenie w doświadczeniu. Czyli, oczywistość, w tak interpretowanym procesie poznawczym polega na tej podwójnej właściwości, tzn. z jednej strony na objawianiu się fenomenów; a z drugiej na tym, iż znajduje to pełne potwierdzenie ze strony doświadczenia, które więc jawi się jako jedynie możliwa baza dostarczająca danych poznaniu — jako procesowi poznawczemu, ale i zarazem stanowi weryfikację i potwierdzenie tych danych; jak również stanowi ich kryterium¹⁶.

4. Jedność aktu poznawczego

Jak w takim układzie ma się zagadnienie poznania i jaką przyjmuje rolę?

Wydobycie bogactwa osoby dokonuje się poprzez analizę doświadczenia czynu. Podchodzi się więc do niego od podstaw poznawczych i dzięki takiemu ustawieniu zagadnienia poznania, które by to umożliwiło. Mówimy, że podchodzi się do tego z postawy poznawczej dlatego, iż doświadczenie stanowi samo w sobie źródło poznawcze i jego bazę. Wychodząc od doświadczenia mamy tak ująć jego dane, by zrozumieć je przez sprowadzenie ich do podstaw i zasad ontycznych na zasadzie przybliżeń, interpretując i wyjaśniając je. Wydaje się więc, że bez zajęcia się analizą zagadnienia poznania, zamierzony cel książki staje się nieosiągalny. Chcemy wydobyć to zagadnienie i je przeanalizować.

Jedną z pierwszych i zasadniczych cech gnozeologii K. Wojtyły jest traktowanie aktu poznawczego w jego organicznej jedności elementu zmysłowego — odbierającego „fakty” i wrażenia z zewnątrz — z elementem umysłowym doprowadzającym do stabilizacji przedmiotu poznania. Mówi się, iż w pierwszym kontakcie aktu poznawczego te dwa elementy działają razem i bezpośrednio, nie tracąc przy tym swojej zasadniczej odrębności istniejącej pomiędzy nimi. To znaczy, iż bezpośredni kontakt z danymi doświadczenia mają oba te elementy współdziałając ze sobą, organicznie się łącząc. Uznaje się, iż taki punkt widzenia jest źródłem optymizmu poznawczego, jak również jest charakterystyczny dla fenomenologii, sprzeczny zaś z widzeniem fenomenalistycznym, w którym mówi się, iż dzięki działaniu zmysłów dostarczających wrażeń zmysłowych, ma miejsce dopiero niejako na drugim etapie poznawczym, ich uporządkowanie przez element umysłowy.

Takie ustawienie aktu poznawczego wynika według Autora bezpośrednio z doświadczenia, które stanowi punkt wyjścia. Element zmysłowy odbiera wrażenia wzbogacając doświadczenie o jednostkowość i różnorodność danych. Natomiast element umysłowy obecny już w pierwszym i bezpośrednim akcie poznawczym doprowadza do stabilizacji przedmiotu poznanego. Stabilizację tę można by nazwać określeniem danego przedmiotu poznawanego, określeniem dzięki dokonywującym się rozróżnieniom i klasyfikacjom umysłowym. Stabilizacja ta doprowadza do takżsamości danego przedmiotu poznawanego. Dokonuje się to dzięki procesom umysłowym, takim jak indukcja i redukcja, czyli uchwycenie istoty rzeczy poznawanej.

4.1. Sposób realizowania się poznania

4.1.1. Obiektywizacja

Mówi się, iż kierownicza funkcja poznawcza ma charakter obiektywizujący¹⁷. Z drugiej zaś strony potrzeba obiektywizacji jest tak mocna, iż całe to studium rodzi się z niej¹⁸. Ta obiektywizacja rodzi się w ramach metody, która rozpoczyna swój proces poznawczy od doświadczenia człowieka, czyli sfery subiektywnej (Erlebnis). Jak to powiedzieliśmy wyżej, ma to za zadanie uchwycić całą niepowtarzalność i nieredukowalność osoby i właśnie w ramach jej dokonać obiektywizacji, przez sprowadzenie danych doświadczenia do ich ontycznych podstaw.

4.1.2. Zadania procesu poznawczego

Stawia to przed procesem poznawczym dwa zasadnicze zadania: pierwsze, to pozwolić doświadczeniu mówić niejako do końca¹⁹; drugie, to wyjaśnić i zinterpretować dane, które w ten sposób się objawiają. Gdy chodzi o zadanie pierwsze, to oznacza ono konieczność ujęcia samego doświadczenia i jego danych bez żadnych *a priori* założeń czy schematów kępujących i redukujących je, według podstawowego paradygmatu fenomenologii *zurück zum Gegenstand*. Natomiast drugie zadanie polega na możliwie najpełniejszym wyjaśnieniu owych fenomenów. Ta potrzeba rodzi się już od początku aktu poznawczego, gdyż działają w nim w bezpośrednim kontakcie z rzeczywistością element zmysłowy i umysłowy. Element umysłowy właśnie jest zarazem pewnym zrozumieniem tego, czego doświadczam, które ma miejsce już w pierwszym kontakcie poznawczym.

Całe ludzkie poznanie według K. Wojtyły jest „zdolnością i sprawnością czynnego rozumienia”²⁰.

Zrozumieć zaś oznacza: „intelektualnie uchwycić istotę rzeczy lub związku między rzeczami”²¹.

4.1.3. Cel takiego ustawienia zagadnienia poznania

Chodzi o to, by nic nie ująć z tego jedyne i niepowtarzalne doświadczenia człowieka, ale właśnie w nim, przy zachowaniu całego jego bogactwa i różnorodności szukać i dochodzić do ujaśnienia transfenomenologicznego charakteru fenomenów, które dla swojego

pełnego wyjaśnienia i interpretacji domagają się sprowadzenia ich do podstaw metafizycznych.

Jeżeli *operari* wypływa bezpośrednio z *esse*, to stanowi ono zarazem najlepszą i najkrótszą drogę do jego poznania. Czyli analizując poznawczo *operari* można bezpośrednio zbliżyć się do *esse* w jego wymiarze metafizycznym.

5. Wnioski końcowe

Dzięki procesowi poznawczemu relacja pomiędzy stanowiskiem etyki tradycyjnej interpretującej działanie jako *actus humanus*, a punktem widzenia fenomenologicznym widzącym działanie jako doświadczenie, nie jest uznana przez Autora „Osoby i czyn” jako wzajemne wykluczanie się, czy eliminacja jednego stanowiska przez drugie. Właśnie, celem jego jest próba integracji obu stanowisk i takiej ich reinterpretacji, by wzajemnie pracowały ku własnemu dopełnieniu i uzupełnieniu²². Dokonuje się tego wychodząc od doświadczenia człowieka, które zawiera w sobie całe bogactwo podmiotowej treści osoby, będącej jego podmiotem. „Doświadczenie człowieka, nie tylko nam tę rzeczywistość ujawnia, ale także stwarza do tego podstawy. Bogactwo i różnorodność doświadczenia stanowi jak gdyby prowokację dla umysłu, aby rzeczywistość osoby i czynu, raz pojętą, starał się jak najszerszym ujęciem i jak najpełniej wythumaczyć”²³.

Chodzi bowiem o pełne zrozumienie osoby dla niej samej (jako takiej): I dlatego metody filozoficzne, którymi się posługujemy mają do tego celu prowadzić, pomagać i służyć.

¹ Wydanie drugie uzupełnione i poprawione, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1985.

² Wydaje się, iż w książce „Osoba i czyn” takie pojęcia jak metafizyka i ontologia zostają używane zamiennie (por. s. 96-97), zgodnie zresztą z podręcznikiem do metafizyki ks. dr. K. Waisa. Pełny jego tytuł bowiem brzmi: „Ontologia, czyli metafizyka ogólna”, Nakładem Tow. Biblioteka Religijna, Lwów 1926. Lektura i studium tego to właśnie podręcznika stała się przyczyną odkrycia metafizycznego, o czym wspomina sam K. Wojtyła w książce „Rozmowy z Janem Pawłem II”, Libreria Editrice Vaticana, Vaticano 1982, s. 19.

Natomiast fenomenolodzy oddzielają te pojęcia. Por. E. Stein, *La fenomenologia di Husserl e la filosofia di s. Tommaso d'Aquino*, in: *Memorie Domenicane*, 7 (1976), s. 291. R. Ingarden tak oto je definiuje w „Sporze o istnienie świata”: zagadnienia ontologiczne są to czyste możliwości lub czyste związki konieczne. (t. 1, PWN Warszawa 1962, s. 40). „W badaniach metafizycznych chodziłoby więc... o pewne fakty. Fakty, które są zawarte w istocie rzeczy, w których obrębie zachodzą. Dadzą się one zrozumieć w konieczności swego występowania i współwystępowania z innymi podobnymi faktami. Zrozumienie to można uzyskać przez uchwycenie istoty danego przedmiotu, a ostatecznie przez zrozumienie konieczności idealnych związków między czystymi jakościami. Fakty te są więc same w sobie tego rodzaju, że jakkolwiek np. zachodzą w obrębie świata rzeczywistego, to jednak wyprowadzają nas poza dziedzinę tego co rzeczywiste, w sferę tego co idealne i dadzą się dopiero na tej drodze w pełni i trafnie uchwycić w swym odrębnym istotowym charakterze” (s. 42-43).

³ A. Frossard, „Rozmowy z Janem Pawłem II”, s. 19.

⁴ „Stajemy mianowicie na stanowisku, że czyn jest szczególnym momentem danym w oglądzie — czyli w doświadczeniu — osoby... W studium niniejszym natomiast zamierzamy odwrócić to ujęcie (chodzi o takie odniesienie do czynu, w którym to on zakłada osobę: człowieka jako osobę — T.R.). Nosi ono tytuł 'Osoba i czyn', nie będzie to jednak studium czynu, który zakłada osobę. Przyjmujemy inny kierunek doświadczenia i zrozumienia. Będzie to mianowicie studium czynu, który ujawnia osobę: studium osoby poprzez czyn”. *Osoba i czyn*, s. 14, 15.

⁵ „Trudno oprzeć się wrażeniu, że wielość wysiłków poznawczych skierowanych poza człowieka dystansuje sumę wysiłków i osiągnięć skoncentrowanych na nim samym”. *Osoba i czyn*, s. 28.

⁶ K. Wojtyła, *Problem teorii moralności*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 3 Warszawa 1969 s. 232.

⁷ *Osoba i czyn*, s. 111.

⁸ Por. K. Wojtyła, *Słowo końcowe*, w: *Analecta Cracoviensia*, 1973/1974 s. 253.

⁹ Por. to co pisze św. Tomasz: „Ex sensu quidem igitur etc., ostendit secundum praedicta quomodo in nobis fiat cognitio primorum principiorum: et concludit ex praemissis quod ex sensu fit memoria in illis animalibus, in quibus remanet impressio sensibilis, sicut supra dictum est. Ex memoria autem multoties facta circa eandem rem, in diversis tamen singularibus, fit experimentum; quia experimentum nihil aliud esse videtur quam accipere aliquid ex multis in memoria retentis. Sed tamen experimentum indiget aliqua ratiocinatione circa particularia, per quam confertur unum ad aliud, quod est proprium rationis. Puta cum aliquis recordatur quod talis herba multoties sanavit febrim. Ratio autem non sistit in experimento particularium, sed ex multis particularibus in quibus expertus est, accipit unum commune, quod firmatur in

anima, et considerat illud absque consideratione alicuius singularium; et hoc commune accipit ut principium artis et scientiae". In II Post. Anal. I c. 20 n. 592.

¹⁰ Osoba i czyn, s. 6.

¹¹ Skoro *operari* wynika z *esse*, wobec tego stanowi ono najwłaściwszą drogę do poznania tegoż *esse*.

¹² Por. włoskie tłumaczenie książki „Osoba i czyn”: „Questa impostazione del problema (vale a dire il problema del soggetto, e cioè il problema della persona, o dell'essere umano come persona), del tutto nuovo in relazione alla filosofia tradizionale (e per filosofia tradizionale si intende qui la filosofia pre-cartesiana e soprattutto l'eredità di Aristotele e, nella tradizione del pensiero cattolico, quella di S. Tommaso di Aquino), mi ha spinto ad intraprendere un tentativo di reinterpretazione di certe formulazioni caratteristiche di tutta quella filosofia. La prima domanda sorta nella mia mente di studioso (certo non molto ferrato) di S. Tommaso fu: qual è la relazione tra l'azione com'è interpretata dall'etica tradizionale, cioè come 'actus humanus', e l'azione come esperienza? Questa ed altre simili domande mi hanno gradualmente condotto ad una formulazione più sintetica nella forma del presente studio 'Persona e atto.'” *Persona e atto*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1982, s. 13-14. Cytuję po włosku powyższy tekst, gdyż nie ma go ani w pierwszym ani w drugim polskim wydaniu książki „Osoba i czyn”. (Tłumaczenie powyższego tekstu: „Takie ustawienie problemu [a mianowicie problem podmiotu, to znaczy problem osoby, bytu ludzkiego jako osobowego — T.R.] całkowicie nowego w stosunku do filozofii tradycyjnej, (a przez filozofię tradycyjną rozumie się filozofię przedkartezjańską, a zwłaszcza dziedzictwo Arystotelesa, w tradycji zaś myśli katolickiej naukę św. Tomasza), pobudziło mnie do próby reinterpretowania pewnych charakterystycznych formuł całej tej filozofii. Pierwsze pytanie, które zrodziło się w mojej myśli jako badacza św. Tomasza [oczywiście jeszcze niezbyt zaawansowanego] było: jaka jest relacja pomiędzy działaniem interpretowanym przez stykę tradycyjną jako 'actus humanus' a działaniem jako doświadczeniem? To właśnie i inne podobne jemu pytania prowadziły mnie stopniowo do sformułowania bardziej syntetycznego, w formie obecnego studium 'Osoba i czyn.'”).

¹³ Osoba i czyn, wyd. 1, s. 26.

¹⁴ Dla wyjaśnienia zaznaczam różnicę między takim ujęciem a empiryzmem, który także z doświadczenia czyni bazę swoich badań. Różnica ta polega na tym, iż w ujęciu tu prezentowanym chodzi o sprowadzenie (mówi się w „Osobie i czyn” o redukcji, ale właśnie w takim znaczeniu) fenomenów doświadczenia do ich podstaw metafizycznych. Natomiast empiryzm z danych doświadczenia czyni bazę indukcji uogólniającej, która ma doprowadzić do twierdzeń jak najbardziej powszechnych, o wartości statystyczno-prawdopodobieństwowej.

¹⁵ By to potwierdzić, zacytujmy pierwsze zdanie analizowanej książki: „Studium niniejsze powstaje z potrzeby obiektywizacji w dziedzinie tego

wielkiego procesu poznawczego, który można określić u podstaw jako doświadczenie człowieka". *Osoba i czyn*, s. 5.

¹⁶ We współczesnej terminologii filozoficznej nazywa się takie ustawienie samozwrotnością poznania, gdyż objawienie fenomenów i ich weryfikacja dokonuje się w ramach jednej bazy poznawczej, jaką jest doświadczenie człowieka.

¹⁷ „Kierownicza natomiast funkcja poznawcza posiada charakter obiektywizujący”. *Osoba i czyn*, s. 141.

¹⁸ „Studium niniejsze powstaje z potrzeby obiektywizacji w dziedzinie tego wielkiego procesu poznawczego, który można określić u podstaw jako doświadczenie człowieka”. *Osoba i czyn*, s. 5.

¹⁹ „Chodzi bowiem [...] przede wszystkim o to, aby właśnie pozwolić mówić doświadczeniu osoby możliwie do końca”. *Osoba i czyn*, s. 139.

²⁰ *Osoba i czyn*, s. 46.

²¹ Tamże.

²² „Problem podmiotowości człowieka posiada dzisiaj kapitalne znaczenie filozoficzne. Na jego gruncie przesilają się wielorakie tendencje, założenia i orientacje poznawcze nadają mu często diametralnie odmienny kształt i sens. Filozofia świadomości zdaje się sugerować, że to ona dopiero odkryła ludzki podmiot. Filozofia bytu gotowa jest wykazać, że wręcz przeciwnie, analiza czysto świadomościowa musi prowadzić w konsekwencji do jego unicestwienia. Zachodzi potrzeba znalezienia słusznej granicy, wedle której analizy fenomenologiczne wyrosłe z założeń świadomości zacząć pracować dla wzbogacenia realistycznego obrazu osoby”. K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, *Roczniki Filozoficzne KUL*, 24 (1976), z. 2, s. 6.

²³ *Osoba i czyn*, s. 21.

PRAWO WZROSTU ENTROPII W KOSMOLOGII RELATYWISTYCZNEJ

1. Pojęcie entropii i drugie prawo termodynamiki

Nieodwracalność zmian jest jednym z wielu warunków wymaganych do poprawnego sformułowania argumentu ze zmian na istnienie Boga. Gdyby zmiany, z których wychodzimy w argumentacie, były odwracalne, osiągnięty w nich skutek mógłby zostać skasowany i w takim wypadku wrócilibyśmy do stanu sprzed zmiany. Pewną odmianą odwracalności zmian byłby też cykl zamknięty, w którym skutek pełniłby funkcję przyczyny dla następnego skutku, aż w końcu po pewnej ilości stadiów nastąpiłby powrót do stanu pierwotnego.

Przykładem tego rodzaju cyklu może być sprzężenie turbiny wodnej z prądnicą, która wytwarza prąd; prąd z kolei napędza pompę, podnoszącą wodę ze zbiornika niższego do wyższego; woda zaś porusza turbinę itd.

Cykl zamknięty różni się tylko tym od ruchu po okręgu, że w tym ostatnim wypadku mamy do czynienia wyłącznie z energią kinetyczną jednego ciała, podczas gdy w cyklu zamkniętym powstaje energia kinetyczna kolejno w różnych ciałach, a także zmienia się postać energii, np. kinetyczna przechodzi w elektryczną. W jednym i drugim przypadku odwracalności brak nam jednokierunkowego szeregu przyczynowego, którego początek mogłaby stanowić Przyczyna pierwsza.

Nieodwracalność zmian można osiągnąć kilkoma sposobami, np. przez prawo przekory (Le Chateliera-Brauna), przez zamianę energii kinetycznej na potencjalną, lub energii na masę, przez sprzężenie zwrotne ujemne, czyli urządzenia regulujące, ale najbardziej powszechnym sposobem zakończenia zmian makroskopowych jest relaksacja,

czyli doprowadzenie energii w systemie zamkniętym do jej degradacji, która wyraża się we wzroście jej entropii.

Entropia pełni bardzo ważną rolę wśród różnych wielkości charakteryzujących ewolucję Wszechświata. Jest to liczba mająca zastosowanie nie tylko w szeregu dziedzin wiedzy przyrodniczej, jak termodynamika, teoria prawdopodobieństwa, teoria informacji, lecz także w filozofii ze względu na ważne implikacje światopoglądowe. Pojęcie entropii pozwala mianowicie na rozwiązanie takich zagadnień filozoficznych, jak problem kierunku upływu czasu, teoria decyzji, spór między wariabilizmem i statyzmem, wreszcie obecnie omawiany problem dowodu ze zmian na istnienie Boga, który jawi się tu jako najwyższy Integrator energii Wszechświata.

Słowo „entropia”, rzadko używane w mowie potocznej i nieznanne w filozofii klasycznej, wymaga pewnego wyjaśnienia i przystosowania oraz uogólnienia, by można było się nim posługiwać w dyskusji filozoficznej. Należy też określić status ontologiczny tej funkcji, aby uniknąć pomieszania języków: matematyczno-fizykałnego oraz filozoficznego.

Entropia jest funkcją, która opisuje mikroskopowy rozkład energii (lub innych wielkości, którymi tu się zajmować nie będziemy) we wnętrzu względnie zamkniętego systemu. Stanowi więc ona cechę charakterystyczną stanu energetycznego jakiegoś systemu w danym momencie czasowym, a jej zmiany mogą stanowić wskaźnik jakościowych zmian wewnętrznej energii tegoż systemu.

Entropia nie jednak jedyną i pierwotną funkcją spełniającą te zadania. Bardziej podstawowe kryterium stanu danego systemu stanowi liczba możliwych stanów mikroskopowych dostępnych dla całego systemu makroskopowego. Ten sam wygląd makroskopowy systemu może być realizowany przez wiele różnych kombinacji składających się na niego cząstek, czyli przez różne mikrostany.

By to bliżej wyjaśnić, potrzebne nam są pewne pojęcia i zasady określające jakość energii w systemie zamkniętym. Zaczerpnijemy je z książki: Keith Stewe, „Introduction to Statistics, Mechanics and Thermodynamics”, New York — Chichester..., 1984. Oto one: „Mówimy, że system jest w równowadze, gdy prawdopodobieństwo jego znalezienia się w różnych dostępnych stanach nie zmienia się w czasie” (s. 106). „Gdy doprowadzimy do wzajemnego oddziaływania na siebie dwóch systemów [...], to skutkiem tego oddziaływania będzie taki

rozkład wewnętrznych energii, że liczba stanów dostępnych dla systemu globalnego przybierze wartość maksymalną” (s. 109). Innymi słowy: „gdy wiele różnych stanów ma tę samą energię, powiadamy, że ten stan (lub 'poziom energetyczny') jest zdegradowany” (s. 109).

System izolowany dąży do uzyskania stanu równowagi, czyli homogenizacji. Gdy np. do gorącej wody w filiżance wrzucimy kawałek lodu, mamy przez chwilę obok siebie nie odizolowane dwa stany: niskiej i wysokiej temperatury, a więc dwa stany heterogeniczne, jednak wkrótce, po okresie tzw. relaksacji, system przejdzie w stan o pewnej przeciętnej temperaturze, a więc ulegnie homogenizacji. Homogenizacja jest rodzajem chaosu, czyli braku informacji. Ponieważ zaś ten stan jest możliwy do osiągnięcia przez wiele mikrostanów, jest on stanem najbardziej prawdopodobnym i dlatego wszelkie procesy fizyczne do niego zmierzają. Prawo, które opisuje tę tendencję, jest znane jako druga zasada termodynamiki. Keith Stewe formułuje ją w następujący sposób: „Gdy dwa oddziałujące na siebie systemy makroskopowe zbliżają się do stanu równowagi, zmiany wartości zmiennych pójdą w tym kierunku, by liczba dostępnych stanów systemu globalnego wzrosła” (s. 126).

Ponieważ jednak „liczba stanów dostępnych dla systemu makroskopowego jest liczbą olbrzymią i nie do obliczenia”¹, posługujemy się raczej logarytmem tej liczby, niż samą liczbą stanów. Dlatego używamy funkcji S , zwanej entropią, określanej jako: $k \cdot \ln m$, gdzie k jest stałą proporcjonalności, (współczynnikiem), a m oznacza liczbę możliwych mikrostanów dostępnych dla całego makrosystemu. Stąd innym sformułowaniem drugiego prawa termodynamiki jest następujące wyrażenie: „Gdy dwa oddziałujące na siebie systemy makroskopowe zbliżają się do stanu równowagi, zmiany wartości zmiennych idą w tym kierunku, by entropia globalnego systemu wzrosła:

$$\Delta S > 0. \quad \Delta S_0^{\text{równow.}} = 0^{12}$$

Krótko mówiąc, mamy tu szereg powiązanych ze sobą pojęć, takich jak: równowaga, degeneracja, homogenizacja, brak informacji, chaos. Wszystkie one wskazują na najbardziej prawdopodobny rozkład wewnętrznej energii systemu zamkniętego, do którego ten system zmierza.

W języku filozoficznym chaos oznacza brak uporządkowania, formy, brak różnorodności; porządek zaś to selekcja, rozczłonkowanie, oddzielenie, zróżnicowanie, informacja. Entropia więc z punktu widze-

nia filozofii to opis matematyczny sieci relacji między cząsteczkami i ich parametrów, a zmiany entropii są wyrazem dynamizmu zbiorowiska cząstek.

2. Zastosowanie drugiego prawa termodynamiki do kosmologii

Kosmologia jest specjalną dziedziną wiedzy, zajmującą się zjawiskami i prawami wielkoskalowymi, takimi jak struktura i ewolucja Wszechświata. Z góry można przypuszczać, że zastosowanie pojęcia entropii do skali kosmologicznej może natrafić na problemy, nieznane w naszej codziennej skali. Zbierzmy najpierw fakty.

Istnieje wiele źródeł wzrostu entropii we Wszechświecie. Jednym z najbardziej znanych jest ciągła produkcja cząstek, a szczególnie promieniowanie elektromagnetyczne, wysyłane przez gwiazdy. Dokonuje się ono w ten sposób, że najpierw, na skutek procesów syntezy atomowej (H na He) we wnętrzu gwiazdy powstają wysokoenergetyczne promienie, które powoli w ciągu milionów lat zmierzają ku powierzchni. Zderzając się ze sobą i z innymi cząstkami, rozpraszają swoją pierwotną energię tak, że na powierzchni gwiazdy pojawiają się jako fotony w zakresie światła widzialnego, 10^7 razy słabszego, niż były w pierwszej fazie swego powstania. Dzięki temu procesowi entropia wzrasta o około 10^7 k. Trudno nam sobie wyobrazić, jak wiele energii traci nasze słońce, wysyłając promienie świetlne w przestrzeń. Oblicza się, że w każdej sekundzie zamienia się w nim od 4 150 000 do 4 200 000 t masy na energię promieniowania. Promienie te oddziałują z kolei na promienie wychodzące z innych gwiazd oraz z cząstkami pyłu galaktycznego i międzygalaktycznego, zwiększając w ten sposób w dalszym ciągu entropię³.

Innym źródłem kosmologicznym wzrostu entropii są tzw. czarne dziury. Czarna dziura powstaje, gdy materiał, z jakiego składa się gwiazda, wielkości około dwóch słońc, spada w kierunku centrum pod wpływem własnej grawitacji, nie równoważonej wewnętrznym ciśnieniem (zależnym od temperatury lub sił sprężystych) i osiąga gęstość odpowiadającą promieniowi Schwarzschilda (wynoszącemu dla gwiazdy o masie słońca ok. 3 km). Jeśli gwiazda osiągnie ten promień, nie ma możliwości powstrzymania dalszego zapadania się w siebie. Istnieje wprawdzie możliwość wydobycia z tego rodzaju gwiazdy pewnej ilości

energii zawartej w jej momencie obrotowym oraz w ładunku elektrycznym, jaki ewentualnie posiada, ale nic poza tym nie można wydostać z tego, co znalazło się poza płaszczyzną zwaną horyzontem zdarzeń, nawet promieni świetlnych. Dlatego właśnie gwiazdy w tym stadium są zwane czarnymi dziurami. Astronomowie przypuszczają, że niewidzialnym centrum, wokół którego obraca się widzialna gwiazda Cygnus X — 1, jest właśnie czarna dziura o masie ok. 9 mas słonecznych⁴. W czasie kolapsu grawitacyjnego gwiazda zwiększa swoją entropię.

Zdawać by się mogło, że jest to kres ewolucji gwiazdy. Jednakże, jak to wykazał w 1974 r. W. Hawking, astrofizyk pracujący w Cambridge, istnieje możliwość ucieczki cząstek z czarnej dziury na zasadzie efektu tunelowego, podczas dynamicznej fazy kolapsu, na skutek silnego zmiennego pola grawitacyjnego. Stopień emisji cząstek w późniejszych fazach kolapsu nie spada do zera, lecz utrzymuje się na stałym niezerowym poziomie. Ciągła ucieczka cząstek ma charakter termiczny i powoduje utratę masy czarnej dziury. Tracąc masę czarna dziura nagrzewa się, co z kolei powoduje dalszą utratę masy i wzrost temperatury. W tym procesie, który może trwać przez ogromnie długi, choć skończony przeciąg czasu (około 10^{100} lat), cała masa czarnej dziury powinna „wyparować”⁵.

Proces tworzenia się czarnych dziur wymagał nowego sformułowania prawa wzrostu entropii, uwzględniającego teorem W. Hawkinga: $\Delta\sigma \geq 0$ (Płaszczyzna horyzontu zdarzeń czarnej dziury nigdy nie maleje)⁶. Jakub Beckenstein zaproponował następującą definicję uogólnionego pojęcia entropii: $S_T = S_{zewn.} + S_{czdz}$, gdzie $S_{zewn.}$ oznacza tradycyjne pojęcie entropii, a S_{czdz} entropię czarnej dziury. Uogólnione drugie prawo termodynamiki: $\Delta S_T \geq 0$ zawiera w sobie klasyczne prawo oraz teorem W. Hawkinga jako szczególowe jego przypadki⁷.

3. Główne zarzuty przeciwko uogólnionemu prawu wzrostu entropii

Z powodu związku zachodzącego między prawem wzrostu entropii a dowodem ze zmian⁸ i wynikającymi z niego wnioskami światopoglądowymi, od dłuższego czasu atakowana jest sama druga zasada termodynamiki i przewidywane na jej podstawie ostateczne stadium rozwoju (a może raczej degradacji?) Wszechświata, czyli tzw. śmierć

cieplna. Dawniej atakowano tę zasadę z punktu widzenia fizyki klasycznej. Większość zarzutów miała charakter epistemologiczny. Były one związane ze statystycznym, a więc prawdopodobieństwowym charakterem drugiej zasady termodynamiki; dotyczyły problemu ekstrapolacji tej zasady na cały Wszechświat itp. Obecnie dostrzega się nieskuteczność tych zarzutów, a nawet ich sprzeczność z nauką⁹. Dlatego przechodzi się na teren fizyki relatywistycznej w przekonaniu, że rozstrzyga ona definitywnie i to z wynikiem negatywnym, problem śmierci cieplnej.

Klasyczne zarzuty przeciwko drugiemu prawu termodynamiki sprowadzały się do następujących¹⁰:

A. Nie jest pewne, czy Wszechświat jest systemem zamkniętym (A1) i czy energia w nim zawarta znajduje się w ilości skończonej (A2);

B. Niedozwolona jest ekstrapolacja prawa wzrostu entropii z najbliższego otoczenia na cały Wszechświat (B1) oraz z czasu obecnego na przyszłość (B2).

Zarzuty te są i dziś aktualne, choć przedstawia się je w nowej, uwspółcześnionej szacie i w świetle kosmologii relatywistycznej nabierają nieco innego zabarwienia. Spróbujmy je kolejno przeanalizować i w miarę możliwości na nie odpowiedzieć.

Ad A1. Wyrażenie „system zamknięty” znaczy, że całkowita energia układu pozostaje stała, tzn. ani jej nie ubywa, ani nie przybywa. W zastosowaniu do całego Wszechświata twierdzenie o stałości energii pokrywa się z pierwszym prawem termodynamiki (o niezniszczalności energii i masy) rozciągniętym na cały Wszechświat. Prawo to jest powszechnie przyjmowane¹¹. Istniała wprawdzie w historii fizyko-astronomii próba podważenia tego prawa w teorii „stanu stałego”, reprezentowanej przez trzech astronomów: Bondiego, Golda i Hoyle’a (1948), którzy dopuszczali możliwość samorzutnego (bez interwencji Boga!) powstawania materii w takiej ilości, by przeciętna gęstość Wszechświata, mimo ciągłej ucieczki galaktyk, pozostawała stała¹². Jednak teoria ta nie ostała się wobec późniejszego odkrycia tzw. promieniowania tła, odkrytego przez Arno Penziasa i Roberta Wilsona (1965), a uznawanego dziś za pozostałość po wielkim wybuchu (big bang), który zapoczątkował rozszerzanie się Wszechświata.

Teoretycznie biorąc, nie ma sprzeczności w hipotezie, która by głosiła, że nasz widzialny Wszechświat mógłby otrzymywać niezdegenerowaną energię z innego świata lub tracić ją na rzecz innego kosmosu

(Pytanie, czy nasz świat byłby wtedy jeszcze Wszechświatem?), lecz ta hipoteza sprowadzałaby się do innego problemu, mianowicie, ile jest wszechświatów, czyli do pytania, czy Wszechświat jest skończony czy nieskończony (Zarzut A2). Hipoteza ta w obydwu jej wariantach prowadziła by zresztą do pytania o ostateczną rację dostateczną niezdegenerowanej energii, płynącej od wszechświata do wszechświata, uciekanie się bowiem do nieskończonej serii racji, nie stanowi rozwiązania problemu, lecz jest tylko jego odsuwaniem na dalszy plan.

Stephen Toulmin¹³ uważa, że żądanie, by Wszechświat był systemem zamkniętym, jest nielogiczne, bo zamknięcie dokonuje się za pomocą granic, granice zaś muszą odgraniczać od czegoś, a tego czegoś z założenia nie ma! Wydaje się jednak, że takiej nielogiczności tu nie ma, ponieważ granicę można pojmować nie tylko jako linię „między”, ale też jako linię „na skraju”. System zamknięty, jak to wyżej powiedziano, to taki, w którym jest obcne wszystko to, co chcemy rozpatrywać. Nie jest przy tym ważne, czy coś poza tym systemem istnieje czy nie, wystarczy, że nic na niego nie oddziałuje. Jeśli nie istnieje nic poza nim, tym lepiej!

Autorzy podważający możliwość eksperymentalnego stwierdzenia ilościowej niezmienności masy i energii w całym Wszechświecie (L. Landau, E. Lifszic, L. Bażenow, K. Morozow, M. Słucki, M. Heller), czyli uprawomocnienia pierwszej zasady termodynamiki, pozbawiają tym samym fundamentu drugą zasadę, o ile chciałoby się ją odnieść do całego Wszechświata. I rzeczywiście, ponieważ nie da się uniezależnić w kosmologii relatywistycznej geometrii przestrzeni od grawitacji, rachunki dotyczące bilansu energetycznego energii dodatniej i ujemnej (Masa spoczynkowa jest przeliczana na energię według wzoru: $E = mc^2$) dają w wyniku tożsamość: $0 = 0$, z której nie da się wywnioskować, czy w całym Wszechświecie energia i masa rośnie, maleje, czy utrzymuje się w niezmiennym stanie ilościowym.

W odpowiedzi na ten zarzut należy przyznać najpierw, że istotnie nie da się eksperymentalnie stwierdzić dla całego Wszechświata ważności pierwszej zasady termodynamiki, a konsekwentnie i drugiej. Można to uczynić tylko dla określonego, skończonego obszaru. Nie przeszkadza to jednak w przeprowadzeniu dowodu ze zmian na istnienie Boga. Wystarczy rozważyć trzy dyzjunktywnie możliwe warianty: a. energia i masa wzrasta; b. zmniejsza się; c. pozostaje stale w tej samej ilości. Jeśli wzrasta, to musi istnieć przyczyna tego wzrostu, ponieważ

wymaga tego metafizyczna zasada: Cokolwiek się zmienia, zmienia się przez coś innego. Jeśli się zmniejsza, to z tej samej racji musi istnieć przyczyna unicestwiająca. Jeśli zaś ilość energii i masy pozostaje ta sama, to mamy wtedy stan opisywany przez pierwszą zasadę termodynamiki, umożliwiającą nadbudowanie drugiej zasady. W każdym z tych wypadków pośrednio (wariant c) czy bezpośrednio (warianty a i b) dochodzimy do przyjęcia Pierwszej Przyczyny.

Ad A2. Kilka odmian tego zarzutu powołuje się na pewne prawa, z których miałyby wynikać, że źródła niezdegenerowanej energii we Wszechświecie są niewyczerpalne i dlatego nigdy nie dojdzie do definitywnej śmierci cieplnej Wszechświata.

Przytoczmy najpierw zarzut zamieszczony w książce ks. Kazimierza Klósaka: „W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny”¹⁴, a powtórzony w tomie I książki: „Z zagadnień filozoficznego poznania Boga”¹⁵ i nawiązujący do stanowiska Ryszarda Chace Tolmana, amerykańskiego relatywisty. Ks. K. Klósak pisze w tej ostatniej pracy: „Uwzględnivszy siły grawitacyjne, pomijane w termodynamice klasycznej, Tolman był zmuszony przyjąć według nowego, relatywistycznego ujęcia, że potencjał grawitacyjny w różnych częściach danego układu, nawet w stanie równowagi termodynamicznej, nie będzie jednolity i że miejsca o intensywniejszym potencjale grawitacyjnym będą miały wyższą temperaturę niż miejsca o słabszym potencjale grawitacyjnym. Przy akceptacji tych przesłanek narzuca się wniosek, że zawsze będą zachodziły zmiany w dowolnym układzie jako następstwo istnienia różnic w zakresie potencjału grawitacyjnego i temperatury”. I nieco dalej pisze: „Skoro w kosmosie nigdy nie dojdzie do całkowitego ujednostajnienia potencjału grawitacyjnego i temperatury, to perspektywa śmierci cieplnej musi odpaść”.

Ponieważ zarzut ten jest wyrażony skrótowo, warto wskazać, zanim na niego odpowiemy, na jakich założeniach i faktach on się opiera i o jakiej sytuacji mówi R. Ch. Tolman. Otóż wiadomo, że w teorii względności nie przyjmuje się niezależnej od ciał i absolutnej przestrzeni newtonowskiej, lecz twierdzi się, że przestrzeń jest ściśle związana z ciałami i podlega geometrii innej niż euklidesowa, która jest tylko szczególnym przypadkiem tamtej. Droga promienia świetlnego w tej rzeczywistej przestrzeni jest prosta i najkrótsza, chociaż interpretowana w przestrzeni euklidesowej uchodziłaby za krzywą. Innymi słowy, promień świetlny, przebiegający w polu grawitacyjnym „odchyla

się” — mówiąc językiem geometrii euklidesowej — o pewien kąt ku centrum grawitacji.

Mogą tu zaistnieć rozmaite przypadki, zależnie od kierunku, w jakim promień biegnie: od gwiazdy, do gwiazdy czy obok gwiazdy. Grawitacja, obrazowo mówiąc, sprzyja absorpcji promieni, jeśli ich kierunek zmierza ku centrum gwiazdy, utrudnia zaś promieniowanie, jeśli ten kierunek zmierza od centrum ku peryferiom, a może nawet w ogóle nie dojść do wypromieniowania, jeśli promień R danej gwiazdy jest mniejszy od promienia Schwarzschilda, o czym była mowa wyżej. Dla uproszczenia zarzutu przyjmijmy sytuację dwóch gwiazd, z których jedna ma masę większą od drugiej. Wobec powyżej naszkicowanego prawa zależności promieniowania od masy gwiazdy, nie powinno dojść do wyrównania temperatur na obydwóch gwiazdach, lecz powinna pozostać różnica temperatur i to tak, by gwiazda o większej masie miała w końcu wyższą temperaturę niż gwiazda o masie mniejszej. Gwiazda duża bowiem trudniej wysyła energię niż pochłania, jeśli inne okoliczności są poza tym takie same; odwrotnie zaś dzieje się z gwiazdą mniejszą. Innymi słowy można to wyrazić w ten sposób, że przy tej samej temperaturze gwiazd o różnej grawitacji będzie nadal występowało przechodzenie energii promienistej z gwiazdy małej do dużej¹⁶. To samo rozumowanie odnosiłoby się do jednej i tej samej gwiazdy, gdyby się brało pod uwagę gradient wewnętrzny. Tam, gdzie grawitacja byłaby większa, tam też względnie większa byłaby temperatura. I tak ten problem rozumie Tolman¹⁷.

Odpowiedź na ten zarzut została już naszkicowana w artykule pt. „Związek argumentu kinetycznego...”, cytowanym wyżej w odnośniku 8. Zwrócono tam uwagę, że wniosek odrzucający perspektywę śmierci cieplnej Wszechświata na podstawie spostrzeżenia R. Ch. Tolmana wcale się nie narzuca, ponieważ wynika on z niedokładnego określenia, na czym polega równowaga termodynamiczna. Jak widać z powyżej naszkicowanego komentarza, w sytuacji rozważanej przez Tolmana potencjał grawitacyjny i gradient temperatury nie są od siebie niezależne, lecz musimy je brać łącznie. Więc przy różnicy temperatur, związanej z potencjałem grawitacyjnym może już zaistnieć równowaga termodynamiczna tak, że nie będzie przepływu energii, mimo formalnie istniejącego gradientu temperatury. O negentropii (stan energii niezdegradowanej — przeciwieństwo entropii) można bowiem mówić tylko wtedy, gdy mamy do czynienia z energią wolną, tzn. zdolną do wykonania pracy. Tymczasem z warunków wskazanych w zarzucie

wynika, że energia owych gwiazd (lub warstw w jednej gwiazdzie) nie jest swobodna, lecz ściśle związana z grawitacją. Dopiero więc wzięcie pod uwagę grawitacji daje pełny obraz stosunków energetycznych, panujących w danym układzie. Aby zaistniała równowaga energetyczna, zwana śmiercią cieplną, między gwiazdami o różnych masach (względnie między różnymi warstwami gwiazdy), muszą gwiazdy większe mieć względnie wyższą temperaturę niż gwiazdy mniejsze (i podobnie wewnątrz gwiazd w stosunku do ich peryferii). Natomiast przy założeniu równości potencjałów grawitacyjnych równość temperatur świadczy o równowadze energetycznej, czyli o śmierci cieplnej.

Zbliżoną wersję tego zarzutu, lecz uwzględniającą aspekt dynamiczny Wszechświata podaje ks. Michał Heller¹⁸ oraz Wolfgang Büchel¹⁹. Wiąże oni sprawę wzrostu entropii z faktem rozszerzania się Wszechświata. Można podać dwie interpretacje tego związku.

W jednej z nich pojęciem kluczowym jest pojemność przestrzeni międzygwiazdnej na promieniowanie. Mianowicie, gdy powiększają się odległości między gwiazdami w fazie rozszerzania się Wszechświata, przestrzeń międzygwiazdna staje się coraz bardziej pojemna na promieniowanie wychodzące z gwiazd. Dzięki temu np. dwukrotne powiększenie odległości między ciałami niebieskimi spowoduje dwukrotne obniżenie się temperatury przestrzeni. Gwiazdy mogą więc stopniowo wypełniać promieniowaniem przestrzeń tak długo, jak długo trwa rozszerzanie się Wszechświata. Gdyby jednak rozszerzanie się ustało i nastąpiło kurczenie się Wszechświata, czego wykluczyć nie można, to po jakimś czasie promieniowanie przestrzeni stałoby się tak gęste, że zamiast wychodzić z gwiazd, musiałoby w nie wnikać. To zaś znaczyłoby, że po okresie śmierci cieplnej nastąpiłyby znów warunki, w których zróżnicowanie temperatur między przestrzenią a gwiazdami umożliwiłoby ewentualne odrodzenie się życia. Gdyby nastąpił powtórny okres rozszerzania się, doszłoby znów do fazy śmierci cieplnej Wszechświata i do powtórnego wyjścia z niej, po czym następowałoby dalsze oscylacje.

Pokrewną interpretację tego typu związku entropii z rozszerzaniem się Wszechświata podaje Kenneth G. Denbigh w następujących słowach: „Fakt ekspansji Wszechświata ma osobliwe i bardzo dalekosiężne następstwa. Wyrażając się krótko: Z powodu przesunięcia ku czerwieni, czyli mówiąc inaczej, z powodu zmiany długości fali ku promieniowaniu mającemu istotnie niższą energię, natężenie promieniowania wszędzie

we Wszechświecie zostaje bardzo silnie zredukowane. W wypadku nieobecności tego przesunięcia ku czerwieni (tj. gdyby galaktyki znajdowały się w stałej odległości lub gdyby istniała kontrakcja), promieniowanie przychodzące do jakiegokolwiek miejsca miałoby skrajnie wysokie natężenie. Niebo zamiast być czarne w nocy i niebieskie w dzień, przedstawiałoby paląco biały żar, a Ziemia miałaby nadzwyczaj wysoką temperaturę, wywołaną pochłanianiem tego intensywnego promieniowania²⁰.

Druga interpretacja związku entropii z ewolucją kosmosu odwołuje się do równoważności między energią potencjalną i energią kinetyczną, które w terminologii relatywistycznej noszą odpowiednio nazwy: energia negatywna i energia pozytywna. Otóż w kosmologicznym modelu oscylacyjnym w fazie rozszerzania się Wszechświata maleje energia kinetyczna, rośnie zaś potencjalna. Ponieważ zaś entropia wiąże się z energią kinetyczną, więc jej losy są bezpośrednio zależne od losów tej energii. Przy przejściu z jednej fazy do drugiej entropia chwilowo maleje, choć po zakończeniu cyklu jest jeszcze większa niż u jego początku. M. Heller za R. C. Tolmanem twierdzi, że w tak oscylującym Wszechświecie entropia rosłaby wprawdzie monotonicznie, ale nie następowałaby definitywna śmierć cieplna; Wszechświat dążyłby do niej asymptotycznie, nigdy nie osiągając maksimum entropii. A oto ciekawsze jego komentarze:

W książce pt.: „Początek świata” pisze: „Światy Tolmana przeżywają nieodwracalne cykle rozszerzania się i kurczenia; za każdym razem w chwili przejścia z rozszerzania się do kurczenia entropia osiąga maksimum dla danego cyklu (w fazie kurczenia się entropia maleje!), z tym, że w następnym cyklu to maksimum entropii jest zawsze wyższe niż w cyklu poprzednim. Proces ten odbywa się nieograniczenie, świat nigdy nie osiąga stanu ‘śmierci cieplnej’. Sam Tolman modeli takich nie skonstruował, tzn. nie znalazł rozwiązań równań Einsteina, które by takie modele opisywały, wskazał tylko, że rozważane przez niego procesy termodynamiczne są zgodne z takimi modelami²¹.”

W „Tarnowskich Studiach Teologicznych” ujmuje ten wywód podobnie: „Ewolucja światów Tolmana składa się z następujących po sobie w sposób nieodwracalny okresów rozszerzania się i kurczenia. Nieodwracalność ewolucji przejawia się w tym, że poszczególne oscylacje (czyli poszczególne cykle: rozszerzanie się — kurczenie) nie są identyczne, lecz amplituda tych oscylacji z czasem rośnie nieogranicze-

nie; w każdej kolejnej chwili przejścia od rozszerzania się do kurczenia 'promień' Wszechświata R_{\max} jest większy niż w poprzednim cyklu"²².

W odpowiedzi na te zarzuty można by zakwestionować tezę o asymptotycznym zbliżaniu się do równowagi termodynamicznej w oscylującym Wszechświecie, biorąc pod uwagę ewolucję gwiazd. R. Ch. Tolman, pisząc swą książkę: „Thermodynamics and Cosmology” w 1934 r., nie znał jeszcze wielu faktów, dotyczących ewolucji gwiazd, o których informuje dzisiejsza astronomia. Zarzut zakłada, jakoby jedynym procesem, który wchodzi tu w rachubę było rozszerzanie się i kurczenie Wszechświata, a zasoby energii, pozwalające na regenerację, były nieograniczone. Tymczasem, jak wiadomo z nowszych badań, gwiazdy nie pozostają trwale w tym samym stanie, lecz podlegają głębokim przemianom, tracąc wielką część masy. Przy masie minimalnej, wynoszącej od 0,05 do 0,09 masy słońca, dochodzi przynajmniej raz do „zapalenia się” wodoru. Przy wielkich masach, do 20 mas słońca, może dojść do powstania czarnej dziury. Przy mniejszych — kolejne procesy „zapalania się” coraz to cięższych pierwiastków aż do żelazowców doprowadzają gwiazdę do stanu białego karła albo gwiazdy neutronowej²³. Wielka ilość masy zamienia się w tych procesach na energię w postaci promieniowania fotonowego, a przede wszystkim w postaci neutronów, które jako bardzo przenikliwe, mogą się szybko wydostawać z gwiazd. Szczególnie wydatny jest proces produkcji neutronów zwany URCA (nazwa pochodzi od pewnego kasyna gry, Urca w Rio de Janeiro, gdzie można w szybkim tempie stracić całą fortunę!). Ogromna utrata energii występuje też w kwazarach. Kwazar znajdujący się w galaktyce odległej od nas o 2×10^9 lat świetlnych wyprodukował według obliczeń w ciągu ok. 10^6 lat tyle energii, ile powstałoby, gdyby cała masa 10^7 słońc zamieniła się w energię²⁴. Wobec utraty masy przez gwiazdy ewentualna kontrakcja odbywałaby się w całkiem innych warunkach niż rozszerzanie się, a wreszcie proces ten musi się zakończyć ze względu na zamianę wszelkich mas na energię promieniowania, zwłaszcza neutronowego.

W związku z tym amerykańscy fizycy: Duane A. Discus, John R. Letaw, Doris C. Tepliz i Vigdor L. Tepliz²⁵ szkicują taki oto scenariusz przyszłej historii Wszechświata, obejmującej okres 10^{100} lat: W okresie 10^{14} lat wyczerpie się paliwo jądrowe w gwiazdach; w okresie 10^{17} lat nastąpi utrata planet przez gwiazdy. 10^{18} lat wymagać będzie ucieczka gazu galaktycznego oraz kolaps grawitacyjny gwiazd. W okresie 10^{30} — 10^{32} lat nastąpi rozpad protonów na elektrony, pozytony

i fotony oraz anihilacja elektronów z pozytonami. W końcu na zasadzie zjawiska tunelowego „wyparują” w ciągu 10^{100} lat czarne dziury. Jamal N. Islam²⁶ dodaje, że po 10^{10^26} lat białe karły wpadłyby też w czarną dziurę.

W. Büchel, który także analizuje modele Tolmana, konkluduje swoje rozważania nad związkiem entropii z rozszerzaniem się Wszechświata następująco: „Dojdziemy później do uzasadnionego przekonania, że świat ze zmniejszającą się entropią jest bezsensowny, ponieważ jest wewnętrznie sprzeczny”. I nieco dalej: „Jeśli świat jako całość znajduje się w stanie, w którym całkowita entropia jest mniejsza niż możliwie największa całkowita entropia, w której Wszechświat mógłby się znajdować w danych fizykalnych warunkach, to ten stan najmniejszej entropii nie może być trwały, tzn. ani nie mógł utrzymać się dawniej, ani nie może trwać dalej. Tylko stan maksymalnej entropii może być stanem trwałym”²⁷. Podobnie twierdzi Don N. Page²⁸, mianowicie, że nie znamy mechanizmu, który by mógł doprowadzić do stanu uporządkowania energii we Wszechświecie.

W zarzucie opartym na modelu Tolmana bierze się pod uwagę wielkie obszary Wszechświata, a pomija się obszary małe. Z tego powodu zaniedbuje się wiele procesów prowadzących do wzrostu entropii, np. promieniowanie gwiazd. Wszechświat traktuje się jako zbiornik gazu, wypełniającego przestrzeń, którego „cząstkami” są gwiazdy, a może nawet galaktyki. Z założenia abstrahuje się w tych modelach od oddziaływań energetycznych pomiędzy poszczególnymi obiektami astronomicznymi, innych niż grawitacyjne, co nie znaczy, że takich oddziaływań nie ma i że nie powinno się ich brać pod uwagę. Tymczasem należy ściśle odróżniać dwie dziedziny wzrostu entropii w kosmosie: wielkoskalową i małoskalową. Dokonuje się on w nich z dwóch różnych tytułów. Pisze o tym P. C. W. Davies²⁹: Mianowicie — mówi on — czas ewentualnych okresów ekspansji i kontrakcji Wszechświata w modelu oscylacyjnym nie pokrywa się z czasem relaksacji energii wysyłanej przez gwiazdy. Czas ten w przybliżeniu wynosi 10^{23} lat, czyli dużo więcej niż czas faz rozszerzania się i kurczenia, który szacuje się na 10^{10} lat. Płyne stąd wniosek, że nie ma bezpośredniego związku między rozszerzaniem się świata, a promieniowaniem gwiazd.

Gdy chodzi o rozstrzygnięcie, czy Wszechświat jest nieskończony, czy skończony, możemy się powołać na zdanie A. Einsteina, który

twierdził, że Wszechświat jest skończony, choć nieograniczony, tzn. że zawiera skończoną ilość materii, ale zbudowany jest w ten sposób, że wyruszywszy w podróż w dowolnym kierunku, po jakimś czasie wrócilibyśmy do tego samego punktu, z którego wyszliśmy. „Gdy go pytano, co jest poza przestrzenią, Einstein odpowiedział, że nie ma żadnego 'poza'. Przestrzeń jako superprzestrzeń superkuli jest skończona i nieograniczona. I to wszystko”³⁰.

Jednak nawet gdyby Wszechświat był nieskończony, entropia i tak by rosła, ponieważ proces wzrostu entropii nie ogranicza się do jednej tylko części Wszechświata i do jednego okresu, lecz odbywa się jednocześnie w całej przestrzeni, gdziekolwiek znajdują się zapasy niezdegenerowanej energii. Problem ten poruszył H. Reichenbach w swej teorii rozgałęzień (branch theory), twierdząc, że proces wzrostu entropii dokonuje się równolegle we wszystkich odosobnionych układach (gałęziach), chociaż mogą one niekiedy łączyć się ze sobą, lub ulegać wchłonięciu³¹. Zamkniętość systemu nie oznacza, że dopływ energii jest całkowicie wykluczony, lecz że jest on niezmiernie mały, tak że może być zaniedbany.

W omawianym zarzucie, we wszystkich jego odmianach występuje możliwość realizacji modelu oscylacyjnego. Tymczasem wyniki testowania modeli, przeprowadzonego przez uczonych amerykańskich, świadczą, że najbardziej zgodny z danymi astronomii jest model jednorazowego wybuchu, którego skutkiem jest ciągle rozszerzanie się Wszechświata. Wszechświat jest więc „otwarty” (Nb. w innym sensie tego słowa, niż w sensie użytym wyżej) i zmierza do realizacji „pustego” modelu de Sittera. Wniosek ten opiera się na wynikach 4 niezależnych, razem wziętych testów, których przedmiotem są: ucieczka dalekich galaktyk, przeciętna gęstość materii, wiek pierwiastków chemicznych oraz ilość deuteru. J. Richard Gott III, James E. Gunn, David N. Schramm i Beatrice M. Tinsley, referując te wyniki, stwierdzają: „Jeśli Wszechświat nie jest zbyt stary i jeśli jego gęstość jest równa przynajmniej gęstości obserwowanej w galaktykach, ale nie za wielka, by mógł powstać deuter, to wartość Ω musi się zawierać między 0,04 a 0,09. Jest to wartość daleko niższa od wymaganej, by świat był zamknięty”³². Podobny wniosek wyciąga Timothy Ferris³³, przychylając się do wyników osiągniętych przez Gotta i Gunna. „Jak wykazał Gott i inni, wszelka znana materia kosmosu nie wystarcza, by wstrzymać rozszerzanie się. Dopóki nie znajdzie się więcej materii, Wszechświat pozostanie otwarty. Czy 90% materiału Wszechświata może się

znajdować w czarnych dziurach?'. Po wyliczeniu ewentualnych czarnych dziur, jakie mogą istnieć we Wszechświecie z dodaniem pewnej ich ilości na wszelki wypadek, aby nie popełnić błędu, „grupa Gotta doszła do przekonania, że Wszechświat prawdopodobnie, choć oczywiście nie z całą pewnością, jest otwarty [...]. Sandage, który wcześniej skłaniał się do uznania, że Wszechświat jest zamknięty, przechylił się na ich stronę, biorąc pod uwagę wiek kulistych gromad gwiazdnych i własne badania nad prędkościami ucieczki bliskich nam galaktyk. Wniosek, że Wszechświat będzie się rozszerzał na zawsze, wydaje się nie do uniknięcia — pisał w r. 1976”.

Podobne stwierdzenie znajdujemy w książce Jay M. Passachoff'a³⁴: „Niezależnie od tych wątpliwości, wszystkie dotychczasowe badania deuteru zgodnie wskazują, że ilość deuteru dowodzi, iż nie istnieje i nie istniała wystarczająca ilość masy, by zahamować ekspansję Wszechświata. Wszechświat okazuje się otwarty. Wyniki badań wskazują, że Wszechświat nie zapadnie się sam w sobie z wielkim hukim”.

Nawiasem mówiąc, wniosek ten jest podważany przez innych kosmologów. Cytowani już autorzy artykułu „Przyszłość Wszechświata” (The Future of the Universe) stawiają hipotezę, że być może istnieje obok materii świecącej także materia nieświecąca i dlatego niedostrzegalna przez teleskopy, a wypełniająca przestrzenie wokół gwiazd i przestrzenie międzygalaktyczne — w postaci zimnych odłamków skał, wypalonych gwiazd, chmur gazowych, a nawet czarnych dziur, zjonizowanego wodoru i mnóstwa neutrin. Ta ilość niewidocznej materii wraz z materią świecąca mogłaby dać w wyniku gęstość krytyczną, decydującą o ewentualnej przyszłej kontrakcji Wszechświata. Autorzy ci spodziewają się, że w niedalekiej przyszłości będzie można rozstrzygnąć, czy ta hipoteza jest słuszna³⁵.

Ricardo A. Flores, George R. Blumenthal, Arishai Dekel, i Joel R. Primack³⁶, obserwując rotacje galaktyk spiralnych, wnioskuje o nieistnieniu takiej niewidocznej materii. Natomiast astronomowie: Edwin D. Loh i Earl J. Spillar³⁷ są skłonni przyjąć, że gęstość materii Wszechświata jest bliska wartości $\Omega = 1$ (gdy wielkość masy rzeczywistej jest równa wielkości masy krytycznej, zdolnej zamknąć Wszechświat, czyli wprowadzić go w fazę kurczenia się).

Model oscylacyjny uwzględniany w zarzucie nie wyklucza wspomnianej wyżej możliwości, że zakończeniem fazy kurczenia się Wszech-

świata będzie czarna dziura, czyli kolaps, materii, przy czym energia zamieniłaby się w masę, zgodnie z wzorem Einsteina: $E = mc^2$.

Wobec tych niepewności można by się jeszcze zastanowić, czy jest rzeczą konieczną kruszyć kopie o definitywną śmierć cieplną Wszechświata, tzn. czy dla stwierdzenia nieodwracalności zmian potrzebne jest przyjęcie maksimum entropii? Może wystarczyłby fakt, że w ogóle istnieje tylko jeden kierunek rozwoju Wszechświata: ku coraz większej entropii? W takim ujęciu już sama negentropia, czyli istniejące obecnie uorganizowanie energii Wszechświata, domaga się wyjaśnienia. Skoro bowiem sama materia nie jest w stanie znacząco zmniejszyć swojej entropii, to jej obecny stan energetyczny, a tym bardziej wcześniejszy, musi mieć swoją rację w innym, pozamaterialnym świecie, bo z mniejszego uporządkowania samorzutnie nie powstaje większe (informacja sama się nie stwarza). Nie wydaje się przy tym, by można było w szeregu racji wyjaśniających cofać się w nieskończoność, gdyż groziłoby to popadnięciem w irracjonalizm. Nie wiadomo też, jaki sens fizyczny miałyby nieskończony stopień uporządkowania (heterogenizacji) energii, przy założeniu istnienia samej materii. Dodajmy tu, że sam R. C. Tolman wyrażał się bardzo ostrożnie w sprawie asymptotycznego zbliżania się do równowagi termodynamicznej, pisząc m.in.: „Oczywiście byłoby niebezpieczne wyciąganie stąd wniosków, że aktualnie istniejący Wszechświat nigdy nie dojdzie do stanu maksimum entropii, kiedy wszelkie zmiany byłyby niemożliwe. Niemniej, należy pozwolić, by te wnioski w zastosowaniu do pewnych modeli mogły oddziaływać liberalizująco na ogólny styl myślenia w termodynamice”³⁸.

Ad B1. Problem ekstrapolacji ma dwa warianty: czasowy i przestrzenny. Co do ekstrapolacji wyników badań dotyczących warunków lokalnych na cały Wszechświat, można zauważyć, że uczeni chętnie takich ekstrapolacji dokonują, będąc przekonani, że Wszechświat rządzi się takimi samymi prawami we wszystkich swoich częściach. Nie ma bowiem racji przypuszczać, że to, co racjonalne w nam dostępnym fragmencie nie jest racjonalne w innym. Pozytywnie natomiast jedność natury Wszechświata jest potwierdzona przez analizę spektralną, która dowodzi, że wszystkie gwiazdy składają się z tych samych pierwiastków, co nasze słońce i że takie same procesy zachodzą w dalekich układach, jak w naszym najbliższym.

Należy też zaznaczyć, że proces wzrostu entropii nie jest skomplikowany, lecz stosunkowo prosty, bo polega na przechodzeniu od

porządku do chaosu. Wystarczy do tego spełnienie kilku elementarnych warunków:

1. wystarczająco wielka liczba cząstek zawartych w przestrzeni;
2. kilka stopni swobody, czyli możliwości poruszania się w różnych kierunkach, rotacji i oscylacji;
3. posiadanie przez cząstki energii kinetycznej.

Te trzy warunki zachodzą wszędzie we Wszechświecie. Gdyby jednak któregoś z nich zabrakło w jakiejś części Wszechświata, nie znaczyłoby to, że zachodzi zjawisko sprzeczne z drugim prawem termodynamiki, tylko że ono do tego specjalnego wypadku się nie stosuje.

Przytoczmy jeszcze pewną odmianę tego zarzutu, w sformułowaniu Stanleya L. Jaki: „Milne zwrócił uwagę na fakt, że prawo entropii zostało ustalone tylko dla skończonych części Wszechświata, a do tego pod raczej ścisłymi warunkami. Każda z tych części — zaznaczył Milne — powinna zawsze dać się podzielić na dwie części, tak że zjawiska występujące w jednej można traktować jako nie wpływające na zjawiska zachodzące w drugiej. [...] Tymczasem nie zostało wcale dowiedzione, że nie istnieją żadne procesy w pewnych częściach Wszechświata, które nie wywarłyby wpływu na procesy zachodzące w innych częściach.”³⁹ Na tę wersję zarzutu została dana odpowiedź w punkcie Ad A1.

Ad B2. Sprawa ekstrapolacji w czasie jest szczególnie skomplikowana, gdy idzie o entropię. Funkcja ta bowiem ma zasadnicze znaczenie, gdy chodzi o wyznaczanie kierunku upływu czasu. Czas w procesach elementarnych jest bezkierunkowy, symetryczny, tzn. każdy proces elementarny może się odbywać w obydwie strony i dlatego trudno w tym wypadku powiedzieć, co jest przyczyną, a co skutkiem. Wyznaczanie punktu dzielącego czas elementarnych procesów jest zabiegiem czysto arbitralnym. Można więc powiedzieć, że czas jest kontinuum, ale nie ma kierunku. Natomiast procesy globalne, czyli makroskopowe posiadają kierunek. Kierunek ten jest jednak wyznaczony właśnie przez zmiany entropii. Grozi więc przy próbie ekstrapolowania w czasie popadnięcie w błędne koło, gdy domagamy się przewidywania przyszłego stanu entropii, kiedy właśnie przyszłość zależy od wzrostu entropii. Zwiększanie się entropii wskazuje kierunek ku przyszłości; ewentualne zmniejszanie się byłoby równoznaczne z cofaniem się w czasie. Od nieodwracalnie wzrastającej entropii czas

uzyskuje swoją „strzałkę”, dzięki której odróżnia się przeszłość od przyszłości. Dlatego wyrażenie: „ekstrapolacja w czasie” uważać należy za bezsensowne i za takie należy też uważać pytanie o to, jaka będzie entropia w przyszłości. Jest w nim ukryta tautologia.

Z naszych rozważań widać, że wniosek o nieuniknionej śmierci cieplnej Wszechświata jest dość dobrze udokumentowany danymi współczesnej kosmologii; nieodwracalny wzrost entropii pozwala na definitywne osiąganie skutków na płaszczyźnie makroskopowej, które jest warunkiem sformułowania argumentu ze zmian na istnienie Boga. I „choć współczesne poglądy przynoszą — jak pisze William Dampier w książce cytowanej przez ks. K. Klósaka⁴⁰ — modyfikacje szczegółów, lecz sam rezultat pozostawiają nienaruszony”.

¹ Zob. tamże, s. 128.

² Tamże, s. 129.

³ Zob.: Ks. Marian Ziółkowski, *Teologia końca świata*. Toronto (Ontario) 1975, s. 85-86.

⁴ Zob.: Robert M. Wald, *Space, Time and Gravity. The Theory of the Big Bang and Black Holes*. Chicago — London 1977, s. 112.

⁵ Por.: Robert M. Wald, dz. cyt., s. 121; Duane H. Discus — John R. Letaw — Doris C. Tepliz — Vigdor L. Tepliz, *The Future of the Universe*. *Scient. American*, March 1983, 248, n. 3, s. 74-85.

⁶ Por.: *Comm. Math. Phys.*, 25, 152, 1972.

⁷ Por.: P.C. Davies, *The Physics of Time Asymmetry*. Berkeley — Los Angeles 1974, s. 100; Robert M. Wald, *Space, Time and Gravity*, s. 124.

⁸ Pisałem o tym w artykule pt.: Związek argumentu kinetycznego z argumentem entropologicznym, *Studia Philosophiae Christianae ATK*, 1971, s. 277-295.

⁹ Zob.: L. Bażenow, K. Morozow, M. Stucki, *Filozofia nauk przyrodniczych*. Warszawa 1968, s. 179 i 181; A. I. Anzelm, *Podstawy fizyki statystycznej i termodynamiki*. Warszawa 1980, s. 122.

¹⁰ Por.: Pedro Descoqs SJ, *Praelectiones Theologiae Naturalis. Cours de Théodicée*. Paris 1932, T. I, s. 652-663.

¹¹ Zob.: Sz. Szczeniowski, *Fizyka doświadczalna*, Warszawa 1964, cz. II, s. 45: „Zasada zachowania energii — pierwsza zasada termodynamiki — jest jedną z najważniejszych zasad dzisiejszej fizyki. Podlegają jej wszystkie zjawiska fizyczne i stanowi ona punkt wyjścia w budowie wszelkich teorii fizycznych.” Tylko niektórzy filozofowie przyrody kwestionują to prawo lub jego stosowność do całego Wszechświata, zob. np.: L. Landau, E. Lifszic, *Teoria pola*, Warszawa 1958, s. 366; L. Bażenow, K. Morozow, M. Stucki, *Filozofia nauk*

przyrodniczych, Warszawa 1968, s. 183; A. I. Anzelm, Podstawy fizyki statystycznej i termodynamiki, Warszawa 1980, s. 122.

¹² Podobną teorię głosił P. A. M. Dirac. Z porównywania rozmaitych uniwersalnych stałych fizycznych, wśród których powtarzała się liczba bezwymiarowa 10^{39} lub jej wielokrotności, wysnuł wniosek, że liczby te zależą od wieku Wszechświata t. Dalszym wnioskiem było, że we Wszechświecie powinny powstawać samorzutnie nowe nukleony. Aby jednak nie naruszyć zasady zachowania, przyjął hipotezę autokreacji materii. Także grupa autorów głosząca teorię Wszechświata inflacyjnego (A.H. Guth, A. Albrecht, P.J. Steinhardt i A.D. Linde) przyjmuje autokreację materii w fazie inflacyjnej. Wszystkie te hipotezy są niesprawdzalne i budowane ad hoc; por.: S. Butryn, Marksizm a autokreacja materii w kosmologii XX w., *Studia Filozoficzne*, 245 (1986) 4, s. 15-33.

¹³ *The Return to Cosmology. Postmodern Science and the Theology of Nature.* Berkeley — Los Angeles — London 1982, s. 42.

¹⁴ Cz. I, Warszawa 1955, s. 55

¹⁵ Kraków 1979, s. 220.

¹⁶ Por.: M. Heller, *Początek świata.* Kraków 1976, s. 46.

¹⁷ Zob.: *Relativity Thermodynamics and Cosmology.* Oxford 1934 (1962⁶), s. 314.

¹⁸ M. Heller, Zastosowanie zasady wzrostu entropii do niektórych modeli kosmologicznych, *Roczniki Filozoficzne KUL*, 12 (1964) 3, s. 93-98; Tenże, *Początek świata, cz. I: O strukturze ewolucji Wszechświata, rozdz. 2: Skala czasu; Tenże, Jeszcze o hipotezie śmierci cieplnej Wszechświata,* *Tarnowskie Studia Teologiczne*, 6 (1977), s. 43-53. W swych wypowiedziach odwołuje się ten Autor najczęściej do badań samego Tolmana i innych relatywistów, np.: C. Møller, *Thermodynamics in the Special and the General Theory of Relativity*, w przekł. rosyjskim, w: *Ejściejnowski Sbornik, 1969-1970*, Moskwa 1970; L. Landau, E. Lifszic, *Teoria pola*, Warszawa 1958; Ci sami, *Fizyka statystyczna*, Warszawa 1959.

¹⁹ Wolfgang Büchel, *Philosophische Probleme der Physik*, Freiburg 1965, s. 69-78.

²⁰ K. G. Denbigh, *Świat i czas.* Warszawa 1979, s. 89; zob. także: W. Büchel, dz. cyt., s. 74.

²¹ Dz. cyt. s. 46-47, odn. 11.

²² Dz. cyt., s. 49.

²³ Zob.: Bronisław Kuchowicz, Jadwiga Teresa Szymczak, *Dzieje materii przez fizyków odczytane. Ewolucja fizyczna.* Warszawa 1978, ss. 341, 366, 375, 382, 394, 396.

²⁴ Edwin E. Taylor, John Archibald Wheeler, *Space-time Physics.* San Francisco 1966, s. 196.

²⁵ Art. cyt., s. 74-85.

²⁶ *The Ultimate Fate of the Universe*. Cambridge 1983, rec. w. Nature, vol. 304, 14 July 1983, s. 191-192.

²⁷ W. Büchel, dz. cyt., s. 107-108.

²⁸ *Inflation Does not Explain Time Asymmetry*. Nature, vol. 304, nr 5921, 7-13 July 1983, s. 39-41. „There is no mechanism known as yet that would allow the Universe to begin in an arbitrary state and then evolve to its present highly-ordered state”.

²⁹ *The Physics of Time Asymmetry*. Berkeley — Los Angeles 1974, s. 96. 190-194.

³⁰ H.W. Grayson, *The Theory of Relativity Revisited*. Philadelphia, Pa, 1978, s. 61; por. też s. 67.

³¹ Por. H. Reichenbach, *The Direction of Time*. Berkeley 1956.

³² *Will the Universe Expand Forever?* Scientific American, vol. 234, March 1986, nr 3, s. 77.

³³ *The Red Limit. The Search for the Edge of the Universe*. New York 1977, s. 215-216.

³⁴ *Contemporary Astronomy* (wyd. 2), Philadelphia — New York 1981, s. 533.

³⁵ Zob. odn. 9, art. cyt. s. 77.

³⁶ *Is the Universe Dominated by Relativistic Particles?* Nature, 323, Oct. 30, 1986, s. 781-784.

³⁷ Zob. Joseph Silk, *Is Omega Equal to Unity?* Nature, 323, Oct. 23-29, 1986.

³⁸ Dz. cyt., s. 444.

³⁹ *The Relevance of Physics*. Chicago — London 1966, s. 447.

⁴⁰ *Z zagadnień filozoficznego poznania Boga*. T. I. Kraków 1979 s. 221.

BIBLIOGRAFIA PRACOWNIKÓW NAUKOWYCH WYDZIAŁU FILOZOFICZNEGO

Ks. prof. dr Jan Popiel SJ

1. Patron miesięczny. Posłaniec Serca Jezusowego 66 (1938) s. 245-247, 285-287, 325-327, 365-367, 404-407, 447-449.
2. Patron miesięczny. Posłaniec Serca Jezusowego 67 (1939) s. 5-8, 46-48, 85-87, 127-129, 166-168, 209-211, 246-248, 285-287.
3. Karol Hubert Rostworowski jako człowiek. Prosto z Mostu 5 (1939).
4. Z powrotem do przedmiotu. Przegl. Powsz. 226 (1948) 401-407.
5. Walka ze skostnieniem i prymat miłości we współczesnej powieści katolickich pisarzy angielskich. Przegl. Powsz. 230 (1950) 107-120.
6. Przedmiot estetyczny w przeżyciu krajobrazu. Przegl. Filoz. 45 (1949) nr 1/2 s. 225-239.
7. Problemy współczesnej sztuki kościelnej. Tyg. Powsz. 8 (1952) nr 49 s. 1, 6.
8. Elementy kształtujące Kościół. Tyg. Powsz. 11 (1957) nr 16 s. 8, 11.
9. Rostworowski i Camus. Tyg. Powsz. 12 (1958) nr 6 s. 1-2.
10. Nowe projekty kościołów. Tyg. Powsz. 12 (1958) nr 20 s. 6.
11. Życie Kościoła w sztuce. Znak 61/62 (1959) 888-898.
12. Dwa prądy katolickiej religijności. Tyg. Powsz. 13 (1959) nr 41 s. 1-2.
13. Źródła współczesnego kryzysu religijności. Tyg. Powsz. 13 (1959) nr 51 s. 3.
14. Filozofia Władysława Tatarkiewicza. W: Charakteria. Warszawa 1960 s. 8-15.

15. Rzeczywistość Bożego Narodzenia. Tyg. Powsz. 14 (1960) nr 52 s. 1.
16. Encyklopedia sztuki sakralnej („Sztuka sakralna”). Tyg. Powsz. 15 (1961) nr 25 s. 5.
17. Wystawa odpowiada. Tyg. Powsz. 15 (1961) nr 26 s. 1, 3.
18. Kunst in Polen. Darstellende religiöse Kunst in Polen. Das Münster 14 (1961) H. 5/6.
19. Problem współczesnej plastyki kościelnej. Ateneum Kapł. 53 (1961) t. 63 s. 25-31.
20. Współczesna koncepcja budowli kościelnej. Ateneum Kapł. 53 (1961) t. 63 s. 121-126.
21. Problem ołtarza. Tyg. Powsz. 16 (1962) nr 13 s. 3.
22. Kult Maryi a religijność „nowej fali”. Tyg. Powsz. 16 (1962) nr 18 s. 1-2.
23. Rządki podręcznik („Historia sztuki kościelnej w zarysie”). Tyg. Powsz. 16 (1962) nr 19 s. 5.
24. Odpust w Ludzmierzu. Tyg. Powsz. 16 (1962) nr 30 s. 1-2.
25. Groźniejsi od bomby atomowej. Tyg. Powsz. 18 (1964) nr 19 s. 2.
26. Maria w dobie jedności. Tyg. Powsz. 18 (1964) nr 22 s. 3.
27. Z wrocławskiej Wystawy Sztuki Religijnej. Tyg. Powsz. 18 (1964) nr 31 s. 5-6.
28. Sakralny wyraz sztuki chrześcijańskiej. Znak 126 (1964) 1427-1459.
29. Obraz i tytuł. W: Szkice filozoficzne. Kraków 1964 s. 413-423.
30. Integryzm i integracja. Tyg. Powsz. 19 (1965) nr 12 s. 1-2.
31. Czy filozofia jest potrzebna? Tyg. Powsz. 19 (1965) nr 46 s. 2-3.
32. Wnętrze kościoła a zmiany w liturgii. Tyg. Powsz. 20 (1966) nr 2 s. 4.
33. 80-lecie prof. Władysława Tatarkiewicza. Tyg. Powsz. 20 (1966) nr 17 s. 4.
34. O polichromii kościoła - rozmowa z prof. Adamem Stalony-Dobrzańskim. Tyg. Powsz. 20 (1966) nr 35 s. 3, 5.
35. Wnętrze kościoła w świetle odnowionej liturgii. W: Wprowadzenie do liturgii. Poznań 1967 s. 534-549.
36. Problematyka duszpasterska sztuki chrześcijańskiej. W: Wprowadzenie do liturgii. Poznań 1967 s. 550-565.
37. Teologia empiryczna. Tyg. Powsz. 21 (1967) nr 38 s. 4.
38. Kirchenmalerei in Polen. Das Münster 21 (1968) H. 5.
39. Wnętrza nowych kościołów. Tyg. Powsz. 22 (1968) nr 18 s. 4.

40. Mechanika kryzysu w Kościele. Tyg. Powsz. 23 (1969) nr 24 s. 1-2.
41. Kościół w Drogomyślu. Tyg. Powsz. 23 (1969) nr 36 s. 6.
42. Polichromia w Jurkowie. Tyg. Powsz. 24 (1970) nr 42 s. 6.
43. O katolicyzmie zachodnim inaczej. Tyg. Powsz. 25 (1971) nr 25 s. 1-2.
44. Jezuitów długie obrady. Tyg. Powsz. 29 (1975) nr 15 s. 1-2.
45. Historia i elementarz „Dzieje sześciu pojęć” Władysława Tatarkiewicza. Tyg. Powsz. 30 (1976) nr 13.
46. Jezuici o nauczaniu filozofii. Tyg. Powsz. 32 (1978) nr 5 s. 1-2.
47. Probleme der neuen Kirchenkunst (in Polen). Kunst und Kirche 1978 nr 1 s. 31-35.
48. Asceza i futurologia. Tyg. Powsz. 32 (1978) nr 8 s. 1-2.
49. Kościół — rzeźba. Tyg. Powsz. 32 (1978) nr 13 s. 8.
50. Polens leidende Mütter - Zyklus von Antoni Rząsa. Das Münster 32 (1979) nr 1 s. 39-42.
51. Kirchen fürs Beten. Das Münster 32 (1979) nr 3 s. 191-198.
52. Die Kirche von Kraków Azory. Das Münster 32 (1979) nr 3 s. 199.
53. Der polnische Katholizismus. An unsere Freunde. 1979 (München) nr 2 s. 16-19.
54. Die Bautätigkeit in der Provinz. An unsere Freunde. (München) 1979 nr 2 s. 22-23.
55. Jana Pawła II spotkanie z braćmi. Tyg. Powsz. 35 (1981) nr 24 s. 3.
56. Posłaniec Serca Jezusowego 112 (1983). Artykuły: Praca i jej owoce, nr 4 s. 19-20; Rodzina, nr 5 s. 6-7; Kapłani apostołami Bożego Serca, nr 6 s. 8-9; Intencje ogólne Apostolstwa Modlitwy, nr 7/8 s. 6-9, nr 10 s. 8-9, nr 11 s. 4-5, nr 12 s. 4-5.
57. Intencje Apostolstwa Modlitwy. Posłaniec Serca Jezusowego 113 (1984) s. 2-3, 31-32, 56-57, 98-99, 124-125, 148-149, 172-173, 204-205, 226-227, 252-253.
58. Rozmowy o modlitwie. Posłaniec Serca Jezusowego 116 (1987) s. 10-11, 23-24, 54-55, 76-78, 119, 134, 149-151, 169, 186.

Ka. prof. dr hab. Jan Sieg SJ

1. Nauki pomocnicze etyki robotników przemysłowych. *Rocz. Filoz. KUL* 9 (1961) z. 2 s. 93-119.
2. Chrześcijańska postawa dialogu jako przedmiot badań socjologicznych. *Rocz. Filoz. KUL* 14 (1966) z. 2 s. 41-50.
3. Refleksja Soboru nad obecnością Kościoła w świecie. W: *Kościół w świetle Soboru*. Poznań 1968 s. 489-518.
4. Znaki Czasu. *Ateneum Kapłańskie* 73 (1969) z. 2 s. 213-225.
5. Zbawienie jako integralny i transcendentny rozwój człowieka i świata. *Ateneum Kapł.* 74 (1970) z. 3 s. 301-312.
6. Problemy cywilizacji wolnego czasu. *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne* 3 (1970) 93-104.
7. Praca i czas wolny a rozwój człowieka. *Ateneum Kapł.* 75 (1970) z. 3 s. 361-377.
8. Refleksja antropologiczna nad doświadczeniami narodów na drodze rozwoju. W: *Człowiek i świat*. Praca zbiorowa. Kraków 1970 s. 126-159.
9. Praca zawodowa jako wyraz wiary chrześcijanina obecnego w świecie. *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne* 6 (1972) 33-41.
10. Upowszechnienie kultury a rozwój człowieka. W: *Teologia a antropologia*. Kongres Teologów Polskich. Kraków 1973 s. 199-201.
11. Autonomia rzeczywistości ziemskich a moralność. *Ateneum Kapł.* 82 (1973) z. 2 s. 270-283.
12. Wiara Kościoła obecnego w świecie. W: *Otwarcie w wierze*. Praca zbiorowa. Kraków 1974 s. 49-79.
13. Świadomość prawdziwości religii a tolerancja i wolność religijna. W: *Otwarcie w wierze*. Praca zbiorowa. Kraków 1974 s. 130-143.
14. Kultura, praca i technika. W: *Człowiek — istnienie i działanie*. Praca zbiorowa. Kraków 1974 s. 139-192.
15. *Encyklopedia katolicka*. T. 2 Lublin 1976. Hasło: Biederlack Josef, kol. 523-524.
16. Opinie biskupów Afryki o działalności Marii Teresy Ledóchowskiej. Maria Teresa Ledóchowska i misje. W: *W nurcie zagadnień posoborowych*. T. 9 Warszawa 1977 s. 255-267.
17. Listy biskupów Afryki o Marii Teresie Ledóchowskiej. Wybrał i przetłum. W: *Maria Teresa Ledóchowska i misje*. W nurcie zagadnień posoborowych. T. 9 Warszawa 1977 s. 269-319.

18. Świadczenie biskupów afrykańskich. Tyg. Powsz. 31 (1977) nr 18 s. 3 (I VI).
19. Encyklopedia katolicka. T. 3 Lublin 1979. Hasła: Civiltà Cattolica kol. 500-501, Czerkawski Włodzimierz kol. 834.
20. Stan naszej formacji do kapłaństwa. Omówienie wyników ankiety. Nasze Wiadomości 3 (1980) 9-21.
21. Głos w kwestii znaczenia terminu „alienacja” w encyklice „Redemptor hominis”. W: Redemptor hominis. Tekst i komentarz. Kraków 1980 s. 205-206.
22. Powściągliwość, umiarkowanie i praca a rozwój ludów. Warszawa 1981 s. 216. Wyd. Michalineum.
23. Encyklika „Dives in misericordia” na tle nauki społecznej Kościoła. W: Dives in misericordia. Kraków 1981 s. 187-199.
24. Katolicka etyka społeczna. Kraków 1981 s. 134. Skrypt powielony dla użytku studentów.
25. Synteza interdyscyplinarnej wiedzy o własności. Rec.: C. Strzeszewski, Własność - zagadnienie społeczno-moralne. Warszawa 1981. Chrześcijanin w Świecie 1982 nr 103 s. 69-75.
26. Ochrona środowiska. W: Katolicyzm A-Z. Praca zbior. pod red. Z. Pawlaka. Poznań 1982 s. 293-294.
27. Katolicka etyka gospodarcza. Kraków 1982 s. 75. Skrypt powielony dla użytku studentów.
28. Pracodawca pośredni - zagadnienie przewycięzania alienacji. W: Laborem exercens — Powołany do pracy. Komentarz pod red. J. Kruciny. Wrocław 1983 s. 185-199.
29. Remarques sur le dialogue des théologiens avec les athéismes. Letters on the Service of Faith and New Cultures 23 (1983) 2-3.
30. O prawach człowieka. W: Ku cywilizacji miłości. Symposium społecznej nauki Kościoła. Tyniec 15-17 XII 1983. Kraków 1983 s. 1-3.
31. Obowiązki i prawa pracodawców i pracowników. W: Ewangelia pracy. Encyklika „Laborem exercens” wraz z komentarzem. Pod red. J. Chmiela i S. Ryłki. Kraków 1983 s. 131-141.
32. Encyklika o pracy ludzkiej a pastoralne dokumenty Kościoła. W: Ewangelia pracy. Encyklika „Laborem exercens” wraz z komentarzem. Pod red. J. Chmiela i S. Ryłki. Kraków 1983 s. 157-165.
33. Głos w dyskusji nad referatem ks. prof. J. Tischnera. W: Chrześcijaństwo a kultura polska. V Kongres Teologów Polskich. Lublin 1983 s. 91-93.
34. Problem sumienia w nowożytnej myśli filozoficznej. W: Służyć prawdzie i miłości. Częstochowa 1984 s. 335-351.

35. Socjologia. Kraków 1984 s. 340. Skrypt powielony dla użytku studentów.

36. Fundament Ćwiczeń jako odpowiedź na wyzwanie ideologii ateistycznych. W: Duchowość ignacjańska. Wokół fundamentu Ćwiczeń. Referaty V Kursu Duchowości Ignacjańskiej. Czechowice 1985 s. 65-72.

37. Antologia refleksji krytycznych nad filozofiami prowadzącymi do ateizmu. Kraków 1985 s. 355. Skrypt powielony dla studentów.

38. Czy teologia wyzwolenia służy sprawie pokoju? Obecność 6/86. Praca zbiorowa. Łódź 1986 s. 45-59.

39. Komunistisches Manifest und „Laborem Exercens”. Eine Untersuchung ihrer philosophischen Grundlagen. W: Die Würde des Menschen. Anthropologische Grundlagen der Lehre Papst Johannes Pauls II. Mainz-München 1986 s. 61-73.

40. Odprawianie Ćwiczeń duchownych dans la vie courante (w życiu bieżącym). W: Duchowość ignacjańska. Wokół anotacji Ćwiczeń. Referaty VI Kursu Duchowości Ignacjańskiej. Kraków 1987 s. 55-66.

41. Etyka religijna a praca zawodowa. Referat na VI Ogólnopolską Konferencję Naukową nt. „Model polskiej reformy gospodarczej”. Polskie Towarzystwo Ekonomiczne. Politechnika Lubelska. Lublin 1988 s. 38.

Ka. prof. dr hab. Tadeusz Ślipko SJ

1. Etyka niezależna prof. Kotarbińskiego. Homo Dei 26 (1957) z. 4 s. 551-559.

2. Marksistowska norma moralności. Homo Dei 26 (1957) z. 5 s. 693-700.

3. Norma moralności w etyce chrześcijańskiej. Homo Dei 27 (1958) z. 1 s. 39-46.

4. W sprawie „etyki niezależnej”. Homo Dei 27 (1958) z. 3 s. 379-386.

5. Kłamstwo a słuszna obrona sekretu. Rocz. Filoz. 7 (1958) z. 2 s. 63-82.

6. Rec.: C. Znamierowski, Zasady i kierunki etyki. Warszawa 1957. Homo Dei 27 (1958) z. 2 s. 319-320.

7. Normy bezwzględne w etyce chrześcijańskiej. *Homo Dei* 28 (1959) z. 2 s. 193-202.

8. Spór o naturalną funkcję słowa. *Rocz. Filoz.* 7 (1959) z. 2 s. 69-93.

9. Niektóre kierunki etyki laickiej w Polsce współczesnej. *Homo Dei* 29 (1960) z. 1 s. 153-160.

10. Rec.: M. Lisowski, Nałóg pijaństwa. Studium moralne. Poznań 1958. *Rocz. Filoz.* 8 (1960) z. 2 s. 135-137.

11. Obiektywizm celu w etyce chrześcijańskiej. *Homo Dei* 30 (1961) z. 4 s. 317-322.

12. Teoria wartości Czesława Znamierowskiego. *Rocz. Filoz.* 9 (1961) z. 2 s. 5-27.

13. Etyka niezależna w Polsce współczesnej. *Rocz. Teol.-Kanon.* 8 (1961) z. 3 s. 20-21.

14. Aktualne tendencje w etyce marksistowskiej w Polsce. *Zesz. Nauk. KUL* 5 (1962) z. 4 s. 75-97.

15. Pojęcie samobójstwa bezpośredniego i pośredniego w świetle współczesnych dyskusji. *Rocz. Filoz.* 12 (1964) z. 2 s. 57-75.

16. Współczesne pojęcie sprawiedliwości społecznej a tradycyjny podział sprawiedliwości. *Studia Philosophiae Christianae* 2 (1966) nr 2 s. 55-101.

17. Pojęcie człowieka w świetle współczesnej filozoficznej antropologii marksistowskiej w Polsce. *Zesz. Nauk. KUL* 10 (1967) z. 2 s. 3-16.

18. Aktualny stan poglądów etyków i moralistów katolickich na zagadnienie godziwej obrony sekretu. *Studia Philosophiae Christianae* 3 (1967) nr 2 s. 279-301.

19. *Enciclopedia Filosofica*. T. 1-6 Firenze 1967-1969. Hasła: Czuma I., Dybowski M., Fritzhand M., Gawęcki B., Iwanicki J., Jezierski F., Klósak K., Korcik A., Kowalski K., Krąpiec M. A., Krasiński Z., Kremer J., Krzymuski E., Mahrburg A., Metallmann J., Ossowska M., Petrażycki L., Piwowarczyk J., Pastuszka J., Radziszewski I., Salamucha J., Schaff A., Strzeszewski Cz., Szymański A., Witwicki W., Wojtyła K., Znamierowski Cz.

20. Zagadnienie godziwej obrony sekretu. Warszawa 1968 s. 250.

21. Naturalne prawo moralne jako podstawa etyki małżeńskiej w wiążących wypowiedziach *Magisterium Ecclesiae*. *Studia Theol. Vars.* 6 (1968) z. 1 s. 171-192.

22. Czy pigułki antyowulacyjne mogą stanowić środek etycznej regulacji poczęć? *Collect. Theol.* 38 (1968) z. 1 s. 31-51.

23. Rec.: G. Kalnowski, *Initation la philosophie morale*, Paris 1966. *Studia Philosophiae Christianae* 4 (1968) nr 1 s. 257-271.
24. Rec.: Etyka 1 (1966). *Studia Philosophiae Christianae* 4 (1968) nr 1 s. 257-271.
25. Wprowadzenie do encykliki *Humanae vitae*. *Notificationes e Curia Metrop. Crac.* 1969 nr 1-4 s. 4-70. Współpraca z J. Bajdą, K. Meissnerem, S. Smoleńskim, J. Turowiczem. - Toż w tłum. włoskim: *Introduzione all'enciclica Humanae vitae*. Roma 1969.
26. Postulaty stawiane teologii moralnej przez enc. *Humanae vitae*. *Analecta Cracoviensia* 1 (1969) 258-296.
27. Rec.: Etyka 2 (1967). *Studia Philosophiae Christianae* 5 (1969) nr 1 s. 263-275.
28. Rec.: *Studia Philosophiae Christianae* 4 (1968) nr 1. *Collect. Theol.* 39 (1969) f. 3 s. 195-196.
29. Etyczny problem samobójstwa. Warszawa 1970 s. 188.
30. Godność osoby ludzkiej. *Aten. Kapł.* 74 (1970) z. 2 s. 185-195.
31. *Situatio ethicae in Polonia*. W: *De homine*. *Studia hodiernae anthropologiae. Acta VII Congressus Thomistici Internationalis*. Vol. 2 Romae 1970 s. 100-104.
32. Rec.: H. Jankowski, *Prawo i moralność*. Warszawa 1968. *Studia Philosophiae Christianae* 6 (1970) nr 1 s. 219-228.
33. Spraw.: Zjazd moralistów w Wiedniu w dniach 29 IX — 3 X 1969 r. *Collect. Theol.* 40 (1970) f. 3 s. 107-113.
34. Etyka intencji czy etyka przedmiotu aktu? Zagadnienie wewnętrznej moralności aktu ludzkiego w filozofii św. Tomasza. W: *Logos i Ethos*. Kraków 1971 s. 281-326.
35. Rozwój podstawowych zagadnień społecznej nauki papieży. *Collect. Theol.* 42 (1972) f. 1 s. 5-20.
36. Problematyka społeczna w publikacjach Wydawnictwa Apostolstwa Modlitwy. W: *Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy 1872-1972*. Kraków 1972 s. 167-175.
37. Rec.: H. Pohlmeier, *Depression und Selbstmord. Eine kritische Information*. München 1971. *Collect. Theol.* 42 (1972) f. 4 s. 230-231.
38. Ateizm a etyka. *Ateneum Kapł.* 80 (1973) 249-260.
39. Rec.: *Analecta Cracoviensia*. *Studia philosophico-theologica* 1 (1969) i 2 (1970). *Collect. Theol.* 43 (1973) f. 2 s. 229-233.
40. Rec.: *Logos i Ethos*. *Rozprawy filozoficzne*. Kraków 1971. *Collect. Theol.* 43 (1973) f. 2 s. 227-229.
41. Rec.: W. Gibson, *Grundlegung einer Ethik der Gesellschaft*. München 1970. *Collect. Theol.* 43 (1973) f. 4 s. 195-196.

42. Polemika: Nad „Etycznym problemem samobójstwa” — odpowiedź autora. *Studia Theol. Varsav.* 11 (1973) nr 2 s. 265-278.

43. Marksizm a osoba ludzka. Zarys pewnej interpretacji. W: *Aby poznać Boga i człowieka*. Red. bp B. Bejze. Warszawa 1974. T. 2: *O człowieku dziś* s. 177-204.

44. Etos chrześcijański. Zarys etyki ogólnej. Kraków 1974 s. 390.

45. Rec.: T. Styczeń, Problem możliwości etyki jako empirycznie uprawomocnionej i ogólnie ważnej teorii moralności. *Studium metaetyczne*. Lublin 1972. *Studia Philosophiae Christianae* 10 (1974) nr 1 s. 236-244.

46. Rec.: T. Styczeń, Problem możliwości etyki jako empirycznie uprawomocnionej i ogólnie ważnej teorii moralności. Lublin 1972. *Studia Theol. Varsav.* 12 (1974) nr 1 s. 325-326.

47. Etyka a transplantacja serca. *Studia Philosophiae Christianae* 11 (1975) nr 1 s. 143-188.

48. Rec.: P. Roubiczek, *Ethical Values in the Age of Science*. Cambridge 1969. *Studia Philosophiae Christianae* 11 (1975) nr 1 s. 227-234.

49. Podstawy moralności w świetle etyki chrześcijańskiej, *Życie i Myśl* 26 (1976) nr 2 s. 30-37.

50. Specjalizacja etyki. W: *XX lat Akademii Teologii Katolickiej*. Pod red. H. E. Wyczawskiego. Warszawa 1976 s. 363-373.

51. Moralne podstawy pokoju w świetle encykliki *Pacem in terris*. W: *W kierunku prawdy*. Pod red. bpa B. Bejzego. Warszawa 1976 s. 41-52.

52. Chrześcijańska filozofia moralności. Próba charakterystyki. W: *Chrześcijaństwo żywych*. Pod red. bpa B. Bejzego. Warszawa 1976 s. 157-190.

53. Rec.: *Theologische Berichte* 4. Fragen christlicher Ethik. *Einsiedeln* 1974. *Collect. Theol.* 46 (1976) f. 2 s. 242-243.

54. Bezwzględność i względność w aksjologii etycznej prof. Władysława Tatarkiewicza. *Studia Philosophiae Christianae* 13 (1977) nr 1 s. 21-38.

55. Byt — człowiek — etyka. W sprawie etyki tomistycznej. *Tyg. Powsz.* 31 (1977) nr 33 s. 6.

56. Rec.: F. Scholtz, *Wege, Umwege und Auswege der Moraltheologie*. München 1976. *Collect. Theol.* 47 (1977) f. 2 s. 188-189.

57. Normatywne propozycje współczesnej etyki marksistowskiej w Polsce. W: *Teologia moralna w obliczu aktualnego stanu etosu polskiego*. Pod red. S. Olejnika. Kraków 1977 s. 67-85.

58. Metodologiczne podstawy etyki seksualnej. *Analecta Cracoviensia* 9 (1977) 87-137.

59. Problem interpretacji dynamicznego charakteru prawa naturalnego na podstawie filozofii św. Tomasza z Akwinu. *Rocz. Filoz.* 25 (1977) z. 2 s. 148-157.

60. Moralność a dialog humanizmów. W: *W kierunku chrześcijańskiej kultury*. Pod red. bpa B. Bejzego. Warszawa 1978 s. 441-456.

61. Życie i płć człowieka. Przedmażeńska etyka seksualna. Etyczny problem samobójstwa. Kraków 1978 s. 551.

62. Rola etyka w życiu człowieka i społeczeństwa. *Rocz. Filoz.* 26 (1978) z. 2 s. 168-175.

63. Filozoficzno-etyczne aspekty rozwoju człowieka. W: *Człowiek we wspólnocie Kościoła*. Pod red. L. Baltera. Warszawa 1979 s. 214-250.

64. Pokojowe orędzie Jana Pawła II. Materiały Problemowe nr 9 (1979) 121-124.

65. Rec.: Jeszcze o filozofii religii. Z. Zdybicka, *Człowiek i religia*. Lublin 1977. *Zesz. Nauk. KUL* 22 (1979) nr 4 s. 116-123.

66. Rozwój etycznej myśli Karola kard. Wojtyły. *Collect. Theol.* 50 (1980) f. 2 s. 49-75. — Toż w: *Być człowiekiem i chrześcijaninem*. Pod red. bpa B. Bejzego. Warszawa 1980 s. 47-72. — Toż w wersji franc. *Collect. Theol.* 50 (1980) nr specjalny s. 61-87.

67. Eutanazja - śmiercią godną czy niegodną człowieka? *Aten. Kapł.* 95 (1980) z. 1 s. 78-90.

68. *Morality and the Dialogue between Humanisms. Dialectics and Humanism* 1980 nr 3 s. 105-116.

69. Polem.: Kłopoty - nie tylko z aktem prostym. Uwagi polemiczne. *Studia Philosophiae Christianae* 16 (1980) nr 2 s. 235-246.

70. Słowo wstępne na Sympozjum ku czci zmarłych filozofów W. Wąsika, ks. P. Chojnackiego, E. Gilsona. *Studia Philosophiae Christianae* 16 (1980) 121-123.

71. Przedmowa. W: A. Rodziński, *Podstawy kultury moralnej*. Warszawa 1980 s. 5-13.

72. Die nichtmarxistische Philosophie in Polen heute. *Bundesinstitut für ostwissenschaftliche und internationale Studien. Information aus der Forschung* 1980 nr 5 s. 1-15. Razem z H. Dahm.

73. Sens życia - sens dziejów. Refleksje ze stanowiska etyki chrześcijańskiej. *Studia Filoz.* 1981 nr 4 s. 115-127. — Toż w wersji angielskiej: *Sens of Life — Sens of History. Dialectics and Humanism* 1982 nr 2 s. 41-49.

74. Normatywne podstawy etycznej regulacji poczęć. *Analecta Cracoviensia* 13 (1981) 209-233. — Toż w wersji niem.: *Die normativen Grundlagen sittlich geordneter Empfängnisregelung*. W: E. Wenisch, *Elternschaft und Menschenwürde. Zur Problematik der Empfängnisregelung*. Vallendar-Schönstatt 1984 s. 274-300.

75. Zagajenie na sympozjum poświęconym K. Kłósakowi. *Studia Philosophiae Christianae* 17 (1981) nr 1 s. 137-139.

76. Zarys etyki szczegółowej. Cz. 1 Etyka osobowa, cz. 2 Etyka społeczna. Kraków 1982 s. 444, 388.

77. Etyczne aspekty samobójstwa. *Przegl. Lekarski* 39 (1982) nr 11 s. 739-741.

78. Interdyscyplinarność w filozofii. W: W kierunku Boga. Pod red. bpa B. Bejzego. Warszawa 1982 s. 394-401.

79. Stosunek Kościoła do socjalizmu. *Colloquium Salutis. Wrocławskie Studia Teologiczne* 14 (1982) 53-66.

80. Rec.: Doświadczenie i celowość a podstawy etyki normatywnej. *Studia Philosophiae Christianae* 19 (1983) nr 2 s. 202-221.

81. Zarys etyki ogólnej. Wyd. 2 przerobione i powiększone. Kraków 1984.

82. Rec.: B. Freiherr von Brandenstein, *Grundfragen der Philosophie*. München 1979; tenże, *Das Problem einer philosophischen Ethik*. München 1979. *Studia Philosophiae Christianae* 20 (1984) nr 1 s. 206-213.

83. Podstawy etyki środowiska naturalnego. *Chrześcijanin w Świecie* 1985 nr 139 s. 56-66.

84. Wprowadzenie do etyki chrześcijańskiej. *Życie Katolickie* 5 (1985) nr 4 s. 39-52.

85. Marksistowska doktryna moralna we współczesnej rzeczywistości polskiej. Cz. 1: Teoria moralności socjalistycznej w podręczniku Etyka. *Studia Philosophiae Christianae* 21 (1985) nr s. 129-144. Cz. 2: Teoria moralności socjalistycznej w publikacjach lat 1974-1984. *Tamże* 22 (1986) nr 1 s. 116-157.

86. Prawda — kłamstwo — nieprawda. *Chrześcijanin w Świecie* 1985 nr 146 s. 57-68.

87. Rec.: B. Hołyst, *Samobójstwo - przypadek czy konieczność*. Warszawa 1983. *Studia Philosophiae Christianae* 21 (1985) nr 1 s. 229-241.

88. Polem.: Odpowiedź recenzenta. *Studia Philosophiae Christianae* 21 (1985) nr 1 s. 244-248.

89. Głos w ankiecie „Problem prawa naturalnego — problemem otwartym”. *Chrześcijanin w Świecie* 1985 nr 140 s. 59-62.

90. Głos w dyskusji „Teologia wyzwolenia a szansa dialogu”. *Życie Katolickie* 4 (1985) 12, 125-136, 155-157.

91. Tradycyjna etyka społeczna w obliczu współczesnych kontestacji. *Życie Katolickie* 5 (1986) nr 1 s. 77-90.

92. Theologism — Deontologism: a „disiunctio completa”? *Dialectics and Humanism* 1986 nr 2/3 s. 109-122.

93. Źródła moralności. Co ma tu do powiedzenia filozofia a co Objawienie Boże? *Chrześcijanin w Świecie* 18 (1986) nr 10 s. 37-46.

94. Różne zdania — wspólna troska. Rozmowa z red. A. Wieluńskim. *Człowiek i Światopogląd* 1986 nr 11 s. 93-105.

95. Wyzwolenie człowieka w świetle współczesnej filozofii i etyki marksistowskiej w Polsce. W: *Problemy wyzwolenia człowieka*. Pod red. ks. T. Stycznia i ks. M. Radwana. Rzym 1987 s. 145-161.

96. Podstawowe zasady życia społecznego. *Życie Katolickie* 6 (1987) nr 11 s. 32-41.

97. Głos w dyskusji „Etos pracy - etos człowieka”. *Człowiek i Światopogląd* 1987 nr 6 s. 15-17, 24-25.

98. Norma moralna potrzebna jak chleb i pokój. Rozmowa z red. A. Paygertem. *Za i Przeciw* 1987 nr 21 s. 4-5.

99. Zagadnienie stabilności norm moralnych. *Chrześcijanin a Współczesność* 1987 nr 5 s. 15-22.

100. Rola rozumu w kształtowaniu moralności. *Studia Philosophiae Christianae* 24 (1988) nr 1 s. 123-143.

101. O sumieniu ze stanowiska filozofii moralności. *Chrześcijanin w Świecie* 20 (1988) nr 1 s. 9-20.

102. Strach a moralne „bezwzględnie powinienem”. *Człowiek i Światopogląd* 1877 nr 7 s. 27-33.

103. Granice życia. Dylematy współczesnej bioetyki. Warszawa 1988 s. 449.

104. Niektóre aspekty moralne początków życia ludzkiego. Uwagi na marginesie „Instrukcji o szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego i o godności jego przekazywania”. *Życie Katolickie* 7 (1988) nr 12 s. 34-42.

105. Utracony smak wartości. *Za i Przeciw* 1989 nr 1 s. 4, 9.

Ka. prof. dr Roman Darowski SJ

1. A Filosofia Polaca desde a Segunda Guerra. *Revista Portuguesa de Filosofia* 14 (1958) f. 3/4 s. 298-305.
2. Jan Amos Komeński. *Homo Dei* 27 (1958) 218-221.
3. Rodziny wielodzietne — najcenniejszym skarbem. *Homo Dei* 27 (1958) 457-459.
4. Wielkopostne przemówienie Ojca Św. *Homo Dei* 27 (1958) 459-460.
5. Co to jest ruch ekumeniczny? *Więź* 2 (1959) nr 3 s. 52-63.
6. Sobory w dziejach Kościoła. *Gość Niedzielny* 28 (1959) nr 46 s. 364.
7. Idźcie na cały świat. *Gość Niedzielny* 29 (1960) nr 13 s. 100.
8. Polska misja w Afryce. *Gość Niedzielny* 29 (1960) nr 18 s. 140.
9. Co to jest wiara? *Gość Niedzielny* 30 (1961) nr 22 s. 171.
10. Bolchevismo. W: *Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura „Verbo”*. T. 3 Lisbõa 1965 kol. 1528-1530.
11. Bornstein Bededykt. *Tamże*, kol. 1642.
12. Brzozowski Stanisław Leopold. *Tamże* t. 4 Lisbõa 1966, kol. 135-136.
13. Bucharev Aleks. Matveevič. *Tamże*, kol. 148.
14. Caadaev Petr Jakovlevič. *Tamże*, kol. 261.
15. Chojnacki Piotr. *Tamże* t. 5 Lisbõa 1967, kol. 350.
16. Chwistek Leon. *Tamże*, kol. 376.
17. Cieszkowski August. *Tamże*, kol. 461.
18. Czeżowski Tadeusz. *Tamże* t. 5 Lisbõa 1967, kol. 686.
19. Dembowski Edward. *Tamże*, kol. 963.
20. Kołakowski Leszek. W: *Enciclopedia Filosofica*. II edizione. T. 3 Firenze 1968 kol. 1291.
21. La filosofia marxista in Polonia. *Tamże* t. 6 Firenze 1969 kol. 7-9.
22. Heinrich Władysław. W: *Enciclopedia Luso-Brasileira*. T. 9 Lisbõa 1969 kol. 1678.
23. Rewizja przekładu: *Opowieść Pielgrzyma*. W: Św. Ignacy Loyola, *Pisma wybrane*. Kraków 1969 t. 1 s. 172-232.
24. Wybór listów. Wprowadzenie. *Tamże* t. 1 s. 483-489.

25. Wprowadzenie, przekład z oryg. hiszpańskiego i przypisy: List o doskonałości i gorliwości apostołskiej. Tamże t. 1 s. 490-502.
26. Wprowadzenie, przekład z oryg. hiszpańskiego i przypisy: List o posłuszeństwie. Tamże t. 1 s. 503-516.
27. Wprowadzenie i przekład z oryg. włoskiego: Instrukcja ogólna o pracy apostołskiej. Tamże t. 1 s. 537-539.
28. Wprowadzenie, przekład z oryg. łacińskiego i przypisy: Instrukcja dla jezuitów udających się do Ingolstadt. Tamże t. 1 s. 547-554.
29. Przekład z oryg. hiszpańskiego: Dyrektorium I. Dyrektoria Ignacjańskiego do Ćwiczeń duchownych. Tamże t. 2 s. 216-219.
30. Przekład z oryg. hiszpańskiego: Dyrektorium II. Tamże t. 2 s. 221-222.
31. Kwiatkowski Franciszek. W: Polski słownik biograficzny 16 (1971) 352-353.
32. Nowa postawa Kościoła wobec niewierzących. Ateneum Kapł. 62 (1970) t. 74 s. 416-427.
33. Tomizm a współczesność. VII Międzynarodowy Kongres Tomistyczny w Rzymie. Znak 23 (1971) nr 1 s. 100-110.
34. Rec.: Enciclopedia Filosofica. T. 1-6 Firenze 1968-1969. *Studia Philosophiae Christianae* 7 (1971) f. 2 s. 352-357.
35. Red.: Człowiek i świat. Szkice filozoficzne. Praca zbiorowa pod red. ks. R. Darowskiego SJ. Kraków 1972 s. 266.
36. Słowo wstępne. Tamże s. 6.
37. Człowiek w filozofii współczesnej. Tamże s. 7-38.
38. Filozofia człowieka — bibliografia. Tamże s. 247-261.
39. *La théorie marxiste de la vérité*. Rome 1973 s. XII, 310.
40. Red.: Człowiek: istnienie i działanie. Praca zbiorowa pod red. ks. R. Darowskiego SJ. Kraków 1974 s. 228.
41. Wprowadzenie. Tamże s. 5-8.
42. Między przeszłością a przyszłością. Zagadnienie historyczności (dziejowości) człowieka. Tamże s. 61-90.
43. Red.: Otwarcie na wierze. Praca zbiorowa pod red. ks. R. Darowskiego SJ. Kraków 1974 s. 290.
44. Wprowadzenie. Tamże s. 5-7.
45. Soborowy przełom w stosunku Kościoła do niewierzących. Tamże s. 213-227.
46. Ku praktyce dialogu wierzących z niewierzącymi. Tamże s. 245-267.
47. Borkowski-Dumin Stanisław. W: *Encyklopedia katolicka*. T. 2 Lublin 1976 kol. 817-818.

48. Buczyński Wincenty. Tamże kol. 1153.
49. Buffier Claude. Tamże kol. 1182-1183.
50. Etat actuel des recherches sur l'enseignement de la philosophie dans les collèges des Jésuites de Pologne du XVI au XVIII siècle. *Archivum Historicum Societatis Iesu* 46 (Roma 1977) 388-398.
51. Ks. Paweł Siwek SJ. W osiemdziesiątą piątą rocznicę urodzin. *Znak* 30 (1978) nr 12 s. 1541-1548.
52. Piotr Viana SJ (1549-1609) i jego działalność filozoficzna w Polsce. *Odrodzenie i Reformacja w Polsce* 23 (1978) 35-53.
53. Stan obecny i perspektywy badań nad filozofią w szkołach jezuickich w Polsce (XVI-XVIII w.). *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej* 24 (1978) 237-285.
54. Tłum.: Adam Kwiryn Krasnodębski: Z komentarza do „Fizyki” Arystotelesa. Przekład wyjątków z „*Philosophia Aristotelis explicata*” (Warszawa 1678). W: *Filozofia i myśl społeczna XVII wieku*. Oprac. Z. Ogonowski. Cz. 2 Warszawa 1979 s. 255-257.
55. First Aristotelians of Vilnius. *Organon* 15 (1979) 71-91.
56. Gorgonius Ageison SJ (1604-1665). Professor an der Wilnaer Akademie. *Zeitschrift für Ostforschung* 28 (Marburg 1979) H. 2 s. 256-269.
57. Gorgoniusz Ageison SJ (1604-1665), profesor w Akademii Wileńskiej. *Prawo Kanoniczne* 22 (1979) nr 3/4 s. 263-275.
58. Ks. Paweł Siwek SJ. Koleje życia i spuścizna pisarska. *Collect. Theol.* 49 (1979) f. 1 s. 169-179.
59. Leonard Kraker SJ (1649/50-1605), pierwszy profesor filozofii w Akademii Wileńskiej. *Odrodzenie i Reformacja w Polsce* 24 (1979) 65-82.
60. „Vom Novizen zum Pater”. *Ausbildung des Nachwuchses. An unsere Freunde*. München, April 1979 n. 2 s. 12-13.
61. Pedro Viana SJ (1549-1609) y su actividad filosófica en Polonia. *Pensamiento* 35 (Madrid 1979) 425-443.
62. Życie i działalność filozoficzna Tomasza Elżanowskiego SJ (1590-1656). *Studia Philosophiae Christianae* 15 (1979) nr 2 s. 51-83.
63. Rec. F. Bargieł, Stanisław Szadurski SJ (1726-1789). Przedstawiciel uwspółcześnionej filozofii scholastycznej. Kraków 1978. *Gregorianum* 60 (1979) f. 4 s. 766-767.
64. Filozofia ks. Stanisława Szadurskiego SJ. *Przegl. Powsz.* Londyn. 1980 nr 5 s. 15-17.
65. Geneza dzieła Wojciecha Tylkowskiego SJ „*Philosophia curiosa*”. *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej* 26 (1980) 21-34.

66. Hieronim Stefanowski SJ (1568-1606) — profesor filozofii w Poznaniu i Wilnie. *Roczniki Filozoficzne* 28 (1980) z. 1 s. 167-181.
67. Jan Klein SJ (1556-1601), wykładowca filozofii w Poznaniu. *Studia Philosophiae Christianae* 16 (1980) nr 2 s. 145-160.
68. John Hay SJ and the Origins of Philosophy in Lithuania. *The Innes Review* 31 (Glasgow 1980) nr 1 s. 7-15.
69. Międzynarodowy Kongres na temat „Ewangelizacja i ateizm”. *Nasze Wiadomości* 4 (1980) 79-80.
70. Pierwsi arystotelecy wileńscy. *Analecta Cracoviensia* 12 (1980) 173-191.
71. Sprawozdanie z działalności Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie za rok 1978/79. *Nasze Wiadomości* 1 (1980) 42-46.
72. Sprawozdanie z działalności Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie w roku akademickim 1979/80. *Nasze Wiadomości* 4 (1980) 84-89.
73. Red.: *Studia z historii filozofii. Księga Pamiątkowa z okazji 50-lecia pracy naukowej Ks. Profesora Pawła Siwka SJ*. Pod red. ks. Romana Darowskiego SJ. Kraków 1980 s. 263.
74. 50-lecie działalności Ks. Profesora Pawła Siwka SJ, 1930-1980. Wstęp. Tamże s. 5. — Tłum. franc. Tamże s. 6.
75. *Koleje życia i działalność naukowa Ks. Pawła Siwka SJ*. Tamże s. 7-14.
76. *Bibliografia Ks. Pawła Siwka SJ*. Tamże s. 16-26.
77. Przepisy dotyczące nauczania filozofii w uczelniach jezuickich w Polsce w XVI wieku. Tamże s. 47-85.
78. Le caratteristiche speciali del problema „Evangelizzazione e ateismo” in Polonia. *ASCE News*. Milano 1981 nr 11 s. 25, 26, 20.
79. The Features of the Problem „Evangelisation and atheism” in Poland. Tamże s. 26-27, 20.
80. *Evangelizzazione e ateismo in Polonia*. W: *Evangelizzazione e ateismo*. Atti del Congresso Internazionale su Evangelizzazione e ateismo. Roma 1981 s. 273-276.
81. „Ewangelizacja i ateizm”. Sprawozdanie z Międzynarodowego Kongresu w Rzymie (6-10 X 1980). *Znak* 33 (1981) nr 7 s. 971-977.
82. *Poglądy filozoficzne Stanisława Jaworskiego SJ (1711-1779)*. *Roczniki Filozoficzne* 29 (1981) z. 1 s. 109-124.
83. Richard Singleton, (1566-1602), first Professor of Philosophy at Braniewo. *Gregorianum* 62 (1981) f. 1 s. 159-172.

84. Ryszard Singleton SJ (1566-1602) pierwszy profesor filozofii w Braniewie. *Studia Philosophiae Christianae* 17 (1981) nr 2 s. 41-56.
85. La situación religiosa en Polonia. *Sillar* 1 (1981) nr 1 s. 113-115.
86. Z dziejów formacji filozoficznej Jezuitów po r. 1945. *Nasze Wiadomości* 6 (1981) 16-29.
87. Andrzej Nowak SJ (1570-1629), profesor filozofii w Akademii Wileńskiej. *Studia Philosophiae Christianae* 18 (1982) nr 2 s. 71-88.
88. Dyrekoria Ignacjańskie do Ćwiczeń duchownych. Przekład z oryg. hiszpańskiego. W: Św. Ignacy Loyola, Ćwiczenia duchowne. Kraków 1982 s. 184-187, 189-190. Przedruk poz. 29 i 30.
89. Sprawozdanie z działalności Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie w roku akademickim 1980/81. *Nasze Wiadomości* 7 (1982) 104-116.
90. Towarzystwo Naukowe Księży Jezuitów w Krakowie, 1951-1981. *Nasze Wiadomości* 7 (1982) 83-94.
91. Diego Ortiz SJ (1564-1625), profesor de filosofia en Polonia. *Pensamiento* 39 (Madrid 1983) n. 154 s. 149-163.
92. Jakub Ortiz SJ (1564-1625), profesor filozofii w Poznaniu i w Akademii Wileńskiej. *Studia Philosophiae Christianae* 19 (1983) nr 2 s. 5-24.
93. Koleje życia i działalność filozoficzna Aleksandra Podlesieckiego (1683-1762). *Archiwum Filozofii i Myśli Społecznej* 29 (1983) 3-20.
94. Podlesiecki Aleksander. W: *Polski słownik biograficzny* 27 (1983) 121-122.
95. Quaedam problemata Congregationi Provinciae Poloniae Meridionalis SJ proposita. *Nasze Wiadomości* 8 (1982/83) 65-67.
96. Rec.: F. Bargieł, Stanisław Szadurski SJ (1726-1789). Kraków 1978. *Zeszyty Naukowe KUL* 26 (1983) nr 4 s. 79-81.
97. Bieżąca bibliografia jezuitów polskich (1983-1984). *Nasze Sprawy* 1984 nr 5 s. 101-115.
98. Kościół wobec zjawiska ateizmu. W: *Socjologia religii*. Kraków 1984 s. 540-548, 550.
99. Marcina Śmigleckiego SJ rękopiśmienne wykłady z logiki (Akademia Wileńska, r. 1586/87). *Studia Philosophiae Christianae* 20 (1984) nr 1 s. 31-53.
100. Bieżąca bibliografia jezuitów polskich (1984). *Nasze Sprawy* 1985 nr 2 s. 32-34.
101. Die philosophische Tätigkeit von Johannes Klein SJ (1556-1601). *Gregorianum* 66 (1985) f. 2 s. 315-331.

102. Bibliografia jezuitów polskich za rok 1985. *Nasze Sprawy* 1986 nr 2 s. 30-33.
103. Filozofia Jana Kowalskiego SJ (1711-1782). *Studia Philosophiae Christianae* 22 (1986) nr 1 s. 167-186.
104. Ks. Kazimierz Drzymała SJ. Biografia — bibliografia. *Nasze Sprawy* 1986 nr 5 s. 86-91.
105. Ks. Mieczysław Bednarz SJ. Biografia — bibliografia. *Nasze Sprawy* 1986 nr 1 s. 212-217.
106. Ks. Paweł Siwek SJ (1893-1986). *Nasze Sprawy* 1986 nr 7 s. 133-136.
107. Ks. Paweł Siwek SJ (1893-1986). *Tyg. Powsz.* 40 (1986) nr 30 s. 2.
108. Mateusz Bembus SJ (1567-1645), profesor filozofii w Poznaniu. *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej* 31 (1986) 213-228.
109. Nowe źródła do działalności filozoficznej Jakuba Ortiza SJ (1564-1625). *Studia Philosophiae Christianae* 22 (1986) nr 2 s. 15-24.
110. Nuevas fuentes de la actividad filosófica de Diego Ortiz SJ (1564-1625) en Polonia. *Pensamiento* 42 (1986) nr 168 s. 468-472.
111. Starania o wydawanie rocznika „*Miscellanea Philosophica*”. *Nasze Sprawy* 1986 nr 2 s. 29; 1987 nr 4 s. 70-71.
112. Śp. Ks. Andrzej Bober SJ. *Nasze Sprawy* 1986 nr 4 s. 56-58.
113. Śp. Brat Tomasz Niziołek SJ. *Nasze Sprawy* 1986 nr 1 s. 12-14. — *Toż. Jezuiti* 2 (1986) 31-32.
114. Ks. Andrzej Bober SJ (1917-1986). *Uzupełnienia. Nasze Sprawy* 1987 nr 11 s. 230-232.
115. Szczepanowice nad Dunajcem. *Historia — mapa*. Kraków 1987. Folder.
116. Filozofia zajmująca. Rec.: F. Bargieł, Wojciech Tylkowski i jego „*Philosophia curiosa*” z 1669 r., Kraków 1986. *Przegl. Powsz.* 1987 nr 11 s. 279-280.
117. Stanisław Radzimski SJ (1565-1622), wykładowca filozofii w Braniewie i Kaliszu. *Studia Philosophiae Christianae* 24 (1988) nr 2 s. 179-191.
118. Stosunek Andrzeja Rudzkiego SJ (1713-1766) do filozofii Kartezjusza. *Studia Philosophiae Christianae* 24 (1988) nr 1 s. 170-176.
119. Szczepanowice nad Dunajcem. *Zarys dziejów wsi, parafii katolickiej i gminy kalwińskiej*. *Currenda* 138 (Tarnów 1988) 227-232.
120. Kościół i parafia w Błoniu. *Tamże* s. 232-239.

121. Z filozofii polskiej XVII wieku. Rec.: F. Bargieł, Tomasz Młodzianowski SJ (1622-1686) jako filozof z kręgu myśli suarezjańskiej. Kraków 1987. Przegl. Powsz. 1988 nr 3 s. 449-452.

Ks. prof. dr Ludwik Piechnik SJ

1. Gimnazjum w Braniewie w XVI w. Studium o początkach szkolnictwa jezuickiego w Polsce. *Nasza Przeszł.* 7 (1958) 5-72.

2. Początki seminariów nauczycielskich w Polsce w wieku XVI. *Nasza Przeszł.* 10 (1959) 159-175.

3. Jezuici a seminarium diecezjalne w Kaliszu (1593-1620). *Nasza Przeszł.* 20 (1964) 113-147.

4. Starania biskupów warmińskich i jezuitów polskich o przekształcenie kolegium w Braniewie na uniwersytet. *Studia Warmińskie* 5 (1968) 67-76.

5. Działalność jezuitów na polu szkolnictwa w Poznaniu. *Nasza Przeszł.* 30 (1969) 171-210.

6. Seminarium diecezjalne w Sandomierzu (1635-1773). *Studia Theol. Varsav.* 8 (1970) 159-229.

7. Jezuickie Collegium Nobilium w Warszawie. *Nasza Przeszł.* 35 (1971) 115-152.

8. Początki Akademii Wileńskiej (1569-1600). *Nasza Przeszł.* 40 (1973) 5-173.

9. Akademie i uczelnie jezuickie. W: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*. Pod red. bpa M. Rechowicza. T. 2 cz. 2 Lublin 1975 s. 51-101.

10. Nowe elementy wniesione przez jezuitów do szkolnictwa polskiego w XVI wieku. *Collect. Theol.* 46 (1976) f. 1 s. 67-77.

11. Jezuickie seminaria diecezjalne w Polsce (1564-1773). *Collect. Theol.* 46 (1976) f. 4 s. 45-69. — Toż w tłum.: *Les séminaires diocésains à direction jésuite en Pologne, 1564-1773*. *Collect. Theol.* 46 (1976) f. spec. s. 205-229.

12. *Encyklopedia katolicka*. T. 2 Lublin 1976. Hasło: *Celtes Konrad*, kol. 1416.

13. Rzut oka na powstanie, rozwój i likwidację jezuickiego Collegium Nobilium w Wilnie. W: *Studia z dziejów oświaty i kultury umysłowej w Polsce XVIII-XIX w.* Księga ofiarowana Janowi Hulewiczowi. Wrocław 1977 s. 81-96.

14. Przemiany w szkolnictwie jezuickim w Polsce XVIII wieku. *Roczniki Humanistyczne* 25 (1977) z. 2 s. 31-61.

15. Olizarowski Aron Aleksander. W: *Polski słownik biograficzny* 23 (1978) 822-823.

16. Olszewski Jakub. W: *Polski słownik biograficzny* 24 (1979) 21-22.

17. *Encyklopedia katolicka*. T. 3 Lublin 1979. Hasło: Chevalier Jan, kol. 144.

18. *Słownik polskich teologów katolickich*. Pod red. H. E. Wyczawskiego. T. 1 Warszawa 1981. Hasła: Chądzyński Jan, s. 280-281; Elger Jerzy, s. 443-444; Faunt Artur Wawrzyniec, s. 455-457; Ginkiewicz Michał, s. 526-527; Gruzewski Jan, s. 583-584.

19. *Słownik polskich teologów katolickich*. Pod red. H. E. Wyczawskiego. T. 2 Warszawa 1982. Hasła: Klinger Piotr, s. 288; Kojalowicz Wijuk Kazimierz, s. 317-318; Lauksmin Zygmunt, s. 498-500.

20. *Słownik polskich teologów katolickich*. Pod red. H. E. Wyczawskiego. T. 3 Warszawa 1982. Hasła: Ortiz Jakub, s. 264-265; Rabb Justus, s. 472-473; Radziwiński Adrian, s. 482-483; Rostoga Tomasz, s. 508; Roth Michał, s. 511; Rywocki Jan, s. 543-545.

21. *Zakony w archidiecezji krakowskiej za rządów Adama Stefana Sapiehy*. W: *Księga Sapieżyńska*. T. 1 Kraków 1982 s. 339-368.

22. *Rozkwit Akademii Wileńskiej w latach 1600-1655*. Rzym 1983 s. 313. *Dzieje Akademii Wileńskiej* t. 2.

23. *Słownik polskich teologów katolickich*. Pod red. H. E. Wyczawskiego. T. 4 Warszawa 1983. Hasła: Schönhoff Grzegorz, s. 29; Sokulski Stanisław, s. 137-138; Soxo de Benedykt, s. 160-161; Stefanowski Hieronim, s. 206-207; Szafarzyński Jakub, s. 244-245; Szrubowski Franciszek, s. 284-285; Szyrwid Konstanty, s. 294-295; Śmiglecki Marcin, s. 306-309; Tobolski Wojciech, s. 330-331; Tolgsdorf Erdmann, s. 331-332; Toloczko Józef, s. 332; Tylkowski Wojciech, s. 358-362; Vega de Emanuel, s. 372-373; Wierzbicki Kazimierz, s. 425-426; Załuski Łukasz, s. 525-526.

24. *Początki Akademii Wileńskiej (1569-1599)*. Rzym 1984 s. 263. *Dzieje Akademii Wileńskiej* t. 1.

25. *Seminarium diecezjalne w Poznaniu w latach 1564-1616*. *Nasza Przeszl.* 61 (1984) 93-109.

26. *Próby odnowy Akademii Wileńskiej po klęskach potopu i okres kryzysu 1655-1730*. Rzym 1987 s. 261. *Dzieje Akademii Wileńskiej* t. 3.

27. Związki kulturalne dawnej Akademii Wileńskiej z Zachodem w latach 1570-1773. *Analecta Cracoviensia* 19 (1987) 343-362.

28. Seminaria duchowne w (archi)diecezji wileńskiej do 1939 r. *Studia Teologiczne*. Białystok, Drohiczyń, Łomża 5-6 (1987-1988) 201-231.

Ka. doc. dr hab. Ludwik Grzebień SJ

1. Misja polskich jezuitów w Afryce. Z okazji złotego jubileuszu. *Pionierski Trud (Chicago)* 30 (1962) 3-6, 31 (1963) 3-9.

2. Katalog starych druków Biblioteki Teologicznej Bobolanum. *Polonica XVI w. Arch. Bibl. i Muzea Kośc.* 16 (1968) 243-278 i nadb.

3. Uzupełnienia do Bibliografii Estreicherów z Biblioteki Teologicznej Bobolanum w Warszawie. *Arch. Bibl. i Muzea Kośc.* 19 (1969) 45-80 i nadb.

4. Duchowieństwo polskiego Odrodzenia a książka. Na marginesie czterech książek o bibliotekach personalnych. *Arch. Bibl. i Muzea Kośc.* 21 (1970) 295-300.

5. Biblioteka biskupa Hieronima Rozrażewskiego (1542-1600). *Arch. Bibl. i Muzea Kośc.* 22 (1971) 61-168 i nadb.

6. Stulecie Wydawnictwa Jezuickiego w Krakowie. *Arch. Bibl. i Muzea Kośc.* 25 (1972) 229-237.

7. Centralny katalog inkunabułów bibliotek polskich. Powstanie katalogu, osiągnięte wyniki i płynące stąd wnioski. *Arch. Bibl. i Muzea Kośc.* 25 (1972) 265-269.

8. Słowniczek ważniejszych pisarzy jezuitów. W: Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, 1872-1972. Kraków 1972 s. 199-216.

9. Bibliografia retrospektywna wydawnictw własnych. W: Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, 1872-1972. Kraków 1972 s. 217-460. Współautorstwo z Z. Wilkosz.

10. Bibliografia wydawnictw jezuickich przejętych i kontynuowanych. W: Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, 1872-1972. Kraków 1972 s. 261-276. Współautorstwo z Z. Wilkosz.

11. Lisikiewicz Józef. W: *Polski słownik biograficzny* 17 (1972) 461-462.

12. Łabęcki Adam. W: Polski słownik biograficzny 18 (1973) 170-171.

13. Loyko Jan. W: Polski słownik biograficzny 18 (1973) 451-452.

14. Poplatek J., Komisja Edukacji Narodowej. Udział byłych jezuitów w pracach Komisji Edukacji Narodowej. Uzup. Ludwik Grzebień. Kraków 1973 s. 512.

15. Encyklopedia katolicka. T. 1 Lublin 1973. Hasła: Ambrosiana, kol. 408; Apostolstwo Modlitwy w Polsce, kol. 830; Baczyński Teofil, kol. 1250-1251; Badeni Jan, kol. 1253-1254; Bajonna, kol. 1265; Balakława, kol. 1274; Banfi Fabricius, kol. 1302.

16. Misyjna prawa polskich jezuitów nad Zambezą (1881-1912). Przegl. Powsz. (Londyn) 1974 nr 7/8 s. 13-17.

17. Przed jubileuszem Uniwersytetu Wileńskiego. Gazeta Niedzieln. Londyn 26 (1974) nr 21 s. 8.

18. Męciniński Wojciech. W: Polski słownik biograficzny 20 (1975) 501.

19. Jezuici i Komisja Edukacji Narodowej. Przegl. Powsz. (Londyn) 1975 nr 3/4 s. 8-10.

20. Organizacja bibliotek jezuickich w Polsce od XVI do XVIII wieku. Arch. Bibl. i Muzea Kośc. 30 (1975) 223-278, 31 (1975) 225-281 i odb.

21. Mihanowicz Jan. W: Polski słownik biograficzny 21 (1976) 51-52.

22. 400 Years of Polish Jesuit Provinces. W: The Jesuits. Year Book of the Society of Jesus 1976-1977. Roma 1976 s. 110-114. Toż w wersji jęz. francuskiej i niemieckiej.

23. Encyklopedia katolicka. T. 2 Lublin 1976. Hasła: Barbastro, kol. 21; Barcelona, kol. 25; Bartilius Wawrzyniec, kol. 74-75; Bartkiewicz Zdzisław, kol. 75; Bartochowski Wojciech, kol. 83; Bartoszewski Walenty, kol. 87; Bartold Karol, kol. 83-84; Bartsch Fryderyk, kol. 89; Bednarski Stanisław, kol. 173-174; Biatowicz Walenty, kol. 375; Biblioteki kościelne polskie w okresie nowożytnym, kol. 507-510; Biegański Ignacy, kol. 524-525; Billot Louis, kol. 561-562; Bogucki Józef, kol. 719; Bohomolec Jan, kol. 734; Bohusz Franciszek, kol. 736; Borasta Gregorius, kol. 808; Boudou Adrien, kol. 847-848; Bova, kol. 856; Bresciani Antonio, kol. 1062-1063; Brictius Jan, kol. 1073; Brown Józef, kol. 1094-1095; Brzechwa Stanisław, kol. 1123; Bystrzonowski Wojciech, kol. 1248-1249; Bystrzycki Jowin, kol. 1249; Campani Paulo, kol. 1300; Carroll John, kol. 1346.

24. Moskała Romuald. W: *Polski słownik biograficzny* 22 (1977) 44-45.
25. Nakcjanowicz Jakub. W: *Polski słownik biograficzny* 22 (1977) 467-468.
26. Narwojsz Franciszek. W: *Polski słownik biograficzny* 22 (1977) 579-581.
27. Misja jezuitów polskich w Afryce. W: *W nurcie zagadnień posoborowych* 9 (1977) 339-364.
28. Pionierski trud misjonarzy słowiańskich, 1881-1969. Kraków 1977 s. 406. *Wśród ludu Zambii* t. 1.
29. Kozłowiecki A., Listy z misyjnego frontu. Wyboru dokonał i do druku przygotował L. Grzebień. Kraków 1977 s. 210. *Wśród ludu Zambii* t. 2.
30. Nuckowski Jan. W: *Polski słownik biograficzny* 23 (1978) 407-408.
31. Uroczystości stulecia koronacji obrazu Matki Bożej w Starej Wsi. *Kronika Diec. Przemyskiej* 64 (1978) 139-141.
32. Omieciński Ignacy. W: *Polski słownik biograficzny* 24 (1979) 60-61.
33. Orłowski Michał. W: *Polski słownik biograficzny* 24 (1979) 237.
34. Pachucki Józef. W: *Polski słownik biograficzny* 24 (1979) 767.
35. *Encyklopedia katolicka*. T. 3 Lublin 1979. Hasła: Cepari Virgilio, kol. 6; Clavius Christoph, kol. 508; Cozel Feliks, kol. 615; Crasset Jean, kol. 624; Croiset Jean, kol. 637; Czaykowski Konstanty, kol. 780-781; Czech Władysław, kol. 832; Czerski Stanisław, kol. 839-840; Dankwart Baltazar, kol. 1016-1017; Dederko Jakub, kol. 1083-1084; Delehay Hippolyte, kol. 1128; Dewin Jerzy, kol. 1225; Diertins Ignace, kol. 1319; Dmowski Jan, kol. 1361; Dobrzechów, kol. 1406-1407; Dobszewicz Benedykt, kol. 1408.
36. *Rec.: Encyklopedia katolicka*. T. 1-2 Lublin 1973-1976. *Archivum Historicum Societatis Iesu* 48 (1979) 310-311.
37. Pawelski Jan. W: *Polski słownik biograficzny* 25 (1980) 361-362.
38. Perkowski Józef. W: *Polski słownik biograficzny* 25 (1980) 619-620.
39. Śp. O. Józef Janus. *Nasze Wiadomości* 3 (1980) 91-96. Toż w: *Ks. Józef Janus, jezuita. Wspomnienie*. Melbourne 1981 s. 25-35.
40. Kochański and the Jesuits. *Organon* 14 (1980) 51-59.
41. *Polscy kanoniści (wiek XIX i XX)*. Red. J. R. Bar. T. 1-2 Warszawa 1981. Hasła: T. 1: Angiolini Józef s. 9-10; Arndt Augustyn,

s. 10-11; Brzozowski Rajmund, s. 56-57; Hoppe Rudolf s. 173-174; Kraetzig Amandus, s. 250. T. 2: Morawski Marian Ignacy s. 45-46; Perkowski Józef Ignacy, s. 104; Richardot Desiderius, s. 137; Rothenburger Jan, s. 142-143.

42. Słownik polskich teologów katolickich. Red. H. E. Wyczawski. T. 1 Warszawa 1981. Hasła: Ageison Gorgoniusz, s. 37-38; Agoes Ernest, s. 38; Alabiano Garcia, s. 39-40; Aland Jan, s. 40-41; Albertrandi Jan, s. 41-45; Alscher Augustyn Józef, s. 46; Andrzejowicz Józef, s. 57; Angiolini Józef, s. 58-59; Arciszewski Bazyli, s. 62-63; Arent Tobiasz, s. 63-64; Argenti Jan, s. 64-65; Arias Antoni 65-66; Arndt Augustyn, s. 68-76; Aucepius Teodor, s. 77-78; Awedyk Konstanty, s. 79-80; Baczyński Tomasz, s. 83-84; Badeni Jan, s. 84-88; Balsam Kasper, s. 93-94; Baranowicz Bartłomiej, s. 98; Bartilius Wawrzyniec, s. 110-111; Bartkiewicz Zdzisław, s. 111-112; s. Bartochowski Maciej, s. 115; Bartold Jakub, s. 115-116; Bartold Karol, s. 116-117; Bartsch Fryderyk, s. 118-120; Becanus Otto Michał, s. 122-123; Bekanowski Aleksander, s. 124; Bembus Mateusz, s. 124-125; Benisławski Jan, s. 127; Bethman Jakub, s. 131; Biafusi Jan Józef, s. 133; Bielicki Jan Kanty, s. 141; Bieńkowski Franciszek, s. 144; Biesiekierski Jan Augustyn, s. 147; Bieżanowski Jan, s. 147-148; Bohomolec Jan, s. 184-186; Bohusz Franciszek, s. 186-187; Boleslavius Tomasz, s. 188-189; Borhard Jakub, s. 194; Borowski Franciszek (senior), s. 199-200; Borowski Franciszek (junior), s. 200; Borowski Ignacy, s. 200-201; Borowski Kasper, s. 202; Boym Benedykt Paweł, s. 206-207; Boym Michał Piotr, s. 207-208; Brandt Jan, s. 210-211; Brictius Jan, s. 212-213; Brictius Marcin, s. 213; Brodowski Aleksander, s. 214; Brown Józef, s. 215; Bruchman Andrzej, s. 220; Brzechwa Stanisław, s. 234-235; Brzozowski Rajmund, s. 240-241; Brzozowski Tadeusz, s. 241-242; Buczyński Wincenty, s. 245-246; Bujnowski Michał, s. 252; Burba Hieronim, s. 259-260; Bystrzonowski Józef, s. 263-264; Bystrzonowski Wojciech, s. 264-265; Chądzyński Antoni, s. 280; Chojecki Jan Kanty, s. 317-318; Chomętowski Jan, s. 323; Chrzanowski Adam, s. 326; Cichowski Mikołaj, s. 329-331; Cyrowski Mikołaj, s. 341-342; Czeżowski Iwo, s. 352-354; Czyrski Aleksander, s. 356-357; Daleszyński Jan, s. 360; Dankwart Bartłomiej, s. 365-366; Darowski Jan Kazimierz, s. 366-367; Dauksza Aleksander Władysław, s. 367-368; Dąbrowski Agapit, s. 370; Dewin Jerzy, s. 386-387; Dębski Jerzy, s. 392; Długolecki Władysław, s. 393-394; Dobszewicz Benedykt, s. 407-408; Domaradzki Józef, s. 409-410; Downarowicz Eliasz, s. 416-417; Drews Jan, s. 418-419; Družbicki Kasper, s. 424-429; Dymaszewicz Abraham, s. 436; Elżanow-

ski Tomasz, s. 446; Ernhofier Zygmunt, s. 448; Fabricius Melchior, s. 450; Fabrycy Franciszek, s. 451; Feliś Karol, s. 464-465; Fenicki Franciszek, s. 465-466; Fihauser Gustaw, s. 469-470; Filipecki Andrzej, s. 471-472; Frisius Filip, s. 490-491; Gatey Piotr Franciszek, s. 515; Gengell Jerzy, s. 519-521; Gizbert Studnicki Bogusław, s. 528-529; Głowacki Ignacy, s. 533; Godebski Jan, s. 541; Golemowski Jakub, s. 545-546; Goszczewski Krzysztof, s. 560; Grabiński Kazimierz, s. 574; Grabski Franciszek, s. 581; Grochowicki Kajetan, s. 586; Grodzicki Stanisław, s. 592-594; Grodzicki Tomasz, s. 594-595; Grzembosz Błażej, s. 605-606; Gutkowski Jan, s. 610-611.

43. Piątkiewicz Włodzimierz. W: *Polski słownik biograficzny* 26 (1981) 3-4.

44. Pikarski Adrian. W: *Polski słownik biograficzny* 26 (1981) 220-222.

45. Ojciec Jan Beyzym (1850-1912). Obecny stan badań nad jego życiem i dalsze postulaty badawcze. *Nasze Wiad.* 5 (1981) 14-20.

46. *Słownik polskich teologów katolickich*. Red. H. E. Wyczawski. T. 2. Warszawa 1982. Hasła: Hacki Jan Franciszek, s. 15-16; Haduch Henryk, s. 17-20; Hannenberg Gotfryd, s. 23-25; Hawryłowicz Piotr, s. 29; Hebda Adam, s. 31; Heintz Franciszek, s. 32-33; Hennig Jan, s. 33-34; Hińczka Marcin, s. 50-51; Hołubowicz Józef, s. 59-62; Hoppe Rudolf, s. 64; Hostounsky Baltazar, s. 66-67; Hostyński Jan, s. 67-68; Hulewicz Jan, s. 80-81; Jachnowicz Jan, s. 99-100; Jackowski Henryk, s. 100-103; Jeleński Aleksander Ignacy, s. 199-200; Junga Adrian Jerzy, s. 221-222; Karpiński Szymon, s. 268-269; Kiersznicki Atanazy Ludwik, s. 274-275; Kirstejn Michał, s. 277-278; Kitnowski Piotr, s. 279-280; Klage Tomasz, s. 281-283; Klaws Jerzy, s. 283; Klimke Fryderyk, s. 286-287; Kmicic Adam, s. 295; Książewicz Grzegorz, s. 307-308; Kobielski Józef, s. 309-310; Koczorowski Franciszek, s. 316-317; Kojalowicz Wojciech, s. 318-322; Konarski Jan, s. 341-342; Korman Jan, s. 356; Korytyński Felicjan, s. 362; Kosiński Stanisław, s. 363; Kosteński Jan, s. 369; Kowalski Jan, s. 378-379; Kozicki Michał, s. 381; Kozłowski Stanisław, s. 386; Koźmiński Franciszek, s. 399-400; Kraetzig Amand, s. 405-406; Kranodębski Adam, s. 414-415; Krasowski Michał, s. 415; Kraszewski Jan, s. 415; Kraitzen Karol, s. 421-422; Kretzmer Marcin, s. 424-425; Kreyszel Marcin, s. 426; Krüger Andrzej, s. 449; Krüger Franciszek, s. 449-450; Kuczyński Stefan, s. 463-464; Kulesza Jan Alojzy, s. 473-474; Kurzeniecki Marcin, s. 483-484; Kwaczyński Agnel, s. 484-485; Kwapich Szymon, s. 485; Kwiatkiewicz Jan, s. 485-488; Kwiatkowski Piotr, s. 488-489; Langer Antoni,

s. 492-493; Laterna Marcin, s. 497-498; Leski Samuel, s. 509; Leśniewski Franciszek, s. 517-518; Lilia Piotr, s. 527-528; Lilienthal Franciszek, s. 528; Lowenstein Teodor, s. 539-540; Lubowicki Franciszek, s. 544; Lucidus Tomasz, s. 544; Łaszcz Marcin, s. 556-558; Łącki Tomasz, s. 559; Łączyński Andrzej, s. 560; Łęczycycki Mikołaj, s. 560-566; Łosiewski Krzysztof, s. 576-577; Łosiewski Stanisław, s. 578; Łoyko Jan, s. 579; Łucki Jan, s. 584-585; Łukaszewicz Jan, s. 586.

47. Słownik polskich teologów katolickich. Red. H. E. Wyczawski. T. 3 Warszawa 1982. Hasła: Makowski Adam s. 39-40; Marcin z Ujazdu, s. 56; Massucci Tomasz, s. 76; Mazowiecki Michał, s. 87-88; Miaskowski Adrian, s. 100-101; Mikułowski Adam, s. 127; Miłuński Maciej, s. 127-128; Młodzianowski Andrzej, s. 143; Młodzianowski Tomasz, s. 143-146; Mohl Aleksander, s. 153-155; Mokrski Hączel Andrzej, s. 157; Morawski Jan, s. 158-160; Morawski Marian Ignacy, s. 160-166; Morsztyn Paweł, s. 172; Mościcki Paweł, s. 177; Mrowiński Walerian, s. 180-181; Muśnicki Nikodem, s. 187-188; Nahzer Michał, s. 192; Narewicz Władysław, s. 195-196; Narmunth Mikołaj, s. 197-198; Narolski Andrzej, s. 198; Niepokojczycki Krzysztof, s. 209; Nieradzki Hieronim, s. 209-210; Nikowski Szymon, s. 214-215; Norvegus Nicolai Wawrzyniec, s. 216-218; Obermeier Fulgenty, s. 237; Oborski Mikołaj Stanisław, s. 238-239; Obrębski Andrzej, s. 239; Odrzywolski Ignacy, s. 240-241; Orłowski Michał, s. 263-264; Ortiz Michał, s. 265; Ostroróg Adam Anioł, s. 280; Ożarowski Augustyn, s. 286; Pallavicinus Fabricius, s. 292-293; Paunicz Michał, s. 302; Pawłowski Daniel, s. 330-332; Perkowicz Paweł, s. 349; Perkowicz Tomasz, s. 350; Perkowski Józef Ignacy, s. 350-351; Pełkowski Kasper, s. 353-354; Pietroboni Ignacy, s. 358; Pikarski Adrian, s. 358-359; Pilawski Ignacy, s. 361; Pilchowski Dawid Zygmunt, s. 361-363; Piotrowicz Stanisław, s. 369; Pisanus Alfons, s. 371-372; Poniński Franciszek, s. 413-414; Popiel Tomasz, s. 417-418; Popławski Hiacynt Antoni Ignacy, s. 421-422; Possevino Antonio, s. 423-426; Postępski Anioł, s. 426; Poszakowski Jan, s. 426-429; Peżarski Andrzej, s. 433; Preyschoff Jan Antoni, s. 440-441; Pruszek Aleksander, s. 445; Pruszyński Franciszek, s. 448; Przanowski Maciej, s. 448-449; Przynowski Jakub, s. 456-457; Pudelski Michał, s. 459; Puzyna Stefan, s. 468-469; Quadrantinus Fabian, s. 470-471; Queck Walenty, s. 471; Raczyński Ignacy, s. 476-477; Radliński Jakub Paweł, s. 479-481; Rakowski Marcin, s. 491; Rasch Jakub, s. 493; Raychlicki Kazimierz, s. 493-494; Rochel Jan, s. 500; Rogerius Ludwik, s. 502; Rościszewski Wojciech, s. 509-511; Rothenburger Jan, s. 511-512; Rozaven de Leissegues Jan Ludwik, s. 513-514; Rubczyń-

ski Marcin, s. 517-518; Rudolfski Marcin, s. 519; Rutka Teofil, s. 525-527; Rybski Andrzej, s. 534; Rychłowski Karol, s. 537; Rzepnicki Franciszek, s. 545-546.

48. Podoleński Stanisław. W: Polski słownik biograficzny 27 (1982) 138-139.

49. Słownik polskich teologów katolickich. Red. H. E. Wyczawski. T. 4 Warszawa 1983. Hasła: Sadkowski Jan s. 15; Sarbiewski Maciej Kazimierz, s. 17-21; Sawicki Kasper, s. 24-26; Schill Grzegorz, s. 26-27; Schmit Antoni, s. 27; Schwang Jan, s. 30-31; Szaniecki Stefan, s. 32-34; Siemiński Andrzej, s. 68-69; Sierakowski Hugo, s. 71; Sikorski Kazimierz, s. 83; Sikorski Marian, s. 83-84; Skarga Piotr, s. 84-92; Skrzynecki Rafał, s. 100-101; Słabniewicz Andrzej, s. 104-105; Sobieszczański Aleksander, s. 127; Sokolowski Wojciech, s. 136-137; Sołski Stanisław, s. 148-149; Srzedziński Sebastian, s. 166; Staszewski Jakub, s. 195-196; Stein Henryk, s. 207-208; Stempel Maciej, s. 208; Stibigł Andrzej, s. 211; Stojałowski Stanisław, s. 212-213; Susliga Wawrzyniec, s. 231-232; Sygański Jan, s. 234-237; Szapiel Jan, s. 254; Szembek Fryderyk, s. 273-274; Świętosławski Jan, s. 313; Świrczyński Antoni, s. 313-314; Świrski Kazimierz, s. 314; Tengis Jan, s. 322-323; Titz Wacław, s. 327-328; Thuczyński Maciej Ignacy, s. 329; Trąbczyński Marcin, s. 341; Trembecki Stanisław, s. 342; Trendel Jerzy, s. 343; Trzaskowski Mikołaj, s. 348; Tylka Jacek, s. 357-358; Tyszkiewicz Jerzy, s. 363-364; Uber Jan, s. 365; Ubermanowicz Sebastian, s. 365-366; Ugniewski Szymon, s. 367; Wall Tomasz, s. 382-383; Waluszewicz Tomasz Dominik, s. 383-384; Warszawski Mateusz, s. 388; Warszawicki Stanisław, s. 392-395; Wąsowski Bartłomiej Nataniel, s. 402-403; Weis Leonard, s. 407; Wichert Michał Ignacy, s. 415; Wiecki Wiktor Karol, s. 417-418; Wieczorkowski Michał Ignacy, s. 418-419; Wielewicki Jan, s. 420-421; Wielowiejski Michał, s. 422-423; Wielowiejski Stefan, s. 423-425; Wierzbicki Feliks, s. 424-425; Wietrzyński Władysław, s. 428; Wilkinowicz Ignacy, s. 434; Witkowski Franciszek, s. 446; Witkowski Jan, s. 446-447; Witoszyński Ignacy, s. 447-448; Wolbortus Baltazar, s. 461; Wołski Kazimierz, s. 463-464; Wulfers Stefan, s. 479-480; Wysocki Adam, s. 481; Wysocki Baltazar, s. 481-482; Wysocki Szymon, s. 486-488; Zabielski Stanisław, s. 493; Zaborski Władysław, s. 495-496; Załęski Stanisław, s. 504-511; Załuski Marcin, s. 526-527; Zapolski Ignacy Franciszek, s. 528-529; Zaranek Zygmunt, s. 529; Zembowski Andrzej, s. 539; Zychowicz Kasper, s. 545; Zabiński Jan, s. 546-547; Żółtowski Władysław, s. 555-556; Żórawski Mikołaj, s. 557; Żułkiewski Karol, s. 559.

50. Poniński Franciszek. W: Polski słownik biograficzny 27 (1983) 527.

51. Poniński Stefan. W: Polski słownik biograficzny 27 (1983) 545-546.

52. Duchowieństwo polskie w Stanach Zjednoczonych przed wielką emigracją (do 1863). W: Studia z historii jezuitów. Kraków 1983 s. 247-295.

53. Encyklopedia katolicka. T. 4 Lublin 1983. (Hasła: Domaradzki Józef kol. 53-54; Dorda Jan, kol. 119-120; Doyle William, kol. 177-178; Drews Jan, kol. 208-209; Drexel Jeremias, kol. 209; Dufrene Maximilian, kol. 341; Duhr Bernhard, kol. 344; Dzierożyński Franciszek, kol. 597.

54. Wstęp i red.: P. van der Meer de Walcheren, Dziennik nawróconego. Kraków 1983 s. 5-8.

55. Słownik polskich teologów katolickich. Red. L. Grzebień. T. 5 Warszawa 1983. Hasła: Adamski Józef Stanisław s. 26-27; Andrasz Józef, s. 45-49; Antoniewicz Józef, s. 51-52; Archutowski Roman, s. 56-57; Bartynowski Stanisław, s. 85-86; Bączek Jan, s. 87-88; Bączkiewicz Kazimierz, s. 88; Bednarski Stanisław, s. 89-95; Bensch Teodor, s. 97-98; Bielawski Zygmunt, s. 101-104; Biernacki Mikołaj, s. 108; Bisztyga Kazimierz, s. 124-128; Błachut Augustyn, s. 129-130; Bober Piotr, s. 130-131; Bogdanowicz Adam, s. 147-148; Bojułka Bronisław, s. 148-149; Bok Józef, s. 149-150; Borkowski Ludwik, s. 152; Brząkalski Józef, s. 164; Bukowski Alojzy, s. 168-170; Bzowski Teofil, s. 172-175; Caputa Józef, s. 176; Chechelski Józef, s. 195-196; Chojnacki Piotr, s. 198-200; Choromański Zygmunt, s. 203-205; Cichoń Ludwik, s. 222-223; Cichowski Henryk Andrzej, s. 223-225; Ciemniowski Jan, s. 225-227; Ciesielski Augustyn, s. 229-230; Cozel Feliks, s. 243-246; Czesznak Karol, s. 246; Cyrek Józef, s. 246-247; Czaputa Teodor, s. 256; Czaykowski Konstanty, s. 256-259; Czeczott Witold, s. 260-261; Czermiński Marcin, s. 263-267; Dajczak Józef, s. 275-277; Dalbor Edmund, s. 277-278; Danilewicz Jan, s. 278-279; David Pierre, s. 279-281; Dąbrowski Antoni, s. 281; Dąbrowski Eugeniusz, s. 283-289; Domański Franciszek, s. 312-314; Dorda Jan, s. 315-317; Elter Edmund, s. 343-344; Fajęcki Aleksander, s. 345-346; Felczak Stanisław, s. 367; Fondaliński Jan, s. 399; Fridrich Alojzy, s. 409-411; Gall Stanisław, s. 423-424; Gautier Jerzy, s. 427; Głowiński Kazimierz, s. 454; Godlewski Marcei, s. 456-457; Gołąb Julian, s. 467-468; Grabowski Ignacy, s. 496-499; Hortyński Feliks, s. 545-547; Huet Stanisław, s. 555-556; Jachimowski Tadeusz, s. 560-561; Jagusz Michał

561-563; Jankiewicz Władysław, s. 578-579; Janus Józef, s. 581-583; Jaśniński Włodzimierz, s. 592-593; Jeż Mateusz, s. 599-603.

56. Słownik polskich teologów katolickich. Red. L. Grzebiń. T. 6 Warszawa 1983. Hasła: Kakowski Aleksander, s. 19-21; Karłowski Kazimierz, s. 46-48; Karyłowski Tadeusz, s. 50-52; Klawek Aleksy, s. 68-77; Kobytecki Stanisław, s. 107-109; Komorowski Stefan, s. 123-124; Konieczny Franciszek, s. 126; Konopka Kazimierz Stanisław, s. 129-132; Koppens Romuald, s. 133-134; Korewa Jan, s. 140-141; Kornilowicz Władysław Emil, s. 141-142; Kosibowicz Edward, s. 153-156; Kraśnicki Andrzej, s. 205; Krokoszyński Karol, s. 209-210; Kruszkowski Wacław, s. 214-215; Krzemieniecki Jan Władysław, s. 234-235; Krzyszkowski Józef, s. 241-247; Kubicki Paweł Franciszek, s. 247-250; Kucharski Kazimierz, s. 262-263; Kuznowicz Mieczysław, s. 276-279; Kwiatkowski Franciszek, s. 279-285; Kwiatkowski Władysław, s. 290-291; Kwieciński Antoni, s. 291-292; Kysela Jan, s. 295-296; Ledóchowski Włodzimierz Dionizy, s. 311-312; Libiński Herman, s. 322-323; Lipke Leonard, s. 333-335; Lisowski Franciszek, s. 338-339; Lohn Władysław, s. 342-345; Łukomski Stanisław Andrzej, s. 385-386; Łyszczarczyk Jan, s. 387-388; Madeja Franciszek, s. 397; Mańkowski Piotr, s. 418-420; Matzel Ernest, s. 435-438; Michiels Józef, s. 474-475; Miś Wincenty, s. 496-497; Morawski Marian Józef, s. 511-513; Moskała Romuald, s. 518-521; Myszkowski Tytus, s. 523; Mytkowicz Andrzej, s. 523-525; Nachtman Władysław, s. 526; Narajewski Stanisław, s. 529; Nowak Edmund, s. 556; Nowakowski Ildelfons, s. 560-561; Nowakowski Marceł Wacław, s. 561-562; Nowicki Jan, s. 564; Obertyński Zdzisław, s. 575-577; Okoniewski Stanisław Wojciech, s. 580-584; Orliński Michał, s. 590; Pachucki Józef Leon, s. 600-603; Padacz Władysław Józef, s. 607-608; Pawelski Jan, s. 621-625; Pechnik Aleksander, s. 630-643; Petrani Aleksy, s. 646-650; Piątkiewicz Włodzimierz, s. 665-666; Plater-Zyberk Aleksander, s. 698-699; Płodzień Stanisław, s. 699; Podoleński Stanisław Tadeusz, s. 702-707; Poplatek Jan, s. 710-714; Poplicha Józef, s. 714; Prokulski Walenty, s. 722-724; Przeździecki Henryk, s. 728; Puchalski Feliks, s. 738-739.

57. Słownik polskich teologów katolickich. Red. L. Grzebiń. T. 7 Warszawa 1983. Hasła: Radkowski Tadeusz, s. 12-13; Radomski Bolesław Józef, s. 13-14; Rejowicz Jarosław, s. 22-24; Rejowicz Władysław, s. 24-25; Richter Izidor, s. 33-34; Roslan Władysław, s. 41-42; Rostworowski Jan, s. 44-52; Roszkowski Antoni, s. 52-53; Roth Jan, s. 55-57; Rozwadowski Aleksander, s. 57-59; Rudnicki Ludwik, s. 62; Rychlicki Józef, s. 66-67; Sas Józef, s. 77-78; Sejbuk Czesław, s. 92-93;

Semkowski Ludwik, s. 93-96; Sigmund Adolf, s. 102; Sitkowski Tadeusz Teofil, s. 102-104; Skibniewski Mariusz, s. 106-108; Skibniewski Stefan Leon, s. 108-109; Sokolowski Czesław, s. 143-145; Sprusiński Stanisław, s. 154; Stach Piotr, s. 154-158; Starker Alojzy, s. 160-161; Styś Stanisław, s. 194-196; Szczepański Władysław, s. 211-214; Szlagowski Antoni Władysław, s. 220-223; Szmigielski Jan, s. 223-225; Szmyd Gerard, s. 225; Sznarbachowski Feliks, s. 227-228; Sznurowicz Józef, s. 228; Szulc Władysław, s. 245; Szurek Stanisław, s. 250-252; Szymeczko Jan Kanty, s. 276; Tarnawski Mieczysław, s. 306-307; Teodorowicz Józef, s. 307-311; Thullie Kazimierz, s. 311-312; Tomczak Kazimierz, s. 325-327; Trzeciak Stanisław, s. 327-329; Turbak Piotr, s. 331-333; Tuszowski Józef, s. 333-334; Twardowski Bolesław, s. 335; Umiński Józef, s. 339-343; Urban Jan, s. 344-354; Uth Grzegorz, s. 356; Waczyński Bogusław, s. 357-358; Warol Alojzy, s. 374-375; Weber Emil, s. 383; Węglewicz Mieczysław, s. 390-391; Wiącek Jan, s. 391-392; Wicher Władysław, s. 392-395; Wiślicki Jan, s. 411-412; Wolnik Bruno, s. 428-429; Wróblewski Alfred, s. 451-453; Wyrobisz Bruno, s. 455-456; Wyszyński Stefan, s. 460-463; Zaleski Władysław Michał, s. 466-468; Zarembowicz Henryk, s. 481-482; Zubka Jan, s. 496-497; Żukowski Stanisław, s. 511-512; Życzkowski Emil, s. 525.

58. *Burliwe lata Polonii amerykańskiej. Wspomnienia i listy misjonarzy jezuitów 1864-1913.* Zebrał i opracował L. Grzebień. Kraków 1983 s. 333.

59. Red.: S. Kiełtyka, *Św. Franciszek z Asyżu.* Kraków 1983 s. 242.

60. Red.: *Bóg bliski. Historia i teologia kultu Najświętszego Serca Jezusa.* Kraków 1984 s. 349.

61. Red.: S. Kiełtyka, *Święty Bernard z Clairvaux.* Kraków 1984 s. 446.

62. Red.: E. Burke, *Łowca dusz. Św. Paweł od Krzyża.* Kraków 1984 s. 215.

63. *Matka Boża w moim życiu. Wybór tekstów i oprac.* L. Grzebień. Kraków 1985 s. 246. — Toż. wyd. 2 Kraków 1986.

64. *Dzieje kościelne Dobrzeczoła 1185-1985.* Kraków 1985 s. 58.

65. Preischoff Jan. W: *Polski słownik biograficzny* 28 (1985) 439-440.

66. Przeborowski Adam. W: *Polski słownik biograficzny* 28 (1985) 667-668.

67. *Młody Las. Wybór tekstów i oprac.* L. Grzebień. Kraków 1986 s. 206.

68. Jezuici w Starej Wsi 1821-1984. W: Chwalcie z nami Panią świata. Z dziejów Kościoła na ziemi brzozowskiej. Kraków 1986 s. 103-113.
69. Człowiek o wielkim sercu. Ks. Józef Janus SJ 1911-1980. Kraków 1986 s. 88.
70. Wydział Teologiczny Bobolanum w Lublinie (1926-1939). W: Dzieje Lubelszczyzny 5 (1986) 189-209.
71. Puzyna Piotr. W: Polski słownik biograficzny 29 (1986) 498-499.
72. Puzyna Stefan. W: Polski słownik biograficzny 29 (1986) 500-501.
73. Queck Walenty. W: Polski słownik biograficzny 29 (1986) 529-530.
74. Radomiński Jan. W: Polski słownik biograficzny 29 (1986) 730-731.
75. Śp. O. Stanisław Nawrocki (1915-1986). Jezuici, Nasze Wiadomości 3 (1986) 35-40.
76. Red.: Błogosławiona Kinga w Ziemia Sądecka. Kraków 1986 s. 110.
77. Fundacja biskupa W. H. Sierakowskiego. Biblioteka i drukarnia jezuitów w Przemyślu. Roczniki Biblioteczne 29 (1985) druk 1987 z. 1-2 s. 231-242.
78. Radzimski Stanisław. W: Polski słownik biograficzny 30 (1987) 110-112.
79. Z dziejów Kościoła katolickiego w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej. Idźcie na Cały Świat 1988 nr 1 s. 8-13.
80. Richardot Didier. W: Polski słownik biograficzny 31 (1988) 274-275.
81. 50 lat Sekcji Polskiej Radia Watykańskiego. Posłaniec Serca Jezusowego 117 (1988) 168.
82. 50 lat Sekcji Polskiej Radia Watykańskiego. Ład 6 (1988) nr 47 s. 5, 13.
83. Złoty jubileusz Sekcji Polskiej Radia Watykańskiego. Pogadanki radiowe. Rzym 1988 s. 46. — Toż w: Kalendarz Serca Jezusowego 1989. Kraków 1988 s. 59-77.
84. St. Andrew Bobola SJ, 50 Years of Canonisation. W: The Jesuits 1989. Rome 1988 s. 40-41. Toż w wersji francuskiej, hiszpańskiej i niemieckiej.
85. Rogalski Leon. W: Polski słownik biograficzny 31 (1988) 413-415.

Ks. doc. dr hab. Władysław Kubik SJ

1. Bóg z nami. Podręcznik dla katechety. Pod red. ks. J. Charytańskiego. T. 1 Warszawa 1971 s. 327. Współautor.
2. Bóg z nami. Podręcznik dla katechety. Pod red. ks. J. Charytańskiego. T. 2 Warszawa 1971 s. 396. Współautor.
3. Directorium Catechisticum Generale: Cz. IV: Elementy metodyczne; cz. VI: Działalność duszpasterska — rozdz. I i II oraz IV-VIII. Biuletyn Katechetyczny. Collect. Theol. 42 (1972) f. 3 s. 157-162, 166-167, 169-173.
4. Metoda stopni formalnych. Biuletyn Katechetyczny. Collect. Theol. 42 (1972) f. 4 s. 153-157.
5. Założenia dydaktyczne podręcznika dla III roku katechizacji. W: Bóg z nami. Podręcznik dla katechety. Pod red. ks. J. Charytańskiego. Cz. 3 Warszawa 1972 s. 20-38.
6. Bóg z nami. Podręcznik dla katechety. Pod red. ks. J. Charytańskiego, ks. W. Kubika i ks. B. Mokrzyckiego. T. 3 Warszawa 1972 s. 546. Redakcja.
7. Jakie problemy zajmują obecnie dydaktyków w Polsce? oraz nauczanie problemowe w nowym systemie nauczania. Biuletyn Katechetyczny. Collect. Theol. 43 (1973) f. 1 s. 119-122, 128-133.
8. Potrzeba reformy w zakresie dydaktycznym i wychowawczym na szczeblu nauczania początkowego. Biuletyn Katechetyczny. Collect. Theol. 43 (1973) f. 3 s. 184-190.
9. Metodyka katechizacji. W: Bóg z nami. Podręcznik dla katechety. Pod red. ks. J. Charytańskiego. Cz. 4 Warszawa 1974 s. 23-53.
10. Sympozjum katechetyczne na Międzyzakonnym Wyższym Instytucie Katechetycznym. Biuletyn Katechetyczny. Collect. Theol. 44 (1974) f. 4 s. 139-151.
11. Bóg z nami. Podręcznik dla katechety. Pod red. ks. J. Charytańskiego, ks. W. Kubika i ks. B. Mokrzyckiego. T. 4 Warszawa 1974 s. 660. Redakcja.
12. Profil dydaktyczny podręczników dla katechety. W: W kierunku prawdy. Praca zbiorowa pod red. bpa B. Bejze. Warszawa 1976 s. 359-377.

13. Propozycje dydaktyczne. W: Podręcznik metodyczny do Katechizmu religii katolickiej. Praca zbiorowa pod red. ks. J. Charytańskiego i ks. W. Kubika. Cz. 1 Warszawa 1976 s. 25-36.

14. Podręcznik metodyczny do Katechizmu religii katolickiej. Pod red. ks. J. Charytańskiego i ks. W. Kubika. T. 1 Warszawa 1976 s. 664. Redakcja.

15. Die charakteristik der ersten Phase katechetischer Unterweisung. W: Christliche Erziehung in Europa. B. 5 München 1977 s. 41-55.

16. Symposium katechetyczne na Międzypakonnym Wyższym Instytucie Katechetycznym. Biuletyn Katechetyczny. Collect. Theol. 47 (1977) f. 4 s. 129-143.

17. Zasadnicze problemy współczesnej dydaktyki w katechetyce. Aten. Kapł. 70 (1978) t. 91 s. 232-251.

18. Prawdliwość uczenia się i zasady nauczania w zastosowaniu katechetycznym. W: Podręcznik metodyczny do Katechizmu religii katolickiej. Praca zbiorowa pod red. ks. J. Charytańskiego i ks. W. Kubika. Cz. 2 Warszawa 1978 s. 14-28.

19. Odnowa katechetyczna na Węgrzech. Biuletyn Katechetyczny. Collect. Theol. 48 (1978) f. 2 s. 149-152.

20. Metody nauczania religii oparte na działaniu ks. prof. dr Alberta Hofera w ATK po raz drugi. Biuletyn Katechetyczny. Collect. Theol. 48 (1978) f. 2 s. 154-159.

21. Podręcznik metodyczny do Katechizmu religii katolickiej. Pod red. ks. J. Charytańskiego i ks. W. Kubika. T. 2 Warszawa 1978 s. 678. Redakcja.

22. Doświadczenie małego dziecka istotnym uwarunkowaniem wychowania do wiary. Collect. Theol. 49 (1979) f. 4 s. 47-58.

23. Przedszkole pierwszym ogniwem oświaty i wychowania. Biuletyn Katechetyczny. Collect. Theol. 49 (1979) f. 1 s. 113-124.

24. Młodzież a problem moralności. Doroczne spotkanie Europejskiej Ekipy Katechetycznej dla spraw młodzieży. Biuletyn Katechetyczny. Collect. Theol. 49 (1979) f. 3 s. 133-135.

25. Umiejętność koncentracji uwagi u uczniów klas VI, VII, VIII oraz jej konsekwencje dydaktyczno-katechetyczne. Studia katechetyczne. T. 1 Warszawa 1979 s. 29-196.

26. Proces dydaktyczny. W: Podręcznik metodyczny do Katechizmu religii katolickiej. Praca zbiorowa pod red. ks. J. Charytańskiego i ks. W. Kubika. Cz. 4 Warszawa 1980 s. 30-50.

27. Zasadnicze akcenty dydaktyczne. W: Podręcznik metodyczny do Katechizmu religii katolickiej. Praca zbiorowa pod red. ks. J. Charytańskiego i ks. W. Kubika. Cz. 3 Warszawa 1980 s. 19-33.

28. Wychowanie młodzieży do twórczego działania i zaangażowania społecznego. *Collect. Theol.* 50 (1980) f. 3 s. 63-84.

29. Orientacja antropologiczna w katechezie w świetle encykliki „*Redemptor Hominis*”. *Katecheta* 24 (1980) 49-56, 108-115.

30. Podręcznik metodyczny do Katechizmu religii katolickiej. Pod red. ks. J. Charytańskiego i ks. W. Kubika. T. 3 Warszawa 1980 s. 604. Współredakcja.

31. Podręcznik metodyczny do katechizmu religii katolickiej. Pod red. ks. J. Charytańskiego i ks. W. Kubika. T. 4 Warszawa 1980 s. 564. Współredakcja.

32. Wychowanie do pełnienia ról społecznych. *Katecheta* 25 (1981) 145-150, 200-205.

33. Nowy katechizm wydany przez Związek Katechetów Niemiec. Biuletyn Katechetyczny. *Collect. Theol.* 51 (1981) f. 2 s. 120-126.

34. Zarys wiary — nowy katechizm. *Katecheta* 25 (1981) 115-119.

35. Zadania wychowawcze katechezy dla chrześcijańskiej formacji. Biuletyn Katechetyczny. *Collect. Theol.* 52 (1982) f. 4 s. 97-111.

36. Zadania i treść religijnego wychowania małego dziecka. W: *Jezus Chrystus z nami. Podręcznik dla katechizacji dzieci najmłodszych.* Praca pod red. ks. W. Kubika. T. 1 Warszawa 1983 s. 8-46.

37. *Jezus Chrystus z nami. Podręcznik dla katechizacji dzieci najmłodszych.* Praca zbiorowa pod red. ks. W. Kubika. T. 1 Warszawa 1983 s. 548.

38. *Posłaniec Serca Jezusowego* 112 (1983). Artykuły: *Matko Boża, módl się za nami*, nr 5 s. 3-4; *Miesiąc żniw*, nr 7/8 s. 28-29; *Przychodzisz w człowieku*, nr 9 s. 16-17; *Mój różaniec*, nr 10 s. 4-5; *Sen Ojca*, nr 11 s. 10-11.

39. *Jezus Chrystus z nami. Podręcznik dla katechizacji dzieci najmłodszych.* Praca zbiorowa pod red. ks. W. Kubika. T. 2 Warszawa 1984 s. 579.

40. Podstawowe założenia i zadania podręcznika dla katechizacji dzieci najmłodszych. *Collect. Theol.* 54 (1984) f. 3 s. 11-27. — Toż w tłum. niem.: *Grundvoraussetzungen, aufbau und Zielsetzung des Katholischen Religionsbuchs für Kleinkinder.* *Collect. Theol.* 55 (1985) f. spec. s. 5-37.

41. Idea przewodnia podręcznika dla katechizacji dzieci w wieku przedszkolnym. W: *Jezus Chrystus z nami. Praca zbiorowa pod red.*

ks. W. Kubika. T. 2 Warszawa 1984 s. 262-303.

42. Wspomnienie o ks. A. Exelerze. *Biuletyn Katechetyczny. Collect. Theol.* 54 (1984) f. 2 s. 109-113.

43. Niemiecki Kongres Katechetyczny — Fryburg 1983. *Biuletyn Katechetyczny. Collect. Theol.* 54 (1984) f. 2 s. 113-123.

44. Tłum.: A. Exeler, Szansa wspólnej drogi — spojrzenie w przyszłość. *Biuletyn Katechetyczny. Collect. Theol.* 54 (1984) f. 4 s. 111-119.

45. *Posłaniec Serca Jezusowego* 113 (1984). Artykuły: Wychowanie w wierze Kościoła, nr 1 s. 10-11; Na krzyżowej drodze, nr 3 s. 52-54; Wszczępieni w Paschę, nr 4 s. 88-90; Chrzest — i co dalej?, nr 5 s. 114-115; Dar, nr 6 s. 123; Wtajemniczenie w Eucharystię, nr 7 s. 162-163; Pod Twoją obronę, nr 8/9 s. 196-197; Uczę się ciebie, człowieku, nr 11 s. 234-235.

46. Idea przewodnia trzyletniego cyklu katechizacji dzieci w wieku przedszkolnym. *Katecheta* 29 (1985) 200-211.

47. Tłum.: F. J. Nocke, Wezwanie do miłości — poszukiwanie krótkiej formuły wiary. *Biuletyn Katechetyczny. Collect. Theol.* 55 (1985) f. 4 s. 116-124.

48. Tłum.: R. Bleistein, Duszpasterstwo młodzieży w Republice Federalnej Niemiec. *Biuletyn Katechetyczny. Collect. Theol.* 55 (1985) f. 4 s. 124-132.

49. Tłum.: M. Raske, Z problematyki dydaktyki korelacji. *Biuletyn Katechetyczny. Collect. Theol.* 55 (1985) f. 4 s. 132-135.

50. *Posłaniec Serca Jezusowego* 114 (1985). Artykuły: Na święto Bożej Rodzicielki, s. 18-19; W rocznicę poświęcenia, s. 54-55; Chrystus zmartwychwstał, s. 75; Staję przed Tobą, s. 127; Nad książką „Matka Boża w moim życiu”, s. 174-175.

51. Tłum.: M. Raske, Maryja w nauczaniu religii. *Biuletyn Katechetyczny. Collect. Theol.* 56 (1986) f. 1 s. 87-95.

52. Tłum.: G. Miller, Metoda analizy struktury tekstu w zastosowaniu do tekstów biblijnych. *Biuletyn Katechetyczny. Collect. Theol.* 56 (1986) f. 1 s. 96-100.

53. Wkład ks. Mariana Finkego w rozwój dydaktyki katechetycznej. *Katecheta* 31 (1987) 20-30.

Ks. doc. dr hab. Piotr Lenartowicz SJ

1. Examination of the Effect on the Heart Activity of a Brain Extract Obtained by the Florey Method. Bull. Acad. Pol. Sci. Cl. VI. 5 (1957) 271-276. Współpraca w W. Romanowskim i I. Janczarskim.
2. Blood Free Ammonia Level and Conditioned Motor Reflexes in Rabbits after Cardiazol Shock. Bull. Acad. Pol. Sci. Cl. VI. 8 (1960) 529-533.
3. The Effect of the Ammonium Salts on Electrocardiogram and Cortical Directly Evoked Potentials: preliminary report. Bull. Acad. Pol. Sci. Cl. VI. 8 (1960) 353-357.
4. Przyczynk do zagadnienia genezy potencjałów korowych bezpośrednio wywołanych. Prace VIII Zjazdu Polskiego Towarzystwa Fizjolog. 7-10 XII 1960 r. Acta Physiologica Polonica 5/6 (1960) 802.
5. Wpływ soli amonowych na elektrokortigram i korowe potencjały bezpośrednio wywołane. Acta Physiol. Pol. 7 (1961) 365-380.
6. O wczesnych stadiach ewolucji człowiekowatych. W: Człowiek i świat. Szkice filozoficzne. Pod red. ks. R. Darowskiego. Kraków 1972 s. 160-213.
7. Phenotype-Genotype Dichotomy. Pontificia Universitas Gregoriana. Roma 1975 s. 8, 233, XIX.
8. Wprowadzenie do zagadnień filozoficznych. Kraków 1979 s. VI, 130.
9. Analiza pojęcia wycelowania zewnętrznego. Studia Philosophiae Christianae 16 (1980) nr 2 s. 39-54.
10. Aspekt porządku w zjawiskach życiowych. Zagadnienia filozoficzne w nauce. Z. 1 (1978/79) s. 54-65. Współpraca z ks. S. Ziemiańskim.
11. Życie — porządkujący ruch materii. Znak 32 (1980) 203-215. Współpraca z ks. S. Ziemiańskim.
12. Pojęcie całości i przyczyny w dziejach embriologii. W: Studia z historii filozofii. Księga pamiątkowa z okazji 50-lecia pracy naukowej ks. profesora Pawła Siwka SJ. Pod red. R. Darowskiego. Kraków 1980 s. 207-244.
13. Mitologia programu genetycznego. Znak 35 (1983) 881-898.
14. Całościowość procesu życiowego na poziomie molekularnym. W: Nauka — Religia — Dzieje. II Seminarium interdyscyplinarne

w Castel Gandolfo, 6-9 września 1982. Pod red. J. A. Janika i P. Lenartowicza. Wydział Filozoficzny Tow. Jezusowego. Kraków 1984 s. 48-70.

15. Wiarygodność twierdzeń przyrodniczych. W: Nauka — Religia — Dzieje. III Seminarium interdyscyplinarne w Castel Gandolfo, 6-9 sierpnia 1984. Pod red. J. A. Janika i P. Lenartowicza. Wydział Filozoficzny Tow. Jezusowego. Kraków 1986 s. 73-100.

16. Elementy filozofii zjawiska biologicznego. WAM. Kraków 1986 s. 478.

17. Red.: Nauka — Religia — Dzieje. IV Seminarium interdyscyplinarne w Castel Gandolfo, 6-8 sierpnia 1986. Pod red. J. A. Janika i P. Lenartowicza. Wydział Filozoficzny Tow. Jezusowego. Kraków 1988 s. 253.

Ks. dr Bolesław Dyduła SJ

1. Wartości moralne i szczęście. W: Człowiek i świat. Szkice filozoficzne. Pod red. R. Darowskiego. Kraków 1972 s. 83-100.

2. Wprowadzenia teologiczne. W: Bóg z nami. Podręcznik dla katechety. Pod red. J. Charytańskiego. T. 3 Kraków 1972 s. 118-119, 124-126, 144-145, 151-152, 158-159, 164-165, 170-171, 242-243, 251-253, 258-260, 264-266, 271-273, 280-281, 388-389, 394-396, 402-404, 408-409, 415-417, 422-423.

3. Tłum. i wstępy: Leon XIII, Annum sacrum; Pius XI, Miserentissimus Redemptor; Pius XII, Haurietis aquas; Paweł VI, Investigabiles divitias Christi; Paweł VI, Diserti interpretes. W: Zawierzyliśmy miłości. Praca zbiorowa. T. 1. Kraków 1972 s. 141-212.

4. Komentarze do czytań mszalnych. W: Marana Tha, Przyjdź nasz Panie. Praca zbiorowa pod red. B. Mokrzyckiego SJ. Kraków 1973 s. 165-172, 174-180, 185-191, 196-203, 210-215, 217-227, 233-241, 243-246, 249-257, 260-269.

5. Przekład tekstów czytań patrystycznych z Liturgii godzin. W: Marana Tha, Przyjdź nasz Panie. Praca zbiorowa pod red. B. Mokrzyckiego SJ. Kraków 1973 s. 275-320.

6. Problem charakterystyki ocen i norm moralnych. W: Człowiek, istnienie i działanie. Praca zbiorowa pod red. R. Darowskiego SJ. Kraków 1974 s. 193-223.

7. Wprowadzenia teologiczne. W: Bóg z nami. Podręcznik dla katechety. Pod red. J. Charytańskiego. T. 4 Kraków 1974 s. 467-471, 476-478, 484-487, 502-504, 511-513, 519-520, 527-529.

8. Podręcznik metodyczny dla Katechizmu religii katolickiej. Pod red. ks. J. Charytańskiego i ks. W. Kubika. Cz. 1 Warszawa 1976 s. 366-369, 375-377, 383-385, 393-396, 411-413, 431-433, 442-443.

9. Analiza czytań mszalnych. W: Metanoeite, Nawracajcie się. Praca zbiorowa pod red. B. Mokrzyckiego SJ. Kraków 1977 s. 275-307, 317-345, 359-369, 375-391, 396-406.

10. Przekład i opracowanie tekstów czytań patrystycznych z Liturgii godzin. W: Metanoeite, Nawracajcie się. Praca zbiorowa pod red. B. Mokrzyckiego SJ. Kraków 1977 s. 410-487.

11. Podręcznik metodyczny dla Katechizmu religii katolickiej. Pod red. ks. J. Charytańskiego i ks. W. Kubika. Cz. 2 Warszawa 1978 s. 678. Współautorstwo.

12. Podręcznik metodyczny dla katechizmu religii katolickiej. Pod red. ks. J. Charytańskiego i ks. W. Kubika. Cz. 3 Warszawa 1980 s. 603. Współautorstwo.

13. Podręcznik metodyczny dla Katechizmu religii katolickiej. Pod red. ks. J. Charytańskiego i ks. W. Kubika. Cz. 4 Warszawa 1980 s. 564. Współautorstwo.

14. Wojciecha Tytkowskiego (1625-1695) rozważania nad naturą i przyczynami zła. W: Studia z historii filozofii. Księga pamiątkowa z okazji 50-lecia pracy naukowej ks. profesora Pawła Siwka SJ. Pod red. ks. R. Darowskiego. Kraków 1980 s. 86-115.

Ks. dr Jakub Gorczyca SJ

1. Jeszcze o „sztuce etyki”. Tyg. Powsz. 32 (1978) nr 17 s. 7.

2. Rec.: J. Tischner, Il pensiero e i valori. Bologna 1980. La Civiltà Cattolica 132 (1981) nr 3145 s. 200-201.

3. Rec.: J. Tischner, La svolta storica. Bologna 1981. La Civiltà Cattolica 132 (1981) nr 3145 s. 95-96.

4. In valore e la risposta dell'uomo. Capisaldi del pensiero filosofico di Dietrich von Hildebrand. Roma PUG 1984 s. 303.
5. Tłum.: C. Folch Gomes, Miłość Słowa Wcielonego do Ojca. W: Bóg bliski. Kraków 1984 s. 172-184.
6. Dietricha von Hildebranda koncepcja poznania wartości moralnych. *Analecta Cracoviensia* 19 (1987) 427-439.
7. Różne koncepcje religii. *Posłaniec Serca Jezusowego* 116 (1987) nr 10 s. 156-157.
8. Inne oblicze kultury chrześcijańskiej. *Posłaniec Serca Jezusowego* 117 (1988) nr 3 s. 35-36.
9. O nowej encyklice Jana Pawła II. *Posłaniec Serca Jezusowego* 117 (1988) nr 6 s. 89.
10. Transcendencja w miłości. W kręgu myśli Dietricha von Hildebranda. W: *Rozum i słowo. Eseje dialogiczne. „Teksty filozoficzne”*. Kraków 1988 s. 195-201.
11. Religia i wolność. *Przewodnik Katolicki* 1988 nr 34 s. 1, 4.
12. Dialog? Rec.: Wobec filozofii marksistowskiej. *Polskie doświadczenia*. Pod red. A. B. Stępnia. Rzym 1987. *Przegl. Powsz.* 1988 nr 11 s. 291-293.

Ks. dr Antoni Jarnuszkiewicz SJ

1. Subiektywizm czy subiektywność. *Znak* 252 (1975) 795-798.
 2. Kryjówka Nadziei. *Znak* 309 (1980) 343-355.
 3. Separazione e Prossimità. *Studio filosofico sulla possibilità di una teoria della persona fondata sul metodo e sulle analisi di Emmanuel Lévinas*. Roma 1982 s. 451.
 4. Rola poczucia winy w tworzeniu się postawy moralnej. W: *Powołanie człowieka. T. 6: W służbie ludowi Bożemu*. Red. bp B. Bejze. Poznań 1983 s. 261-275. Współpraca z ks. S. Kuczkowskim.
 5. Emmanuela Lévinasa metafizyka spotkania. W: *Teksty Filozoficzne „Twarz Innego”*. Kraków 1985 s. 154-165.
 6. Krytyka rozumu dialogicznego. W: *Teksty Filozoficzne „Rozum i Słowo. Eseje dialogiczne”*. Kraków 1987 s. 164-177.
- Refleksje o modlitwie: 38 tekstów w *Przewodniku Katolickim*, *Tygodniku Powszechnym*, *Missioni e Popoli* i w *Posłańcu Serca Jezusowego* (Chicago).

Ks. dr Lech Kontkowski SJ

1. W odsiecz zabytkom sztuki sakralnej. J. Pasierb, Ochrona zabytków sztuki kościelnej, 1968. Kierunki 1968 nr 39 s. 9.
2. Wieczność w życiu codziennym. J. Durandaux, Wieczność w życiu codziennym, 1969. Kierunki 1968 nr 47 s. 8.
3. Wit Stwosz nie znany. Z. Kępiński, W. Stwosz, 1969. Kierunki 1969 nr 48 s. 8.
4. Obrona intelektu. M. Gogacz, Obrona intelektu, 1969. Kierunki 1970 nr 12.
5. Nowa interpretacja Marcina Lutra. J. M. Todd, Marcin Luter, 1970. Kierunki 1970 nr 23.
6. Zagadnienia historii sztuki w Przeglądzie Powszechnym (1884-1936). W: Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy 1872-1972. Kraków 1972 s. 187-190.
7. „Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił?”. Collect. Theol. 45 (1975) f. 4 s. 148-154.
8. Rec.: J. Poplatek, J. Paszenda, Słownik jezuitów artystów. Kraków 1972. Archivum Historicum Societatis Iesu 44 (1975) 316-318.
9. Sanktuarium maryjne w Starej Wsi. Przewodnik. Poznań 1978 s. 64.
10. Przewodnik po Kalwarii w Wambierzycach. Wambierzyce 1980 s. 42. — Toż Kraków 1988 s. 42.
11. Przegorzały. Nasze Wiadom. 5 (1981) 21-29.
12. Wstęp historyczny. W: K. Drzymala, Święty Kazimierz. Kraków 1984 s. 5-13.
13. Słowniczek wyrazów i zwrotów łacińskich. W: B. Królikowski, Fortalicjum Marianum. Kraków 1984 s. 253-270.
14. Z dziejów katolickiego wkładu w ekumenizm w Polsce. Posłaniec Serca Jezusowego 166 (1985) 165-166.
15. Piotr Skarga inaczej. Kalendarz Serca Jezusowego 1987. Kraków 1986 s. 65-69.
16. Jezuicki kościół Serca Jezusa w Krakowie. Nasza Przeszłość 64 (1985) 113-165.

Ks. dr Stanisław Kuczkowski SJ

1. Poczucie winy w świetle praktyki klinicznej. *Znak* 25 (1973) 1013-1030.
2. Poczucie winy w literaturze psychologicznej. *Collect. Theol.* 44 (1974) f. 1 s. 67-75.
3. Geneza patologicznego poczucia winy. *Collect. Theol.* 44 (1974) f. 1 s. 67-75.
4. Struktura i dynamika poczucia winy. *Collect. Theol.* 44 (1974) f. 3 s. 41-52.
5. Psychoterapia w zakresie patologicznego poczucia winy. *Collect. Theol.* 44 (1974) f. 4 s. 55-63.
6. Niektóre sugestie współczesnej psychologii pastoralnej dla duszpasterstwa. *Homo Dei* 43 (1974) 123-130.
7. Program psychologicznej selekcji kandydatów do kapłaństwa i życia zakonnego. *Homo Dei* 43 (1974) 270-276.
8. Psychologiczne motywy w kształtowaniu się postawy ateistycznej. W: *Teologia nauką o Bogu. Kongres Teologów Polskich 1976*. Pod red. M. Jaworskiego i A. Kubisia. Kraków 1977 s. 207-211.
9. Chrześcijańska psychologia a trudne problemy życia. *Tyg. Powsz.* 31 (1977) nr 77 s. 3.
10. Autorytaryzm: empiryczna zmienna w badaniach nad osobowością i procesem wychowania. *Studia Philosophiae Christianae* 16 (1980) f. 1 s. 85-101.
11. Psychologia kształtowania się obrazu Boga. Kraków 1982 s. 167. Wyd. Filoz. Tow. Jez. w Krakowie.
12. Psychologiczne uwarunkowania obrazu Boga. W: *W kierunku Boga*. Red. bp B. Bejze. Warszawa 1982 s. 387-389.
13. Niektóre problemy psychopatologii w zakresie doświadczeń, postaw i zachowań religijnych. W: *Psychologia religii*. Pod red. Z. Chlewińskiego. Lublin 1982 s. 225-267.
14. Psychologiczna moc modlitwy. *Za i Przeciw* 1982 nr 2 s. 8, 23 (z 7 II).
15. Utylitarne traktowanie autonomicznej wartości religii. *Za i Przeciw* 1982 nr 25 s. 11. *Por. Nota. Za i Przeciw* 1982 nr 30 s. 23.

16. Motywy niewiary. (Studium z zakresu psychologii religii). W: Powołanie człowieka. T. 6: W służbie ludowi Bożemu. Red. bp B. Bejze. Poznań 1983 s. 152-165.

17. Rola poczucia winy w tworzeniu się postawy moralnej. W: Powołanie człowieka. T. 6: W służbie ludowi Bożemu. Red. bp B. Bejze. Poznań 1983 s. 260-275. Współpraca z ks. A. Jarnuszkiewiczem.

18. Logoterapia a religia. W poszukiwaniu sensu. Tyg. Pol. 2 (1983) nr 6 s. 1, 6 (z 6 II).

19. Tłum.: Jaki jestem naprawdę? Posłaniec Serca Jezusowego 113 (1984) 235.

20. Strategie wychowawcze. Kraków 1985 s. 275. WAM.

21. Ku nowym wartościom życia. Posłaniec Serca Jezusowego 117 (1988) 153-154.

Ks. dr Mieczysław Lubomirski SJ

1. Il Ruolo dello Spirito Santo nel Passagio dall'Uomo Vecchio all'Uomo Nuovo secondo San Paolo. Roma 1988 s. 408.

Ks. dr Henryk Pietras SJ

1. Posłaniec Serca Jezusowego 114 (1985). Artykuł: Orygenes. W tysiąc osiemsetną rocznicę urodzin, z. 3 s. 58-59.

2. De charitate Ecclesiae: il termine „Agape” in Origene. Rassegna di Teologia 26 (1985) 179-182.

3. O męczeństwie i unikaniu męczeństwa według Orygenesesa. Przegl. Powsz. 1985 z. 10 s. 46-51.

4. O. Ignacy Bieda SJ (1913-1986). Vox Patrum 6 (1986) z. 11 s. 783-784.

5. Posłaniec Serca Jezusowego 115 (1986). Artykuły: Góry, s. 107; Wiatr, s. 107; Dziecko, s. 151; Stara twarz, s. 153; Opowieść stróża cmentarnego, s. 188-189; Oczekiwanie, s. 196-197.

6. Posłaniec Serca Jezusowego 116 (1987). Artykuły: Człowiek, s. 30; Świętość, s. 93; Przynależność, s. 141; Tym, którzy uważają..., s. 172; Prawda miłości, s. 175; Skąd nasza wiara?, s. 191.

7. L'amore in Origene. Roma 1988 s. 191. *Studia Ephemeridis Augustinianum* 28.

8. Posłaniec Serca Jezusowego 117 (1988). Artykuły: Równowaga, s. 15; Wobec Bożego Słowa, s. 32; Boże niespodzianki, s. 47; Mała rybka, s. 63; Przyjaciele, s. 79; Instrukcja obsługi, s. 95; Strata, s. 111; Wspólne doświadczenia, s. 127; Błogosławiony Miguel Pro, s. 130-131; Pocięty obraz, s. 143; Zależności, s. 159; Życie i śmierć, s. 175; Zmiany, s. 198.

Ks. dr Stanisław Pyszka SJ

1. Bóg stawia nas wobec prawa. *Duszpasterz Polski Zagranicą. Dział Kaznodziejski*. Rzym 1983 nr 4 s. 168-170.

2. Tłum.: L. J. Suenens, Kochać mocą Ducha Świętego. W: *Bóg bliski*. Praca zbiorowa. Kraków 1984 s. 252-260.

3. Porozmawiajmy o różańcu. *Posłaniec Serca Jezusowego* 113 (1984) 206-207.

4. Przyjdź, Oczekiwany. *Posłaniec Serca Jezusowego* 113 (1984) 254-255.

5. Ale ja wiem, że Wybawiciel mój żyje. *Posłaniec Serca Jezusowego* 114 (1985) 68-69.

6. Intencje ogólne Apostolstwa Modlitwy. *Posłaniec Serca Jezusowego* 115 (1986) 194-195.

7. 28-31 VIII 1986. Piąty Ogólnopolski Kongres Mariologiczny i Maryjny. *Kalendarz Serca Jezusowego* 1987. Kraków 1986 s. 80-82.

8. *Professori di Vilna in difesa dei diritti umani dei contadini negli anni dal 1607 al 1657*. Roma 1987 s. 155.

9. Intencje ogólne Apostolstwa Modlitwy. *Posłaniec Serca Jezusowego* 116 (1987) 2-3, 18-19, 34-36, 50-51, 66-67, 82-83, 111, 115-117, 130-132, 146-147, 162-164, 179-180.

10. Tłum.: *Modlitwa Ojca św. w Bazylice Paray-le-Monial 5 X 1986*. *Posłaniec Serca Jezusowego* 116 (1987) 20-22.

11. III Podróż Ojca św. Jana Pawła II do Polski, 8-14 VI 1987. *Reportaż*. *Posłaniec Serca Jezusowego* 116 (1987) 97-110.

12. Religioznawstwo. Posłaniec Serca Jezusowego 116 (1987) 138-139.
13. Czy Kościół jest obecny? Posłaniec Serca Jezusowego. 116 (1987) 171.
14. Misja. Kalendarz Serca Jezusowego 1988. Kraków 1987 s. 85-87.
15. Intencje ogólne Apostolstwa Modlitwy. Posłaniec Serca Jezusowego 117 (1988) 50-51, 66, 82-84, 102-103, 116, 132-133.
16. Święci i błogosławieni Towarzystwa Jezusowego. Posłaniec Serca Jezusowego 117 (1988) s. II okładki (bł. Melchior Grodziecki nr 1, bł. Karol Spinola i Towarzysze nr 2, bł. Julian Maunoir nr 3, Królowa i Matka Towarzystwa Jezusowego nr 4, św. Andrzej Bobola nr 5, św. Alojzy Gonzaga nr 6, św. Ignacy Loyola nr 7, bł. Piotr Favre nr 8, św. Piotr Klawer nr 9, św. Franciszek Borgiasz nr 10, św. Józef Pignatelli nr 11, św. Franciszek Ksawery nr 12).
17. Uzdrawienia i cuda w Lourdes. Posłaniec Serca Jezusowego 117 (1988) 26-27.
18. Cud przemiany. Posłaniec Serca Jezusowego 117 (1988) 49-50.
19. Dom Polski w Rzymie. (Wywiad z ks. prał. Michałem Jagoszem). Posłaniec Serca Jezusowego 117 (1988) 54-57.
20. Tłum.: Jezuci a kult Serca Jezusa. Posłaniec Serca Jezusowego 117 (1988) 81-82.
21. Jezuita dzisiaj. (Wywiad z generałem jezuitów o. Peterem-Hansem Kolvenbachem). Posłaniec Serca Jezusowego 117 (1988) 97-101.
22. Miesiąc szczególnej pamięci. Posłaniec Serca Jezusowego 117 (1988) 129.
23. Pierwsze dziesięciolecie. Posłaniec Serca Jezusowego 117 (1988) 145.
24. Wartość nadziei. Posłaniec Serca Jezusowego 117 (1988) 161.
25. Tłum.: Bóg jest taki sam dla wszystkich. Kalendarz Serca Jezusowego 1989. Kraków 1988 s. 148-151.

Ks. dr Stanisław Ziemiański SJ

1. V Tydzień Filozoficzny na KUL. Znak 14 (1962) nr 97-98 s. 1219-1229.

2. Rola przyczyny w poznaniu naukowym u Arystotelesa. Rocz. Filoz. KUL 12 (1964) z. 1 s. 27-37.

3. Zbiór śpiewów mszalnych: Wstęp i opracowanie śpiewów procesyjnych mszy św. na niedziele i święta s. 521-623; psalmy paraliturgiczne — parafraza s. 641-677. W: Pascha nostrum. Wieczera Pańska w życiu wspólnoty wiernych. Pod red. J. Charytańskiego. Poznań 1966.

4. Śpiew psalmów w liturgii. W: Wprowadzenie do liturgii. Praca zbiorowa. Poznań 1967 s. 497-503.

5. Udział ludu w śpiewie „Proprium Missae”. Ruch Biblijny i Liturgiczny 1968 z. 1/2 s. 55-59.

6. Dodatek muzyczny Wybór psalmów, kantyków i pieśni. W: A. Cholewiński, B. Mokrzycki, Nabożeństwa biblijne. Kraków 1968 s. 263-318.

7. Odpowiedź na ankietę ks. bpa Bohdana Bejze w sprawie koncepcji tomistycznej filozofii Boga. W: O Bogu i o człowieku. T. 2 Warszawa 1969 s. 66-69.

8. Arystotelesowska koncepcja ruchu jako punktu wyjścia dowodu kinetycznego. *Studia Philosophiae Christianae* 5 (1969) nr 2 s. 179-197.

9. Dodatek muzyczny. W: Katechizm „Bóg z nami”. Praca zbiorowa pod red. J. Charytańskiego. Cz. 1-4. Kraków 1970-1973. Liczne wydania późniejsze.

10. Dodatek muzyczny. W: Katechizm „Bóg z nami”. Podręcznik dla katechety. Pod red. J. Charytańskiego. T. 1-4 Warszawa 1971-1974. Liczne wydania późniejsze.

11. Rec.: T. Kwiatkowski, Poznanie naukowe u Arystotelesa. Niektóre poglądy teoretyczne. Warszawa 1969. Rocz. Filoz. KUL 19 (1971) z. 1 s. 149-152.

12. Związek argumentu kinetycznego z argumentem entropologicznym. *Studia Philosophiae Christianae* 7 (1971) nr 2 s. 277-295.

13. Dodatek muzyczny. W: Zawierzyliśmy miłości. Pod red. B. Mokrzyckiego. T. 2 Kraków 1972 s. 399-464.

13. Parafraza 29 psalmów oraz 2 pieśni, s. 451 i 535. W: Droga do nieba. Modlitewnik dla katolików wszystkich stanów. Wyd. 34. Opole 1972 s. 295-307.

15. 4 pieśni. W: J. Siedlecki, Śpiewnik kościelny. Wyd. 34. Praca zbiorowa pod red. W. Świerczka. Opole 1972. Dodatek II.

16. Opracowanie muzyczne mszalika Bóg z nami. Msza św. Red. J. Żukowicz. Kraków 1972.

17. W sprawie pewnej recenzji. (Listy do redakcji). Więź 17 (1974) nr 5 s. 158-160.

18. Dodatek muzyczny. W: Podręcznik metodyczny dla Katechizmu religii katolickiej. Pod red. ks. J. Charytańskiego i ks. W. Kubika. Cz. 1 Warszawa 1976 s. 631-661.

19. Próba interpretacji „trzeciej drogi” św. Tomasz z Akwinu. Studia Philosophiae Christianae 13 (1977) z. 2 s. 145-161.

20. Aspekt porządku w zjawiskach życiowych. W: Zagadnienia filozoficzne w nauce. Z. 1 (1978/79) 54-65. Współpraca z ks. P. Lenartowiczem.

21. Pan pieśnią moją. 177 pieśni i piosenek religijnych. Kraków 1978 s. 155.

22. Wysławiajmy Pana. Zbiór nowszych pieśni kościelnych z towarzyszeniem organów. Kraków 1978 s. 189. Współautorstwo z ks. J. Łasiem.

23. Dodatek muzyczny. W: Podręcznik metodyczny dla Katechizmu religii katolickiej. Pod red. ks. J. Charytańskiego i ks. W. Kubika. Cz. 2 Warszawa 1978 s. 625-666.

24. 20 pieśni. W: Alleluja. Zbiór śpiewów mszalnych i pielgrzymkowych. Pod red. J. Zawitkowskiego. Warszawa 1978.

25. 3 pieśni. W: S. Sierła, Błogosław, Panie, nas. Katowice 1979.

26. 10 pieśni. W: H. Chamski, Śpiewnik kościelny diecezji płockiej. Płock 1979.

27. Życie porządkujący ruch materii. Znak 32 (1980) 203-215. Współpraca z ks. P. Lenartowiczem.

28. Dodatek muzyczny. W: Podręcznik metodyczny dla Katechizmu religii katolickiej. Pod red. ks. J. Charytańskiego i ks. W. Kubika. Cz. 3 Warszawa 1980 s. 569-599.

29. Dodatek muzyczny. W: Podręcznik metodyczny dla Katechizmu religii katolickiej. Pod red. ks. J. Charytańskiego i ks. W. Kubika. Cz. 4 Warszawa 1980 s. 539-561.

30. Wpływ platonizmu na arystotelesowską teorię definicji. W: *Studia z historii filozofii. Księga pamiątkowa z okazji 50-lecia pracy naukowej ks. profesora Pawła Siwka SJ. Pod red. ks. R. Darowskiego.* Kraków 1980 s. 27-46.

31. VIII Międzynarodowy Kongres Tomistyczny w Rzymie. *W Drodze* 9 (1981) nr 2 s. 93-97.

32. Tłum.: E. Birrer, *W sercu bytu. Podstawy kultu Serca Jezusowego dzisiaj.* Kraków 1981 s. 63.

33. W sprawie współczesnej pieśni kościelnej. *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 34 (1981) nr 5 s. 289-303. Współautorstwo z J. Łasiem.

34. La finalité comme „antihazard” chez Aristote et St. Thomas d'Aquin. *Studi Tomistici* 14. Atti dell' VIII Congresso Tomistico Internazionale. V. Problemi metafisici. Città del Vaticano 1982 s. 351-358.

35. Posłaniec Serca Jezusowego 111 (1982). Artykuł: Ze wspomnień kapelana s. 23.

36. *Chcę śpiewać Panu. 188 pieśni i piosenek religijnych.* Kraków 1982 s. 189.

37. *Święty Jacek Odrowąż. Kalendarz Serca Jezusowego 1984.* Kraków 1983 s. 51-53.

38. Posłaniec Serca Jezusowego 112 (1983). Artykuły: Cygan, s. 10-11; Ze wspomnień kapelana, s. 21-22.

39. Dodatek muzyczny. W: *Jezus Chrystus z nami. Podręcznik dla katechizacji dzieci najmłodszych.* Pod red. W. Kubika. T. 1 Warszawa 1983 s. 519-544.

40. 11 pieśni. W: M. Żuk, *Śpiewnik nowych pieśni kościelnych i piosenek religijnych.* Olsztyn 1983.

41. 20 pieśni. W: M. Tereźja Krężolek, *Śpiewnik Jubileuszowy. Świętego Józefa pieśnią wysławiajmy!* Tarnów 1983.

42. *Bóg nas kocha. Zbiór wierszy religijnych dla dzieci.* Kraków 1984 s. 152.

43. *Święty Jacek Odrowąż. Kalendarz Serca Jezusowego 1984.* Kraków 1983 s. 51-53.

44. Posłaniec Serca Jezusowego 113 (1984). Artykuły: Największy fenomen XX wieku, s. 66-67; Wspomnienia z Marany (tłum.) s. 112-114; Czy Jezus miał rodzeństwo?, s. 190; Ze wspomnień kapelana, s. 164, 202.

45. Posłaniec Serca Jezusowego 114 (1985). Artykuły: Jak Chrystus wychowywał?, s. 10; Jak powstał różaniec?, s. 195; Ze wspomnień kapelana. *Płacz Racheli*, s. 224-225.

46. 36 pieśni. W: J. Łaś, *Radośnie śpiewajmy Panu.* Kraków 1984.

47. Pieśnią moją sławię Pana. 100 pieśni i piosenek religijnych. Kraków 1986 s. 111; Piosenki towarzyskie (nr 93-100), s. 95-105.

48. 6 pieśni. W: J. Łaś, Gdy się Chrystus rodzi. Kolędy. Kraków 1986.

49. Posłaniec Serca Jezusowego 115 (1986). Artykuł: Dlaczego nauczają inaczej? s. 15-17.

50. Kapelan szpitalny wobec człowieka zagrożonego śmiercią. Przegl. Lekarski 44 (1987) nr 11 s. 777-781.

51. Geneza inkwizycji. Kalendarz Serca Jezusowego 1988. Kraków 1987 s. 75-78, 88.

52. Posłaniec Serca Jezusowego 116 (1987). Artykuły: Znak krzyża, s. 28-29; Hymn II Krajowego Kongresu Eucharystycznego, s. 56-57.

53. Posłaniec Serca Jezusowego 117 (1988). Artykuł: Religijność młodzieży polskiej, s. 6-7.

Ks. dr Adam Żak SJ

1. Pedagogika i szkolnictwo w Przeglądzie Powszechnym. W: Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy 1872-1972. Kraków 1972 s. 184-186.

2. Encyklopedia katolicka. T. 1 Lublin 1973. Hasło: Backer Augustin de, kol. 1246.

3. Niektóre uwarunkowania wielości światopoglądów a zagadnienie dialogu. W: Otwarci w wierze. Pod red. ks. R. Darowskiego. Kraków 1974 s. 201-212.

4. Encyklopedia katolicka. T. 2 Lublin 1976. Hasła: Barry Boursier Paul, kol. 64-65; Bathe William, kol. 98; Becan Martin, kol. 167; Beckx Pierre Jean, kol. 169; Benisławski Jan, kol. 273; Bojer Wawrzyniec, kol. 724; Bosgrave Jakub, kol. 837; Boym Benedykt Paweł, kol. 858-859; Brant Jan, kol. 1043.

5. Encyklopedia katolicka. T. 3 Lublin 1979. Hasła: Charlevoix Pierre, kol. 8; Cyrek Józef, kol. 696.

6. Fremder unter Fremden? Viernheimer Tageblatt, 18 VII 1981.

7. Priester. Viernheimer Tageblatt, 27 VII 1984.

8. Rec.: Żydzi w Polsce i w świecie. Katolicyzm — judaizm. Znak 35 (1983) nr 339-340. Civiltà Cattolica 1984 nr 3 s. 314-316.

9. Don Jerzy Popiełuszko, un prete che amava la sua patria, la Polonia. *Relazioni Umane* 24 (1984) nr 11/12 s. 3-5.

10. O. Rupert Mayer SJ 1876-1945. Znak uratowanej nadziei. *Tyg. Powsz.* 1987 nr 18 (z 3 V). Autorstwo wspólne z J. Bremerem.

11. Rückkehr, wozu? *Viernheimer Tageblatt*, 11 VII 1987.

12. Vom reinen Denken zur Sprachvernunft. Über die Grundmotive der Offenbarungsphilosophie Franz Rosenzweigs. (*Münchener Philosophische Studien, Neue Folge* Bd. 1). Stuttgart 1987 s. 224.

13. Odroczone spotkanie. Judaizm i chrześcijaństwo w koncepcji Franza Rosenzweiga. *Przegl. Powsz.* 1988 nr 2 s. 222-235.

14. „Myślenie mowy” jako nowy racjonalizm w ujęciu Franza Rosenzweiga. W: *Rozum i słowo. Eseje dialogiczne*. Kraków 1988 s. 69-84.

15. Protestantyzm. *Posłaniec Serca Jezusowego* 1988 nr 4 s. 52-53.

16. Mówił o nas i za nas. W pierwszą rocznicę III pielgrzymki Jana Pawła II do Polski. *Przewodnik Katol.* 1988 nr 23 (z 5 VI).

17. Przykazania Boże: jarzmo czy wyzwolenie. *Posłaniec Serca Jezusowego* 1988 nr 8 s. 124-125.

18. „Billige Gnade”. *Viernheimer Tageblatt*, 20 VIII 1988.

Ks. mgr Czesław Michałumio SJ

1. *Filozofia w Przeglądzie Powszechnym, 1884-1936*. W: *Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy 1872-1972*. Kraków 1972 s. 161-166.

2. *Prawda, błąd, wolność*. W: *Człowiek i świat. Szkice filozoficzne*. Pod red. R. Darowskiego. Kraków 1972 s. 68-82.

3. *Prawda, informacja, krytycyzm*. W: *Człowiek, istnienie i działanie*. Pod red. R. Darowskiego. Kraków 1974 s. 91-112.

4. *Logika. Zarys wykładów*. Kraków 1976 s. 91.

5. *Preces et cantica. Ad usum iuventutis studiosae collegit...* Cracoviae 1978 s. 90.

6. *Laude frequenta vigili. Popularia cantica devota Polonorum latino sermone interpretata*. Kraków 1979 s. 117.

7. *Quomodo Ioanne Paulo II, Papa, ictibus scelestis vulnerato Cracovia condoluerit et supplicaverit*. *Vox Latina* 18 (1982) 384-387.

8. „Ceslaus”, praenomen originaliter slavicum. *Vox Latina*. 19 (1983) f. 74 s. 481.

9. Czesław — błogosławiony znad Odry. Posłaniec Serca Jezusowego 112 (1983) nr 7/8 s. 14-15.

Ks. mgr Stanisław Musiał SJ

1. O Kościele we Francji. Tyg. Powsz. R. 34: 1980 nr 22 s. 3.
2. Msza św. w Stoczni im. Lenina. Tyg. Powsz. R. 34: 1980 nr 37 s. 8.
3. Gdyński grudzień 1980. Tyg. Powsz. R. 35: 1981 nr 1 s. 6.
4. Partnerzy porozumień. Tyg. Powsz. R. 35: 1981 nr 10 s. 5.
5. „Niech się święci...”. Tyg. Powsz. R. 35: 1981 nr 20 s. 5.
6. Nazajutrz po śmierci księdza Prymasa. Głosy prasy zachodniej. Tyg. Powsz. R. 35: 1981 nr 23A s. 2-3.
7. Poznańskie krzyże. Tyg. Powsz. R. 35: 1981 nr 27 s. 1-2.
8. Czołg i krzyż. Tyg. Powsz. R. 35: 1981 nr 37 s. 1-2.
9. Komu na odsiecz. Tyg. Powsz. R. 35: 1981 nr 41 s. 8.
10. Otwarte bramy. Tyg. Powsz. R. 35: 1981 nr 43 s. 8.
11. Nowy rok akademicki na KUL-u. Tyg. Powsz. R. 35: 1981 nr 44 s. 1, 6.
12. Droga. Tyg. Powsz. R. 35: 1981 nr 49 s. 5, 8.
13. Barbórka. Tyg. Powsz. R. 35: 1981 nr 50 s. 8.
14. Dates de naissance et de mort de Charles de Bovelles. W: Charles de Bovelles en son cinquième centenaire 1479-1979. Actes du Colloque International tenu à Noyon les 14-15-16 septembre 1979. Editions de la Maisnie 1982 s. 31-57.
15. Zamieszkał wśród nas. Tyg. Powsz. R. 39: 1985 nr 51/52.
16. Beatus Rhenanus étudiant de philosophie à Paris (1503-1507). Annuaire 1985. Les amis de la Bibliothèque Humaniste de Sélestat. Spécial 500 anniversaire de la naissance de Beatus Rhenanus. Sélestat 1986 s. 271-279.
17. Na drogach i rozdrożach wyzwolenia. Tyg. Powsz. R. 40: 1986 nr 19 s. 1, 4.
18. Z mojego weźmie i wam objawi. Tyg. Powsz. R. 40: 1986 nr 20 s. 1, 5.
19. Wzięta z ciałem do nieba. Tyg. Powsz. R. 40: 1986 nr 33 s. 1, 6.
20. Wspólna modlitwa Chrześcijan i Żydów w Oświęcimiu-Brzezince. Tyg. Powsz. R. 40: 1986 nr 35 s. 1.

21. Biskupi niemieccy na Jasnej Górze. Tyg. Powsz. R. 40: 1986 nr 36 s. 2, 6.
22. U św. Maksymiliana w Oświęcimiu. Tyg. Powsz. R. 40: 1986 nr 41 s. 1-2.
23. Nadzieja Adwentu. Tyg. Powsz. R. 40: 1986 nr 48 s. 1.
24. II Spotkanie w Genewie. Tyg. Powsz. R. 41: 1987 nr 11 s. 2.
25. Dziękczynienie w Brzezince. Tyg. Powsz. R. 41: 1987 nr. 20 s. 1-2.
26. Krakowski Wieczernik. Tyg. Powsz. R. 41: 1987 nr 25 s. 4.
27. Adwent. Tyg. Powsz. R. 41: 1987 nr 48 s. 1.
28. Ukochaj mnie umorusanego. Tyg. Powsz. R. 42: 1988 nr 1 s. 8.
29. Wół i osioł. Tyg. Powsz. R. 42: 1988 nr 3 s. 6.
30. Ukrzyżowany — zgorzeniem dla Żydów. Tyg. Powsz. R. 42: 1988 nr 12 s. 1-2.
31. Na nic straż, pieczęć i skała. Tyg. Powsz. R. 42: 1988 nr 14/15 s. 1-2.
32. Przyjdź Duchu Męstwa. Tyg. Powsz. R. 42: 1988 nr 21 s. 1
33. Chleba naszego powszedniego. Tyg. Powsz. R. 42: 1988 nr 23 s. 1-2.
34. Matka szukających. Tyg. Powsz. R. 42: 1988 nr 33 s. 1.
35. Ojciec Święty. Tyg. Powsz. R. 42: 1988 nr 42 s. 4.
36. Dwanaście koszy ułomków, stała rubryka. Tyg. Powsz. R. 42: 1988 nr 4 s. 2, nr 5 s. 6, nr 7 s. 3, nr 8 s. 2, nr 9 s. 2, nr 10 s. 3, nr 11 s. 2, nr 12 s. 7, nr 16 s. 7, nr 17 s. 7, nr 18 s. 2, nr 24 s. 6, nr 26 s. 2, nr 27 s. 8, nr 29 s. 8, nr 30 s. 3, nr 31 s. 3, nr 32 s. 8, nr 34 s. 2, nr 36 s. 8, nr 37 s. 8, nr 38 s. 8, nr 39 s. 8, nr 40 s. 8, nr 43 s. 4, nr 44 s. 3, nr 45 s. 8, nr 47 s. 2, nr 49 s. 3, nr 50 s. 8.

Ks. mgr Tadeusz Rostworowski SJ

1. Intencje Apostolstwa Modlitwy. Przewodnik Katolicki 67 (1977) nr 36 s. 2, nr 40 s. 8, nr 44 s. 3, nr 48 s. 2.
2. Intencje Apostolstwa Modlitwy. Przewodnik Katolicki 68 (1978) nr 2 s. 3.
3. Korzenie tożsamości. Kronika Rzymska 23 (1984) 22-23.

Ks. mgr Józef Sikorski SJ

1. Encyklopedia katolicka. T. 3 Lublin 1979. Hasła: Chechelski Józef, kol. 108; Denis Michał, kol. 1171.

2. Rec.: E. Gatz, Akten zur preussischen Kirchenpolitik in den Bistümern Gnesen-Posen, Kulm und Ermland, 1885-1914. Mainz 1977. Informations. Biuletyn Papieskiego Instytutu Studiów Kościelnych 2 (1980) 97-100.

3. Padre Massimiliano Kolbe il martire di Auschwitz. Civiltà Cattolica (1982) 245-256.

4. Gli „Appunti dalla Prigionia” del Cardinale Stefan Wyszyński. Civiltà Cattolica (1983) 357-362.

5. Rec.: Cosa hai fatto, Generale?... Poesie, canzoni, ballate della Polonia assediata. Bologna 1982. Civiltà Cattolica (1983) 310-311.

6. Il messaggio che il Papa ha lasciato alla chiesa in Polonia. Civiltà Cattolica (1983) 479-501.

7. Il terzo centenario della vittoria di Sobieski a Vienna. Civiltà Cattolica (1983) 18-29.

8. Rec.: J. W. Woś, Itinerario in Polonia del 1596 di Giovanni Paolo Mucante cerimoniere pontificio. Parte I: Cracovia. Roma 1981; Tenze: I due soggiorni del card. legato E. Caetani a Varsavia (1596-1597) nella Relazione del maestro di cerimonie Giovanni Paolo Mucante. Firenze 1982. Civiltà Cattolica (1984) 98-100.

9. Rec.: Filozofia i myśl społeczna Jana Pawła II. Studia Religioznawcze. Warszawa 1983 nr 17. Civiltà Cattolica (1984) 91-92.

10. La battaglia di Monte Cassino. Realtà e simbolo 40 anni dopo. Civiltà Cattolica (1984) 134-143.

11. L'assassinio del sacerdote polacco Jerzy Popiełuszko. Civiltà Cattolica (1984) 392-397.

12. Jezuici Prowincji Wielkopolsko-Mazowieckiej w okresie II wojny światowej w Dachau. W: Kościół katolicki na ziemiach Polski w czasie II wojny światowej. T. 14. Materiały i studia pod red. ks. F. Stopniaka, z. 7. Warszawa 1985 s. 3-156.

13. Rec.: M. Budziarek, Katedra przy Adolf-Hitler-Strasse. Z dziejów Kościoła katolickiego w Łodzi 1939-1945. Warszawa 1984. Przegl. Powsz. (1985) 313-315.

14. Rec.: J. W. Woś, Annibale di Capua. Materiali per una biografia. Roma 1984. *Civiltà Cattolica* (1985) 301-302.

15. Il processo per l'assassinio di Jerzy Popiełuszko. *Civiltà Cattolica* (1985) 494-504.

16. Red.: Nasze Sprawy. Prowincja Polski Południowej Towarzystwa Jezusowego. Od nru 9 (1987).

PUBLIKACJE WYDZIAŁU FILOZOFICZNEGO

1. Człowiek i świat. Szkice filozoficzne. Praca zbiorowa pod red. ks. R. Darowskiego. Kraków 1972.

2. R. Darowski, *La théorie marxiste de la vérité*. Rome 1973.

3. Człowiek. Istnienie i działanie. Praca zbiorowa pod red. R. Darowskiego. Kraków 1974.

4. Cz. Michałunio, *Logika*. Kraków 1976.

5. F. Bargieł, Stanisław Szadurski SJ (1726-1789). Kraków 1978.

6. *Studia z historii filozofii. Księga Pamiątkowa z okazji 50-lecia pracy naukowej Ks. Prof. Pawła Siwka SJ*. Praca zbiorowa pod red. R. Darowskiego. Kraków 1980.

7. *Nauka — Religia — Dzieje. II Seminarium interdyscyplinarne w Castel Gandolfo, 6-9 września 1982*. Pod red. J. A. Janika i P. Lenartowicza. Kraków 1984.

8. *Nauka — Religia — Dzieje. III Seminarium interdyscyplinarne w Castel Gandolfo, 6-9 sierpnia 1984*. Pod red. J. A. Janika i P. Lenartowicza. Kraków 1986.

9. F. Bargieł, Wojciech Tylkowski SJ i jego „*Philosophia curiosa*” z 1669 r. Kraków 1986.

8. P. Lenartowicz, *Elementy filozofii zjawiska biologicznego*. Kraków 1986.

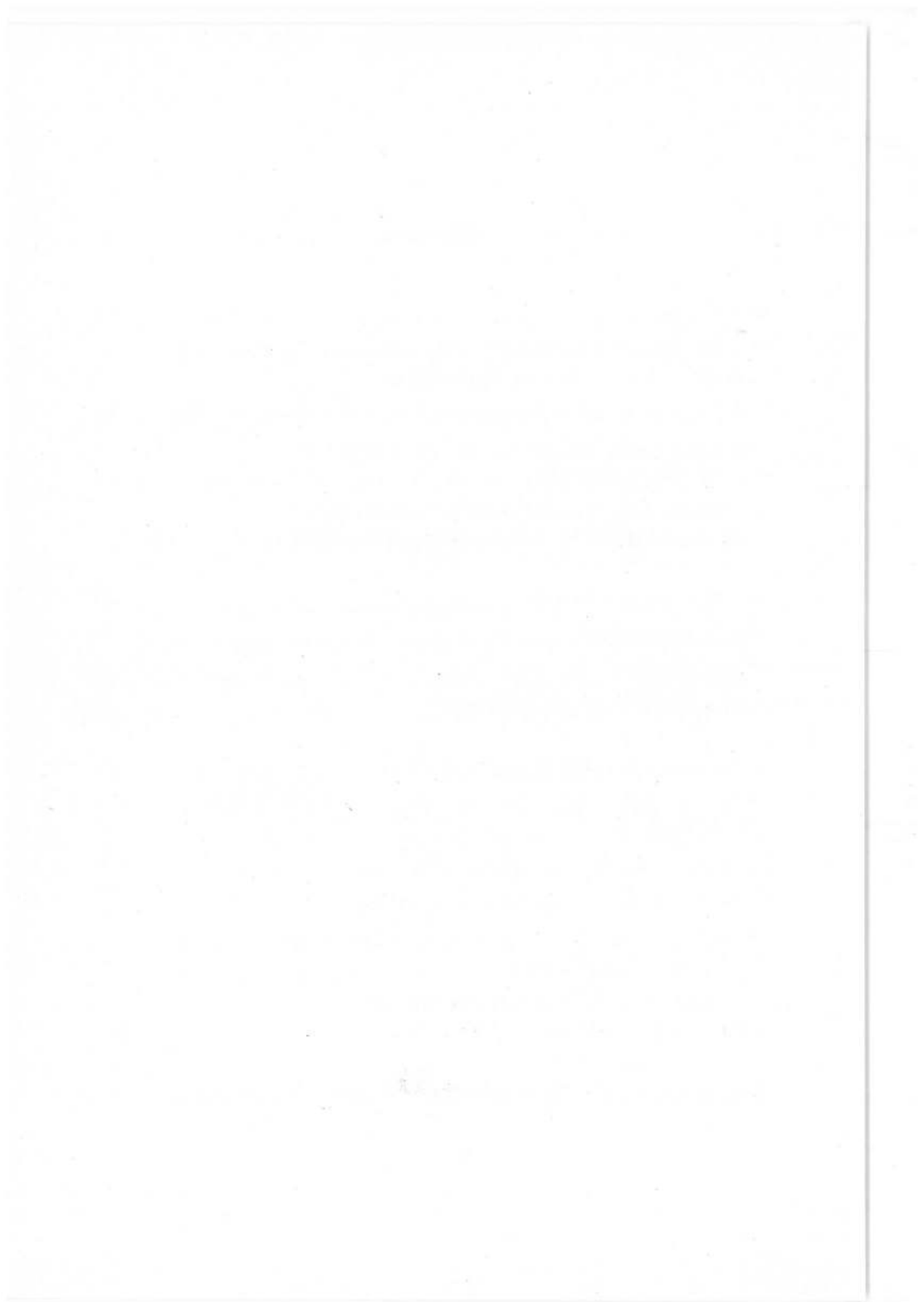
9. F. Bargieł, Tomasz Młodzianowski SJ (1622-1686) jako filozof w kręgu myśli suarecjańskiej. Kraków 1987.

10. *Nauka — Religia — Dzieje. IV Seminarium interdyscyplinarne w Castel Gandolfo, 6-8 sierpnia 1986*. Pod red. J. A. Janika i P. Lenartowicza. Kraków 1988.



Spis treści

Słowo wstępne	3
Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego w Krakowie 1932-1988. Oprac. Roman Darowski SJ	5
Towarzystwo Naukowe Księży Jezuitów w Krakowie 1951-1988	41
Sprawozdanie z działalności Biblioteki Wydziału (Czesław Michałunio SJ)	49
Sprawozdanie z pracy Wydziału Filozoficznego w roku akad. 1987/88 (Antoni Jarnuszkiewicz SJ)	55
Rok akademicki 1988/89	57
Wykaz profesorów	57
Wykaz studentów	60
Program triennium filozoficznego	63
A. Jarnuszkiewicz SJ, Enigma metafizyki	67
R. Darowski SJ, Uwagi na temat filozofii jezuitów w Polsce w XVI wieku	77
J. Gorczyca SJ, Oblicza odpowiedzialności	105
S. Opiela SJ, Punkt wyjściowy filozofii według Hegla	115
T. Rostworowski SJ, Zagadnienie poznania w pracy ks. kard. K. Wojtyły „Osoba i czyn”	125
S. Ziemiański SJ, Prawo wzrostu entropii w kosmologii relatywistycznej	135
Bibliografia pracowników naukowych Wydziału Filozoficznego	155



**THE YEARBOOK
OF THE PHILOSOPHICAL FACULTY
OF THE SOCIETY OF JESUS IN CRACOW
1988**

Contents

Foreword	3
The History of the Philosophical Faculty of the Society of Jesus in Cracow 1932-1988 by Roman Darowski SJ	5
The Learned Society of Jesuits in Cracow 1951-1988	41
The Report on the Activity of the Library of the Philosophical Faculty by Czesław Michalunio SJ	49
The Report on the Activity of the Philosophical Faculty in the Academic Year 1987/88 by Antoni Jarnuszkiewicz SJ	55
The Academic Year 1988	57
The Staff of the Faculty	57
The List of Students	60
General Program of Studies	63
A. Jarnuszkiewicz SJ, The Enigma of Metaphysics	67
R. Darowski SJ, Remarks on the Philosophy of Jesuits in Poland in the XVIth Century	77
J. Gorczyca SJ, Aspects of Responsibility	105
S. Opieła SJ, The Starting Point of the Philosophy according to Hegel	115
T. Rostworowski SJ, The Problem of Knowledge in Cardinal K. Wojtyła's „The Acting Person”	125
S. Ziemiański SJ, The Principle of Increasing Entropy in the Relativistic Cosmology	135
Bibliography of the Professors of the Philosophical Faculty	155