



Marcin Karas

Filozofia
i kultura
w czasach
przełomu

Studia i materiały
z badań historiozoficznych



Filozofia i kultura w czasach przełomu



SOCIETAS

seria pod redakcją
BOGDANA SZLACHTY

137

Marcin Karas

Filozofia i kultura w czasach przełomu

**Studia i materiały
z badań historyzoficznych**



**Kraków
2023**

Marcin Karas
Uniwersytet Jagielloński, Kraków
✉ <https://orcid.org/0000-0002-2288-9512>
✉ marcin.karas@uj.edu.pl

© Copyright by Marcin Karas, 2023

Recenzent
dr hab. Michał Zembrzusi

Opracowanie redakcyjne
Irena Gubernat

Projekt okładki
Lesław Sławiński

ISBN 978-83-8138-810-8 (druk)
ISBN 978-83-8138-811-5 (PDF)
<https://doi.org/10.12797/9788381388115>

Na okładce wykorzystano fotografię autora

Publikacja sfinansowana przez Instytut Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego

WYDAWNICTWO KSIĘGARNIA AKADEMICKA
ul. św. Anny 6, 31-008 Kraków
tel.: 12 421-13-87; 12 431-27-43
e-mail: publishing@akademicka.pl
<https://akademicka.pl>

Spis treści

Wstęp	7
-------------	---

Część I. Z badań mediewistycznych i nowożytnych

1. Dzieje kalendarza rzymskiego	15
2. Historia Cesarstwa Bizantyjskiego jako odpowiedź na czarną legendę kultury średniowiecznej	33
3. Czy św. Tomasz z Akwinu był poprzednikiem Mikołaja Kopernika?	43
4. William Ockham – życie i dziedzictwo	51
5. Teoria idei Nicolasa Malebranche’a	71
6. Uwagi o polskiej kulturze religijnej na progu czasów nowożytnych	89

Część II. Historiozofia współczesna

7. Czy Stany Zjednoczone są nowym Rzymem?	107
8. Teilhard de Chardin – kapłan progresizmu	117
9. Pojęcie intuicji w myśli Henriego Bergsona	125
10. Historiozoficzny potencjał amerykańskiego programu lotów na Księżyc	137
11. Czy historia motoryzacji ma znaczenie dla historiozofii?	175
12. Z refleksji nad reformami liturgicznymi w Kościele Rzymskokatolickim w XX wieku	191
13. Dyskusje nad dostępem do broni palnej jako wyraz różnych konceptcji człowieka	203

Spis treści

14. Na przełomie idei religijnych. Wspomnienie o Profesorze Konradzie Rudnickim (1926-2013)	215
Podsumowanie	221
Bibliografia	223
Streszczenie	241
Summary	243
Indeks osobowy	245

Wstęp

Szereg lat badań nad zagadnieniami od starożytności aż do naszej epoki, spora liczba publikacji i wystąpień konferencyjnych poświęconych problematyce historiozoficznej wydają się stanowić dobrą podstawę do zebrania w jednym miejscu rozmaitych tematów z tej dziedziny i do podjęcia nad nimi refleksji nie tylko w sensie monograficznym, ale również całościowo, spekulatywnie, tak jak się tego domaga historiozofia uprawiana w ramach historii filozofii i badań nad dziejami cywilizacji. W ten sposób, wychodząc poza konkretne tematy, można dostrzec głębsze i szersze warstwy filozoficzne zagadnień badanych dawniej i obecnie.

Na kartach tej książki podejmujemy zatem rozważania nad kilkunastoma wątkami z historii filozofii, nauki, techniki i kultury, aby następnie na tej podstawie sformułować w każdej kategorii wnioski bardziej ogólne, ponad umownymi granicami epok i systemów filozoficznych. Tylko w ten sposób można z przebadanych materiałów wydobyć wnioski spekulatywne, ogólne, dokonać refleksji szerszej, bardziej systemowej, która pozwoli dostrzec w monograficznych tematach treści ukryte poniżej monograficznej analizy albo zagadnienia widoczne dopiero w szerszej perspektywie czasu i przestrzeni. Taka analiza to dodatkowa korzyść z dotychczasowej pracy nad konkretnymi zagadnieniami. Ponadto tego typu rozważania będą miały charakter bardziej filozoficzny niż samo tylko przedstawienie jakiegoś problemu i jego analiza źródłowa.

Każdy rozdział będzie się rozpoczynał od postawienia problemu, a następnie zostanie omówiona natura rozważanych zagadnień oraz istotne wątki historiozoficzne, które można przy takiej okazji podjąć. Dana kwestia będzie dyskutowana na odpowiednim poziomie ogólności, zawsze jednak w kontekście ścisłych informacji historycznych i specjalistycznych szczegółów z danej dziedziny wiedzy, niezbędnych do jednoznacznego rozważania postawionych problemów. Wysoka świadomość metodologiczna i warsztatowa, jasność argumentacji i konsekwencja w zakresie terminologii powinny być podstawowym wyznacznikiem badań prowadzonych w niniejszym tomie¹.

Wspólnym nurtem prezentowanych w tym tomie rozważań są czasy różnych przełomów, granice epok, teorii, wiedzy, refleksji, a więc istotne przemiany istniejących w kulturze ujęć rzeczywistości. Część poniższych tekstów to prace naukowe, analityczne, pozostałe są czy to przekładami ważnych opracowań innych badaczy, czy też bardziej swobodnymi ujęciami rozważanej tematyki, o charakterze eseju. Różnorodność ta ma za zadanie wzbogacić książkę, uczynić ją żywą, wielowątkową i barwną. Z powodu wielości podejmowanych zagadnień bibliografia będzie dołączana w przypisach do każdego tekstu z osobna. Przypisy nie będą jednakowo bogate i równie częste w każdym fragmencie tego tomu.

Pojęcie przełomu nie zawiera (w naszym rozumieniu) każdorazowo wartościowania pozytywnego. W trakcie badań może się okazać, że bywały przełomy pozytywne, rozwojowe, zmieniające na lepsze jakiś aspekt cywilizacji, życia albo spekulatywnych wyników refleksji ludzkiej, ale mogą się też zdarzyć przełomy negatywne, rodzaj regresu, porzucenia dotychczasowych wartości na rzecz opinii, zachowań albo wzorców gorszych, mniej wartościowych, szkodliwych. Tego typu uwagi zostaną zamieszczone w prezentowanych tekstach.

Niniejsza książka składa się z 14 rozdziałów, podzielonych na dwie części. Wprowadzono ciągłą numerację rozdziałów w obu częściach

¹ W kwestiach warsztatu naukowego por. M. Karas, *Warsztat historyka filozofii*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2021, ss. 156.

tomu, aby ułatwić orientację w książce i podkreślić jej integralność, pomimo wielości omawianych tematów. W części I rozważamy rozmaite zagadnienia od starożytności do czasów nowożytnych, część II jest poświęcona wątkom należącym do tematyki współczesnej. Teksty, które wchodzi w skład części I, rozpoczynają się od rozważań nad historią miary czasu w starożytnym Rzymie (*Dzieje kalendarza rzymskiego*). Współczesna miara czasu, powszechna na całym świecie, wywodzi się od kalendarza juliańskiego, który liczy już 20 wieków historii. W wersji odnowionej przez władze Kościoła katolickiego w XVI stuleciu (kalendarz gregoriański) jest dziś urzędową miarą lat i stuleci na wszystkich kontynentach. Szczegóły techniczne powstania i struktury tego kalendarza i jego interdyscyplinarne znaczenie są mało znane.

Rozdział 2 dotyczy ogólnego wydzwiku historii Cesarstwa Rzymskiego na Wschodzie w średniowieczu (*Historia Cesarstwa Bizantyjskiego jako odpowiedź na czarną legendę kultury średniowiecznej*). Dzieje Bizancjum stanowią niezależną epokę w historii powszechnej, ale są również solidnym pomostem przez wieki od kultury antycznej do dziejów nowożytnych. Jego historia i cywilizacja pozostają zasadniczo domeną fachowców. Przeciętnie wykształceni ludzie kojarzą chyba tylko przymiotnik „bizantyjski” jako synonim przepychu i rozmachu, często w znaczeniu negatywnym, jako próżne i przesadne bogactwo. Przedstawienie potęgi i trwałości Cesarstwa, jego osiągnięć i oporu stawianego Turkom przez stulecia ma duży potencjał historiozoficzny, wbrew czarnej legendzie kultury średniowiecznej, jako rzekomo okresowi powszechnego upadku cywilizacji. W rozdziale tym podejmujemy też problem, dlaczego Magisterium Kościoła Katolickiego korzysta z filozofii tomistycznej? W ten sposób analizujemy nie tylko przełom w filozofii chrześcijańskiej, zainicjowany tomizmem, ale również poszukujemy specyfiki metody tomistycznej dla jasnego wyrażenia doktryny chrześcijańskiej i diagnozujemy przyczyny odejścia od tomizmu w naszych czasach po kilku stuleciach zasadniczej trwałości tej filozofii.

W rozdziale 3 badamy istotne zagadnienie korzeni wielkiego przełomu w nauce, czyli rewolucji kopernikańskiej (*Czy św. Tomasz z Akwinu*

był poprzednikiem Mikołaja Kopernika?). Na pozór to pytanie wydaje się pozbawione sensu, bo Akwinata był filozofem i teologiem, a Kopernik – astronomem. Jednakże w istocie Kopernik uprawiał kosmologię filozoficzną, podobnie jak św. Tomasz, a jej znajomość uzyskał podczas swych krakowskich studiów, na uczelni scholastycznej, której depozyt wiedzy wywodził się z tradycji różnych nurtów arystotelizmu chrześcijańskiego, współtworzonego przez Akwinatę. Na zakończenie tego rozdziału rozważamy jeszcze znaczenie badań nad pismami katolickich kosmologów epoki wczesnonowożytnej. W refleksji nad czasami kopernikańskiego przełomu w nauce pomija się zwykle późniejszych zwolenników tradycyjnej wizji świata. Jakie były jednak przyczyny długiego trwania dawnej kosmologii, pomimo wydania dzieła Kopernika? Czy obrona starego porządku w XVII wieku była tylko kwestią uporu konserwatywnych instytucji i uczonych, czy może istniały ku temu jakieś racje metodologiczne i eksperymentalne? Badając przełom kopernikański, warto także poznać jego przeciwników i wyjaśnić, kiedy i z jakich powodów zaprzestali oporu. W ten sposób lepiej zrozumiemy metodologię i osiągnięcia samego Kopernika.

Rozdział 4 to rozważania nad dziedzictwem filozofii Williama Ockhama, przełomowego uczonego z XIV wieku, poprzedzone przekładem na język polski klasycznego artykułu biograficznego z lat 40., poświęconego angielskiemu uczonemu, a napisanego przez wybitnego znawcę tej problematyki, niemieckiego franciszkanina Philotheusa Boehnera (1901-1955).

Dwa ostatnie rozdziały części I tej książki to rozważania nad kulturą nowożytną.

W rozdziale 5 podejmujemy refleksję nad przełomową koncepcją idei francuskiego uczonego Mikołaja Malebranche’a w metafizyce, epistemologii i etyce. W pewnym sensie poglądy tego uczonego stanowią szczytową postać XVII-wiecznego racjonalizmu, w którym scholastyczna idea substancji myślącej przeniesiona jest integralnie do platońskiej rzeczywistości inteligibilnej, gdzie pozostaje w bezpośrednim kontakcie z Bogiem, w którym postrzega idee wszystkich rzeczy.

Rozdział 6 prezentuje obszerne rozważania o polskiej kulturze religijnej na progu czasów nowożytnych, podjęte na podstawie kilkunastu studiów monograficznych z zakresu tej problematyki, wydanych w tomie zbiorowym pod red. prof. Wacława Waleckiego. Prace źródłowe omawiane w tym rozdziale są okazją do sformułowania bardziej ogólnych wniosków.

Część II tego tomu zawiera osiem artykułów. Pierwszy z nich, poświęcony ideowej naturze współczesnej cywilizacji północnoamerykańskiej (*Czy Stany Zjednoczone są nowym Rzymem?*), rozpoczyna rozważania nad sensem rozmaitych idei współczesności (rozdz. 7). Mając w pamięci ideę Rzymu antycznego jako centrum cywilizacji w basenie Morza Śródziemnego, a także koncepcję Konstantynopola – drugiego Rzymu, zapytamy, czy można dziś mówić o czwartym Rzymie (do roli trzeciego aspiruje od kilku stuleci Rosja i obecna agresja na Ukrainę jest tego smutnym potwierdzeniem). W tym rozdziale znajdują się też refleksje z zakresu historii nauki, a mianowicie kwestia odkrycia pierwiastków ziem rzadkich w XIX i XX wieku jako problem filozoficzny. Historia chemii bardzo rzadko jest poznawana i rozważana przez filozofów. Jak to się jednak stało, że aż kilkanaście nieznanych pierwiastków chemicznych zostało odkrytych w ciągu stulecia przez kilkunastu uczonych z kilku zaledwie krajów zachodnich? Lantanowce są zatem odkryciem cywilizacji zachodniej, euroatlantyckiej, której ważnym elementem składowym są Stany Zjednoczone (o ich roli będzie mówił także późniejszy rozdział tej książki, dotyczący lotów kosmicznych).

W rozdziale 8 (*Teilhard de Chardin – kapłan progresizmu*) na podstawie obszernej analizy pism de Chardina, przeprowadzonej we wcześniejszych badaniach, zostaną zaprezentowane najogólniejsze wnioski wynikające z monistycznego systemu francuskiego ewolucjonisty. Wbrew mniemaniu większości historyków, którzy głoszą opinie o chrześcijańskiej tożsamości Teilharda i określają jego system mianem chrześcijańskiego neohumanizmu, wykazujemy zasadnicze odejście de Chardina od zasad, które wyznaczają tożsamość chrześcijańską i nastawienie humanistyczne.

Rozdział 9 dotyczy pojęcia intuicji w myśli wpływowego filozofa współczesnego, Henriego Bergsona. Poglądy tego uczonego zawierają szereg ważnych, przełomowych idei, do których często nawiązywano w filozofii XX wieku.

Oprócz kwestii ściśle filozoficznych na kartach tej książki warto poszerzyć naszą perspektywę refleksji nad dziejami najnowszymi o tematy z dziejów techniki. Tych zagadnień dotyczą rozdziały 10 (*Historiozoficzny potencjał amerykańskiego programu lotów na Księżyc*) i 11 (*Czy historia motoryzacji ma znaczenie dla historiozofii?*).

W rozdziale 12 podejmujemy ponadto wybrane problemy współczesnego życia religijnego (*Z refleksji nad reformami liturgicznymi w Kościele Rzymskokatolickim w XX wieku*), w którym nasza epoka ma charakter przełomowy, oraz zupełnie inny wątek, budzący rozmaite dyskusje, a mianowicie temat dostępu do broni palnej jako wyraz różnych koncepcji człowieka (rozdz. 13).

Obok tych historycznych i systematycznych tekstów naukowych z kilku rozmaitych dziedzin, w tym także techniki, na koniec tomu (rozdz. 14) zamieszczamy jeszcze osobiste wspomnienie o polskim uczonym, astronomie i teologu prof. Konradzie Rudnickim (*Na przełomie idei religijnych*), który działał nie tylko na gruncie teologii różnych wyznań chrześcijańskich, ale również na polu filozofii w czasach przełomu, a więc jego postać nabiera znaczenia filozoficznego.

Mamy nadzieję, że różnorodność podejmowanej problematyki i odwołania do literatury źródłowej albo do refleksji ogólnej pozwolą czytelnikowi poznać szerokie spektrum zagadnień należących do przełomowych idei rozlokowanych w różnych obszarach cywilizacji. Tego typu zakres badań pozwoli – jak sądzimy – bliżej rozważyć ideę przełomu, na trwałe wpisaną w dzieje świata zachodniego.

Część I

Z badań mediewistycznych i nowożytnych

1.

Dzieje kalendarza rzymskiego

Chronologia, czyli sposób liczenia i porządkowania miary czasu w szerszej skali, to ważna dla każdej cywilizacji dziedzina refleksji nad otaczającym nas światem. W opracowaniach poświęconych np. naukom pomocniczym historii możemy znaleźć jedynie krótkie wzmianki o powstaniu i rozwoju kalendarza rzymskiego, zwanego potocznie kalendarzem juliańskim¹. Na kartach różnych książek historycznych pojawiają się też wzmianki o kalendarzu gregoriańskim. W wyniku zainteresowania sposobem mierzenia czasu w cywilizacji antycznej, a później w chrześcijańskiej i w końcu na całym niemalże świecie sformułowano istotne wnioski natury filozoficznej, właściwe dla refleksji historiozoficznej. Aby takie wnioski dały się wyprowadzić, trzeba najpierw prześledzić dzieje kalendarza rzymskiego i przywołać jego specyfikę. Zagadnienia te są jednak rzadko obecne w literaturze naukowej. Terminy techniczne, należące do istoty kalendarza rzymskiego, nie są powszechnie znane. Omawiając te kwestie, podamy jeszcze kilka uzupełniających przykładów innych wersji kalendarzy².

¹ Por. J. Szymański, *Nauki pomocnicze historii*, wyd. 6, PWN, Warszawa 2008, s. 121-122.

² Na temat rzymskiego kalendarza por. D. Meisner, *The Evolution of the Roman Calendar*, „Past Imperfect” 2009, Vol. 15, s. 290-321. Serdecznie dziękuję p. Jarosławowi Zoppie z Sekcji Rękopisów Biblioteki Jagiellońskiej za odszukanie

1.1. Początki rzymskiej rachuby czasu

W każdej cywilizacji dzieje kultury rozwijały się w bliskim kontakcie z przyrodą. Nasze czasy, a więc epoka cywilizacji industrialnej, odsunęły nas i oddzieliły od otoczenia naturalnego, od ziemi, uprawy roli, pór roku, gwiazd, Słońca i Księżyca. Znajomość astronomii i kalendarza nie leży w centrum zainteresowania przeciętnego człowieka. Nasze życie jest regulowane rytmem pracy i odpoczynku, sztuczne oświetlenie sprawia, że noc i dzień nie mają często znaczenia ani dla pracy, ani dla relaksu. Społeczeństwa agrarne budowały natomiast swoją kulturę na fundamencie otoczenia przyrodniczego. Zmiany pór dnia i roku, wschody i zachody Słońca i Księżyca były naturalnymi punktami orientacyjnymi w strumieniu płynącego czasu.

Świat otaczający człowieka podlega naturalnym cyklom, które bywają stałe i regularne (doba, rok), jak również zmienne, chociaż powtarzalne (różna długość dnia i nocy, pory roku). Pierwsze uporządkowane obserwacje tych zjawisk oznaczają początek astronomii jako nauki (próby określenia przyczyn powstawania pór dnia oraz długości doby, wprowadzenie rozmaitych jednostek upływającego czasu: dnia, tygodnia, miesiąca, roku). Astronomia wiąże się z geografią, ma znaczenie w nawigacji i dla podróży³. W Cesarstwie Rzymskim uporządkowana, urzędowa rachuba czasu miała ważne znaczenie polityczne, religijne i społeczne.

Pierwszym zjawiskiem, które znajduje się u podstaw miary czasu, jest doba, a więc okres od jednego do następnego wschodu (albo zachodu) Słońca. Z początku doby nie dzielono na mniejsze części – wyróżniano tylko ranek, południe (gdy cienie rzucane przez rozmaite przedmioty są najkrótsze) i wieczór oraz noc, przeznaczoną na odpoczynek. Kalendarz

i przesłanie do mnie tego ważnego opracowania. Zob. też: L. Winniczuk, *Ludzie, zwyczaje i obyczaje starożytnej Grecji i Rzymu*, wyd. 4, PWN, Warszawa 2008, s. 159-171.

³ A. Opolski, *Astronomiczne podstawy geografii*, Książnica – Atlas, Wrocław 1948.

powstaje wtedy, gdy poszukujemy sposobu uporządkowania większej liczby dni. Z pomocą przychodzi nam drugie widoczne na niebie ciało niebieskie, a więc Księżyc. Pełny cykl faz Księżyca na niebie, od pierwszej kwadry (rożek na niebie – połowa Księżyca), przez pełnię, ostatnią kwadrę, aż do nowiu, gdy wcale nie widać Księżyca, to miesiąc. Tydzień odpowiada jednej z faz Księżyca.

Regularna powtarzalność pór roku, zasadnicza w rolnictwie i hodowli zwierząt, wyznacza jeszcze rok. Te trzy cykle przyrodnicze, a więc tydzień, miesiąc i rok, nie pozostają ze sobą we wzajemnych proporcjach, które dałyby się wyrazić liczbami całkowitymi. Niewspółmierność taka powoduje trudności w stworzeniu dobrego kalendarza i wymaga rozwijania astronomii obserwacyjnej, pomiarów zjawisk zachodzących na niebie i pewnej znajomości matematyki.

Kalendarz księżycowy opiera się na cyklu miesięcznym jako na podstawowej jednostce dłuższej miary czasu, złożonej z dni. Miesiąc księżycowy składa się z czterech tygodni. Aby przejść do miary czasu zgodnej z przebiegiem pór roku, kalendarz księżycowy należy rozbudować i przejść do kalendarza księżycowo-słonecznego. Ta szersza perspektywa rodzi trudności arytmetyczne. Rzymianie przez stulecia mieli wielkie problemy przy wzajemnym uporządkowaniu cykli księżycowych i słonecznych, a w urzędowym kalendarzu dochodziło do licznych zawirowań: dni przestępne wprowadzano w postaci dodatkowego miesiąca, ale doraźnie i niekonsekwentnie.

Na temat najstarszego rzymskiego kalendarza z czasów królewskich zachowało się niewiele wiadomości. Pisarze starożytni, Owidiusz (*Fasti*), Warron (*De lingua latina*) i Makrobiusz (*Saturnalia*), przekazali tylko niektóre szczegóły dotyczące tej odległej przeszłości. Według legend rzymskich najstarszy królewski kalendarz (VIII-VII wiek przed Chr.) sporządził Romulus, założyciel i pierwszy król Wiecznego Miasta nad Tybrem, a zreformował go jakoby Numa Pompiliusz, jego następca, wywodzący się z plemienia Sabinów. W strukturze tego kalendarza widać wpływy etruskie, podobnie jak ogólnie w najstarszych dziejach Rzymu. Dni dzieliły się w nim na robocze (*dies fasti*) oraz świąteczne

(*dies nefasti*). Od łacińskiej nazwy dnia urzędowego i zarazem roboczego spisany i ogłoszony na rynku (*forum*) kalendarz z tamtych czasów nazywano po prostu *fasti*. Kalendarz rzymski miał postać tablicy, na której pionowo, w kolumnach od góry do dołu, były spisane ponumerowane dni poszczególnych miesięcy, oznaczane cyklicznie wielkimi literami alfabetu, od A do H (wykorzystano osiem liter, a więc pierwotny tydzień miał osiem dni zwanych „dziewiątką” (*nundinae*, czyli *nona dies*), gdyż Rzymianie liczyli daty na sposób włączający bieżący dzień (*inclusive*) do sumy powstającej przez dodanie następujących dni). Przykładowo, jeżeli jutro mają być kalendy marca, to dziś są drugie kalendy marca. Taki cykl dni od A do H to pierwotny tydzień rzymski, czyli *nundinum*.

Pierwotny rok rzymski miał 10 miesięcy i liczył 304 dni (38 tygodni). Rachuba *nundin* była niezależna od rachuby miesięcy, a więc miesiące nie składały się z pełnej liczby tygodni. Cały rok liczył 44 *nundiny* oraz 3 dodatkowe dni. W poszczególnych kolumnach kalendarza, od strony lewej do prawej, przebiegały miesiące danego roku, od marca do grudnia. Później dopiero dodano nowe miesiące: styczeń, luty, oraz wprowadzano miesiąc przestępny, *Intercalaris*.

Pierwszy dzień roku rzymskiego przypadał w pierwsze kalendy marca. Pierwotnie kalendy wypadały wtedy, gdy kapłani zajmujący się kalendarzem zaobserwowali nowy Księżyc na niebie: najwyższy kapłan (*pontifex maximus*) ogłaszał ten fakt królowi. Później kalendarz, wskutek przesunięcia rachuby czasu wobec rzeczywistych zjawisk astronomicznych, nie zgadzał się już z fazami Księżyca. Pierwsza kwadra Księżyca wyznaczała *nony* (*nonae*), czyli 5 albo 7 dzień miesiąca, a pełnia Księżyca – *idy* (13 albo 15 dzień miesiąca). Różnica ta wynikała z różnej długości miesięcy, gdyż okresy czasu liczono zawsze wstecz, idąc od końca danego miesiąca. W dniu *non* kapłan (*rex sacrorum*) zwoływał na Kapitol zgromadzenie ludu, aby ogłosić nadchodzące terminy świąt. Ostatnia kwadra Księżyca nie miała znaczenia w kalendarzu rzymskim, to znaczy od id do kalend rachuba dni była ciągła w porządku malejącym, a więc np. XVI, XV, XIV, XIII kalendy marca itd.

W tablicy tworzącej kalendarz, obok cykli tygodniowych, poszczególne dni podzielono na kilka kategorii i oznaczano dodatkowymi literami: F wskazywało na dzień roboczy (*fasti*), gdy obywatele mogli inicjować (za pośrednictwem pretora miejskiego) sprawy sądowe, N to dzień, w którym sprawy takie nie mogły się toczyć (*dies nefasti*) i nie zbierały się zgromadzenia publiczne (komicja). W kalendarzu były także dni C (*comitalis*), przeznaczone na zebrania komicjów. EN oznaczały „dzień przecięty” (w dawnej łacinie *endotercissus*, później *intercissus*), czyli taki, w którym rano przygotowywano ofiary (*dies nefasti*), a wieczorem je składano, ale pomiędzy nimi można było pracować (*dies fasti*). Litery NP stosowano prawdopodobnie do określenia *dies nefasti publici*, a więc dzień wyłączony z odbywania zebrań publicznych. Najwięcej oryginalnych kalendarzy rzymskich zachowało się z czasów wczesnego pryncypatu (np. *Fasti Praenestini*, z 6 roku po Chr., odkryte w 1770 roku)⁴, a z epoki przed reformą juliańską tylko jeden – *Fasti Antiates Maiores* (ok. 84-46 przed Chr.).

Antyczny Rzym był państwem opartym na rolnictwie, a więc święta państwowe wiązały się z pracami w polu. Rytm dnia, tygodnia, a także pór roku, terminy siewu, czas wzrostu i pora zbioru plonów miały podstawowe znaczenie dla całego społeczeństwa. Początek prac polowych wyznaczał miarę czasu: dzień rozpoczynał się o świcie, a kończył o zmierzchu. Miesiąc rozpoczynano od nowego Księżyca, rok zaczynało od pierwszego marca, z początkiem wiosny, a kończono go zimą, w grudniu. W czasach królewskich Rzymianie dzielili rok na następujące miesiące: marzec (*Martius*, od boga Marsa, syna Jowisza i Junony, 31 dni), kwiecień (*Aprilis*, od etruskiej bogini Apru, czyli Afrodyty – Wenus, 30 dni), maj (*Maius*, od bogini Mai, matki Hermeasa – Merkurego, 31 dni), czerwiec (*Iunius*, od bogini Junony, małżonki

⁴ Por. J. Hernández, *The Roman Calendar as an Expression of Augustan Culture: An Examination of the „Fasti Praenestini”*, „Chrestomathy: Annual Review of Undergraduate Research, School of Humanities and Social Sciences, College of Charleston” 2005, Vol. 4, s. 108-123.

Jowisza, 30 dni), *Quintilis* (31 dni), *Sextilis* (30 dni), wrzesień (*September*, 30 dni), październik (*October*, 31 dni), listopad (*November*, 30 dni) oraz grudzień (*December*, 31 dni). Łącznie te miesiące dają zatem 305 dni. Warto zauważyć, że większość z tych nazw istnieje do dzisiaj w wielu językach współczesnych i obejmuje zasadniczo tę samą długość, zmieniły się tylko określenia lipca i sierpnia (sierpień uzyskał zaś jeszcze jeden dodatkowy dzień, dla zrównania co do długości z lipcem, gdyż te dwa miesiące upamiętniają pierwszych dwóch cesarzy rzymskich, Juliusza Cezara i Augusta). Nazwy miesięcy od lipca (5) do grudnia (10) wywodzą się wprost od łacińskich liczebników głównych (*quinque*, *sex*, *septem*, *octo*, *novem* oraz *decem*).

Rok złożony z 10 miesięcy księżycowych rychło przestał odpowiadać pełnemu rytmowi czterech pór roku i nie mieścił się w roku słonecznym (365 i jedna czwarta dnia). Reforma kalendarza królewskiego okazała się niezbędna. Rzymianie dodali zatem dwa dodatkowe miesiące w zimie, w okresie, który nie oznaczał żadnych prac rolnych ani nie zawierał ważnych świąt, a więc styczeń (*Januarius*, 29 dni) oraz luty (*Februarius*, 28 dni). Zdaniem Makrobiusza ta reforma wywodzi się już od Numy Pompiliusza, wydaje się jednak, że była późniejsza (kollegium decemwirów, V wiek przed Chr.). Kwiecień, sierpień, wrzesień, listopad i grudzień zostały wtedy skrócone do 29 dni. Nowy kalendarz liczył 355 dni, a więc do rzeczywistej długości roku zwrotnikowego brakowało w tym systemie jeszcze 10 i jednej czwartej dnia. Styczeń (*Januarius*) wziął swoją nazwę od bóstwa Janusa, który miał dwie twarze i patrzył w obie strony – styczeń też ma dwie strony, gdyż łączy w zimie jeden rok rolniczy z następnym. Zimą w Rzymie na Palatynie obchodzono święto Luperkalia (13-15 lutego), na cześć bóstwa Luperkusa chroniącego stada przez wilkami, podczas którego do rytualnych oczyszczeń (*februa*) używano pasków wykonanych z koziej skóry (*februum*) i to od nich wywodzi się nazwa nowego miesiąca. Dwaj kapłani przebrani w kozie skóry (*luperci*) uderzali tymi paskami Rzymian zgromadzonych wokół Palatynu, wspominano też wilczycę kapitolijnską i legendę o wykarmieniu przez nią Romulusa i Remusa u progu rzymskiej historii. Pod

koniec lutego przywoływano jeszcze pamięć o zmarłych (*dies parentales*, 13-21 lutego). Lutowe wspomnienie o założeniu Miasta (*Urbs*), rytuały oczyszczenia i nawiązania do zmarłych, a więc do śmierci, wskazują na koniec roku, czyli zamknięcie jednego okresu życia, i nadchodzący nowy rok, nowe życie, nowe prace polowe i wiosnę. Za sprawą Warrona rachuba lat w Rzymie rozpoczyna się od założenia Miasta (*Ab Urbe condita*, 753 rok przed Chr.).

Kapłani rzymscy już po kilku latach dostrzegli braki nowego systemu, czyli zreformowanego kalendarza królewskiego, i postanowili im przeciwdziałać, gdyż zbyt krótki rok powodował, że pierwsze kalendy marca cofały się co roku o 10 dni w kierunku zimy, a prac polowych nie można przecież rozpoczynać w lutym, a tym bardziej w styczniu. W związku z tym do kalendarza co dwa lata dodawano dodatkowy, przestępny miesiąc (*Intercalaris* albo *Mercedonius* – miesiąc zapłaty), który przypadał pod sam koniec roku. Aby nie zaburzać układu ważnych świąt, miesiąc przestępny zaczynał się nie na samym końcu roku, czyli po 28 lutego, ale po 23 albo po 24 lutego (w zależności od potrzeb arytmetycznych), a więc po siódmych albo po szóstych kalendach marca. W tym miejscu dodawano 23 albo 22 dni. W ten sposób powstawał nowy miesiąc złożony z tych dodanych dni i z pozostałych jeszcze, ostatnich dni lutego (czasem 24 lutego, a zawsze 25, 26, 27, 28 lutego), które także dodawano do miesiąca przestępnego, gdyż były ważne jako rytualne zakończenie roku i nie można ich było pozostawić przed miesiącem przestępnym. *Intercalaris* łącznie liczył więc 27 dni (4+23 albo 5+22). Rok przestępny w tym kalendarzu miał zatem 377 albo 378 dni i rekompensował powstałe wcześniej braki. W roku 191 przed Chr. (annus 563 *Ab Urbe condita*) *pontifex maximus* uzyskał prawo do nieregularnego ogłaszania miesiąca przestępnego (reforma konsula Maniusza Aceliusza Glabryona, czyli *Lex Acilia de intercalando*).

Początek miesiąca przestępnego (*Kalendae Intercalaris*) wypadał jeden dzień po Terminaliach (23 lutego, siódme kalendy marca, status w kalendarzu NP), święcie obchodzonym na cześć bóstwa granic (*Terminus*). Sprawdzano wówczas na polach rozmieszczenie kamieni,

które rozgraniczają pola przed rozpoczęciem prac rolnych. Kamienie te skrapiano krwią zwierząt ofiarnych. Niebawem można było przystąpić do orki (motykami) i do obsiewania pól. Warto dodać, że w starożytnym Rzymie nie znano pług, który jest wynalazkiem średniowiecznym, ani podkowy, ani chomąta do zaprzęgania zwierząt. Ziemię kopali niewolnicy za pomocą motyk.

24 lutego (szóste kalendy marca, status w kalendarzu N) obchodzono święto *Regifugium*, albo inaczej *Fugalia*, dla uczczenia radości Rzymian z powodu ucieczki ostatniego króla rzymskiego Tarkwiniusza Pysznego z miasta w roku 510 przed Chr. Wówczas zaczęła się historia Republiki Rzymskiej. W latach, w których dodawano miesiąc przestępny *Regifugium*, święto było przenoszone na 23 dzień tego miesiąca, aby wypadało ściśle w szóste kalendy marca. Z kolei w trzecie kalendy marca obchodzono jeszcze święto *Equirria* (status w kalendarzu NP), czyli wyścigi konne na Polu Marsowym w Rzymie na cześć Marsa.

Rzymski Nowy Rok, czyli pierwsze kalendy marca (*Kalendae Martiae*), był świętem (*feriae*, status NP) na cześć Marsa, od którego wywodzi się też nazwa pierwszego miesiąca w kalendarzu rzymskim. Tego dnia, jak świadczy Plutarch, za pomocą szkła skupiającego światło słoneczne, kapłanki zapalały nowy święty ogień (symbol wieczności Miasta) w rzymskiej świątyni Westy na Palatynie, po wygaszeniu i oczyszczeniu starego, zeszlórocznego paleniska. W nowy rok rozpoczynali też urzędowanie dwaj konsulowie. Także wiele innych rzymskich świąt miało związek z pracą na roli: *Vinalia* w kwietniu i w sierpniu, *Cerialia* w kwietniu, a *Consualia* na koniec żniw.

W czasach Republiki Rzymskiej, prawdopodobnie około roku 153 przed Chr., przeniesiono początek roku konsularnego na pierwsze kalendy stycznia i tym samym początek roku urzędowego został przeniesiony na styczeń. Rytm świąt religijnych, związanych z rolnictwem, nie uległ jednak zmianie, gdyż wiosna nadal nadchodziła przecież w marcu. Konsulowie mieli w ten sposób dodatkowe dwa miesiące na przygotowanie do pracy już w okresie prac polowych i do działań wojennych, których nie prowadzono zimą. Jednocześnie odnowiony rok rzymski rozpoczynał

się w pobliżu zimowego przesilenia, gdy zaczyna przybywać dnia, a więc nabrał większej zgodności z rytmem długości dnia.

Kalendarz używany w Republice Rzymskiej, w którym obowiązywał miesiąc przestępny co dwa lata, liczył w cyklu czteroletnim 1465 dni. W tym samym czasie cztery lata słoneczne liczyły w rzeczywistości 1461 dni. Sumowanie tej czterodniowej różnicy spowodowało, że po 182 i pół roku zimowe przesilenie słoneczne wypadało w środku lata. Rolnicy musieli zatem, zgodnie z urzędowym kalendarzem, obchodzić święto plonów podczas wiosennych zasiewów. Potrzebne były więc dodatkowe modyfikacje w ilości dni przestępnych, wprowadzane doraźnie przez kapłanów (*pontifices*).

Zachowało się mało świadectw na temat skuteczności interwencji kapłanów, którzy dbali o korekty kalendarza w czasach Republiki. Istnieją jednak pewne dane, zawarte w pismach historyków antycznych. Tak więc w roku 191 przed Chr. niedokładność kalendarza wynosiła cztery miesiące, prawdopodobnie z tego powodu, że w okresie II wojny punickiej (218-202 przed Chr.) nie korygowano miary czasu. Tytus Liwiusz odnotował bowiem, że 11 lipca miało miejsce zaćmienie Słońca⁵. W rzeczywistości był to 14 marca, a więc błąd kalendarza wynosił wówczas 117 dni. Później podjęto jakieś kroki naprawcze, gdyż w roku 168 przed Chr. niedokładność zmalała do 72 dni. Liwiusz wspomina zaćmienie Księżycy 3 września, podczas gdy był to w istocie 21 czerwca⁶.

⁵ Zob. „ad die quintum idus Quinctiles caelo sereno interdiu obscurata lux est, cum luna sub orbem solis subisset”; Titus Livius, *Ab Urbe condita*, lib. 37, cap. 4 [„w piąte idy piątego miesiąca (lipca), na czystym niebie, światło się ściemniło za dnia, gdy Księżyc przeszedł na niebie pod kulą Słońca” – przeł. M.K.]

⁶ Zob. „ab hora secunda usque ad quartam horam noctis lunam defecturam esse. Id quia naturali ordine statis temporibus fiat, et sciri ante et praedici posse. Itaque quem ad modum, quia certi solis lunaeque et ortus et occasus sint, nunc pleno orbe, nunc senescentem exiguo cornu fulgere lunam non mirarentur, ita ne obscurari quidem, cum condatur umbra terrae, trahere in prodigium debere. Nocte, quam pridie nonas Septembres insecuta est dies, edita hora luna cum defecisset, Romanis militibus Galli sapientia prope divina videri”; *ibidem*, lib. 44, cap. 37

W połowie I wieku przed Chr. niedokładność z kolei wzrosła do 90 dni. Wśród motywów niezbyt solidnej pracy kapłanów czuwających nad kalendarzem, dodających zbyt mało albo zbyt dużo dni przestępnych, wymienia się celowe działania polityczne, a więc wpływy nieformalne na decyzje dotyczące kalendarza, wynikające chociażby z chęci przedłużenia okresu sprawowania władzy przez jakiegoś wysokiego urzędnika, opóźnienia wprowadzenia w życie jakichś przepisów albo ingerencji w sprawy podatkowe. Przykładowo Ciceron wspomina, że gdy był (w roku 51 przed Chr.) namiestnikiem w Cylicji (stolica Tars, miasto św. Pawła, obecnie południowa Turcja) i chciał jak najszybciej zakończyć urzędowanie i wrócić do Rzymu, wówczas prosił listownie swego przyjaciela, Attykę, aby wpłynąć na urzędników, żeby w tym roku nie wprowadzali przestępnego miesiąca, który wydłużyłby pobyt Cicerona na prowincji do ponad 370 dni⁷.

[„od drugiej do czwartej godziny w nocy było zaćmienie Księżyca. Dzieje się tak w regularnych odstępach czasu i w naturalnym porządku, a więc można go poznać z wyprzedzeniem, czyli zaćmienie daje się przewidzieć. Wschody i zachody Słońca i Księżyca są nam bowiem znane, podobnie jak fazy Księżyca. Nie trzeba się więc dziwić, że gdy Księżyc wchodzi w cień Ziemi, wówczas zdarza się takie zaćmienie. Kiedy jednak w noc poprzedzającą dzień dziewiątego września, doszło do zapowiadanego zaćmienia Księżyca, wówczas mądrość Gallów wydawała się rzymskim żołnierzom niemal boska” – przeł. M.K.]

⁷ Zob. „Memento curare per te et per omnis nostros, in primis per Hortensium, ut annus noster maneat suo statu, ne quid novi decernatur. Hoc tibi ita mando ut dubitem an etiam te rogem ut pugnes ne intercaletur. Sed non audeo tibi omnia onera imponere; annum quidem utique teneto”; Ciceron, *Epistulae ad Atticum*, V, 9 [„Pamiętaj, aby zadbać (razem z naszymi ludźmi, a przede wszystkim z Hortensjuszem), żeby bieżący rok pozostał o niezmienionej długości i żeby nic do niego nie było dodane. Nakazuję to wam w taki sposób, chociaż wątpię, czy w ogóle prosić was o wysiłki w sprawie nieprzedłużania roku. Nie śmiem bowiem nakładać na was nadmiernych ciężarów, chodzi mi tylko o długość roku” – przeł. M.K.]. List był napisany w XVII kalendy Quintilisa 703 r. (51 przed Chr.).

1.2. Reforma Gajusza Juliusza Cezara (rok 45 przed Chr.)

Kryzys kalendarza rzymskiego pod koniec Republiki polegał nadal na braku synchronizacji pomiędzy obchodami religijnych świąt państwowych, związanych głównie z pracami rolnymi, a urzędową miarą czasu oraz na dowolności we wprowadzaniu dni przestępnych przez kolegium kapłańskie w Rzymie. Cezar postanowił naprawić te dwie bolączki i zapewnić całemu państwu stały układ odniesienia dla życia religijnego, państwowego i cywilnego.

Gdy spojrzymy na współczesny kalendarz urzędowy, to może zaskakiwać, że wszystkie miesiące mają zawsze albo po 30, albo 31 dni, natomiast luty liczy 28 dni, w roku zaś przestępnym co cztery lata dodajemy na koniec lutego jeszcze jeden dzień, czyli 29 lutego.

Gdy Juliusz Cezar prowadził wojnę domową z Pompejuszem (49-45 przed Chr.), wówczas kapłani zaniechali korekt długości kalendarza. W latach od 59 do 46 nie było wcale miesięcy przestępnych. Swetoniusz odnotował, że miało to na celu wywołanie niepokoju społecznych, aby święta zbiorów nie odbywały się latem, a winobranie jesienią⁸. Zwycięski władca postanowił dokonać radykalnej reformy kalendarza i zasięgnął w tej sprawie opinii kilku wybitnych astronomów, jak świadczy historyk starożytny Plutarch⁹. Podczas swego pobytu

⁸ Zob. „Conversus hinc ad ordinandum rei publice statum fastos [Julius Caesar] correxit iam pridem vitio pontificum per intercalandi licentiam adeo turbatos, ut neque messium feriae aestate neque vindemiarum autumnum competere”; Suetonius, *De vita Caesarum*, lib. 1 (*Divus Julius*), cap. 40 [„Juliusz Cezar zarządził tę reformę, aby uporządkować sprawy publiczne. Poprawił bowiem zarządzenia kapłanów, którzy z biegiem czasu spowodowali (swoimi różnymi decyzjami) tak wielkie zamieszanie w sprawie ilości dni przestępnych, iż nie dało się ani zbierać plonów w lecie, ani żniw prowadzić jesienią” – przeł. M.K.]

⁹ Zob. „But Caesar laid the problem before the best philosophers and mathematicians (φιλοσόφων καὶ μαθηματικῶν), and out of the methods of correction which were already at hand compounded one of his own which was more accurate than any. This the Romans use down to the present time, and are thought to be less in error

w Egipcie cesarz zwrócił się także o pomoc do greckiego astronoma Sozygenesa oraz innych uczonych, greckich i egipskich. W efekcie tych starań powstał kalendarz juliański, używany w Europie zasadniczo do XVI wieku, a w Cerkwi prawosławnej i w Kościołach unickich aż do czasów nam współczesnych.

Dla wyrównania istniejących niedokładności Cezar polecił, aby w roku 710 *Ab Urbe condita* (46 rok przed Chr.) dodać dodatkowe dwa miesiące pomiędzy listopadem i grudniem, a więc rok reformy liczył łącznie 15 miesięcy: 12 zwykłych, miesiąc przestępny oraz dwa miesiące dodatkowe¹⁰. Do roku 46 dodano łącznie 47 dni i miał on w sumie 445 dni. Zmiany były konieczne i prowadziły do uporządkowania miary czasu, chociaż na pozór budziły wrażenie chaosu, dlatego Makrobiusz

than other peoples as regards the inequality between the lunar and solar years. However, even this furnished occasion for blame to those who envied Caesar and disliked his power"; Plutarch, *Caesar*, cap. 59, 3, przeł. B. Perrin, London 1967 [„Cezar przedstawił ten problem do rozważenia najlepszym filozofom i matematykom (φιλοσόφων καὶ μαθηματικῶν) i na podstawie istniejących korekt kalendarza sformułował własną reformę, która była dokładniejsza niż jakakolwiek inna. Rzymianie używają jej aż do naszych czasów i uważa się, że są mniej w błędzie niż inne ludy, jeśli chodzi o nierówność pomiędzy rokiem księżycowym a słonecznym. Jednak i tak stała się ona okazją do oskarżeń, ze strony ludzi, którzy zazdrościli Cezarowi i nie darzyli uznaniem jego władzy” – przeł. M.K.].

¹⁰ Zob. „annumque ad cursum solis accommodavit, ut trecentorum sexaginta quinque dierum esset et intercalario mense sublato unus dies quarto quoque anno intercalaretur. Quo autem magis in posterum ex Kalendis Ianuariis novis temporum ratio congrueret, inter Novembrem ac Decembrem mensem interiecit duos alios; fuitque is annus, quo haec constituebantur, quindecim mensium cum intercalario, qui ex consuetudine in eum annum inciderat”; Suetonius, *op. cit.* [„Cezar tak dostosował długość roku do biegu Słońca, że rok ma teraz trzysta sześćdziesiąt pięć dni. Usunął z kalendarza miesiąc przestępny i dodał jeden dodatkowy dzień w roku, wstawiany co cztery lata. I aby w przyszłości taki system był zgodny z rachubą od początku miesiąca stycznia, dodał dwa nowe miesiące po listopadzie i grudniu. W roku, w którym została przeprowadzona ta reforma, było zaś piętnaście miesięcy wraz z miesiącem przestępnym, który zwyczajowo przypadał na ten rok” – przeł. M.K.].

nazwał ten rok „rokiem zamieszania” (*annus confusionis*). 1 stycznia 45 roku rozpoczął się nowy kalendarz juliański. Twórca reformy, Cezar, zginał rok później, w idy marcowe w roku 44 w zamachu w senacie.

Aby rok juliański zgadzał się lepiej z długością roku zwrotnikowego niż rok kalendarza królewskiego, który, jak wiemy, liczył 355 dni, należało do niego dodać 10 i jedną czwartą dnia. Cezar zlikwidował zatem dodatkowy miesiąc zwany *Intercalaris* oraz doraźne interwencje w długości poszczególnych lat. Poprawiono długość poszczególnych miesięcy, dodając do nich łącznie 10 dni: styczeń, sierpień i grudzień zyskały po dwa dni; kwiecień, czerwiec, wrzesień i listopad – po jednym dniu. Wszystkie 12 miesięcy miały odtąd taką samą liczbę dni jak w naszych czasach: luty – 28, kwiecień, czerwiec, wrzesień i listopad po 30, a pozostałe – 31 dni. Z reguły dodawania miesiąca przestępnego reforma juliańska zachowała tylko jeden przestępny dzień, a więc dodatkowy dzień pod koniec lutego (ostatniego miesiąca roku w czasach królewskich), dodawany raz na cztery lata (właśnie po czterech latach jedna czwarta dnia różnicy pomiędzy kalendarzem złożonym z 365 dni i rokiem zwrotnikowym daje jeden pełny, dodatkowy dzień różnicy, który należy skorygować dniem przestępnym). Zgodnie z dawnym porządkiem świąt rzymskich ów dodatkowy dzień dodawano po szóstych kalendach marca, czyli po 24 lutego (*Regifugium*), a nie po drugich kalendach marca (po 28 lutego, jak to robimy współcześnie). Rok przestępny posiadał zatem dwukrotnie szóste kalendy marca, był więc rokiem pod tym względem podwójnie szóstym, *annus bissextilis*. Współcześnie w kilku językach rok przestępny nadal jest tak nazywany, pomimo że jeden dodatkowy dzień dodajemy teraz na końcu lutego, a nie po szóstych kalendach marca (po francusku mamy więc *année bissextile*, po włosku – *anno bisestile*, po hiszpańsku – *año bisiesto*, po portugalsku – *ano bissexto*, a po rumuńsku – *an bisect*).

Luty w roku przestępnym w kalendarzu juliańskim liczy łącznie 29 dni, a cały rok – 366 dni. Luty pozostał mimo to najkrótszym miesiącem w roku. Rzymianie bali się bowiem dodawać na stałe jakieś dni do miesiąca, w którym czczono bóstwa świata podziemnego, którego się

obawiano¹¹. Reforma juliańska była dobrze zrozumiała dla przeciętnego Rzymianina, który obchodził święta państwowe przypadające pod koniec lutego zgodnie z tradycją liczącą wiele stuleci. Dodawanie dodatkowych dni pomiędzy *Terminaliami* a *Regifugium* było przecież powszechnie znane w tej epoce. Podczas zwykłych lat (gdy luty liczył 28 dni) te dwa święta przypadały dzień po dniu. Zgodnie z szanowanym rzymskim zwyczajem (*mos maiorum*) pierwsze kalendy marca nadal stanowiły zaś początek roku rytualnego. Ukończony w ten sposób kalendarz juliański służył odtąd światu przez około 15 wieków.

Aby nie naruszać struktury świąt, nony oraz idy pozostały na swoich miejscach w poszczególnych miesiącach, pomimo wydłużenia długości siedmiu miesięcy i licząc od kalend wstecz, wypadały wcześniej niż poprzednio. Warto dodać, że kapłani, odpowiedzialni za przeprowadzenie reformy juliańskiej, zastosowali rzymską metodę liczenia wspomnianego odstępu czterech lat pomiędzy latami przestępnymi, włączając do sumy zarówno pierwszy, jak i ostatni rok, a więc ogłaszali rok przestępny co trzy lata. Błąd ten skorygował August w 9 roku przed Chr. Po śmierci tego władcy na cześć Cezara i samego Augusta przemianowano *Quintilis* (lipiec) na *Julius*, a *Sextilis* (sierpień) na *Augustus*. Niektórzy inni władcy próbowali także uczcić swoje imię w kalendarzu, ale były to dodatki nietrwałe (Domicjan, Kommodus). Rok juliański liczył 45 nundin oraz 5 dni. Ostatni dzień każdej nundiny był dniem wolnym. W czasach Konstantyna Wielkiego (IV wiek) przyjął się już chrześcijański tydzień, pochodzący z kalendarza żydowskiego, liczący siedem dni (*hebdomada* u Warrona, *septimana* w Kodeksie Teodozjusza z V wieku po Chr.), roz-

¹¹ Zob. „Dies autem decem, quos ab eo [Caesare] additos diximus, hac ordinatione distribuit: in Ianuarius et Sextilem et Decembrem binos dies inseruit, in Aprilem autem Iunium, Septembrem, Novembrem singulos: sed neque mensi Februario addidit diem, ne deum inferum religio inmutaretur”; Macrobius, *Saturnalia*, lib. 1, cap. 14 [„A dziesięć dni, o których powiedzieliśmy, że je dodał Cezar, rozdzielił w następującej kolejności: dodał po dwa dni do stycznia, sekstyla (sierpnia) i grudnia, a do kwietnia, czerwca, września i listopada po jednym. Do lutego zaś nic nie dodawał, aby nie naruszać kultu bóstw podziemnych” – przeł. M.K.]

poczynający się od wolnego dnia, niedzieli (*dies Solis, Dominica*). Dni tygodnia siedmiodniowego miały z początku nazwy pogańskie, a później chrześcijańskie. Antyczne nazewnictwo wywodziło się od siedmiu planet znanych w ówczesnej kosmologii: niedziela – *dies Solis*, poniedziałek – *dies Lunae*, wtorek – *dies Martis*, środa – *dies Mercurii*, czwartek – *dies Iovis*, piątek – *dies Veneris*, sobota – *dies Saturni*. Nazwy te są źródłem dla odpowiednich współczesnych rzeczowników w językach zachodnich (np. w języku francuskim: *Lundi, Mardi, Mercredi, Jeudi, Vendredi, Samedi et Dimanche*). W nazewnictwie chrześcijańskim poszczególne dni tygodnia były zasadniczo tylko numerowane: *feria prima* (*Dominica*), *feria secunda* (poniedziałek), *feria tertia* (wtorek), *feria quarta* (środa), *feria quinta* (czwartek), *feria sexta* (piątek) oraz *Sabbatum* (sobota).

1.3. Gregoriańska reforma kalendarza

Po upadku Cesarstwa Rzymskiego na Zachodzie nowe społeczności, powstałe na gruzach starego porządku, przejęły rzymską miarę czasu. W zależności od zwyczajów lokalnych różnie sytuowano początek nowego roku. Niewielka różnica w długości roku zwrotnikowego i roku w kalendarzu juliańskim powodowała stopniowe cofanie się obchodów Wielkiej Nocy w stosunku do pór roku.

Po ponad stuleciu badań astronomicznych i dyskusji nad potrzebnymi zmianami w roku 1582 papież Grzegorz XIII (1572-1585) wydał bullę *Inter gravissimas*, mocą której zarządził pominięcie 10 dni (od 5 do 14 października tego roku) i wprowadził lepszy system obowiązywania lat przestępnych: lata niepodzielne przez 400, ale podzielne przez 100 nie są już przestępne. W ten sposób lata 1700, 1800 i 1900 nie były przestępne w nowym kalendarzu (różnica w stosunku do kalendarza juliańskiego urosła więc o dodatkowe trzy dni). Lata 1600 i 2000 były natomiast przestępne. Gdyby nie ta reforma papieska, to po pewnym czasie Wielkanoc cofnęłaby się aż do Bożego Narodzenia i dwa najważniejsze

święta w katolickim kalendarzu kościelnym byłyby obchodzone tego samego dnia. Nowy kalendarz zawiera tylko minimalną niedokładność w stosunku do długości roku zwrotnikowego, a mianowicie 26 sekund rocznie. Dodatkowy dzień różnicy powstanie dopiero po 3400 latach. Obecnie na świecie tylko w Etiopii, Nepalu, Iranie i Afganistanie nie jest używany cywilny kalendarz gregoriański, który uzyskał tę nazwę na cześć papieża Grzegorza XIII.

Ciekawą urzędową modyfikacją w kalendarzu juliańskim był jeszcze jeden dodatkowy dzień lutego, co się zdarzyło tylko jeden raz w historii Europy. W Szwecji w roku 1712 król Karol XII wprowadził jednorazowo dzień 30 lutego do roku przestępnego, aby wyrównać pominięcie jednego roku przestępnego podczas wojny północnej, a mianowicie w roku 1700. W tym czasie w Szwecji obowiązywał jeszcze kalendarz juliański, gdyż protestanci nie uznawali katolickiej reformy gregoriańskiej, która została przyjęta w Królestwie Szwecji (obejmującym także Finlandię) w roku 1753 (ale w szwedzkim Kościele luteranśkim dopiero w 1844 roku), przez pominięcie ostatnich 12 dni lutego tego roku, aby wyrównać różnicę kalendarza szwedzkiego (*svenska stilen*) w stosunku do reszty świata. Dzień 30 lutego 1712 roku w Szwecji odpowiada dniu 29 lutego 1712 roku w innych krajach o kalendarzu juliańskim i 11 marca 1712 roku w krajach korzystających z kalendarza gregoriańskiego.

Swoistą antytezą do zreformowanego, chrześcijańskiego kalendarza rzymskiego, czyli do kalendarza gregoriańskiego, jest francuski kalendarz rewolucyjny, zwany także kalendarzem republikańskim. Został wprowadzony przez Konwent Narodowy (Convention Nationale, czyli Zgromadzenie Prawodawcze) w rewolucyjnej Francji w roku 1793 i obowiązywał przez kilkanaście lat (do 1806 roku). Datowano nim wydarzenia polityczne i społeczne. Kalendarz rewolucyjny rozpoczynał rachubę lat od pierwszego roku republiki francuskiej (I), czyli oznaczał walkę z chrześcijańską chronologią (miara lat od narodzenia Jezusa Chrystusa), zlikwidował tradycyjny tydzień i dotychczasowe miesiące (walka z katolickimi świętami w ciągu roku, a nawet z rzymskim i żydowskim tygodniem, wywodzącym się z faz Księżyca). Rok podzielono na 12 miesięcy

po 30 dni każdy. Na koniec roku dodawano dodatkowe pięć albo sześć dni (w roku przestępnym), tzw. Dni Sankiulotów, czyli upamiętnienie radykalnych rewolucjonistów. Każdy miesiąc dzielił się na trzy dekady po 10 dni, z których tylko ostatni był dniem wolnym od pracy (podział miesięcy na dekady został zlikwidowany w 1802 roku). Poszczególne dni roku były poświęcone rozmaitym roślinom, zwierzętom i minerałom. Miesiące otrzymały nazwy od zjawisk przyrodniczych, np. *brumaire*, czyli miesiąc gęstych mgieł, *nivôse*, czyli miesiąc śnieżny, albo *thermidor*, czyli miesiąc gorący. Przykładowo zatem dzień 7 kwietnia 2022 roku byłby w tym kalendarzu dniem ósmym 20 dekady, 18 Germinala roku CCXXX (czyli 230), zwanym też „dniem szaleju jadowitego, czyli cykuty (ciguë)”¹². Znana jest powieść francuskiego pisarza Émila Zoli pt. *Germinal*, z roku 1885, której akcja nawiązuje do wydarzeń rewolucyjnych.

1.4. Wnioski historiozoficzne na temat miary czasu

W naszej epoce czas jest powszechnie liczony latami od narodzenia Jezusa Chrystusa, a rok dzieli się na miesiące, tygodnie i dni zgodnie z gregoriańską rachubą czasu. Początek roku w dniu pierwszych kalend marca, a nie 1 stycznia, nie powinien zaskakiwać, gdyż w naszych czasach np. rok szkolny i rok akademicki także nie zaczynają się w styczniu, ale odpowiednio we wrześniu i w październiku. Podobnie każdy nowy rok kościelny w katolickim kalendarzu liturgicznym zaczyna się zawsze od pierwszej niedzieli Adwentu, na przełomie listopada i grudnia (między 27 listopada a 3 grudnia). Rok podatkowy i budżetowy także nie pokrywają się z rokiem w kalendarzu urzędowym.

¹² We Włoszech próbowano wprowadzić datację według tzw. ery faszystowskiej (*L'era fascista*) – liczono lata według kalendarza gregoriańskiego, ale poczynając od października 1922 r. Zmiana ta obowiązywała od października 1927 do kwietnia 1945 r.

Każda cywilizacja potrzebuje miary czasu zarówno w krótkiej skali (godzina, dzień, tydzień), jak i w skali całych epok (rok, stulecie, cała historia powszechna). Różne sposoby mierzenia całych epok wyrażają spory potencjał historiozoficzny i dowodzą, że powszechnie panuje dziś rzymska, a później chrześcijańska, chociaż zlaicyzowana w czasach nowożytnych, koncepcja linearnej wizji dziejów, mierzonych kalendarzem. O ile w chrześcijaństwie celem dziejów jest porządek nadprzyrodzony (paruzja Chrystusa), o tyle w ujęciu laickim spory potencjał ma (często zakładana milcząco) teoria nieskończonego postępu cywilizacji technicznej i optymistycznej antropologii. W tym kontekście można rozumieć popularne, chociaż ewidentnie fałszywe slogany, że pewne wydarzenia (wojny, terror, przemoc, masowe zbrodnie) są niemożliwe albo trudne do wyobrażenia w „XXI wieku”. Mīt ten wynika z przekonania, że postęp moralny ludzkości przebiega równolegle, a może nawet w ścisłej zależności od postępów nauki i techniki. Co roku na rynku światowym debiutują np. coraz bardziej zaawansowane telefony komórkowe, których postęp mierzy się parametrami technicznymi, jak ilością pamięci, rozdzielczością aparatów fotograficznych, szybkością procesorów, wielkością, jakością wyświetlaczy itd. Nie wynika stąd jednak, że przeciętny człowiek XXI wieku posiadający bardziej zaawansowany telefon komórkowy prowadzi życie bardziej ludzkie, bardziej moralne (niezależnie od tego, jak zdefiniujemy moralność), bardziej wrażliwe na innych i na świat np. od człowieka z lat 30. XX wieku, który nie posiadał żadnego telefonu komórkowego, gdyż wówczas nie były jeszcze nawet skonstruowane tranzystory. (Dziś w każdym współczesnym telefonie komórkowym znajduje się kilka miliardów tranzystorów). Wiele zbrodniczych zachowań ludzi XX i XXI wieku wymagało nawet szczególnie zaawansowanej techniki, np. komputerów do programowania zdalnie odpalanych bomb, samochodów do transportu zakładników, łączności pomiędzy oddziałami wojska podczas eksterminacji ludności w krajach totalitarnych, obrabiarek do metalu przy produkcji broni palnej, technologii chemicznej przy masowym wytwarzaniu materiałów wybuchowych itd. Rozważając zatem miarę czasu, należy zachować odpowiednią miarę dla wydarzeń historycznych, które się dokonują w czasie.

2.

Historia Cesarstwa Bizantyjskiego jako odpowiedź na czarną legendę kultury średniowiecznej

W mediewistyce od lat prowadzone są badania monograficzne i studia syntetyczne nad różnymi wydarzeniami i zjawiskami z dziejów kultury średniowiecznej, od V do XV wieku. Równolegle do wiedzy naukowej, wbrew jej osiągnięciom, dla celów doraźnych bądź długofalowych, w opracowaniach popularnych, w literaturze, w mediach i w opinii publicznej często powraca, w różnych odsłonach, czarna legenda kultury średniowiecznej (od dawna nieobecna już w tekstach naukowych), która zmienia się co do szczegółów, w miarę jak powstają coraz to nowe nurty i opinie polemiczne wobec zasad, poglądów i zachowań dominujących w Europie w epoce cywilizacji chrześcijańskiej. Przedmiotem jednostronnej krytyki stały się zwłaszcza dzieje zachodniego chrześcijaństwa w umownym okresie od upadku Cesarstwa Zachodniego aż do zdobycia Konstantynopola przez Turków. Polemikę antyśredniowieczną możemy napotkać w epoce renesansu, w czasach oświecenia, a także w wieku XIX i XX. Opinie niechętne wobec tomizmu, urzędu papieskiego, stanu biskupiego i kapłaństwa głosili reformatorzy chrześcijaństwa, protestanci, liberalni katolicy, zwolennicy progresizmu. Z dziejami średniowiecza surowo obchodzili się racjoniści, socjaliści, przedstawiciele liberalizmu politycznego, jak również twórcy i teoretycy systemów totalitarnych minionego stulecia (faszyści, naziści, komuniści). W ten sposób

pewien zasób legend, uproszczeń i skrajnych wartościowań nie tylko trwa w kulturze potocznej, ale bywa potęgowany, modyfikowany i rozwijany przez następujące po sobie, albo istniejące równolegle, nurty intelektualne przeciwne religijnej, katolickiej, a także tomistycznej i papieskiej wizji Boga, świata i człowieka, cywilizacji, postępu, edukacji i kultury. Głosi się mity o panowaniu w tej epoce tzw. przesądu (poglądy religijne) i tzw. zabobonu (praktyki religijne), a pojedyncze wydarzenia są upraszczane i generalizowane.

Kultura bizantyjska może stanowić dla historiozofa cenny punkt odniesienia i ważny zasób wiadomości konkurencyjnych w stosunku do tych utrwalonych, jednostronnych stereotypów, posiada zatem duży potencjał do prowadzenia refleksji filozoficznej. Państwo bizantyjskie trwało bowiem nieprzerwanie od antyku aż do czasów nowożytnych, jego instytucje budowały i rozwijały prawo, ekonomię, literaturę, sztukę i teologię, wybijano monety, tworzono armie, zawierano przymierza, podpisywano traktaty, często w oryginalnej ciągłości z wzorami rzymskimi, a więc nie można w tym przypadku łatwo przeforsować tezy o rzekomym całkowitym upadku kultury antycznej w epoce średniowiecza, gdyż nic takiego nie wydarzyło się na chrześcijańskim Wschodzie (na Zachodzie także istniały cywilizacja i kultura, ale przechodziły one przejściowy kryzys w epoce wędrówki ludów). Celem tego tekstu nie jest promowanie dziejów bizantyjskich kosztem historii Zachodu, gdyż naszym zdaniem średniowiecze zachodnie również należy obrobić przed niesłusznym zarzutem trwałego upadku od czasów późnego Cesarstwa Zachodniego aż do renesansu w sztuce i literaturze włoskiej. Ludy germańskie budowały swoją cywilizację na terenach rzymskich, wkrótce doszło do odrodzenia Imperium Romanum, powstały nowe narody europejskie za dawną granicą Renu i Dunaju, a kultura antyczna została przechowana i uratowana od upadku w klasztorach iroszkockich i w diecezjach katolickich na Zachodzie¹.

¹ Zob. *Przewodnik po filozofii średniowiecznej. Od św. Augustyna do Joachima z Fiore*, red. A. Kijewska, WAM, Kraków 2012.

Klasycznym opracowaniem syntetycznym dziejów wschodniego Imperium Rzymskiego jest książka serbskiego uczonego pochodzenia rosyjskiego, Georgija Ostrogorskiego, pt. *Dzieje Bizancjum*². Dzieło to zostało wydane w wielu językach, posiada szerokie ujęcie szeregu zagadnień i wyróżnia się mistrzostwem pod względem warsztatu, planu i struktury³.

Na podstawie tego typu opracowań ogólnych, wzbogacając wiedzę o cenne opracowania monograficzne, filozof historii nie ogranicza się do poznania dziejów panowania konkretnego cesarza albo jednej bądź drugiej kampanii wojennej przeciwko Persom, Arabom, Bułgarom albo Turkom. Potęga miasta nad Bosforem i wielkiego Imperium, które z tej stolicy było kierowane, skłania do różnych wniosków historiozoficznych. Potencjał idei cesarstwa i jego kultury wyraził się w czasach nowożytnych w idei trzeciego Rzymu, a w literaturze i filmie często wraca symbolika Cesarstwa Rzymskiego, a więc także jego kontynuacji na Wschodzie, np. w formach ustroju opisanych w serii filmów o gwiazdnych wojnach.

2.1. Czarna legenda kultury średniowiecznej

Z rozproszonych w różnych książkach i publikacjach wypowiedzi polemicznych wobec kultury średniowiecznej zachodniej Europy wyłania się obraz epoki widzianej oczami jej krytyków, który warto skonfrontować z dziejami Bizancjum.

² G. Ostrogorski, *Dzieje Bizancjum*, wyd. 2, PWN, Warszawa 2008.

³ Inne ujęcia syntetyczne dziejów Bizancjum często są mniej ambitne pod względem całościowego, głębokiego podejścia do historii, ale też mają ważne znaczenie. Por. J. Herrin, *Bizancjum. Niezwykłe dziedzictwo średniowiecznego imperium*, przeł. N. Radomski, Dom Wydawniczy „Rebis”, Poznań 2009. Moja recenzja tej książki ukazała się w: „Historyka” 2010, t. 40, s. 137-140.

Zdaniem zwolenników czarnej legendy średniowiecze we wszystkich dziedzinach życia było okresem upadku i zdecydowanego regresu po okresie świetnego rozwoju cywilizacji antycznej w Rzymie i w Grecji. W miejsce potężnego Imperium Romanum do Europy Zachodniej napłynęły liczne plemiona germańskie, stojące na bardzo niskim poziomie kultury. Wskutek wędrówki ludów upadło państwo cesarzy, i tak już poważnie osłabione destrukcyjnym jakoby wpływem religii chrześcijańskiej. W miejsce jednego, scentralizowanego organizmu państwowego powstały małe, walczące ze sobą państewka barbarzyńskie, tępiące przejawy wyższej kultury. Prawo rzymskie zostało zastąpione okrutnym germańskim prawem zwyczajowym, zanikła umiejętność czytania i pisanie, rzymskie biblioteki rabowano i palono, wyludniły się miasta, ustał handel międzynarodowy.

Wśród niezliczonych przejawów upadku wymienia się zanik oświaty, brak wykształconych elit, zerwanie ciągłości w nauczaniu literatury i filozofii greckiej, lekceważenie wiedzy naukowej, popularność magii i przemocy w życiu publicznym i prywatnym. Przywoływane są przykłady surowego prawa karnego i prymitywne reguły rządzące prawem cywilnym. Katalog ten można by wymieniać bardzo długo.

Według przeciwników zachodniego średniowiecza na ruinach starożytnego imperium wyrosła potęga Kościoła zachodniego, w którym kluczową rolę odgrywał biskup Rzymu, czyli papież. Ustrój feudalny związany był z teokracją i brutalnym egzekwowaniem zasad religii katolickiej. Dopiero począwszy od XIV wieku, w niektórych środowiskach w środkowej Italii zaczęło się rodzić ponowne zainteresowanie zapomnianym dziedzictwem antyku. Powstające mieszczaństwo podjęło próby wywalczenia sobie niezależności od władz feudalnych i od dominacji Kościoła w życiu codziennym. Nastąpił renesans kultury antycznej i zakończyła się „ciemna noc” warta rychłego zapomnienia. W nowej kulturze odrodzenia znów zakwitły nauki, prawo, literatura i sztuka, a człowiek stał się miarą wszystkich rzeczy, zgodnie z ideałami starożytnego świata.

Nie trzeba długo uzasadniać, że ten obraz jest nader jednostronny, a nawet fałszywy. Jeszcze jednym powodem krytyki kultury średnio-

wiecznej i scholastyki jest fakt, że Magisterium Kościoła Katolickiego opiera się na filozofii tomistycznej, która powstała w średniowieczu. O tej kwestii także warto powiedzieć kilka słów.

2.2. Magisterium Kościoła Katolickiego i filozofia tomistyczna

Rozwój teologii chrześcijańskiej przez wieki i powstawanie dokumentów doktrynalnych Kościoła Rzymskokatolickiego mają duży potencjał historiozoficzny, przemiany w Kościele w drugiej połowie XX wieku są zaś istotnym przełomem religijnym, zwrotem ku człowiekowi, w dziejach cywilizacji zachodniej. Problemy te bywają przedmiotem refleksji filozoficznej⁴.

Wśród wielu różnych teologów i filozofów chrześcijańskich niektórzy zostali beatyfikowani albo kanonizowani przez Kościół, a ich imiona zapisano w kalendarzu kościelnym. Najśłynniejsi zostali obdarzeni tytułem doktorów Kościoła. Tylko jeden z wybitnych autorów katolickich otrzymał ponadto tytuł doktora powszechnego (*Doctor communis*) i cieszył się sławą najwybitniejszego umysłu wśród intelektualistów Kościoła, a był nim twórca filozofii i teologii tomistycznej, włoski dominikanin św. Tomasz z Akwinu, zwany Doktorem Anielskim.

W dokumentach papieskich imię Akwinaty było wyróżniane w podobny sposób jak imię św. Piotra wśród apostołów: Piotr i jedenastu, Tomasz i inni doktorzy. Autorytet doktrynalny św. Tomasza stał się wyjątkowy, a jego pisma pełniły rolę najpewniejszej podstawy dla uprawiania myśli w Kościele⁵. Powstanie Zakonu Kaznodziejskiego

⁴ Por. M. Karas, *Wyznania wiary i główne zasady doktrynalne. Katolicyzm*, Wyd. Media-Press i FHG Tondera, Kraków 2000, ss. 288 (wybór dokumentów, wstępy, opracowanie); i dem, *Z dziejów Kościoła. Ciągłość i zmiana w Kościele Rzymskokatolickim w XIX i XX wieku*, Wyd. Diecezjalne, Sandomierz 2008, ss. 336.

⁵ Por. S. Ramirez, *Autorytet doktrynalny św. Tomasza z Akwinu*, przeł. M. Beściał, Katolicki Instytut Apologetyczny św. Tomasza z Akwinu, Warszawa 2014.

było ożywczym, przełomowym wydarzeniem w dziejach zachodniego chrześcijaństwa i odpowiedzią na nowe wyzwania intelektualne (repcja filozofii Arystotelesa przez uniwersytety) oraz społeczne (rozwoj miast, handlu i rzemiosła, a także komunikacji)⁶. Podobnie działalność Akwinaty stała się przełomowa dla jego Zakonu i dla Europy Zachodniej.

W ostatnich dziesięcioleciach dokonuje się znaczący przełom w myśli katolickiej. W miejsce tomizmu promowane są inne formy refleksji i inne inspiracje. Dąży się do ograniczenia pozycji papieża. Już nie tylko Tomasz, już nie tylko Piotr. Aby móc podjąć refleksję nad tym przełomem, należy najpierw poznać rangę doktrynalną tomizmu w Kościele, a dopiero później zastanowić się nad odejściem od filozofii tomistycznej i sposobami uzasadniania takiej postawy. Refleksja historiozoficzna powinna zawsze być zgodna z kierunkiem historii. Nie można zatem myśleć ahistorycznie i oceniać wydarzeń wcześniejszych tylko z perspektywy tych późniejszych, bez uwzględniania tradycji, która poprzedzała konkretne stanowiska. Uprzedzenie ahistoryczne przyczynia się do promowania swoistego progresizmu, a więc ukrytego albo jawnego wartościowania, które zakłada, że to, co późniejsze, zawsze jest doskonalsze od wcześniejszego, a rzeczy, postaci i wydarzenia minione nie są godne uwagi albo że zawsze mają mniejsze znaczenie niż to, co późniejsze. Uczciwa historiozofia nie może wychodzić z fałszywych założeń i opierać się na uprzedzeniach. Uprzedzenia są ponadto podstawą do wewnętrznie sprzecznego sposobu myślenia, bo to, co dzisiejsze, wkrótce stanie się minione i autor uprzedzeń sam stanie się rychło ich ofiarą, jako pisarz nienowoczesny, niegodny uwagi, niemający autorytetu.

Aby rozważyć zagadnienie roli tomizmu dla Magisterium Kościoła, należy poznać te fakty z życiorysu Akwinaty, które zadecydowały o jego roli, następnie zaś ukazać dzieje tomizmu oraz znaczenie tej refleksji w dokumentach Kościoła, np. podczas soboru trydenckiego. Świadczenia historyczne o roli św. Tomasza w Kościele pokazują wyjątkową rolę

⁶ Por. P. Chaunu, *Czas reform. Historia religii i cywilizacji (1250-1550)*, przeł. J. Grosfeld, Pax, Warszawa 1989.

tego myśliciela w katolicyzmie. Cechy tomizmu, które świadczą o jego specyfice i wartości, to realizm, uniwersalizm, umiarkowanie, erudycja, zdolność do asymilacji osiągnięć innych uczonych i otwartość na dalszy rozwój. Przechodząc od filozofii zachodniej na Wschód, warto zobaczyć, jak swoisty obraz domniemanych win moralnych średniowiecznego Zachodu wygląda w odniesieniu do kultury bizantyjskiej.

2.3. Kultura i cywilizacja bizantyjska

Legendę i potoczne wyobrażenia o kulturze średniowiecznej można dość łatwo poddać krytyce, odnosząc się do rzetelnej wiedzy na temat prawdziwej historii tej kultury. Naszym celem jest jednak pokazanie tego samego wniosku w sposób jeszcze bardziej wyraźny. Kultura bizantyjska istniała przez całe średniowiecze⁷. Wbrew czarnej legendzie kultury średniowiecznej, w Bizancjum w tej epoce trwała ciągłość cywilizacji antycznej w jej nowej, chrześcijańskiej formie. Stolica państwa w nowym Rzymie, czyli Konstantynopolu, była ogromnym miastem, liczącym kilkaset tysięcy ludzi. Na czele imperium stał cesarz, Kościołem wschodnim kierował patriarcha Konstantynopola. Cesarze bizantyjscy wywodzili się z różnych warstw społecznych, także tych niższych, karierę administracyjną i polityczną robili często w armii. W życiu politycznym państwa ważną rolę odgrywały kobiety, cesarzowe, które nierzadko samodzielnie decydowały o sprawach kierowania państwem przez całe dziesięciolecia. Wśród władców znalazło się sporo mecenasów sztuki, znawców teologii, wybitnych przywódców wojskowych. Córka cesarza Aleksego I Komnena, Anna, była wybitnym historykiem.

⁷ Por. H.W. Haussig, *Historia kultury bizantyjskiej*, przeł. T. Zabłudowski, PIW, Warszawa 1969; *Encyklopedia kultury bizantyjskiej*, red. O. Jurewicz, Wyd. UW, Warszawa 2002.

Bizancjum posiadało wszystkie niezbędne do sprawnego funkcjonowania instytucje i narzędzia: budżet centralny, sprawny system podatkowy, stabilną walutę (złote, srebrne i miedziane monety były wybijane w kilku państwowych mennicach położonych w dużych miastach)⁸. Silna armia oparta była na rekrutacji w podstawowych jednostkach podziału administracyjnego (temy) i wynagradzana po zakończeniu działań wojennych nadaniami ziemi⁹. Istniała rozwinięta infrastruktura, rzymskie drogi, transport morski, porty i twierdze lokowane na terenach pogranicznych. Kronikarze starannie spisywali dzieje władców i wojen. Działo szkolnictwo związane z instytucjami kościelnymi. Dynamiczne życie toczyło się w stolicy imperium, w mieście Konstantyna nad Bosforem (Konstantynopol)¹⁰.

Imperium przeżywało kilkakrotnie kryzysy związane z obcymi najazdami, ze strony Persów, Arabów, Bułgarów, Słowian, Turków seldżuckich i Turków osmańskich, którzy ostatecznie podbili Cesarstwo w pierwszej połowie XV wieku, zdobywając stolicę w maju 1453 roku. Wyrazem siły żywotnej mocarstwa było jego wielokrotne odradzenie się po okresach słabości, przede wszystkim za czasów Justyniana Wielkiego, Bazylego II, Komnenów i Paleologów. Dyplomacja bizantyjska utrzymywała kontakty z innymi krajami, misjonarze greccy i słowiańscy propagowali zasady chrześcijańskie na sąsiednich terenach, głównie na Rusi i Bałkanach, powstały dwa nowe alfabety dla chrystianizowanych Słowian, głągolica i cyrylica.

Innym przejawem bizantyjskiego rozwoju cywilizacyjnego był daleki handel międzynarodowy i żegluga w całym basenie Morza Śródziemnego, a także przepływ kupców weneckich, genueńskich, arabskich, ormiańskich i żydowskich szlakami handlowymi do wielkich miast.

⁸ M. Salamon, *Mennictwo bizantyjskie*, PTAiN, Kraków 1987.

⁹ Por. W. Treadgold, *Bizancjum i jego armia 284-1081*, przeł. M. Grabska-Ryńska, Wyd. Templum, Wodzisław Śląski 2011.

¹⁰ Por. *Konstantynopol. Nowy Rzym. Miasto i ludzie w okresie wczesnobizantyjskim*, red. M. J. Leszka, T. Wolińska, PWN, Warszawa 2011.

Poprzez małżeństwa dynastyczne zacieśniano stosunki międzynarodowe z innymi krajami. Bizantyjczycy brali też udział w walkach wyzwoleniczych na terenie Ziemi Świętej, podbijanej przez Turków, w okresie krucjat.

W okresie istnienia średniowiecznej kultury bizantyjskiej rozwijały się sztuka, głównie religijna, oraz budownictwo świeckie i sakralne, zwłaszcza monumentalne kościoły ze słynną bazyliką Bożej Mądrości w stolicy na czele. Wzniesiony w VI wieku (budowę ukończono w 537 roku) kościół katedralny, obecnie zamieniony na meczet będący w posiadaniu państwa tureckiego, ma 56 m wysokości i 71 x 77 m u podstawy. Kopuła umieszczona jest na 4 filarach i 107 kolumnach, ma ponad 30 m średnicy. Na wzór tej bazyliki wzniesiono wiele mniejszych świątyń w całym państwie.

2.4. Wnioski

Czarna legenda kultury średniowiecznej, stworzona, rozwijana i podtrzymywana zasadniczo przez wrogów chrześcijaństwa, a przynajmniej zwolenników jego reformy, była promowana w tekstach historycznych, ale nie przetrwała w nauce. Mediewistyka posiada zbyt wiele różnorodnych informacji, aby ulec uproszczonym obrazom, choć w kulturze masowej wiele elementów tej legendy nadal występuje. Bizantynistyka jest dziedziną wymagającą i mało znaną, zwłaszcza w szerszym odbiorze. Ta dziedzina historii dostarcza jednak sporego zasobu danych do poddania krytyce omawianej tu czarnej legendy w sposób bardzo wyraźny.

Państwo bizantyjskie nie było okresem upadku kultury w dziejach wschodniej Europy, aby zatem podtrzymywać wątki legendarne, strategia krytyków chrześcijaństwa jest odmienna w odniesieniu do Bizancjum: głosi się tezy o bizantyjskim, pokazowym bogactwie, jakoby próżnym i powierzchownym, o surowości obyczajów w życiu zakonnym, o niszczeniu dzieł sztuki w okresie ikonoklazmu. Do języka potocznego weszło pejoratywne określenie „bizantyjski przepych”. Okazuje się zatem, że

nie tylko kryzys na Zachodzie po upadku Cesarstwa Rzymskiego, po którym zresztą młode europejskie narody zbudowały na tym terenie swoje państwa i trwale rozszerzyły granice Europy Zachodniej na północ i wschód, poza Ren, Dunaj i Łabę, ale także rozwój kultury bizantyjskiej są właściwie jednakowo wykorzystywane do kreowania czarnej legendy. Wynika stąd historiozoficzna teza, że niechętną propagandę można zbudować zarówno na sukcesie, jak i na porażce wybranego przeciwnika ideowego. Ten fakt dodatkowo wskazuje na doraźny, powierzchowny, a w konsekwencji fałszywy charakter każdego propagandowego ujęcia historii podanego przez twórców i zwolenników czarnej legendy kultury średniowiecznej na podstawie arbitralnej selekcji informacji zebranych na temat przeszłości.

3.

Czy św. Tomasz z Akwinu był poprzednikiem Mikołaja Kopernika?

Prowadząc badania nad kosmologią św. Tomasza z Akwinu, nie mieliśmy okazji bliżej rozważyć kwestii ewentualnego wpływu metody i wyników refleksji przyrodniczej Akwinaty dla późniejszej filozofii przyrody¹. Do podobnych zagadnień kosmologicznych (struktura wszechświata i jego obraz w nauce) wróciliśmy w książce poświęconej filozofii Mikołaja Kopernika. Po opublikowaniu tych dwóch różnych monografii, jednej o kosmologii Akwinaty (XIII wiek) i drugiej o filozofii Kopernika (XVI wiek), możemy już przeprowadzić studia porównawcze na temat tych dwóch wizji świata, aby odpowiedzieć na tytułowe zagadnienie w sposób uzasadniony i wyważony. Kwestia ta wydaje się niezwykle interesująca: czy w jakimś sensie tomizm można uznać za twórczy nie tylko w metafizyce, ale również w domenie nauk przyrodniczych, z którymi

¹ Krótka wzmianka na ten temat znalazła się tylko w streszczeniu angielskim książki autora o kosmologii św. Tomasza. Por. „The model of Aquinas is still geocentric, but he prepared way for building a future progress made by Copernicus. In the methodology of Saint Thomas can be seen the critical assessment of the knowledge available in those times” [„Model Akwinaty jest nadal geocentryczny, ale przygotował on drogę do budowania przyszłego postępu dokonanego przez Kopernika. W metodologii św. Tomasza można dostrzec krytyczną ocenę dostępną w tamtych czasach wiedzy”]; M. K a r a s, *Natura i struktura wszechświata w kosmologii św. Tomasza z Akwinu*, Wyd. UJ, Kraków 2007, s. 323.

nie jest zwykle kojarzony, a jeśli tak – to zazwyczaj jako czynnik regresu, nie zaś postępu? Wbrew potocznemu mniemaniu wydaje się, że tak.

Aby zbadać ten problem, należy rozważyć pewne aspekty metody, badań i refleksji św. Tomasza oraz Kopernika, ich sposób rozumienia fizyki, stosunek do tradycji filozoficznej i naukowej oraz uzyskane wyniki ogólnej refleksji nad wszechświatem jako całością.

Akwinata obszernie korzystał w swej metodologii filozofii i nauk szczegółowych z wyników badawczych filozofii Arystotelesa. Uporządkował wielość zagadnień filozoficznych w niezwykle przejrzysty i systematyczny sposób, zgodnie z metodą scholastyczną. Jego *Summa teologii*, podobnie jak inne dzieła, to dobitny przykład jasności, porządku i precyzji. Czytając teksty Tomaszowe, nie należy ich w zasadzie streszczać, gdyż są same świetnym streszczeniem, omówieniem i analizą każdego badanego problemu. Podejmując kwestie kosmologiczne, Akwinata modyfikuje poglądy Arystotelesa o wyniki refleksji chrześcijańskiej oraz wykorzystuje rezultaty badań komentatorów greckich, żydowskich, arabskich i chrześcijańskich. Myśl chrześcijańska stanowi zatem regułę heurystyczną dla rozwoju filozofii, dostarcza argumentów na rzecz istotnej modyfikacji systemu greckiego myśliciela z zachowaniem jego osiągnięć, jest więc organicznym rozwojem refleksji.

3.1. Stosunek do istniejącej tradycji naukowej

Zarówno św. Tomasz, jak i Kopernik przedstawiają swoje poglądy kosmologiczne w sposób uporządkowany, zgodnie z metodą scholastyczną. Wiedza filozoficzna i naukowa jest podzielona na poszczególne kwestie, a każda kwestia zaczyna się od przedstawienia dominującego poglądu. Następnie formułowane są zastrzeżenia, inna możliwość ujęcia zagadnienia, a dalej pada odpowiedź na wątpliwości.

Akwinata miał zasadniczo pozytywny stosunek do swoich poprzedników, ale ponieważ działał w okresie recepcji arystotelizmu w kulturze

zachodniego chrześcijaństwa, to szereg rozwiązań, np. neoplatonickich, musiał poddać krytyce, gdyż nie zgadzały się one z bardziej rozbudowaną i lepiej uzasadnioną kosmologią zbudowaną na fizyce Stagiryty. Mimo to także stosunek św. Tomasza do fizyki greckiego uczonego był krytyczny, nie zaś naiwny, ponieważ negatywnej reguły interpretacyjnej dostarczały zarówno inspiracja chrześcijańska, jak i wzajemne rozbieżności pomiędzy różnymi interpretatorami myśli greckiej.

Akwinata nie był arystotelikiem zachowawczym. Poznał nie tylko różne wersje interpretacji pism Stagiryty, powstałe przez wieki, ale przede wszystkim jego arystotelizm był żywy, rozwijał się zgodnie z nowymi ideami. Podobnie Kopernik pozostawał przez całe życie zasadniczo w nurcie fizyki Arystotelesa, jednak – jak św. Tomasz – znał wiele nowych, żywych odmian tej fizyki, znacznie więcej niż w czasach Akwinaty. Zasady filozofii chrześcijańskiej stanowiły także dla niego ważny motyw do podziwu nad pięknem i porządkiem świata stworzonego, który poznajemy szczególnie w astronomii. Jak Tomasz dokonywał recepcji filozofii Arystotelesa na gruncie rozwiniętej refleksji chrześcijańskiej, wśród wielu innych inspiracji, które traktował poważnie, również Kopernik, gdy powziął tezę o trojakim ruchu Ziemi i rozważał możliwość jej oparcia na zasadach fizyki, musiał dokonać dalszych poważnych modyfikacji istniejącego systemu świata greckiego myśliciela.

Tomasz rozbudował metafizykę Stagiryty o koncepcję przygodności bytów stworzonych, ich metafizyczną niekonieczność, wynikającą z aktualizacji każdej istoty przez istnienie, które jest od niej różne. Kopernik zmodyfikował fizykę Arystotelesa, przez wprowadzenie relatywnej koncepcji miejsc naturalnych, aby umożliwić ruch Ziemi poza środkiem świata. Już nie tylko środek Ziemi, ale każde ciało niebieskie jest w myśl Kopernika swoim własnym środkiem świata. Z tego powodu żywioły gromadzą się dookoła takiego relatywnego miejsca naturalnego, tworząc ciało kuliste, czyli planetę, a jednocześnie każda planeta może się poruszać dookoła środka świata, w pobliżu którego znajduje się Słońce, gdyż miejsce danej planety nie determinuje jej spoczynku: spoczywają tylko względem samych siebie poszczególne żywioły tworzące dane ciało

niebieskie. Pozostałe zasady fizyki greckiej nadal obowiązują: żywioły poruszają się po liniach prostych do środka, albo od lokalnego środka, ruch na niebie dokonuje się po okręgu, tworząc system kół i różnych środków.

Akwinata poєднаł w swej filozofii myśl Platona i Arystotelesa. Z jednej strony pokazał, jak pojmować świat przygodny, który sam z siebie nie jest absolutem, może przemijać i nie ma wartości bezwzględnej. Widać tutaj dalekie echo cieni na ścianach jaskini platońskiej. Z drugiej jednak strony ukazał znaczenie wszystkich substancji, zarówno wiecznych, jak i przygodnych, w hierarchicznej strukturze istot, zgodnie z zasadami kategorii Arystotelesa. Takiego pojednania starali się dokonać liczni uczeni starożytni i średniowieczni, wychodząc z założenia, że dziedzictwo Platona i Arystotelesa to najcenniejsze osiągnięcia ludzkiej myśli spekulatywnej i nie powinny być ze sobą w konflikcie, ale raczej powinny wspólnie wyjaśniać rzeczywistość. Tomasz spełnił ich marzenia.

Kopernik pogodził w swojej kosmologii myśl Arystotelesa i Ptolemeusza. Z jednej strony pokazał znaczenie modelu kosmologicznego zbudowanego na uniwersalnych zasadach zmodyfikowanej fizyki, a z drugiej uzasadnił zgodność tych zasad z astronomią matematyczną, która pozwala ściśle obliczyć i przewidzieć rozmaite zjawiska zachodzące na niebie. O takiej syntezie marzyły całe pokolenia astronomów, a w ostatnich dla Kopernika czasach – jego krakowscy mistrzowie z Wojciechem Brudzewskim na czele. Kopernik zrealizował ich marzenia.

Akademia Krakowska była naturalnym miejscem do rozwoju nowej kosmologii kopernikańskiej, bo po pierwsze, wykładano na niej wielość rozmaitych wersji arystotelizmu, a po drugie, hołdowano zasadzie umiaru i pojednania różnych istniejących ujęć. W takim samym sensie Zakon Kaznodziejski i Uniwersytet Paryski były naturalnym środowiskiem dla powstania tomizmu, gdyż z jednej strony były to młode i dynamiczne instytucje, a z drugiej – dojrzała recepcja arystotelizmu, przeprowadzona przez św. Alberta Wielkiego i św. Tomasza z Akwinu, ujawniła wielość nowych rozwiązań filozoficznych w stosunku do poprzednich stuleci, rozwiązań, które domagały się syntezy.

3.2. Akwinata i Kopernik

Porównanie poglądów kosmologicznych św. Tomasza z Akwinu i Mikołaja Kopernika pozwala dojść do wniosku, że w zakresie zasad, metodologii, stosunku do tradycji naukowej i rozumienia dalszego rozwoju wiedzy przyrodniczej obaj uczeni mieli bardzo podobne przekonania. Można także dostrzec dwie istotne różnice. Po pierwsze, Akwinata nie był astronomem i nie prowadził żadnych obserwacji naukowych z tej dziedziny, a więc był filozofem chrześcijańskim, który rozwijał system metafizyczny, pamiętając też o ogólnej wiedzy z zakresu kosmologii. Kopernik był przede wszystkim astronomem, którego interesowała reforma astronomii, pozostającej w kryzysie już od wielu stuleci. Sam nie rozwijał zatem filozofii chrześcijańskiej, nie uprawiał metafizyki, ale posiadał jasne poglądy filozoficzne, które wywodziły się zasadniczo z tradycji krytycznego arystotelizmu chrześcijańskiego. Rozwiązanie kryzysu istniejącego w astronomii i kosmologii w XV i XVI wieku stało się możliwe nie tylko dzięki zaplanowanym i prowadzonym przez wiele lat systematycznej pracy obserwacjom, które umożliwiły sprawdzenie, poprawienie i zmianę w modelu geometrycznym kosmosu. Drugim aspektem reformy wiedzy przyrodniczej w ujęciu Kopernika była refleksja filozoficzna, która pozwoliła zbudować nowy, zwarty obraz wszechświata, pozostawiając rozważania konstytutywne filozofom przyrody. Tam, gdzie Tomasz kończył swą pracę metafizyczną, Kopernik zaczynał ją w fizyce, a więc metafizyka i kosmologia spotykają się po trzech stuleciach.

Akwinata posiadał tylko podstawowe wiadomości z zakresu astronomii, wystarczające do przedstawienia ogólnego modelu kosmosu, a Kopernik znał, sprawdzał i sam uzupełniał wszystkie możliwe szczegóły dotyczące konstrukcji tego modelu. W zakresie filozofii polski astronom korzystał tylko z podstawowych zasad arystotelesowskiej filozofii przyrody i nie zbudował całościowego systemu fizyki, a tym bardziej metafizyki. Pozostawił np. otwarte pytanie o to, czy stworzony przez Boga wszechświat jest skończony, czy też nieskończony.

Przeniesienie centrum kosmosu z okolic środka Ziemi w okolice środka Słońca uczyniło bowiem niemożliwym posłużenie się argumentami Arystotelesa, który udowydniał skończone rozmiary najwyższej, ósmej sfery nieba na podstawie jej ruchu dobowego. Ten ruch został przez Kopernika wykluczony, stał się ruchem dobowym Ziemi w jej rocznej drodze dookoła Słońca.

Zasady Akwinaty i Kopernika pozwalały na dalszy rozwój nauk, tego pierwszego w aspekcie ogólnym, systemowym, a tego drugiego w kwestii ważnych szczegółów, dając podstawę do wyjaśnienia nowych odkryć. W tym sensie obydwie systemy były twórcze dla kosmologii w rozumieniu podanym przez Imre Lakatosa: system Tomasza w krótkiej perspektywie, a system Kopernika – w dłuższej.

Kopernik kontynuował w filozofii dzieło Akwinaty, a więc rozwój arystotelizmu, jako systemu żywego, który zmienia się, poszerza i ulega ważnym modyfikacjom, niezbędnym do tego, aby wyjaśnić nowe odkrycia czy to metafizyki, czy też przyrodoznawstwa. Akwinata i Kopernik spotykają się w kosmologii: w tej filozoficznej nauce o podstawach astronomii. Możemy zatem uznać, że w sensie filozoficznym Akwinata jest poprzednikiem Kopernika, mimo że ich wizje świata poważnie się różnią i nie wiadomo (choć jest to prawdopodobne), czy Kopernik czytał jakieś komentarze Akwinaty do pism Arystotelesa².

Pomimo istotnych różnic w szczegółach kosmos obu uczonych jest wielką, skończoną kulą, którą rządzą racjonalne zasady fizyki i geometrii. W ramach zasadniczej ciągłości rozwoju nauk Kopernik jest autorem przełomu, od geocentryzmu do heliocentryzmu, chociaż ten przełom został dokonany przy pomocy tradycyjnych narzędzi.

² Zob. „znaczna ilość jego [Akwinaty] pism znajdowała się w bibliotece Warminskiej”; L.A. Birkenmajer, *Mikołaj Kopernik. Studya nad pracami Kopernika oraz materiały biograficzne*, Spółka Wydawnicza Polska, Kraków 1900, s. 219. Zdaniem irlandzkiego historyka nauki Johna Dreyera Kopernik korzystał z komentarzy św. Tomasza do pism Arystotelesa, zob. J. Dreyer, *A History of Astronomy from Thales to Kepler*, 2 ed., Dover Publications, New York 1953, s. 314.

W podobny sposób Akwinata to twórca ważnego przełomu w metafizyce – jej egzystencjalnej postaci. Można więc nazwać Kopernika tomistą, bo tomizm polega na harmonijnym rozwoju filozofii, niekoniecznie ściśle i wyłącznie arystotelesowskiej, ale raczej szerszej, otwartej na wszelkie mądre wnioski na temat Boga, świata i człowieka.

3.3. Dlaczego warto badać pisma katolickich kosmologów epoki wczesnonowożytnej?

Po przeprowadzeniu badań nad kosmologią wczesnego średniowiecza, okresu złotej scholastyki i przełomowych pism Mikołaja Kopernika jako naturalne nowe zagadnienie badawcze przychodzi na myśl następna epoka w dziejach nauki zachodniej, a więc czasy nowożytne. O ile pisma, a przynajmniej rezultaty badań, Keplera, Galileusza czy też Newtona są dość znane w nauce, o tyle już katolicka kosmologia geocentryczna epoki wczesnonowożytnej (XVI i XVII wiek) zajmuje jedynie miejsce marginalne na kartach książek z dziedziny historii nauki.

Ogromnych nieraz rozmiarów dzieła katolickich uczonych podejmujących te badania są często dostępne tylko w dawnych wydaniach z epoki. Tych wielkich łacińskich tomów nikt już dzisiaj w zasadzie nie czyta. Wydaje się to zrozumiałe, gdyż tamta, zasadniczo arystotelesowska, geocentryczna wizja przyrody okazała się nieaktualna. Nowy paradygmat, w sensie Thomasa Kuhna, nie tylko zwycięża i dominuje, ale ponadto zwalcza i dyskredytuje paradygmat przewyciężony. Historyk nauki nie powinien jednak badać tylko kwestii aktualnych i żywych, musi on analizować również wysiłki nieudane i zgłębiać przyczyny ich niepowodzenia. Na tym tle sukces nowej wizji świata stanie się lepiej widoczny.

Celem tej refleksji nie jest jeszcze przeprowadzenie rozległych badań źródłowych, ale uzasadnienie celowości ich podejmowania w przyszłości. Oto prezentacja kilku nazwisk i najważniejszych dzieł uczonych, aby móc zastanowić się nad planem pracy nad dziejami późnego geocentryzmu

w Europie Zachodniej. W XVII wieku powstało kilka monumentalnych dzieł, poświęconych całościowo kosmologii, napisanych przez uczonych wywodzących się z zakonu jezuitów. Uczeni ci postanowili zbudować zwarty gmach nauki, w całości i w szczegółach opisujący wszechświat. Wśród tych autorów na pierwszy plan wysuwają się: włoski jezuita z Ferrary o. Giovanni Battista Riccioli (1598-1671), autor m.in. ogromnej syntezy pt. *Almagestum Novum, astronomiam veterem novamque complectens* (2 tomy, Bolonia 1651), Christopher Clavius (1538-1612), autor komentarza do traktatu o sferze Jana Sacrobosco (*In Sphaeram Ioannis de Sacro Bosco commentarius*, Roma 1570), czy też przedstawiciel nauki polskiej, działający w Poznaniu i w Kaliszu flamandzki jezuita Karol Malapert (1581-1630), badacz Słońca i Księżyca, który jako pierwszy w Polsce posługiwał się lunetą.

Na podstawie wstępnej kwereńdy źródeł do dziejów późnego arystotelizmu w kosmologii nowożytnej możemy skonstatować, że intelektualne bogactwo istniejących dzieł kosmologów oraz wielość zawartej w nich argumentacji skłaniają do podjęcia szczegółowych badań źródłowych nad tymi tekstami. W trakcie analiz trzeba się zastanowić nad tym, czy ów późny geocentryzm był tylko mechanicznym powtórzeniem poglądów Arystotelesa, czy też jakąś formą dialogu z rozwiązaniami heliocentrycznymi, zwłaszcza z pismami Kopernika, czy modyfikował dawny obraz świata w jego próbie zachowania swej pozycji wśród filozoficznych ujęć rzeczywistości fizycznej. Badania takie będą wymagać wiele czasu i wysiłku, ale ich wynikiem może być lepsze zrozumienie ciągłości i zmiany w nauce oraz tego, co trwałe i tymczasowe w filozofii. Uczeni tego nurtu rozważali bowiem nowe rozwiązania systemowe (np. mieszany model kosmosu Tychona Brahe) i nowe odkrycia nauki (np. komety, krater-y księżycowe, plamy słoneczne czy też gwiazda supernowa). Bliższe wnioski staną się możliwe dopiero po dokonaniu tych badań.

4.

William Ockham – życie i dziedzictwo

Filozofia i biografia znanego franciszkańskiego uczonego z XIV stulecia, Williama Ockhama, stanowi dobitny przykład refleksji i działań podejmowanych w czasach przełomu, w epoce późnej scholastyki. Aby podjąć pewne refleksje nad jego wkładem w przemiany zachodzące w myśli europejskiej, należy przedstawić najpierw przekład klasycznej dziś biografii Ockhama, pióra wybitnego znawcy dziejów filozofii, Philotheusa Boehnera, napisanej w roku 1944, nieznanej dotąd w polskiej wersji językowej. Prezentowany jako dokładny cytat w podrozdziałach 4.1-4.1.3 tekst klasyka historiografii filozoficznej może stać się punktem wyjścia do refleksji nad krytyczną filozofią z okresu późnej scholastyki, niezależnie od później wydanych drukiem licznych studiów ockhamistycznych, które znacząco powiększyły posiadany w nauce stan badań. Wydaje się, że na podstawie takich studiów również możliwa będzie nasza refleksja.

4.1. Kłasyka z przeszłości: Philotheus Boehner OFM, *Życie Ockhama*¹

„Punktem wyjścia niniejszego studium nad życiem Ockhama stał się świetny artykuł Hofera, opublikowany przed około 30 laty [w 1913 roku – M.K.]. Wykorzystując wszelkie dostępne źródła, Hofer zebrał sporo szczegółów i zanalizował liczne problemy. W ten sposób był w stanie wyeliminować błędy i legendy oraz stworzyć bezpieczną podstawę dla przyszłych badań. W okresie ostatnich 30 lat odkryto wiele szczegółów odnośnie do życia Ockhama, lecz nadal brakuje pełnej (albo nawet tylko zadowalającej) wiedzy na jego temat. W tych wszystkich studiach jeden rodzaj źródeł wydaje się niestety zaniedbany, a mianowicie manuskrypty prac Ockhama. Z tego powodu w tym krótkim studium biograficznym pragniemy zwrócić szczególną uwagę na świadectwa znalezione w rękopisach. Zbadanie jego prac skłania do odrzucenia opinii Hofera odnoszących się do wczesnej fazy życia Ockhama”.

4.1.1. Ockham w Oksfordzie

„W *Liber Conformitatum* Bartłomieja z Pizy (1335-1390) znajdują się słowa: «Frater Guilielmus Occham, bachalarius Oxoniae...», które informują o tym, że:

- a) Ockham był studentem w Oksfordzie. Należy dodać, że nie ma żadnego zapisu w sprawie obecności Ockhama w Paryżu lub gdzie indziej. Wszystkie świadectwa pokazują, że należał wyłącznie do uniwersytetu w Oksfordzie. Takim świadectwem jest np. oskarżenie

¹ Tekst przytoczony w podrozdziałach 4.1-4.1.3 jako dokładny cytat pochodzi z: P. Boehner OFM, *Życie Ockhama*, [w:] *The Tractatus de Successivis Atributed to William Ockham*, St. Bonaventure, New York 1944, *Introductory*, s. 1-15. Z języka angielskiego przełożył M. Karas latem 1995.

Ockhama o herezję, autorstwa Jana Luterella, kanclerza uniwersytetu w Oksfordzie (1312-1322), które potwierdza starą tradycję.

- b) Ockham nie był *magister regens* w Oksfordzie. Zakonnik w Oksfordzie w tym czasie miał obowiązek uczęszczać na wykłady z teologii przez pięć lat. Po tym czasie uzyskiwał prawo do wykładania Biblii przez dwa lata. Następnie powinien rozpocząć wykłady na temat *Sentencji* Piotra Lombarda także przez dwa lata. W ten sposób (spędziwszy cztery lata na wykładach) stawał się *baccalaureus formatus* i jako taki nie musiał uczyć przez cztery lata, lecz winien głosić kazania i prowadzić dysputy. Po tym czasie otrzymywał licencję, uznaną za tzw. *principium* i stawał się *magister*. Gdy zakonnik ukończył nauczanie, był nazywany *magister (actu) regens*.

Obecnie nie ma wątpliwości, że Ockham nie został *magister regens* i w konsekwencji nie nauczał po swej promocji. Zostało to udowodnione nie tylko za sprawą Bartłomieja, ale też przez fakt, iż Ockham nie został odnotowany na żadnej liście mistrzów oksfordzkich, ani na innej, oraz na koniec potwierdził to jego tytuł *venerabilis inceptor*. Otóż *inceptor*, *incipere* i *inceptio* były terminami technicznymi używanymi w Oksfordzie i miały dwa różne znaczenia. W szerszym sensie *inceptor* oznaczał studenta, który wypełnił obowiązkowe wykłady itd., konieczne, aby uzyskać doktorat. W ścisłym sensie *inceptor* był to *magister*, który właśnie spełnił ostatnie wymagania niezbędne do uzyskania doktoratu, to znaczy, który miał *principium*.

Według Hofera Ockham był tylko *baccalaureus formatus in sacra pagina*, zaś zdaniem Ehrlego Ockhama nazywano go *inceptor* w szerszym znaczeniu tego tytułu. Według Pelstera Ockham był *inceptor* albo *doctor* w ścisłym sensie, dlatego nie był jeszcze *magister regens*.

Który z tych poglądów jest słuszny? Niestety Hofer nie zbadał «explicitów» niektórych manuskryptów Ockhama datowanych jeszcze za jego życia. W nich możemy znaleźć Ockhama nazywanego nie tylko inceptorem, ale też doktorem albo nawet magistrem, co zmusza do rozumienia pojęcia «inceptor» w ścisłym sensie. W świetle tego można podać dokładne znaczenia wszystkich tytułów odnalezionych w źródłach.

Bartłomiej nazywał Ockhama *baccalaureus formatus*, ponieważ nie był *magister actu regens*. Z tego samego powodu Ockham może być nazywany *magister* (sc. *non regens*), ponieważ był *inceptor*, który zakończył swą edukację, ale jeszcze nie zaczął sprawować funkcji *magister regens*. Tytuł *doctor* jest bardziej ogólny i nie przysparza trudności. Należy zatem uznać, że najściślejszy tytuł dla Ockhama jest użyty w rękopisie Erfurt Amplonian Q 259: «Explicit summa supra totam logicam compilata a ven. inceptore theologie magistro Guillermo Okam. Anglico fratre Ordinis minorum fratrum. Completa A. D. 1339 more Gallicorum vicesima tertia mensis Februarii». To, że nominaliści później zinterpretowali *inceptor* w znaczeniu *inceptor scholae nominalium*, oznacza, że źle zrozumieli stary tytuł wzięty z terminologii scholastycznej².

Skoro Ockham nie został *magister regens*, to rodzi się pytanie, dlaczego nie awansował ze stopnia *inceptor*? Najbardziej wiarygodne wyjaśnienie jest takie, że zablokowało go oskarżenie o herezję przez byłego kanclerza Oksfordu Jana Luterella: jego kariera akademicka została w ten sposób przerwana. Oskarżenie miało miejsce w roku 1323, kiedy Luterell przybył do Awinionu. W następnym roku (1324) Ockham został wezwany do Awinionu i rozpoczął się proces przeciwko niemu.

Rok 1324 (a jest to druga pewna data w życiu Ockhama) oznacza koniec pierwszego okresu jego kariery. Cofając się od tej daty, możemy rzucić trochę światła na wcześniejsze etapy jego życia. Można rozsądnie przypuszczać, że był *baccalaureus formatus* do około 1323 roku od 1319 (choć, oczywiście, jest możliwe, że już wcześniej). Komentował zatem *Sentencje* do 1319 roku od 1317, wykładał Biblię do 1317 roku od 1315 i studiował teologię do 1315 roku od 1310. Wcześniej, w roku 1310, studiował sztuki wyzwolone. Zatem Ockham urodził się prawdopodobnie przed 1290 rokiem, a więc co najmniej 10 lat wcześniej, niż sądził Hofer.

Powyższe obliczenia można potwierdzić przez dwa dotąd przeoczone świadectwa. W liście do kapituły generalnej zakonu franciszkańskiego

² Prawdopodobnie nominaliści celowo dokonali takiej interpretacji tego tytułu, gdyż dobrze wyrażał on rolę Ockhama w ich szkole – przyp. M.K.

Ockham napisał w roku 1334: «Puto enim in istis quattuor annis ultimis plura de moribus nunc viventium evertisse, quam si cum eis extra istam brigam quadraginta annis conversationem habuissem». Wydaje się prawdopodobne, że gdy napisał ten list, miał co najmniej 40 lat. Inne świadectwo to rękopis Erfurt Amploniana O 67, gdzie w zakończeniu *Sumy logicznej* Ockhama pisarz zanotował: «Explicit tractatus logice fratris Willialmi okham de provincia anglia doctoris» (to ostatnie słowo zostało wymazane, a inna ręka zapisała na marginesie: «Quidam invidus deleuit hoc nomen doctoris. Quod tamen videtur hic debere stare ut patet per prologum huius libri) sacre theologie divisus. (...) Scripsit frater (imię zostało wymazane) de custodia norwegie in (?) anno domini MCCCXXXIX cuius memoria sit in pace». Następujące dalej dzieło, a mianowicie ekstrakt z Waltera Burleya *Tractatus de puritate artis logicae*, napisanego przeciwko *Summie logiki* (jak jest tam powiedziane), ma taki incipit: «Hanc extractionem de logica burle ordinavit frater Johannes nicolai de custodia (?) provincie dacie quando studuit parisiis anno domini MCCCXXIX de cuius logice commendatione praemisit prologum in hunc modum». Zatem *Suma logiczna* była ukończona przed 1328 roku, a być może nawet przed 1327 rokiem, jednakże przywołuje ona *Komentarze do Sentencji*, prace na temat logicznych pism Porfiriusza i Arystotelesa oraz komentarze do *Fizyki* Arystotelesa autorstwa Ockhama. Te pisma, gdy zostaną krytycznie wydane, zapełnią przynajmniej pięć do siedmiu dużych tomów wielkości wydania dzieł św. Jana Bonawentury z Quaracchi. Trudno uwierzyć, żeby jakiś człowiek, nawet taki wybitny umysł jak Ockham, mógł skompletować wszystkie te prace, a może nawet więcej, już w wieku 27 lat.

Nasze przypuszczenia mogą być potwierdzone przez niedawne i niespodziewane odkrycie. Otóż o. Konrad Walmesley OFM odkrył w zbiorze abp. Winchesleya (fol. 116v) dane, które świadczą, że «William Ockham OFM został wyświęcony na subdiakona przez arcybiskupa Winchesleya w kościele Matki Bożej w Southwark, dnia 26 lutego 1306». Prowadzi nas to do wniosku, że Ockham urodził się przed rokiem 1290, być może około roku 1280.

Jest prawdopodobne (choć nie wydaje się pewne), że Ockham urodził się w miejscowości o tej samej nazwie – Ockham w hrabstwie Surrey, na południe od Londynu. Jest to tylko przypuszczenie oparte na jego imieniu i choć jest tylko przypuszczeniem, nie ma mocnej siły przekonywania, ponieważ w większości najstarszych manuskryptów Ockham jest nazywany po prostu Guilielmus Ockham, a nie Guilielmus de Ockham. Bardzo słabe świadectwo, że jego dom był blisko Londynu, możemy znaleźć w *Traktacie de successivis*, albo lepiej w *Expositio super libros Phisicorum* i w jego *Quodlibeta*, gdzie autor przedstawił kilka przykładów odwołujących się do Londynu”.

4.1.2. Ockham w Awinionie

„Gdy Ockham został oskarżony o herezję przez Jana Luterella (najwcześniej w 1323 roku), przybył na polecenie papieża Jana XXII do Awinionu (w 1324 roku). Brak świadectw, że tym, co go przywiodło na dwór papieski, były spory o kwestię ubóstwa, które prowadzili zakonnicy w tym czasie i które podzieliły jego zakon na dwie grupy. Jak Ockham napisał później, z tym problemem zapoznał się dopiero w ostatnim roku swego pobytu w Awinionie. Jest zatem pewne, że przybył do tego francuskiego miasta w związku ze swą własną doktryną filozoficzną i teologiczną. Papież Jan utworzył komisję dla rozpatrzenia sprawy jeszcze przed 26 sierpnia 1325 roku, co na pewno wiemy z listu papieskiego. Do komisji należeli, obok Jana Luterella, trzech dominikanin (Rajmund Bequini, patriarcha Jerozolimy; Durand z St. Porciano, biskup Meaux, i Dominik Grima, biskup elekt Pamiers) oraz dwaj zakonnicy z Zakonu św. Augustyna (Grzegorz, biskup Belluno-Feltre i Jan Paynhota).

Proces trwał przez ponad trzy lata, bez żadnego ostatecznego rozstrzygnięcia. W roku 1326 zostały przygotowane dwa akta procesu, a podstawą ich obu była lista 56 artykułów ułożona przez Jana Luterella. Akta komisji zachowały jednak tylko 33, z wyłączeniem tych, które dotyczyły wyłącznie doktryny filozoficznej, dodając zaś inne kwestie.

Pierwsza lista zawiera 51, a druga 49 (ta druga jest w istocie zgodna z pierwszą). Koch podzielił te artykuły na dwie oddzielne grupy. Grupa pierwsza (1-29) zawiera artykuły komisji dotyczące heretyckiej lub błędnej nauki o łasce i grzechu (1-9), o poznaniu Boga (10-18), o Najświętszym Sakramencie (19-23), o bezgrzeszności Chrystusa (24), na temat atrybutów Bożych i Świętej Trójcy (25-28) oraz o teorii idei (29). Druga grupa (30-51) zawiera naukę, którą komisja uznała nie za heretycką, ale tylko za błędną i mniej ważną.

Jak podkreśliliśmy, proces Ockhama nie przyniósł żadnego ostatecznego wyroku. Nie jesteśmy w stanie obecnie zadowalająco wyjaśnić tej sprawy, ale można zasugerować kilka możliwych przyczyn. Po pierwsze, Ockham raczej miał możliwość obrony: Koch wydał dokument wykazujący, że Ockham poczynił kilka korekt w swym własnym tekście oraz że sędziowie wprowadzili te poprawki do akt procesu. Dalej, jest możliwe, że komisja mogła być niejednomysłna. Na poparcie tej teorii mamy zarówno fakt, jak i przypuszczenie. Fakt: w dodatku do drugiej serii akt komisji pięciu członków (wszyscy poza Durandem) zadeklarowało, że co do jednego skomplikowanego problemu nie zgadzają się. Przypuszczenie: wydaje się (jak uważa Koch), że udział Duranda, którego poglądy na temat powszechników nie były odległe od stanowiska Ockhama, złagodził w jakiś sposób opinię komisji. Albo, ostatecznie, powód, dla którego komisja nie doszła do konkluzji w procesie Ockhama, mógł być taki, że w międzyczasie franciszkanin zbiegł z Awinionu.

Podczas procesu Ockham był zobowiązany do pozostania w Awinionie, ale wydaje się, że poza tym ograniczeniem miał zupełną wolność i mieszkał w klasztorze franciszkańskim. W każdym razie mógł pracować i prawdopodobnie napisał tam albo ukończył jakieś prace.

W trzecim roku tego «uwięzienia» Ockham wmieszał się w spory nad problemem ubóstwa. W tym czasie franciszkanie podzielali przeświadczenie, potwierdzone przez dekret *Exiit qui seminat* papieża Mikołaja III, że ich reguła, aby zrezygnować z wszelkiej własności, wyraża najwyższy stopień doskonałości. W konsekwencji byli zdania, że Chrystus sam nie posiadał żadnej własności. Papież Jan XXII był

przeciwny tej koncepcji, ale z początku nie wyrażał otwarcie tej opinii. Problem przekształcił się w niefortunną kontrowersję, jednak gdy zakonnicy zaczęli być indagowani przez inkwizytora dominikańskiego Jana de Belena, odwołali się do papieża. Jan XXII pozwolił wtedy na swobodną dyskusję na temat doskonałego ubóstwa, znosząc dawny zakaz papieża Mikołaja III w sprawie prowadzenia dyskusji na ten temat i zwracając się do ekspertów o opinię.

W tym czasie kapituła generalna zakonu w Perugii (1322) odniosła się do dekretu Mikołaja III, zaadresowanego przez niego do wszystkich chrześcijan, deklarując, że Chrystus i apostołowie nie posiadali żadnej własności. W ten sposób kapituła częściowo uprzedziła decyzję papieża. Mocno oburzony papież odpowiedział w konstytucji *Ad conditorem* wydanej w grudniu 1322 roku. Zganił w niej zakonników nadużywających swego przywileju ubóstwa, oznajmiając, że ubóstwo pozbawione miłości zgoda nie prowadzi do doskonałości i zadeklarował, że w przyszłości Stolica Apostolska odmawia przyjmowania na siebie własności tych dóbr, które zakonnicy będą chcieli posiadać jedynie w użytkowaniu.

O. Bonagracja z Bergamo pomagał zakonnikom w obronie ich sprawy i przeprowadził ją na dworze w Awinionie w swej słynnej *Appellatio* w dniu 14 stycznia 1323 roku. Ukazawszy, że opinia franciszkanów opiera się na dekrete *Exiit qui seminat*, Bonagracja zażądał, aby papież wywarł wpływ na ich przeciwników i aby zaapelował do nich i do Kościoła o usprawiedliwienie. Rozgniewany tym zuchwalstwem papież skazał zakonnika na 11 miesięcy więzienia. Starania Bonagracji nie były jednak pozbawione siły oddziaływania, bowiem papież złagodził i zmienił niektóre szczegóły ze swej wcześniejszej konstytucji.

Tego samego roku, 12 listopada, Jan XXII wydał inną konstytucję, *Cum inter nonnullos*, w której zadeklarował, że argument zakonników, jakoby Chrystus i Jego apostołowie nie posiadali własności, jest herezją. Mała grupa braci uznała definicję papieską, a generał Michał z Cesena próbował powstrzymać spory przeciwnych grup. Jednak faktycznie większość braci, a nawet sam generał, pozostała w opozycji do papieża.

Sytuacja stała się bardzo groźna, gdy cesarz rzymski Ludwik Bawarski skorzystał z tej sposobności, aby zrealizować własne cele polityczne. Cesarz próbował wykazać (w swej deklaracji, wydanej w Sachsenhausen 22 maja 1324 roku), że papież w nauce na temat ubóstwa Chrystusa jest heretykiem. Jan XXII odpowiedział w konstytucji *Quia quorundam*, pod koniec której nazwał przeciwników konstytucji *Cum inter nonnullos* heretykami, a przeciwników *Ad conditorem* buntownikami.

Ta nieszczęśliwa mieszanka walki politycznej i debaty teologicznej pogрузzyła zakon w największym kryzysie w jego dotychczasowej historii. Chociaż papież Jan XXII był życzliwy dla generała zakonu Michała z Ceseny, to generał stał się podejrzany, gdy cesarz przybył do Italii przeciwko papieżowi w 1327 roku. Papież zatem słusznie uznał, że trzeba ewakuować generała franciszkanów z Italii, i polecił mu przybyć do Awinionu. Cesena przyjechał 1 grudnia 1327 roku i otrzymał zakaz opuszczania miasta. Na burzliwej audiencji 9 kwietnia 1328 roku ujawnił swoje powiązanie z deklaracją zakonu z Perugii. Papież bardzo rozgniewany zakazał Cesenie uczestniczyć w kapitule generalnej, odbywającej się w tym samym roku.

W tych okolicznościach Ockham przyłączył się do walki na temat ubóstwa i ta decyzja okazała się decydująca dla jego dalszego życia. Można stwierdzić, że w tym czasie Michał Cesena polecił Ockhamowi przestudiować konstytucje papieskie, ponieważ Ockham napisał później do kapituły w Asyżu (1334):

jest znane wam i wszystkim chrześcijanom, że pozostawałem przez prawie cztery pełne lata w Awinionie, zanim poznałem, iż przełożony tamtejszy ('*praesidentem*', tj. papież) popadł w bezbożność herezji. Ponieważ nie byłem skłonny uwierzyć, że człowiek postawiony na tak wysokim urzędzie może zarządzać, żeby przyjmowane były herezje, nie czytałem jego konstytucji ani nie interesowałem się nimi. Okazja nadarzyła się później, kiedy na rozkaz mojego przełożonego (Michała Ceseny) przeczytałem i przestudiowałem uważnie trzy konstytucje, *seu potius destitutiones haereticas*, a mianowicie *Ad conditorem*, *Cum igitur*, *Quia quorundam*.

W święto Pięćdziesiątnicy 1328 roku Michał Cesena został ponownie wybrany generałem zakonu, wbrew woli papieża. Wydaje się, że wkrótce potem nowo obrany generał wraz z Bonagracją, Franciszkiem z Askoli i Ockhamem zdecydowali się na ucieczkę z Awinionu. Michał napisał odwołanie przeciwko papieżowi i odmówił ponownego z nim spotkania, a pozostali trzej byli świadkami wystawienia tego dokumentu. 26 maja uciekli oni z Awinionu (pod osłoną nocy) do Argues-Mortes, gdzie Piotr z Arrablay, kardynał Porto, próbował ich na próżno przekonać do zmiany decyzji. Wtedy wsiedli na statek Gibellinów (nie cesarza!) i popłynęli do Genui. Stamtąd udali się do Pizy. We wrześniu spotkali tam cesarza i pozostali w Italii w jego otoczeniu.

Od tego czasu opór wobec papieża miał charakter coraz bardziej otwartej rewolty. 6 czerwca 1328 roku, po otrzymaniu wieści o reelekcji Michała Ceseny, papież ogłosił depozycję i ekskomunikę jego oraz tych trzech mnichów, którzy zbiegli. Papież jednak nadal nie wiedział, że Ockham jest od kilku miesięcy związany z partią przeciwników papieskich w kwestii ubóstwa, ponieważ pisał: «*Et quidam Anglicus vocatus Guilelmus Ockham ordinis praedicti, contra quem ratione multarum opinionum erronearum et haereticalium, quas ipse scripserat et dogmatizaverat, pendebat in eadem curia inquisitio auctoritate nostra diu iam incepta, et propter hoc erat, ne absque nostra licentia de curia memorata discederet, arrestatus*». Ekskomunikacja papieska była odpowiedzią na publikację apelacji napisanej w Awinionie, która razem z podobną deklaracją cesarza została wywieszona w przedsionku katedry w Pizie 12 grudnia 1328 roku. Apelacja została podpisana przez Ockhama i innych franciszkanów”.

4.1.3. Ockham w Monachium

„W tym czasie zbiegli z Awinionu franciszkanie znaleźli schronienie pod opieką cesarza niemieckiego. Kontrowersja wokół kwestii ubóstwa skierowała ich do obozu zdeklarowanych wrogów Jana XXII. Jeszcze

kilka lat wcześniej Ockham nie brał udziału w walce między papieżem a cesarzem. Nie jest naszym celem przedstawiać szczegółowe dzieje sporu między tymi dwiema potęgami wieków średnich, jednak należy zebrać kilka uwag, aby wyjaśnić stanowisko Ockhama.

Papież Jan XXII, niegdyś kanclerz Karola II francuskiego i biskup Awinionu, założył w Awinionie siedzibę papieską i prowadził politykę przyjazną Francji. Był człowiekiem wielkiej wytrwałości, żądał absolutnej supremacji papiestwa (nawet w sprawach świeckich), jak to czynili jego bezpośredni poprzednicy. Bez wątpienia był wielkim papieżem, dostojnikiem o światowych aspiracjach i liderem zdającym sobie sprawę z potrzeb społecznych tych czasów. Jako człowiek bezinteresowny, energiczny i osobiście nienaganny miał jednak gwałtowny temperament. Cieszył się dobrą opinią jako kanonista i teolog odznaczający się wielkim podziwem dla św. Tomasza, którego kanonizował. W swych kazaniach i wystąpieniach ogłosił niestety kilka fałszywych opinii co do stanu duszy ludzkiej po śmierci i w kwestii wizji uświęcającej, które odwołał dopiero na łożu śmierci.

Ludwik Bawarski (druga strona tego konfliktu) to jeden z największych cesarzy XIV wieku. Według najnowszych badań był człowiekiem religijnym, choć często pozwalał sobie przedkładać własny interes ponad zasady swej wiary. Jego elekcję na króla niemieckiego podważyła mniejszość, której opór pokonał w 1322 roku w bitwie pod Mühlhofem, po wojnie trwającej przez osiem lat. Pomimo tego papież Jan XXII ogłosił, że ta elekcja była wątpliwa i że to papież ma prawo zdecydować o prawowitości wyboru króla niemieckiego, a w konsekwencji kandydata do korony Świętego Cesarstwa Rzymskiego. Obaj, król i papież, niewzruszenie trwali przy swoich racjach. Pierwszy krok w tej nieszczęśliwej walce (która zaszkodziła obu stronom) zrobił król, który w swej apelacji z Norymbergii i z Sachsenhausen oskarżył papieża o herezję w sprawie ubóstwa. Papież odpowiedział, jak wspomnieliśmy, konstytucją *Quia quorundam* z 10 listopada 1324 roku. W 1328 roku król udał się do Italii i 12 maja ustanowił Piotra Rainalducci papieżem pod imieniem Mikołaja V. Wracając do Niemiec, Ludwik spotkał Ockhama i innych

franciszkanów w Pizie. Od tego czasu los Ockhama i króla był blisko związany. Większa część Niemiec, włoscy Gibellini, a do czasu nawet Anglia popierały króla, ale ostatecznie Ludwik został obalony. Przed całkowitą klęską uchroniła go tylko nagła śmierć 11 października 1347 roku.

Ludwik, jak widzieliśmy, stosował wszelką możliwą broń, nawet teologiczną, przeciwko papieżowi. Na jego służbie byli liczni teolodzy, z których najślawniejsi to Marsyliusz z Padwy i Ockham. Truthemius napisał, w często cytowanej opinii, że w czasie swego pierwszego spotkania z cesarzem Ockham powiedział: «O Imperator, defende me gladio, et ego defendam te verbo». Chociaż te słowa nie zostały naprawdę wypowiedziane, jednak dobrze opisują ówczesną sytuację. Ockham stał się liderem walki teologicznej pomiędzy papieżem a cesarzem.

Papież Jan XXII deponował Michała i ekskomunikował innych franciszkanów 6 czerwca 1328 roku, i zadbał o wybór Geralda Odoniego na generała zakonu w czasie kapituły generalnej w Paryżu w roku 1329 (na którą, nawiasem mówiąc, większość zakonników nie przybyła). Czterej franciszkanie, którzy w międzyczasie przybyli do Monachium z cesarzem, zaprotestowali przeciwko tym działaniom. Ockham napisał w tej sprawie apelację *Allegationes religiosorum virorum*. 16 listopada 1329 roku papież opublikował konstytucję *Quia vir reprobus*. Ockham odpowiedział dziełem *Opus nonaginta dierum* (czyli napisanym w ciągu 90 dni).

Chociaż czterej zakonnicy z Monachium próbowali pozostać na łonie zakonu i mieli w posiadaniu oficjalną pieczęć zakonną, to zostali jednak wydaleny z zakonu przez generała Odoniego w czasie kapituły generalnej w Perugii w 1331 roku. Jednak nowy generał stawiał czoła wciąż narastającej opozycji w zakonie, ponieważ próbował złagodzić zasadę ubóstwa jako nakaz reguły franciszkańskiej. Prawdopodobnie ośmielony tą opozycją Ockham (bez powodzenia) napisał list usprawiedliwiający do generalnej kapituły w Asyżu w 1334 roku.

Argumentacja Ockhama we wszystkich tych pracach jest pokrótce następująca: absolutne ubóstwo Chrystusa zostało zdefiniowane przez papieża Mikołaja III w jego dekrete *Exiit qui seminat* i jest to potwierdzo-

ne przez Ducha Świętego. W konsekwencji papież Jan XXII, definiując, że Chrystus posiadał własność, zanegował naukę Kościoła katolickiego, a więc jest heretykiem i jako taki nie może być prawowiernym papieżem. Rozumowanie Ockhama było oczywiście bezpodstawne, bo chociaż Mikołaj III był przekonany, że Chrystus nie posiadał własności, to jednak nie zdefiniował tego poglądu jako dogmatu wiary.

Wkrótce Ockham uzyskał pozornie lepszy pretekst do ataku na papieża. Około roku 1334 papież ogłosił kilka opinii teologicznych (w swych kazaniach), które uraziły nawet jego przyjaciół. Utrzymywał np., że po śmierci dusza ludzka pozostaje w stanie uśpienia aż do zmartwychwstania ciał i do tego czasu nie może się cieszyć wizją uszczęśliwiającą ani cierpieć kary. Ta dziwna nauka dała Ockhamowi oczekiwaną okazję, aby raz jeszcze wystąpić przeciwko Janowi XXII. Uczynił to w wielu pismach, nawet już po śmierci papieża.

Ockham pisał gorączkowo w tym czasie. Czy jego pióro było inspirowane tylko przez nienawiść i urazę do papieża, którego uważał za swego osobistego wroga i za przeciwnika zakonu? A może niewłaściwe przekonania skłoniły go do nieprzerwanej pracy? A może w końcu w imię wolności religii i z wiary w słuszność tej sprawy ogłaszał ciągle nowe teksty przeciwko Janowi XXII? Tego nie wiemy. W każdym razie nie mamy żadnej pewności, osądając człowieka, który wciąż pozostaje dla nas zagadką. Chociaż nie możemy obiektywnie pochylać jego postawy, niemniej w obrazie ogólnego zamieszania i niepewności byłoby niesprawiedliwe wątpić w jego szczerość i dobrą wolę. Bardziej osobisty dokument może rzucić trochę światła na wewnętrzny stan umysłu tego tragicznego franciszkanina. W zakończeniu swego listu do kapituły generalnej zebranej w Asyżu wiosną 1334 roku Ockham napisał:

Z powodu błędów i herezji wzmiankowanych wyżej i wyliczonych gdzie indziej odwróciłem się od posłuszeństwa fałszywemu papieżowi i od wszystkich, którzy byli jego przyjaciółmi ze szkodą dla prawdziwej wiary. Uczeni wielkiej wiedzy ukazali mi, że z powodu swych błędów i herezji pseudo-papież jest heretykiem, deprawatorem swego urzędu i ekskomunikowanym przez prawo kanoniczne bez potrzeby przyszłego wyroku.

(...) na dowód tego zostało napisane kilka tomów. Ja swą własną ręką i wszystkimi mizernymi zdolnościami umysłu sam napisałem o tych samych błędach i herezjach i o wszystkim, co jest z tym związane, 50 seaternów normalnej wielkości papieru, a na dodatek zamierzam jeszcze napisać czterdzieści następnych. Bowiem przeciwko błędom pseudo-papieża uczyniłem swą twarz niczym najtwardszą skałę, tak iż ani kłamstwa, ani kalumnie, ani żadne prześladowania (które nie mogą dotknąć najgłębszej mej osobowości w jakikolwiek materialny sposób), ani wielka liczba ludzi, którzy ufają jemu albo są wobec niego życzliwi, czy nawet bronią go, nie powstrzymają mnie przed zwalczaniem i potępieniem jego błędów tak długo, jak będę miał pod ręką papier, pióro i atrament (...).

Jeśli ktokolwiek chciałby mnie przekonać, albo kogoś innego, kto odwrócił się od posłuszeństwa fałszywemu papieżowi i jego zwolennikom, każ mu spróbować obronić te konstytucje i kazania i wykazać, że się zgadzają z Pismem Świętym albo że papież nie popadł w niegodziwości herezji, albo pozwól mu wykazać świętym autorytetem, albo podać powody, że ktoś, wiedząc, iż papież to notoryczny heretyk, jest mimo to zobligowany do posłuszeństwa. Jednak nie pozwól mu powoływać się na wielką liczbę naszych przeciwników ani na argumenty z zarzutów, ponieważ ci, którzy próbują uzbroić się liczbą swych zwolenników albo kłamstwami, wyrzutami, groźbami i fałszywymi kalumniami ukazują, że są dalecy od prawdy i pozbawieni rozumu. Zatem niech nikt nie wierzy, że miałem zamiar odwrócić się od prawdy tylko dlatego, że wielka liczba ludzi jest życzliwa dla pseudo-papieża, albo dlatego, że dla sprawdzania tego (co jest powszechne i dla heretyków i dla ludzi prawowiernych), że preferuję Pismo Święte wobec ludzi nie znających świętej nauki i mam w większym poszanowaniu naukę Ojców, którzy królują z Chrystusem niż dla doczesnej tradycji ludzkiej. Ponadto myślę, że kapituła generalna w Perugii (na której bracia działali ze strachu, a jednak zgodnie ze swym przekonaniem) musi być uznana na przyszłych zebraniach przez braci jako ta, gdzie bracia byli motywowani strachem, ambicją lub nienawiścią. Myślę też, że byłoby lepiej, gdyby ci wszyscy bracia, którzy porzucili prawdę wiary i zakonu, wrócili do tej prawdy, którą porzucili (...).

W ten sposób dałem wam wyjaśnienie, dlaczego nie jestem w większej grupie braci. Odnosnie wszystkich innych moich słów i czynów

nie boję się wytłumaczyć przed sprawiedliwym sądem, chociaż wiem dobrze, jaka jest złośliwość ludzi. Myślę, że przez ostatnie cztery lata nauczyłem się więcej o praktykach ludzi dziś żyjących, niż mógłbym się dowiedzieć, jeślibym żył z nimi poza tą kłótnią [briga] przez lat czterdzieści. Dlatego rozumiem lepiej zasady Pisma Świętego, które opisują nawyki ludzkie, od czasu, gdy sam je zweryfikowałem przez codzienne doświadczenie. W tym czasie ujawniły się próby i zamysły serc wielu. Przemyślawszy sprawy niezbyt długo, wiem, dla kogo dziś króluje śmiertelny człowiek, a wy nie wiecie, co przyniosą dni, które nadejdą. Oby Wszechmogący raczył uczynić jakiś dobry znak. Amen.

Tego rodzaju dokument nie wymaga komentarza, gdyż mówi sam za siebie. Nie możemy zaaprobować braku posłuszeństwa u Ockhama ani jego lekceważącego języka, ale musimy pamiętać, iż był to język epoki i że mamy do czynienia z wyjątkowymi okolicznościami. Dokument ten z pewnością nie brzmi w duchu św. Franciszka. Dla obrony franciszkańskiego ubóstwa Ockham w taki gwałtowny i arogancki sposób porzucił radość i pokorę św. Franciszka, które są istotowo tożsame z ubóstwem. Dokument ten ujawnia także gorycz człowieka cierpiącego w samotności.

Jan XXII zmarł 4 grudnia 1334 roku, przedłożywszy swe poglądy osądowi Kościoła i swych następców, gdy ogłosił: «*Praedicta omnia et alia quaecumque dicta et praedicta et scripta per nos de quacumque materia (...) submittimus determinationi Ecclesiae ac successorum nostrorum*». Był to wyraz wielkoduszności i szczerości papieża. Z trudem da się w nim widzieć pewien sukces samego Ockhama.

Następca Jana, Benedykt XII, postępował prawie taką samą drogą (w kwestii ubóstwa) i był atakowany przez Ockhama tymi samymi argumentami. Ockham napisał przeciw niemu tekst *Tractatus ostendens quod Benedictus Papa XII nonnullas Joannis XXII haereses amplexus est et defendit*.

Aż do około 1338 roku walka Ockhama przeciwko papieżstwu pozostawała na poziomie czysto teologicznym. W tym roku książęta niemieccy wydali słynną *Deklarację z Rense*, stwierdzającą, że każdy kandydat wybrany przez większość zostałby królem niemieckim bez

potrzeby jakiegokolwiek zatwierdzenia ze strony papieża. Powtórzyli tę deklarację we Frankfurcie w tym samym roku, dodając, że decyzje papieża w sprawie Ludwika Bawarskiego są nielegalne i w konsekwencji ekskomunika wobec cesarza jest nieważna. Można uznać, że teologiczna część deklaracji i apel do soboru powszechnego są dziełem Ockhama i Franciszka z Ascoli. W każdym razie od tego momentu debata skoncentrowała się na najważniejszym punkcie relacji między władzą świecką i duchowną. Krótco po 1338 roku Ockham napisał swoje *Allegationes de potestate imperiali*. Później powstały jeszcze inne prace. W interesie króla Anglii opublikował pamflet *An rex Angliae pro succursu guerraee possit recipere bona ecclesiarum*.

W 1342 roku Benedykt XII zmarł i został zastąpiony przez Klemensa VI. Ockham walczył jak dawniej, z nie mniejszym zapałem, także przeciwko temu papieżowi. Jako streszczenie całej relacji między władzą świecką a duchowną przygotowywał od dłuższego czasu swój *Dialogus*. Pierwsza wzmianka o tej pracy znajduje się w *Kronice* Jana z Vittringen. Możemy tam przeczytać, że dla przekonania o nieważności pewnych aktów papieskich Ludwik Bawarski wysłał do Alberta z Austrii, prawdopodobnie w stanie niekompletnym, «subtelny dialog opublikowany przez Anglika Williama Ockhama z zakonu Braci Mniejszych».

Ponownie słyszymy o Ockhamie w roku 1346. Książęta niemieccy, znużeni walką między papieżem i cesarzem, próbowali ją zakończyć, wybierając innego króla, Karola Luksemburskiego. Ponownie i po raz ostatni Ockham bronił swego protektora. Jednak będąc w posiadaniu pieczęci zakonu (po śmierci Michała z Ceseny) i działając jako wikariusz generalny zakonu, zaczął porządkować swoje sprawy. Prawdopodobnie nie tylko pod naciskiem okoliczności, ale także kierowany przez przekonania (jak zaznacza Hofer) i myśląc już o śmierci – miał bowiem około 65 lat – próbował ułożyć swe relacje z zakonem i pojednać się z Kościołem. Przed rokiem 1348 zwrócił pieczęć zakonu, a kapituła generalna wstawiła się do papieża w jego imieniu. Czy odniósł sukces, nie wiemy, ale jest to możliwe, a nawet prawdopodobne.

Jeden z dokumentów, który zawiera formułę ponownego wyrażenia posłuszeństwa przez Ockhama, głosi:

Wyznam, że utrzymuję i utrzymywałem, w to, co Święta Matka, Rzymski Kościół, wierzy, utrzymuje i naucza i że ja wierzyłem i także teraz wierzę, że cesarz nie ma władzy deponować papieża, Najwyższego Kapłana i wybierać albo powoływać nowego. Przeciwnie, zgadzam się, że cesarz staje się wtedy heretykiem i potępionym jako taki przez sam Kościół. Ponadto przysięgam, że będę uznawać i przestrzegać posłuszeństwa rozkazom Kościoła i naszego Pana papieża odnośnie ukaranych niesprawiedliwych i krnąbrnych (...) i że będę (...) wierny papieżowi w przyszłości oraz że nie będę przyłączać się do herezji, błędów i rebeliantów Ludwika Bawarskiego i Michała z Ceseny przeciwko Kościołowi (...).

Nie ma dowodów na to, czy Ockham podpisał tę formułę. Należy zauważyć, że mówi ona głównie o błędach politycznych. Ockham rozpoczął od kwestii filozoficznych i teologicznych, został wmieszany w walkę o ubóstwo, był potępiony i zmuszony do odwołania swych idei politycznych. W ten sposób kurtyna zapadła nad wybitnym człowiekiem, którego wizja polityczna wyprzedziła epokę, w której żył, nad inauguratorem nowej szkoły myślenia, który został zaliczony do grona sławnych następców, teologów i dostojników XIV i XV wieku.

Ockham zmarł w 1349 roku, wkrótce po powstaniu powyższej formuły, prawdopodobnie jako ofiara epidemii czarnej śmierci. Jego przypuszczalny grób znajduje się w Monachium”.

4.1.4. Refleksje nad dziedzictwem Williama Ockhama

Po zapoznaniu się z zamieszczoną powyżej, wnikliwą biografią angielskiego franciszkanina, napisaną przez Boehnera jeszcze pod koniec II wojny światowej, warto podjąć pewne rozważania nad spuścizną intelektualną Ockhama i całego nurtu, w którym pełnił centralną rolę

podczas swej działalności w Oksfordzie, Awinionie i Monachium. Jako tezę historiozoficzną do bliższej analizy może posłużyć pytanie: czy radykalni franciszkanie w tej epoce sprostali wyzwaniu, jakie niósł ze sobą ideał franciszkański, czy może przeformułowali program swego Mistrza z Asyżu w innym duchu?

Ockham nie miał skrupułów w zwalczaniu i nazywaniu urzędującego papieża heretykiem i wspierał współbraci zakonnych w ich radykalnych opiniach oraz działaniach dotyczących kwestii własności. Nietrudno dostrzec w tych poglądach zapowiedź nadchodzącej reformacji, tym bardziej że następcy Ockhama zradykalizowali jego poglądy i na tym gruncie przygotowali dalsze rewolucyjne zmiany religijne, polityczne i społeczne. Ockham przyjmował tezy stanowcze, bezkompromisowe, sprzyjające buntom i wystąpieniom społecznym. Jego przekonania zdradzają do-
rażne, motywowane politycznie polemiczny zapał i jednostronność.

W filozofii tego franciszkanina znajdują się w załączku niemal wszystkie znane idee myśli nowożytnej: radykalne oddzielenie wiedzy świeckiej od teologii, nacisk położony na empiryzm, fideizm i sceptycyzm, zwalczanie wszelkich przejawów realizmu metafizycznego, konceptualistyczne nastawienie do pojęć ogólnych i koncyliarystyczna koncepcja Kościoła, pozbawionego majątku i wpływów politycznych, ale uzależnionego od władzy świeckiej. W miejsce potęgi papieskiej nie pozostaje jednak próżnia, ale wyrasta potęga świecka, doczesna, a w dalszej perspektywie – laicka. Cesarstwo (albo odpowiednio każda inna monarchia) staje się świeckim papiestwem, najwyższym, ostatecznym autorytetem (globalnym albo lokalnym), jak to będzie później radykalnie głosić w Anglii jeden z fundatorów myśli nowoczesnej, Thomas Hobbes (1588-1769). Pierwotne ideały pobożności franciszkańskiej, całkowicie skoncentrowane na Bogu i przeżywane w Kościele, z pewnością nie zawierały takiego programu i nie dopuszczały takich konsekwencji.

W jaki sposób pobożny zakonnik franciszkański przygotował zasadnicze zerwanie świata zachodniego z Kościołem, którego podporą i odnowicielem był twórca zakonu, św. Franciszek z Asyżu? To jest podstawowe pytanie o przełom w myśli europejskiej w czasach późnej

scholastyki w XIV wieku. Wydaje się, że motywów takiej postawy należy szukać w myśleniu kategoriami politycznymi, w których świat rozpada się na dwa przeciwne obozy. Przynależność do tych obozów, papieskiego i cesarskiego, oraz argumenty stosowane w walce są często rzeczą przypadku, mają charakter doraźny i instrumentalny. Przeciwnicy naszych wrogów stają się naszymi sojusznikami, bez względu na wyznawane przekonania. W ten sposób kwestie doktrynalne stają się narzędziem do walki, a nie elementem tożsamości. Postawa taka prowadzi do rewolucyjnych przemian i dalekosiężnych przewrotów w świecie idei, wbrew pierwotnym intencjom i zamierzeniom. Warto także pamiętać, że Ockham nie mógł znać dalszych losów Kościoła i Europy, a więc gdy o nim myślimy, nie możemy kierować się naszą znajomością dalszej historii, która wówczas była dopiero nieznaną przyszłością. Oczywiście angielski uczony musiał zdawać sobie sprawę, jako filozof, a także jako teolog, z rewolucyjnych konsekwencji swoich sedewakantystycznych deklaracji i koncyliaarystycznych przekonań. Wiele przełomów w dziejach wymyka się jednak spod kontroli inicjatorów i animatorów tych zmian. Wynika stąd dodatkowy argument na rzecz postawy konserwatywnej w życiu społecznym, gdy chcemy uniknąć rewolty i upadku dotychczasowego porządku. W świetle refleksji historiozoficznej widzimy zatem, jak we współczesnym świecie, w jego ideach politycznych i społecznych zawierają się liczne echa wystąpień, przekonań i działań Williama Ockhama, mimo upływu ponad 650 lat od jego epoki.

5.

Teoria idei Nicolasa Malebranche’a

W rozważaniach nad czasami przełomów nie powinno zabraknąć epoki nowożytnej (zwłaszcza XVII i XVIII wiek), która obfitowała w wydarzenia i idee przełomowe, także w filozofii. Rozważymy zatem, jako przykład XVII-wiecznego racjonalizmu, charakterystyczny problem zawarty w epistemologii Mikołaja Malebranche’a (1638-1715), tj. jego koncepcję poznania idei przez człowieka w Bogu. Aby zaprezentować teorię francuskiego filozofa, najpierw dokonamy schematycznego przeglądu jego założeń, argumentów i dowodów, aby pokazać specyfikę tej odległej od naszych pojęć filozofii spirytualistycznej. Nie analizujemy bliżej inspiracji, pochodzenia argumentacji i opozycji wobec poglądów Malebranche’a, gdyż byłyby to rozległe studia – interesuje nas logika koncepcji francuskiego uczonego.

5.1. Ogólne zasady filozofii Malebranche’a

Mikołaj Malebranche urodził się i żył w Paryżu, studiował na Sorbonie, był duchownym katolickim ze zgromadzenia oratorian (czyli Congregatio Oratorii Sancti Philippi Neri, COOr). Napisał sporych rozmiarów dzieło *De la recherche de la vérité* (*O poszukiwaniu prawdy*, dwa tomy wydane w latach 1674-1675) w sześciu księgach. Zgodnie z duchem nowych idei

tej epoki uważał Kartezjusza za mistrza na gruncie refleksji filozoficznej, lepszego od powszechnie wówczas czytanego Arystotelesa, połączył jednak kartezjanizm z inspiracją augustyńską i stał się oryginalnym myślicielem chrześcijańskim o nastawieniu teocentrycznym¹.

Zdaniem francuskiego uczonego błąd jest przyczyną zła w życiu człowieka, ale można go uniknąć, człowiek może poznać prawdę. W filozofii należy przyjąć to, co jasne. W naszej wiedzy są prawdy konieczne i przypadkowe: w wielu naukach występuje tylko prawdopodobieństwo, jedynie prawdy wiary są niezawodnie prawdziwe. Rozważając, skąd bierze się błąd, autor twierdzi, że jest to pochopny sąd ludzkiego umysłu nad danymi zmysłowymi. Przechodząc do struktury świata, filozof twierdzi, że własności wtórne (barwa, temperatura) ciał są realne tylko w duszy. W świecie istnieją zaś dwie substancje: duchowa i materialna. Zmysły wiernie przedstawiają nam relacje ciał do nas, ale nie to, czym są ciała same w sobie. Omawiając proces fizjologiczny poznania, twierdził za Kartezjuszem, że nerwy przewodzą tchnienia żywotne. Asocjację obrazów zmysłowych wyjaśniał mechanistycznie. Jego zdaniem pamięć powstaje w nas wskutek odcisnąć skutków ciał na włóknach nerwowych. Wyobraźnia odtwarza albo wytwarza obrazy rzeczy i może być przyczyną błędu. Zgodnie z duchem czasów uważał, że w filozofii należy miłować nowość, a nie pozostawać przy tradycji. Herezja powstaje, gdy umysł nie uznaje swej ograniczoności, gdyż dusza ludzka ma nieprzekraczalne granice poznawcze. W duchu Kartezjusza pisał, że arytmetyka i algebra szkolą umysł, są środkiem myślenia i podstawą nauk ścisłych. Jako reguły poszukiwania prawdy przyjął odpowiedni porządek badania, posługiwanie się ideami jasnymi i wyraźnymi, a także użycie możliwie najprostszych środków dowodzenia.

Dychotomia duszy i materii sprawia, że nie ma między nimi oddziaływania. Istnieje paralelizm psychofizyczny. Przyczyny naturalne są

¹ Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 4: *Od Kartezjusza do Leibniza*, przeł. J. Marzęcki, Pax, Warszawa 1995; Z. Kuderowicz, *Filozofia nowożytnej Europy*, PWN, Warszawa 1989; W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 2, wyd. 12, PWN, Warszawa 1990. Poniższy artykuł został napisany w roku 1995.

zatem tylko okazjonalne, w świecie nie ma działania, bowiem czynnik działający wie, jak działa i że działa, jak twierdził flamandzki uczony, Arnold Geulincx (1624-1669). Zdaniem Malebranche'a działa tylko Bóg i On jest jedyną prawdziwą przyczyną. Zdarzenia towarzyszą sobie wzajemnie, ponieważ Bóg powoduje je w takim układzie. Przyczynowość zatem to tylko związek stałego następstwa zdarzeń. Dusza ludzka, obdarzona przez Boga wolnością, jest złączona bezpośrednio i wprost tylko z Bogiem. Skłonność dla duszy jest tym, czym ruch dla ciała – skłonność ku dobru, zaszczipiona przez Boga, prowadzi ku Niemu, dobro jest dla człowieka równe szczęściu. Wola realizuje nasze dążenie do dobra, to nasza siła działająca. Wolność zaś to zdolność ducha do kierowania woli ku wybranemu przedmiotowi, dobrem w ogóle jest Bóg, a dobra skończone możemy wybrać w sposób wolny. Po upadku człowieka (grzech pierworodny) ciało motywuje duszę do podporządkowania się rzeczom zmysłowym, ale człowiek może odmówić poddania się temu dążeniu ku rzeczom skończonym. Wola nie działa w świecie rzeczy, ale działa w nim Bóg. Umysł jest bierny i odbiera idee, a rzeczy widzimy w Bogu i poznajemy w ten sposób idee prawd wiecznych, czystą ideę rozciągłości inteligibilnej, czyli archetyp świata materialnego (materia jest tylko rozciągłością), oraz prawo moralne.

Duszę poznajemy przez naszą własną samoświadomość i jest to wiedza niedoskonała. Inne dusze i aniołów poznajemy przez analogię do naszej duszy. W podobny sposób rozumował później inny spirytualistyczny uczony, George Berkeley. Istnienia ciał nie można zdaniem Francuza wykazać, wiemy o nich z objawienia naturalnego i z bardziej pewnego objawienia nadprzyrodzonego, udzielonego ludziom przez Boga. Malebranche przyjmował ontologiczny dowód istnienia Boga, wychodząc od idei nieskończoności, która jest świadectwem Jego istnienia. Rzeczy poznajemy w nieskończoności, a nieskończoność poznajemy samą w sobie. Jeśli myślimy o Bogu, to wskazuje to nam na Jego istnienie, inne byty nie muszą z konieczności istnieć, są przygodne, a idea Boga jest ideą nieskończoności. Bóg jest bytem nieskończenie doskonałym, Jego atrybutem jest wolność, stworzenie świata było wyrazem Bożej wolności

i dobra, jest odwieczne. W tych tezach widać wyraźnie inspiracje platońskie i augustyńskie, obecne także później w myśli chrześcijańskiej.

5.2. Widzenie idei w Bogu

W koncepcji Malebranche'a poznanie świata przez człowieka jest widzeniem idei rzeczy w Bogu (*vision en Dieu*)². Zakładany przez filozofa brak oddziaływania materii i duszy (zgodnie z przyjętą teorią okazjonalizmu) pozostawił możliwość aktywności, działania wyłącznie Bogu, który jako czynny byt jedyny może działać. Bóg stanowi zatem swoiste miejsce, w którym dochodzi do kontaktu dwóch biernych substancji, duszy i ciała, a dokonuje się to za pośrednictwem idei. Wykład tej teorii rozpoczyna się w trzeciej księdze głównego dzieła Malebranche'a. Opisując błędy czysto rozumowego poznania ludzkiego, autor przedstawia różne elementy tworzonej przez siebie teorii. Dalsze refleksje przeprowadza zaś w wydanych później *Éclaircissements sur la recherche de la vérité* (1678).

Założenia teorii widzenia rzeczy w Bogu w ujęciu Malebranche'a sprowadzają się do szeregu zdań i rozumowań, w myśl których: 1. Bóg zawiera w sobie idee wszystkich rzeczy. 2. Dusza ludzka jest zjednoczona z Bogiem (a jednym z przejawów tego zjednoczenia okazuje się nasze widzenie rzeczy w Bogu). 3. Bóg przenika duszę, stale jest w niej obecny, jest miejscem dla dusz, tak jak przestrzeń jest miejscem dla ciał. 4. Ludzkie poznanie idei w Bogu nie sięga do pełni poznania nieskończonej substancji Bożej, a więc jest możliwe tylko o tyle, o ile substancja Boża stała się udziałem poznawanych rzeczy. 5. Rozwiązania najprostsze są prawdziwe – Bóg sam działa najprostszymi środkami (zasada ekonomii). 6. Rozum ludzki ma charakter bierny, a poznanie człowieka składa się ze spostrzeżeń. 7. Poznanie wymaga złączenia duszy i poznawanego

² Por. W. Augustyn, *Podstawy wiedzy u Descartesa i Malebranche'a*, PWN, Warszawa 1973, s. 111-128.

przedmiotu. 8. Nie ma żadnego działania na linii dusza – materia. 9. Materia to rozciągłość, nie jest obdarzona siłą. 10. Jakości zmysłowe są subiektywne. 11. Obraz zmysłowy w duszy powstaje przez połączenie pojęcia i jakości zmysłowych³.

5.3. Różne wyjaśnienia pochodzenia ludzkich idei

Wywód Malebranche'a przebiega w ten sposób, że filozof na podstawowe pytanie, czym są idee i skąd się biorą w duszy, daje do wyboru pięć możliwości⁴. Twierdzi mianowicie, że albo 1. Idee pochodzą od poznawanych rzeczy, albo 2. Dusza sama tworzy sobie idee, albo 3. Bóg wytwarza idee wrodzone w duszy lub tworzy je w czasie ludzkiego poznania, albo 4. Dusza zawiera właściwości ciał w sobie i może je poznać, poznając siebie, albo 5. Idee pochodzą ze zjednoczenia duszy z Bogiem, czyli z Bytem Absolutnie Doskonałym, który pozwala poznać duszy idee zawarte w Nim samym.

Podczas dowodzenia filozof odrzuca najpierw cztery pierwsze możliwości, a wtedy na placu boju pozostaje ostatnia, która następnie jest

³ Od oceny powyższych założeń zależy ocena całej koncepcji Malebranche'a. Podawane tu twierdzenia wynikają z poglądów filozofa. Założenia te mogą być słuszne dopiero przy zaakceptowaniu okazjonalizmu jako teorii właściwie opisującej zależność między dwiema substancjami, rzeczami i duchami (np. zał. 7-10). Tak sformułowane podstawy filozofii pozostawiają tylko w Bogu jedyne miejsce dla wzajemnej relacji duszy i ciał. Nie analizujemy podstaw okazjonalizmu Malebranche'a, a więc pozostaje nam ocenić, czy wnioski wyprowadzone z podanych założeń są przeprowadzone prawidłowo, aby stwierdzić ewentualną spójność systemu widzenia idei w Bogu według ujęcia tego filozofa. Aby nie rozbijać toku argumentacji francuskiego uczonego, nasze komentarze umieszczamy w przypisach do poszczególnych kwestii. Analizę teorii Malebranche'a przygotowaliśmy jeszcze w 2005 r.

⁴ Podstawowe pytanie badawcze filozofa analizującego poznanie ludzkie, czyli pytanie o pochodzenie idei w duszy, Malebranche stawia poprawnie.

uzasadniana jako słuszna. Struktura tych możliwych teorii poznania daje autorowi okazję, aby rozwinąć własną teorię. Stopniowo, badając różne propozycje wyjaśnienia wiedzy, uczony dochodzi do swojego ujęcia, do właściwego – jego zdaniem – stanowiska w dziedzinie epistemologii⁵.

Obalając teorię pierwszą i drugą, filozof wykazuje, że rozum nie podlega materii. Obalając teorię trzecią, angażuje Boga w poznaniu ludzkim. Obalając teorię czwartą, wykazuje, że Bóg zawiera w sobie świat idei, jako wzór dla świata materialnego⁶.

Malebranche nie określa precyzyjnie, jaka jest różnica między ideą przedmiotu, czyli jego obrazem zmysłowym, a pojęciem tego przedmiotu. Stosuje także zamiennie te dwa określenia. Termin „idea” jest więc dość niejasny, szeroki. Obraz zmysłowy powstaje bowiem, według założenia filozofa (zał. 11), z pojęcia⁷.

Krytyka pierwszej teorii poznania, że nasze idee pochodzą od poznawanych rzeczy, jak sądzili ówczesni zwolennicy Arystotelesa, czyli scholastycy, przebiega w ten sposób, że zdaniem Malebranche’a nie ma

⁵ Metoda eliminacji jest określona prawidłowo, pod warunkiem, że podane pięć możliwości wyczerpuje wszystkie teoretyczne możliwości ludzkiego poznania. Jeśliby tak by nie było, to uzasadnienie koncepcji numer pięć przy założeniu (zał. 5), że rozwiązanie najprostsze jest prawdziwe, nie zapewnia jeszcze poszukiwanej pewności, ponieważ nadal mogłaby istnieć koncepcja bardziej prosta, a nieuwzględniona w powyższym zestawieniu. W takim przypadku możemy otrzymać tylko prawdopodobną koncepcję (nr 5) jako koherentny system, niezgodny jednak z założeniem 5 podanym przez filozofa. Czy metoda eliminacji jest poprawna? Idee mogą rzeczywiście brać początek na trzy sposoby: od rzeczy, od duszy i od Boga. Mogą być także wrodzone lub nie oraz stworzone w czasie poznania przez Boga. Wydaje się, że podane koncepcje od 1 do 5 wyczerpują możliwości pochodzenia idei. Pozostaje w takim razie zbadać prawomocność argumentacji negatywnej i pozytywnej przeprowadzonej dalej przez Malebranche’a.

⁶ Metoda stopniowego dochodzenia do prawdy ukazuje porządek w rozumowaniu Malebranche’a.

⁷ Rozróżnienie to jest jednak istotne, ponieważ nie można zakładać, że obraz zmysłowy jest późniejszy niż pojęcie w porządku poznania. Założenie to mogłoby wynikać jako wniosek z teorii widzenia w Bogu, ale na etapie założeń nie wiadomo, czy pojęcie nie powstaje jednak z obrazu zmysłowego.

obrazów materialnych przedstawiających nam przedmiot, a biegnących od przedmiotu do poznającego podmiotu⁸. Obrazy te biegłyby bowiem od rzeczy do ludzkiego zmysłu wspólnego, a po drodze odciskałyby się na zmysłach zewnętrznych. Dowody Malebranche'a przeciwko tej teorii służą bliższej analizie, jak zachodzi nasze postrzeganie różnych przedmiotów: nieprzenikliwość ciał sprawia, że domniemane obrazy nie mogą biec od ciał do poznającego, ponieważ cała przestrzeń byłaby wtedy pełna biegnących wszędzie takich obrazów materialnych. Ciała zaś nieprzezroczyste zasłaniałyby i odbijałyby obrazy biegnące do nas od innych ciał. Obrazy te ulegałyby przy tym zniszczeniu albo zniekształceniu. Niczego takiego nie dostrzegamy, a więc nie ma obrazów materialnych ciał rzeczywistych⁹.

Ponadto wiemy, że wielkość niejednego widzianego przez nas przedmiotu nie jest stała, zależy bowiem od jego odległości od nas. Tymczasem jednakowe, niezmiennie obrazy materialne rzeczy nie mogą być ciągle inne, aby zapewnić nam realne widzenie zmieniającej się odległości, w jakiej może znajdować się ruchomy przedmiot. Nie istnieją zatem takie obrazy¹⁰.

Następnie, kształt widzianego przedmiotu zależy od kąta patrzenia na niego, a więc niezmiennie obrazy nie mogą biec od przedmiotów do nas i się zmieniać, tak jak to wykazano w dowodzie poprzednim¹¹.

⁸ W rzeczywistości zarzut nie dotyczy perypatetyków, ponieważ nie przyjmowali oni postaci *materialnych* wysyłanych przez przedmioty. Polemika wymierzona zatem została w stanowisko domniemane.

⁹ Krytyka Malebranche'a jest słuszna: obrazy materialne nie mogą zapewnić nam wiernego poznania rzeczywistości. Trudno tylko przyjąć zastrzeżenie filozofa, że obrazy te podlegałyby zniszczeniu, brak ku temu powodu.

¹⁰ Zarzut ten jest oczywiście słuszny, chociaż zwolennicy zmodyfikowanej (ze względu na poprzedni argument) teorii mogliby wprowadzić zastrzeżenie, np. iż obrazy są dynamiczne, że same zmniejszają się w miarę oddalania się od ich źródła.

¹¹ Zarzut należy do tej samej kategorii, co poprzedni. Jest oczywiście słuszny, wykazując relatywny charakter idei pochodzącej od przedmiotu postrzeganego. Obraz materialny musi być stały.

Jednocześnie przedmioty widziane nie tracą żadnej materii, gdy na nie patrzymy, a więc nie tracą domniemanych materialnych obrazów¹². Na koniec ciała lotne (gazy) nie są widziane przez ludzi, a ciężkie ciała są łatwo postrzegane zmysłowo, obrazy materialne zaś sprawiałby przeciwnie, gdyż łatwiej wytworzyć materialny obraz ciała lotnego niż stałego. Nie istnieją zatem obrazy materialne¹³.

Krytyka teorii drugiej polega na wykazaniu, że dusza ludzka nie posiada zdolności do tworzenia sobie idei rzeczy. Zdaniem uczonego rzeczy nie powodują powstawania takich idei w duszy przez pobudzenie, czyli działanie na człowieka, ponieważ człowiek nie może tworzyć idei doskonalszych od samych rzeczy. Idee zaś są duchowe, czyli doskonalsze niż rzeczy materialne. Tymczasem nie można stworzyć czegoś doskonalszego niż świat stworzony przez Boga. Zdaniem filozofa idee o naturze duchowej, przedstawiające nam materialny świat, byłyby bowiem doskonalsze od samego świata¹⁴. Nie mogą być zatem naszym wytworem. Gdyby natomiast były mniej doskonałe niż świat, to i tak stwarzanie

¹² Generalnie rzecz biorąc, jest to zarzut poprawny, można jednak wątpić, że ilość traconej energii jest bardzo mała, a w konsekwencji niedostrzegalna w doświadczeniu potocznym. Przykładem współczesnym może być materiał promieniotwórczy o długim czasie rozpadu, który traci materię, np. w formie cząstek alfa, a jednocześnie utrata tej materii jest bez specjalnych urządzeń pomiarowych i w czasie dostępnym postrzegającemu człowiekowi niezauważalna.

¹³ Następny argument należy do tej samej kategorii. Ukazuje sprzeczność między teorią obrazów materialnych a rzeczywistością. W przeciwieństwie do poprzednich trudniej jest wskazać możliwą drogę obrony. Przy założeniu jednak, że obrazy byłyby niematerialne, możemy szukać takiej obrony, a różnicę w postrzeganiu ciał lotnych i stałych można tłumaczyć ich naturą, która determinuje obrazy materialne. Wtedy np. obraz ciała lotnego dobiegałby do poznającego, ale nie byłby dostrzegany z powodu natury zmysłów. Krytyka teorii obrazów materialnych jest poprawna, ale przypisanie jej zwolennikom Stagiryty nie jest słuszne.

¹⁴ Zakładając, że idee są doskonalsze od rzeczy, dowód byłby słuszny, należy jednak wykazać, iż rzeczywiście tak jest. Tymczasem idee mogą być tylko opisem rzeczy, tak jak np. terminy „radość”, „smutek” są opisem stanu duszy. Tej możliwości Malebranche nie wykluczył, a więc dowód nie jest sformułowany poprawnie.

przecież przynależy tylko Bogu, a nie ludziom, więc żadne idee nie mogą powstać wskutek przebiegu rozmaitych procesów materialnych w głębi ciała ludzkiego, w zmysłach, człowiek nie jest ich stwórcą¹⁵, a duchowe idee nie mogą powstać z materii¹⁶. W konsekwencji nie możemy sami tworzyć idei rzeczy.

Uczony dodaje, że wytwarzanie idei przez człowieka, gdyby nawet było możliwe, nic by nie dało dla adekwatnego poznania świata, bo dalej nie znalazłbyśmy przedmiotów, których idee wytworzyliśmy sobie w nas dowolnie, arbitralnie. Zdaniem filozofa poznać coś, to znaczy mieć ideę tej rzeczy, czyli ściśle mówiąc, idea wytworzona nie byłaby ideą rzeczy, a jedynie jakimś wyobrażeniem¹⁷. Oprócz tego nasze poznanie nie zależy od naszej woli, jest receptywne, a skoro poznajemy niezależnie od woli, to nasza dusza, posiadająca wolę, nie może tworzyć żadnych idei¹⁸. Nie istnieją więc idee rzeczy stworzone przez człowieka.

Filozof dodaje jeszcze, że dusza ludzka nie może (na bazie niejasnych idei ogólnych) wytwarzać jasnych idei rzeczy¹⁹. A ponadto samo myślenie o rzeczach, towarzyszące ich ideom w duszy, nie oznacza, że dusza je wytwarza²⁰. Reasumując: wiemy tylko, że obecność przedmiotu i wola, aby o nim myśleć, są niezbędne dla obecności idei w duszy. Obecność

¹⁵ Wniosek nie jest uprawniony, ponieważ człowiek też tworzy pojęcia, definicje i twierdzenia, mimo że nie jest Bogiem. Nie znając natury tworzenia idei przez człowieka, nie można odrzucić takiej możliwości.

¹⁶ Założenie o duchowej naturze idei, różnej od natury rzeczy, byłoby słuszne tylko na gruncie koncepcji o dwóch odrębnych substancjach istniejących w świecie. To zaś zależy od wcześniejszych rozważań Malebranche'a, nieanalizowanych w naszym tekście.

¹⁷ Argument nie jest słuszny, bowiem nie wiedząc, jak powstają idee, nie można wiedzieć, czy dusza je tworzy dowolnie, czy też inaczej.

¹⁸ Wola może być motywem do działania dla mechanizmów poznania ludzkiego. Argument jest słuszny na gruncie założeń filozofa (por. zał. 8).

¹⁹ Argument słuszny na gruncie założeń filozofa, jeżeli nie zachodzi reakcja duszy i rzeczy (zał. 8).

²⁰ Ale to nie oznacza też, że nie wytwarza. Zarzut odpiera więc argument strony przeciwnej, nie stanowi zaś poparcia dla tezy Malebranche'a.

przedmiotu jest więc zazwyczaj konieczna, ale nie jest wystarczająca dla obecności idei w duszy²¹. Na tym polega okazjonalizm: rzeczy są tylko okazją dla Bożego działania w nas. Idee potrzebują zatem innej przyczyny niż my sami, aby dało się je racjonalnie poznać i wyjaśnić.

Krytykując trzecią teorię, filozof wykazuje, po pierwsze, że dusza nie poznaje świata przez idee wrodzone. W przypadku myśliciela wywodzącego się z nurtu augustyńskiego taka krytyka może się wydawać zaskakująca. W formie dowodu uczony przytacza jednak przekonanie, że Bóg nie wytwarza w nas idei jako wrodzonych w duszy (albo w trakcie spostrzegania), ponieważ dusza może poznać nieskończenie wiele idei, np. nieskończenie wiele trójkątów różniących się tylko wysokością²². Gdyby zaś dusza otrzymała swe idee wprost od Boga, w ilości nieskończonej, od samego początku swego istnienia, to nie byłoby to rozwiązanie najprostsze, ponieważ każda dusza musiałaby otrzymać od Boga właśnie nieskończoną liczbę idei. Założeniem Malebranche'a jest natomiast pogląd, że Boże działanie charakteryzuje się prostotą środków²³. Ilość udzielanych idei jest więc zawsze skończona, a więc nie są nam wrodzone.

Gdyby natomiast dusza ludzka miała w sobie wrodzone idee, to nie wiadomo, jak mogłaby wybrać z nich te, które w danej chwili potrzebuje w procesie poznania – mając ich nieskończenie wiele, zagubiłaby się w nich. Tymczasem dusza może w danej chwili widzieć tylko jeden przedmiot, czyli mieć do czynienia z jedną ideą, i się nie gubi. Nie ma zatem idei wrodzonych wszystkich rzeczy²⁴. Ostatni argument przeciwko istnieniu idei wrodzonych wynika z przekonania, że taka teoria nie jest

²¹ Tutaj także filozof odpyera wnioskowanie z obecności przedmiotu na rzecz obecności jego idei w duszy.

²² Jest prawdą, że dusza może mieć nieskończoną liczbę idei.

²³ Przy założeniu Malebranche'a jest to prawdą.

²⁴ Wniosek wydaje się uprawniony na gruncie zał. 5, chociaż niezrozumiałość nie może wykluczyć negowanej możliwości.

najprostszą możliwą teorią poznania, a więc odwołuje się do zasady ekonomii w epistemologii²⁵.

Druga część krytyki teorii trzeciej zmierza do wykazania, że dusza nie poznaje także przez idee stwarzane w niej przez Boga w trakcie procesu poznawania rzeczy. Filozof dowodzi tego poglądu w ten sposób, że w czasie naszego poznania Bóg nie stwarza w nas idei, ponieważ w każdym momencie możemy zapragnąć pomyśleć o wszystkich rzeczach i do tego potrzebujemy wiedzy co najmniej ogólnej na ich temat. W tym celu potrzebna jest stała, czyli nieprzerwana, wcześniejsza niż poznanie, obecność idei w duszy. Skoro zatem idea jest zawsze obecna w duszy, to wydaje się, że filozof akceptuje jednak pewną wersję teorii idei wrodzonych²⁶. Malebranche mógłby powiedzieć na swą obronę, że nie chodzi tu o idee wrodzone, a jedynie o stałe poznawanie idei w Bogu, gdyż dusza przez cały czas pozostaje w Bożej obecności.

Uczony twierdzi jeszcze, że nasza idea może dotyczyć także czegoś nieokreślonego, np. przestrzeni nieograniczonej, a nie tylko rzeczy stworzonej, która musi być ograniczona, i wtedy naszą ideą nie jest nic stworzonego, a więc idea ta nie jest stworzona przez Boga²⁷.

Krytyka teorii czwartej, która głosi, że dusza zawiera w sobie własności ciał i może je poznawać, poznając siebie, wychodzi od przekonania, że w takim przypadku dusza musiałaby zawierać w sobie własności

²⁵ Możliwe, że zarzut ten nie jest prawidłowy, z racji na różnicę między zmysłowym obrazem, jaki mamy, gdy widzimy jeden przedmiot, a ideą tego przedmiotu. Ponadto niezrozumiałość nie jest argumentem na rzecz sprzeczności teorii. Podobnie człowiek może nie rozumieć motywów działania Boga, a jednocześnie uznawać jego istnienie i działanie (Opatrzność). Wystarczającą wszakże krytyką teorii idei wrodzonych jest zasada, że istnieją rozwiązania prostsze, jeżeli oczywiście zgodzimy się na zał. 5 Malebranche'a.

²⁶ Argumentacja nie wykazuje obecności idei w duszy przed poznaniem rzeczy, jedynie pokazuje usposobienie duszy do „myślenia o czymś...”, czyli naszą chęć do poznawania. Wiedza ogólna nie musi oznaczać przecież posiadania idei rzeczy nieznanych. Wystarczy przyjąć, że dusza przypuszcza coś o rzeczach, działając przez analogię.

²⁷ Idea rzeczy nieokreślonej też jest ideą, argument zatem nie przekonuje.

tęgo, co jest mniej doskonałe od niej, czyli przedmiotów materialnych, i poznając siebie, mogłaby poznawać te rzeczy²⁸. Mimo że dusza jest z natury doskonalsza od rzeczy, to zdaniem filozofa jest jednak ograniczona, czyli nie zawiera w sobie tego wszystkiego, co poznaje, nie ma przecież jasnego i wyraźnego poznania nieskończonej liczby idei²⁹. Takie kryterium prawdy jest typowe dla nurtu kartezjańskiego. Ponadto dusza nie może poznawać w ten sposób, poznając siebie, ponieważ jest niesamoistna, czyli jest zależna od Boga³⁰. Dalej, ludzkie sądy o istnieniu rzeczy mogą błądzić, a więc nie pochodzą wtedy z samej duszy, tylko z nicości³¹. Następnie ludzie przyjmują tę koncepcję na skutek pychy, sądzą bowiem, że są podobni do Boga, poznającego istotę i istnienie rzeczy, ale to tylko Bóg, znając siebie, zna świat (przed stworzeniem świata miał idee świata zawarte w sobie w sposób duchowy i niepojęty dla człowieka, bowiem był tylko On sam, nic innego nie istniało). Ludzie nie mają tak doskonałej natury jak Bóg, a więc nie mogą mieć w sobie idei ani ich w sobie poznawać³².

5.4. Uzasadnienie teorii widzenia idei w Bogu

W ten sposób, po przeprowadzeniu szeregu rozumowań, uczonemu pozostaje jako jedyna możliwa do przyjęcia tylko ostatnia wymieniona wyżej, piąta koncepcja, a mianowicie, że nasze idee pochodzą ze zjednoczenia naszej duszy z Bogiem, że idee są w Nim przez nas widziane. Jest

²⁸ Na gruncie założenia o odrębności dwóch substancji jest to prawdą.

²⁹ Dusza rzeczywiście nie zawiera w sobie tego wszystkiego, co poznaje.

³⁰ Zależność duszy od Boga wykazuje konieczność działania przekraczającego ją czynnika sprawczego.

³¹ Jednak dusza może błądzić, a więc, w myśl zasad Malebranche'a, może zawierać w sobie coś, co pochodzi z nicości.

³² Filozof ponownie słusznie podkreśla niesamoistność człowieka.

ona potwierdzona następnie sześcioma dowodami. Oprócz tego autor podaje jeszcze dalsze argumenty przeciwko teorii idei wrodzonych³³.

Pierwszy dowód piątej koncepcji głosi, że skoro Bóg zawiera w sobie idee wszystkich rzeczy (zał. 1), a dusza ludzka jest zjednoczona z Bogiem (zał. 2), czyli Bóg jest zawsze obecny w duszy, to wystarczy dostrzec Boga (dostrzeżenie to jest możliwe na mocy zał. 2), żeby dostrzec nieskończoną liczbę idei. Dusza widzi wtedy rzeczy w sobie, stanowiąc jedno z Bogiem, z którym jest zjednoczona, czyli widzi idee w Bogu. Dla potwierdzenia filozof twierdzi, że jest to rozwiązanie najprostsze (zasada ekonomii, zał. 5): do naszego poznania świata wystarcza nam sama jedność człowieka z Bogiem i nic więcej. Jedność człowieka z Bogiem pozwala więc uzasadnić teorię widzenia świata w Bogu³⁴.

Drugi dowód teorii widzenia świata w Bogu głosi, że ta teoria najlepiej wyraża prawdziwą relację Bóg – człowiek: nie poznajemy niczego, czego Bóg nie chce, abyśmy poznali (z zał. 2), a więc poznajemy tylko to, co Bóg pozwala nam poznać. Dalej, rozum ludzki jest bierny w procesie poznawania (zał. 6), co potwierdza Pismo Świąte w dwóch miejscach. Po pierwsze, czytamy: „Nie żebyśmy uważali, że jesteśmy w stanie pomyśleć coś sami z siebie, lecz wiemy, że ta możliwość nasza jest z Boga” (2 Kor 3, 5), a po drugie: „Była światłość prawdziwa, która oświeca każdego człowieka, gdy na świat przychodzi” (J 1, 9)³⁵. Nie popadnie

³³ Szczegółne akcentowanie przez Malebranche'a roli argumentacji przeciwko teorii wrodzonych wydaje się uzasadnione tym, iż teoria idei wrodzonych jest zbliżona do koncepcji widzenia w Bogu. Przy założeniach wynikających z teorii okazjonalizmu, oprócz propozycji Malebranche'a, teoria idei wrodzonych równie łatwo poradzi sobie z wyjaśnieniem rzeczywistości. Aby uniknąć tej, w przekonaniu filozofa, nieprawdziwej konkluzji, należy wielokrotnie podkreślać argumenty przeciwne, aby wykazać bezzasadność koncepcji idei wrodzonych. Inne teorie poznania nie wymagają tak rozbudowanej krytyki, ponieważ same założenia teorii widzenia w Bogu mogą służyć ich zanegowaniu. Niejasne są natomiast ustępstwa filozofa na rzecz idei wrodzonych zawarte w krytyce teorii trzeciej.

³⁴ Argumentacja jest słuszna tylko na gruncie założeń Malebranche'a.

³⁵ Filozof potwierdza zależność człowieka od Boga, argument jednak wymaga prawdziwości założeń jego teorii.

zatem człowiek uznający teorię filozofa w pychę i uzna należne dla Boga miejsce w świecie, nie tylko w porządku metafizycznym, ale również w teorii poznania.

Malebranche uważa, że następujący trzeci dowód jest najmocniejszy na rzecz jego teorii: mamy mianowicie mętne pojęcie wszystkiego, ponieważ o wszystkim możemy chcieć myśleć, co już nam daje jakieś mętne pojęcie. Dla rozumu wszystko jest jakoś obecne w świadomości, a wiemy to z doświadczenia wewnętrznego. Aby tak było, trzeba, żeby rozum widział Boga i w Nim widział wszystko, bo On jako jedyny sam jest wszystkim³⁶.

Czwarty dowód głosi, że bez poznania rzeczy w Bogu nie byłoby powszechników, a więc np. idei rodzaju i gatunku. Jeśli znamy powszechniki, to widzimy rzeczy zebrane w jedno, a wszystkie rzeczy łącznie możemy widzieć tylko w Bogu, który jest jeden (zał. 2, 8).

Dowód piąty wychodzi z założenia, że skoro rozum ludzki poznaje idee, ale sam jest bierny (zał. 6), to idee sprawiają, iż rozum je poznaje, nie rozum zaś sprawia, że może je poznawać, idee działają więc na duszę. Działać na duszę może tylko sam Bóg (zał. 3), czyli idee muszą być zawarte w Bogu (zał. 1), aby mogły działać, i tylko w Bogu są przez nas widziane (zał. 2)³⁷.

Ostatni, szósty dowód zakłada, że skoro celem wszystkich działań jest Bóg, który stworzył człowieka dla siebie, by ten Go poznał i miłował, to oznacza, że Bóg za przedmiot poznania dał mu siebie, a nie stworzenia, czyli rzeczy. To, co człowiek poznaje, to może miłować. Człowiek zatem poznaje i miłuje wszystko w Bogu. Dowód ten opiera się na założeniu piątym³⁸.

³⁶ Malebranche tłumaczy nam swe doświadczenie wewnętrzne. Dowód jest sprawny tylko przy akceptacji założeń tego filozofa, ponieważ powstawanie idei w duszy nie musi każdorazowo wymagać działania Bożego.

³⁷ Rozumowanie jest poprawne jedynie przy akceptacji założeń filozofa.

³⁸ Argumentacja ta jest analizą, jak przebiega kontakt człowieka z Bogiem. Dowodzenie nie jest przekonujące, ponieważ poznanie rzeczy bez pośrednictwa Boga także mogłoby dać okazję do miłowania ich Stwórcy.

Dowody te dotyczą więc odpowiednio: I, III, IV – że dostrzegamy nieskończenie wiele idei, czyli pojęć; II, V – że postrzeganie może dotyczyć pojęć i idei; VI – że postrzeganie daje nam możliwość poznawania ciał. Malebranche wyjaśnia jeszcze kilka zagadnień i powiada, że zasady postępowania moralnego poznajemy również w Bogu, przez zjednoczenie z Nim i dzięki naszej woli. Rozumowanie przebiega w ten sposób, że skoro człowiek dąży do dobra, to aby dążyć do dobra, musi wiedzieć (choćby niejasno), czym jest dobro, dobro poznajemy zaś w Bogu, bo tylko w Nim dobro istnieje³⁹. Wola ludzka jest udziałem w miłości Bożej, bez tej woli nie byłoby dążenia do dobra. Poznając w Bogu idee, poznajemy też ich wzajemne relacje, czyli wieczne prawdy⁴⁰.

Filozof rozważa również, jak jest możliwa niezależność prawd wiecznych od Boga: istnieją prawdy wieczne, ale nie zostały one ustanowione arbitralnie, bo wtedy nie byłoby naprawdę dobra i zła⁴¹, dobro nie może zależeć przecież od woli – bo wówczas nie byłoby wcale dobrem, a tylko decyzją woli. Zdaniem uczonego w dziedzinie dobra nie ma dobrowolności, ponieważ istnieje sprawiedliwość, która wymaga istnienia dobra i zła, a więc prawdy wieczne istnieją i są niezależne od Boga, są samym Bogiem⁴².

Rozważając, jak widzimy w Bogu ruch ciał, uczony wyjaśnia, że w Bogu nie ma ani ciał, ani ruchu, chociaż w świecie wszystko się porusza. Następnie powiada, że wszystko jest w Bogu na sposób idealny (zał. 1). Stwarzając, Bóg wiedział, co stwarza, znał w sobie to, co stwarzał, czyli w Bogu jest jedna idealna rozciągłość i ciała. Wystarczy więc, że dusza ludzka pozna część tej idealnej rozciągłości i już może widzieć wszyst-

³⁹ To wynika z koncepcji Boga.

⁴⁰ Jest to wniosek z teorii widzenia w Bogu. Jego prawdziwość zależy więc od prawdziwości samej teorii.

⁴¹ To prawda, że jeśli można dowolnie ustanowić jakąś zasadę moralną, wtedy nie ma dobra, a tylko dowolność.

⁴² W ten sposób należy rozumieć obiektywne zasady, niezależne od arbitralnej decyzji Bożej.

kie kształty ciał (z zał. 2) w stanowiącym jedność i niezłożonym Bogu, ponieważ wszystkie kształty są zawarte w tej rozciągłości idealnej⁴³.

Omawiając nasze poznawanie ruchu, filozof twierdzi, że skoro ruch jest zmianą odległości ciał, to człowiek poznaje ruch przez połączenie idei i jakości (zał. 11). Idee widzimy w Bogu (jak wiadomo z powyższej teorii widzenia), a jakości to zmiany zachodzące w duszy, wywoływane przez Boga, odpowiednio do zróżnicowanego działania i ruchu różnych rzeczy⁴⁴. Na koniec francuski uczony zastanawia się jeszcze, jak poznajemy zmiany w odległościach pomiędzy przedmiotami, i uważa, że zmiany te widzimy w Bogu, poznając w nim różne części idealnej rozciągłości i posiadając zmienne wrażenia zmysłowe również wywoływane w nas przez Boga⁴⁵.

5.5. Wnioski

Przedstawiona teoria jest przykładem wymienionej pracy intelektualnej, której wartość zależy jednak bezpośrednio i wyłącznie od przyjętych, platońskich w swej istocie założeń. Wszelka aktywność przypisana jest Bogu, cała treść poznania należy do rzeczywistości inteligibilnej, a bierność, rozproszenie i pozorna natura – przynależą bytom fizycznym. Omawiana koncepcja jest więc nowożytną wyprawą do jaskini platoń-

⁴³ W ten sposób filozof próbuje uzasadnić materialne zjawisko ruchu. Teoria widzenia w Bogu stara się wyjaśnić wszelkie procesy, jakie dostrzegamy. Argumentacja ma znaczenie, jeśli przyjąć, że istnieje widzenie rzeczy w Bogu.

⁴⁴ Dla Malebranche'a istnieje konieczność poszukiwania w Bogu wszystkich elementów składowych procesu naszego poznania, wynika to bowiem z jego założeń.

⁴⁵ W tym przypadku zachodzi sytuacja podobna jak w poprzednim zagadnieniu. Teoria widzenia w Bogu, przedstawiona przez Mikołaja Malebranche'a, jest spójna wewnętrznie, poza niejasnością przedstawionego problemu idei wrodzonych, i wynikająca z podanych założeń. Nie akceptując jednak założeń (2, 5, 7-10), nie można uznać tej teorii jako adekwatnego wytłumaczenia poznania ludzkiego.

skiej. Francuski uczony porusza się po niej za pomocą dość wyrafinowanych narzędzi scholastycznych i kartezjańskich, a więc poszukuje idei jasnych i wyraźnych, dowodzi w sposób rygorystyczny i sylogistyczny, opierając się na zasadzie sprzeczności, racji dostatecznej i ekonomii. Często wykazuje różne twierdzenia, rozumując nie wprost. Narzędzia scholastyczne, wypróbowane przez uczonych europejskich przez stulecia pracy akademickiej, posłużyły jednak filozofowi do zbudowania teorii odległej w swych wnioskach od realistycznej metafizyki scholastycznej. Spirytualizm zachodni w epistemologii uzyskał w ten sposób swój klasyczny wyraz. Okazjonalizm Malebranche'a to niejako nowa, nowożytna wersja scholastyki kartezjańskiej w duchu augustyńskiego i szkotystycznego, w której spirytualizm panuje niepodzielnie nad realizmem rzeczy i ich przypadłościami, takimi jak ruch, kształty, działanie i doznawanie. W stosunku do tomizmu jest to znaczne skomplikowanie i odrealnienie świata stworzonego, który miałby na sobie wyraźniejsze ślady Bożego stworzenia, gdyby go potraktować jako złożony z materii i formy, zbudowany z istoty i z istnienia kosmos metafizyki tomistycznej.

Wydaje się jednak, że wcale nie jest to teoria najprostsza: prościej byłoby przyjąć, że Bóg stworzył realny świat rzeczy i realnego człowieka, złożonego z duszy i z ciała, który poznaje świat w swej duszy, ale za pomocą danych zmysłowych dostarczanych przez ciało od postrzeganych przedmiotów realnych. Traktowanie świata jako pozoru, widzianego tylko w Bogu, umniejsza przecież moc Boga, który miałby dać na miejsce do życia jakoby pozorną rzeczywistość, od jakiej musimy uciekać do Niego samego, w którym mieszka prawda. Bardziej naturalne jest uznanie realnego świata i realnego poznawania tego świata przez realne dusze, posiadające realne ciała i realne zmysły.

Nieintuicyjny, wręcz paradoksalny charakter koncepcji Malebranche'a oraz wielka popularność empiryzmu opartego na naturze, a nie na Bogu, w czasach nowożytnych leżą u podstaw małej atrakcyjności owej koncepcji dla uczonych tej epoki, zarówno scholastycznych, jak i naturalistycznych, ale jej platoński wydźwięk i wnikliwa analiza różnych kategorii filozoficznych przeprowadzona przez filozofa stanowią

o heurystycznym znaczeniu tych poglądów i zobowiązują zwolenników innych rozwiązań do starannego uzasadniania zarówno tradycyjnych, jak i nowatorskich rozwiązań w teorii poznania, aby nie stały się przedmiotem skutecznej krytyki ze strony bardziej wyrafinowanych, choć niekoniecznie poprawnych teorii. W taki sam sposób można przeprowadzić krytykę teorii poznania innego spirytualistycznego uczonego, George'a Berkeleya, który w Anglii nowożytnej zbudował podobną pod różnymi względami koncepcję widzenia świata za pomocą idei, które tworzy w duszy ludzkiej Bóg w myśl zasady, że ich *esse est percipi*.

6.

Uwagi o polskiej kulturze religijnej na progu czasów nowożytnych

Refleksje historiozoficzne nie powinny powstawać w oderwaniu od szczegółowej wiedzy historycznej. Takiej wiedzy dostarczają nam w pierwszym rzędzie studia monograficzne poświęcone konkretnym zagadnieniom z przeszłości. Jako podstawa do naszej refleksji o polskiej kulturze religijnej na progu czasów nowożytnych posłuży piąty tom przygotowany i wydany w serii *Kultura Pierwszej Rzeczypospolitej w Dialogu z Europą. Hermeneutyka Wartości*, który powstał w ramach międzynarodowego grantu ministerialnego (*Narodowy Program Rozwoju Humanistyki*), pod kierownictwem prof. dr hab. Aliny Nowickiej-Jeżowej¹.

W skład omawianego tomu wchodzi 11 tekstów, poprzedzonych wstępem redaktora całego opracowania, znanego polonisty z Krakowa, prof. Wacława Waleckiego. Wstęp służy prezentacji całości, wartościom omawianym w poszczególnych artykułach oraz ukazaniu podstaw metodologii przyjętej w tej pracy. Źródłowy charakter badań i ich znaczenie usytuowane zostało w kontekście relacji Polski z Europą, na które

¹ Na podstawie tomu *Między teologią a duszpasterstwem powszechnym na ziemiach Korony doby przedtrydenckiej. Dziedzictwo średniowiecza i wyzwania XV-XVI wieku*, pod red. prof. dr hab. Wacława Waleckiego. Autor poniższych rozważań miał okazję być recenzentem wydawniczym tej książki w roku 2016. Tekst tej recenzji stanowi niniejszy rozdział.

zwraca uwagę autor wstępu. Wszystkie zamieszczone w zbiorze teksty to komplementarne analizy prowadzone według tych samych założeń i wzajemnie się uzupełniające, chociaż nie wyczerpują one całego bogactwa omawianej problematyki. Rozważymy poszczególne rozdziały, które wchodzą w skład opracowania.

6.1. O dominikańskiej pobożności eucharystycznej

Anna Zajchowska w świetnie udokumentowanym artykule „*Desiderium et reverentia*”. *Godne i niegodne przyjmowanie Komunii w świetle średniowiecznych kazań de Corpore Christi z rękopisów bibliotek dominikańskich polskiej prowincji zakonu* rozważa wartości moralne związane z Sakramentem Ołtarza na podstawie rękopiśmiennych kazań dominikańskich zachowanych w Krakowie i we Wrocławiu. Tekst napisany jest zgodnie z najlepszymi wymogami warsztatu historyka kultury średniowiecznej. Wybór tematu został dobrze uzasadniony – doktryna i pobożność eucharystyczna to kluczowe zagadnienia życia chrześcijańskiego, a precyzyjnie ujęty temat (zawarty w kazaniach wygłaszanych na Boże Ciało) pozwolił na monograficzną analizę jednego z setek wątków ogromnej spuścizny zachowanych kazań, niemożliwych do przebadania w całości.

Analiza dominikańskich kazań ukazuje wierność dogmatyce katolickiej ich autorów oraz przedstawia zamysł moralnego pouczenia tysięcy wiernych, w związku z silnym rozwojem duszpasterstwa w epoce późnego średniowiecza w Polsce. Kaznodzieje przedstawiali doktrynę Kościoła i moralne zobowiązania wiernych w zakresie pobożności eucharystycznej. Problematyka eucharystyczna wiązała się z dwoma rozbieżnymi motywami: pobożności skłaniającej do przyjmowania Komunii św. oraz pobożnym lękiem przed jej niegodnym przyjmowaniem. Dominikańscy kaznodzieje pozostawiali wiernym obowiązek samodzielnej refleksji nad własną kondycją moralną w świetle pożytków płynących

z sakramentu i zagrożeń stających przed jego nadużywaniem, a więc brakiem dyspozycji moralnej w chwili przystępowania do Komunii św.

Autorka wymienia różne podejścia do sakramentu, skutki jego przyjmowania i nadużywania, a także relacjonuje źródła, z których czerpali kaznodzieje. Trudno o bardziej dobitny przykład hermeneutyki wartości religijnych, bo w doktrynie i praktyce eucharystycznej streszcza się istota chrześcijaństwa jako żywego, osobistego daru Boga dla grzesznych ludzi, potrzebujących zbawienia. Artykuł napisany jest na bazie szeregu bezpośrednich przytoczeń z literatury w języku łacińskim (zawiera 170 przypisów). Po przedstawieniu podstawy źródłowej następują rozważania nad głównymi kategoriami tematu, jakimi są *desiderium* (pragnienie sakramentu) i *reverentia* (cześć, która rodzi lęk wobec niegodnego przystępowania do Eucharystii), a także omawiana jest wiara w realną obecność Chrystusa pod postaciami sakramentalnymi, leczniczy wymiar Eucharystii, problem grzechu u komunikującego, skutki niegodnego komunikowania, sposoby przyjmowania Komunii, a na koniec przychodzi podsumowanie.

6.2. Egzegeza biblijna w epoce trydenckiej

W tekście Michała Gołębiowskiego *Pomiędzy teologicznym a świeckim piśmiennictwem gruntującym wartości katolickiego egzegety. Próba analizy na podstawie „De expresso Dei Verbo” Stanisława Hozjusza* poznajemy przekaz wartości przebiegający dwiema drogami: z centrum chrześcijaństwa, gdzie obraduje sobór trydencki do Polski, a także w hierarchicznym porządku Kościoła katolickiego od biskupów i teologów do wiernych świeckich, szlachty i ludu, zagrożonych herezją i indywidualizmem reformacji. Rozważania jednego z najwybitniejszych teologów XVI wieku, czerpiącego siłę z tradycji średniowiecznej, rzymskiej i katolickiej, dotyczą wartości leżących u podstaw prawowiernego egzegety, teologa wykładającego wiernym katolickie rozumienie Pisma Świętego.

Autor artykułu, sięgając do jednego z podstawowych pism kard. Hozjusza, ukazuje trzy główne wartości, które dla zachowania ortodoksyjnej wiary uważał on za kluczowe dla rzetelnego uprawiania teologii biblijnej. Są to bojaźń Boża (lęk przed odejściem od prawdy), pokora (wbrew renesansowej, nadmiernej pewności siebie) i wierność Tradycji (trwałość doktryny). W sporach z protestantyzmem, przedstawianym polemicznie, konwencjonalnie, ogólnie, ukształtowała się apologetyka Hozjusza. Dzięki sprowadzeniu jezuitów na ziemie polskie, miał on spory wpływ na rozwój dialogu Polaków i obcokrajowców, oddziaływał na wymianę idei w świecie katolickim. Hozjusz należy do głównych architektów obrony katolicyzmu przed rozdrobnieniem doktrynalnym reformacji. Jego teologia to żywy dialog z przeszłością – wierne odczytywanie zagrożeń analogicznych do tych, które stały przed Kościołem w czasach patrystycznych, w świetle pism ojców Kościoła. Autor artykułu problemy te omawia na tle epoki i erudycyjnie korzysta z pism polskiego kardynała. Tekst dobrze wpisuje się w strukturę całego tomu, bo sobór trydencki to podsumowanie średniowiecznego rozwoju teologii katolickiej i początek nowej epoki w dziejach Kościoła.

6.3. O dominikańskiej pobożności różańcowej

Artykuł zatytułowany „*Różaniec Panny Maryjej*” (1606) Abrahama Bzowskiego *świadcstwem dominikańskiej troski o pobożność powszechną* autorstwa Małgorzaty Krzysztofik to monograficzna, źródłowa prezentacja charakterystycznego dla świata wartości w Rzeczypospolitej szlacheckiej nurtu pobożności bractw różańcowych. Dominikański autor traktatu o pobożności różańcowej przedstawiony jest jako zdolny teoretyk i praktyk szeroko zakrojonej formy zbiorowej pobożności. Bractwa oparte były na solidnej podstawie doktrynalnej i przemyślanej formie organizacyjnej. Bzowski sporządził podręcznik bracki, rodzaj poradnika ufundowanego na doktrynie Kościoła, która stała się pod-

stawą prężnej organizacji o cechach nie tylko stowarzyszenia pobożnościowego, ale również rodzaju związku zawodowego, towarzystwa ubezpieczeniowego i klubu kulturalnego. Wartości eschatologiczne ożywiały codzienne życie członków bractw. Doskonalenie moralne, pomoc wzajemna i zabezpieczenie na wypadek codziennych trudności były równoległymi aspektami działalności bractwa.

Abraham Bzowski podkreślał rolę pośrednictwa Matki Bożej w życiu chrześcijan, a jako dobitny przykład takiej opieki podawał zwycięstwo nad Turkami w bitwie morskiej pod Lepanto (1571). Ważne miejsce w tekście dominikanina, co zostało słusznie podkreślone przez autorkę artykułu, odgrywały również sprawy praktyczne, dotyczące codziennej organizacji działalności bractw. Omawiana rozprawa polskiego zakonika ukazuje więzi społeczne i wartości, które ożywiały masowy ruch w czasach przedrozbiorowych przez kilkaset lat. Na podstawie wierności doktrynie Kościoła i sprawdzonych praktyk pobożnościowych, zatwierdzonych przez papieży, formowano pokolenia członków bractw wywodzących się z różnych warstw społecznych, podnosząc poziom kultury religijnej i świeckiej w dobie przedrozbiorowej i budując więzi społeczne o charakterze demokratycznym, humanitarnym i uniwersalistycznym.

6.4. Franciszkańskie wzory życia zakonnego

Artykuł Jolanty Gwioździk pt. *Obraz doskonałej zakonnicy polskich i zagranicznych wspólnot franciszkańskich w menologiach klasztornych* to źródłowa analiza przygotowanego w połowie XVIII wieku przez o. Wenantego Tyszkowskiego zbioru żywotów świętych i pobożnych zakonnic, zachowanego w rękopisie w Zakładzie Narodowym im. Ossolińskich (*Kathalog służebnic Pańskich z Zakonu świętego ojca Franciszka*), z nawiązaniem do innych tego rodzaju opracowań.

Źródłowy katalog obejmuje ponad 500 życiorysów zakonnic od XIII aż do XVIII wieku i stanowi cenny dokument ilustrujący ideały życia

religijnego i ich realizację na przestrzeni czasu, w Europie i w Polsce, a także nawiązuje do obszarów misyjnych. Autorka poddaje analizie wartości, którymi żyły franciszkanki w różnych krajach i narodach, a które stanowiły dla nich stały punkt odniesienia w codziennym życiu zakonnym, a potem one same stawały się wzorem dla młodszych pokoleń. Menologium było bowiem zbiorem czytany podczas posiłków, według porządku żywotów przeznaczonych na poszczególne dni. Dzięki temu domy zakonne realizowały te same ideały w czasie i przestrzeni, a historycy mogą z nich czerpać sporo wiedzy biograficznej i historycznej z życia siostr franciszkanek, pojmowanego w duchu uniwersalizmu ideałów i zasad.

W artykule analizowane jest pochodzenie społeczne świętych i pobożnych niewiast, o których jest mowa w badanym katalogu, są omawiane wartości ich życia codziennego, styl pobożności, zagrożenia, z którymi się zmagaly, różne okoliczności historyczne i społeczne. Jest to żywy przykład bogactwa duchowości i dynamizmu działalności religijnej w miastach Polski i Europy, utrwalonej w spisanych dla przykładu życiorysach różnych zakonnic. Badania są przeprowadzone rzetelnie, wiele w nich szczegółowych informacji, dat i nazwisk, obficie wykorzystana została literatura naukowa do poznania życia monastycznego w średniowiecznej i nowożytnej kulturze chrześcijańskiej. Ideały franciszkańskie pełne są swoistej równości chrześcijańskiej w praktykowaniu pobożności, gdzie spotykały się wysiłki niewiast z rodzin królewskich i książęcych, z arystokracji, szlachty, mieszczaństwa i chłopstwa, a do rangi szczególnych wzorów awansowały te, którym pochodzenie społeczne nie utrudniało realizacji pokory, skromności i miłości bliźniego, także w wymiarze międzynarodowym.

6.5. Z dziejów malarstwa religijnego epoki jagiellońskiej

Mirosław P. Kruk, autor artykułu *Malowidła „Graeco opere” fundacji Jagiellonów jako postulat unii państwowo-kościelnej oraz jedności Kościoła*, przygotował niezwykle obszerne i wnikliwe studium, które wychodzi od badań z zakresu historii sztuki, ale staje się wnikliwą analizą interdyscyplinarną szeregu wartości artystycznych i ich podstawy: motywów religijnych, społecznych, politycznych i dynastycznych. Tematem tego świetnie udokumentowanego studium (ponad 240 przypisów na 30 stronach) jest poszukiwanie tła i właściwej inspiracji dla powstania szeregu malowideł ruskich w kilkunastu kościołach polskich za czasów panowania Władysława Jagiełły. Przebadawszy dostępną, obszerną literaturę przedmiotu, autor sięga głębiej niż do samej tylko analizy wątków z historii sztuki czy z dziejów Kościoła (artystyczny wyraz wiary) w XV stuleciu. Zdaniem badacza, a jest to opinia przekonująca i dobrze uzasadniona doskonałą analizą, Jagiełło popierał malarstwo wschodnie, ruskie, w ważnych kościołach Korony Polskiej nie ze względów osobistych, sentymentalnych i estetycznych, ale z podstawowych racji religijnych (troska o jedność Kościoła) i polityczno-dynastycznych (zjednoczenie różnych ludów w wielkiej monarchii, sięgającej daleko na ziemie litewsko-ruskie).

Badania te są poparte nie tylko wiedzą z zakresu historii sztuki, która została obszernie wykorzystana, ale również opierają się na bardzo dobrej znajomości dziejów Kościoła w dobie soboru w Konstancji (1414-1418) i później. Omawiane studium stanowi wyśmienity przykład śledzenia istotnych motywacji dla powstającej ikonografii i dowodzi zarazem śmiałości planów politycznych Jagiellonów i ich rangi w ówczesnej Europie chrześcijańskiej. Autor zbiera materiał z różnych dziedzin wiedzy i potrafi nadać mu jednolitą interpretację, do której nie doszło wielu dotychczasowych badaczy. Wnioski te są jednak oparte także na istniejącej refleksji, przekraczając stan badań w sposób dojrzały, a nie dowolny. Imponujące wrażenie robi przy tym erudycja autora i jasność przeprowadzonej analizy.

6.6. Ideały pokuty i pobożności w nauczaniu katolickim w Polsce przez wieki

Na kartach artykułu *Penitencjały i sumy kazuistyczne w moralnym nauczaniu Kościoła w Polsce do połowy XVI wieku* ks. Andrzej Bruździński przedstawia nader obszerne studium problematyki pokuty sakramentalnej w Polsce na tle recepcji obcych dzieł penitencjarnych i tych powstałych już na naszych ziemiach (np. Mateusz z Krakowa w XV wieku). Artykuł jest erudycyjną prezentacją kilkudziesięciu poradników (penitencjały) i traktatów (sumy kazuistyczne) z zakresu teologii moralnej, które powstały w Europie od początków epoki aż do czasów trydenckich. Dzieła te to tylko część ogromnego dziedzictwa piśmiennictwa teologicznego z tej dziedziny, które wciąż czekają na całościowe opracowanie. Z tych omówionych w artykule (wrażenie robi ponad 160 przypisów) wyłania się obraz ciągle rozwijającej się w średniowieczu teologii moralnej. W epoce rosła znajomość psychologii grzechu, winy, spowiedzi i pokuty. Spowiednicy w nauczaniu i przy egzekwowaniu wartości musieli się mierzyć z nowymi wyzwaniem, np. w dziedzinie życia ekonomicznego, małżeńskiego i szukać równowagi między wykroczeniem a karą, między wolą poprawy i rozmiarami pokuty, między kościelnymi, społecznymi i ludzkimi aspektami moralności chrześcijańskiej. Negatywnym przełomem był w tym kontekście wybuch reformacji, która przez uderzenie w teologię winy i poprawy stworzyła prywatne rozumienie moralności i zniszczyła szereg elementów tradycyjnego porządku społecznego. Symptomatic nową epoką było publiczne spalanie przez Marcina Lutra najlepszego podręcznika dla spowiedników (*Summa Angelibus de casibus conscientiae*) na placu w Wittenberdze. Suma ta, zwana *Angelica*, była pogardzana przez Ojca Reformacji jako *diabolica*. Ogólne uwagi autora artykułu, po przedstawieniu wielkiego zbioru dzieł teologicznych (podzielonych chronologicznie), stanowią o szczególnej wartości tego studium.

Dla historyka dziejów Polski ważne są nie tylko rozważania o rozległej recepcji w naszym kraju dzieł z zakresu dojrzałej teologii moralnej

chrześcijańskiego Zachodu (pisanych głównie przez Włochów i Niemców, zasadniczo pochodzących z zakonów żebraczych), ale także uwagi o znaczeniu dzieła *Angelica* dla ruchu egzekucji praw, kluczowego w historii politycznej XVI stulecia, a przedstawianego w historiografii zwykle w kontekście świeckim i laickim. W Polsce zachowało się kilkaset egzemplarzy pism pokutnych i są one świadectwem ogromnej pracy duszpasterskiej, która przez stulecia kształtowała katolicką wrażliwość na zło.

6.7. Z dziejów odpustów w praktyce Zakonu Kaznodziejskiego w Polsce

Wiktor Szymborski, autor artykułu *Odpusty a praca duszpasterska. Przedtrydenckie nadania odpustowe udzielane Dominikanom w średniowiecznej Polsce – analiza porównawcza specyfiki dyplomów odpustowych w kontekście europejskim*, podjął się trudnej, źródłowej analizy (145 przypisów) trwającej przez kilka wieków akcji obdarzania przez papieży odpustami różnych form aktywności religijnej, prowadzonej przez zakony żebracze, a więc przede wszystkim przez dominikanów i franciszkanów. Wartości płynące dla wiernych z praktyk pobożnościowych, a także innych działań wspierających te zakony, polegały na udzielaniu im określonej liczby dni odpustu, czyli darowania kary za popełnione grzechy. Zasada obliczania ilości lat i dni odpustu wywodziła się ze starożytnej praktyki nakładania na wiernych pokuty publicznej, trwającej daną liczbę dni. Gdy pokuta publiczna wyszła ze zwyczaju, pozostawało darowanie analogicznej liczby dni, które odnosiły się do trwania spodziewanej pokuty czyśćcowej.

Autor ukazuje, że papieże wspierali swymi nadaniami zwłaszcza dominikanów i franciszkanów, starając się o równe traktowanie obu tych gałęzi życia zakonnego. Z czasem przywilejów przybywało, a ich zakres był coraz większy. Widzimy tendencję, aby odpusty dostępne wcześniej

tylko w Rzymie albo jedynie w macierzystych świątyniach zakonnych, albo tylko w określone dni kalendarza liturgicznego były dostępne w wielu kościołach i częściej, równocześnie dla obu zakonów. Papieże i ich przedstawiciele wspierali w ten sposób napływ wiernych na kazania, na obchody świąt patronów zgromadzeń i ich świętych przedstawicieli, animowali zbiórki pieniężne na cele rozbudowy i dla odbudowy świątyni, na walkę z herezjami i na wojny w obronie wiary, toczone przeciwko poganom. Z nadań odpustowych korzystały także społeczność świecka i władze, bo napływ wiernych miał również znaczenie gospodarcze. W świetle przeprowadzonych badań nadania odpustowe okazują się cennym elementem aktywizacji życia religijnego, który próbowano ujmować w konkretnych liczbach lat i dni pokuty, jakiej wierni mogli dzięki odpustom uniknąć. W ten sposób trudne do zmierzenia łaski, posiadane przez Kościół w jego władzy „wiązania i rozwiązywania”, stawały się bliższe wiernym i bardziej konkretne, motywując do różnych wymiernych działań, dających się zaplanować, wyobrazić i przeprowadzić. Warto poznawać te kwestie od strony źródłowej, katolickiej, a nie tylko protestancką krytykę idei i praktyki odpustu, szerzone w epoce reformacji, upowszechniane zaś w szkolnym przekazie dziejów krytyki papieństwa i Kościoła.

6.8. O polskim wychowaniu katolickim w kaznodziejstwie z okazji Zesłania Ducha Świętego

W artykule zatytułowanym *Przestrzeń dialogu z tradycją. Chrześcijańska paideia w kazaniach na dzień Pięćdziesiątnicy Marcina Polaka, Peregryna z Opola i Mikołaja z Błonia* Katarzyna Janus przedstawia żywy świat późnośredniowiecznego kaznodziejstwa, które skierowane było do szerokiego kręgu odbiorców w Polsce, również w języku ojczystym. Analiza źródłowa kazań trzech najwybitniejszych polskich kaznodziejów z okresu od XIII do XV stulecia ukazuje ich szerokie horyzonty.

Korzystali z literatury starożytnej i późniejszej, zarówno filozoficznej, jak i teologicznej, pogańskiej i chrześcijańskiej. W dialogu z tradycją sięgali po stare i nowe argumenty psychologiczne, moralne i teologiczne. Stali się sławni, byli czytani za granicą. W ten sposób dokonywała się wymiana myśli pomiędzy Polską a Zachodem.

Rozważania autorki koncentrują się na tematyce kazań wygłaszanych w związku z Zesłaniem Ducha Świętego, który wyzwala z grzechu i umacnia w dobrym. Ich treść ma charakter uniwersalny, a do podobnych idei nawiązywano też w późniejszych epokach. Różne przykłady, często krótkie i dobitne, są środkami wychowawczymi. Wychowawcą jest kaznodzieja, ale dla teologów pierwszym pedagogiem jest Duch Święty, centralna postać rozważań podejmowanych przez trzech autorów omawianych w tym artykule. Źródłowe analizy i dobry warsztat historyczny (89 przypisów) świadczą na rzecz tego tekstu.

6.9. Bernardyńska encyklopedia teologiczna z XV wieku

Artykuł Tomasza Nastulczyka pt. „*Manipulus florum*” Tomasza z Irlandii w środowisku krakowskich Bernardynów. *Recepcja florilegium jako świadectwo transferu wartości teologicznych i moralnych* to cenne, źródłowe studium dotyczące recepcji przez krakowskich bernardynów jednego z najważniejszych encyklopedycznych zbiorów haseł teologicznych (*florilegium*, czyli bukiet kwiatów) średniowiecznej Europy. Powstały w XIV wieku w Paryżu, a skopiowany w wersji rękopiśmiennej w XV stuleciu w Krakowie tekst stał się bazą źródłową analizy przeprowadzonej przez autora artykułu.

Artykuł podzielony jest na kilka części, w których omówione zostało tło powstania i znaczenie omawianego dzieła, jego krakowska kopia rękopiśmiennicza, jej pochodzenie i zawartość, a na koniec bliżej zbadano reprezentatywny fragment. Korzystając z literatury przedmiotu, Tomasz Nastulczyk przekonująco wykazuje, że *Manipulus florum* to więcej niż

słownik haseł, że jest to raczej kompendium wiedzy, rodzaj podręcznej encyklopedii, która za pomocą rozbudowanych haseł i licznych odsyłaczy służyła jako przewodnik dla duchownych, zakonników i kaznodziejów, rozwijając ich wiedzę i inspirować pobożność.

Źródłowa analiza autora koncentruje się na hasle *paupertas* (ubóstwo, 39 cytatów), ukazując wielość sensów i znaczeń tego terminu zebranych w krakowskim rękopisie. Wykazano w ten sposób recepcję różnorodnych, wielowymiarowych wartości teologicznych i aksjologicznych w środowisku bernardyńskim w XV wieku i później oraz wysoki stan kultury, która karmiła się ideami antycznymi i średniowiecznymi zawartymi na kartach *Manipulus*. Autor wykazuje bardzo dobre kompetencje językowe i warsztatowe (ponad 50 przypisów) do badań mediewistycznych.

6.10. Szesnastowieczny bernardyński podręcznik życia zakonnego

Artykuł Justyny Kruk-Siwiec pt. *Pobożność bernardyńska w świetle „De mensa” i „De infirmis z Manuale instructionis novitorum” Innocentego z Kościana*, podobnie jak poprzednie teksty, także odwołuje się do materiałów źródłowych. Przedmiotem analizy są ważne fragmenty bernardyńskiego podręcznika dla nowicjuszy z XVI wieku, którego autor, Innocenty z Kościana, wykazał się nie tylko znajomością literatury pobożnościowej obowiązującej w zakonnej rodzinie franciszkańskiej, ale ponadto był znawcą psychologii życia codziennego. Jego rady, nakazy i pouczenia dotyczące zachowania się w refektarzu i te dotyczące opieki nad chorymi zakonnikami oraz odnoszące się do kwestii znoszenia choroby są wnikliwe, wieloaspektowe i dojrzałe. Autor jest doświadczonym wychowawcą i wnikliwym obserwatorem. Łączy praktykę z odwoływaniem się do wzorów biblijnych. Młodzi zakonnicy są pocucani, jakich zagrożeń mają unikać, jak dbać o rozwój ciała i ducha,

a w pouczeniach tych zachowana jest równowaga pomiędzy różnymi aspektami życia fizycznego i duchowego, z prymatem wartości tego ostatniego. Badany tekst źródłowy uderza w wywodzone od autorów reformacyjnych z tej samej epoki stereotypy życia zakonnego jako rzekomo niegodnego człowieka i prowadzącego do przesady. Analizy, oparte na tekstach łacińskich (ponad 200 przypisów), są szczegółowym obrazem ideałów zakonnych na ziemiach polskich na przykładzie nowicjatów bernardyńskich.

6.11. Wczesnonowożytna bernardyńska pobożność maryjna

W artykule *Pamięć w działaniu. Idea „rewolucji bernardyńskiej” w pieśniowości o tematyce maryjnej w kontekście form pamięci* (autorka: Aleksandra Jakóbczyk-Gola) poznajemy cechy charakterystyczne nowej pobożności, rozpowszechnianej przez najmłodszy zakon mendykancki na ziemiach polskich, przez bernardynów w XV i XVI wieku. Błogosławiony Władysław z Gielniowa i inni zakonnicy położyli szczególnie zasługi dla dzieła rozwijania i promowania pieśni poświęconych kultowi maryjnemu. Pieśni te, szeroko rozpowszechnione, były nabożeństwami o wysokim poziomie religijnym i literackim, wzmacniały rolę języka polskiego w liturgii poza celebracją Mszy św. i naznaczyły całą epokę istotnym pogłębieniem pobożności wiernych. Twórcy tych utworów pozostawali pod wpływem form znanych na Wschodzie chrześcijańskim. Pieśni bernardyńskie były żywym słowem, słowem, które działa, przenosi treści za pomocą rozbudowanych form literackich, mnemotechniki, w zgodzie z katolicką dogmatyką i rozwiniętym kunsztem poetyckim. Wartości doktrynalne były w ten sposób przekazywane szerokim warstwowi społecznemu.

Artykuł napisany jest źródłowo, z wykorzystaniem literatury przedmiotu i polega na wnikliwej analizie różnych wątków treści i techniki zawartych w pieśniach autorów bernardyńskich. Ukazuje wysoką kulturę

religijną zakonu i rozwój nowej pobożności, zakorzenionej w tradycji, na ziemiach polskich.

6.12. Wnioski

Omawiana praca zbiorowa poświęcona hermeneutyce wartości potraktowana całościowo to nader cenny zbiór 11 studiów monograficznych, podejmujących źródłowo i kompetentnie wielorakie wątki polskiej kultury średniowiecznej w jej dialogu z zachodnimi ośrodkami łacińskiej *Christianitatis*. Uniwersalizm tej kultury, język łaciński i częste kontakty międzynarodowe środowisk świeckich, diecezjalnych i zakonnych, udział Polaków w wymianie myśli, doświadczeń idei tworzyły jej etos. W Polsce rozwijało się także życie religijne w języku ojczystym. Obraz epoki jest wyśmienicie udokumentowany na podstawie trudnych warsztatowo i metodologicznie badań. Dzięki odpowiednim kompetencjom wszyscy autorzy tomu doskonale wywiązali się z ambitnego zamysłu, aby przedstawić różne wątki życia religijnego w epoce przedtrydenckiej w Polsce w zakresie wartości i ich przepływu w kulturze. Osobiste rozmowy piszącego te słowa z autorami tomu utwierdziły go w przekonaniu o wysokich kompetencjach warsztatowych i staranności badań przeprowadzonych w czasie pisania przywołanych powyżej rozdziałów.

Poszczególne studia odkrywają przed czytelnikiem coraz to nowe aspekty średniowiecznego świata, korzystającego w swym chrześcijańskim uniwersalizmie z dorobku antyku, myśli katolickiej i doświadczeń własnych. Tom zadaje wielorako kłam obiegowym krytycznym opiniom o kulturze chrześcijańskiej i sytuuje się na antypodach propagandowego stylu myślenia o średniowieczu, wywodzącego się z czasów renesansu, oświecenia, pozytywizmu i historiografii marksistowskiej.

Schyłek polskiego średniowiecza i początek czasów nowożytnych to nie tylko umowna granica epok, ale przede wszystkim okres licznych, nierzadko przełomowych zmian w polskiej kulturze religijnej.

Były to czasy nowych rozwiązań, rozwoju życia religijnego, dalszego poszerzania zakresu oddziaływania i pogłębiania intensywności życia religijnego wśród różnych warstw społecznych ówczesnej Polski jagiellońskiej. Te przełomowe wydarzenia ukazują dynamizm, ciągłość i żywy charakter polskiej kultury chrześcijańskiej, jej umiejętność dostosowania się do zmieniających się warunków życia społecznego i spory potencjał do dalszego rozwoju w czasach nowożytnych. Niepowodzenie reformacji w Polsce ma wśród swoich przyczyn nie tylko skuteczne przeciwdziałanie wybitnych postaci Kościoła i zakonu jezuitów, ale również wysoki poziom średniowiecznego katolickiego życia religijnego w Polsce, zwłaszcza w XV i XVI wieku, które samo broniło się swoimi wartościami i poziomem przed powierzchowną nieraz krytyką napływającą z Niemiec i z innych ośrodków, gdzie powstawały nowe, nierzadko rewolucyjne idee. Przełom średniowiecza i nowożytności nie zawsze musi oznaczać zerwanie, gdyż w Polsce był raczej ciągłością i rozwojem w ramach tej samej tradycji. Takie cechy przełomu epok dają nadzieję na pokojowe przewyciężenie zagrożeń tkwiących w nowych ideach i mają ważne znaczenie historiozoficzne. Siła Polski jagiellońskiej, a później Polski Batorego i Wazów ma swe korzenie nie tylko w rozwoju gospodarki folwarcznej, ale może przede wszystkim w rozwoju idei religijnych i kultury chrześcijańskiej.

Te interdyscyplinarne badania (historia, teologia, historia sztuki, aksjologia) zaowocowały powstaniem ważnego zbioru studiów, którego nie powinien odtąd pomijać żaden autor syntez polskiej kultury średniowiecznej i wczesnej nowożytności ze względu na cenne szczegóły, jak również z racji na wnioski ogólne, jakie można wyprowadzić podczas lektury tego tomu.

Część II

Historiozofia współczesna

7.

Czy Stany Zjednoczone są nowym Rzymem?

Kultura i cywilizacja rozwijające się przez ostatnie 200 lat na kontynencie amerykańskim tworzą spory ładunek wiedzy i przesłanek do przeprowadzenia refleksji ogólnej. W dziejach kultury mamy, jak wiadomo, do czynienia z antycznym Rzymem nad Tybrem (pierwszy Rzym), z nowym Rzymem nad Bosforem (Konstantynopol, czyli tzw. drugi Rzym) i ideą tzw. trzeciego Rzymu, czyli z państwem moskiewskim, które w czasach nowożytnych aspirowało do roli ostatniego Rzymu, przypisując sobie prawo do ciągłości państwowej i kulturowej wobec tradycji antycznej. Można jednak sądzić, że przy tak postawionej koncepcji następstw chronologicznych czwartym Rzymem, bardziej niż Moskwa trzecim, byłby dziś Nowy Jork, a Stany Zjednoczone są w naszej epoce spadkobiercą szeregu idei, instytucji i wartości typowych dla pierwszego i drugiego Rzymu. Dlaczego piszemy, że bardziej niż Moskwa? Ponieważ cywilizacja euroatlantycka w wydaniu USA ma bardziej uniwersalny charakter niż oddziaływanie Rosji, które ogranicza się tylko do terenów bezpośrednio przylegających do rozległych granic współczesnej Federacji Rosyjskiej. To właśnie uniwersalizm zasad i obszaru oddziaływania jest tym kryterium, które naszym zdaniem decyduje, że Stany Zjednoczone można postrzegać jako ważny ośrodek w ramach cywilizacji globalnej, a więc mówiąc historiozoficznie – nowy, czwarty Rzym, centrum cywilizacji amerykańskiej, czy nawet euroatlantyckiej. Należy zatem potraktować te rozważania jako refleksję historiozoficzną. Nie jest to drobiazgowa

analiza źródeł i opracowań ani całościowa analiza dziejów, ale próba ukazania kilku przesłanek na rzecz tak ujętej tezy filozoficznej.

7.1. Język uniwersalny

W jakim sensie Stany Zjednoczone są nowym Rzymem? Po pierwsze, możemy mówić o znaczeniu językowym. Współcześnie język angielski stał się językiem uniwersalnym, językiem mówionym nie tylko w Wielkiej Brytanii i w Stanach Zjednoczonych, ale właściwie w każdej części świata. W tym sensie język angielski to współczesna łacina, język uniwersalny. Skoro jednak większość terminologii abstrakcyjnej, zawartej w języku angielskim, wywodzi się z łaciny średniowiecznej, to w sensie językowym angielszczyzna stała się *nową łaciną*, pokrewną tej pierwszej, czyli uniwersalnym narzędziem przekazu informacji wpływających z czwartego Rzymu, najpierw z Anglii, a obecnie ze Stanów Zjednoczonych, w sensie globalnym, nie tylko w ekonomii, w prawie, w informatyce, ale niemal we wszystkich wiodących, aktywnych, rozwijających się dziedzinach wiedzy, umiejętności i działania w świecie współczesnym. Cały świat czyta angielskie strony internetowe, cały świat słucha piosenek rockowych (termin angielski) śpiewanych po angielsku, a muzycy rockowi na całym świecie komponują i śpiewają piosenki właśnie po angielsku. Terminologia wielu dziedzin naszego życia ma korzenie angielskie albo amerykańskie.

7.2. Instytucje i osiągnięcia uniwersalne

Szereg instytucji politycznych o charakterze międzynarodowym albo ma siedzibę w Stanach Zjednoczonych (np. Organizacja Narodów Zjednoczonych w Nowym Jorku), albo pozycja USA jest w nich dominująca.

Amerykańskie uczelnie i czasopisma naukowe odpowiadają za istotną część przodujących osiągnięć w zakresie edukacji wyższej i wymiany naukowej. Przemysł komputerowy, technologie kosmiczne, koncerny farmaceutyczne, wszystkie te dziedziny wiążą się ze Stanami Zjednoczonymi albo wprost z nich pochodzą. Tak więc wynalazki i technologie rozwijane w Stanach Zjednoczonych są znane i wykorzystywane na całym świecie, mają zatem charakter globalny. Możemy tutaj wymienić, tytułem przykładu, telefony, komputery, Internet, telewizję, łączność satelitarną. Podobnie działo się w epoce starożytnego Rzymu: antyczne reguły handlu, produkcji, system monetarny, żegluga, rzemiosło oddziaływały na cały ówczesny świat zachodni, na obszar leżący w basenie Morza Śródziemnego zwanego przez Rzymian *Mare nostrum*. Rzym był centrum cywilizacji i ośrodkiem, punktem odniesienia. Nie bez powodu powstało przysłowie, że „wszystkie drogi prowadzą do Rzymu”¹. Podobnie jest dzisiaj w przypadku Stanów Zjednoczonych. Wszystkie niemal wielkie serwery w Internecie łączą się z bazami danych i centralami w Stanach Zjednoczonych, niezależnie, czy jest to Facebook, Youtube, Google, Microsoft, IBM, czy inne. Różne mocarstwa postępują podobnie, ale jest to tylko naśladownictwo. W naszym świecie istnieje tylko jeden punkt odniesienia – Ameryka. Chiny zaczynają przypominać Amerykę nie tylko w transporcie i budownictwie, ale także w stylu życia, telewizji i edukacji, przynajmniej technicznej.

¹ Alain z Lille pisał pod koniec XII w., że „[m]ille viae ducunt homines per saecula Romam” [„Tysiące dróg prowadziło ludzi przez wieki do Rzymu”]. Zob. S. Singer, *Thesaurus Proverbiorum Medii Aevi: Lexikon der Sprichwörter des Romanisch-germanischen Mittelalters*, De Gruyter, Berlin 1995, s. 355.

7.3. Odkrycie pierwiastków ziem rzadkich w XIX i XX wieku

Stany Zjednoczone, podobnie jak Rzym antyczny, są centrum światowego życia naukowego w różnych jego przejawach. Szczególnym wyrazem uniwersalizmu nauki amerykańskiej, a szerzej euroatlantyckiej, są współczesne odkrycia naukowe, m.in. w matematyce, fizyce i chemii. Dzieje chemii, podobnie jak historia innych nauk ścisłych, bardzo rzadko znajdują swoje miejsce na kartach opracowań poświęconych filozofii dziejów. Są to kwestie zasadniczo rozłączne. Łatwo możemy jednak skonstatować duży potencjał filozoficzny wielu rozmaitych problemów z dziedziny historii nauki i techniki, pod warunkiem przeprowadzenia kompetentnych badań interdyscyplinarnych².

Rozwój nowoczesnej chemii, który wpłynął na postępy techniki i na zmianę współczesnego sposobu życia, dokonał się przede wszystkim w XIX i XX wieku. W zasadzie wszystkie wynalazki, ważne dla powstania epoki industrialnej w dziejach ludzkiej cywilizacji technicznej, są ściśle związane z rozwojem chemii. W stuleciu XIX powstały koleje żelazne, które zrewolucjonizowały komunikację i transport. Nie byłoby jednak kolei bez rozwiniętej metalurgii żelaza i jego stopów, które służą do produkcji szyn, mostów, parowozów, lokomotyw i wagonów. Żegluga światowa także opierała się na okrętach budowanych ze stali coraz lepszej jakości. Silniki parowe i spalinowe wymagały postępu w zakresie metalurgii i obróbki stopów żelaza, miedzi, cynku, aluminium i innych metali. Elektrownie, prądnice i silniki elektryczne, transformatory, łączność telegraficzna, instalacje elektryczne w przemyśle i w życiu codziennym, głównie w miastach, rozwijają się za sprawą produkcji dużych ilości drutu miedzianego. Produkcja nawozów sztucznych przyczyniła się do wzrostu plonów w rolnictwie. Przemysł farmaceutyczny i spożywczy

² Autor niniejszej książki od kilkunastu lat prowadzi badania nad historią chemii, a ich efektem jest artykuł: M. Karas, *Z historii odkrycia pierwiastków ziem rzadkich*, „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki” 2020, t. 65, nr 4, s. 101-121.

to także wyraz stosowanej chemii organicznej, wykorzystywanej do produkcji, modyfikacji oraz konserwacji leków i żywności.

Wiek XX to okres jeszcze większej intensyfikacji wynalazków i produkcji w zakresie techniki i rozwoju rozmaitych technologii. Publikacje z zakresu historii gospodarczej poszczególnych państw pełne są zestawień i tabel obejmujących dane o produkcji węgla, stali, energii elektrycznej, gazu i innych surowców oraz produktów. Wszystkie te dziedziny gospodarki wymagają postępów chemii.

A postępy i skutki tego rozwoju są jeszcze bardziej widoczne w związku z najbardziej wyrafinowanymi wynalazkami drugiej połowy XX wieku, które zmieniają obraz życia codziennego: tranzystor, laser, radar, radio, telewizja, mikroprocesory, Internet, nawigacja satelitarna, telewizja komórkowa. Wszystkie te dziedziny wymagają nowych gałęzi przemysłu chemicznego: wydobywania i produkcji rzadkich pierwiastków i związków potrzebnych do masowej produkcji urządzeń technicznych opartych na półprzewodnikach, dodatków uszlachetniających do stali i innych stopów metali, materiałów konstrukcyjnych do budowy samochodów, samolotów, silników i maszyn.

Pierwiastki ziem rzadkich (lantanowce), odkrywane przez okres jednego stulecia, nie miały z początku żadnych zastosowań przemysłowych ani medycznych. Poszukiwanie i odkrywanie tych substancji wyraża się bardziej w ludzkim pragnieniu poznania bogactwa świata minerałów i systemu okresowego pierwiastków, elementarnych składników przyrody. Podczas tych badań zaznaczyła się szczególna ranga cywilizacji zachodniej w nauce światowej, gdyż wszystkie omawiane pierwiastki zostały odkryte w kilku państwach zachodnich przez niewielką grupę europejskich uczonych, korzystających z wcześniejszych osiągnięć zachodniej nauki i rozwijających istniejące w nauce metody analityczne. Jest to historia rosnącego wyrafinowania metod i stawiania niebanalnych pytań badawczych. Odkrycie lantanowców jest owocem istnienia nowożytnej chemii, która zrodziła się w cywilizacji europejskiej i szybko zapuściła korzenie także w Ameryce, a więc lantanowce są odkryciem świata euroatlantyckiego, czwartego Rzymu w szerszym

sensie tego pojęcia, uwzględniającego Stary i Nowy Świat, Europę i jej młodszą siostrę, Amerykę za Oceanem Atlantyckim.

Pod koniec XVIII stulecia, gdy rodziła się nowoczesna chemia, w nauce znanych było tylko kilkanaście pierwiastków. Stopniowo poznano wszystkie pozostałe (aż do 92 pierwiastków występujących w naturze). Większość spośród 14 lantanowców odkryto we Francji (Paryż), w Szwecji (Sztokholm i Uppsala), Szwajcarii (Genewa) i Austrii (Wiedeń)³.

Lantanowce zostały odkryte podczas wieloletnich badań dwóch minerałów, iterbitu i cerytu. Z iterbitu wyodrębniono itr (Jan Gadolin, 1792), który zawiera także terb i erb (Carl Gustaw Mosander, 1843). Erb zaś zawiera nie tylko sam erb, ale także iterb (Jean Charles Galissard de Marignac, 1878) oraz holm i tul (Per Teodor Cleve, 1879). Holm zawiera ponadto dysproz (Paul-Émile Lecoq de Boisbaudran, 1886). W iterbie znaleziono domieszkę lutetu (Georges Urbain, 1907), odkryto w nim jeszcze skand. Ceryt to minerał zawierający przede wszystkim cer (Jan Jakub Berzelius i Wilhelm Hisinger, 1804). Oprócz ceru znaleziono w nim także lantan (Carl Gustaw Mosander, 1838), a następnie domniemany didym, „bliźniaka lantanu” (Carl Gustaw Mosander, 1840), rozdzielony na dwa różne pierwiastki, prazeodym i neodym („zielony bliźniak” i „nowy bliźniak”, Karl Auer von Welsbach, 1885). W tej mieszaninie był jeszcze obecny samar (Paul-Émile Lecoq de Boisbaudran, 1879), a w samarze znaleziono ponadto gadolin (Jean Charles Galissard de Marignac, 1880) oraz europ (Eugène-Anatole Demarçay, 1901). Iterbit został znaleziony w kopalni w szwedzkiej miejscowości Ytterby na wyspie Resarö, blisko Sztokholmu. Od tej wioski nazwano cztery pierwiastki chemiczne: itr, iterb, erb oraz terb. Ostatni lantanowiec, promieniotwórczy promet, został wytworzony sztucznie i odkryty w amerykańskim reaktorze atomowym (Jacob A. Marinsky, Lawrence E. Glendenin oraz Charles D. Coryell, 1945).

³ Por. *Episodes from the History of the Rare Earth Elements*, ed. C.H. Evans, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1996.

7.4. Cywilizacja euroatlantycka

Bliskie relacje i pochodzenie cywilizacji amerykańskiej z Europy pozwalają mówić o cywilizacji euroatlantyckiej, która pomimo wielu różnic co do szczegółów zachowuje zasadniczo swoje korzenie i dziedzictwo rzymskie, chrześcijańskie i w końcu oświeceniowe. Podobnie jak cywilizacja starożytnego Rzymu w czasach ekspansji, także cywilizacja i kultura Stanów Zjednoczonych, o europejskim charakterze, ma charakter ekspansywny. Starożytny Rzym zaznaczał swoje wpływy bogatymi importami monet rzymskich na obszarach germańskich, poza Renem i Dunajem. Archeologia dostarcza wielu przykładów oddziaływania rzymskiego rzemiosła, ceramiki i zdobnictwa na terenach ościennych. Historia wojskowości pokazuje, jak poszczególne plemiona germańskie uczyły się od Rzymian sztuki wojennej. Dzieje chrześcijaństwa w Cesarstwie zawierają liczne przykłady działalności misyjnej Rzymu chrześcijańskiego w Galii, Brytanii i Germanii.

Ciekawym przypadkiem silnego oddziaływania i sporej atrakcyjności kultury euroatlantyckiej w naszych czasach (*misja zewnętrzna Czwartego Rzymu*) jest kultura masowa w bogatych i rozwijających się krajach azjatyckich, Chinach, Japonii i Korei Południowej. Specyficzna, marksistowska okcydentalizacja Korei Północnej według modelu sowieckiego to osobny temat, warty szerszej refleksji w innym miejscu. Warto jednak już teraz zauważyć, że powstające w czasach Kim Ir Sena monumentalne gmachy, malarstwo i rzeźba w duchu socrealizmu, a nawet produkcja licencyjna sowieckich ciężarówek i broni palnej, to wszystko są wpływy europejskie, czyli *de facto* zachodnie, wprowadzane na Półwyspie Koreańskim wbrew jego dotychczasowej historii i tożsamości.

Historiozof powinien się posłużyć przykładami spektakularnymi, aby dostrzec ważne idee w postaci skondensowanej. Takim przykładem jest popularna w Japonii moda na wzorce europejskiej sztuki, muzyki i wzornictwa z okresu baroku. W ostatnich dziesięcioleciach rozwinął się mianowicie wśród młodzieży japońskiej styl mody wzorowanej na bogatych strojach damskich arystokracji barokowej i okresu rokoko.

Moda ta nosi miano *Lolita dress*, w nawiązaniu do literackiej postaci atrakcyjnej fizycznie dziewczynki z powieści rosyjskiego szlachcica i pisarza emigracyjnego działającego w Stanach Zjednoczonych i Szwajcarii, Władymira Władimirowicza Nabokowa (1899-1977), wydanej po angielsku w Paryżu pt. *Lolita* (1955).

Dynamiczny rozwój tego stylu zaowocował specjalizacją: wyróżnia się więc m.in. operujący pastelowymi barwami styl *sweet Lolita* albo *gothic Lolita* w barwach czarnych. Moda ta tworzy nie tylko tożsamość poszczególnych adeptek tego stylu, ale dotyczy całych grup, społeczności, zorganizowanych wokół stron internetowych, sklepów, klubów i kawiarni.

Podobnym fenomenem jest japoński styl mody i muzyki *visual kei* (albo *v-kei*), znany wśród wielu muzyków rockowych (*Japanese rock*, czyli skrótowo *J-rock*). Artyści noszą wielobarwne, europejskie, często luksusowe stroje i biżuterię, wzorowane na francuskiej arystokracji i szlachcie głównie z XVIII wieku, tworzą w tym stylu muzykę, nawiązując do europejskich kompozycji symfonicznych, aranżowanych współcześnie na gitarach elektrycznych i perkusji (power metal, symphonic metal). Nawiązania do Europy Zachodniej dotyczą strojów, wystroju wnętrz, tytułów i tekstów piosenek, okładek płyt, publikowanych kalendarzy, koszulek, plakatów i innych form przekazu. Powstają zespoły muzyczne czerpiące w wyrazisty sposób z kultury wizualnej Zachodu (głównie są to młodzi mężczyźni w przebraniu kobiecym albo w stylu androgynicznym). Wspomnieć tu można o muzykach grup Jupiter i Versailles – na przykład ich gitarzysta, Hizaki (Masaya Kawamura), od lat 90. występuje na koncertach w damskich barokowych sukniach, bogatych fryzurach i biżuterii. Istnieje jeszcze wiele innych grup rockowych tego nurtu (Ashmaze, Jiluka, Morrigan).

Omawiany styl, recypowany z kultury europejskiej na azjatyckich antypodach, charakteryzuje się skoncentrowaną formą. Idee estetyczne i artystyczne mają charakter wyrazisty. Można powiedzieć, że wykonawcy, którzy stają się znani także w Europie i w obu Amerykach, przywożą z powrotem do ojczyzny tych idei swoje własne przeżywanie estetyki

7. Czy Stany Zjednoczone są nowym Rzymem?

Zachodu. Zdają się w ten sposób mówić Zachodowi (Europie i Ameryce): „zobaczcie, oto część waszej kultury, którą my, ludzie z peryferiów waszego świata, przynosimy wam w równie dobrej, a może nawet lepszej postaci, niż sami potraficie dzisiaj ją zrozumieć i przeżywać”. Takie stanowisko świadczy o atrakcyjności wzorca zachodniego, z którego powstał omawiany styl na wyspach japońskich. Na twarzach japońskich młodych ludzi widzimy jak w zwierciadle naszą własną kulturę, której już dawno nie ma. Nawet jeżeli jest to tylko powierzchowna moda i zewnętrzny blichtr, to posiada on jednak pewne przesłanie historiozoficzne o atrakcyjności minionej kultury Zachodu.

7.5. Wnioski

Jeżeli Stany Zjednoczone są nowym Rzymem, to inne ośrodki cywilizacji muszą się do niego odnosić wartościująco w sensie gospodarczym, aksjologicznym, a także ideologicznym. I rzeczywiście, widzimy próby naśladowania albo negowania wzorów amerykańskich w różnych częściach świata. W pewnym sensie dziś można być tylko z Ameryką albo przeciw Ameryce. Wiele narodów kultywuje swoisty resentyment, wychodząc z poczucia bycia peryferium, dalekim echem Ameryki, której nigdy nie doścignie, stara się zbudować swoją własną Amerykę. Mieszkańcy tych krajów marzą o amerykańskich samochodach, niskiej nawet jakości dzinsach, o wypłacie w dolarach i o swobodnym dostępie do burgerów, coca-coli i muzyki rockowej. To też świadczy pośrednio o tym, że USA są nowym Rzymem, stałym punktem odniesienia dla większej części współczesnego świata.

8.

Teilhard de Chardin – kapłan progresizmu

Na temat poglądów i oddziaływania francuskiego filozofa Teilharda de Chardina (1881-1955) powstało już sporo obszernych tomów i małych artykułów, a piszący te słowa opublikował dwie książki i kilka artykułów poświęconych postaci tego uczonego. Poniższy tekst ma charakter krótkiego eseju, przekrojowego, ale w zamyśle dobitnego ujęcia zasad i konsekwencji systemu filozoficznego Teilharda z punktu widzenia tomistycznej filozofii katolickiej, do której uprawiania Teilhard był formalnie zobowiązany jako kapłan i członek Towarzystwa Jezusowego w pierwszej połowie XX wieku. Z tej perspektywy rzadko się pisze o francuskim uczonym. Tylko w tej perspektywie jednak widać istotny sens i oryginalność jego myśli. Aby uzyskać syntezę, nie podejmujemy tutaj dokładnej analizy, pełnej szczegółów i niuansów, ale przedstawiamy najważniejsze opinie de Chardina w krytyczny sposób, w jaki mógł być on odczytany w swej epoce przez tradycyjnie nastawionych odbiorców z kręgów ortodoksji rzymskiej i zakonnej¹.

¹ Poniższy artykuł stanowi nieco poszerzoną polską wersję odczytu wygłoszonego w 2015 r. na konferencji poświęconej różnym aspektom progresizmu w Paryżu. Wersja francuska tego tekstu została wydana z dodatkowymi przypisami pt. *Teilhard de Chardin – prêtre du progressisme*, „Vu de haut” (Paris), 2017, n° 23, s. 51-62.

8.1. Informacje wstępne o Teilhardzie

Filozofia Teilharda de Chardina od ponad pół wieku budzi spore zainteresowanie badaczy i rodzi różne obawy u świadomych (czym jest filozofia) katolików. Uczony ten dla jednych stał się prorokiem nowej epoki w dziejach myśli chrześcijańskiej, a dla innych – niebezpiecznym modernistą, który podkopał podstawy wiary katolickiej przez wprowadzenie do Kościoła nowej, groźnej filozofii. Myśl Teilharda cały czas krąży dookoła idei postępu i jak się okaże – progresizm to główna cecha tej filozofii. Dokonamy prezentacji systemu Teilharda w dziedzinie historii, filozofii i teologii, a na koniec podsumujemy cały wywód kilkoma uwagami ogólnymi.

Czym jest progresizm dla katolika? To nieustanne, programowe dążenie do postępu, który pojmowany jest jako ciągła zmiana, odchodzenie od Tradycji, wprowadzanie reform do metafizyki, dogmatyki, etyki. Dla progresisty postęp zajmuje miejsce dogmatu, a przeszłość, w której objawił się Bóg, jest lekceważona. Liczy się utopia – marzenie o przyszłości, rzekomo lepszej niż to, co kiedykolwiek było w historii. Progresista ma sojuszników nawet wśród komunistów. Wrogami dla niego nie są przeciwnicy prawdy katolickiej i filozofii tomistycznej, ale tradycyjny Kościół, wiara i łaska. Czy taki był Teilhard? Zobaczymy.

8.2. Wizja historii Teilharda de Chardina

Teilhard był paleontologiem. Jego wizja historii nie jest przede wszystkim refleksją nad dziejami cywilizacji ani Objawienia, ale bierze się z badań nad szczątkami kostnymi zwierząt i ludzi z dawnych epok geologicznych. Teilhard nie czyta Pisma Świętego ani dokumentów papieskich. Woli lekturę dotyczącą dziejów świata fizycznego. Kości na pustyni nic nie mówią. W ten sposób Teilhard miał dużo swobody w interpretacji tych niemych świadectw. Na pustyni można stworzyć

dowolną filozofię. Teilhard opisywał historię z perspektywy geologii i biologii. Rozwojem gatunków miały rządzić statystyka i rosnąca złożoność różnych systemów fizycznych – im bardziej złożona struktura, tym więcej w niej ducha. Wbrew tomizmowi de Chardin uznał, że na początku historii były tylko Bóg i materia. To jest punkt Alfa. Bóg zaczął nagle jednoczyć nieuporządkowaną materię. To początek czasu i aktu stworzenia. Ponieważ Teilhard co chwilę głosi jakąś herezję, to ocenę całości podamy dopiero na końcu.

Dla Teilharda stworzenie to proces, który trwa od początku aż do końca historii. Cały czas działa Bóg – rośnie zjednoczenie materii – rodzą się atomy, cząsteczki, związki chemiczne, a potem rośliny, zwierzęta, ludzie, Chrystus, Kościół i raj na ziemi. Teilhardowska wizja historii jest jednocześnie utopijnym projektem przyszłości, aż do paruzji Jezusa Chrystusa w materii dojrzałej rzekomo do Jego przyjścia (punkt Omega). Po drodze Bóg udziela tyle energii światu, że co jakiś czas zdarzają się nieodwracalne przeskoki na wyższy poziom (megamutacje): geogeneza, witalizacja, psychizacja, hominizacja, Chrystogeneza, noogeneza (powstanie sfery zjednoczonych umysłów). Progresizm Teilharda to wiara w ciągły postęp w materii.

Koniec historii to nie sąd Boży, ale spotkanie dojrzałej przez pracę ludzkości z Jezusem Chrystusem, który przychodzi pogratulować ludziom ich wielkich osiągnięć. Wszyscy będą wtedy zbawieni, a jeżeli zdarzy się ktoś, kto odpadnie z tej drogi, to taki człowiek wcale się nie liczy. Ludzkość zbawia się jako całość, jako gatunek. Pod koniec historii zapanuje jedno ogólnoswiatowe państwo, jedna władza i jedna nieokreślona religia. Wszyscy będą myśleć i mówić to samo, a rządzić będą inżynierowie – kapłani nowej religii. Papież, szef ONZ i Wielki Inżynier będą tą samą osobą. Jest to wizja totalitarna. Wszystkim mają być narzucone jedna myśl, jedna świecka etyka i entuzjazm dla pracy kolektywnej. Świat Teilharda u kresu ewolucji zbieżnej to wielki obóz koncentracyjny, obóz komunistyczny. Ludzkość w punkcie Omega ma być nieomylna dzięki nauce i technice. To parodia nauki Kościoła o nieomyślności Magisterium. To oświeceniowa wiara w postęp, który posługiwał się gilotyną do przyspieszenia swego marszu. To wizja nieludzka.

8.3. Progresizm w filozofii Teilhardowskiej

Filozofia de Chardina to umiłowanie zmiany, ewolucjonizm totalny. Głosząc zmianę wszystkiego i we wszystkim, Teilhard mieszał wszelkie kategorie. Jego system jest totalnym konfuzjonizmem. Zmiana ma zawsze prowadzić do dobra. Zmiana to postęp. Kosmos zbudowany jest z ducho-materii. W miarę upływu czasu ubywa zimnej materii, a wyłania się gorący duch. Duch może być przed-świadomy (atomy), świadomy (człowiek) i nad-świadomy (noosfera – nadludzkość). Nie ma bytów, są tylko procesy. Nie ma człowieka, jest antropogeneza. Nie ma Kościoła – jest proces przemian wspólnot religijnych w kierunku Chrystusa. Nie ma Chrystusa w Kościele, ale jest Chrystogeneza uniwersalna. To proroctwo na rzecz posoborowego ekumenizmu i spotkania w Asyżu. Nie ma społeczeństwa, ale ludzkość najpierw się różnicuje (ramifikuje), a potem jednoczy (konwerguje) pod wpływem Boga. W czasach Teilharda dokonał się podobno przewrót: wielość została właśnie pokonana przez jedność. Nastąpiła nowa era (New Age), a jej prorokiem jest Teilhard, głoszący nieokreśloną duchowość ludzkiego wysiłku. Progresizm Teilharda to prawo dialektyki bytu, który ewoluuje do Boga.

W połowie XX wieku ludzkość weszła w nową epokę. Jest to epoka ostateczna, wszystko się jednoczy, a dobro zwycięża nad złem. Kościół to część ludzkości zjednoczona dookoła Boga, partia komunistyczna to część ludzkości zjednoczona dookoła walki o postęp. Teilhardyzm to zjednoczenie Kościoła i partii komunistycznej. Miłość do Boga i miłość do materii to dwa rodzaje energii. Nie warto marnować sił na konkurencyjne idee – trzeba je połączyć. Na tym polega proroctwo de Chardina – jego wizja nowej filozofii chrześcijańskiej. To jest heglizm w nowym wydaniu.

Tomizm dla Teilharda to neolit – filozofia, która nie rozumie ewolucyjnego dynamizmu rzeczywistości. Byty mają więc, obok materii i formy, również dynamizm nieustannego jednoczenia. Ta energia bierze się od Boga. Teilhard łączy wszystkie filozofie w jednej: tomizm, marksizm, Hegla, Bergsona i modernistów. Całość nie ma żadnego

sensu, bo nie obowiązuje nawet zasada sprzeczności – prawda też jest dla niego procesem. Teilhard każdego akceptuje, a jednocześnie każdego zwalcza pod jakimś względem. Jest to pozornie filozofia optymistyczna – wszystko zmierza do dobra, piękna i Boga. W istocie jest to ukryty totalitaryzm – triumf komunizmu, kolektywizmu i przemocy. Teilhard głosił przecież kult materii, wojny, walki i statystyki, wielkich liczb, w których jednostka ludzka nie ma żadnego znaczenia. Tomizm dla Teilharda jest nudny, jednostronny, statyczny, marnuje ludzką energię. Także komunizm jest jednostronny, nie myśli o Bogu. Gdy połączy się chrześcijaństwo z komunizmem, to powstanie ostateczna filozofia dla całej ludzkości – system Teilharda.

Teilhardyzm to system, którego twórca nie rozumie, czym jest byt indywidualny – byty ciągle ewoluują, ciągle stają się czymś innym. Przekraczają nieustannie samych siebie. Teilhard nie rozumie także, czym jest osoba – zaprzecza indywidualności człowieka – dusza ludzka wyłania się z materii i zatracą się w noosferze, ginie w masie. Wychodzi z nicości i ginie w nicości. Każdy z nas jest atomem wielkiego umysłu całej ludzkości. Teilhard nie rozumie, że zło jest brakiem dobra. Dla Teilharda zło to mały stopień jedności, a dobro to zaawansowana jedność. Pierwotna materia to zło – grzech pierworodny. Materia uduchowiona to kres historii – ludzkość „uchrystyczniona”. Filozofia de Chardina głosi zatem pokonanie zła przez wzrost jedności w świecie. Jest to determinizm. Ludzie są niesieni wielką falą do zjednoczenia z Bogiem, w kierunku Boga. Naprawdę ta fala niesie ich do piekła totalitarnej utopii.

8.4. Teologia w myśli de Chardina

Teilhard de Chardin nie był zawodowym teologiem. Interesował się dogmatami, ale jego rozważania na ten temat są powierzchowne, poetyckie i zuchwałe. Najważniejsze są dla niego te dogmaty, które wiążą się ze światem materialnym: chrzest, wcielenie Jezusa Chrystusa,

Eucharystia, Kościół i paruzja. Nie ma miejsca na nadprzyrodzoność i łaskę. Wszystko jest naturą i wszystko jest nadprzyrodzone. Łaska rodzi się z energii. Objawienie nie jest słuchaniem Boga, ale analizą kosmosu przez człowieka. Wszystkie religie są więc prawdziwe, ale Kościół jest bardziej prawdziwy, bo lepiej zna Boga i Jego Syna. Kościół to gatunek biologiczny, który rośnie jak zaawansowana forma roślinna na świecie. Gdy Kościół uzna Teilharda za świętego, to będzie jeszcze bardziej prawdziwy. Tradycja musi więc zginąć. Musi być ekskomunikowana. Progresizm Teilharda to modernizm w dziedzinie dogmatów, dotyczących energii boskiej działającej w świecie, który się jednoczy (obsesja Teilharda!).

Bóg działa w całym kosmosie. Chrystus przyszedł na świat, aby zbawić materię od wielości i dać jej jedność przez swoje wcielenie. Wcielenie Chrystusa to proces, to potężna energia wcielona w kosmos. Chrystus najpierw jest człowiekiem, potem ludzkością, a na koniec całym kosmo-
sem (trzecia natura Chrystusa – Bóstwo, człowieczeństwo i kosmos). Aby ludzkość mogła się dalej jednoczyć, Chrystus ustanowił Eucharystię, nowy rodzaj boskiej energii, którą się przyjmuje, pracując w świecie materialnym. Świat staje się Hostią, godny jest czci.

Bóg jest obecny w uporządkowanej materii, a gdy przemieniamy materię – spotykamy Boga, czyli przyjmujemy Komunię św. Świat jest wielką świątynią, praca jest modlitwą, a kosmos – godny czci jako ciało Chrystusa. W takim systemie nie potrzeba katolickiego kultu religijnego, nie potrzeba łaski nadprzyrodzonej, sakramentów, liturgii, walki duchowej o zbawienie. Wszystko to musi się zmienić. Teilhard rzadko pokazywał się w Kościele, raczej pracował młotkiem geologicznym na pustyni. Odprawiał „mszę na ołtarzu świata” – poświęcał Bogu wysiłki swoje i komunistów na rzecz postępu doczesnego. Marzył o rozwoju marksizmu. Podziwiał reżim komunistyczny w Chinach i Rosji Sowieckiej. Wierzył w technikę i naukę. Gardził Kościołem widzialnym, św. Piusa X nazwał Wielkim Inkwizytorem, a Piusa XII – sadystą. Wyśmiewał integrystów. Nawracał chrześcijan na postęp, a niemarksistów na katolicyzm. Teologia de Chardina to zdrada i zaparcie się Kościoła.

Komuniści byli szczęśliwi, że taki jezuita i jego idee mogą działać w łonie Kościoła. Aby być skutecznym rewolucjonistą, Teilhard pracował w ukryciu, został partyzantem rewolucji w Kościele. Władze kościelne wykazywały niestety pobłażliwość i dały się oszukać pozornemu posłuszeństwu de Chardina, który udawał, że akceptuje nakazy przełożonych z zakonu jezuitów. Ponadto de Chardin miał wpływowych przyjaciół, którzy radzili mu, jak ukryć fałszywe poglądy filozoficzne i teologiczne w niejasnym, poetyckim języku. Zwolennicy Teilharda pisali o nim złudne książki, broniąc go przed tomistami. Modernista stał się bohaterem dla lewego skrzydła soboru i radykalnych zwolenników niektórych reform posoborowych. Paweł VI publicznie chwalił się, że ma u siebie w gabinecie komplet pism de Chardina... Czy mogłby powiedzieć to samo o dziełach św. Tomasza z Akwinu?

Etyka Teilharda to troska o wszechświat, dynamizm, aktywizacja ludzkich wysiłków. Dlatego był on przeciwny katolickiej duchowości, którą uważał za zbyt bierną, pomijał walkę z grzechami i wadami, zwalczał tradycyjną pobożność, zaniedbywał praktyki religijne i nie głosił pobożności ignacjańskiej. Jego ćwiczenia duchowe to rozważania nad postępek i uduchowieniem materii, zapisane w tekście *Środowiska Bożego*. Teilhard nie odbywał pielgrzymek katolickich, pielgrzymował natomiast do cyklotronów w Berkeley w Kalifornii. Teilhard nie szukał kościołów w Azji i Afryce, szukał pustyni i potężnych sił materialnych w kosmosie. Nie modlił się do Boga chrześcijańskiego, ale do motoru ewolucji. Chrystus był dla niego boskim fluidem, duszą świata, Wielkim Inżynierem Energii. Progresizm w etyce Teilharda to dostosowywanie przykazań Bożych do potrzeb natury, do celów świeckich i doczesnych.

8.5. Wnioski ogólne

System filozoficzny Teilharda de Chardina to wyraźny, chociaż umiarkowany modernizm: wszystkie dogmaty wiary katolickiej są w nim obecne,

ale każdy z nich występuje w innym znaczeniu niż w nauce Kościoła. Teilhard nazywa swoje stanowisko hiperortodoksją. Z punktu widzenia historii jego pomysły trzeba traktować jako nierealne – są utopią. Z punktu widzenia filozofii tomistycznej są monizmem, naturalizmem, który ewolucyjnie prowadzi do panteizmu: zjednoczenia Boga i świata w tzw. środowisku Bożym. Jest to poważny błąd filozoficzny. Z punktu widzenia teologii dogmatycznej opinie de Chardina są heretyckie, deformują dogmaty, które dotyczą kosmosu, a nie Boga. Z punktu widzenia teologii moralnej Teilhard obala objawioną moralność chrześcijańską – jego poglądy głoszą grzech pod pozorami cnoty. W ten sposób okazuje się, że wizja Teilharda de Chardina zasadniczo nie zgadza się z nauką Kościoła katolickiego i z jego realistyczną filozofią.

Przełom w filozofii chrześcijańskiej zaproponowany przez francuskiego uczonego oznacza zmarnowanie wielu ważnych rozróżnień, wypracowanych przez stulecia rozwoju refleksji. Wiele lat musi upłynąć, zanim szkody wyrządzone przez Teilharda jasnemu, stanowczemu i tradycyjnemu myśleniu katolickiemu będą mogły zostać naprawione. Wydaje się, że środkiem zaradczym na Teilhardowską utopię jest konsekwentna filozofia tomistyczna, z pożytkiem odnawiana w myśli chrześcijańskiej wielokrotnie przez stulecia.

9.

Pojęcie intuicji w myśli Henriego Bergsona

Filozofia francuskiego uczonego Henriego Bergsona dobrze wpisuje się w tytułowe rozważania nad czasami przełomu. W zamierzeniu tego filozofa jego refleksje miały bowiem stanowić przełom, a więc przejście od dominującej, statycznej wizji świata do dynamicznej. Przełom taki realizował (w tej samej epoce) także omawiany przez nas Teilhard de Chardin. Zestawienie poglądów tych dwóch autorów może prowadzić do ciekawych wniosków filozoficznych.

9.1. Z życia Bergsona

Henri Bergson (1859-1941) był filozofem francuskim. Urodził się i zmarł w Paryżu, był synem urodzonego w Warszawie żydowskiego pianisty Michała Bergsona. W roku 1927 otrzymał literacką Nagrodę Nobla, a w 1930 roku Wielki Krzyż Legii Honorowej. Wśród jego pism trzeba wymienić następujące dzieła: *O bezpośrednich danych świadomości* (1889), *Materia i pamięć* (1896), *Śmiech* (1900), *Wstęp do metafizyki* (1903), *Intuicja filozoficzna* (1903), *Ewolucja twórcza* (1907), *Dwa źródła moralności i religii* (1932).

9.2. O intuicji filozoficznej

Jako ważny element wizji świata Bergsona trzeba wyróżnić pojęcie intuicji¹. Zagadnienia dotyczące intuicji autor porusza zwłaszcza w dwóch tekstach, zatytułowanych *Intuicja filozoficzna* oraz *Wstęp do metafizyki*. Dwa wykłady Bergsona na temat *Postrzeżenie zmiany* wprowadzają nowe elementy do problematyki intuicji w związku z innym zasadniczym dla autora pojęciem, jakim jest zmiana². Ponieważ nasza analiza będzie miała charakter podstawowy, ukazujący specyfikę tej koncepcji, to biorąc pod uwagę bardzo dobrą jakość polskich przekładów omawianych niżej tekstów francuskiego filozofa, nie będzie konieczne, stosowane zwykle w bardziej wnikliwych analizach historyka filozofii, korzystanie z oryginalnych, francuskich wydań pism tytułowego uczonego.

Henri Bergson nie podaje w żadnej z powyższych prac systematycznej definicji pojęcia intuicji, a także swej koncepcji poznania i swego obrazu świata. Jednak wbrew przyjętej dość powszechnie interpretacji, a w zgodzie z opinią znanego historyka filozofii F. Coplestona³, można stwierdzić, że brak ścisłości i precyzji wypowiedzi tego autora ma charakter drugorzędny, a przedstawiana teoria jest zrozumiała (co jednak nie oznacza, że jednoznaczna).

¹ Podejmiemy rozważania nad pojęciem intuicji w filozofii Bergsona na podstawie pism zebranych w zbiorze zatytułowanym *Myśl i ruch – Dusza i ciało*, wydanym w polskim przekładzie P. Beylina i K. Bleszyńskiego w roku 1963 w Warszawie. Przedmiotem analizy będą teksty *Dusza i ciało*, *Intuicja filozoficzna*, *Postrzeżenie zmiany* oraz *Wstęp do metafizyki*. Poniższy tekst powstał w roku 1998.

² Tekst pt. *Dusza i ciało*, zamykający zbiór pism Bergsona, z którego korzystamy, w zasadzie nie wzbogaca interesującej nas problematyki, dotyczy bowiem rozważań nad problemem psychofizycznym, czyli nad relacją duszy i ciała w człowieku. Można tam jednak odnaleźć cenne dla zrozumienia intuicji rozróżnienie między słowami i ich znaczeniem.

³ Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 9: *Od Maine de Birana do Sartre'a*, przeł. B. Chwedeńczuk, Pax, Warszawa 1991, s. 185, 201.

We *Wstępie do metafizyki*⁴ Bergson wprowadza rozróżnienie rodzajów poznania ludzkiego wedle stopnia jego adekwatności. Wyróżnia mianowicie powierzchowne poznanie o charakterze względnym oraz absolutne poznanie, które dochodzi do głębi rzeczy, do samej istoty przedmiotu. Jako przykład tych dwóch rodzajów poznania autor przytacza dwa sposoby poznania zjawiska ruchu. O ile bowiem ruch opisywany jest za pomocą symboli, znaków ustanowionych na zasadzie relacji z innymi przedmiotami, z różnych punktów widzenia, o tyle okazuje się, że jego opis będzie miał jedynie charakter relatywny, analogiczny do innych zjawisk i przedmiotów, a w konsekwencji otrzymamy mylny i powierzchowny obraz interesującego nas zjawiska. Dla uniknięcia takiego rezultatu poznawczego Bergson proponuje podjęcie przez człowieka integralnego poznania zjawiska ruchu. Poznanie to ma ujmować ruch absolutny w sposób bezpośredni i zupełny, a w efekcie doskonały poprzez współodczucie zjawiska ruchu. Wedle bowiem autora wszelkie nasze próby poznania jakiegokolwiek zjawiska za pośrednictwem symboli, znaków i porównań będą zawsze niedoskonałe jako przybliżanie się tylko do nieskończonego odległego w swej głębi przedmiotu.

Sformuławszy ten ambitny program doskonałego poznania, Bergson przechodzi do pokazania środków, które mają je umożliwić. Aby zatem stało się możliwe współodczuwanie przedmiotu w jego absolutnej głębi, w jego istocie, niezbędna jest intuicja, która jest jakościowo głębsza od każdej analizy, od każdego poznania pośredniego, którego niedoskonałości zostały wyżej naszkicowane. Głównym błędem tradycji filozoficznej jest wedle Bergsona rezygnacja z dążenia do poznania postrzeżeniowego, intuicyjnego, na rzecz poznania pojęciowego.

Francuski uczoney powiada, że współodczuwanie jest utożsamieniem się z wyjątkowością każdego przedmiotu. Analiza natomiast, a więc nasze normalne doświadczenie, przebiega na zasadzie analogii. Poznajemy to, co dany przedmiot ma wspólnego z innymi, i w ten sposób opisujemy go

⁴ H. Bergson, *Wstęp do metafizyki*, [w:] idem, *Myśl i ruch – Dusza i ciało*, przeł. P. Beylin, K. Błeszyński, PWN, Warszawa 1963, s. 15-68.

za pomocą symboli. Bergson twierdzi, zakładając radykalną wzajemną odmiennność wszystkich przedmiotów, że w poznaniu opartym na analizie mówimy jedynie, czym dany przedmiot nie jest, a właściwie ważne jest to, co stanowi o jego wyjątkowości, a nie to, co ma wspólnego z innymi. (Takie podejście przypomina definiowanie przez Arystotelesa konkretnych gatunków przez wyróżnienie ich w ramach rodzajów za pomocą różnic gatunkowych). Analiza skazana jest na wieczne poszukiwania, na niedoskonałe symbole, może nieustannie zmieniać środki, ale będzie zawsze poszukiwać tylko przybliżeń, a nie sięgnie do samej istoty rzeczy. Pojęcia, za pomocą których buduje się wiedzę, są ogólne, a zatem fałszują i zniekształcają to wszystko, co w przedmiocie jest niepowtarzalne, prowadzają bowiem opis jednego przedmiotu do innego, który w istocie jest jednak całkiem odmienny, a podobieństwa są tylko pozorne, wynikają ze sztucznego „kawałkowania” świata przez analizujący go umysł ludzki. Bergson *implicite* zakłada, że świat zbudowany jest z przedmiotów, które nie mają cech wspólnych, ale są radykalnie odmienne. Pojęcia ogólne będą więc zawsze fałszywe. Rozum nie może przypisywać sobie roli twórcy, jedynie może porządkować postrzeżenia ujęte intuicyjnie.

Intuicja ma charakter jednego prostego aktu, w którym uchwycić można istotę przedmiotu, jest zrozumieniem ujętym w jednym punkcie, przerastającym wszelkie wyrażenie pojęciowe, jak powiada Bergson w swej *Intuicji filozoficznej*. W tym sensie jest więc intuicja jakby pozaczasowa, nie wymaga wysiłku intelektualnego postępującego w czasie, jak poznanie pojęciowe, ale jest bezczasowym, punktowym, chociaż istniejącym w czasie, olśnieniem⁵.

Tak jak rozumiejąc znaczenie słów, sięgamy do ich treści, również intuicja pomija dostarczane nam przez zmysły fakty, a sięga do istoty, do złożonego sensu rzeczywistości. Intuicja nie jest uzależniona od okoliczności, w jakich działa poznający człowiek, niezależnie od czasu

⁵ Warto dodać, że J. Droysen mówił w podobny sposób o akcie zrozumienia jako bezpośredniej intuicji. Por. H. Schnädelbach, *Filozofia w Niemczech, 1831-1933*, PWN, Warszawa 1992, s. 191.

i miejsca będzie zawsze tym samym, może być tylko wyrażona w inny sposób. Skoro jednak autor nie mówi, jak jest wyrażona, a ma być przecież prostym aktem, nie sposób zatem stwierdzić, na czym właściwie może polegać różnica jednego wyrażenia intuicji od innego, jeśli intuicja jest bezpojęciowym, prostym, nieskończeniem bogatym w treść aktem świadomości. Nie możemy sięgnąć do pozapojęciowej intuicji na drodze pojęciowej analizy tego aktu. Możemy natomiast uznać, iż wedle Bergsona myśl zawarta w intuicji istnieje poza językiem⁶.

Skoro taka intuicja ma być prostym aktem wolnym od symboli, to jedyną drogą do jej poznania musi być wywołanie jej w sobie. Jeśli Bergson nie zdoła skłonić nas do wywołania takiej intuicji, to przyjdzie uznać, iż koncepcja ta jest w najlepszym razie poznaniem dla wybitnych, szczególnie uzdolnionych jednostek, albo co gorsza, że jest nawet błędem, złudzeniem jej autora.

Istotne znaczenie dla zrozumienia koncepcji sformułowanej przez Bergsona ma analiza poznania przez człowieka jego własnej osobowości⁷. Wedle filozofa poznanie to ma charakter intuicyjny, ponieważ nie sposób wyrazić pojęciowo, a więc statycznie, swej świadomości, która trwając w czasie, opiera się przemijaniu i zmienności, a podobnie jak myśl – polega na ciągłym ruchu⁸. Niezmienne pojęcia mogą nas jedynie skierować ku intuicji. Świadomość człowieka ciągle przepływa, jej stany są wzajemnie powiązane i złączone w nierozdzielny ciąg, można wręcz uznać, iż świadomość jest ciągłym stawaniem się, trwaniem zmieniającym się w jednym kierunku, na drodze przemijania. Stany psychiczne (jakie opisuje psychologia) nie stanowią jaźni człowieka, ale tylko jej wyraz.

⁶ Można zauważyć, że np. F. Schleiermacher był zdania, że nie ma myślenia bez słów, a więc bez języka. Por. *ibidem*, s. 184.

⁷ *Ibidem*, s. 20 i dalej; por. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 9: *Od Maine de Birana do Sartre'a*, przeł. B. Chwedeńczuk, Pax, Warszawa 1991, s. 183: „Metafizyk natomiast za punkt wyjścia obiera intuicyjną czy bezpośrednią świadomość wewnętrznego życia ducha”.

⁸ H. Bergson, *Dusza i ciało*, [w:] *idem, Myśl i ruch...*, s. 151.

Aby uczynić miejsce dla intuicji i wykazać jej niezbędność u podstaw niezawodnego poznania świata, Bergson przeprowadza krytykę klasycznych środków służących poznaniu jako nieużytecznych w odniesieniu do osobowości człowieka w jego autorefleksji. Wszelkie wyobrażenia i pojęcia pozwalają bowiem tylko zbliżyć się do intuicji swego własnego trwania. Intuicja zaś sięga głębiej. Można spytać, czy przypadkiem tak rozumiana intuicja nie jest arbitralnym wrażeniem, odczuciem, jakie powstaje w duszy w momencie „wczucia się” w porównania, obrazy i wyobrażenia, które człowiek podejmuje w swej autorefleksji. Jeżeli intuicja rzeczywiście jest tylko przypadkowym odczuciem wywołanym w chwili zachwytu albo zdziwienia nad złożonością i nad trwaniem własnej osoby, to jej znaczenie poznawcze byłoby bardzo ograniczone. Niestety, trudno jednak powiedzieć cokolwiek konkretnego o zjawisku, które nie jest przekazywalne w słowach⁹. Pozostaje jedynie zaufać własnemu doświadczeniu, ale to droga dosyć ryzykowna, ponieważ właśnie to doświadczenie wydaje się wskazywać na niepewność wszelkich ponadpojęciowych ujęć świadomości, trwania czy istnienia przedmiotów¹⁰.

Na tak skonstruowanej koncepcji intuicji, na podstawie przyjętych założeń ontologicznych¹¹ autor dochodzi do wniosku, iż dotychczasowa metafizyka, ogólna teoria rzeczywistości, oparta na przedstawionych wyżej niedoskonałych i nieadekwatnych pojęciach pozostaje jedynie grą słów, symboli, ale nie jest w stanie osiągnąć istoty rzeczywistości. Wniosek ten jest naturalną konsekwencją przyjętych założeń. Jako alternatywne i jedyne godne uznania miejsce i zadanie metafizyki uczony uznaje oparcie jej na intuicji. Skoro bowiem intuicja pozwala dojść do istoty rzeczy, to poznanie takie spełnia stawiane mu wymaganie adekwatności.

⁹ Por. H. Bergson, *Wstęp do metafizyki...*, przypis na s. 25, gdzie autor mówi o intuicji i próbie jej wyrażenia.

¹⁰ Co prawda „ciągłość (...) możemy ująć pojęciowo tylko z trudem” (F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 9, s. 181), ale to nie daje nam weryfikacji „danych”, których dostarcza intuicja, ponieważ Bergson podkreśla ponadpojęciowy charakter intuicji, właściwie nieprzetłumaczalny na pojęcia.

¹¹ Por. *ibidem*, s. 183-184.

Metafizyka musi więc być oparta na intuicji, a jej pojęcia powinny, podobnie jak intuicja, być tak jak sam świat, ruchome, zmienne i giętkie. Intuicja ma przy tym również charakter negatywny, można ją bowiem określić tylko na drodze negacji. Pojęciowo można stwierdzić jedynie, czym intuicja nie jest.

Niestety nie sposób zrozumieć, jak pojęcia, z natury konkretne, mogą być zmienne i giętkie, ale w wizji świata zaproponowanej przez Bergsona, w której nie ma niczego stałego, a wszelka stałość jest tylko projekcją umysłu, sztucznym zatrzymaniem uniwersalnego ruchu i zmienności¹², adekwatne mogłoby być tylko poznanie równie dynamiczne, jak sam poznawany świat.

Intuicja poznająca trwanie tego zmiennego świata jest wedle filozofa aktem świadomości, który ujmuje jednocześnie wielość i jedność, a także „wiele innych rzeczy”, który „odkrywa nam naturę rzeczywistości leżącą u podłoża świata”¹³. Jest więc aktem ponadlogicznym, przerastającym zasadę sprzeczności i wszelkie rozumowanie logiczne, właściwie nie jest wcale rozumowaniem, ale aktem, uchwyceniem bytu. Warto jednak zapytać, czy tak skonstruowana idea intuicji nie jest pusta¹⁴, skoro bowiem ze zdań sprzecznych wynika cokolwiek, intuicja również może zawierać cokolwiek, a skoro cokolwiek, to znaczy, że właściwie nic nie zawiera i w konsekwencji nie prowadzi do żadnego poznania.

Wedle Bergsona intuicja, jaką mamy, łączy w sobie wszystko to, co stanowi o danym systemie, który poznajemy. Ponad słowami, w które ujęty jest system, istnieje bowiem sens, ruch myśli, a intuicja jest tym najgłębszym pozapojęciowym sensem. Być może autor posiadał jakieś specyficzne odczucie pozapojęciowe, ale niestety nie wydaje się możliwe ani przekazanie go czytelnikowi, ani zrozumienie, co ono oznacza. Jeżeli nawet uczony mógłby skłonić nas do podobnego odczucia, to wydaje

¹² H. Bergson, *Postrzeżenie zmiany*, [w:] idem, *Myśl i ruch...*, s. 123.

¹³ F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 9, s. 185.

¹⁴ Bergson mówi, że intuicja jest „pojęciowo pusta”, por. H. Bergson, *Intuicja filozoficzna*, [w:] idem, *Myśl i ruch...*, s. 86.

się, że i tak nie mógłby obronić swej koncepcji przed zarzutem, iż mamy do czynienia z uczuciem dość przypadkowym, a zatem w poznaniu metafizycznym – nieużytecznym.

Bergson krytykuje sposób poznania opartego na analizie. Pojęcia wyróżniają bowiem stany przedmiotów i procesów. Wedle autora powstaje w ten sposób jedynie sztuczny szkic świata, potrzebny, chociaż myślący. Wyodrębniane w analizie stany nie są częściami, które można wzajemnie odrywać od siebie i przypisywać pojęciom, symbolom, znakom. Wedle Bergsona wszystkie przedmioty świata są elementami wzajemnie powiązаныmi, których intelektualna separacja powoduje zawsze deformację. Świat stanowi system o nieskończonym stopniu złożoności, jak powiada w swej *Intuicji filozoficznej*¹⁵, a właśnie prosta intuicja pozwala uchwycić tę nieskończoność, jest więc aktem niewątpliwie duchowym, przekraczającym materię¹⁶. W ten dobitny sposób wyraża się spirytualizm francuskiego noblisty.

Autor krytykuje obydwa główne kierunki tradycyjnej epistemologii¹⁷. Empiryzm, wedle niego, szuka w analizie wielości, sprowadza ją następnie do jedności, a oryginału bezskutecznie poszukuje w tłumaczeniu przedmiotu na język analizy. Racjonalizm natomiast w ujęciu Bergsona błądzi, zakładając jedność, która ma wyjaśnić wielość świata, poszukuje jedności pomiędzy stanami psychicznymi, podczas gdy znajduje się ona u ich przyczyny, nie zaś w ich połączeniu.

Odpowiedzią na te błędy ma być prawdziwy empiryzm, wiodący do prawdziwej metafizyki, poprzez wczucie się w przedmiot. Intuicja stojąca ponad pojęciami przerasta bowiem zarówno pojęcie wielości, jak i jedności, prowadząc do poznania przedmiotu, który godzi w siebie tezę, jak i antytezę. Właśnie intuicja pozwala zrozumieć tę sprzeczność¹⁸. W ten sposób Bergson daje wyraz swojemu specyficznemu irracjonalizmowi,

¹⁵ *Ibidem*, s. 73; por. *idem*, *Wstęp do metafizyki...*, s. 19.

¹⁶ Por. *idem*, *Dusza i ciało...*, s. 133-165.

¹⁷ *Idem*, *Wstęp do metafizyki...*, s. 33-34.

¹⁸ *Ibidem*, s. 37.

uznając jednocześnie przyjmowanie sprzeczności zarówno we własnej jaźni, jak i w poznawanym świecie. Te szokujące wnioski łagodzi jednak koncepcja świata jako ciągłej zmienności, ponieważ tak jak świat jest pełen sprzeczności i napięcia, a zatem podobnie wygląda i musi wyglądać jego adekwatne poznanie.

Właściwym przedmiotem intuicji jest trwanie, polegające wedle Bergsona na ciągłej zmienności. Analiza nie jest w stanie zapewnić adekwatnego poznania tej ciągłości, zmierza bowiem do oddzielenia niezmiennych elementów, których jednak trwanie nie zawiera, a rozrywanie wzajemnych związków pomiędzy częściami jednej całości fałszuje obraz świata¹⁹. Posiadając intuicję, można podjąć analizę ujętego już przedmiotu, ale na podstawie analizy nie sposób przejść do nowej jakości, jaką jest intuicja. Bergson jest nader krytyczny wobec normalnej, pojęciowej drogi poznawczej człowieka. Twierdzi bowiem, że analiza jest tylko manipulacją symbolami wykreowanymi przez umysł, które lepiej lub gorzej, ale zawsze w sposób niedoskonały, próbują opisać świat. Jest przy tym wyrozumiały wobec tradycji filozoficznej, ponieważ analiza jest łatwiejsza od intuicji, a zatem nie powinno nas dziwić, że była zawsze stosowana przez uczonych²⁰. Intuicja natomiast jest aktem czynnym, wymagającym zerwania z dotychczasowymi nawykami, ale przerastającym ułomne poznanie pojęciowe. Już na podstawie poznania własnej świadomości można stwierdzić, czym jest samo trwanie jako takie. W ten sposób można unaocznić sobie, czym są inne rodzaje trwania, trwanie każdego rodzaju.

Zatem metafizyka, wychodząc od poznania własnej świadomości, prowadzi do poznania zmienności świata. Poznanie to polega na analogii do intuicji własnej świadomości. Wtedy umysł człowieka poznaje bezpośrednio świat zewnętrzny, którego istota leży w ciągłej ruchomości. Spoczynek natomiast jest zawsze pozorny. W tezie tej Bergson wyraża swą teorię powszechnego wariabilizmu, ale dodaje natychmiast, iż jego

¹⁹ *Ibidem*, s. 40.

²⁰ *Ibidem*, s. 45.

koncepcja nie jest powtórzeniem teorii Heraklita, chociaż bowiem nie istnieje byt, a tylko stawanie się, to jednak istnieją, trwają zmienne rzeczy, czyli substancje bez trwałego podłoża²¹. W teorii tej ruch jest pierwotny, a nieruchomość wtórna, świat nieustannie płynie, a analiza, wynik wysiłku umysłu praktycznego prowadzi do unieruchamiania zmiennej rzeczywistości. Umysł hipostazuje zmiany, wprowadza fałszywe substraty. Sam ruch jako taki do swego istnienia wcale ich nie potrzebuje. Wedle Bergsona najtrwalszą rzeczą na świecie jest zmiana, ona ma w największym stopniu charakter substancji, podczas gdy stałość jest tylko efemerycznym układem, jaki niemalże przypadkiem zachodzi pomiędzy rozmaitymi ruchami. Nawet teraźniejszość ma charakter rozciągliwy, nie jest punktem, a tylko od naszego nastawienia zależy, jakie zdarzenia zaliczymy do naszej teraźniejszości, a jakie do przeszłości, ponieważ to nasza świadomość ujmuje pewien fragment trwania, nie zaś statyczny punkt w czasie. Czas jest bowiem trwaniem, w którym nie daje się wyróżnić żadnego punktu. Zadaniem metafizyka jest odwrócenie kierunku biegu myśli, skierowanie się do absolutu, do istoty rzeczy, intuicyjne uchwycenie ruchu, porzucenie względnego tylko poznania pojęciowego na rzecz długiego doskonalenia tej nieznaney dotąd bądź mało poznanej władzy umysłu, jaką jest intuicja.

Zdobycie poznania intuicyjnego pozwoli, wedle filozofa, zjednoczyć, czy raczej uzgodnić naukę i metafizykę, rozgraniczyć zakres ich użycia i ich znaczenie. O ile intuicja (metafizyka) pozwala uchwycić istotę świata, o tyle analiza (nauka) jest jej niezbędnym uzupełnieniem, wynika bowiem z tego prostego aktu i znajduje ugruntowanie na tej niezawodnej podstawie. Analiza winna stać się drogą przyswojenia sobie stawania się, dojściem do współodczuwania świata przez człowieka, a także możliwie wiernym wyrażeniem intuicji, która „wprawia analizę w ruch”²².

²¹ *Ibidem*, s. 51.

²² *Ibidem*, s. 66. Jak powiada F. Copleston: „Filozof powinien wprawdzie dążyć do jasności, ale może ją osiągnąć tylko wtedy, gdy intuicja i ekspresja idą jakby krok w krok, a użycie symboli sprawdza się przez powrót do intuicyjnej świadomości

9.3. Wnioski

Koncepcja intuicji stanowi zasadniczy element systemu filozoficznego Bergsona²³, który widzi świat, jak sam powiada, *sub specie durationis*, gdzie każdy ruch i każda zmiana są radykalnie zasadniczo niepodzielne²⁴. Adekwatne poznanie takiego świata nie jest oczywiście możliwe na drodze pojęciowej. Prawdziwa, czyli głęboka filozofia, oparta na intuicji, zaproponowana przez Bergsona ma charakter osobistej, wewnętrznej poezji prowadzącej podmiot do szczęścia budowanego na indywidualnym i nieprzekazywalnym zrozumieniu świata, odczuciu jego piękna, bogactwa i złożoności²⁵, jest grą uczuć i nieweryfikowalną dynamiką wrażeń, których nie ukonkretni nawet nieustanna kontrola pojęć, ze względu na ich programową nieprzydatność.

Z tych racji filozoficzna intuicja sformułowana w teorii Bergsona nie może, naszym zdaniem, pretendować do miana solidnej podstawy dla zbudowania niezawodnej i uniwersalnej metafizyki pomimo maksymalistycznych planów jej autora. Przełomowy charakter omawianej koncepcji polega przede wszystkim na konkurencyjnym dla dotychczasowych teorii rozwijaniu motywów pozaracjonalnych w poznaniu ludzkim. Stanowi krytyczne podejście do pozytywistycznie uprawianej nauki. Wykazuje jednostronność pojęciowego podejścia do świata. Pewne inspiracje, pochodzące z tych rozważań, mogą wzbogacić niektóre nurty myśli zachodniej. Bergsona krytyka poznania dyskursywnego może także pełnić rolę negatywnego czynnika rozwoju tej myśli przez mobilizowanie filozofów do bardziej dogłębnego i szerszego prezentowania swych

tęgo, o czym filozof mówi”, zob. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 9, s. 182. Por. *ibidem*, przypis 12.

²³ Bez której „filozofia jest ślepa”. *Ibidem*, s. 199.

²⁴ H. Bergson, *Postrzeżenie zmiany...*, s. 113.

²⁵ *Ibidem*, s. 131. Bergson wskazuje także na sztukę jako drogę odkrycia nowych aspektów poznania, ale można by zapytać, czy sztuka dostrzega świat, czy raczej posługuje się wyobrażeniami. Por. *ibidem*, s. 105-106.

stanowisk, które mogą się wydawać dość jednostronne. Inspirująca do lepszego formułowania argumentów rola krytyki przełomowych idei jest zasadniczym atutem każdego nowego pomysłu w filozofii, nawet jeżeli on sam nie posiada trwałego znaczenia albo w pełni przekonującej natury w panoramie europejskiej filozofii.

10.

Historiozoficzny potencjał amerykańskiego programu lotów na Księżyc

Amerykański program załogowych lotów księżycowych *Apollo* (przeprowadzony z powodzeniem w latach 60. i 70. XX wieku), zapowiadany publicznie przez prezydenta USA, Johna F. Kennedy'ego w roku 1961, rzadko staje się okazją do rozważań filozoficznych. Tymczasem loty księżycowe, zrealizowane przez rząd Stanów Zjednoczonych, są z jednej strony nie tylko obiektem szerokiego zainteresowania miłośników nauki i techniki w świecie współczesnym, ale nawet fascynacji rozmaitych obserwatorów i inspiracją dla pisarzy oraz autorów zajmujących się planowaniem przyszłych kierunków rozwoju ludzkiej cywilizacji technicznej. Z drugiej strony dzieje i osiągnięcia tych wypraw stały się przedmiotem tzw. negacjonizmu w pewnych marginalnych środowiskach. Obie te skrajności, a więc zarówno fascynacja, jak i negacja, są godne uwagi nacechowanej kategoriami historiozoficznymi.

Podjmując rozważania nad tym tematem, przedstawimy najpierw jego historię i najważniejsze szczegóły techniczne w kontekście dziejów politycznych XX wieku i rozwoju techniki. Następnie przejdziemy do aspektu filozoficznego lotów księżycowych, aby rozważyć także istotę i przyczyny powstania ruchu negacjonistycznego, którego zwolennicy zaprzeczają pewnym znanym faktom z dziedziny lotów kosmicznych (dalej będziemy używać skrótowego określenia „negacjonizm” tylko w odniesieniu do autorów zaprzeczających sukcesom programu *Apollo*).

10.1. Informacje wstępne

Badając program lotów kosmicznych *Apollo*, można poznać i ocenić jego przełomowe znaczenie w dziejach cywilizacji technicznej, gdy uwzględnimy przede wszystkim dwa czynniki: rozwój techniki w XX wieku, z podkreśleniem roli wysiłków technicznych mocarstw w okresie II wojny światowej, oraz rywalizację Stanów Zjednoczonych ze Związkiem Sowieckim w okresie zimnej wojny o przewodnictwo techniczne, zbrojeniowe i wizerunek wobec reszty świata, podzielonego na dwa skonfliktowane bloki polityczne – Wschód i Zachód.

Najpierw trzeba spojrzeć na nieco wcześniejszą historię. O ile inne teksty, prezentowane w tym tomie, dotyczą zjawisk trwających powoli, nieraz przez stulecia, o tyle w przypadku dziejów lotów kosmicznych istotne wydarzenia odbywały się w czasie dziesięcioleci, a nawet w ciągu zaledwie kilku poszczególnych lat. Pojedyncze wydarzenia radykalnie zmieniały aktualny stan wiedzy i możliwości techniczne, oznaczały nowe kamienie milowe w rywalizacji światowych mocarstw, były zdobywaniem nowych celów po raz pierwszy w dotychczasowej historii człowieka. W tych warunkach rodziły się coraz to nowe, często przesadne oceny na temat podboju kosmosu przez człowieka. Loty kosmiczne stały się inspiracją dla filozoficznego optymizmu i wiary w postęp techniczny. Planowano szybką kolonizację Układu Słonecznego i regularne loty w kosmos. Osiągnięć takich nie udało się oczywiście zrealizować z powodów finansowych, logistycznych i technologicznych.

Początki lotów kosmicznych wiążą się z rozwojem techniki raketowej po II wojnie światowej. Pod koniec lat 50. dwa rywalizujące mocarstwa, Stany Zjednoczone i Związek Sowiecki, podjęły wysiłki na rzecz przeprowadzenia bezałogowych, a następnie załogowych lotów kosmicznych, najpierw na niską orbitę okołozemską, a następnie w kierunku Księżyca. Rywalizacja ta miała znaczenie prestiżowe (sukcesy o znaczeniu globalnym), propagandowe (dotyczące wizerunku państwa), ale także techniczne (rozwój różnych dziedzin przemysłu) oraz militarne

(wykorzystanie przestrzeni kosmicznej do obserwacji terenów wroga, do prowadzenia działań zbrojnych, np. nalotów raketowych, również o charakterze jądrowym).

10.2. Pierwsze loty kosmiczne

4 października 1957 roku Związek Sowiecki umieścił na orbicie pierwszego sztucznego satelitę Ziemi (Sputnik 1, w kształcie kuli wypełnionej sprężonym azotem, masa 83 kg, średnica 58 cm, nadajnik radiowy o masie 3,5 kg, trzy baterie srebrowo-cynkowe o mocy 1 W). Do lotu wykorzystano rakietę R-7, która wystartowała z kosmodromu (ośrodka lotów kosmicznych) Bajkonur w Kazachstanie (2500 km na południowy wschód od Moskwy), wybudowanego w latach 1955-1957. Rakietą ta wywodziła się z dwustopniowego jądrowego pocisku balistycznego o zasięgu 8000 km, miała masę 272 t i wysokość 29 m. Silniki rakiety pracowały przez 295 sekund. Sputnik 1 krążył na orbicie (215 x 939 km) przez 92 dni, a następnie uległ zniszczeniu w atmosferze po przebyciu około 70 mln km podczas 1440 okrążeń wokół Ziemi, z których każde trwało 96 minut. Podczas misji w różnych krajach świata odbierano sygnały radiowe nadawane przez satelitę na dwóch różnych częstotliwościach, aż do rozładowania baterii 26 października 1957 roku.

Pierwszy człowiek w kosmosie, rosyjski pilot mjr Jurij Aleksiejewicz Gagarin (1934-1968, syn stolarza i dojkarki z kołchozu, co miało znaczenie propagandowe w Związku Sowieckim), na pokładzie statku Wostok 1 (masa 4700 kg, średnica 2,3 m) jeden raz okrążył Ziemię w czasie 1 godziny 48 minut 12 kwietnia 1961 roku. Start trwał 9 minut, a lot na orbicie odległej od Ziemi od 168 do 327 km odbywał się automatycznie. Do startu wykorzystano dwustopniową rakietę R-7 (Wostok-K) o masie 281 t, wysokości 31 m i średnicy 3 m. Później odbyło się jeszcze pięć startów programu *Wostok* w latach 1961-1963. Na pokładzie statku

Wostok 2 (sierpień 1961 roku) Herman Titow okrążył Ziemię 17 razy w czasie nieco ponad doby. Podczas trwania tej misji w różnych państwach świata odbierano sygnały nadawane przez statek Wostok 2.

Amerykańskie sukcesy kosmiczne były nieco późniejsze, chociaż podobne do rosyjskich: pierwszy amerykański sztuczny satelita Ziemi, Explorer 1 (200 x 15 cm, masa 14 kg, dwa nadajniki radiowe, kilka urządzeń pomiarowych), został wystrzelony w lutym 1958 roku. Pierwszy Amerykanin, Alan Shepard, wykonał 15-minutowy lot suborbitalny na wysokość 187 km 5 maja 1961 roku (w statku Mercury 3), a pierwszym Amerykaninem w kosmosie został John Glenn, 20 lutego 1962 roku (statek Mercury 6, trzy okrążenia wokół Ziemi na wysokości do 265 km, czas lotu 4 godziny 55 minut, przebyta odległość 122 000 km).

W latach 60. odbyło się łącznie kilkadziesiąt załogowych lotów kosmicznych. Rosjanie rozwijali program *Sojuz*, a Amerykanie dwa programy lotów, *Merkury* i *Gemini*. W ramach tych badań konstruowano coraz większe i mocniejsze rakiety oraz coraz lepsze statki załogowe, wydłużano czas lotu, badano wpływ nieważkości na ludzi. Wszystkie te misje polegały na okrążaniu naszej planety na niskiej orbicie ziemskiej (*low Earth orbit*, LEO), na wysokości od 200 do 2000 km nad powierzchnią Ziemi. Obiekty znajdujące się na tej orbicie swobodnie okrążają Ziemię w czasie około 90 minut z pierwszą prędkością kosmiczną (8 km/s, czyli 27 400 km/h), a na ich pokładzie panuje nieważkość, czyli przedmioty swobodnie unoszą się w przestrzeni.

Naturalną konsekwencją rywalizacji kosmicznej obu mocarstw były plany załogowego lotu na Księżyc. Pierwsze dwa starty w programie *Mercury* były tylko lotami suborbitalnymi po trajektorii balistycznej, przypominającymi krótkie skoki ponad atmosferę. Później udało się przeprowadzić cztery loty orbitalne w tym programie. Zdobyte doświadczenia pozwoliły na coraz ambitniejsze plany. Program *Gemini* (10 lotów załogowych) był znaczącym postępem: statki były większe, mieściły dwóch astronautów. Zadania wykonywane podczas tego programu ułatwiły późniejsze loty księżycowe: odbywały się wyjścia astronautów w przestrzeń kosmiczną, spotkania dwóch statków kosmicznych na or-

bicie okołoziemskiej, długie misje trwające po kilkanaście dni. W czasie tych lotów rozwiązywano różne kwestie dotyczące lotów kosmicznych: badano wpływ przeciążeń i nieważkości na organizm człowieka, ręczne i automatyczne sterowanie statkiem w próżni, rozwijano nawigację, przeprowadzano zmiany parametrów orbity, wykonywano fotografie Ziemi, testowano długotrwałe przebywanie ludzi w małej przestrzeni kabiny statku i inne.

W dziedzinie lotów załogowych Rosjanie ostatecznie nie dorównali Amerykanom. Największa rosyjska rakieta, skonstruowana przez Siergieja Korolowa (1906-1966), planowana do lotu księżycowego (N1, wysokość 105 m, średnica 17 m, lata 1969-1972), okazała się zawodna (posiadała aż 30 silników pierwszego stopnia, które wytwarzały niekontrolowane wibracje, a w konsekwencji wszystkie cztery testowe starty zakończyły się katastrofą) i Związek Sowiecki nie przeprowadził ani załogowego lądowania na Księżycu, ani nawet załogowego lotu wokółksiężycowego, podobnego do wcześniejszej misji Apollo ⁸¹. Rosjanom pozostały tylko loty bezzałogowe statków serii Luna, podczas których sfotografowano odwrotną stronę Księżyca, a na jego powierzchni wylądowało kilka automatycznych lądowników, również ze sterowanymi z Ziemi pojazdami księżycowymi Łunochod 1 i 2. Liderami wyścigu na Księżyc zostali amerykańscy astronauta z programu *Apollo*.

10.3. Dzieje programu *Apollo*

Aby możliwe stało się lądowanie ludzi na Księżycu, należało przeprowadzić projekt zakrojony znacznie szerzej niż seria kilku lotów kosmicznych na niską orbitę okołoziemską, zrealizowanych z powodzeniem przez statki Mercury i Gemini. Badając te zagadnienia, widzimy, wbrew

¹ Por. J. Harford, *Siergiej Korolow. O krok od zwycięstwa w wyścigu na Księżyc*, przeł. W. Pietraszek, Prószyński i S-ka, Warszawa 1997.

negacionistom, jak technika kosmiczna rozwija się stopniowo, krok po kroku, a nowe, niemożliwe wcześniej osiągnięcia i rozwiązania techniczne stanowią podstawę do dalszego rozwoju, prowadzą stopniowo do nowych celów. Do wykonania takich przedsięwzięć zdolne i gotowe są tylko największe mocarstwa, zapewniające długotrwałe planowanie, duże zasoby ludzkie, naukowe i sprzętowe – nie bez powodu Stany Zjednoczone i Związek Sowiecki przodowały w tej dziedzinie w minionym stuleciu. Oprócz wynalazców, konstruktorów i uczonych, do przeprowadzenia programu lotów kosmicznych potrzebne jest wsparcie ze strony wojska: siły zbrojne dostarczają pilotów, zapewniają łączność, transport lądowy, morski i lotniczy oraz zaawansowane technologie komputerowe, raketowe i radarowe.

Lądowanie na Księżycu wydaje się nierealne, gdy nie znamy kontekstu tego przedsięwzięcia. Technika kosmiczna była rozważana już w XIX wieku. Znane są pomysły rosyjskiego uczonego, Konstantego E. Ciołkowskiego (1857-1935), syna polskiego urzędnika, i badania nad raketami prowadzone przez Roberta Goddarda (1882-1945). W czasie II wojny światowej wynaleziono radar i napęd raketowy. Niemiecki inżynier Werner von Braun (1912-1977), konstruktor pierwszych rakiet balistycznych V-2, które były wykorzystane pod koniec wojny (1944-1945) głównie do bombardowania Londynu oraz belgijskiego portu w Antwerpii (5500 rakiet, około 7200 ofiar nalotów), po wojnie pracował dla Stanów Zjednoczonych, gdzie zbudował niezawodny system rakiet Saturn. Amerykańskie pociski balistyczne, przeznaczone do potencjalnego wystrzeliwania międzykontynentalnych bomb jądrowych na terytorium Związku Sowieckiego stały się podstawą do lotów w kosmos: na szczycie pocisku, zamiast kilkutonnej bomby, umieszczono kabinę astronauty.

Bezpośrednie przygotowanie do programu załogowych lotów na Księżyc, od podjęcia decyzji o jego rozpoczęciu do pierwszego lądowania na powierzchni Księżyca, zajęło około 10 lat. Planując ten program, rozważano rozmaite możliwości, a wybrana i zrealizowana koncepcja jest wynikiem szeregu wyrafinowanych decyzji technicznych i organizacyjnych. Z początkiem lat 60. XX wieku doświadczenia astronautyczne

były na świecie bardzo małe. Odbyły się dopiero pierwsze bezzałogowe i załogowe, trwające po kilkadziesiąt minut, loty w kosmos. Cały projekt misji księżycowych należało zatem opracować od podstaw².

Przedstawimy teraz główne idee lotu księżycowego i sposób ich realizacji, podając szczegóły techniczne, które pozwolą na orientację w ogromnej skali tego przedsięwzięcia. Bardziej konkretne informacje można znaleźć np. na stronach internetowych amerykańskiej agencji kosmicznej NASA i w literaturze przedmiotu³.

Niemożliwe jest zbudowanie jednego, potężnego statku kosmicznego, który w całości wystartowałby z Ziemi, doleciał na Księżyc, przeprowadził tam udane lądowanie, a następnie wystartował, powrócił na orbitę Księżyca, wykonał lot powrotny i wylądował na Ziemi. Taki ogromny statek musiałby kosztować miliardy dolarów i zabrać wiele tysięcy ton paliwa. W związku z tym użyto statku złożonego z kilku niezależnych części, przeznaczonych do różnych etapów misji. Werner von Braun opracował system złożonej, dwu- albo trzystopniowej rakiety Saturn, która była wyprodukowana w kilku odmianach. Do pełnego lotu księżycowego z trzyosobową załogą wykorzystano trzystopniową rakietę Saturn V o wysokości 111 metrów. Do lotu orbitalnego wystarczała dwustopniowa rakietą Saturn IB. Na szczycie obu rakiet umieszczany był statek załogowy Apollo (oznaczony odpowiednim numerem misji), zwieńczony raketowym systemem ratunkowym na wypadek zagrożenia wybuchem (nigdy nie został użyty). Statek zbudowany był z dwóch albo trzech niezależnych części, z których każda posiadała własne zasilanie, akumulatory, sterowanie, komputer i inne wyposażenie. Większą część objętości i masy każdego stopnia rakiety zajmowały zbiorniki z paliwem.

Amerykańska misja księżycowa, trwająca łącznie nieco ponad tydzień, przebiegała w ten sposób, że ze stanowiska startowego

² Por. G. Kranz, *Porażka nie wchodzi w grę. Kontrola misji od programu Mercury do lotu Apollo 13 i później*, przeł. M. i U. Seweryńscy, Prószyński i S-ka, Warszawa 2010.

³ Cenne artykuły przybliżające osiągnięcia programu Apollo można znaleźć np. w rocznikach czasopisma „Młody Technik” z lat 80.

(betonowa platforma i stojąca obok wieża obsługowa), położonego na wschodnim wybrzeżu atlantyckim na południu Stanów Zjednoczonych (Przylądek Canaveral na Florydzie) startowała rakieta Saturn V o masie około 3000 t ze statkiem Apollo. Cały system był zbudowany z około 5 mln części. Uruchamiano pięć silników typu F-1 pierwszego dolnego, największego stopnia tej rakiety o długości 42 m i średnicy 10 m (S-IC, wyprodukowany w zakładach Boeing). Silniki te zasilane były naftą (paliwo) i ciekłym tlenem jako utleniaczem (w sumie około 2345 t). Po zakończeniu pracy silników pierwszego stopnia był on odrzucany od reszty statku i spadał do oceanu (pierwszy stopień rakiety, podobnie jak pozostałe był jednorazowego użytku). Dalszy lot odbywały pozostałe dwa wyższe człony, wraz ze statkiem załogowym zamontowanym na szczycie: uruchamiano silniki drugiego członu i rozpędzony, ale już dużo mniejszy i lżejszy zestaw rakietowy (idea napędu wielostopniowego Konstantego Ciołkowskiego) nabierał coraz większej prędkości. Pierwszy stopień rakiety służył zatem do wstępnego nabrania wysokości i prędkości przez statek, a po wykorzystaniu nie stanowił już zbędnego balastu na resztę lotu.

Drugi stopień rakiety Saturn V (S-II) znajdował się w środkowej części statku, miał 25 m długości i 10 m średnicy (podobnie jak człon pierwszy). Producentem tego stopnia była firma North American Aviation, a jako napęd użyto pięciu silników J-2, które można było uruchamiać wielokrotnie. Silniki te (ustawione w układzie geometrycznym *quincunx*, czyli „piątka” na kostce do gry) zasilano mieszanką ciekłego wodoru (paliwo) i ciekłego tlenu (utleniacz paliwa). Jeden silnik ważył 1440 kg i miał wymiary 2 x 3,4 m. Drugi stopień rakiety ważył 36 t, a wraz z paliwem 480 t. Po wykorzystaniu był odrzucany i dalszy lot prowadził trzeci stopień rakiety wraz ze statkiem kosmicznym Apollo. Łącznie odbyło się 13 startów drugiego stopnia Saturna (w latach 1967-1973). Z wyjątkiem awarii dwóch silników podczas bezzałogowej misji Apollo 6 w roku 1968, którą pokonano, przedłużając pracę pozostałych trzech silników, wszystkie starty były udane.

Trzeci stopień rakiety Saturn V (S-IVB, produkowany w zakładach firmy lotniczej Douglas Aircraft Company) miał 18 m długości oraz 6,6 m średnicy. Z paliwem i statkiem Apollo ważył łącznie 120 t (w tym 109 t paliwa i utleniacza). Stopień ten zasilany był jednym ruchomym silnikiem J-2. Na trzecim stopniu umieszczony był adapter SLA, który pozwalał na przymocowanie do niego statku Apollo. W roku 1973 jeden taki stopień został przebudowany na pierwszą amerykańską stację orbitalną Skylab. Łącznie zbudowano ponad 30 sztuk trzeciego stopnia rakiety Saturn i podczas 21 startów w latach 1966-1975 użyto go w dwóch głównych konfiguracjach – do lotu orbitalnego (w ramach rakiety Saturn IB) oraz do lotu księżycowego (w rakiecie Saturn V). Pięciokrotnie, już wykorzystany, opróżniony stopień S-IVB został celowo rozbity o powierzchnię Księżyca dla przeprowadzenia badań sejsmologicznych za pomocą pozostawionych wcześniej na jego powierzchni urządzeń pomiarowych. Podczas misji Apollo 10 astronauta obserwowali lecący w kierunku powierzchni Księżyca stopień S-IVB z odległości 6000 km.

Właściwy załogowy statek Apollo składał się z trzech części: modułu załogowego (Command Module, CM, stożek o długości 3,5 m i średnicy 4 m, masa 5,5 t), modułu obsługowego (Service Module, SM, cylinder o długości 7,6 m wraz z silnikiem, średnica 4 m, masa 24,5 t, w tym paliwo 18 t) i lądownika księżycowego (Lunar Module, LM). Moduł załogowy wraz z modulem obsługowym stanowiły funkcjonalną całość w locie (CSM) i były rozdzielane dopiero pod koniec misji, przed samym lądowaniem załogi na Ziemi, dlatego omawia się te dwa elementy łącznie pod nazwą statku Apollo. Zbudowano 35 egzemplarzy tego statku, z których 19 zostało wystrzelonych w kosmos. Masa startowa do lotu księżycowego wynosiła 29 t, masa ładunku – 1050 kg, czas działania – 14 dni. Kabina przeznaczona dla trzyosobowej załogi miała 6 m³ pojemności, a więc znacznie więcej niż w misjach Mercury i Gemini.

Z kolei lądownik księżycowy (LM, długość 7 m, średnica 4,2 m, masa 15-16 t) składał się z dwóch połączonych ze sobą części, górnej (człon wznoszący – *ascent stage*, masa 4,7 t, zawierający 2,5 t paliwa) z kabiną dla dwuosobowej załogi (objętość 6,7 m³) i dolnej (człon lądujący –

descent stage – masa 10 t, w tym 8,2 t paliwa potrzebnego na lądowanie). Mógł działać przez 75 godzin. Zbudowano łącznie 15 lądowników, w programie użyto 10 z nich. Po wylądowaniu na powierzchni Księżyca dolny człon lądownika wraz z silnikiem hamującym pozostawał na miejscu lądowania jako powrotna platforma startowa, a człon górny startował i opuszczał powierzchnię wraz z dwoma członkami załogi i z próbkami skał księżycowych. Na orbicie księżycowej górny stopień lądownika łączył się ponownie ze statkiem macierzystym CSM, w którym w czasie lądowania czekał trzeci członek załogi i astronauta wracali do modułu załogowego. Niepotrzebny już górny człon lądownika był odrzucany – kilkakrotnie zaś został celowo rozbity o powierzchnię Księżyca w celu przeprowadzenia badań sejsmicznych. Lot księżycowy składał się zatem z szeregu etapów i poszczególnych operacji. Do najtrudniejszych faz misji księżycowej należało połączenie (dokowanie) statku macierzystego i lądownika po opuszczeniu orbity ziemskiej, wymagające przeprowadzenia różnych manewrów w próżni, kilkakrotne uruchamianie różnych silników, w celu przyspieszenia albo wyhamowania prędkości, a zwłaszcza oddzielenie lądownika, jego stopniowe zniżanie nad Księżycem, wybór odpowiedniego miejsca do lądowania, samo lądowanie, a następnie start: oddzielenie stopnia górnego od dolnego, ponowne zbliżanie i połączenie z orbiterem CSM na orbicie Księżyca, odłączenie lądownika i powrót na Ziemię, także związany z uruchamianiem silników w próżni i z korektami kursu w locie. Dla uniknięcia pomyłek podczas łączności statek macierzysty i lądownik, będące łącznie jednym statkiem Apollo, ale rozdzielone w locie na orbicie Księżyca, otrzymywały osobne nazwy, których używano w komunikacji radiowej. Centrum kontroli lotu znajdowało się w Houston w Texasie. Zebrani tam specjaliści nadzorowali wszystkie ważne parametry lotu, przesyłane z kosmosu na Ziemię (telemetria). Oddalenie Księżyca od Ziemi, które w skali kosmicznej jest małą odległością, utrudniało zarządzanie misją z centrum kontrolnego, gdyż sygnał radiowy potrzebował około sekundy, aby pokonać tę odległość w jedną stronę.

Na pokładzie modułu dowodzenia CM zainstalowano komputer AGC (Apollo Guidance Computer), wyposażony w ręcznie montowaną, bit po bicie, pamięć ferrytową o pojemności około 74 kB, z zegarem o częstotliwości 1 MHz. Klawiatura składała się z 19 przycisków, a zielony ekran wyświetlał 21 liczb i trzy znaki (plus albo minus) w pięciu wierszach. Taki sam komputer był także zamontowany w lądowniku (LM). Oprogramowanie całego programu *Apollo*, opracowane w Massachusetts Institute of Technology przez zespół pod kierunkiem inż. Margaret Hamilton (ur. 1936), obejmuje 3 MB danych i zostało opublikowane dla wszystkich zainteresowanych w roku 2016.

Astronaucci wracali na Ziemię z orbity w stożkowym module dowodzenia (CM), który po wytraceniu prędkości orbitalnej lądował na oceanie za pomocą trzech dużych spadochronów, które otwierały się w ostatniej fazie opadania na Ziemię. Niedaleko miejsca wodowania czekał amerykański okręt wojenny, wyposażony w sprzęt umożliwiający podniesienie statku i zabranie na pokład astronautów. W ten sposób na koniec misji z ogromnej rakiety Saturn V na Ziemię wracał tylko kilkumetrowej średnicy moduł załogowy, a więc statek Apollo był jednorazowym pojazdem kosmicznym. Masa paliwa potrzebnego do startu i do lotu oraz rozmiary wracającego statku były tylko drobnym ułamkiem z 3000 t masy startowej. Pokonanie grawitacji ziemskiej, a następnie księżycowej, manewry orbitalne i uzyskanie prędkości, które pozwolą pokonać odległość 384 000 km od Księżyca, wymagało tak dużych nakładów materiałowych.

W trakcie programu *Apollo* odbyło się sześć udanych lądowań na powierzchni Księżyca, w różnych regionach Srebrnego Globu, dla przeprowadzenia różnorodnych badań naukowych. Łącznie na Księżycu przebywało 12 astronautów. Poszczególne misje zakończone lądowaniem (Apollo 11, 12, 14, 15, 16 i 17) były stopniowo coraz dłuższe, obejmowały coraz większy zakres badań i przywoziły na Ziemię coraz większe ilości materiału skalnego do analizy. Przykładowo, misja Apollo 11 przywiozła na Ziemię 21,5 kg skał, a Apollo 17 – 115 kg, łącznie w całym

programie: 381 kg (2200 próbek gruntu). Pierwsze loty miały charakter rozpoznawczy (misje typu H), późniejsze zaś badawczy (misje typu J).

Pomimo pionierskiego charakteru i wielkiej złożoności całego programu *Apollo* można uznać, że było to przedsięwzięcie relatywnie bardzo bezpieczne dla ludzi biorących udział w realizacji załogowych misji na Księżyc. Podczas trwającego siedem lat programu (1968-1975, wliczając lot *Apollo-Sojuz*) miały miejsce dwa poważne zdarzenia: pożar na stanowisku startowym podczas ćwiczeń załogi *Apollo 1*, zakończony śmiercią trzech astronautów, oraz wybuch zbiornika z tlenem podczas lotu na Księżyc załogowej misji *Apollo 13*, zakończony szczęśliwym powrotem całej załogi na Ziemię po awaryjnej zmianie przebiegu lotu.

Ważne znaczenie dla rozwoju technologii napędu raketowego i sterowania w próżni miał m.in. program lotów eksperymentalnego samolotu North American X-15 (1959-1968) o masie 15 t. Zbudowano trzy egzemplarze, które wykonały 199 lotów. Ustanowiono wówczas wiele rekordów prędkości (aż do 7274 km/h – sześciokrotna prędkość dźwięku) i wysokości lotu (do 108 km), a samolot poruszał się na granicy przestrzeni kosmicznej, powyżej 80 km nad Ziemią (13 lotów).

Program *Apollo* rozpoczął się od testów rakiet i elementów składowych systemu. Pierwszy, testowy start rakiety Saturn I, których w sumie zbudowano 10 (*Saturn-Apollo 1*, SA-1) o masie 417 t, odbył się 27 października 1961 roku. Jednostopniowa raketa o długości 39 m (zasilana naftą i ciekłym tlenem) wyniosła w lot suborbitalny (trwający 15 minut) na wysokość 133 km i odległość 345 km ładunek 87 t wody. Zgodnie z planem po wykonaniu lotu statek spadł do Oceanu Atlantyckiego. Podobny lot (na wysokość 105 km) odbył się w kwietniu 1962 roku (*Saturn-Apollo 2*, SA-2) oraz w listopadzie 1962 roku (*Saturn-Apollo 3*, SA-3), na wysokość 168 km. Podczas tych dwóch misji woda użyta jako balast została (dla celów badawczych) rozpylona na dużej wysokości w jonosferze (*Project Highwater*), wskutek zamierzonej eksplozji statku. Czwarty lot suborbitalny (*Saturn-Apollo 4*, SA-4) na wysokość 129 km przeprowadzono w marcu 1963 roku. Po czterech lotach testowych rakiety Saturn I w pierwszej wersji (Block 1) odbył się

jeszcze sześć misji bezzałogowych wersji drugiej (Block 2, masa 508 t), w latach 1964-1965. Pierwszy lot orbitalny (wysokość orbity od 264 do 760 km) odbył się w misji Saturn-Apollo 5, SA-5. Na orbicie umieszczono wówczas ładunek o masie 17 t.

Później wykonano trzy bezzałogowe loty kosmiczne samego statku Apollo (1966). Najpierw odbyła się misja oznaczona symbolem AS-201 (26 lutego 1966 roku). Przetestowano wówczas raketę Saturn w jej dwustopniowej konfiguracji IB (masa 598 t) w locie suborbitalnym – moduł dowodzenia (CM) połączony z modułem silnikowym (SM), tworzące łącznie statek Apollo (CSM, masa 21 t), wzniósł się na wysokość 493 km po krzywej balistycznej. Przetestowano powrotne wejście modułu do dowodzenia w atmosferę (z prędkością 29 000 km/h) i jego wodowanie na spadochronach na południowym Atlantyku, w połowie drogi pomiędzy Brazylią a Angolą, 65 km od okrętu ratunkowego, lotniskowca USS Boxer. Misja trwała 37 minut, statek kosmiczny przebył dystans 8500 km.

Lot oznaczony symbolem AS-203 (zaburzenie kolejności w numeracji) przeprowadzony był 5 lipca 1966 roku. Rakieta Saturn IB o masie 538 t umieściła na orbicie ziemskiej (o wysokości około 200 km) zestaw przyrządów pomiarowych (Instrument Unit) o masie 26 t (największy ładunek umieszczony jak dotąd na orbicie przez Stany Zjednoczone) zamiast statku Apollo. Zbadano zachowanie się paliwa znajdującego się w zbiornikach drugiego stopnia rakiety Saturn w stanie nieważkości na orbicie ziemskiej, na potrzeby późniejszych lotów księżycowych. Około 10 t ciekłego wodoru i ciekłego tlenu w zbiornikach rakiety monitorowano za pomocą 83 czujników i dwóch kamer. Misja trwała sześć godzin, drugi stopień rakiety Saturn z urządzeniami pomiarowymi przebył około 162 000 km. Po czterech okrążeniach wokół Ziemi testowo zamknięto zawór bezpieczeństwa w zbiorniku ciekłego wodoru, co doprowadziło do wzrostu ciśnienia (do około 3 at) i eksplozji zbiornika, poza zasięgiem naziemnych stacji śledzących lot.

Misja AS-202 odbyła się pół roku po pierwszym locie CSM Apollo (25 sierpnia 1966 roku) i polegała na (podobnie jak w pierwszym przypadku) locie balistycznym, ale tym razem już na wysokość 1143 km

nad Ziemią. Wodowanie miało miejsce po raz pierwszy na Pacyfiku, w odległości 26 000 km od miejsca startu, kilkaset kilometrów na północ od Wysp Marshalla. Lot trwał 93 minuty. Statek Apollo został podjęty z morza na pokład lotniskowca USS Hornet. W module serwisowym statku Apollo użyto po raz pierwszy ogień paliwowych do produkcji energii elektrycznej. Testowano również systemy łączności w paśmie wysokiej częstotliwości S oraz działanie rakiety Saturn IB.

Podczas przygotowań do lotu załogowego miał miejsce poważny wypadek, jakim był pożar w kabinie statku Apollo 1 (27 stycznia 1967 roku), do którego doszło w wyniku zaniedbań: pośpiechu i braku przewidywania zagrożeń na wczesnym etapie planowania i realizacji programu lotów księżycowych. Braki projektowe i niedbałość podczas montażu instalacji elektrycznej, złe zabezpieczenie izolacji wielokilometrowych przewodów znajdujących się pod napięciem, użycie palnych materiałów umieszczonych w atmosferze czystego tlenu o zwiększonym ciśnieniu, który wyjątkowo podsyca ogień, brak możliwości szybkiego otwarcia wjazdu do statku w sytuacji awaryjnej, wynikający z jego skomplikowanej konstrukcji, wszystko to spowodowało tragiczny wypadek przed startem, jeszcze na Ziemi. Podczas ćwiczeń w kabinie, mimo braku paliwa w zbiornikach rakiety Saturn, w ogniu zginęło trzech astronautów. Z tej katastrofy wyciągnięto stosowne wnioski i wspomniane mankamenty techniczne zostały usunięte albo zminimalizowane. W efekcie wszystkie przeprowadzone później loty odbyły się bez ofiar.

Bezzałogowa misja Apollo 4 (9 listopada 1967 roku) była pierwszym startem trzystopniowej rakiety Saturn V, przeznaczonej do lotu księżycowego (poprzednie starty nie miały oznaczeń od 1 do 3) i pełnej konfiguracji statku Apollo. Masa startowa rakiety wynosiła 2800 t. Po raz pierwszy wykorzystano nowe stanowisko startowe nr 39, z którego później odbywały się misje księżycowe. Silniki pierwszego stopnia pracowały przez 2,5 minuty, a drugiego stopnia – 6 minut. Następnie uruchomiono trzeci stopień Saturna i 11 minut po starcie cały zestaw (125 t), razem ze statkiem Apollo (CSM wraz z makiętą lądownika (LM) o łącznej masie 42,5 t) wszedł na orbitę ziemską o wysokości około

180 km. W trakcie lotu sprawdzono silnik raketowy przeznaczony do misji w kierunku Księżyca (test manewru TLI – *Trans-lunar injection*, przeprowadzony później łącznie dziewięć razy w programie *Apollo*): po dwóch okrążeniach wokół Ziemi ponownie uruchomiono trzeci stopień Saturna na 5,5 minuty. W ten sposób statek znalazł się na wydłużonej orbicie o perygeum 17 000 km i okresie obiegu 315 minut. Oddzielono trzeci stopień rakiety, uruchomiono silnik modułu SM i orbita została podniesiona do 18 000 km. Aparaty fotograficzne umieszczone na pokładzie *Apollo 4* wykonały automatycznie 755 kolorowych zdjęć Ziemi widocznej niemal w całości z największej jak dotąd odległości – od 13 000 do 18 000 tys. km – na średnioformatowej błonie fotograficznej o szerokości 70 mm. Po trzecim okrążeniu wokół Ziemi moduł CM wszedł w atmosferę z prędkością 11 km/s, podobną do prędkości powrotnej z Księżyca (osłona termiczna statku nagrzała się do 2700 stopni C) i po ośmiu godzinach lotu orbitalnego wodował na północnym Pacyfiku 10 km od okrętu USS Bennington.

Misja *Apollo 5* została zaplanowana jako pierwsze orbitalne testy lądownika księżycowego (LM) firmy Grumman (bez modułu CSM). Do startu bezzałogowego statku wykorzystano dwustopniową rakietę Saturn IB (22 stycznia 1968 roku). Lądownik pozbawiony był jeszcze nóg, które miały potem posłużyć do lądowania na Księżycu podczas przyszłych misji. Po 10 minutach od startu drugi stopień Saturna z lądownikiem wszedł na orbitę o wysokości 167 x 222 km i okresie obiegu 88 minut. Po 45 minutach oddzielono lądownik i po dwóch okrążeniach wokół Ziemi kilkakrotnie uruchamiano najpierw silnik członu zniżania lądownika, a później silnik członu wznoszenia. Ponieważ lądownik nie był zaprojektowany do lądowania na Ziemi, to jego obie części uległy zniszczeniu w atmosferze po zakończeniu misji. Lot testowy trwał w sumie niecałe 8 godzin.

Lot *Apollo 6* był ostatnim bezzałogowym lotem w programie księżycowym. Do misji wykorzystano rakietę Saturn V (2770 t), statek CSM *Apollo* i makietę lądownika (LM) o łącznej masie 43 t (4 kwietnia 1968 roku). Podczas startu (412 i 414 sekunda lotu) wystąpiły problemy

z dwoma silnikami J-2 (nr 2 i 3) drugiego stopnia rakiety, które zostały automatycznie wyłączone. Przedłużono zatem pracę trzech pozostałych silników Saturna S-II, aby wejść na orbitę. Lot polegał na trzech okrążeniach wokół Ziemi, podczas których na 442 sekundy odpalono silnik modułu SM, aby osiągnąć perigeum oddalone od Ziemi o 22 200 km, testując manewr TLI. Moduł dowodzenia CM wodował na północnym Pacyfiku po niemal 10 godzinach lotu i został podniesiony przez okręt USS Okinawa.

Misja Apollo 7 była pierwszym załogowym lotem amerykańskiego programu księżycowego (11-22 października 1968 roku). Po raz pierwszy w kosmos poleciało trzech Amerykanów. Astronauci wykonali 163 okrążenia wokół Ziemi (w 90 minut każde) na orbicie o wysokości od 165 do 452 km. Do startu użyto dwustopniowej rakiety Saturn IB (masa 593 t) i statku CSM (masa 21 t). Podczas misji przetestowano statek w warunkach lotu załogowego, produkowano prąd i wodę z ogniwi paliwowych, testowane były skafandry załogi, silniki modułu SM, testowano rozłączenie z drugim stopniem rakiety, nawigację i łączność. Badano wibracje statku, fotografowano Ziemię. Odbyla się pierwsza w historii załogowa transmisja telewizyjna na żywo z kosmosu. Na pokładzie Apollo 7 nie było jeszcze lądownika, a tylko metalowa konstrukcja, która posłużyła jako podstawa do testów ręcznego połączenia statku (dokowania) z lądownikiem księżycowym. Dla uniknięcia groźnego pożaru (jaki wydarzył się przy testach Apollo 1) dokonano 1300 zmian konstrukcyjnych, a do oddychania w kabinie nie używano czystego tlenu, tylko mieszkankę tlenu i azotu. Po niemal 11 dniach misji i przebyciu 7,3 mln km na orbicie astronauci przeprowadzili wodowanie na zachodnim Atlantyku, w połowie odległości pomiędzy Bermudami (370 km) a Portoryko, i zostali podjęci przez oddalony o 13 km lotniskowiec USS Essex (wyporność 30 000 t, długość 266 m, moc 150 000 KM, załoga 3450 marynarzy). Moduł dowodzenia jest eksponowany w założonym w roku 1988 muzeum lotnictwa w Dallas, w Teksasie.

Załogowa misja Apollo 8 (21-27 grudnia 1968 roku) miała znaczenie przełomowe, gdyż wówczas trzej ludzie po raz pierwszy w historii opuścili

niską orbitę okołoziemską. Start trwał 11 minut. Po trzech godzinach piloci wykonali manewr przyspieszenia w kierunku Księżyca (TLI, zapłon silnika na 319 sekund, wzrost prędkości o 3040 m/s). Po 69 godzinach lotu astronauta weszli na orbitę Księżyca (10 okrążeń w ciągu 20 godzin, najmniejsza odległość 111 km). Do startu, po raz pierwszy w locie załogowym, wykorzystano rakietę Saturn V (masa 2822 t). Apollo w tej misji nie posiadał lądownika księżycowego. Na orbicie okołoziemskiej umieszczono statek o masie 128 t, a na okołoksiężycowej – 21 t.

Podczas lotu odbyło się sześć transmisji telewizyjnych, przeprowadzonych na żywo. W wigilię Bożego Narodzenia 1968 roku astronauta (znajdujący się już na orbicie okołoksiężycowej) odczytali widzom na Ziemi początek Księgi Rodzaju o stworzeniu świata przez Boga, wykonali pierwsze w dziejach ludzkości fotografie całej Ziemi, widzianej z Księżyca, zrobili zdjęcia powierzchni Księżyca, a w dniu Bożego Narodzenia uruchomili na 204 sekundy silnik modułu serwisowego (wzrost prędkości o 1067 m/s) i skierowali się w drogę powrotną. Po 57 godzinach lotu powrotnego statek Apollo powrócił na Ziemię. Wodowanie modułu CM odbyło się na północnym Pacyfiku, kilkaset kilometrów od Hawajów i załoga została podjęta na pokład lotniskowca USS Yorktown (wyporność 37 000 t, długość 266 m, moc 150 000 KM, załoga 2600 ludzi i 100 samolotów). Misja trwała sześć dni i trzy godziny.

Podczas lotu Apollo 9 (3-13 marca 1969 roku) na orbicie okołoziemskiej sprawdzano kompletny statek Apollo, wyposażony w lądownik księżycowy (LM). Na orbicie (od 208 do 509 km) umieszczono statek o łącznej masie 132 t. Przetestowano dokowanie statku CSM z lądownikiem, przejście dwóch członków załogi do lądownika (LM), uruchamianie silników lądownika i spotkania obu statków na orbicie. Symulowano lądowanie na Księżycu przez uruchomienie na 6 minut silnika członu lądującego (LM). Podczas lotu dwaj astronauta odbyli spacer kosmiczny (78 min), testując planowane wyjście na powierzchnię Księżyca. Dwaj astronauta na pokładzie lądownika oddalili się także na 190 km od statku Apollo i powrócili do niego po sześciu godzinach samodzielnego lotu. Później pusty lądownik został jeszcze wykorzystany

do testów członu lądującego i wznoszącego, które oddaliły się od Ziemi najpierw na 5000 km, a potem na 7000 km. Obydwa niepotrzebne już elementy lądownika pozostały na orbicie okołoziemskiej: człon lądujący uległ zniszczeniu w atmosferze w roku 1969, a znajdujący się wyżej człon wznoszący – dopiero w roku 1981. Załoga wodowała na Atlantyku, na północ od Portoryko i została podjęta przez okręt USS Guadalcanal po przebyciu 6,6 mln km na orbicie ziemskiej (151 okrążeń).

Te same manewry zostały przeprowadzone w następnej misji, już na orbicie księżycowej. Astronauci znajdujący się na pokładzie statku Apollo 10 (18-26 maja 1969 roku) nie tylko udali się bowiem w stronę Księżyca, ale dwaj z nich oddzielili się od statku macierzystego (Charlie Brown) w lądowniku Snoopy i zbliżyli się do powierzchni Księżyca na wysokość 14,4 km – było to ostatnie przygotowanie do lądowania w następnej misji załogowej. Misja trwała 8 dni i 3 minuty. Rakietę Saturn V miała masę 2942 t, w tym statek Apollo wraz z lądownikiem – 49 t. Astronauci okrążyli Księżyc 31 razy w czasie 2 dni i 14 godzin. W czasie lotu przebyli 1126 tys. km. Przetestowano wszystkie manewry związane z dokowaniem z lądownikiem, odłączeniem lądownika na orbicie Księżyca, zniżaniem nad jego powierzchnią, oddzieleniem części wznoszącej od części lądującej lądownika (symulacja lądowania, testy radaru), nawigacją i połączeniem ze statkiem macierzystym, odległym maksymalnie o 560 km. Statek Apollo 10 był jak dotąd najcięższym obiektem umieszczonym na orbicie Księżyca (31,5 t) i nawigacja wymagała więcej paliwa niż w misji Apollo 8, która odbyła się bez lądownika (LM). Wykonano dokumentację fotograficzną miejsc zaplanowanych na przyszłe lądowania na powierzchni. Moduł dowodzenia wodował na Oceanie Spokojnym kilkaset kilometrów od Wysp Samoa i został podjęty przez lotniskowiec USS Princeton.

Historyczne, przełomowe dla ludzkości znaczenie miała ośmiodniowa misja statku Apollo 11 (16-24 lipca 1969 roku), podczas której doszło do pierwszego lądowania ludzi na Księżycu (20 lipca). Dwaj astronauci, Neil Armstrong (1930-2012) i Buzz Aldrin (ur. 1930), na pokładzie lądownika Eagle odłączyli się od statku macierzystego CSM 107 Columbia

i przeprowadzili lądowanie, podczas gdy trzeci członek załogi, Michael Collins (1930-2021), pozostał na pokładzie Columbii i 30 razy okrążył Księżyc (jedno z okrążeń trwało 2 godziny) na wysokości około 110 km. Pobyt pierwszych ludzi na Księżycu trwał 21 godzin i 36 minut. Zebrano 22 kg próbek skał księżycowych, a spacer kosmiczny trwał 2,5 godziny. Na powierzchni Księżyca ustawione zostały flaga Stanów Zjednoczonych oraz urządzenia pomiarowe EASEP (Early Apollo Scientific Experiment Package) – sejsmometry pasywne przekazujące dane na Ziemię i odbłyśnik laserowy do odbijania promieni laserowych wysyłanych z Ziemi. Z załogą księżycową przeprowadził rozmowę prezydent USA Richard Nixon (1913-1994) z Białego Domu w Waszyngtonie. Statek powrócił na Ziemię po 8 dniach i 3 godzinach, wodował na północnym Pacyfiku, 24 km od okrętu ratunkowego, lotniskowca USS Hornet (wyporność 37 000 t, długość 266 m, moc 150 000 KM, załoga 2600 ludzi i 100 samolotów, zasięg 14 000 mil morskich, czyli 26 000 km).

Podobny przebieg miała także 10-dniowa misja Apollo 12 (listopad 1969). Po precyzyjnym lądowaniu na Księżycu astronauci podeszli do stojącego na powierzchni bezzałogowego amerykańskiego próbnika Surveyor 3 do badań gruntu (wylądował 20 kwietnia 1967 roku), który znajdował się 164 m od ich miejsca lądowania. Astronauci przebywali na Księżycu dłużej (31 godzin), odbyli dwa spacer kosmiczne (7 godzin i 45 minut) i przywieźli 34 kg próbek oraz elementy wymontowane z próbnika Surveyor.

Po dwóch udanych lądowaniach na Księżycu (Apollo 11 i 12) misja nr 13 wydawała się lotem rutynowym⁴. Start odbył się normalnie, w drodze na Księżyc statek Apollo (Odyssey) połączył się z lądownikiem księżycowym (Aquarius) i skierował się w stronę Księżyca. W 56 godzinie lotu, w odległości 330 000 km od Ziemi, doszło do wybuchu zbiornika z tlenem i uszkodzenia drugiego takiego zbiornika w module obsługiowym SM. W krótkim czasie statek został pozbawiony dostaw energii elektrycznej

⁴ Por. J. Lovell, J. Kluger, *Apollo 13. Utracony Księżyc*, przeł. W. Cholewa, Prószyński i S-ka, Warszawa 1995.

niezbędnej do nawigacji, ogrzewania i zasilania statku. Trzej astronauta przeniesli się do lądownika, wyłączając moduł załogowy, w którego akumulatorach pozostała niewielka rezerwa energii na przeprowadzenie lądowania na Ziemi. Lądownik księżycowy nie był przewidziany ani dla trzech ludzi, ani do przeprowadzenia korekty kursu statku w locie, ani do lotu powrotnego na Ziemię. Ponieważ silnik główny modułu obsługowego był prawdopodobnie uszkodzony, a próba jego uruchomienia mogła spowodować jeszcze jeden wybuch, astronauta użyli lądownika nie tylko jako swoistej łodzi ratunkowej, ale wykorzystali także jego silnik, który miał posłużyć do lądowania na Księżycu, w celu zmniejszenia prędkości w pobliżu Księżyca, a po okrążeniu wokół Srebrnego Globu dla nadania statkowi prędkości potrzebnej na lot powrotny na Ziemię. Manewry te zakończyły się sukcesem. Innym problemem podczas lotu było nadmierne, narastające stężenie dwutlenku węgla w powietrzu. Filtry do oczyszczania powietrza, wypełnione wodorotlenkiem litu, pochłaniającego dwutlenek węgla, stosowane w lądowniku, nie pasowały do obudowy stosowanej w statku macierzystym. Astronauta z powodzeniem wykonali jednak odpowiednią osłonę z przedmiotów codziennego użytku, posiadanych na pokładzie. W sytuacji gdy wszystkie czynności wykonywane zwykle podczas lotu kosmicznego były wcześniej wielokrotnie testowane na Ziemi, a w czasie misji ściśle opisane w programie lotu i wykonywane niejako automatycznie, realizacja tych nowych, nieprzewidzianych zadań była poważnym wyzwaniem dla załogi. Część lotu odbyła się z wyłączonym komputerem, prowadzono doraźną nawigację i ręcznie uruchamiano silnik rakietowy statku.

Misja Apollo 13 może być nazwana największym sukcesem całego programu załogowych lotów księżycowych, ponieważ obsłudze naziemnej udało się bardzo szybko i bez wcześniejszego przygotowania opracować cały szereg awaryjnych procedur i rozwiązań, które należało wdrożyć natychmiast i bez możliwości powtórzenia w razie pomyłki. Systemy pojazdu kosmicznego okazały się przydatne do nowych, nieplanowanych wcześniej zadań, a astronautom nie zabrakło ani paliwa, ani prądu, ani wody, ani powietrza. Załoga pracowała w sposób wydajny,

elastyczny i skuteczny w skrajnie niekorzystnych warunkach. Współpraca z pracownikami obsługi naziemnej pozwoliła na bieżąco rozwiązywać wszystkie nowe trudności. Lot Apollo 13 można zatem potraktować jako dobry przykład zespołowego rozwiązywania skomplikowanych zadań.

Po szczęśliwym powrocie na Ziemię załogi Apollo 13 zabrano się za realizację dalszych lotów księżycowych. Misja Apollo 14 (31 stycznia – 9 lutego 1971 roku) trwała 9 dni. Aby uniknąć zagrożeń znanych z poprzedniej misji, na statku poczynione zostały zmiany konstrukcyjne: dodano trzy zbiorniki z tlenem (150 kg), dodatkowy akumulator o pojemności 400 Ah, a także zapas 18 kg wody. Lądowanie na Księżycu odbyło się tylko 53 m od wyznaczonego punktu na wyżynach księżycowych. Astronauci zebrali 42 kg skał i przebyli po powierzchni 4 km podczas 9 godzin i 22 minut spędzonych poza lądowikiem.

Na przełomie lipca i sierpnia 1971 roku odbyła się 12-dniowa misja Apollo 15. Statek okrążył Księżyc 74 razy (6 dni na orbicie księżycowej), pobyt na powierzchni trwał 2 dni i 18 godzin. Zebrano 77 kg próbek gruntu. Astronauci przywieźli na Księżyc 476 kg aparatury naukowej (spektrometr gamma, spektrometr rentgenowski, detektor cząstek alfa, spektrometr masowy). Po raz pierwszy przeprowadzono transmisję telewizyjną ze startu z powierzchni Księżyca.

Dwie ostatnie wyprawy na Księżyc miały miejsce w roku 1972. Wyprawa Apollo 16 (16-27 kwietnia) trwała 11 dni. Odbyły się trzy spacery kosmiczne na Księżycu podczas niemal trzydniowego pobytu na jego powierzchni. Na pokładzie łazika księżycowego (LRV) dwaj astronauci przejechali 27 km, od lądownika oddalili się o 4,6 km. Zebrano 96 próbek skalnych, zrobionych zostało 1800 klatek filmowych szerokości 70 mm. Na orbicie księżycowej statek CSM krążył przez 5 dni i 6 godzin. Ostatni lot na Księżyc w programie *Apollo* wykonała załoga statku Apollo 17 (grudzień 1972). Misja trwała 12 dni i 14 godzin, w tym pobyt na Księżycu 3 dni i 3 godziny. Astronauci zebrali 111 kg próbek i odbyli trzy spacery po powierzchni (łącznie 22 godziny), w tym przejechali 36 km łazikiem LRV. Była to najdłuższa misja w programie *Apollo* (301 godzin i 52 minuty).

Widzimy stopniowy rozwój programu lotu statków Apollo. O ile podczas pierwszych wypraw astronauci poruszali się na powierzchni Księżyca pieszo, o tyle w trzech ostatnich misjach dysponowali elektrycznym łazikiem księżycowym, który pozwolił znacząco zwiększyć obszar penetrowany na powierzchni po wylądowaniu. Z racji oszczędności budżetowych trzy planowane jeszcze loty księżycowe, Apollo 18, 19 i 20, nie zostały zrealizowane. Sprzęt przygotowany dla niezrealizowanych misji programu *Apollo* stał się podstawą do zbudowania i obsługi pierwszej amerykańskiej stacji orbitalnej Skylab (1973-1979), były to jednak tylko loty okołoziemskie.

Na bazie jednego egzemplarza trzeciego stopnia rakiety Saturn V (czyli S-IVB) zbudowano laboratorium kosmiczne (masa 76 t), wyposażone w różne przyrządy badawcze, które w maju 1973 roku zostało umieszczone na orbicie bez załogi (misja SL-1) na wysokości około 440 km i okresie obiegu 93 minut. Stację Skylab odwiedziły następnie trzy załogi złożone z trzech astronautów każda (1973-1974) i spędziły na jej pokładzie odpowiednio 28, 59 oraz 84 dni. Łącznie astronauci wykonali na pokładzie stacji 2476 okrążeń wokół Ziemi. Do zasilania w energię wykorzystano fotoogniwa słoneczne o mocy 3800 W. Opuszczona stacja krążyła na coraz niższej orbicie i w lipcu 1979 roku spadła na Ziemię na terenie Oceanu Indyjskiego w zachodniej Australii. Największy odłamek ważył około pół tony. Skylab przeleciał na orbicie około 1,5 mld km.

Ważne znaczenie międzynarodowe miał wspólny lot na orbicie ziemskiej, spotkanie oraz połączenie orbitalne ostatniego statku Apollo [18] ze statkiem Sojuz 19 (lipiec 1975) za pomocą dwutonowej śluzy. Trzech Amerykanów spotkało się w kosmosie z dwoma Rosjanami na wysokości około 220 km. Statki połączyły się nad Portugalią 17 lipca 1975 roku. Wspólny lot trwał 44 godziny, później doszło do rozłączenia i ponownie połączono obydwa statki kosmiczne na 2,5 godziny. Testowano różne manewry, w tym oddalanie się i zbliżanie pojazdów lecących w odległości do 9 km. Lot Apollo trwał łącznie 9 dni i 1 godzinę, a lot Sojuza – 5 dni i 23 godziny. Załogi zjadły wspólny posiłek, zrobiły zdjęcia, wymieniły

proporczyki i prezenty oraz sadzonki drzew, prowadzono także różne eskperymenty. Odbyły się transmisja telewizyjna i konferencja prasowa. Mogło się wówczas wydawać, że badania kosmiczne są czynnikiem pokojowym, jednoczącym ludzkość w wymiarze globalnym na rzecz rozwoju nauki i techniki. Podczas naziemnych przygotowań do startu Rosjanie mówili po angielsku, a Amerykanie po rosyjsku.

Łączne koszty całego programu *Apollo* wyniosły około 25,4 mld dolarów (158 mld dolarów według obecnych cen). Warto zauważyć, że wydatki budżetowe Stanów Zjednoczonych przekraczają 48 000 mld dolarów rocznie, a budżet armii wynosi około 600 mld dolarów rocznie. Właściwa ocena wydatków kosmicznych wymaga zatem zastosowania odpowiedniej skali i szerszych porównań.

Jak dotąd miało miejsce 20 lądowań na powierzchni Księżyca: 6 załogowych w programie *Apollo* i 14 bezzałogowych, w tym 8 rosyjskich (*Luna* – w tym 2 pojazdy księżycowe *Łunochod*, 1 i 2), 5 amerykańskich (*Surveyor* – łącznie 87 000 zdjęć z Księżyca) i 1 chińskie (*Chang'e*). W roku 2009 na orbitę Księżyca została wysłana bezzałogowa sonda kosmiczna *Lunar Reconnaissance Orbiter* o masie 1900 kg, której zadaniem było wykonanie dokładnej dokumentacji fotograficznej powierzchni Srebrnego Globu (rozdzielczość do 50 cm na piksel). Podczas misji zostały także sfotografowane miejsca wcześniejszych lądowań misji *Apollo*. Na tych zdjęciach wyraźnie widać lądowniki (dolny człon), aparaturę naukową pozostawioną na powierzchni oraz ślady w regolicie (piasku księżycowym) pozostawione przez poruszających się po niej astronautów.

10.4. Inspiracje filozoficzne wynikające z lotów w kosmos

Astronauci, lecący w kosmos i wychodzący na powierzchnię Księżyca, zdawali sobie sprawę z przełomowej, filozoficznej natury wydarzeń, w których brali udział. Neil Armstrong, pierwszy człowiek schodzący z lądownika *Eagle* statku *Apollo 11* na powierzchnię Srebrnego Globu

w lipcu 1969 roku, wypowiedział przez radio znamienne słowa, wysłuchane przez miliardową publiczność podczas transmisji telewizyjnej, podsumowujące wieloletni wysiłek zrealizowany wówczas przez Amerykę: „To mały krok dla człowieka, ale wielki skok dla ludzkości”.

Wokół programu *Apollo* narosły rozmaite uproszczenia i emocje. Z jednej strony z dużą dozą przesady wtedy pisano i mówiono o „podboju kosmosu przez człowieka”, o opuszczeniu Ziemi przez ludzkość, o nowej, kosmicznej epoce w naszych dziejach. Z drugiej zaś strony lekceważono naukowe i techniczne osiągnięcia misji *Apollo*, koncentrując się na wysokich kosztach i wielkim rozmachu całego przedsięwzięcia (kilkaset tysięcy ludzi zaangażowanych do programu). Wskutek tej krytyki trzy ostatnie planowane misje (*Apollo* 18, 19 i 20) zostały anulowane. Nastąpiła długa przerwa w amerykańskich latach kosmicznych, aż do roku 1981, gdy wystartował pierwszy prom kosmiczny *Columbia*.

W czasie lotów księżycowych publicyści, dziennikarze, pisarze, naukowcy, ludzie kultury i przedstawiciele wspólnot religijnych zwracali uwagę na przełomowy dla ludzkości charakter tego przedsięwzięcia. Po raz pierwszy w historii ludzie opuścili Ziemię. Widzieli swoją planetę z kosmosu jako odległe ciało niebieskie, niebieską tarczę wschodzącą na niebie nad martwą, skalistą powierzchnią Księżyca. Uświadomili sobie rozmiary kosmosu, naszą samotność w Układzie Słonecznym, bezmiar wszechświata, w którym nawet najbliższe gwiazdy, słońca podobne do naszego Słońca, świecące punkty na niebie, widoczne z każdej strony, są miliony razy dalej niż Księżyc, do którego lecieli przez trzy dni. Widzieli tysiące gwiazd. Planowali kolonizację Księżyca, planet i innych systemów słonecznych. Na razie te plany są tylko fantastyką naukową, ale został zrobiony pierwszy krok, podobnie jak wtedy, gdy włoski żeglarz z Genui, w służbie kastylijskiej, Krzysztof Kolumb (1451-1506), stanął 14 października 1492 roku na brzegu nieznanego Nowego Świata (w archipelagu wysp Bahama).

Oprócz wątku poznawczego, odkrywania kosmosu, loty księżycowe, odbywane w okresie zimnej wojny, zwracały uwagę na wspólne losy ludzkości zamieszkującej Ziemię. Wiele pisano o jedności i braterstwie

ludzi, o wojnach i podziałach, które nie są widoczne z kosmosu, o pokojowym przesłaniu pozostawionym na Księżycu, ale także o możliwości wykorzystania przestrzeni kosmicznej do celów militarnych. Rakieta Saturn V jest efektem rozwoju technologii wojskowych, astronauta byli przedstawicielami armii amerykańskiej, silniki raketowe stosowane są w pociskach jądrowych. Po upływie pół wieku widać, że na Ziemi istnieją nadal te same nadzieje i problemy, jak dawniej, a kosmiczna perspektywa nie zmieniła ludzkich planów. Loty kosmiczne są jednak wyrazem ludzkiej natury, która charakteryzuje się ciekawością, pragnieniem rywalizacji i zdobywania, przekraczania nowych granic. Każdy przełom w kulturze jest tego dobitnym wyrazem.

10.5. Negacjonizm dotyczący programu *Apollo*

Nie wszyscy odbiorcy podzielają entuzjazm związany z eksploracją kosmosu i sukcesami rządowej agencji NASA, podległej bezpośrednio prezydentowi USA (17 000 pracowników i budżet niemal 23 mld dolarów w roku 2020, czyli około 0,5 procenta dochodów tego państwa). Niektórzy nawet są zdania, że najłatwiej odebrać atuty i zasługi zdobywcom, gdy zamiast podważać poszczególne szczegóły misji albo ich znaczenie dla cywilizacji technicznej, zaneguje się sam sukces astronautów jako taki. Negowanie prawdziwości historii załogowych lotów na Księżyc ma szereg przyczyn i jest zjawiskiem o charakterze ideologicznym. Wydaje się, że często bodźcem do wygłaszania tego typu opinii nie jest krytyczne podejście do jakiegoś obszaru dziejów najnowszych, ale raczej niechęć do współczesnego świata, do rządu i ideologii państwa amerykańskiego, którego przedstawiciele posługują się sukcesami osiągniętymi w XX wieku do promowania nauki, ustroju, idei, instytucji, polityki globalnej i rozmaitych planów oraz działań Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej (według naszej interpretacji – czwartego Rzymu). Podobny ruch negacjonistyczny dotyczy przecież także

wydarzeń związanych z zamachami terrorystycznymi, do których doszło 9 września 2001 roku na terenie USA, gdyż mają one ważne miejsce w uzasadnieniu polityki globalnej Stanów Zjednoczonych i wojen prowadzonych w różnych częściach świata pod hasłem obrony demokracji i walki z terroryzmem. Negacjonizmy dotyczące rozmaitych wydarzeń historycznych, skuteczności preparatów medycznych czy też osiągnięć nauki i techniki są w ostatnich czasach bardzo wyraźnie widoczne, szczególnie w świecie internetowej wymiany myśli, gdzie można łatwo, w sposób publicystyczny, głosić takie tezy, chociaż ich zasięg jest oczywiście nader ograniczony.

Przedstawimy teraz krótko sposób argumentacji negacjonistów sukcesu programu *Apollo*. Nie wszyscy zwolennicy tej opinii muszą przyjmować wszystkie poniższe tezy, jednakże dla pełnego obrazu zaprezentujemy ten nurt ideowy w wersji radykalnej, całościowej. Zdaniem negacjonistów program załogowych lotów kosmicznych na Księżyc był mistyfikacją. Na pokładzie modułu dowodzenia statku Apollo ani razu nie było żywych ludzi. Rakiety serii Saturn startowały automatycznie, sterowane z Ziemi, ale nie osiągały orbity ziemskiej, a przynajmniej żadne statki kosmiczne nie były w stanie opuścić bliskiego sąsiedztwa naszej planety, dolecieć na orbitę Księżyca, okrążyć Księżyca, oddzielić lądownika, wylądować na powierzchni naszego satelity, pobrać próbki skał i powrócić na Ziemię. Nie wylądowaliśmy na Księżycu, ani w misji załogowej, ani bezzałogowej. Przywiezione skały zostały sfabrykowane z ziemskich minerałów. Domniemani astronauta i pracownicy obsługi byli oszustami. Transmisje radiowe i telewizyjne z orbity i z powierzchni Księżyca zostały zrealizowane w studiu telewizyjnym. Zdjęcia zrobione na orbicie, na Księżycu i w kabinach statków to fotomontaż. Celem tych wszystkich zabiegów było pokazanie całemu światu domniemanej potęgi USA w walce ideologicznej ze Związkiem Sowieckim oraz rzekomej samowystarczalności człowieka, jego potęgi, naturalizmu i znaczenia techniki dla życia.

Negacjoniści podają rozmaite argumenty na rzecz swojego stanowiska. Ich zdaniem promieniowanie panujące w przestrzeni kosmicznej

zabiłoby natychmiast załogę Apollo podczas lotu. Prymitywne komputery istniejące w latach 60. nie pozwalały na automatyczne korekty kursu, na nawigację poza Ziemią i na skomplikowane manewry w odległości ponad 300 000 km od Ziemi. Silniki rakietowe są zawodne, nie mogą być uruchamiane bez załóceń, a statki kosmiczne lecące na Księżyc zostałyby zniszczone w trakcie lotu wskutek uderzeń meteorytów.

Na niektórych zdjęciach wykonanych na Księżycu negacjoniści dostrzegają ślady domniemanego retuszu, nienaturalną jakoby perspektywę, brak widoczności gwiazd nad głowami astronautów spacerujących po Księżycu. Ich skafandry miały być nieszczelne, niezdatne do użycia w próżni księżycowej. Lądownik testowy używany do treningów na Ziemi (LLRV) uległ kilkakrotnie katastrofie, a więc lądowania i startu podobnym pojazdem na Srebrnym Globie nie dałoby się bezpiecznie przeprowadzić aż sześć razy. Na podstawie tych wątpliwości negacjoniści uważają, że ani razu nie wylądowaliśmy na Księżycu.

W Stanach Zjednoczonych w 2001 roku powstał film dokumentalny, zrealizowany przez prywatną stację telewizyjną, którego twórcy postanowili udowodnić, że nie doszło do żadnego, ani załogowego, ani bezzałogowego, lądowania na Księżycu (*Conspiracy Theory: Did We Really Land on the Moon?*). Wśród występujących w filmie fachowców zabrakło znanych specjalistów od lotów kosmicznych, ale ten brak negacjoniści tłumaczą istnieniem spisku, który nie pozwala ujawnić zasadniczego oszustwa, kryjącego się jakoby za oficjalnym sukcesem Stanów Zjednoczonych. Negacjoniści nie podają nawet tych podstawowych szczegółów technicznych, które zebraliśmy powyżej, aby pokazać, jak stopniowo rozwijał się program *Apollo*, żeby pokonać różne wyzwania techniczne. Autorzy filmu nie postavili w nim również zasadniczego w tym kontekście pytania: dlaczego negacjonizm programu *Apollo* jest zasadniczo zjawiskiem współczesnym i domeną grupy publicystów? Gdyby istniały dobrze uzasadnione powody dla podważania faktów związanych z lądowaniem na Księżycu, to byłyby one ogłoszone już w latach 60. przez Związek Sowiecki. Rosjanie nie tylko byli zainteresowani pokonaniem Amerykanów w rywalizacji kosmicznej, ale sami przegrali

walkę z Ameryką o lot na Księżyc. Jedynym atutem byłyby zatem dla nich potencjalne dowody istnienia oszustwa USA. Tymczasem takich dowodów wówczas nie podano, mimo że rosyjscy specjaliści z zakresu astronautyki posiadali wiedzę znacznie pełniejszą niż dzisiejsi negacjoniści, pozwalającą wnikliwie ocenić i poddać ewentualnej falsyfikacji wszystkie szczegóły dotyczące lotu na Księżyc. Rosjanie sami przeprowadzili szereg bezzałogowych misji księżycowych, a ich próbniki przywiozły także podobne próbki gruntu z Księżyca. Fotografie wykonane przez automatyczne rosyjskie próbniki na powierzchni Srebrnego Globu wyglądają tak samo jak te amerykańskie, rzekomo sfabrykowane w laboratoriach NASA. Skały przywiezione przez statki rosyjskie mają taki sam skład chemiczny, różny od skał ziemskich (brak tlenu w strukturze krystalicznej), jak te rzekomo sfabrykowane, amerykańskie. Rosjanie zaś nie tylko nie podważali sukcesu Amerykanów, ale nawet sami wzięli udział we wspólnej misji Apollo-Sojuz (lipiec 1975) na orbitę ziemską już po zakończeniu wszystkich sześciu załogowych lądowań na Księżycu. Trzydzieści lat później grupa dziennikarzy wykazuje się rzekomo wyższą skutecznością śledczą i bez żadnych dowodów naukowych, ani technicznych, na podstawie werbalnej, powierzchownej i niepełnej analizy kilku zdjęć (z wielu tysięcy istniejących), po omówieniu kilku awarii i paru wypadków lotniczych przekonuje o nieistnieniu lądowania na Księżycu. Oczywiście, negacjonista może twierdzić, że istnieje rozległy spisek, w którym uczestniczyło nie tylko kilkaset tysięcy Amerykanów, ale również podobna grupa Rosjan, wspólnie jakoby zainteresowana ukryciem prawdy. Jak to jednak możliwe, aby przygotować szeroko zakrojone, ogółnoświatowe oszustwo, podrobić tysiące próbek skał, sfałszować zdjęcia, filmy, wybudować sztuczną scenerię o rozmiarach wielu kilometrów, a później ukryć to wszystko bez żadnego śladu na 50 lat i zmusić wszystkich świadków, tysiące techników, dostawców, inżynierów, astronautów na całym świecie do milczenia? Gdzie są dziś te tajne studia filmowe, laboratoria, systemy łączności? Gdzie są rachunki za wykonane prace, plany i projekty ich przeprowadzenia, dokumentacja nadzoru nad zachowaniem milczenia? Ile tysięcy oficerów CIA musiałooby czuwać nad

tym całym przedsięwzięciem w dziesiątkach miejsc na terenie USA, na Atlantyku i Pacyfiku, na lotniskowcach, w stacjach łączności na całym świecie? Czy żaden z nich nie pozostawiłby żadnych wspomnień, zdjęć, notatek, nie zdradziłby i nie wydałby ich drukiem np. w Iranie albo w Korei Północnej?

Czy łatwiej było dokonać mistyfikacji i skutecznie zmusić do milczenia tysiące ludzi przez pół wieku, ukryć ogromne oszustwo i pilnować tego fałszu do dziś, czy po prostu zająć się z powodzeniem programem *Apollo* w latach 60. i 70.? Wydaje się, że łatwiej byłoby po prostu 18 ludziom polecieć na Księżyc, niż wykonać i ukryć rzekomą największą mistyfikację całego stulecia bez żadnego śladu, mimo że ujawnione już zostały tak pilnie strzeżone tajemnice mocarstw, jak niemieckie obozy zagłady (Sobibór, Treblinka i Bełżec) w okresie II wojny światowej, budowa amerykańskiego reaktora atomowego w tajnym ośrodku Oak Ridge w stanie Tennessee i broni jądrowej albo płatne zabójstwa wykonywane przez oficerów KGB po wojnie w różnych krajach świata? Sowietom nie udało się ukryć ani zabójstwa rodziny carskiej, ani zbrodni katyńskiej. Tymczasem Związek Sowiecki był państwem zamkniętym i izolowanym, Stany Zjednoczone zaś są otwarte i demokratyczne, a więc ewentualne oszustwa są trudniejsze do ukrycia. Negacjoniści tworzą obraz Ameryki jako potężnego obozu wojskowego, państwa konspiracji i przymusu: to już wystarcza do podważenia ich tez. Ponieważ USA nie są państwem totalitarnym, to takiej konspiracji nie było. Zwolennicy negacjonizmu akceptują zapewne negatywny obraz Stanów Zjednoczonych, wierzą w posępny obraz Ameryki totalitarnej i zmilitaryzowanej i to przekonanie wspiera ich fałszywe mniemania.

Bliższa odpowiedź na poszczególne zastrzeżenia ze strony negacjonistów daje się łatwo sformułować, gdy uświadomimy sobie, że rozwój techniki jest długotrwałym, stopniowym procesem, w którym gromadzone są liczne osiągnięcia, doświadczenia i wynalazki następujące po sobie, jeden po drugim. Potężny, skuteczny i precyzyjny silnik raketowy może się zrazu wydawać technicznie niemożliwy do zbudowania i do niezawodnej pracy w kosmosie, poza Ziemią, ale trzeba pamiętać, że

konstrukcje te rozwijały się przez wiele lat, od prostych i zawodnych, testowanych na Ziemi, do złożonych i sprawnych, używanych w kosmosie, i były stopniowo udoskonalane. Od prostych, eksperymentalnych urządzeń technicy przeszli stopniowo do złożonych systemów, pełnych zabezpieczeń, urządzeń dodatkowych i zdublowanych instalacji, zapewniających wysoki stopień niezawodności. Komputery i radary także rozwijały się stopniowo. Rakiety Saturn były konstruowane po latach testów i innych konstrukcji Wernera von Brauna, poczynając od programu V2. Silniki tych rakiet testowano na hamowniach, montowano w statkach bezzałogowych, sprawdzano wielokrotnie.

W podobny, sofistyczny sposób można by twierdzić, że np. procesor Intel i3 komputera stojącego na moim biurku nie może zawierać w sobie kilku miliardów tranzystorów umieszczonych razem na jednej płytce krzemu o powierzchni około 1 cm^2 (podobnie jak pamięć RAM DDR 4 o pojemności 16 GB albo dysk SSD o pojemności 1 TB, czyli w istocie 930 GB). Fałszywe rozumowanie domniemanego negacjonisty mogłoby mieć następującą postać: bierzemy płytkę krzemu. Za pomocą lutownicy montujemy na niej tranzystor, czyli element złożony z trzech elementów (dwa złącza półprzewodnikowe). Czynność taka trwa, powiedzmy, 10 sekund. Zmontujemy następnie 100 takich tranzystorów, minęło około 1000 sekund, czyli jedna czwarta godziny: zabrakło nam już miejsca na płytce, a zamontowanie miliarda tranzystorów, nawet gdyby się zmieściły na jakiejś wielkiej podstawie, trwałoby 10 mld sekund, czyli 317 lat, a więc jest to technicznie niemożliwe. Nie można zatem zbudować komputera, tym bardziej nie może istnieć masowa produkcja takich komputerów, których miliony są w powszechnym użyciu. Wbrew temu tę książkę piszę właśnie na komputerze z tego typu procesorem (Intel Core i3-12100, nazwa kodowa Alder-Lake U, 12 generacja, architektura x86, data wydania 7 stycznia 2022 roku, częstotliwość 4,3 GHz, 4 rdzenie, 8 wątków, podstawka LGA 1700, moc 60 W, technologia litografii 7 nm, liczba tranzystorów 9,8 mld, cena 122 dolary).

Twórca podobnego rozumowania nie bierze pod uwagę, że wszystkie wspomniane tranzystory są tworzone jednocześnie na jednej płytce

krzemowej metodą nakładania całych warstw półprzewodnikowych (fotolitografia), podobnie jak kserokopia albo kolorowy druk na papierze, który jednocześnie zawiera tysiące liter i cyfr (drukuję się całe arkusze jednocześnie). Na początku rozwoju tej gałęzi techniki tranzystor skonstruowany w Stanach Zjednoczonych w latach 1947-1950 był rzeczywiście dużym kawałkiem krzemu z dolutowanymi ręcznie elementami półprzewodnikowymi i kablami (wynalazcy otrzymali Nagrodę Nobla z fizyki w 1956 roku). Tranzystory zastąpiły w technice dawne lampy elektronowe wzmacniające sygnały. Później rozpoczęła się miniaturyzacja i na jednym kawałku krzemu montowano dwa, cztery, osiem, szesnaście, a potem tysiące i miliony półprzewodników podczas masowej produkcji. Postęp geometryczny w tej dziedzinie produkcji oraz minaturyzacja elementów wyjaśniają obecny stopień zaawansowania i komplikacji technicznej procesorów, pamięci RAM, dysków SSD, matryc światłoczułych aparatów fotograficznych, kamer i wielu innych urządzeń tego typu. Wystarczy prześledzić historię techniki, aby zrozumieć stopniowy rozwój i rosnące skomplikowanie różnych wynalazków. Wszystkie one są realne, działają, można je kupić, rozmontować, sprawdzić, a historię ich rozwoju można prześledzić w literaturze i na stronach internetowych.

Dyskusja z negacjonistami jest trudna, często nie biorą oni pod uwagę rozbudowanych argumentacji, których nie rozumieją albo nie chcą rozumieć. Ich celem nie jest bowiem rzetelna debata nad dziejami techniki, ale walka z przyjętym w świecie wizerunkiem Ameryki jako kraju, który odnosi rozmaite sukcesy i jest liderem światowej technologii (to potwierdza naszą tezę historiozoficzną o czwartym Rzymie, który zwalczają barbarzyńcy). W tym środowisku dominują emocje, z którymi nie można sensownie dyskutować. Można im tylko przeciwstawić odmienne emocje, co oczywiście nie skutkuje porozumieniem i merytoryczną dyskusją, a jedynie kłótnią. Krytyk negacjonizmu od początku bywa szeregowany jako mimowolny agent propagandowych sił rządu Stanów Zjednoczonych. Zjawisko to dowodzi, że pewne aspekty życia są nieintuicyjne, wykraczają poza empirię codziennego doświadczenia,

i wiedzę na temat techniki wielu ludzi przyjmuje na wiarę, słuchając specjalistów z danej dziedziny, wypowiadających się w sposób potoczny. Brak bezpośredniego kontaktu ludzi z wynalazkami, ich złożonością i z procesem ich rozwoju powoduje, że negacjoniści mogą w miejsce autorytetu specjalistów promować inne, alternatywne, pozorne autorytety, wymierzone nie tyle w technikę, ile w istniejący porządek polityczny, społeczny albo gospodarczy, w ramach którego powstają te wynalazki. Zamiast ufać specjalistom, wierzą swoim autorytetom, których przekonania cenią wyżej niż ich, z racji na inne, cenione przez siebie składowe wizji świata tych autorytetów (np. poglądy społeczne) albo z racji na swoje własne zasady, np. nieufność czy nawet wrogość wobec władzy publicznej.

Na podstawie przeprowadzonej wyżej prezentacji stopniowego rozwoju programu *Apollo* i jego poszczególnych osiągnięć, w świetle podanych szczegółów technicznych i analizy kontekstu, widać wyraźnie i jednoznacznie, że negacjonizm w sprawie lądowania na Księżycu pozbawiony jest wszelkich podstaw, a pozorna metodologia negacjonistyczna celowo rezygnuje z wartości, co nie prowadzi do żadnej poważnej refleksji nad stroną techniczną i polityczną omawianego problemu, służy tylko rzekomemu uzasadnieniu arbitralnie przyjętej tezy.

10.6. Rzut oka na dalsze dzieje załogowych lotów w kosmos

Spory potencjał historiozoficzny ma także amerykański program lotów promów kosmicznych (system STS) z ostatnich dwóch dekad XX wieku, a więc następca programu *Apollo*⁵. Można także na ten temat napisać kilka uwag. Planowany jako znaczący postęp w stosunku

⁵ Rosjanie próbowali rywalizować ze Stanami Zjednoczonymi także w dziedzinie pojazdów załogowych wielokrotnego użytku, ale przeprowadzili tylko jeden bezałogowy lot promu kosmicznego Buran w roku 1998.

do statku Apollo wahadłowiec kosmiczny miał zrewolucjonizować loty kosmiczne, uczynić je rutynową, tanią, regularną dziedziną lotnictwa o dużym potencjale naukowym, gospodarczym, a nawet turystycznym i edukacyjnym. Prom kosmiczny miał stanowić bramę do podboju kosmosu, do lotu na Marsa i do budowy wielkich, stałych stacji orbitalnych i baz kosmicznych⁶.

W miejsce wielkiej jednorazowej rakiety Saturn V, zwieńczonej nie-wielkim, również jednorazowym statkiem załogowym Apollo, którego tylko górna część (moduł załogowy CM) wracała na Ziemię, wprowadzono w życie system transportu kosmicznego wielokrotnego użytku. Wahadłowiec albo inaczej prom kosmiczny (Space Shuttle), zwany również orbiterem, przypominający średniej wielkości samolot, wyposażony został w dużą ładownię, obszerną, dwupoziomową kabinę dla siedmioosobowej załogi, trzy silniki główne i silniki manewrowe. Do lotu w kosmos ustawiany był w pozycji pionowej, w połączeniu z dużym zewnętrznym zbiornikiem (External Tank, ET) na paliwo i utleniacz (ciekły wodór i ciekły tlen) i z dwiema rakietami wspomagającymi na paliwo stałe po bokach (Solid Rocket Booster, SRB), które są odpowiednikiem pierwszego stopnia rakiety Saturn (łączna masa zestawu Space Shuttle to 2030 t). Zarówno silniki promu, jak i rakiety SRB były urządzeniami wielokrotnego użytku, co miało obniżyć koszty i skrócić czas potrzebny na przygotowanie do lotu. Jednorazowy był tylko zbiornik na paliwo.

Wahadłowiec (masa 110 t), w którego ładowni znajdował się np. nowy satelita albo teleskop kosmiczny, pokryty osłoną termiczną (także wielokrotnego użytku) złożoną z płytek albo tkaniny ceramicznej, startował z ośrodka lotów kosmicznych im. Kennedy'ego na Florydzie. Po wykorzystaniu paliwa stałego rakiety SRB były oddzielane od orbitera i lądowały na spadochronach. Nadal pracowały trzy silniki główne promu SSME, urządzenia przeznaczone do użycia podczas 55 misji. Opróżniony zbiornik paliwa był odrzucany i ulegał zniszczeniu

⁶ Por. J. Nowicki, K. Zięcina, *Samoloty kosmiczne*, Wyd. Naukowo-Techniczne, Warszawa 1989.

w atmosferze, a prom wchodził na orbitę ziemską, na której pozostawał około dwóch tygodni. Ponowne uruchomienie silników manewrowych orbitera pozwalało zejść z orbity. Wahadłowiec lądował w Kaliforni albo na Florydzie na lotnisku, podchodząc do lądowania lotem ślizgowym, jak szybowiec, stopniowo tracąc wysoką prędkość orbitalną. Nie było możliwości ponownego podejścia do lądowania. W ładowni promu można było przywieźć z orbity np. satelitę przeznaczonego do naprawy. Możliwości techniczne takiego lotu były zatem wielokrotnie większe niż niewielkiego statku Apollo.

Zbudowano pięć wahadłowców, które poleciały w kosmos (Columbia, Challenger, Discovery, Atlantis, Endeavour). Pierwszy start promu Columbia odbył się 11 kwietnia 1981 roku, w 20. rocznicę lotu Jurija Gagarina, pierwszego człowieka, który poleciał na orbitę ziemską. Szybko okazało się, że zamierzone co sześć tygodni starty promów są niewykonalne, koszty pojedynczego lotu były ogromne, a dwa promy, Challenger i Columbia, uległy katastrofom (przy starcie albo przy lądowaniu). W katastrofach tych zginęło 14 astronautów, czyli dwie załogi. Plany podboju kosmosu, a więc budowy wielkiej stacji orbitalnej, załogowego powrotu na Księżyc, bazy na jego powierzchni i lotu na Marsa, należało odłożyć w czasie na dziesiątki lat.

W trakcie całego programu lotów amerykańskich wahadłowców kosmicznych (1981-2011) odbyło się łącznie 135 startów. Loty te trwały 1317 dni, wykonano 21 150 okrążeń wokół Ziemi, na orbicie przebytych zostało 883 mln km. Astronauci wykonali 144 spacerów kosmicznych, 46 razy łączyli się z dwiema stacjami kosmicznymi (Mir i ISS). W kosmosie umieszczono 66 satelitów. Najdłuższa misja (STS-80) miała miejsce na przełomie listopada i grudnia 1996 roku. Prom Columbia przebywał wówczas w kosmosie 15 dni i 15 godzin, przeleciał 11 mln km w czasie 279 okrążeń wokół Ziemi na wysokości około 350 km. Koszty całego programu wahadłowców wyniosły 196 mld dolarów (według cen z roku 2011), co w przeliczeniu na jeden lot daje według NASA koszt 450 mln dolarów.

Program lotów amerykańskich wahadłowców kosmicznych był dużym krokiem naprzód w dziejach badań kosmicznych, przyniósł także liczne rezultaty naukowe i techniczne. Podczas lotów przeprowadzano eksperymenty naukowe, naprawiano satelity, odbywały się spacery kosmiczne. Obecnie można mieć wrażenie, że politykę kosmiczną Stanów Zjednoczonych cechuje istotny regres techniczny: zrezygnowano z programu misji załogowych Constellation, załogi biorące udział w lotach na Międzynarodową Stację Kosmiczną ISS korzystały ze statków rosyjskich albo prywatnych firm amerykańskich. Taka zależność agencji NASA od innych podmiotów jest dużym obciążeniem dla wizerunku mocarstwa kosmicznego.

W czasie gdy Stany Zjednoczone prowadziły loty wahadłowców, Rosjanie rozwijali program *Sojuz*, który jest najdłuższą w historii serią lotów załogowych podobnych statków kosmicznych. W latach 1961-2021 odbyło się 145 lotów różnych wersji załogowych tego pojazdu kosmicznego (*Sojuz*, *Sojuz-T*, *Sojuz-TM*, *Sojuz-TMA*, *Sojuz-TMA-M*, *Sojuz-MS*).

Współcześnie, a więc od roku 2017, USA rozwijają planowany program lotów załogowych *Artemis*, który polega na powrocie do zmodernizowanej idei statków typu Apollo. Wydano na niego jak dotąd około 35 mld dolarów. Statek załogowy (*Orion*) będzie wynoszony w kosmos za pomocą rakiety wielostopniowej (*Space Launch System*, *SLS*). Koncepcja modułu załogowego i obsługowego przypomina rozwiązania znane z misji Apollo. Powrót na Księżyc jest planowany za pomocą lądownika podobnego do używanego dawniej. W ten sposób pionierskie idee lat 60. XX wieku będą miały trwałe i długie oddziaływanie na amerykański program kosmiczny. Pierwsza misja załogowa (*Artemis II*) jest planowana na maj 2024 roku, a pierwsze lądowanie na Księżycu (*Artemis III*) na rok 2025. Trwają przygotowania do pierwszego testowego startu bezzałogowego i lotu na orbitę Księżyca *Artemis I* jesienią 2022 roku. Termin tego startu był już wielokrotnie przekładany z różnych przyczyn technicznych. W czasach współczesnych Amerykanie mogą napotkać na poważną konkurencję w badaniach księżycowych, która będzie motywować do przyspieszenia wysiłków NASA w tej dziedzinie, gdyż

własne programy lotów, także księżycowych, rozwijają Rosja, Chiny oraz Indie. W Stanach Zjednoczonych działa też konkurencja komercyjna (firma Space X), która ma własne plany kosmiczne.

10.7. Wnioski ogólne

Analiza historiozoficzna osiągnięć technicznych powinna być prowadzona na podstawie rzetelnej wiedzy. Zarysowawszy dzieje programu *Apollo*, możemy podjąć pewne refleksje. Seria załogowych lotów kosmicznych tego programu zaowocowała sześcioma lądowaniami ludzi na powierzchni Księżyca. Stało się to możliwe w warunkach powojennego rozwoju techniki. II wojna światowa i wyścig zbrojeń po jej zakończeniu są zjawiskami negatywnymi w dziejach XX wieku. Krwawe walki na frontach i terror państw totalitarnych przyniosły ogromne zniszczenia, wiele ofiar i ogromne koszty materialne. Miliony ludzi zginęły, a życie milionów innych zostało zmienione. Ubocznym, pozytywnym skutkiem tych zjawisk był jednak wielki postęp technologiczny w czasie wojny. W innych warunkach te same osiągnięcia mogłyby zająć dziesiątki, a nawet setki lat. Wojna jest więc przypadłościowym czynnikiem postępu technicznego. To oczywiście nie znaczy, że należy wywoływać wojny dla pobudzenia rozwoju techniki. Historia dowodzi, że wojny i tak wybuchają, a więc można sądzić, że tego typu motywów do rozwoju techniki nie zabraknie. Podobnie jest w przypadku rozwoju medycyny: chorób i epidemii nigdy nie zabraknie. Gdy jednak stają się zbyt dolegliwe dla społeczeństwa, wówczas parlamenty i rządy w różnych krajach będą intensywniej zabiegać o badania nad ich ograniczeniem i pokonaniem. Strach przed katastrofą i zagładą jest ważnym czynnikiem motywującym ludzi do działania. Są to czynniki znacząco modyfikujące optymistyczne ujęcia dziejów ludzkości.

Za sprawą wojennych i zimnowojennych badań i wynalazków możliwe stały się badania i loty kosmiczne. Dziś, gdy nie rozgrywa się dramat

zimnej wojny, wysiłki mające na celu podbój kosmosu znacząco osłabły. Na wiele lat zaprzestano załogowych lotów księżycowych. Zapowiadane dalsze kroki w załogowych badaniach kosmicznych są powolne i opóźnione o wiele dziesięcioleci w stosunku do pierwotnych planów. Opisywane przez wizjonerów i pisarzy rutynowe loty na Księżyc, załogowe wyprawy na Marsa, a nawet regularne loty na orbitę ziemską i do baz kosmicznych nie zostały zrealizowane. Lot w kosmos nie jest zjawiskiem powszechnym i długo nie będzie przebiegał równie łatwo, jak lot samolotem albo podróż statkiem. Dokonano jednak także dużego postępu w badaniach kosmosu, opracowano nowe technologie, różne wyzwania techniczne zostały rozwiązane, a więc badania kosmiczne doprowadziły do dużego postępu technologicznego.

11.

Czy historia motoryzacji ma znaczenie dla historiozofii?

Podajemy w tym rozdziale pewien wątek z dziejów techniki, który nie jest zwykle w żaden sposób kojarzony z filozofią ani nawet z filozofią historii. Naszym zdaniem dzieje motoryzacji rodzą jednak szereg ważnych refleksji o charakterze filozoficznym, które możemy z powodzeniem przeprowadzić na podstawie pewnych informacji z zakresu historii i teraźniejszości tej dziedziny techniki, jaka nas otacza w dosłownym znaczeniu tego słowa. Wystarczy wyjść na ulicę, aby doświadczyć powszechnego charakteru motoryzacji, typowego wyrazu cywilizacji technicznej. Samochody osobowe i ciężarowe, autobusy, podobnie jak pociągi i samoloty, zmieniły obraz naszego świata, a także sposób myślenia człowieka o takich kwestiach, często filozoficznych, jak mobilność w czasie i w przestrzeni, zamożność, globalna i lokalna wymiana informacji, unifikacja społeczeństw i wiele innych. Problemy filozoficzne podejmiemy po przedstawieniu tła historycznego. Szczególnym wyrazem nowej techniki są loty kosmiczne, których sztandarowy przykład, a więc amerykański program załogowej eksploracji Księżyca *Apollo* rozważyliśmy w poprzednim rozdziale tej książki.

Cywilizacja techniczna powstała i rozwija się na świecie od połowy XIX wieku. Strukturalnie składa się z szeregu wzajemnie powiązanych i oddziałujących na siebie dziedzin techniki, technologii, produkcji

i wykorzystania dóbr. Przed skonstruowaniem wynalazków, które zrewolucjonizowały transport, ludzie poruszali się pieszo, konno albo z biegiem rzek i na morzach, korzystając z napędu żaglowego i wiosłowego. Miasta były zakładane w odległości kilku godzin jazdy od siebie, czyli maksymalnie około połowy jednego dnia podróży konnej, aby umożliwić dojazd ludności wiejskiej na regularnie odbywające się targi i powrót tego samego dnia. Przesyłki pocztowe wędrowały powoli, wiadomości o elekcji albo śmierci monarchy, wybuchu albo zakończeniu wojny wymagały kilkunastu dni, aby je przekazać na terytorium państwa średniej wielkości. Starożytny bieg maratoński o długości około 42 km, w celu przekazania wiadomości o zwycięskiej bitwie, był rzadkim przykładem bardzo szybkiego przepływu informacji. Aż do połowy XIX wieku transport odbywał się na całym świecie w tym samym, niezmienionym, powolnym tempie. Społeczeństwa prowadziły życie w cywilizacjach agrarnych.

Wynalazki techniczne, które zrewolucjonizowały życie całych społeczeństw, powstały w XIX wieku: kolej żelazna, statki parowe oraz telegraf zbliżyły ludzi i ujednoliciły państwa i narody, niszcząc wiele tradycyjnych struktur społecznych i tworząc nowe. W XX wieku takim wynalazkiem, który jeszcze bardziej zintensyfikował ten proces, było skonstruowanie samochodu o napędzie spalinowym, a później przede wszystkim masowa produkcja tego typu maszyn w najbardziej uprzemysłowionych państwach świata: Stanach Zjednoczonych, Francji, Niemczech, Wielkiej Brytanii, Włoszech i w coraz dalszych (wobec Zachodu) zakątkach kuli ziemskiej.

Zanim przejdziemy do analizy filozoficznych konsekwencji powszechnej motoryzacji ludności świata, w której jeden samochód przypada statystycznie na dwóch albo trzech ludzi, należy prześledzić wynalazki składające się na powstanie współczesnego samochodu.

U podstaw motoryzacji pod koniec XIX wieku leży baza konstrukcyjna, czyli czterokołowy powóz konny oraz silnik spalinowy o spalaniu wewnętrznym, napędzany benzyną albo olejem napędowym (silnik Diesla). Pierwszym ważnym filozoficznie aspektem techniki samocho-

dowej jest fakt, że zasadniczo wszystkie ważne wynalazki motoryzacyjne powstały w Europie i w Stanach Zjednoczonych, a więc w cywilizacji zachodniej, świadczą zatem o jej wiodącej roli w skali globalnej.

11.1. Pierwsze wynalazki motoryzacyjne

Rozwój produkcji samochodów na świecie spowodował upowszechnienie szeregu wynalazków, które podniosły komfort jazdy, prędkość i bezpieczeństwo podróży, obniżając koszty posiadania samochodu. Pierwsze samochody były produkowane ręcznie, na indywidualne zamówienie bogatych właścicieli wywodzących się z wyższych warstw społecznych. Przełomowe znaczenie miało wprowadzenie produkcji seryjnej w dużych zakładach. Pionierem takiej produkcji był amerykański przemysłowiec Henry Ford (1863-1947), który skonstruował popularny model Ford T, produkowany w latach 1908-1927 w liczbie ponad 15 mln sztuk.

Po pierwszych eksperymentalnych konstrukcjach (na przełomie XIX i XX wieku) przyjęła się idea samochodu czterokołowego z silnikiem spalinowym umieszczonym z przodu, wzdłuż pojazdu, napędzającego koła tylne poprzez skrzynię biegów i wał napędowy znajdujący się pod podłogą samochodu. Moment obrotowy od silnika był przekazywany na koła tylne za pomocą przekładni głównej i mechanizmu różnicowego umieszczonego pośrodku tylnej osi. Mechanizm różnicowy pozwalał na płynną jazdę na zakrętach, gdy lewe koło posiada inną prędkość niż prawe.

Budowano silniki cztero- albo sześciocyldrowe, aby zapewnić bardziej równomierną pracę napędu – silnik jednocylindrowy o takiej samej pojemności pracuje nierówno. Do zmiany kierunku jazdy używano mechanicznej przekładni kierowniczej, sterującej przednimi kołami za pomocą koła kierownicy umieszczonego w kabinie, przed kierowcą. Ponieważ silnik spalinowy dysponuje największą mocą tylko w wąskim zakresie swych obrotów, konieczne było użycie mechanicznej skrzyni

biegów, która zmieniała prędkość obrotową silnika na różne prędkości samochodu na poszczególnych przełożeniach. Stopniowo skrzynie biegów posiadały coraz więcej biegów do jazdy do przodu (2, 3, 4 i 5) oraz jeden do jazdy do tyłu. W miejsce prostych wprowadzono stożkowe koła zębate, aby zmniejszyć hałas przekładni podczas jazdy, oraz synchronizację kół zębatych w skrzyni biegów, aby ułatwić zmianę przełożenia podczas jazdy. Później powstały automatyczne skrzynie biegów.

Historia motoryzacji pokazuje, jak za pomocą nowych technologii i nowych wynalazków samochody stają się coraz bardziej uniwersalne i niezawodne. Wynalazek opon wypełnionych powietrzem zmniejszył opory toczenia kół po drodze. Hydrauliczny, jedno-, a następnie dwuobwodowy układ hamulcowy w miejsce mechanicznego wzmocnił siłę i niezawodność hamowania. Skonstruowano elektryczne reflektory do oświetlenia drogi (zwykle, a później ksenonowe), czerwone światła stop, ostrzegające samochody jadące z tyłu o zmniejszaniu prędkości przez poruszający się pojazd, oraz żółte światła kierunkowskazów do sygnalizowania zamiaru zmiany kierunku jazdy. Zastosowano oświetlenie ledowe. Do oczyszczania szyb używa się spryskiwaczy i wycieraczek. Szyby konstruowane są z bezpiecznego szkła, które w razie rozbicia się nie tworzy ostrych odłamków. W pierwszych samochodach nie było tych rozwiązań.

11.2. Rozwój silnika samochodowego w dziejach motoryzacji

Przez dziesięciolecia pierwotne pomysły były udoskonalane. Zasadniczo konstrukcja silnika samochodowego i jej rozwój przedstawia się następująco: we wczesnych samochodach silniki były budowane z żeliwa i składały się z trzech zasadniczych elementów – miski olejowej, czyli dolnej pokrywy silnika, będącej zbiornikiem oleju smarującego silnik, bloku silnika, w którym na podporach jest zamocowany wał korbowy, zmieniający pionowy ruch tłoków na ruch obrotowy wału, oraz z głowicy

silnika, będącej pokrywą górną całej maszyny. Obok wału korbowego znajdował się drugi, mniejszy wałek tzw. rozrządu, który napędzał umieszczone w górnej części silnika zawory, otwierające dopływ paliwa zmieszanego z powietrzem i odprowadzające spaliny po wykonaniu pracy przez spalające się paliwa. Dawniej wałek ten napędzał zawory umieszczone w bloku silnika od dołu (silnik dolnozaworowy, czyli Side Valve, SV). W takim przypadku głowica silnika była po prostu pokrywą nad cylindrami z zagłębieniem, czyli owalną komorą spalania, osobną dla każdego cylindra. Nowsze rozwiązanie, wprowadzone w połowie XX wieku, polega na przeniesieniu zaworów do głowicy silnika i sterowaniu nimi za pomocą długich popychaczy (umieszczonych w bloku silnika) od wałka rozrządu przez wahliwe dźwigienki zaworowe. Ten typ silnika nazywany jest górnozaworowym (Over Head Valve, OHV). Silniki górnozaworowe wymagały bardziej skomplikowanej głowicy, w której mocowano zawory i mechanizm poruszania nimi, ale komora spalania w tych silnikach jest bardziej kulista, szybciej się napełnia i opróżnia, a więc paliwo spala się równomiernie i silnik zyskuje większą moc z tej samej pojemności skokowej. Z czasem okazało się, że metalowe popychacze i dźwigienki zaworowe mają sporą masę, a w konsekwencji dużą bezwładność. Silnik górnozaworowy ma zatem ograniczoną dynamikę: potrzebny jest pewien czas, aby uzyskać wyższe obroty silnika i większą prędkość samochodu. W latach 80. zaczęto zatem konstruować samochody z silnikami, w których wałek rozrządu został przeniesiony z bloku silnika do samej głowicy. W efekcie zawory są otwierane bezpośrednio przez wałek, a sam wałek napędzany jest łańcuchem albo paskiem gumowym od wału korbowego w przedniej albo tylnej części silnika.

Następnym etapem tego rozwoju napędu było wprowadzenie podwójnej ilości zaworów na jeden cylinder. Dotychczas każdy cylinder posiadał jeden zawór wlotowy i jeden wylotowy. Paliwo zmieszane z powietrzem, a także spaliny potrzebowały pewnego czasu na przepływ przez silnik. Wprowadzenie czterech zaworów na każdy cylinder podwoiło objętość przepływającego w danym czasie paliwa i spalin, podnosząc moc i dynamikę silnika o kilkadziesiąt procent. Typowy silnik cztero-

cylindrowy posiada wówczas 16 zaworów i jest oznaczany 16 V (Valves). Silniki tego typu otrzymały dwa wałki rozrządu w głowicy, jeden do napędu zaworów dolotowych, a drugi wylotowych – silnik oznaczany jest DOHC (Double Over Head Camshaft). Silniki sześciocylindrowe posiadają łącznie 24 zawory. Większą liczbę cylindrów (8, 10 albo 12) stosuje się tylko w samochodach sportowych i luksusowych limuzynach o bardzo dużej mocy.

Dalszy rozwój w przypadku silników benzynowych polega na wprowadzeniu systemu zmiennych faz rozrządu dla zaworów dolotowych, sterowanego zmieniającym się w trakcie pracy silnika ciśnieniem oleju, aby lepiej dostosować moment otwarcia zaworu do prędkości obrotowej silnika i wykorzystać siłę spalania benzyny w różnych warunkach eksploatacyjnych.

W miarę rozwoju technologii elementy żeliwne w konstrukcji silników zastępowane były odlewami z lekkiego stopu aluminium. Obecnie zarówno blok silnika, jak i głowica są wykonywane ze stopów lekkich. Elementy konstrukcyjne, które są narażone na mniejsze temperatury i obciążenia mechaniczne, wykonuje się z tworzyw sztucznych. W ostatnich latach istnieje tendencja do zmniejszania pojemności silników (*downsizing*) przy jednoczesnym podnoszeniu mocy uzyskiwanej z jednostkowej objętości silnika, czyli komory spalania. Obniża to koszty produkcji, emisję szkodliwych substancji i masę silników. Mniejsze silniki pozwalają także lepiej zagospodarować przestrzeń we wnętrzu samochodu i zmniejszyć opór powietrza podczas jazdy, wynikający z kształtu przedniej części auta. Powstają zatem silniki trzycylindrowe (o pojemności około 1 l).

Zaopatrzenie silnika w paliwo także zmieniało się w historii motoryzacji. W silnikach z zapłonem samoczynnym (silnik Diesla) paliwo najpierw było wtryskiwane do cylindra przez połączoną z wałem korbowym (za pomocą przekładni) mechaniczną pompę wysokiego ciśnienia i wtryskiwice, rozpylające paliwo w cylindrach wypełnionych kilkunastokrotnie stłoczonym wcześniej przez poruszający się cylinder powietrzem zassanym z otoczenia. Znow widać tutaj stopniowe dosko-

nalenie przyjętych na początku rozwiązań technicznych. Pompy paliwa sprężające paliwo dostarczały olej napędowy metalowymi rurkami (jednakowej długości, aby silnik pracował równomiernie) do cylindrów z pewnym opóźnieniem, wynikającym z bezwładności tego płynu, od momentu sprężenia aż do rozpylenia w cylindrze. Wprowadzono zatem (w latach 90.) zasilanie silników wysokoprężnych za pomocą systemu paliwowego *Common Rail* (dosł. wspólna szyna zasilająca), w którym pompa paliwa wysokiego ciśnienia cały czas dostarcza olej napędowy pod dużym ciśnieniem aż do samych wtryskiwaczy za pomocą listwy paliwowej umieszczonej obok głowicy. Sterowany elektrycznie wtryskiwacz w każdym cylindrze otwiera się tylko na ułamek sekundy podczas każdego taktu pracy silnika, w odpowiednim momencie, aby wprowadzić do cylindra nową porcję sprężonego wcześniej paliwa. System ten podniósł dynamikę silnika Diesla i zmniejszył zużycie paliwa. Innym rozwiązaniem, typowym dla silników Diesla, jest chłodzenie powietrza dolotowego (*intercooler*), gdyż chłodne powietrze jest bardziej gęste, a więc zawiera więcej tlenu i pozwala spalić więcej paliwa w danym czasie. Dla uzyskania większej mocy zastosowano także turbinę, napędzaną gazami wylotowymi, która zwiększa ciśnienie w dolocie, także podnosząc moc silnika. Początkowo mało dynamiczne i głośnie, silniki wysokoprężne stały się obecnie równorzędnymi (pod względem dynamiki i niskiego poziomu hałasu) źródłami napędu samochodów z silnikami benzynowymi. Silnik wysokoprężny zużywa mniej paliwa niż benzynowy i przez wiele lat olej napędowy był tańszy od benzyny, a ponadto silniki Diesla są bardziej wytrzymałe niż benzynowe, dlatego stosuje się je przede wszystkim w autobusach i samochodach ciężarowych.

Silniki benzynowe, zwłaszcza w samochodach sportowych, a ostatnio także małe, trzycylindrowe silniki samochodów miejskich, dla podniesienia ich mocy także są wyposażane w turbosprężarki, podobnie jak silniki wysokoprężne. Zasilanie silnika w paliwo dawniej odbywało się za pomocą urządzenia mechanicznego – gaźnika, najpierw jednokomorowego, a później dwukomorowego. Gaźnik to urządzenie,

w którym paliwo miesza się z przepływającym przez komorę gaźnika powietrzem i wytwarza łatwopalną mieszankę, a ta dostaje się następnie przez kolektor dolotowy do cylindrów i jest zapalana przez świece zapłonowe, umieszczone w głowicy silnika, za pomocą iskry wytwarzanej przez instalację wysokiego napięcia. Paliwo było dostarczane do gaźnika albo sposobem grawitacyjnym, czyli spływało przewodami do gaźnika ze zbiornika paliwa umieszczonego powyżej silnika, albo było pompowane do silnika ze zbiornika umieszczonego z tyłu samochodu metalowymi przewodami. Każdy element systemu paliwowego podlegał rozwojowi. Zbiorniki na paliwa były najpierw produkowane ze stali, a później z tworzyw sztucznych, co obniżyło koszty i masę tych części. Pompa paliwa, dostarczająca benzynę do gaźnika była zrazu napędzana dźwignią poruszaną przez wał korbowy. Później zastosowano pompy elektryczne, umieszczone w samym zbiorniku paliwa, co uprościło konstrukcję i zmniejszyło masę silnika. W latach 80. gaźniki uzyskały dodatkowe sterowanie elektryczne, a następnie elektroniczne, później zaś zostały najpierw mechanicznymi, a potem elektronicznymi systemami wtryskowymi (*injection*, stąd silniki oznaczane literą „i”, np. „16i”, „20i”, „25i”, przez różnych producentów, gdzie liczby wskazują na pojemność albo moc silnika), które pozwalają bardziej precyzyjnie dozować paliwo, zmieniać dawkę paliwa w zależności od potrzeb i zmniejszyć emisję tlenu węgla i tlenków azotu do atmosfery.

11.3. Wyposażenie dodatkowe w samochodach

W ostatnich latach rozwój motoryzacji polegał na wyposażaniu samochodów, najpierw luksusowych, a później popularnych marek, przeznaczonych dla masowego odbiorcy, w rozmaite dodatki podnoszące komfort i bezpieczeństwo jazdy. Stopniowo montowano więc w samochodach klimatyzację, systemy zabezpieczenia przed poślizgiem kół na mokrej nawierzchni (ABS), elektryczne sterowanie fotelami kierowcy

i pasażera oraz lusterkami bocznymi, podświetlenie schowków, drzwi, przestrzeni pod nogami, podgrzewanie lusterek, siedzeń i kierownicy, hydrauliczne, a następnie elektryczne wspomaganie kierownicy, elektryczne regulowanie położenia siedzeń i oparć w różnych płaszczyznach z pamięcią, podnoszone zagłówki, schowki na narty, dzielone siedzenia tylnej kanapy, uchwyty na foteliki dziecięce, dodatkowe miejsca dla dwóch pasażerów w bagażniku, kamery umieszczone z różnych stron pojazdu do bezpiecznego parkowania, coraz lepsze wyposażenie w sprzęt radiowy i różnego rodzaju odtwarzacze muzyczne, kasetowe, CD, DVD, na nośnikach cyfrowych (pendrive, karty SD, gniazda wejściowe AUX, bluetooth, wi-fi), nawigację GPS, czujniki parkowania z przodu i tyłu pojazdu, mapy internetowe, zabezpieczenia przed kradzieżą (immobilizer, alarm, blokady skrzyni biegów, lokalizatory GPS i inne). Dla zwiększenia zysków producentów samochodów poszczególne elementy wyposażenia dodatkowego są wyceniane oddzielnie i doliczane do ceny wersji podstawowej samochodu. Niekiedy samochód w wersji z pełnym wyposażeniem kosztuje dwukrotność ceny wersji podstawowej. Wyrazem pewnego nadmiaru luksusu w dzisiejszym świecie jest możliwość nabywania na rynku wtórnym szeregu elementów wyposażenia dodatkowego samochodów w niemal idealnym stanie z demontażu, w symbolicznych, niskich cenach, za ułamek pierwotnej wartości, z uszkodzonych samochodów, sprzedawanych na części przez firmy ubezpieczeniowe. Aby użyć przykładu, skórzane fotele, za które brytyjski nabywca w salonie samochodowym musiał zapłacić tysiąc funtów, można nabyć z demontażu za 500 złotych od polskiego sprzedawcy, który sprowadza uszkodzone samochody z Wysp Brytyjskich. Samochody luksusowe tracą bardzo szybko na wartości i po kilku latach ich cena spada do połowy pierwotnej wartości salonowej. Po około 10 latach samochód wart jest około 20 procent ceny nowego pojazdu, podczas gdy większość jego elementów jest jeszcze w bardzo dobrym stanie technicznym. Duża konkurencja istniejąca na rynku motoryzacyjnym i swoista pogoń kupujących za nowością, pobudzana reklamami, otwiera możliwość taniego nabywania dobrych, używanych samochodów przez uboższych klientów, także

w krajach biedniejszych i w państwach na niższym poziomie dochodów i gospodarki w Europie Wschodniej, Azji i Afryce.

11.4. Specjalizacja w motoryzacji

Przez ponad stulecie istnienia przemysłu motoryzacyjnego na świecie doszło do znaczącej specjalizacji w zakresie poszczególnych kategorii produkowanych pojazdów. Obok samochodów osobowych są produkowane autobusy, samochody ciężarowe, pojazdy specjalne dla różnych służb ratunkowych i technicznych, a także samochody sportowe i rajdowe. Wśród samochodów osobowych wyróżnia się różne klasy albo segmenty w zależności od ceny, wielkości, wyposażenia albo przeznaczenia. W Europie segmenty te oznaczane są literami, zasadniczo według rosnącej wielkości pojazdów. Oczywiście część tego typu podziałów może mieć charakter umowny i niektóre modele pojazdów mogą być trudne do jednoznacznego przypisania do konkretnej grupy. Typologia taka ułatwia jednak orientację wśród mnóstwa modeli samochodów produkowanych w naszych czasach (około 100 mln pojazdów na świecie rocznie).

Najmniejsze samochody należą do segmentu A (*mini cars*) i służą głównie do poruszania się po miastach. Pokrewną grupę stanowią pojazdy segmentu B (*small cars*), w których jest więcej miejsca i mogą być wygodnie wykorzystywane nie tylko w mieście, ale także podczas niedalekich podróży. Segment C (*medium cars*), czyli samochody kompaktowe, albo inaczej – auta niższej klasy średniej, służące różnym podróżom, wyposażone w większy bagażnik i z reguły pięć miejsc dla jadących. Do klasy D (*large cars*) zaliczane są samochody rodzinne, albo inaczej – klasy średniej, o większej objętości, często w wersji kombi, czyli o przedłużonej tylnej części z otwieranymi piątymi drzwiami, które umożliwiają dostęp do większego bagażnika. Większe i bardziej komfortowe samochody o wyższym poziomie wyposażenia dodatkowego są zaliczane do wyższej klasy średniej, czyli segmentu E (*executive cars*).

Tego typu pojazdy pozwalają na bardzo dalekie podróże w wygodnych warunkach. Do segmentu F – samochodów luksusowych (*luxury cars*) – zalicza się natomiast pojazdy największe i często bardzo mocne, produkowane przez najbardziej prestiżowe marki, z najlepszym wyposażeniem i wieloma dodatkami podnoszącymi komfort podczas jazdy, nie tylko o charakterze technicznym, ale także estetycznym (skórzana tapicerka, elementy ozdobne wykonane z drewna, wielostrefowa klimatyzacja, ekrany telewizyjne dla pasażerów, chłodzone schowki na różne przedmioty, wentylacja foteli itp.). Samochody sportowe o dużej dynamice jazdy i o sporej mocy są zaliczane do segmentu S (*sport coupes*), część z nich posiada otwarty, składany dach i nazywa się je wówczas kabrioletami (segment H). Do jazdy w terenie przeznaczone są auta klasy J (*sport utility vehicles*, w skrócie SUV). W ostatnich latach bardzo popularne stają się podwyższone pojazdy o dużej liczbie miejsc dla pasażerów klasy VAN (segment M, *multi purpose cars*). Oprócz tych podziałów istnieje szereg podgrup, a także rozwiązań pośrednich, jednakże przedstawiona klasyfikacja pozwala zorientować się, jakie pojazdy można wyróżnić wśród milionów samochodów produkowanych na całym świecie.

Producenci samochodów to najczęściej wielkie, międzynarodowe koncerny, często istniejące już od wielu dziesięcioleci, głównie w Stanach Zjednoczonych, Niemczech, Wielkiej Brytanii, Japonii, we Francji, Włoszech, a ostatnio także w Chinach. Silna konkurencja i rywalizacja o klienta pomiędzy producentami, wysokie koszty opracowania nowych modeli, które co kilka lat są zastępowane coraz nowszymi (przynajmniej wizualnie, niekoniecznie technicznie) konstrukcjami, a także zaawansowane technologie produkcji, zwłaszcza ekologicznych i niezawodnych silników samochodowych, doprowadziły do upadku wielu mniejszych firm motoryzacyjnych, nierzadko mających bardzo długą tradycję działania w tej branży. Wielu producentów zostało przejętych przez inne, globalne firmy i samochody są przez nich produkowane pod dawną marką, ale z wykorzystaniem technologii nowego właściciela. Kilkanaście największych firm motoryzacyjnych odpowiada za większość światowego rynku motoryzacyjnego. Podczas produkcji samochodów

duże znaczenie ma estetyka konstrukcji, wyrażana różnymi kolorami lakieru, ozdobnymi dodatkami z chromowanej stali i tworzyw sztucznych, stylistyka karoserii, felg i dodatkowego wyposażenia pojazdów.

11.5. Samochody elektryczne

Niemal do samego końca XX wieku rozwój motoryzacji polegał zasadniczo na rozwijaniu tej samej idei technicznej, to znaczy pojazdu napędzanego przez silnik spalinowy. Dopiero w ostatnich latach rozpoczęły się prace konstrukcyjne i masowa produkcja nowego przełomowego wynalazku technicznego, jakim jest samochód elektryczny. Sam pomysł pojazdu czterokołowego napędzanego silnikiem elektrycznym to stara idea. Pojazdy elektryczne istnieją od ponad stulecia, zarówno w ruchu szynowym (tramwaje i lokomotywy elektryczne), jak i kołowym (trolejbusy). Silniki elektryczne są produkowane od dawna, ale głównym ograniczeniem dla rozwoju idei pojazdu elektrycznego były niewystarczająca pojemność i duża masa oraz cena akumulatora, który służy do zasilania silnika takiego samochodu. Wynalazcy konstruowali różne koncepcyjne samochody elektryczne, których zasięg był jednak bardzo mały, wymagały bowiem częstego ładowania ciężkich akumulatorów o dużej objętości.

Rozwój technologii akumulatorów litowych pod koniec XX wieku (zmniejszenie masy i niższe koszty produkcji) oraz coraz wyższa sprawność silników elektrycznych i nowe możliwości komputerowego sterowania zasilaniem pojazdu z akumulatorów pozwoliły na masową produkcję samochodów elektrycznych pod koniec XX wieku. Pod wpływem idei ochrony klimatu przed globalnym ociepleniem władze zamożnych państw świata rozwijają rozmaite projekty wspierania kosztownej motoryzacji elektrycznej. Przyznawane są dopłaty do zakupu samochodów zasilanych prądem, które kosztują zwykle dwa albo trzy razy więcej niż podobne pojazdy spalinowe. Rozwijane są także stacje

ładowania samochodów elektrycznych. Stacja ładowania to tylko podłączenie do sieci elektrycznej o mocy od kilkustu kilowatów, jednakże instalacja z odpowiednim sterowaniem wymaga pewnych nakładów. Równolegle do rozwoju techniki ładowania stopniowo wprowadzono kilka standardów gniazd do połączenia ładowanego samochodu ze źródłem zasilania. Ładowanie samochodu elektrycznego jest też możliwe w domowym garażu. Niewielka moc domowej instalacji elektrycznej (kilka kilowatów) powoduje, że ładowanie takie trwa do kilkunastu godzin, może być jednakże prowadzone nocą, za pomocą tańszej, nocnej energii elektrycznej, gdy samochód i tak nie jest zwykle używany. O ile koszty ładowania są wielokrotnie niższe od ceny paliwa samochodu klasycznego, o tyle wysoka cena samochodu elektrycznego i koszty wymiany baterii po jej wyeksploatowaniu niwelują (a przynajmniej znacząco opóźniają) ewentualne zyski materialne dla właściciela.

Samochody elektryczne stały się elementem debaty nad przyszłością motoryzacji, są obecne w dyskusjach nad kwestiami ochrony środowiska i klimatu, a nawet stają się symbolem dbałości o czyste powietrze i zdrowy tryb życia. Bywają używane jako wskaźnik rozwoju danego państwa, zaawansowania technologicznego i miara świadomości ekologicznej. Krytyce poddaje się wysokie ceny tych pojazdów, które utwalają rozwarstwienie na świecie na kraje zamożne i biedne, skazane na tradycyjną motoryzację. Miarą nowoczesności danego producenta samochodów staje się obecnie liczba produkowanych modeli elektrycznych i planowany termin zakończenia produkcji wszystkich modeli z silnikami spalinowymi. Z planów tych wynika, że za kilka lat wszystkie globalne firmy motoryzacyjne zasadniczo zakończą produkcję samochodów starego typu. Produkcja taka będzie zapewne utrzymana dla uboższych rynków w Afryce i Azji. Zakończenie produkcji samochodów spalinowych powinno spowodować, że w ciągu 15-20 lat w Europie Zachodniej, Ameryce i w rozwiniętych krajach Azji na ulicach pozostaną tylko nieliczne samochody spalinowe. Motoryzacja zmieni się radykalnie, tym bardziej że prowadzone są prace nad samochodami elektrycznymi zasilanymi prądem produkowanym na ich pokładzie w wodorowych

ogniwach paliwowych (np. Toyota Mirai, od 2014 roku sprzedano około 18 000 sztuk). Samochód, autobus i pociąg wodorowy to ciekawa wersja napędu elektrycznego. W tym wypadku główną barierą rozwoju jest cena.

11.6. Wnioski filozoficzne na temat motoryzacji

Globalny rynek motoryzacyjny skłania do podjęcia szeregu refleksji o charakterze filozoficznym. Samochody zmieniły oblicze transportu na całym świecie i stały się dominującym elementem estetyki krajobrazu w miastach i we wszystkich miejscach, gdzie znajdują się ludzie. Drogi i parkingi pełnią rolę swoistego krwioobiegu współczesnego świata. O poziomie życia danego państwa świadczy wręcz długość autostrad na jego terytorium. Motoryzacja jest ważnym elementem tożsamości, ludzie często identyfikują się na podstawie tablic rejestracyjnych. Samochody stanowią częsty temat książek, filmów, występują w sztuce i fotografii. Wielu ludzi codziennie spędza po kilka godzin w samochodzie. Kierowcy ciężarówek w wielu krajach praktycznie żyją przez cały czas w swoich pojazdach, podczas dalekich tras (np. *American truckers*). Przewodniki turystyczne w dużej części zawierają informacje przeznaczone dla zmotoryzowanych turystów. Stare, klasyczne pojazdy są kolekcjonowane, odnawiane i biorą udział w zlotach, rajdach i pokazach, jak dzieła sztuki.

Istnieje jeszcze inny aspekt filozoficzny współczesnej motoryzacji. Masowa produkcja samochodów pozwala na rozważania z zakresu teorii poznania. Idea konkretnego samochodu, zawarta w jego projekcie, jest następnie zwielokrotniana w procesie produkcji w tysiącach, a nawet milionach podobnych pojazdów. Przy tej okazji można podjąć rozważania nad substancją i jej przypadłościami, nad procesem abstrakcji w poznaniu, nad zasadą jednostkowienia, nad statusem pojęć ogólnych, nad realizmem ludzkiego poznania, nad kontaktem człowieka z otoczeniem, nad znaczeniem przemysłu dla tożsamości i postępu ludzi. Można dyskutować, czy pojedynczy samochód jest substancją, czy tylko

agregatem różnych części, jakie posiada przypadłości, jak poznajemy konkretną markę i dany model, jakie modyfikacje zmieniają naturę samochodu w sposób istotny, a jakie tylko przypadłościowo, czym w sensie filozoficznym jest materia jako tworzywo do budowy samochodów (metale, guma, tworzywa sztuczne, szkło), czy idea poszczególnych samochodów jest realna, czy tylko umowna, czy po zniszczeniu samochodu nadal trwa jego idea itd. Samochód staje się tym samym okazją do refleksji i przykładowym desygnatem dla pojęć ogólnych, dostępnym poznawczo każdemu adeptowi refleksji filozoficznej, a jednocześnie miłośnikowi motoryzacji.

Samochody mogą stać się także okazją do rozważań historiozoficznych nad naturą i celem postępu technologicznego, nad kwestiami związanymi ze zmianą wyglądu ludzkiego otoczenia, nad mobilnością, specyfiką lokalnych ojczyzn, do których każdy może przyjechać, nad zanieczyszczeniem środowiska naturalnego, nad skróceniem odległości między ludźmi za sprawą podróży samochodowych, nad przyspieszeniem tempa życia w epoce industrialnej, nad globalizmem i ujednoliceniem stylu życia dzięki samochodom, autostradom, hotelom, parkingom i innym elementom infrastruktury motoryzacyjnej. W związku z rozwojem motoryzacji przebudowuje się nowe i stare centra miast, buduje się wielkie kompleksy handlowe, projektuje się nowe dzielnice wielkich miast, a praca w przemyśle motoryzacyjnym i przy serwisowaniu pojazdów jest źródłem utrzymania dla milionów ludzi. Inaczej mówiąc, samochody trwale zmieniły i ukształtowały znaczne obszary życia człowieka w XX wieku. Razem z transportem kolejowym, lotniczym i morskim motoryzacja decyduje o kierunkach rozwoju cywilizacji technicznej współczesnego człowieka. Futuryści marzą o autonomicznych samochodach elektrycznych, które niezależnie od udziału właściciela będą przewozić ludzi, ładować akumulatory i wysyłać do serwisu dane o stanie technicznym konkretnego pojazdu. Planowane ładowanie samochodów metodą indukcyjną na parkingach podziemnych pod domami mieszkalnymi może uczynić z pojazdów przedmioty codziennego użytku o charakterze niemal bezobsługowym: właściciel nie będzie

nawet wiedział, jak działa jego samochód, a koszty zasilania w energię będą automatycznie pobierane z rachunku bankowego. System taki jest jednak niezwykle narażony na awarię – w razie ataku hakerskiego albo z braku prądu miliony ludzi mogą się okazać niezdolne do opuszczenia własnego domu. Takie zagrożenia także mają duże znaczenie w refleksji filozoficznej.

12.

Z refleksji nad reformami liturgicznymi w Kościele Rzymskokatolickim w XX wieku

Katolickie reformy liturgiczne, przeprowadzone zasadniczo w latach 60. XX stulecia, stanowiące dobitny przykład realizacji idei zmiany w życiu religijnym, charakteryzują czasy przełomu w sposobie myślenia o kulcie religijnym, wspólnocie Kościoła, teologii i antropologii chrześcijańskiej.

Istnieje szereg książek i opracowań, w których podejmowane są monograficzne rozważania nad poszczególnymi aspektami tych reform w ujęciu historycznym i w sensie ideowym. Rozważano reformy kalendarza kościelnego, obrzędów liturgicznych (mszał i brewiarz), zmiany w sposobie szafowania sakramentami, badano architekturę i sztukę sakralną, a także dokonania różnych reformatorów, jak również opinie krytyków dokonywanych zmian¹.

Biorąc udział w tych badaniach, już po napisaniu kilku artykułów i paru książek, warto pokusić się o refleksję bardziej ogólną, w której nie będzie źródłowo badane żadne konkretne zagadnienie, ale spojrzymy na całość tych reform w ujęciu syntetycznym, historiozoficznym, to znaczy w sensie przyczyn i celu tego procesu zmian. Z konieczności te

¹ Autor miał okazję opublikować w tej dziedzinie kilka książek i kilkanaście różnych artykułów, których tytuły można znaleźć w wykazie publikacji dołączonym do niniejszej książki.

uwagi muszą być uproszczone, gdyż w przeciwnym wypadku spojrzenie ogólne stanie się niemożliwe, zgubimy się wśród niezliczonych szczegółów. Ocena zachodzących zjawisk jest ważnym zadaniem, ale musi być poprzedzona ogólnym opisem sytuacji. Aby zilustrować rozmaite przełomowe idee, odwołamy się do kilku przykładów, wybranych z ogromnego zasobu wiedzy historycznej. W miarę możliwości będą to przykłady reprezentatywne, które wyrażają ogólne tendencje zachodzących zmian.

12.1. Okres ciągłości

Gdy czytamy różne prace filozofów chrześcijańskich, teologów i liturgistów, to wyraźnie dzielą się ona na dwie zasadniczo odrębne grupy. Teksty wydawane w XIX i w pierwszej połowie XX wieku (okres ciągłości) i od lat 60. XX stulecia (okres zmian) różnią się wzajemnie pod wieloma względami. W tym miejscu zwracamy uwagę na kwestie liturgiczne, pozostawiając na boku inne, fascynujące kwestie, np. wątki filozoficzne albo z zakresu teologii dogmatycznej. Obie te epoki nazwijmy umownie przedsoborowymi albo tradycyjnymi i posoborowymi, albo reformistycznymi. Zasadnicza różnica dzieląca te dwie grupy publikacji dotyczy zasobu źródeł i autorytetów, z których korzystają ich autorzy, oraz sposobu argumentacji.

W każdej nauce istnieje pewien korpus uznanych autorytetów. Historyk odwołuje się do klasycznych monografii danego przedmiotu, filozof korzysta z gotowych opracowań dziejów tej dyscypliny, fizyk i chemik przyjmują istniejące teorie i doświadczenia ilustrujące te systemy. Kosmolog korzysta np. z pism Newtona, Einsteina, Penrose'a. Podobnie jest w liturgice. Zasadnicze znaczenie dla liturgistów mają teksty biblijne, pisma teologów i dokumenty Kościoła, a więc źródła soborowe, papieskie i orzeczenia odpowiednich kongregacji Kurii Rzymskiej, instytucji odpowiadającej za liturgię na poziomie centralnym.

W tekstach tradycyjnych istnieje ciągłość: teksty biblijne następują przed literaturą patrystyczną, scholastyczną, papieską i decyzjami urzędów centralnych Kościoła. W nowych tekstach na pozór układ materiału jest podobny: teksty biblijne, patrystyczne, papieskie i urzędowe. Po bliższej analizie widzimy dwie ważne zmiany: w dawnych tekstach podobny autorytet miały decyzje kongregacji wydane w tym samym roku, co dana rozprawa, jak niektóre dokumenty z XVII, XVIII i XIX wieku. Cytowano na równi papieży sprzed rewolucji francuskiej, jak i tych z XX stulecia. Nie było przerw w rozwoju decyzji administracyjnych. We wczesnym średniowieczu kształtuje się gmach liturgii zachodniej co do wielu szczegółów. W epoce scholastyki rozwija się uzasadnienie teologiczne. Od połowy XVII wieku zaczynamy zarazem dostrzegać proces regresu tradycji. Dokumenty są nadal wyrazem ciągłości, ale rozmiary, swoisty rozmach życia liturgicznego traci dynamizm: pod wpływem narastającego absolutyzmu dużych państw europejskich praktyki religijne w życiu publicznym, a następnie w życiu ściśle religijnym (duchowieństwo zakonne i diecezjalne, wierni świeccy) stopniowo są ograniczane: coraz mniej świąt ma charakter obowiązkowy, obrzędy są skracane, upraszczane, wzrasta udział spraw świeckich. Wielkie przyspieszenie tego procesu datuje się na połowę XX wieku (czasy Piusa XII i Jana XXIII), ale wyraźne jego symptomy widać już w wieku XVIII, a może nawet jeszcze wcześniej. Szczyt przypada na wiek XIII i po odnowie nowożytnej na wiek XVII, reformacja jest okresem kryzysu, strat, obrony.

W związku z tym należy postawić kwestię natury historiozoficznej. Można powiedzieć, że w sensie systemowym, istotnym, szczytem filozofii katolickiej był dorobek św. Tomasza z Akwinu i jego filozofia w epoce scholastycznej, a później następuje regres systemów scholastycznych (konceptualizm, nominalizm, eklektyczna filozofia renesansu, laicyzacja filozofii w XVII i XVIII wieku, a wreszcie myśl oświeceniowa i liberalna). W liturgice ten sam proces jest późniejszy o kilkaset lat (XVII wiek), gdyż Kościół dłużej bronił się wewnątrz, niż mógł bronić porządku filozoficznego i społecznego na zewnątrz swej struktury:

widzimy wyraźnie pewien demontaż, dekompozycję całościowego systemu wiedzy, postaw, wartości.

12.2. Czasy przełomu

W połowie XX wieku dochodzi do głosu w nowej postaci ruch liturgicznej odnowy, który charakteryzuje się zmianą ważnych punktów odniesienia: po tekstach biblijnych i patrystycznych następują od razu pisma nowych papieży, albo raczej teologów i liturgistów współczesnych. Scholastyka staje się nieobecna, albo mniej obecna. Zdarza się nawet krytyka scholastyki, podobna do dawniejszych zarzutów stawianych przez stronę protestancką. Można dostrzec zjawisko „katolickiej reformacji”. Nikt już zasadniczo nie cytuje jako wiążących decyzji Kongregacji z XVII, XVIII i XIX wieku. Zjawisko to przypomina swoistą reformację, czyli zerwanie z kulturą średniowieczną, która w liturgice trwała aż do 1954 roku (ostatnie wydanie *Mszалу rzymskiego* przed reformą Wielkiego Tygodnia). Teolodzy nie mówią już o Tradycji, ale o powrocie do źródeł, inspiracji judaistycznych, dialogu ekumenicznego, nowych warunków życia współczesnych społeczeństw, godności człowieka i jego praw. Zamiast na język walki i monarchiczny porządek (*Ecclesia militans*) akcent kładzie się na pielgrzymowanie i demokrację (Lud Boży). Dzieje nowożytne są wartościowane pozytywnie, a rodzaj ludzki cechuje się jednością, nastawieniem pokojowym, dobrą wolą. Praktyki pokutne, dyscyplina, asceza, zagrożenie karą schodzą na drugi plan. Religia jest przeżywana bardziej spontanicznie, radośnie, bezpośrednio, w prosty sposób. Skomplikowane rubryki i przepisy są zastępowane kreatywnym rozwijaniem wątków postrzeganych jako biblijne.

U podstaw nowej orientacji liturgiki katolickiej leży nie tylko pragnienie dostosowania się do zmieniających się warunków życia współczesnego człowieka. Społeczeństwo agrarne, którego życie było regulowane cyklami przyrody (dzień, pory roku, prace rolne), zostało zastąpione

społeczeństwem przemysłowym. Ludzie żyją dziś zasadniczo w wielkich miastach, a ich życie jest regulowane pracą zawodową i rozrywkami, których dostarczają laickie otoczenie i środki przekazu, zwłaszcza telewizja i Internet. Dla reformy silniejsze od tych czynników wydaje się jednak oświeceniowe, optymistyczne przewartościowanie antropologii, które stopniowo jest przyswajane przez myślicieli katolickich i znajduje swój wyraz w życiu Kościoła. Człowiek jest dziś dojrzały, świadomy swej historii, postępu, cywilizacji, godności. Jest przekonany o nieograniczonych możliwościach rozwoju, o znaczeniu nauki, techniki i wiedzy, niechętnie myśli o grzechu, majestacie Boga, zagrożeniu potępieniem. Nowa antropologia wymusza zmiany w teologii (II Sobór Watykański) i w naturalny sposób znajduje swój wyraz w liturgii, która jest po części zbiorowym, społecznym wyrazem świadomości doktrynalnej jej twórców, reformatorów, animatorów: do niedawna duchowieństwa i ośrodków centralnych w Kościele (papieża i biskupów oraz przełożonych zakonnych), a dziś również coraz częściej różnych oddolnych grup wiernych i wspólnot religijnych, ruchów odnowy, charyzmatycznych wspólnot, grup młodzieżowych, a nawet środowisk zaangażowanych w lewicowe inicjatywy społeczne. Celem tych zmian jest wyrażenie nowoczesnej tożsamości człowieka współczesnego w kategoriach religijnych, po pewnym oczyszczeniu ludzkich aspiracji z elementów odległych od chrześcijaństwa. Ocena tej tendencji zależy od przyjętych założeń: jak ważna jest inspiracja religijna i jej zakres oraz jak dalece należy oczyścić ludzkie zasady życia i działania z wątków niechrześcijańskich. Gdy spojrzymy, jak ten proces rzeczywiście przebiega, to z upływem czasu ten pierwszy motyw ulega powolnemu zmniejszeniu, podczas gdy sprawy ludzkie stopniowo się emancypują.

12.3. Zmiany w dyscyplinie

Dobrym przykładem narastającej zmiany w katolickiej antropologii filozoficznej jest reforma dyscypliny postu eucharystycznego obowiązującego wiernych świeckich, przystępujących do sakramentu Eucharystii podczas obrzędów mszalnych. W epoce klasycznej (do końca XIX wieku) obowiązywał post naturalny, od północy aż do momentu rozpoczęcia liturgii, na której wierny przystępował do Komunii św. Liturgia taka była sprawowana zasadniczo o poranku, a więc post trwał kilka godzin (7-10). W ciągu XX wieku papieże stopniowo rozluźnili tę dyscyplinę: post został skrócony najpierw do trzech godzin, a następnie do jednej godziny (a nawet do kwadransa w przypadku chorych). Obrzędy mszalne zaczęto celebrować po południu i wieczorem, msza niedzielna jest też odprawiana równorzędnie w wieczór sobotni. To ułatwienie wyraża ideę ograniczenia dawnej surowości postu, wynika z optymistycznego przekonania o dobrej dyspozycji wiernych do głębokiego, świadomego, pobożnego przeżywania liturgii.

W dokumentach papieskich dotyczących powyżej wspomnianych decyzji znajdujemy jeszcze jeden motyw, który wydaje się nawet ważniejszy od przyjętej zasady ułatwienia wiernym dostępu do Eucharystii, mimo zróżnicowanej pracy zawodowej i spożywania posiłków o różnych porach dnia i nocy. Każde takie zarządzenie papieskie kończy się zachętą skierowaną do wiernych, która nie ma jednak mocy prawnej, nie stanowi zobowiązania, a jedynie propozycję, aby każdy potraktował wprowadzone przepisy jako wyjątek w stosunku do dotychczasowej tradycji i samodzielnie zastąpił zmniejszone tym samym praktyki postne własnymi, dobrowolnymi wysiłkami o charakterze ascetycznym: modlitwą, postem, lekturą duchową, działaniami dobroczynnymi. W ten sposób zachowuje się wrażenie, że przeprowadzona reforma nic nie zmienia w sumarycznym bilansie praktyk pokutnych Kościoła powszechnego.

Wydaje się, że takie rozumowanie najwyższego prawodawcy w Kościele stanowi w istocie pozorny tradycjonalizm, a skuteczność proponowanej substytucji pokuty ma znikome efekty. Kto np. spośród

współczesnych wiernych świeckich pamięta, że papież Pius XII skrócił post eucharystyczny do trzech godzin, i kto co niedzielę zastanawia się nad tym, jakimi praktykami pobożnościowymi samodzielnie zastąpić otrzymane dawniej zwolnienie z wymagań tradycyjnej dyscypliny? Myślę, że o opisanej powyżej w zarysie reformie postu eucharystycznego pamięta dziś tylko kilku autorów piszących prace naukowe z dziejów liturgiki. Trudno także sądzić, aby ktoś wprowadzał w życie papieskie zachęty dotyczące samodzielnego uzupełniania umniejszonej ascezy kościelnej, nawet gdy o nich przeczytał. Zachęta papieska oznacza zatem jedynie posunięcie wizerunkowe i wyraża nadmierne zaufanie do prywatnej pobożności świeckich wiernych rozproszonych po świecie. Jest to wyraz optymistycznej antropologii filozoficznej, wyraz wiary i ufności duszom „naturalnie chrześcijańskim”, ludziom dobrej woli, którzy pogodnie pielgrzymują do portu zbawienia, aby posłużyć się popularnymi terminami współczesnego duszpasterstwa. Mamy do czynienia z pedagogiką nadziei i zaufania. Tego typu eksperymenty mogą zarazem doprowadzić do radykalnego załamania także wielu innych praktyk pobożnościowych, gdy tylko zostanie im nadany charakter fakultatywny w miejsce dotychczasowego obowiązku. Inne podejście do tych kwestii bywa jednocześnie dezawuowane jako integralizm, manicheizm, pesymizm, który jakoby zniechęca ludzi współczesnych do praktyk religijnych.

Aby lepiej zrozumieć działanie takiego uniwersalnego mechanizmu, nazwijmy go „optymistycznej dobrowolności”. Możemy wyobrazić sobie sytuację np. nauczyciela fizyki w szkole średniej, który zapowiada uczniom, że wbrew tradycji szkolnej przez cały rok szkolny nie będzie przeprowadzał żadnych egzaminów, sprawdzianów ani nie będzie wymagał odpowiedzi uczniów przy tablicy, tylko jeden jedyny raz, ale zachęca jednocześnie gorąco całą klasę, aby wszyscy uczniowie dobrowolnie uzupełnili ewentualne braki w wiedzy własną pracą z podręcznikami, najlepiej w sobotnie popołudnia i niedzielne wieczory, pogodnie rozwijając swoje zainteresowania fizyką. O skuteczności takiej metody nauczania nie warto dyskutować, gdyż byłaby ona znikoma. Być może

jeden albo dwóch uczniów z całej klasy byłoby skłonnych tak postępować, i zapewne są to uczniowie, którzy i tak czytają z własnej woli, z ciekawości różne teksty poświęcone fizyce, jednak większość klasy nie tylko skorzysta z przyznanego jej indultu na „nieuczenie się”, ale jak sądzę, będzie się domagać rozszerzenia przyznanych właśnie swobód także na inne przedmioty nauczane w szkole. Brak takiej zgody wywoła protesty. Inni nauczyciele będą napiętnowani jako integraliści. W ten sposób mechanizm reformowania jest procesem samonapędzającym się. Dziwne jest zatem, że Kościół katolicki, mając 20 stuleci doświadczenia z naturą ludzką (plus wielowiekowe doświadczenia znane ze Starego Testamentu), zdecydował się na takie uzasadnienie w swej ascetyce, kilkakrotnie powtórzone przez różnych papieży na przestrzeni lat 50., 60. i 70.

Ten sam sposób argumentacji stosowali papieże-reformatorzy, skracając czytania i dzieląc psalmy zawarte w księgach codziennej modlitwy kapłańskiej, czyli w brewiarzu. Usunięcie rozmaitych czytań obowiązkowych starano się usprawiedliwić i powetować zachętą do samodzielnego korzystania przez kapłanów z bogactwa żywotów świętych i innych dokumentów historycznych z dziejów Kościoła. Nie trzeba prowadzić szerokich badań socjologicznych, aby uświadomić sobie, jak mała część kapłanów samodzielnie poszukuje teraz w bibliotekach lektur mających zastąpić skróty poczynione w brewiarzu na mocy zarządzenia papieskiego ogłoszonego dla całego Kościoła. Nie były to jedyne przypadki rozluźnienia dyspliny życia pobożnego w Kościele. W ten sam nurt reform wpisuje się przecież także usunięcie z roku kościelnego przedpościa, likwidacja suchych dni, a także zdecydowanej większości wigilii, oktaw i świąt obowiązkowych (głównie w roku 1969). Trudno statystycznie opisywać życie religijne, gdy chodzi o jego aspekt indywidualny i wewnętrzny, można jednak pokusić się o naszkicowanie ogólnego obrazu, jaki wynika z istniejących w danej epoce obowiązków. Gdyby tylko 5 procent wiernych poważnie potraktowało obowiązujące reguły życia religijnego, to gdy tych reguł już nie będzie, wówczas nawet owe 5 procent nie będzie miało czego traktować poważnie. Zwykle przytacza się w takiej dyskusji przykład Kościoła starożytnego, w którym nie było

przedpościa i suchych dni, a życie religijne było żywe i zaangażowane. I tutaj trzeba poczynić dwie uwagi. Po pierwsze, wiele praktyk starożytności nie zostało opisanych statystycznie, a więc zapewne były one znacznie bogatsze, niż to wynika z zachowanych źródeł, a po drugie, wśród domniemanej prostoty i optymizmu wiernych w epoce prześladowań na pierwszym miejscu znajdowała się gotowość do męczeństwa za wiarę, która wielokrotnie stała się wstępem do poniesionej śmierci. Męczeństwo to znacznie większa ofiara niż post w czasie późniejszych suchych dni. Takiej prostoty przeżywania religii dziś się jednak nie wymaga.

Istnieje argument, że rozbudowane praktyki religijne były typowe dla czasów, gdy wszyscy w naturalny sposób myśleli w kategoriach religijnych, a dziś, w warunkach laicyzmu, nawet niewielki wachlarz tego typu czynności i tak wykracza ponad przeciętny styl życia i świadczy o głębokiej pobożności wiernych, którzy to minimum uznają i realizują. Większy zakres praktyk nie dałby się wypełnić. Rozumowanie takie jest dość ryzykowne, gdyż można bardzo łatwo w ten sposób nieustannie obniżać pułap wymagań i pozostawić na koniec całe codzienne życie poza obszarem jakichkolwiek praktyk religijnych. W ten sposób religia staje się elementem folkloru, mało ważnym, estetycznym dodatkiem do laickiego życia.

12.4. Nowe wzorce postaw i zachowań

W sensie ogólnym reforma liturgiczna dzieli się na okres przedsoborowy i posoborowy. Ta pierwsza miała zasadniczo charakter ilościowy (zmniejszanie ilości praktyk), a ta druga – głównie jakościowy: zmiany w tekstach, gestach, obrzędach, modlitwach i ich uzasadnieniu. Ogólnie liturgia tradycyjna i nowa stanowią dwa dość odrębne światy, których ideowa część wspólna wydaje się mniejsza niż istotne oraz przypadłościowe różnice pomiędzy nimi. Mamy zatem do czynienia z poważnym przełomem w zachodnim chrześcijaństwie. W miejscu liturgii jako ofiary

promuje się liturgię jako wspólnotę, w miejsce walki duchowej – dialog, a w miejsce hierarchii – braterstwo. Wprowadzono języki narodowe w miejsce łaciny, stoły w miejsce ołtarzy, odwrócono celebransa *versus populo* i zamiast przebłagalnej ofiary mszalnej na cześć Trójcy Przenajświętszej mówi się i pisze o zgromadzeniu liturgicznym celebrującym pamiątkę wydarzeń biblijnych.

W architekturze i sztuce sakralnej Kościoła katolickiego (wyraźnie postrzeganej przez miliony ludzi, w przeciwieństwie do fachowych publikacji, które znają tylko nieliczni czytelnicy) także widzimy, jako typowe zjawisko, swoiste przejście od ciągłości do zmiany. W miejsce tradycyjnych rozwiązań, inspirowanych głównie przez gotyk i barok, nastała moda na postmodernizm, secesję, styl industrialny i inspiracje chrześcijańskim Wschodem (ikony). Wydaje się, że Kościół zachodni nie ma dziś swojego własnego stylu wizualnego przekazu religii, architekci zaś prześcigają się w formach szokujących, w imię postulowanego progresizmu, który ma być trwały, to znaczy jeszcze za kilkadziesiąt lat nadal ma zaskakiwać, szokować, dziwić (warto przywołać jako przykłady katedrę w Rio de Janeiro albo Wotrubakirche w Wiedniu). Nowa architektura kształtuje nowego katolika na gruncie nowego typu człowieka, człowieka współczesnego.

W pismach wielu teologów progresizm liturgiczny, teologiczny i doktrynalny znajduje swój fachowy wyraz. Głosi się rehabilitację autorów uznanych dawniej za herezjarchów, dialog i współpracę ze wszystkimi religiami i wyznaniami, a także procesualne przekonanie, że wszystkie istniejące różnice zdań w zakresie religii zostaną w jakiś sposób w nieokreślonej przyszłości zażegnane w imię doczesnego i wiecznego postępu ludzkości.

12.5. Wnioski

Ocena przełomu dokonanego w Kościele zależy oczywiście od przyjętego stanowiska doktrynalnego. Dla jednych oznacza on odrodzenie Kościoła, krępowanego jakoby przez wieki systemem trydenckim i papieskim. Należy (ich zdaniem) kontynuować ten proces. Dla innych zmiany są tylko wyrazem normalnego dynamizmu każdej instytucji, która przechodzi swobodnie od jednych form i reguł zachowania do innych, w miarę potrzeb, po dokładnym rozeznaniu sytuacji. Istnieją także nurty krytyczne, upatrujące w reformach albo zagrożenie dla praktyk i dla istoty religii, albo nawet oznaczające głęboki upadek posoborowego Kościoła, którego tylko niewielka część zachowuje jeszcze (zwykle oddolnie) dawne dziedzictwo doktrynalne i liturgiczne, nierzadko wbrew współczesnym władzom kościelnym. Analizując te kwestie, zawsze trzeba szukać istotnej odpowiedzi, czy zmiany mają charakter istotny, czy tylko przypadłościowy i jakie idee leżą u podstaw podejmowanych reform, gdyż od tego w pierwszym rzędzie zależy próba oceny całego omawianego procesu. Z pomocą przychodzi nam metodologia filozofii tomistycznej, w której kryterium weryfikacji nie pochodzi ze skuteczności, z przewagi ilościowej albo z ogólnego wrażenia, ale odwołuje się do argumentów istotowych, konstytutywnych, świadczących o tożsamości i ciągłości instytucji, która posiada pewien depozyt, z którego nie może zrezygnować za cenę doraźnego, krótkotrwałego sukcesu medialnego albo wizerunkowego.

13.

Dyskusje nad dostępem do broni palnej jako wyraz różnych koncepcji człowieka

W naszej analizie wielorakich przełomowych zagadnień, ożywiających bądź obciążających dzieje cywilizacji, warto rozważyć jeszcze jeden problem, który nie jest zazwyczaj traktowany jako zagadnienie filozoficzne (podobnie jak kilka innych naszych tematów, poruszanych w tej książce). Zasada swobodnego dostępu do broni palnej przez zwykłych, cywilnych użytkowników zdradza pewne rozstrzygnięcia filozoficzne, zaś tożsamość obywateli ubiegających się o pozwolenia na posiadanie broni i amunicji także wyraża ich przekonania filozoficzne na temat państwa, człowieka, prawa i społeczeństwa. Są to kwestie przełomowe dla życia społecznego, z całą pewnością w Polsce, a być może także w innych krajach, wobec dotychczasowych poglądów, przekonań i zachowań. Historyk filozofii nie powinien być obojętny wobec tych zagadnień.

Aby podjąć tytułowe rozważania, warto najpierw, podobnie jak w przypadku innych studiów umieszczonych w tym tomie, przedstawić syntetyczne wprowadzenie historyczne i techniczne do omawianej tu dość specjalistycznej problematyki. W dyskusjach toczonych nad dostępem do broni palnej często używane są fachowe pojęcia o długim rodowodzie historycznym i ściśle określonej treści technicznej. Czytelnicy naszej książki nie muszą znać tych kwestii.

13.1. Obrona prywatna i obrona zorganizowana

Dzieje cywilizacji ludzkiej ujawniają, że od samego początku życie toczyło się w cieniu wojny. Każda rodzina, ród, plemię, społeczność, a później naród i państwo toczyły wojny obronne, dla ochrony swojego stanu posiadania, i wojny zaczepne, mające na celu ekspansję terytorialną, handlową albo religijną. Ludzie od czasów prehistorycznych dbali o zdobycie i zachowanie terenu do życia, zorganizowanie siedziby, budowę domów i osad, a później miast i twierdz. Polowanie, a następnie hodowla, zbieractwo, stopniowo zaś też rolnictwo pozwalały żyć i rozwijać się na danym terenie pod warunkiem bezpiecznego posiadania swojej ziemi. Walka z innymi ludźmi pozwalała zachować życie, zdrowie, zdobyte plony i inne zdobycze rozwoju wobec zagrożeń. Każdy człowiek bronił siebie, swojej rodziny i swojego otoczenia. Stopniowo powstawały organizacje społeczne wyższego rzędu, księstwa, państwa, imperia. Historia polityczna tych organizacji obfituje w setki wojen. Stopniowo organizacje ludzkie przejęły na siebie, od pojedynczych ludzi, obowiązek obrony życia i mienia członków danej społeczności. Poszczególni ludzie nadal bronili siebie na własnym terenie, ale brali też udział w wojnach toczonych przez te organizacje jako żołnierze i oficerowie. Prawo regulowało obowiązki w tym zakresie: trzeba było albo osobiście stawić się z bronią na wojnie, albo posłać swoich poddanych czy też ponieść koszty kampanii wojennej. Duża część podatków służyła wysiłkom militarnym. Jednym z głównych zajęć człowieka przez całą historię była produkcja broni na użytek własny albo do wykorzystania w armii, do której był wcielany przez władcę. Znaczna część zabytków archeologicznych to, obok naczyń i narzędzi, różne rodzaje broni: noże, włócznie, topory, tarcze, zbroje, łuki i groty strzał oraz inne znaleziska. Problematyka wojenna stała się także częścią refleksji filozoficznej. Krótko mówiąc, dzieje ludzkości to historia wojen.

W ostatnich 200 latach antropocentryczna i optymistyczna mentalność oświeceniowa podkreśla rozumną, pokojową naturę człowieka.

Dawne ministerstwa wojny zostały przemianowane na ministerstwa obrony, aby uniknąć zaczepnej retoryki wojennej. Organizacje międzynarodowe, Liga Narodów czy Organizacja Narodów Zjednoczonych, głoszą (z różnym skutkiem) od 100 lat idee pokojowej współpracy całej ludzkości. Przyznawana corocznie Pokojowa Nagroda Nobla służy wyróżnieniu i promocji tych, którzy przeciwstawiają się wojnie.

13.2. O idei obrony osobistej

Historia wojskowości to ważny dział w literaturze historycznej. Po wielu wiekach walk toczonych w różnych częściach świata przy użyciu broni białej w czasach nowożytnych sukcesywnie konstruowano różne rodzaje broni palnej, w której pociski miotane są za pomocą energii powstałej ze spalania materiału wybuchowego, tj. prochu. Z początku była to broń czarnoprochowa rozdzielnego ładowania, rusznice, muszkiety, a później karabiny (od XVII wieku), najpierw skałkowe, a następnie iglicowe. W wielkich wojnach od końca średniowiecza i początku nowożytności stosowano broń dużego kalibru, a więc armaty odlewane z brązu. Do indywidualnego wyposażenia żołnierza weszła osobista broń palna, rozwijano konstrukcyjnie karabiny i broń krótką, rewolwery i pistolety.

Dwie wielkie wojny XX wieku, I i II wojna światowa, poprzedzone coraz bardziej krwawymi i powszechnymi wojnami poprzednich stuleci (wojny morskie, konflikty kolonialne, wojna secesyjna, wojny prowadzone przez Prusy, wojny napoleońskie i wiele innych), wywołały poważne skutki w literaturze, sztuce, kulturze i filozofii. Powstanie broni nuklearnej pod koniec II wojny światowej, której użycie mogłoby całkowicie unicestwić cywilizację ludzką, oraz masowe zbrodnie popełniane podczas wielkich wojen światowych i lokalnych konfliktów kolonialnych, często za pomocą broni, wywołały dyskusje nad zagadnieniem unikania wojen i wzmacniały mentalność pacyfistyczną.

Specjalizacja życia, właściwa dla współczesnej cywilizacji technicznej, spowodowała, że zwykły obywatel nie musi, nie potrafi i nie potrzebuje zazwyczaj ani samemu wyrabiać broni białej bądź palnej, ale też nie potrafi jej używać, ani nie ma zazwyczaj takiej okazji. W razie zagrożenia bezpieczeństwa osobistego wzywa policję. Gdy zagrożenie jest większe, z pomocą przychodzi wojsko. W zamożnych państwach demokratycznych służba wojskowa stała się zawodowa, a więc nie dotyczy zwykłego człowieka. Jednostki wojskowe sytuowane są na uboczu miast, w ukrytych kompleksach zabudowań militarnych, oficerowie i żołnierze nie noszą na co dzień mundurów, pojazdy wojskowe spotykamy tylko wyjątkowo na ulicach miast. Żyjemy zatem w przeświadczeniu, że broń i walka są domeną specjalistów. Militaryzacja życia codziennego kojarzy się z dyktaturami wojskowymi państw Trzeciego Świata, w Afryce i Ameryce Łacińskiej, albo z dziejami mocstw totalitarnych. Broń widzimy tylko na filmach wojennych, głównie dotyczących II wojny światowej. Gry komputerowe obfitują natomiast w przemoc i pełne są broni, często zupełnie fantazyjnej – stanowią pewnego rodzaju surogat dawniejszych walk zbrojnych.

Ludzka potrzeba rywalizacji i dominacji, dawniej wyrażana na wojnie, dziś znajduje upust np. w rywalizacji sportowej. Młodzi ludzie trenują wybrane dyscypliny sportowe, poświęcają wiele lat na treningi, pełne poświęceń i wyrzeczeń w zakresie diety, ćwiczeń i wydatków, aby pokonać swoje ograniczenia i zwyciężyć konkurencyjnych zawodników w zawodach lokalnych, krajowych i międzynarodowych. Mistrzostwa Europy albo świata oraz igrzyska olimpijskie gromadzą na stadionach i przed telewizorami miliony, a nawet miliardy widzów.

Do najbardziej rozpowszechnionych dyscyplin sportowych współczesnego świata należy piłka nożna mężczyzn, dyscyplina drużynowa opracowana w Anglii pod koniec XIX wieku. Niemal każdy młody chłopak na świecie próbuje na podwórku grać w piłkę z kolegami. Kibicowanie swojej drużynie w skrajnych przypadkach staje się namiastką wojny: zwolennicy danego klubu walczą z kibicami przeciwnej drużyny z innej dzielnicy, miasta, państwa. Walki te odbywają się zrazu

słownie, za pomocą obelg, okrzyków, zniewag, ale również dochodzi do bójek, starć, zamieszek, na murach pisane są zniewagi pod adresem przeciwnika i pochwały własnej drużyny. Szaliki klubowe, koszulki, stroje, tatuaże, zawołania klubowe budują poczucie wspólnoty na meczu i w życiu codziennym kibica. W walkach pseudokibiców stosuje się noże i maczety, dochodzi do ofiar, zdarzają się ranni, a nawet zabici. Mimo że zawodnicy i trenerzy często zmieniają przynależność klubową i podpisują kontrakty po kolei z konkurencyjnymi drużynami z tej samej ligi albo nawet zmieniają obywatelstwo i grają w drużynie narodowej jednego, a później innego państwa, to identyfikacja klubowa dzieli świat kibica na „swoich” i „obcych”, jak podczas wojny. Młodzież zastępuje w ten sposób brak prawdziwej wojny i rywalizacji namiastką w postaci rywalizacji sportowej.

Wyjątkiem w potocznym obrazie współczesnego podejścia do broni palnej jako marginesu spokojnego życia codziennego są Stany Zjednoczone, których ustawodawstwo zezwala na posiadanie broni palnej i amunicji, a obywatele powszechnie korzystają z tego prawa (200 mln sztuk broni, w tym 67 mln rewolwerów i pistoletów na 332 mln ludzi). W Polsce w okresie PRL uzbrojenie wszelkiego rodzaju było domeną Ludowego Wojska Polskiego, Milicji Obywatelskiej i innych służb państwowych, które zazdrośnie strzegły reglamentowanego dostępu do wszelkich środków obronnych. Nawet zwyczajna broń pneumatyczna (wiatróvky) objęte były systemem ewidencji i pozwoleń.

Po upadku komunizmu, wraz z innymi ideami ze świata zachodniego, w Polsce zaczęły się rozpowszechniać tematy obronne. Nowe przepisy uprościły w pewnym stopniu dostęp do broni, a zainteresowanie tą tematyką, zwłaszcza wśród młodego pokolenia, rośnie. Toczą się dyskusje o dostępie do broni, powstają nowe strzelnice sportowe, sklepy z bronią i kluby strzeleckie oraz organizacje kolekcjonerskie i rekonstrukcyjne. Obecnie w Polsce jest udzielonych około 250 000 pozwoleń na posiadanie broni i około 600 000 sztuk broni palnej na 38 mln mieszkańców (1 sztuka na 63 ludzi, czyli 38 razy mniej niż w USA).

13.3. Broń w użyciu cywilnym w Polsce współczesnej

Rewolwer i pistolet to wynalazki, które budzą największe zainteresowanie szerszego odbiorcy. Trudno sobie bowiem wyobrazić masowy dostęp do specjalistycznego sprzętu wojskowego o dużej sile ognia, domeną cywilów pozostaje pistolet, ewentualnie karabinek (karabin na nabój pośredni, a więc mniejszego kalibru i mocy). Dzieje takiej broni to zasadniczo ostatnie dwa stulecia¹. We współczesnej Polsce adepci broni krótkiej mają do dyspozycji albo broń, która wywodzi się historycznie ze Związku Sowieckiego, albo współczesną broń produkowaną głównie w Polsce, Czechosłowacji, Niemczech, Stanach Zjednoczonych². Ci pierwsi to głównie kolekcjonerzy broni, a ci drudzy – aktywni członkowie organizacji strzeleckich o charakterze sportowym. Pozwolenia na broń są bowiem obecnie wydawane według kilku kategorii: a więc dla członków klubów sportowych, kolekcjonerów broni, pracowników ochrony oraz dla obrony osobistej, w sytuacji większego niż przeciętne zagrożenia bezpieczeństwa osobistego. Organem właściwym dla takich pozwoleń jest Komendant Wojewódzkiej Policji (ustawa o broni i amunicji z 1999 roku).

Kolekcjonerzy broni i członkowie klubów strzelectwa sportowego mogą używać swojego wyposażenia tylko na strzelnicach sportowych, działających na podstawie koncesji udzielanych przez Ministerstwo Spraw Wewnętrznych. Zawodnicy na strzelnicach są zobowiązani do poznania i przestrzegania regulaminu strzelnicy, który precyzyjnie określa zasady bezpieczeństwa. Nie jest zatem możliwe prowadzenie doraźnego strzelania sportowego albo taktycznego na terenach prywatnych. Kolekcjonerów interesuje posiadanie i używanie zwłaszcza broni historycznej, głównie z czasów II wojny światowej i z okresu powojennego. Celem tej

¹ Por. S. Bidziński, *Mechanicy i styliści. Historia i praktyka rewolweru i pistoletu XIX i XX stulecia*, SMB&Co, Wrocław 1996.

² Por. A. Żuk, *Rewolwery i pistolety. Encyklopedia współczesnej krótkiej broni palnej*, przeł. L. Erenfeicht, R. Jędrusik, Bellona, Warszawa 2014.

działalności jest posiadanie i umiejętność posługiwania się klasycznymi typami uzbrojenia, poznanie jego specyfiki, lepsze rozumienie różnych niuansów techniki, produkcji i konserwacji uzbrojenia oraz przebiegu działań zbrojnych w przeszłości. Dużym zainteresowaniem cieszą się dobrze zachowane pistolety i karabiny, np. produkcji polskiej, niemieckiej czy sowieckiej. Kolekcjonerzy porównują skuteczność, ergonomię, niezawodność i historię rozmaitych egzemplarzy broni. Broń historyczna sprzedawana jest w różnych sklepach militarnych i kosztuje od kilkuset do kilku tysięcy złotych za sztukę. Cenne egzemplarze są nawet 10 razy droższe. Rynek broni kolekcjonerskiej w Polsce jest młody i niewielki, a więc zakup ciekawych zabytków nie jest łatwy.

Na strzelnicach używana jest broń krótka oraz karabiny samopowtarzalne przeznaczone na rynek cywilny, to znaczy pozbawione możliwości strzelania seriami (wojskowa broń automatyczna). Broń krótka, a więc pistolety i rewolwery, może mieć albo kaliber stosowany w typowych rodzajach broni krótkiej (9 mm), albo sportowy kaliber 22 setne cala. W tym ostatnim przypadku mamy do czynienia z tanią amunicją treningową (szkolną). Zapłon amunicji tego rodzaju nie odbywa się za pomocą typowej spłonki, umieszczonej w łusce (amunicja centralnego zapłonu), ale poprzez uderzenie iglicy w bok łuski – jest to amunicja bocznego zapłonu. Do tego typu amunicji dostosowane są rozmaite pistolety, a także karabiny treningowe, które przypominają broń większego kalibru, ale mają konstrukcję uproszczoną. Ponieważ naboje bocznego zapłonu są dość długie, do ich oznaczenia stosuje się skrót LR (*long rifle*, zwykle 22 LR). Niewielka moc takiej amunicji ułatwia trening początkującym strzelcom. Standardowo wśród broni krótkiej dominują pistolety, a typowym kalibrem na rynku europejskim jest 9 mm, opracowany jeszcze przed I wojną światową przez niemieckiego wynalazcę Georga Lugera do słynnego pistoletu Parabellum. Z tych powodów amunicja taka nosi kilka nazw: 9 mm Para albo 9 mm Luger. Nabój ma 19 mm długości, a więc jeszcze innym oznaczeniem jest 9 x 19 mm, w przeciwieństwie do stosowanych w bloku wschodnim nabojęw do pistoletów Makarova i do broni automatycznej nabojęw 9 x 18 mm. Te dwa rodzaje amunicji

nie są zamienne. Broń i amunicja 9 mm jest powszechnie stosowana przez policję i służby ochrony. Karabiny występują albo w kalibrze historycznym 7,62 mm (AK-47, czyli słynny automat Kałasznikowa, którego na świecie istnieje kilkaset milionów sztuk w dziesiątkach wersji i przeróbek), albo w stosowanym w wojskach NATO kalibrze 5,56 mm. Liczby te wynikają z przeliczeń miar calowych, stosowanych w Ameryce, na system metryczny.

Członkowie klubów strzeleckich mają zasadniczo na celu sprawne posługiwanie się bronią, aby uzyskiwać możliwie najlepsze wyniki na zawodach. Posługują się zatem bronią współczesną, o wysokiej ergonomii, celności i niezawodności. Wykonują rozmaite formy ćwiczeń bezstrzałowych i prowadzą strzelanie na różnych dystansach, np. 10, 25, 50, 100 m. Instruktorzy, często doświadczeni wojskowi, wdrażają strzelców także w tajniki strzelectwa taktycznego, a więc posługiwanie się bronią na wojnie i w partyzantce: strzelanie dynamiczne, różne sposoby przeładowania broni, radzenie sobie z zacięciami zamka broni, strzelanie w różnych pozycjach i do różnych celów, także poruszających się. Ważnym elementem takich treningów jest dbałość o wyposażenie, odzież, obuwie, przygotowanie i czyszczenie broni oraz podstawowe czynności serwisowe i zachowanie się w terenie. Środowisko strzeleckie posługuje się specjalistycznym, fachowym językiem, adepci broni interesują się historią wojen i konfliktów, czytają publikacje poświęcone obronności, wymieniają doświadczenia i dyskutują na temat bieżących wydarzeń politycznych i geopolitycznych. Wydawane są czasopisma poświęcone uzbrojeniu. Strzelanie na strzelnicach jest okazją do nawiązywania znajomości, aktywnego spędzania czasu, organizowania wyjazdów i wymiany doświadczeń.

13.4. Aspekty filozoficzne posiadania broni palnej

Po krótkim zapoznaniu się ze specyfiką środowiska interesującego się dostępem do broni palnej można dostrzec szereg ciekawych idei o charakterze filozoficznym. Część z nich ma naturę przełomową. W rozważaniach różnych ocen zjawiska, jakim jest prywatne posiadanie i posługiwanie się bronią palną, od razu widać zaangażowanie rozmaitych koncepcji antropologicznych. Zwykle są to koncepcje radykalnie odmienne. Jedna postawa polega na uznaniu, że człowiek nie powinien mieć do czynienia z bronią. Broń oznacza potencjalnie przestępstwo. Pogląd ten wyrasta z pacyfizmu i optymistycznego, oświeceniowego przekonania, że ludzie mają pokojową, przyjazną naturę, konflikty międzyludzkie można rozwiązywać na drodze dialogu, a broń nie jest do niczego potrzebna, posiadanie takiego sprzętu to dziwny snobizm, marnowanie czasu i pieniędzy, a może nawet niekiedy wyraz patologicznego umiłowania przemocy. Zwolennicy tego typu postaw patrzą podejrzliwie na posiadaczy broni palnej. Kojarzą broń z militaryzmem i ideologiami totalitarnymi.

Druga typowa postawa to wyrastające z idei konserwatywnych przekonanie, że posiadanie broni jest koniecznością dla współczesnego, odpowiedzialnego człowieka. Zdaniem zwolenników tego typu myślenia każdy uczciwy, niekarany obywatel powinien mieć ułatwiony dostęp do broni palnej, aby łatwo obronić siebie, swój dom i swoją rodzinę, a więc w konsekwencji także swoją ojczyznę przed atakiem obcego państwa albo zwykłego, pospolitego przestępcy, naruszającego życie i bezpieczeństwo innych. Pogląd ten wyrasta z dość pesymistycznego przekonania, że ludzie w życiu prywatnym i zbiorowym często odwołują się do przemocy, która jest wyrazem ich wad i egoizmu, przedłużeniem i radykalizacją niechętnego stosunku do innych ludzi. Na podstawie licznych przykładów historycznych zwolennicy posiadania broni uważają, że ludzka natura nie zmienia się na lepsze ani wskutek postępów wiedzy, ani przy okazji rozwoju techniki. Należy zatem, ich

zdaniem, być gotowym na najgorsze scenariusze w relacjach międzyludzkich i w stosunkach międzynarodowych. Broń posiadana w domu ma więc dla nich znaczenie odstraszające i zabezpieczające na wypadek zagrożenia. Zwolennicy tych tez popierają też zwykle różne organizacje paramilitarne, strzeleckie, gwardię narodową, obronę terytorialną i inne formy wsparcia siły obronnej danego kraju. Pacyfizm traktują jako postawę naiwną, głoszoną przy tym i propagowaną niejawnie przez państwa zainteresowane rozbrojeniem swoich potencjalnych wrogów i konkurentów. W skrajnych przypadkach zwolennicy prywatnego posiadania broni mogą nawet prowadzić życie na poły zmilitaryzowane, w gotowości na wypadek wybuchu jakiegoś konfliktu zbrojnego.

Obydwie te postawy są dosyć przełomowe na tle najnowszej historii Polski (w okresie PRL), w której zwykli ludzie nie mieli najczęściej do czynienia z bronią palną i nie dyskutowali o tych kwestiach. W ostatnich latach ilość broni posiadanej przez prywatnych uytkowników podwoiła się. Historia ujawnia jeszcze jeden przełom, a mianowicie otwarcie debaty nad tytułowym zagadnieniem w Polsce. Po upadku komunizmu broń przestała być domeną Ludowego Wojska Polskiego i Milicji Obywatelskiej. Zwykli obywatele mogli rozpocząć dyskusje na ten temat i ukształtować sobie swój pogląd w kwestiach militarnych. Wydaje się, że dominuje jednak swoisty spadek po PRL, czyli lęk przed bronią i pacyfistyczna postawa niechęci do broni. Przepisy prawa, uchwalane w dziedzinie dostępu do broni, charakteryzuje bowiem dość duży rygoryzm. Dostęp do broni jest ściśle reglamentowany, adepci klubów strzeleckich i kolekcjonerskich napotykają na spore przeszkody administracyjne i mentalnościowe, raczej nadmierne niż dostosowane do zagrożeń wynikających z posiadania broni. Ubieganie się o pozwolenie na broń jest kłopotliwe, kosztowne i długotrwałe. Niewielki rynek militarny powoduje trudną dostępność i wysokie ceny tego typu sprzętu. Mimo to liczba chętnych zainteresowanych strzelectwem, zwłaszcza w środowiskach młodzieży i średniego pokolenia, głównie z klasy średniej o przekonaniach konserwatywnych, stopniowo wzrasta. Konflikt zbrojny na Ukrainie wydaje się z jednej strony wzmacniać nurt promilitarny,

13. Dyskusje nad dostępem do broni palnej...

a z drugiej – przyczyni się zapewne do pewnego złagodzenia przepisów ustawowych, aby umożliwić zainteresowanym łatwiejszą samoobronę na wypadek zagrożenia. W kwestiach militarnych może się zdarzyć jeszcze niejeden przełom.

14.

Na przełomie idei religijnych Wspomnienie o Profesorze Konradzie Rudnickim (1926-2013)¹

12 listopada 2013 roku zmarł w Krakowie Profesor Konrad M. Paweł Rudnicki, astronom, mariawita, filozof i publicysta. Miał 87 lat. Przez kilka lat znałem osobiście Profesora Rudnickiego, a moje kontakty z nim dotyczyły kilku dziedzin – astronomii, historii i religioznawstwa. Długie rozmowy z tym uczonym miały spory wpływ na badania, które prowadziłem przed kilkunastu laty nad ruchem mariawickim. Niech mi będzie wolno przywołać postać Profesora Rudnickiego w tych kilku zdaniach osobistego wspomnienia.

14.1. Astronomia

Na polskim rynku książek naukowych i popularnych tematyka astronomiczna zajmuje relatywnie niedużo miejsca. W wieku młodzięcym moje zainteresowania łączyły się z poznaniem publikacji popularyzu-

¹ Poniższe wspomnienie zostało napisane w roku 2013, ale z powodu trwałego nieukazywania się czasopisma religioznawczego, do którego zostało skierowane, nie ukazało się jak dotąd drukiem.

jących wiedzę o Układzie Słonecznym i o lotach księżycowych. Wśród kilku książek, które były dla mnie wówczas ważne i ciekawe, znalazła się świetna i zwięzła prezentacja osiągnięć astronomii i astronautyki z drugiej połowy XX wieku, *Świat planet* Tadeusza Zbigniewa Dworaka i Konrada Rudnickiego². Nie mogłem wówczas przypuszczać, że 20 lat później wiedza, której początki gromadziłem podczas uważnej lektury tej książki, stanie się przydatna w moich własnych badaniach nad historią nauki i kosmologią, w związku z pracą nad własną rozprawą habilitacyjną o kosmologii św. Tomasza z Akwinu (Kraków 2007). Doktora (wówczas) T.Z. Dworaka (także już nieżyjącego) poznałem osobiście na Akademii Górniczo-Hutniczej w Krakowie, około roku 1983-1984. Aby mógł poznać i Konrada Rudnickiego, potrzeba było jeszcze kilkunastu lat – był to rzadki zbieg okoliczności.

W trakcie prowadzenia studiów źródłowych nad mariawityzmem nawiązałem znajomość z Profesorem Rudnickim. Tematyka ta stała się wiodącym nurtem naszych rozmów. W naturalny jednak sposób pytałem również o astronomię. Profesor chętnie opowiadał o swoim życiu, przedstawiał także pewne kwestie z astronomii. Na stronie tytułowej swej monografii *Cosmological Principles*³ wpisał mi osobistą, życzliwą dedykację. Niektóre wątki tej – napisanej niezwykle przejrzysto – książki stały się elementem moich własnych rozważań. Autor opowiadał o obserwacjach astronomicznych, chętnie poświęcał czas na te spotkania.

14.2. Historia

Spotykając świadka historii XX wieku, jako historyk sięgałem przez obszerne wspomnienia Profesora w głąb złożonych dziejów Polski. Piszę tylko o swym osobistym wrażeniu, a więc niektóre – być może – fakty

² Z. Dworak, K. Rudnicki, *Świat planet*, PWN, Warszawa 1983.

³ K. Rudnicki, *The Cosmological Principles*, Wyd. UJ, Kraków 1995.

zapamiętałem w pewnym uproszczeniu, ale przywołałam je na świadectwo niezwykle interesującej biografii tego uczonego. Profesor Konrad Rudnicki dużo mówił o swojej młodości, zachowując dystans do własnej działalności i do postępowania innych w tej epoce. Wśród książek stojących na półce jego gabinetu można było spotkać komunistyczne, zaangażowane rewolucyjnie powieści jego ojca, Lucjana Rudnickiego (1882-1968), obok literatury religijnej, historycznej i filozoficznej. Ten niewielki pokój na ostatnim, trzecim piętrze domu przy krakowskiej ulicy św. Sebastiana, w oficynie, był świadkiem niezwyklego przepływu ludzi, tematów i idei, całego wachlarza poglądów wyznawanych w XX wieku. W tym pokoju Profesor prowadził badania naukowe, ale sprawował również czynności liturgiczne na małym, składanym ołtarzyku, który mieścił się w biurku, odprawiając obrzędy mszy trydenckiej w języku polskim, zgodnie z mariawicką tradycją liturgiczną.

Pewnego razu (w okolicach roku 2000) odwiedziłem Profesora Rudnickiego razem z kolegą, wówczas młodym klerykiem niemieckiego, tradycjonalistycznego seminarium duchownego, którego jeden z przodków brał udział w konspiracyjnej działalności Narodowych Sił Zbrojnych. Wywiązała się spokojna debata o historii i o wizji państwa. W pewnym momencie Profesor, w młodości partyzant, żołnierz komunistycznej Gwardii Ludowej, spojrzął z dystansu na historię i uznał, że obaj służyli okupantom: jego zdaniem żołnierze Narodowych Sił Zbrojnych – niemieckiemu, a oni, gwardziści – sowieckiemu. Nie chodzi tutaj o rozstrzyganie trafności tych ocen, ale o metodę: swoiste wzięcie przez Rudnickiego w nawias swych ideałów młodości, podziałów politycznych, które kierowały różnych ludzi do partyzantki, do lasu w dobie ostatniej wojny światowej. Taki był jego sposób myślenia również o tematyce religijnej, rodził kontrowersje, ale również umożliwiał kontakty międzywyznaniowe i konkretne rozmowy o rozmaitych problemach teologicznych.

14.3. Religioznawstwo

W tej dziedzinie moje kontakty z Profesorem Rudnickim, a ściślej wówczas z bratem kapłanem Marią Pawłem, jak brzmiała jego oficjalna tytułatura mariawicka, były najbardziej owocne naukowo. Wspomniany pokoik był dla mnie jakby otwartym archiwum historii mariawickiej, z którego zasobów mogłem obficie korzystać, a miało to miejsce zwłaszcza w roku 1999, gdy poznałem ks. Marię Pawła (trafiając do niego poprzez literaturę naukową, w której był wymieniany jako znany teolog mariawicki). Księdzu Rudnickiemu zawdzięczam niepublikowane dotąd materiały źródłowe, rękopisy, które czytałem, a niektóre z nich wydałem drukiem w tomie poświęconym wyznaniom wiary różnych wspólnot wywodzących się z Kościoła katolickiego⁴. Profesor Rudnicki nie tylko udostępniał mi te teksty, omawiał biografie wielu postaci, wspominał swe liczne kontakty z ostatnich 40 lat, wyliczał dane statystyczne o ludziach i miejscach, ale krytycznie czytał moje artykuły i wstępy. Korygował, uzupełniał, wyjaśniał. Dzięki jego nieocenionej pomocy mogłem dowiedzieć się bardzo wiele na temat ruchu mariawickiego, przede wszystkim o mariawityzmie felicianowskim, o którym jest mało literatury i niewiele źródeł⁵. Opowiadał historie (znane mariawitom) o arcybiskupie Michale Kowalskim i o arcykapłance Izabelli Wiłuckiej. Liczne teksty Rafaela M. Wojciechowskiego, arcybiskupa z Felicjanowa, niemalże nieosiągalne dla badaczy, otrzymałem wprost od ks. Marii Pawła. Dzięki jego pomocy mogłem wykorzystać kserokopie z listów

⁴ *Wyznania wiary i główne zasady doktrynalne. Katolicyzm*, red. M. Karas, Wyd. Media-Press i FHG Tondera, Kraków 2000.

⁵ Wynikiem tych spotkań i rozmów było znaczące wzbogacenie treści naszych artykułów: „*Mateczka – Boska Parakletka, Zbawicielka Świata*”. *Nowa nauka trynitarna w felicianowskim nurcie mariawityzmu*, „Zeszyty Naukowe UJ. Studia Religioznawcze” 2001, z. 34, s. 113-127; *Święcenie kobiet na kapłanki w felicianowskiej wspólnocie mariawickiej*, „Notatki Płockie. Kwartalnik Towarzystwa Naukowego Płockiego” 2001, nr 2(187), s. 9-14.

i ksiąg liturgicznych. To on znał osobiście biskupów i kapłanów mariawickich, szkicował na żywo ich biogramy. Dzięki niemu poznałem biskupa Ludwika M. Jabłońskiego z Płocka. Czytywałem wydawany przez Konrada Rudnickiego mariawicki aperiodyk – pismo „Praca nad sobą”, widziałem bezpośrednio jego skromne (co do rozmiarów) inicjatywy społeczne i religijne.

Podczas naszych rozmów Profesor Rudnicki przedstawił główne etapy swej drogi ideowej, od komunizmu, przez partyzantkę, niemiecki, nazistowski wyrok śmierci wydany w Jędrzejowie (1945), ocalenie, nawrócenie na chrześcijaństwo po wojnie, aż do domowego seminarium duchownego, czyli kształtowania poglądów w domu prawosławnego profesora Jerzego Klingera w Warszawie. Rudnicki opowiadał o rozlicznych wspólnotach protestanckich i starokatolickich, które poznał w Szwajcarii i w Stanach Zjednoczonych, informował mnie o niewielkich denominacjach z Niemiec i ze Szwecji, które są niemal zupełnie nieznane. Dokumentował te wiadomości listami (często niezwykle ciekawymi co do stylu i treści), zdjęciami, relacjami ze spotkań i z rozmów. Gdy chodzi o starokatolicyzm – był człowiekiem-instytucją, jednym z najwybitniejszych znawców tematu, znającym wszystkie te nurty osobiście, często od wewnątrz. Nie był przy tym pozbawiony dystansu i krytyki, wszystko to pozwalało mi poznawać barwny i żywy obraz tego świata w sposób trwały i owocny dla młodego badacza. Jego fascynacje antropozofią, goeteanizmem, z wizerunkiem wiszącego nad półką Rudolfa Steinera, jego ekumeniczno-prawosławne poglądy, jego stosunek do tradycji: zaangażowany, a jednak pełen dystansu – to najkrótsza charakterystyka tej osobowości, złożonej, trudnej w odbiorze, zaskakującej, ale stanowiącej żywe świadectwo idei. Tożsamość religijna, którą można było zrekonstruować z tych rozmów i ze spotkań, to wielość poglądów i cenionych denominacji, połączona wspólną podstawą. Kontrowersyjna przynależność do wielu wspólnot jednocześnie – równie dobrze można widzieć w nim prawosławnego, jak i mariawitę (obu nurtów, płockiego i felicjanowskiego!), starokatolika, anglikanina (w USA brał czynny udział w życiu duszpasterskim anglikańskiego Episcopal Church of the

USA), była jego środowiskiem. Interesował go także tradycjonalizm, również rzymskokatolicki, zwłaszcza gdy chodzi o obrzędy i tradycje liturgiczne. Można sądzić, że wszystkie te nurty przeciwstawiał zachodniemu laicyzmowi – był (jak sądzę) liberalnym chrześcijaninem.

Profesor Konrad M. Paweł Rudnicki pozostanie w mojej pamięci jako wyjątkowy świadek dziejów idei, niezwykle znaczący dla badań polskiego religioznawstwa i ważny bohater polskiej historii najnowszej, człowiek skromny i sympatyczny.

Podsumowanie

Jak podsumować na kilku stronach kilkanaście rozmaitych wątków, które dotyczą wielu różniących się dziedzin? Z pomocą przychodzi nam historiozofia, czyli refleksja, namysł nad sensem, kierunkiem i celem każdej dynamicznej idei. Dzieje cywilizacji obfitują w przełomowe wydarzenia. Z przeprowadzonych rozważań wynika to, że kultura stanowi całość, której różnorodne aspekty i elementy są wzajemnie połączone: przełom w jednej dziedzinie skutkuje przełomem w innej. Nowe poglądy na człowieka i jego naturę zmieniają perspektywę w filozofii, religii, technice, architekturze, sztuce, muzyce i w wielu innych dziedzinach życia. Rozwój nauki i techniki zmienia sposób myślenia o historii, tożsamości cywilizacji i celach, które można osiągnąć w toku dziejów. Postęp techniczny sugeruje (nieuprawnione najczęściej) wnioski o analogicznym postępie moralnym, który wcale nie musi wynikać, i nie wynika, z żadnych osiągnięć technicznych. Działania moralne, zarówno wartościowane pozytywnie, jak i negatywnie, mogą się realizować łatwiej, skuteczniej i w bardziej trwały sposób przy pomocy środków technicznych, które same w sobie są moralnie, etycznie neutralne. Każdy wynalazek można użyć do zasadniczo dowolnych działań, w zależności od intencji podmiotu działającego. Aby podać prosty przykład: nóż może posłużyć do krojenia chleba, jak również do zamordowania sąsiada. Nie ma przy tym znaczenia, czy będzie to prosty, kamienny nóż z epoki neolitu, czy nóż laserowy, sterowany komputerowo za pomocą pozycjonowania

GPS, wyposażony w stabilizację żyroskopową w trzech płaszczyznach. Wynalazki techniczne prowadzą do przełomu w transporcie, medycynie, rolnictwie, budownictwie i w wielu innych dziedzinach życia. Wspierają globalizację i ułatwiają życie codzienne oraz działalność naukową. Prowadzą jednak także do osamotnienia, frustracji, pośpiechu i zmęczenia, odwracają uwagę od licznych, znanych i ważnych form życia, od relacji między ludźmi, od życia w rodzinie, od sztuki, literatury i religii. Rodzą złudzenie panowania nad światem i wspierają utopijne przekonania o budowaniu nowej wieży Babel, nowego Miasta Słońca, nowej Arkadii. Każdy przełom domaga się umiaru w ocenach i dłuższej perspektywy dla wyważonej oceny zysków i strat dla człowieka w zależności od posiadanego systemu filozoficznego odniesienia.

Bibliografia

- Augustyn W., *Podstawy wiedzy u Descartesa i Malebranche'a*, PWN, Warszawa 1973.
- Bergson H., *Mysł i ruch – Dusza i ciało*, przeł. P. Beylin, K. Bleszyński, PWN, Warszawa 1963.
- Bidziński S., *Mechanicy i styliści. Historia i praktyka rewolweru i pistoletu XIX i XX stulecia*, SMB&Co, Wrocław 1996.
- Birkenmajer L.A., *Mikołaj Kopernik. Studya nad pracami Kopernika oraz materiały biograficzne*, Spółka Wydawnicza Polska, Kraków 1900.
- Boehner Ph., *The Tractatus de Successivis Atributed to William Ockham*, St. Bonaventure, New York 1944, *Introductory*.
- Chaunu P., *Czas reform. Historia religii i cywilizacji (1250-1550)*, przeł. J. Grosfeld, Pax, Warszawa 1989.
- Cicero, *Epistulae ad Atticum*, [w]: Cicero. *Letters to Atticus*, Vol. 1, ed. D.R. Shackleton Bailey, Loeb Classical Library, Vol. 7, Cambridge, Harvard University Press 1999.
- Copleston F., *Historia filozofii*, t. 4: *Od Kartezjusza do Leibniza*, przeł. J. Marzęcki, Pax, Warszawa 1995.
- Copleston F., *Historia filozofii*, t. 9: *Od Maine de Birana do Sartre'a*, przeł. B. Chwedeńczuk, Pax, Warszawa 1991.
- Dreyer J., *A History of Astronomy from Thales to Kepler*, 2 ed., Dover Publications, New York 1953.
- Dworak Z., Rudnicki K., *Świat planet*, PWN, Warszawa 1983.
- Encyklopedia kultury bizantyńskiej*, red. O. Jurewicz, Wyd. UW, Warszawa 2002.
- Episodes from the History of the Rare Earth Elements*, ed. C.H. Evans, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1996.

- Harford J., *Siergiej Korolow. O krok od zwycięstwa w wyścigu na Księżyc*, przeł. W. Pietraszek, Prószyński i S-ka, Warszawa 1997.
- Haussig H.W., *Historia kultury bizantyńskiej*, przeł. T. Zabłudowski, PIW, Warszawa 1969.
- Hernández J., *The Roman Calendar as an Expression of Augustan Culture: An Examination of the „Fasti Praenestini”*, „Chrestomathy: Annual Review of Undergraduate Research, School of Humanities and Social Sciences, College of Charleston” 2005, Vol. 4, s. 108-123.
- Herrin J., *Bizancjum. Niezwykłe dziedzictwo średniowiecznego imperium*, przeł. N. Radomski, Dom Wydawniczy „Rebis”, Poznań 2009.
- Konstantynopol. Nowy Rzym. Miasto i ludzie w okresie wczesnobizantyńskim, red. M.J. Leszka, T. Wolińska, PWN, Warszawa 2011.
- Kranz G., *Porażka nie wchodzi w grę. Kontrola misji od programu Mercury do lotu Apollo 13 i później*, przeł. M. i U. Seweryńscy, Prószyński i S-ka, Warszawa 2010.
- Kuderowicz Z., *Filozofia nowożytnej Europy*, PWN, Warszawa 1989.
- Lovell J., Kluger J., *Apollo 13. Utracony Księżyc*, przeł. W. Cholewa, Prószyński i S-ka, Warszawa 1995.
- Macrobius, *Saturnalia*, Vol. 1, ed. R.A. Kaster, Loeb Classical Library, Vol. 510, Cambridge, MA, Harvard University Press 2011.
- Meisner D., *The Evolution of the Roman Calendar*, „Past Imperfect” 2009, Vol. 15, s. 290-321.
- Między teologią a duszpasterstwem powszechnym na ziemiach Korony doby przedtrydenckiej. Dziedzictwo średniowiecza i wyzwania XV-XVI wieku*, red. W. Walecki, Wyd. UW, Warszawa 2017.
- Nowicki J., Zięcina K., *Samoloty kosmiczne*, Wyd. Naukowo-Techniczne, Warszawa 1989.
- Opolski A., *Astronomiczne podstawy geografii*, Książnica – Atlas, Wrocław 1948.
- Ostrogorski G., *Dzieje Bizancjum*, wyd. 2, PWN, Warszawa 2008.
- Plutarch, *Caesar*, transl. B. Perrin, Cambridge, MA, Harvard University Press, William Heinemann Ltd., London 1919.
- Przewodnik po filozofii średniowiecznej. Od św. Augustyna do Joachima z Fiore*, red. A. Kijewska, WAM, Kraków 2012.
- Ramirez S., *Autorytet doktrynalny św. Tomasza z Akwinu*, przeł. M. Beściak, Katolicki Instytut Apologetyczny św. Tomasza z Akwinu, Warszawa 2014.
- Rudnicki K., *The Cosmological Principles*, Wyd. UJ, Kraków 1995.
- Singer S., *Thesaurus Proverbiorum Medii Aevi: Lexikon der Sprichwörter des Romanisch-germanischen Mittelalters*, De Gruyter, Berlin 1995.
- Salamon M., *Mennictwo bizantyńskie*, PTAiN, Kraków 1987.

- Schnädelbach H., *Filozofia w Niemczech, 1831-1933*, PWN, Warszawa 1992.
- Suetonius, *De vita Caesarum*, lib. 1 (*Divus Julius*), [w]: *C. Suetoni Tranquilli Divus Iulius*, eds H.E. Butler, M. Cary, Oxford, Clarendon Press 1927.
- Szymański J., *Nauki pomocnicze historii*, wyd. 6, PWN, Warszawa 2008.
- Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. 2, wyd. 12, PWN, Warszawa 1990.
- Titus Livius, *Ab Urbe condita*, [w]: *Titi Livi Ab urbe condita libri*, pars 3, libri XXXI-XL, ed. G. Weissenborn, B.G. Teubner Verlagsgesellschaft, Lipsk 1925.
- Treadgold W., *Bizancjum i jego armia 284-1081*, przeł. M. Grabska-Ryńska, Wyd. Templum, Wodzisław Śląski 2011.
- Winniczuk L., *Ludzie, zwyczaje i obyczaje starożytnej Grecji i Rzymu*, wyd. 4, PWN, Warszawa 2008.
- Żuk A., *Rewolwery i pistolety. Encyklopedia współczesnej krótkiej broni palnej*, przeł. L. Erenfeicht, R. Jędrusik, Bellona, Warszawa 2014.

Spis publikacji autora

Książki:

- Alternatywna wizja historii. Prace historyczne Davida Irvinga*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2013, ss. 195.
- Historiozofia Teilharda de Chardin wobec tradycyjnej myśli chrześcijańskiej*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2012, ss. 182.
- Integryzm Bractwa Kapłańskiego św. Piusa X. Historia i doktryna rzymskokatolickiego ruchu tradycjonalistycznego*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2008, ss. 154.
- Koncepcja czasu Williama Ockhama. Z dziejów konceptualizmu w XIV wieku*, „Ages”, Kraków 2003, ss. 208 (rozprawa doktorska).
- Książki tomistycznie odczytane. Lektury historyczne, filozoficzne i teologiczne*, red. I. Andrzejuk, Naukowe Towarzystwo Tomistyczne, Warszawa 2022, ss. 204.
- Natura i struktura wszechświata w kosmologii św. Tomasza z Akwinu*, Wyd. UJ, Kraków 2007, ss. 330 (rozprawa habilitacyjna).
- Nowy obraz świata. Poglądy filozoficzne Mikołaja Kopernika*, Wyd. UJ, Kraków 2018, ss. 222.
- Ockham W., *Traktat o predestynacji*, przeł. i komentarz M. Karas, Ośrodek Myśli Politycznej, Kraków 2007, ss. 238, *Klasyka Myśli Filozoficznej*, t. 3.

- Warsztat historyka filozofii*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2021, ss. 156.
- Wyznania wiary i główne zasady doktrynalne. Katolicyzm*, Wyd. Media-Press i FHG Tondera, Kraków 2000, ss. 288 (wybór dokumentów, wstępy, opracowanie).
- Z dziejów Kościoła. Ciągłość i zmiana w Kościele rzymskokatolickim w XIX i XX wieku*, Wyd. Diecezjalne, Sandomierz 2008, ss. 336.
- Zbawienie przez technikę? Religia Teilharda de Chardin*, Wyd. Diecezjalne, Sandomierz 2013, ss. 319.

Redakcja naukowa książek i innych publikacji:

- Definicja religii. Studia i szkice*, red. M. Karas, FGH Tondera, Kraków 2002, ss. 252.
- Historia filozofii – meandry kultury. Teksty i studia ofiarowane Jackowi Wiłdomskiemu z okazji 65 urodzin*, red. M. Karas, Wyd. Nomos, Kraków 2014, ss. 316.
- Homo viator. Teksty i studia nad antropologią filozoficzną w średniowieczu*, red. M. Karas, Księgarnia Akademicka, Kraków 2009, ss. 232.
- Laicyzm potępiony przez papieża*, red. M. Karas, K. Stanios, Stowarzyszenie „Polonia Christiana”, Kraków 2020, ss. 393.
- Liberalizm potępiony przez papieża*, red. M. Karas, Wyd. Diecezjalne, Sandomierz 2010, ss. 288, *Roma Locuta*.
- Malerais B.T. de, *Marcel Lefebvre. Życie*, red. M. Karas, J. Zoppa, Wyd. Dębogóra, Dębogóra 2010, ss. 788.
- Modernizm potępiony przez papieża*, red. M. Karas, Wyd. Diecezjalne, Sandomierz 2010, ss. 312, *Roma Locuta*.
- Nieśmiertelnik duszy. Katechizm katolicki dla młodzieży*, red. M. Karas, Wyd. Diecezjalne, Sandomierz 2012, ss. 173.
- Poulpiquet A. de, *Tylko Kościół. Apologetyka*, przeł. J. Zoppa, red. M. Karas, Wyd. Diecezjalne, Sandomierz 2015, ss. 496.
- Protestantyzm potępiony przez papieża*, red. M. Broniarek, M. Karas, Wyd. Diecezjalne, Sandomierz 2012, ss. 288, *Roma Locuta*. (Drugie wydanie: Kraków 2017).
- Semenenko P., *O papieżu*, przeł. i oprac. M. Karas, Collegium Resurrectianum – Wyższe Seminarium Duchowne Polskiej Prowincji Zmartwychwstańców, Kraków 2006, ss. 384, *Książnica Zeszytów Historyczno-Teologicznych Collegium Resurrectianum*, t. 2.
- Sześć wieków Wydziału Filozoficznego na Uniwersytecie Jagiellońskim. Katalog Wystawy*, red. M. Kusak, M. Karas, Wyd. Biblioteka Jagiellońska, Kraków 2010, ss. 58.

Artykuły naukowe:

- Absolutne poznanie i doskonała wiedza Boga według Williama Ockhama na podstawie jego „Tractatus de predestinatione”, „Zeszyty Naukowe UJ. Studia Religiologica” 2000, z. 33, s. 247-258.*
- Apologetyka Teodoreta z Cyru wobec filozofii Platona (wersja rozszerzona artykułu), „Kwartalnik Filozoficzny” 2003, t. 31, z. 3, s. 33-60.*
- Apologetyka Teodoreta z Cyru wobec filozofii Platona, „Vox Patrum” 2001, t. 40-41, s. 317-335.*
- Astronomia i kosmologia w „Nowych Atenach” ks. Benedykta Chmielowskiego. Studium z dziejów nauki i filozofii w epoce baroku, [w:] Nihil sine litteris. Scripta in honorem professoris Venceslai Walecki, red. T. Nastulczyk, S. Siess-Krzyszkowski, Wyd. UJ, Kraków 2017, s. 369-384.*
- Bractwo św. Piusa X – katolicki ruch tradycjonalistyczny w dobie posoborowej, „Nomos. Kwartalnik Religioznawczy” 2000, z. 30-31, s. 79-99.*
- Church on the Roads of Renewal in the 20th Century – The History of Ideas, [w:] De revolutionibus orbium populorum Ioannis Pauli II. The Pope against Social Exclusion, ed. K. Pilarczyk, Wyd. Sejmowe, Warszawa 2015, s. 11-36.*
- Czy Mikołaj Kopernik był filozofem średniowiecznym?, „Rocznik Tomistyczny” 2020, t. 2, nr 9, s. 107-113.*
- Doczesny mesjanizm Teilharda de Chardin, „Kronos” 2014, nr 2(29), s. 247-256.*
- Duch filozofii scholastycznej w uchwałach Soboru Trydenckiego (1545-1563), „Pro Fide, Rege et Lege” 2012-2013, nr 2, s. 228-238.*
- Dwie wizje wszechświata w pismach św. Tomasza z Akwinu (geocentryzm Arystotelesa i Ptolemeusza), „Edukacja Filozoficzna” 2005, t. 39, s. 213-234 (fragment przygotowywanej do druku rozprawy habilitacyjnej).*
- Elementy autobiograficzne w „Listach” i „Historii mnichów syryjskich” Teodoreta z Cyru, cz. 1, „Filomata” 1995, nr 427-428, s. 186-200.*
- Elementy autobiograficzne w „Listach” i „Historii mnichów syryjskich” Teodoreta z Cyru, cz. 2, „Filomata” 1995, nr 431-432, s. 318-327.*
- Fideizm Ockhama (XIV w.) jako zapowiedź czasów nowożytnych, „Pro Fide, Rege et Lege” 2012, nr 1, s. 224-231.*
- Filozofia tomistyczna w środowiskach integralizmu katolickiego w Polsce, „Rocznik Tomistyczny” 2019, nr 8, s. 215-228.*
- Filozoficzne podstawy neonazizmu, „Pro Fide, Rege et Lege” 2018, nr 79, s. 292-307.*
- Inspiracja religijna w systemie wiedzy przyrodniczej św. Tomasza z Akwinu, „Zeszyty Naukowe UJ. Studia Religiologica” 2008, z. 41, s. 105-110.*

- Kapłaństwo kobiet w felicianowskim odłamie mariawityzmu na tle jego założeń teologicznych*, „Studia Bobolanum” 2002, nr 2, s. 25-51.
- Kobieta w mariawityzmie*, „Nomos. Kwartalnik Religioznawczy” 2012, nr 77, s. 87-97.
- Koncepcja czasu w „Tractatus de praedestinatione” Williama Ockhama*, „Acta Mediaevalia” 2002, t. 15, s. 107-116.
- Koncepcja predestynacji w „Tractatus de praedestinatione” Williama Ockhama*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1999, t. 27, z. 3, s. 67-86.
- Koncepcja zbawienia świata według Teilharda de Chardin (1881-1955)*, „Nomos. Kwartalnik Religioznawczy” 2012, nr 78, s. 58-71.
- Kosmologia Bedy Czcigodnego (VIII wiek)*, „Roczniki Filozoficzne” (KUL) 2012, t. 60, nr 1, s. 7-26.
- Kosmologia dojrzalego średniowiecza*, „Studia Philosophiae Christianae” R. 46, 2010, nr 1, s. 196-206.
- Kościół na drogach odnowy w XX wieku – historia idei*, [w:] *De revolutionibus orbium populorum Ioannis Pauli II. Papież wobec wykluczenia społecznego*, red. K. Pilarczyk, Wyd. Sejmowe, Warszawa 2015, s. 23-48.
- Kościół palmariański – nowy ruch religijny w tradycyjnej formie*, „Nomos. Kwartalnik Religioznawczy” 2009, nr 65/66, s. 121-134.
- Maréchal, Nous Voilà! Ideowy wymiar Francji Vichy (1940-1944)*, „Pro Fide, Rege et Lege” 2013, nr 71, s. 103-116.
- „Mateczka – Boska Parakletka, Zbawicielka Świata”. Nowa nauka trynitarna w felicianowskim nurcie mariawityzmu*, „Zeszyty Naukowe UJ. Studia Religioznawcza” 2001, z. 34, s. 113-127.
- Naród żydowski w rewizjonistycznej publicystyce Davida Irvinga*, „Studia Judaica” 2011, nr 1(27), s. 61-80.
- Naturalna niezniszczalność ciał niebieskich według św. Tomasza z Akwinu*, „Roczniki Filozoficzne” (KUL) 2005, t. 53, nr 1, s. 109-128 (fragment przygotowywanej do druku rozprawy habilitacyjnej).
- Naturalne oddziaływanie ciał niebieskich na procesy zachodzące na Ziemi w filozofii św. Tomasza z Akwinu*, „Przegląd Tomistyczny” 2009, t. 15, s. 47-75 (fragment przygotowywanej do druku rozprawy habilitacyjnej).
- Niebo empirejskie i inne najwyższe rejony kosmosu w pismach św. Tomasza z Akwinu*, „Kwartalnik Filozoficzny” 2004, t. 32, z. 4, s. 99-129 (fragment przygotowywanej do druku rozprawy habilitacyjnej).
- Obraz świata w eschatologii św. Tomasza z Akwinu*, „Studia Antyczne i Mediewistyczne” 2004, t. 37, s. 183-198 (fragment przygotowywanej do druku rozprawy habilitacyjnej).

- Obrona tradycyjnego porządku religijnego i społecznego przez papieża Grzegorza XVI*, „Zeszyty Historyczno-Teologiczne Collegium Resurrectianum” R. 10, 2004, nr 10, s. 223-233.
- Papież i episkopat w refleksji o. Piotra Semenienki*, „Zeszyty Historyczno-Teologiczne Collegium Resurrectianum” R. 12, 2006, nr 12, s. 79-94.
- Piękno w filozofii Teilharda de Chardina*, „Estetyka i Krytyka” 2010, nr 19, s. 61-71.
- Pius XII i Żydzi*, „Studia Judaica” 2010, nr 1(25), s. 39-53.
- Początki nowej epoki w dziejach Kościoła katolickiego. Ideowy dorobek Jana XXIII (1958-1963)*, „Przegląd Religioznawczy” 2006, nr 3, s. 97-108.
- Pontyfikat Piusa XI (1922-1939). W walce z laicyzmem i totalitaryzmami*, „Przegląd Religioznawczy” 2007, nr 3, s. 65-76.
- Problem definicji religii w historii nauk humanistycznych*, [w:] *Definicja religii. Studia i szkice*, red. M. Karas, FHG Tondera, Kraków 2002, s. 13-31.
- Przegląd współczesnych definicji religii*, [w:] *Definicja religii. Studia i szkice*, red. M. Karas, FHG Tondera, Kraków 2002, s. 33-40.
- Przyszłość ludzkości w filozofii Teilharda de Chardin*, „Kwartalnik Filozoficzny” 2011, t. 39, z. 1, s. 51-82.
- Reforma liturgiczna Jana XXIII i Piusa XII*, „Studia Theologica Varsaviensia” 2020, t. 58, s. 166-204.
- Relacja filozofii i teologii w „Tractatus de praedestinatione” Williama Ockhama*, „Principia” 2002, t. 32-33, s. 123-134.
- Sposób istnienia wiecznych bytów wobec czasu w filozofii Ockhama*, „Studia nad Filozofią Starożytną i Średniowieczną” 2003, t. 2, s. 187-194.
- Świecka religia Teilharda de Chardin*, „Pro Fide, Rege et Lege” 2013, nr 2(72), s. 56-63.
- Teilhard de Chardin – prêtre du progressisme*, „Vu de haut” (Paris), 2017, n° 3, s. 51-62.
- Teodoret z Cyru, sławny czy zapomniany?*, „Filomata” 1995, nr 425-426, s. 97-104.
- The Contribution of Nicolaus Copernicus to Jagiellonian Ideas*, [w:] *Jagiellonian Ideas Towards the Challenges of Modern Times*, eds L. Korporowicz et al., Jagiellonian Library, Kraków 2017, s. 179-188.
- Tomizm w nauczaniu Kościoła katolickiego*, [w:] *Tomizm konsekwentny*, red. A. Andrzejuk, Naukowe Towarzystwo Tomistyczne, Warszawa 2022, s. 327-341.
- Wielki rozłam w Kościele zachodnim z perspektywy Soboru Trydenckiego*, [w:] *Dziedzictwo kulturowe Reformacji w perspektywie polskiej i europejskiej*.

- W 500-lecie wystąpienia Marcin Lutra*, red. K. Pilarczyk, Wyd. Antykwa, Kraków 2017, s. 41-52.
- Wolność człowieka i niezależność zdarzeń od wpływu ze strony ciał niebieskich w filozofii św. Tomasza z Akwinu*, „Kwartalnik Filozoficzny” 2006, t. 34, z. 4, s. 43-77 (fragment przygotowywanej do druku rozprawy habilitacyjnej).
- Z dziejów arystotelizmu chrześcijańskiego w Polsce. Porównanie kosmologii św. Tomasza z Akwinu i ks. Benedykta Chmielowskiego*, „Rocznik Tomistyczny” 2017, nr 6, s. 153-165.
- Z historii odkrycia pierwiastków ziem rzadkich*, „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki” 2020, t. 65, nr 4, s. 101-121.
- Zagadnienia religijne w ramach historii idei*, [w:] *Definicja religii. Studia i szkice*, red. M. Karas, FGH Tondera, Kraków 2002, s. 225-232.
- Zapomniany bohater sprawy katolickiej – papież Benedykt XV (1914-1922)*, „Zeszyty Historyczno-Teologiczne Collegium Resurrectianum” R. 11, 2005, nr 11, s. 211-219.
- Zasady katolickiego wychowania młodzieży w ujęciu papieża Piusa XI i o. Mariana Morawskiego SJ. Studium nad ideami tradycyjnego katolickiego porządku społecznego*, „Polska Myśl Pedagogiczna” R. 1, 2015, nr 1, s. 99-112.
- Ziemia jako część wszechświata w kosmologii św. Tomasza z Akwinu*, „Roczniki Filozoficzne” (KUL) 2006, t. 54, nr 1, s. 41-68 (fragment przygotowywanej do druku rozprawy habilitacyjnej).

Artykuły popularnonaukowe:

- Arystoteles i Ockham. Zachęta do „Fizyki”*, „Filomata” 1995, nr 431-432, s. 350-353.
- Arystoteles „Zachęta do filozofii”*, „Filomata” 1996, nr 439-440, s. 453-456.
- Czytając „Etykę nikomachejską” Arystotelesa*, „Filomata” 1996, nr 433-434, s. 11-14.
- Drugi Sobór Watykański – ciągłość czy zmiana*, „Spectrum. Magazyn Studencki” 2013, nr 5, s. 3-4.
- Dwie monarchie Chrystusa i kult Cargo*, „Pressje” 2014, nr 37, s. 209-217.
- Kosmologia św. Tomasza z Akwinu*, „Alma Mater. Miesięcznik Uniwersytetu Jagiellońskiego” 2009, nr 113, s. 36-37 (rezultaty badań nad kosmologią św. Tomasza).
- Kultura monastyczna i nurt encyklopedyczny*, [w:] *Przewodnik po filozofii średniowiecznej. Od św. Augustyna do Joachima z Fiore*, red. A. Kijewska, WAM, Kraków 2012, s. 63-78.
- O pewnym reformatorze mariawityzmu*, „Praca nad sobą” 2000, z. 17, s. 30-33.

- Ordynacja kobiet we wspólnocie mariawickiej*, „Słowo i Myśl” 2001, nr 1-4, s. 28-31.
- Piękno w filozofii św. Bonawentury*, „Nowy Filomata” 1997, nr 4, s. 289-292.
- Problematyka platońskiego dialogu „Polityk”*, „Nowy Filomata” 1998, nr 4, s. 297-300.
- Przesłanie II Soboru Watykańskiego*, „Pro Fide, Rege et Lege” 2010, nr 1(65), s. 2-10.
- Rola Platona w apologii Teodoreta z Cyru*, „Filomata” 1996, nr 435-436, s. 179-182.
- Święcenie kobiet na kapłanki w felicianowskiej wspólnocie mariawickiej*, „Notatki Płockie. Kwartalnik Towarzystwa Naukowego Płockiego” 2001, nr 2(187), s. 9-14.
- Życie Nestoriusza, patriarchy Konstantynopola (V w.)*, „Nowy Filomata” 2001, nr 4, s. 262-271.

Przekłady książek:

- Przekład z języka angielskiego: *Katechizm św. Piusa X*, Wyd. Diecezjalne, Sandomierz 2006, s. 11-215.
- Przekład z języka francuskiego: P. Semenenko, *Le Pape et son infaillibilité dans sa cause première et éternelle et dans sa dernière conséquence*, [w:] P. Semenenko, *O papieżu*, Collegium Resurrectianum – Wyższe Seminarium Duchowne Polskiej Prowincji Zmartwychwstańców, Kraków 2006, s. 89-148, *Książnica Zeszytów Historyczno-Teologicznych Collegium Resurrectianum*, t. 2.
- Przekład z języka łacińskiego: P. Semenenko, *Quid Papa et quid est Episcopatus ex aeterna ac divina ratione necnon quae eorum partes in Ecclesiae infallibili magisterio*, [w:] P. Semenenko, *O papieżu*, Collegium Resurrectianum – Wyższe Seminarium Duchowne Polskiej Prowincji Zmartwychwstańców, Kraków 2006, s. 1-87, *Książnica Zeszytów Historyczno-Teologicznych Collegium Resurrectianum*, t. 2.
- Przekład z języka łacińskiego: św. Tomasz z Akwinu, *De rationibus fidei*, [w:] św. Tomasz z Akwinu, *Taka jest nasza wiara*, Wyd. Diecezjalne, Sandomierz 2006, s. 17-119.
- Przekład z języka łacińskiego: W. Ockham, *O czasie*, WAM, Kraków 2007, s. 29-103.

Inne przekłady:

- Przekład fragmentów z języka łacińskiego zawartych w książce: S.T. Kołodziejczyk, *Granice pojęciowe metafizyki*, Wyd. UWr, Wrocław 2006.
- Przekład fragmentów z języka łacińskiego zawartych w książce: W. Stróżewski, *Ontologia*, Wyd. UJ, Kraków 2004.
- Przekład z języka angielskiego: Leon X, *Bulla „Decet Romanum Pontificem”*, [w:] *Protestantyzm potępiony przez papieża*, Wyd. Diecezjalne, Sandomierz 2012, s. 37-42, *Roma Locuta*. (Drugie wydanie: Kraków 2017).
- Przekład z języka angielskiego: Leon X, *Bulla „Exsurge Domine”*, [w:] *Protestantyzm potępiony przez papieża*, Wyd. Diecezjalne, Sandomierz 2012, s. 27-36, *Roma Locuta*. (Drugie wydanie: Kraków 2017).
- Przekład z języka angielskiego: *Stanowisko teologiczne Zgromadzenia Maryi Niepokalanej Królowej (CMRI)*, (1 lipca 1997 r.), [w:] *Wyznania wiary i główne zasady doktrynalne. Katolicyzm*, red. M. Karas, Wyd. Media-Press i FHG Tondera, Kraków 2000, s. 263-267.
- Przekład z języka angielskiego: *Zasady ruchu „Basic” – „Bracia i Siostry w Chrystusie”* (30 marca 1996r.), [w:] *Wyznania wiary i główne zasady doktrynalne. Katolicyzm*, red. M. Karas, Wyd. Media-Press i FHG Tondera, Kraków 2000, s. 283-284.
- Przekład z języka łacińskiego: „*Sermo de contemptu mundi*” Alana z Lille. *Problematyka tekstu i przekład na język polski*, „Kwartalnik Filozoficzny” 2002, t. 30, z. 4, s. 143-154. Przekład przedrukowano później w: *Homo viator. Teksty i studia nad antropologią filozoficzną w średniowieczu*, red. M. Karas, Księgarnia Akademicka, Kraków 2009, s. 11-16.
- Przekład z języka łacińskiego: Benedykt XIV, *Konstytucja „Nuper ad nos”*, fragment: *Wyznanie wiary przedłożone Maronitom* (16 marca 1743 r.), [w:] *Wyznania wiary i główne zasady doktrynalne. Katolicyzm*, red. M. Karas, Wyd. Media-Press i FHG Tondera, Kraków 2000, s. 230-235.
- Przekład z języka łacińskiego: *Deklaracja abpa Ngô-dinh Thuca* (25 lutego 1982 r.), [w:] *Wyznania wiary i główne zasady doktrynalne. Katolicyzm*, red. M. Karas, Wyd. Media-Press i FHG Tondera, Kraków 2000, s. 260-262.
- Przekład z języka łacińskiego: Eugeniusz III, *Wyznanie wiary w Tróję Św. na synodzie w Reims* (1148 r.), [w:] *Wyznania wiary i główne zasady doktrynalne. Katolicyzm*, red. M. Karas, Wyd. Media-Press i FHG Tondera, Kraków 2000, s. 21.
- Przekład z języka łacińskiego: Innocenty III (Lotar Segni), *O wzgardzeniu światem albo o nędzy ludzkiego losu, w trzech księgach*, [w:] *Homo viator*.

- Teksty i studia nad antropologią filozoficzną w średniowieczu*, praca zbiorowa, Wydawnictwo Księgarnia Akademicka, Kraków 2009, s. 17-71.
- Przekład z języka łacińskiego: Juliusz III, *Bulla „Cum ad tollenda”* (1550), [w:] *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 4, red. A. Baron, H. Pietras, WAM, Kraków 2004, s. 432-435.
- Przekład z języka łacińskiego: *List Akademii Krakowskiej do Soboru w Konstancji* (12 sierpnia 1416 r.), [w:] *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 3, red. A. Baron, H. Pietras, WAM, Kraków 2003, s. 175-182.
- Przekład z języka łacińskiego: *List króla Polski na Sobór w Konstancji* (2 sierpnia 1416 r.), [w:] *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 3, red. A. Baron, H. Pietras, WAM, Kraków 2003, s. 167-173.
- Przekład z języka łacińskiego: *List wysłany na Sobór w Konstancji przez Wielkiego Mistrza Zakonu Niemieckiego NMP* (10 lipca 1416 r.), [w:] *Dokumenty Soborów powszechnych*, t. 3, red. A. Baron, H. Pietras, WAM, Kraków 2003, s. 173-175.
- Przekład z języka łacińskiego: Paweł III, *Bulla „Regimini universalis Ecclesiae”* (1545), [w:] *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 4, red. A. Baron, H. Pietras, WAM, Kraków 2004, s. 380-385.
- Przekład z języka łacińskiego: Pius IV, *Bulla „Ad Ecclesiae regimen”* (1563), [w:] *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 4, red. A. Baron, H. Pietras, WAM, Kraków 2004, s. 572-577.
- Przekład z języka łacińskiego: Pius IV, *Bulla „Benedictus Deus”* (1564), [w:] *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 4, red. A. Baron, H. Pietras, WAM, Kraków 2004, s. 860-867.
- Przekład z języka łacińskiego: Pius IX, *List apostolski „Iam vos omnes”*, [w:] *Protestantyzm potępiony przez papieża*, Wyd. Diecezjalne, Sandomierz 2012, s. 67-70, *Roma Locuta*. (Drugie wydanie: Kraków 2017).
- Przekład z języka łacińskiego: Pius VI, *Konstytucja „Auctorem fidei”, potępienie nauki synodu w Pistoii* (28 sierpnia 1794 r.), nr 1-4, [w:] *Wyznania wiary i główne zasady doktrynalne. Katolicyzm*, red. M. Karas, Wyd. Media-Press i FHG Tondera, Kraków 2000, s. 66-67.
- Przekład z języka łacińskiego: Plutarch z Cheronei, *Porównanie Cyncerona i Demostenesa*, [w:] *Informacja. Perswazja. Logika*, red. I. Trzcińska-Schneider, E. Żarnecka-Biały, Wyd. UJ, Kraków 2006, s. 189-191, *Dialogikon*, 13.
- Przekład z języka łacińskiego: *Sobór w Bazylei*, [w:] *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 3, red. A. Baron, H. Pietras, WAM, Kraków 2003, s. 279-425.

- Przekład z języka łacińskiego: *Sobór Watykański Pierwszy*, [w:] *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 4, red. A. Baron, H. Pietras, WAM, Kraków 2004, s. 878-927.
- Przekład z języka łacińskiego: św. Pius X, *Motu proprio „Doctoris Angelici”, 29 czerwca 1914 r.*, [w:] S. Ramirez OP, *Autorytet doktrynalny św. Tomasza z Akwinu*, przeł. M. Beściak, Warszawa 2014, s. 238-244. (Drugie wydanie: Warszawa 2016, s. 242-248).
- Przekład z języka łacińskiego: *Traktat o rzeczach następujących po sobie, przypisywany Williamowi Ockhamowi. Część trzecia – Traktat o czasie*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 2006, t. 50-51, s. 75-91.
- Przekład z języka łacińskiego: *Traktat o rzeczach następujących po sobie, przypisywany Williamowi Ockhamowi. Część pierwsza – Traktat o ruchu*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 2007, t. 52, s. 77-102.
- Przekład z języka łacińskiego: *Traktat o rzeczach następujących po sobie, przypisywany Williamowi Ockhamowi. Część druga – Traktat o miejscu*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 2008, t. 53, s. 47-64.
- Przekład z języka łacińskiego: W. Zubizarreta, *O modernizmie*, [w:] *Modernizm potępiony przez papieża*, Wyd. Diecezjalne, Sandomierz 2010, s. 296-312, *Roma Locuta*.
- Przekład z języka łacińskiego: W. Ockham, *Expositio in librum Praedicamentorum Aristotelis*, rozdz. 18-19, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” R. 14, 2005, nr 2(54), s. 295-304.
- Przekład z języka łacińskiego: W. Ockham, *O istnieniu czasu i o jego relacji do ruchu*, [w:] *Historia filozofii – meandry kultury. Teksty i studia ofiarowane Jackowi Widomskiemu z okazji 65 urodzin*, red. M. Karas, Wyd. Nomos, Kraków 2014, s. 35-52.
- Przekład z języka łacińskiego: W. Ockham, *Quodlibeta septem*, księga VII, kwestia 5, „Studia nad Filozofią Starożytną i Średniowieczną” 2003, t. 2, s. 195-200.
- Przekład z języka łacińskiego: W. Ockham, *Traktat o predestynacji, przewidzidy Bożej i przyszłych zdarzeniach przygodnych*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1999, t. 27, z. 3, s. 137-160.
- Przekład z języka niderlandzkiego: *Co robi i czego pragnie Ruch 8 maja?*, [w:] *Wyznania wiary i główne zasady doktrynalne. Katolicyzm*, red. M. Karas, Wyd. Media-Press i FHG Tondera, Kraków 2000, s. 280-282.
- Przekład z języka niemieckiego: *Anafora św. Bazylego Wielkiego*, [w:] *Wyznania wiary. Kościoły orientalne i prawosławie*, wyb. i wstęp E. Przybył, Wyd. Media-Press i FHG Tondera, Kraków 2006, s. 55.

- Przekład z języka niemieckiego: *Anafora św. Grzegorza z Nazjanzu*, [w:] *Wyznania wiary. Kościoły orientalne i prawosławie*, wyb. i wstęp E. Przybył, Wydawnictwo Media-Press i FHG Tondera, Kraków 2006, s. 56.
- Przekład z języka niemieckiego: *Manifest rzymski (12 października 1997 r.)*, [w:] *Wyznania wiary i główne zasady doktrynalne. Katolicyzm*, red. M. Karas, Wyd. Media-Press i FHG Tondera, Kraków 2000, s. 277-279.
- Przekład z języka niemieckiego: *Oświadczenie kolońskie (6 stycznia 1989 r.)*, [w:] *Wyznania wiary i główne zasady doktrynalne. Katolicyzm*, red. M. Karas, Wyd. Media-Press i FHG Tondera, Kraków 2000, s. 271-277.
- Przekład z języka niemieckiego: *Oświadczenie Międzynarodowej Konferencji Biskupów Starokatolickich w sprawie ordynacji kobiet, Wislikofen (Szwajcaria), (14 lipca 1997 r.)*, [w:] *Wyznania wiary i główne zasady doktrynalne. Katolicyzm*, red. M. Karas, Wyd. Media-Press i FHG Tondera, Kraków 2000, s. 165-168.
- Przekład z opracowaniem z języka łacińskiego: Tomasz z Akwinu, *O geocentryzmie*, tekst łaciński i polski, „Rocznik Tomistyczny” 2015, nr 4, s. 251-266.
- Przekłady z języka łacińskiego: *Sobór Trydencki*, [w:] *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 4, red. A. Baron, H. Pietras, WAM, Kraków 2004, s. 196-215; 234-251; 288-325; 356-375; 380-381; 392-395; 404-405; 436-439; 444-471; 482-527; 538-545; 550-553; 580-587; 592-595; 606-627; 636-665; 678-775; 778-851.
- Przekłady z języka łacińskiego: *Sobór w Konstancji (część dokumentów)*, [w:] *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 3, red. A. Baron, H. Pietras, WAM, Kraków 2003, s. 51-75; 91-103; 145-163; 183-205; 229-237; 263-269.

Recenzje:

- Hypatia z Aleksandrii*, recenzja książki: M. Dzielska, *Hypatia z Aleksandrii*, Wyd. UJ, Kraków 1993, „Filomata” 1994, nr 423-424, s. 326-328.
- Ile Kopernik zawdzięcza Platonowi?*, recenzja książki: M. Vesel, *Copernicus: Platonist Astronomer-Philosopher: Cosmic Order, the Movement of the Earth, and the Scientific Revolution*, Peter Lang Edition, Frankfurt am Main 2014, „Kwartalnik Filozoficzny” 2018, t. 46, z. 1, s. 165-170.
- Jak daleko sięga rehabilitacja III Rzeszy?*, recenzja książki: D. Irving, *Goebbels. Mózg Trzeciej Rzeszy*, przeł. B. Zborski, Wyd. Galion, Gdynia 1998, „Historyka” 2004, t. 24, s. 165-172.
- Krakowska filozofia człowieka w wieku XV*, recenzja książki: K. Bochenek, *Filozofia człowieka w kontekście piętnastowiecznych krakowskich dyskusji*

- antropologicznych (ciało-dusza)*, Wyd. Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2008, „Kwartalnik Filozoficzny” 2010, t. 38, z. 1, s. 176-179.
- Nieznany bohater Polski i Kościoła na Łotwie*, recenzja książki: J. Radzinia, *Ks. Jan Wasilewski (1885-1948). Życie kapłana z Łotwy*, wyd. 2 popr. i uzupełn., Fundacja Pomocy Szkołom Polskim na Wschodzie im. Tadeusza Goniewicza, Lublin–Jelgava 2012, „Pro Fide, Rege et Lege” 2013, nr 71, s. 473-476.
- Nowa książka z wczesnych dziejów tomizmu*, recenzja książki: D. Lipski, *Jan Peckham i Tomasz z Akwinu. Spór o jedność formy substancjalnej w czło-wieku*, Wyd. UKSW, Warszawa 2015, „Kwartalnik Filozoficzny” 2015, t. 43, z. 4, s. 218-220.
- Nowa monografia o wczesnym Oświeceniu w Polsce*, recenzja książki: A. Smo-lińska, *Dyskurs oświeceniowy. Filozofia ks. Antoniego Jakuba Wiśniewskiego SchP (1718-1774)*, Universitas, Kraków 2012, „Kwartalnik Filozoficzny” 2014, t. 42, z. 2, s. 177-181.
- Nowa monografia z dziedziny transcendentaliów*, recenzja książki: J. Kielbasa, *Transcendentalny i nietranscendentalny sens jedności w myśli XIII wieku na tle filozoficznej tradycji*, Wyd. UJ, Kraków 2011, „Kwartalnik Filozoficzny” 2012, t. 40, z. 2, s. 187-190.
- Polskie tradycje gramatyki spekulatywnej*, recenzja książki: K. Krauze-Błachowicz, *Jan z Głogowa i tradycja gramatyki spekulatywnej*, Wyd. Nauk. Semper, Warszawa 2008, „Kwartalnik Filozoficzny” 2010, t. 38, z. 1, s. 179-181.
- Recenzja książki: S. Ramirez OP, *Autorytet doktrynalny św. Tomasza z Akwinu*, przeł. M. Beściak, Katolicki Instytut Apologetyczny św. Tomasza z Akwinu, Warszawa 2014, „Rocznik Tomistyczny” 2015, nr 4, s. 359-361. Przedruk w: S. Ramirez OP, *Autorytet doktrynalny św. Tomasza z Akwinu*, przeł. M. Beściak, wyd. 2, Katolicki Instytut Apologetyczny św. Tomasza z Akwinu, Warszawa 2016, s. 5-8.
- Recenzja książki: *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. I. Bokwa, wyd. 3, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 2007, „Nomos. Kwartalnik Religioznawczy” 2012, nr 77, s. 147-149.
- Recenzja książki: *Documents of the Christian Church*, eds H. Bettenson, Ch. Mauder, Oxford University Press, Oxford 1999, „Nomos. Kwartalnik Religioznawczy” 2002, nr 37-38, s. 143-146.
- Recenzja książki: J. Orlandis, *Kościół katolicki w drugiej połowie XX wieku*, przeł. P. Skibiński, Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne, Radom 2007, „Nomos. Kwartalnik Religioznawczy” 2008, nr 61-62, s. 141-143.

- Recenzja książki: J. Widomski, *Ontologia liczby*, Wyd. UJ, Kraków 1996, „Nowy Filomata” 1997, nr 1, s. 66-67.
- Recenzja książki: J. Herrin, *Bizancjum. Niezwykłe dziedzictwo średniowiecznego imperium*, przeł. N. Radomski, Dom Wydawniczy „Rebis”, Poznań 2009, „Historyka” 2010, t. 40, s. 137-140.
- Recenzja książki: M. Mylik, *Biskup Kazimierz Józef Kowalski. Z dziejów odnowy neoscholastyki polskiej*, Bernardinum, Pelplin 2008, „Kwartalnik Filozoficzny” 2011, t. 39, z. 4, s. 185-188.
- Studium z dziejów nowożytnej metafizyki*, recenzja książki: K. Gryżenia, *Analogia w scholastyce nowożytnej*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2019, „Kwartalnik Filozoficzny” 2019, t. 47, z. 3-4, s. 225-227.

Wstępy do przekładów i edycji tekstów:

- Ks. Robert H. Benson i jego epoka, [w:] R.H. Benson, *Miasto położone na górze*, przeł. B. Jankowiak-Konik, Wyd. Diecezjalne, Sandomierz 2007, s. 5-52.
- Papież w refleksji teologicznej o. Piotra Semenienki na tle jego czasów* (wprowadzenie), [w:] P. Semenenko, *O papieżu*, Collegium Resurrectionum – Wyższe Seminarium Duchowne Polskiej Prowincji Zmartwychwstańców, Kraków 2006, s. IX-XXVIII.
- Wstęp do edycji tekstu: Leon XIII, *Encyklika „Aeterni Patris”*, [w:] św. Tomasz z Akwinu, *Taka jest nasza wiara*, Wyd. Diecezjalne, Sandomierz 2006, s. 125-136.
- Wstęp do książki: A. Jougan, *Słownik kościelny łacińsko-polski*, Wyd. Diecezjalne, Sandomierz 2013, s. III-IV.
- Wstęp redaktora do książki: *Historia filozofii – meandry kultury. Teksty i studia ofiarowane Jackowi Widomskiemu z okazji 65 urodzin*, Wyd. Nomos, Kraków 2014, s. 7-8.
- Wstęp redaktora do książki: *Nieśmiertelnik duszy. Katechizm katolicki dla młodzieży*, Wyd. Diecezjalne, Sandomierz 2012, s. 5-8.
- Wstęp redaktora do pracy zbiorowej: *Homo viator. Teksty i studia nad antropologią filozoficzną w średniowieczu*, Wydawnictwo Księgarnia Akademicka, Kraków 2009, s. 7-8.
- Wstęp tłumacza do przekładu z języka angielskiego: *Katechizm św. Piusa X*, Wyd. Diecezjalne, Sandomierz 2006, s. 7-10.
- Wstęp tłumacza do przekładu z języka łacińskiego: św. Tomasz z Akwinu, *Taka jest nasza wiara*, Wyd. Diecezjalne, Sandomierz 2006, s. 7-16.
- Wstęp tłumacza do przekładu z języka łacińskiego: W. Ockham, *O czasie*, WAM, Kraków 2007, s. 7-28.

Inne:

- Czy amerykanizacja szkolnictwa?*, „Forum Akademickie” 1998, nr 5, s. 44-45.
- Czym jest protestantyzm?*, „Do Rzeczy” 2017, nr 47, s. 62-64.
- Europejskie eksperymenty*, „Forum Akademickie” 1998, nr 12, s. 51-53.
- Fundamentalizm a droga do uniwersalizmu (na marginesie artykułu prof. Jerzego Ochmanna)*, „Nomos. Kwartalnik Religioznawczy” 2006, z. 53-54, s. 167-170.
- Grób królowej egipskiej Nefertari otwarty dla zwiedzających; Odkrycie portu rzecznego w Egipcie* [notatki z prasy], przekład z języka angielskiego i opracowanie, „Filomata” 1996, nr 433-434, s. 89-91.
- Katolicyzm*, [hasło w:] *Słownik religii*, red. Z. Pasek, E. Przybył-Sadowska, KWN, Kraków 2010, s. 357-368.
- Kiedy Egipcjanie wytapiali żelazo?; Odkrycie legendarnej Ebli* [notatki z prasy], przekład z języka angielskiego i opracowanie, „Filomata” 1995, nr 431-432, s. 359-361.
- Mariawityzm felicianowski*, [hasło w:] *Słownik religii*, red. Z. Pasek, E. Przybył-Sadowska, KWN, Kraków 2010, s. 374-376.
- Mariawityzm plocki*, [hasło w:] *Słownik religii*, red. Z. Pasek, E. Przybył-Sadowska, KWN, Kraków 2010, s. 373-374.
- Mariawityzm*, [hasło w:] *Słownik religii*, red. Z. Pasek, E. Przybył-Sadowska, KWN, Kraków 2010, s. 373.
- Napięcie intelektualne* [esej], „Forum Akademickie” 1997, nr 7-8, s. 22-23.
- Nowocześni tradycjoniści*, rozmowa z red. K. Mazurem, „Tygodnik Siedlecki” (Siedlce) 2009, nr 21, s. 17.
- Odkrycie zaginionego portu Aila; Czy malaria była przyczyną upadku cesarstwa rzymskiego?* [notatki z prasy], przekład z języka angielskiego i opracowanie, „Filomata” 1995, nr 427-428, s. 226-229.
- O Litwie, jakiej już nie ma*, „Kurier Galicyjski” (Lwów), 2007, nr 1, s. 20-21.
- Omówienie książki: J. Skoczyński, J. Woleński, *Historia filozofii polskiej*, „Alma Mater. Miesięcznik Uniwersytetu Jagiellońskiego” 2010, nr 126-127, s. 112.
- Polskokatolicyzm*, [hasło w:] *Słownik religii*, red. Z. Pasek, E. Przybył-Sadowska, KWN, Kraków 2010, s. 371-372.
- Posłowie*, [w:] J. Weyssenhoff, *Hetmani*, Wyd. Diecezjalne, Sandomierz 2017, s. 387-392.
- Refleksje nad polskim szkolnictwem wyższym*, „Dziennik Polski i Dziennik Żołnierza” (Londyn), 2001, nr 158, s. 4.

Bibliografia

- Rozmowa z dr. Marcinem Karasem, autorem książki „Z dziejów Kościoła. Ciągłość i zmiana w Kościele rzymskokatolickim w XIX i XX wieku”, „Praca nad sobą” 2009, z. 52, s. 20-23.
- Starokatolicyzm, [hasło w:] *Słownik religii*, red. Z. Pasek, E. Przybył-Sadowska, KWN, Kraków 2010, s. 370-361.
- Sześć wieków Wydziału Filozoficznego, „Alma Mater. Miesięcznik Uniwersytetu Jagiellońskiego” 2010, nr 126-127, s. 69-71.
- Tablica pamiątkowa ku czci profesora Mariana Zdziechowskiego (1861-1938), „Alma Mater. Miesięcznik Uniwersytetu Jagiellońskiego” 2009/2010, nr 120-121, s. 60-62.
- Wstęp i opracowanie tekstu: J. Radzynia, *Wspomnienia z życia rodziny Stankiewiczów na Łotwie sowieckiej*, „Krakowskie Pismo Kresowe” 2017, nr 9, s. 115-177.
- Wstęp pt. Sześć wieków Wydziału Filozoficznego na Uniwersytecie Jagiellońskim, [w:] *Sześć wieków Wydziału Filozoficznego na Uniwersytecie Jagiellońskim. Katalog Wystawy*, red. M. Kusak, M. Karas, Biblioteka Jagiellońska, Kraków 2010, s. 7-9.

Streszczenie

Na kartach tej książki podjęto rozważania nad kilkunastoma wątkami z historii filozofii, nauki, techniki i kultury, aby na tej podstawie sformułować w każdej kategorii wnioski bardziej spekulatywne, ogólne, ponad umownymi granicami epok i systemów filozoficznych, dokonać refleksji szerszej, bardziej systemowej, która pozwoli dostrzec w monograficznych tematach treści ukryte poniżej monograficznej analizy albo zagadnienia widoczne dopiero w szerszej perspektywie czasu i przestrzeni. Taka analiza to dodatkowa korzyść z pracy nad konkretnymi zagadnieniami. Ponadto tego typu rozważania mają charakter bardziej filozoficzny niż samo tylko przedstawienie jakiegoś problemu i jego analiza źródłowa.

Każdy rozdział rozpoczyna się od postawienia problemu, a następnie jest omawiana natura rozważanych zagadnień oraz istotne wątki historyczno-filozoficzne, które można przy takiej okazji podjąć. Daną kwestię dyskutuje się na odpowiednim poziomie ogólności, zawsze jednak w kontekście ścisłych informacji historycznych i szczegółów z danej dziedziny wiedzy, niezbędnych do jednoznacznego rozważenia postawionych problemów. Zachowano tu wysoką świadomość metodologiczną i warsztatową, jasność argumentacji i konsekwencję w zakresie terminologii.

Wspólnym mianownikiem prezentowanych w tym tomie rozważań są czasy różnych przełomów, granice epok, teorii, wiedzy, refleksji, a więc istotne przemiany istniejących w kulturze ujęć rzeczywistości. Część zebranych tekstów to prace naukowe, analityczne, pozostałe są

albo przekładami ważnych opracowań innych badaczy, albo też bardziej swobodnymi ujęciami rozważanej tematyki, o charakterze eseju. Różnorodność ta ma za zadanie wzbogacić książkę, uczynić ją żywą, wielowątkową i barwną.

Pojęcie przełomu nie jest każdorazowo nacechowane pozytywnie. W trakcie badań może się okazać, że bywały przełomy pozytywne, rozwojowe, zmieniające na lepsze jakiś aspekt cywilizacji, życia albo spekulatywnych wyników refleksji ludzkiej, ale mogą się też zdarzyć przełomy negatywne, rodzaj regresu, porzucenia dotychczasowych wartości na rzecz opinii, zachowań albo wzorców gorszych, mniej wartościowych, szkodliwych. Tego typu uwagi zostały zamieszczone w prezentowanych tekstach.

Niniejsza książka składa się z 14 rozdziałów zgrupowanych w dwóch częściach. Wprowadzono ciągłą numerację rozdziałów w obu częściach tomu, aby ułatwić orientację w książce i podkreślić jej integralność mimo wielości omawianych tematów. W części pierwszej są rozważane rozmaite zagadnienia dotyczące okresu od starożytności do czasów nowożytnych, część druga zaś jest poświęcona wątkom należącym do tematyki współczesnej.

Słowa kluczowe: historiozofia, filozofia, filozofia kultury, badania porównawcze, dzieje cywilizacji, refleksja nad nauką i techniką

Summary

Philosophy and culture at a turning point

Studies and materials from historiosophical research

On the pages of this book we consider over a dozen threads from the history of philosophy, science, technology and culture, and on this basis formulate more general conclusions in each category, beyond the conventional limits of epochs and philosophical systems. This makes it possible to draw general speculative conclusions from the examined material, and allows more systemic reflection, which helps uncover in the individual topics further content hidden underneath the monographic analysis or issues visible only in a broader perspective of time and space. Such an analysis is an additional advantage of the previous work on specific issues. In addition, such considerations will be more philosophical than a mere presentation of a given problem and its source analysis.

Each chapter begins with the statement of a problem, followed by a discussion on the nature of the issues under consideration and the relevant historiosophical topics that can be addressed with regard to them. A given issue will be discussed at an appropriate level of generality, but always taking into account accurate historical information and details from a given field of knowledge necessary for unambiguous consideration of the issues raised. High methodological awareness, clarity of argumentation and terminological consistency should be the primary characteristics of this research.

The common denominator of the discussions in this volume are various turning points, the limits of epochs, theories, knowledge, reflection, that is, significant shifts in how reality is presented in culture. Some of the following texts are academic and analytical works, whereas the others are either translations of important studies by other researchers, or have the form of essays presenting more casual perspective on the subject under consideration. This diversity is intended to enrich the book, make it lively, multifaceted and colorful. Due to the multitude of issues raised, bibliographic references are included in footnotes included separately in each text. Footnotes are not equally abundant and frequent throughout the volume.

The concept of a turning point does not always imply a positive evaluation. The research may reveal that some turning points were positive, progressive events, changing some aspect of civilization, life or results of human reflection for the better, but some may be negative in nature, a kind of regression leading to the abandonment of the existing values in favour of opinions, behaviors or standards, that are inferior, less valuable, and harmful. Observations of this kind are to be found in the included texts.

The book consists of 14 chapters divided into two parts. Continuous numbering of chapters in both parts of the volume has been introduced to facilitate orientation in the book and emphasize its integrity, despite the variety of topics discussed. In the first part, we consider various issues from antiquity to modern times, while the second part is devoted to contemporary topics.

Keywords: historiosophy, philosophy, philosophy of culture, comparative research, history of civilization, reflection on science and technology

Indeks osobowy

- Akwinata zob. Tomasz z Akwinu
Alain z Lille 109
Albert Wielki, święty 46
Albert z Austrii 66
Aldrin Buzz 154
Aleksy I Komnen 39
Anna, córka Aleksego I Komnena 39
Armstrong Neil 154, 159
Arystoteles 38, 44-46, 48, 50, 55, 72, 77-78, 128
Attyk, Titus Pomponius Atticus 24
August zob. Oktawian August
Augustyn Władysław 74
- Bartłomiej z Pizy 52-54
Bazyli II 40
Benedykt XII 65-66
Bequini Rajmund 56
Bergson Henri 12, 120, 125-135
Bergson Michał 125
Berkeley George 73, 88
Berzelius Jan Jakub 112
Beściak Mariusz 37
Beylin Paweł 126-127
Bidziński Seweryn 208
- Birkenmajer Ludwik Antoni 48
Błęszyński Kazimierz 126-127
Boehner Philotheus 10, 51-52, 67
Boisbaudran Paul-Émile Lecoq de 112
Bonagracja z Bergamo 58, 60
Bonawentura z Bagnoregio, święty 55
Brahe Tycho 50
Braun Werner von 142-143, 166
Brudzewski Wojciech 46
Bruździński Andrzej 96
Burley Walter 55
Bzowski Abraham 92-93
- Cezar zob. Gajusz Juliusz Cezar
Chardin Pierre Teilhard de 11, 117-125
Chaunu Pierre 38
Cholewa Piotr W. 155
Chrystus zob. Jezus Chrystus
Chwedeńczuk Bohdan 126
Cicero zob. Cynceron
Ciołkowski Konstanty E. 142, 144
Clavius Christopher 50
Cleve Per Teodor 112
Collins Michael 155

- Copleston Frederick C. 72, 126, 129-131, 134-135
 Coryell Charles D. 112
 Cyseron, Marek Tulliusz Cycero 24
 Demarçay Eugène-Anatole 112
 Domicjan, Titus Flavius Domitianus 28
 Dreyer John 48
 Droysen Johann Gustav 128
 Durand z St. Porciano 56-57
 Dworak Tadeusz Zbigniew 216
 Ehrle Francesco 53
 Einstein Albert 192
 Erenfeicht Leszek 208
 Evans C.H. 112
 Ford Henry 177
 Franciszek z Askoli 60, 66
 Franciszek z Asyżu, święty 65, 68
 Gadolin Jan 112
 Gagarin Jurij Aleksiejewicz 139, 170
 Gajusz Juliusz Cezar 20, 25-28
 Galileusz, Galileo Galilei 49
 Geulincx Arnold 73
 Glendenin Lawrence E. 112
 Glenn John 140
 Gnejusz Pompejusz Wielki 25
 Goddard Robert 142
 Gołębiowski Michał 91
 Grabska-Ryńska Maria 40
 Grima Dominik 56
 Grosfeld Jan 38
 Grzegorz XIII 29-30
 Grzegorz, biskup Belluno-Feltre 56
 Gwioździk Jolanta 93
 Hamilton Margaret 147
 Harford James 141
 Haussig Hans-Wilhelm 39
 Hegel Georg Wilhelm Friedrich 120
 Heraklit z Efezu 134
 Hernández Julia C. 19
 Herrin Judith 35
 Hisinger Wilhelm 112
 Hizaki (Masaya Kawamura) 114
 Hobbes Thomas 68
 Hofer Johannes 52-54, 66
 Hortensjusz, Hortensjusz Hortalus 24
 Hozjusz Stanisław, kard. 92
 Innocenty z Kościana 100
 Jabłoński Ludwik M. 219
 Jakóbczyk-Gola Aleksandra 101
 Jan Bonawentura zob. Bonawentura z Bagnoregio
 Jan de Belen 58
 Jan XXII 56-63, 65
 Jan XXIII 193
 Jan z Vittringen 66
 Janus Katarzyna 98
 Jezus Chrystus 30-32, 57-59, 62-64, 91, 119-123
 Jędrusik Ryszard 208
 Jurewicz Oktawiusz 39
 Justynian Wielki 40
 Karas Marcin 8, 37, 43, 52, 110, 218
 Karol II, król Francji 61
 Karol Luksemburski 66
 Karol XII, król Szwecji 30
 Kartezjusz, René Descartes 72
 Kennedy John Fitzgerald 137
 Kepler Johannes 49

- Kijewska Agnieszka 34
 Kim Ir Sen 113
 Klemens VI 66
 Klinger Jerzy 219
 Kluger Jeffery 155
 Koch 57
 Kolumb Krzysztof 160
 Kommodus, Marcus Aurelius Com-
 modus Antoninus 28
 Konstantyn Wielki 28, 40
 Kopernik Mikołaj 10, 43-50
 Korolow Siergiej 141
 Kowalski Michał 218
 Kranz Gene 143
 Kruk Mirosław P. 95
 Kruk-Siwiec Justyna 100
 Krzysztofik Małgorzata 92
 Kuderowicz Zbigniew 72
 Kuhn Thomas 49

 Lakatos Imre 48
 Leszka Mirosław J. 40
 Liwiusz zob. Tytus Liwiusz
 Lovell Jim 155
 Ludwik Bawarski 59, 61-62, 66-67
 Luger Georg 209
 Luter Marcin 96
 Luterell Jan 53-54, 56

 Macrobius zob. Makrobiusz
 Makrobiusz, Macrobius Afimbrosius
 Theodosius 17, 20, 26, 28
 Malapert Karol 50
 Malebranche Nicolas 10, 71, 73-77,
 79-87
 Maniusz Aceliusz Glabirion 21
 Marignac Jean Charles Galissard de
 112
 Marinsky Jacob A. 112
 Marsyliusz z Padwy 62
 Marzęcki Józef 72
 Mateusz z Krakowa 96
 Meisner Dwayne 15
 Michał z Cesena 58-60, 62, 66-67
 Mikołaj III 57-58, 62
 Mosander Carl Gustaw 112

 Nabokow Władymir Władimirowicz
 114
 Nastulczyk Tomasz 99
 Newton Isaac 49, 192
 Nixon Richard 155
 Nowicka-Jeżowa Alina 89
 Nowicki Jacek 169
 Numa Pompiliusz 17, 20

 Ockham William 10, 51-57, 59-63,
 65-69
 Odoni Gerald 62
 Oktawian August, Gaius Iulius Caesar
 Octavianus 20, 28
 Opolski Antoni 16
 Ostrogorski Georgij 35
 Owidiusz, Publius Ovidius Naso 17

 Paweł VI 123
 Paweł z Tarsu, święty 24
 Paynhota Jan 56
 Pelster Franz 53
 Penrose Roger 192
 Pietraszek Waldemar 141
 Piotr Apostoł, święty 37-38
 Piotr Lombard 53
 Piotr z Arrablay 60
 Pius X, św. 122
 Pius XII 122, 193, 197

Indeks osobowy

- Platon 46
 Plutarch z Cheronei 22, 25-26
 Pompejusz zob. Gnejusz Pompejusz Wielki
 Porfiriusz 55
 Ptolemeusz (Klaudiusz Ptolemeusz) 46

 Radomski Norbert 35
 Rainalducci Piotr (Mikołaj V) 61
 Ramirez Santiago 37
Remus 20
 Riccioli Giovanni Battista 50
Romulus 17, 20
 Rudnicki Konrad Maria Paweł 12, 215-220
 Rudnicki Lucjan 217

 Sacrobosco Jan 50
 Salamon Maciej 40
 Schleiermacher Friedrich Daniel Ernst 129
 Schnädelbach Herbert 128
 Seweryńska Urszula 143
 Seweryński Mariusz 143
 Shepard Alan 140
 Singer Samuel 109
 Sozygenes, Sosigenes z Aleksandrii 26
 Stagiryta zob. Arystoteles
 Steiner Rudolf 219
 Suetonius zob. Swetoniusz
 Swetoniusz, Gaius Suetonius Tranquillus 25-26
 Szymański Józef 15
 Szymborski Wiktor 97

 Tarkwiniusz Pyszny, Lucius Tarquinius Superbus 22
 Tatarkiewicz Władysław 72
 Titow Herman 140
 Titus Livius zob. Tytus Liwiusz
 Tomasz z Akwinu (Akwinata), święty 10, 37-38, 43-49, 61, 123, 193, 216
 Treadgold Warren 40
 Tyszkowski Wenanty 93
 Tytus Liwiusz 23

 Urbain Georges 112

 Walecki Wacław 11, 89
 Walmesley Konrad 55
 Warron, Marcus Terentius Varro 17, 21, 28
 Welsbach Karl Auer von 112
 Wiłucka Izabella 218
 Winchelsey Robert 55
 Winniczuk Lidia 16
 Władysław Jagiełło 95
 Władysław z Gielniowa 101
 Wojciechowski Rafael M. 218
 Wolińska Teresa 40

 Zabłudowski Tadeusz 39
 Zajchowska Anna 90
 Zięcina Krzysztof 169
 Zola Émile 31
 Zoppa Jarosław 15

 Żuk Aleksandr B. 208

W serii Societas pod redakcją Bogdana Szlachty ukazały się:

1. Grzybek Dariusz, *Nauka czy ideologia. Biografia intelektualna Adama Krzyżanowskiego*, 2005.
2. Drzonek Maciej, *Między integracją a europeizacją. Kościół katolicki w Polsce wobec Unii Europejskiej w latach 1997-2003*, 2006.
3. Chmieleński Maciej, *Max Stirner. Jednostka, społeczeństwo, państwo*, 2006.
4. Nieć Mateusz, *Rozważania o pojęciu polityki w kręgu kultury attyckiej. Studium z historii polityki i myśli politycznej*, 2006.
5. Sokołów. *Życie i legenda*, oprac. Andrzej A. Zięba, 2006.
6. Porębski Leszek, *Między przemocą a godnością. Teoria polityczna Harolda D. Laswella*, 2007.
7. Mazur Grzegorz, *Życie polityczne polskiego Lwowa 1918-1939*, 2007.
8. Węc Janusz Józef, *Spór o kształt instytucjonalny Wspólnot Europejskich i Unii Europejskiej 1950-2005. Między ideą ponadnarodowości a współpracą międzyrządową. Analiza politologiczna*, 2006.
9. Karas Marcin, *Integryzm Bractwa Kapłańskiego św. Piusa X. Historia i doktryna rzymskokatolickiego ruchu tradycjonalistycznego*, 2008.
10. *European Ideas on Tolerance*, red. Guido Naschert, Marcin Rebes, 2009.
11. Gacek Łukasz, *Chińskie elity polityczne w XX wieku*, 2009.
12. Zemanek Bogdan S., *Tajwańska tożsamość narodowa w publicystyce politycznej*, 2009.
13. Lenczarowicz Jan, *Jałta. W kręgu mitów założycielskich polskiej emigracji politycznej 1944-1956*, 2009.
14. Grabowski Andrzej, *Prawnicze pojęcie obowiązywania prawa stanowionego. Krytyka niepozytywistycznej koncepcji prawa*, 2009.
15. Kich-Maslej Olga, *Ukraina w opinii elit Krakowa końca XIX – pierwszej połowy XX wieku*, 2009.
16. Citkowska-Kimla Anna, *Romantyzm polityczny w Niemczech. Reprezentanci, idee, model*, 2010.
17. Mikuli Piotr, *Sądy a parlament w ustrojach Australii, Kanady i Nowej Zelandii (na tle rozwiązań brytyjskich)*, 2010.
18. Kubicki Paweł, *Miasto w sieci znaczeń. Kraków i jego tożsamości*, 2010.
19. Żurawski Jakub, *Internet jako współczesny środek elektronicznej komunikacji wyborczej i jego zastosowanie w polskich kampaniach parlamentarnych*, 2010.
20. *Polscy eurodeputowani 2004-2009. Uwarunkowania działania i ocena skuteczności*, red. Krzysztof Szczerski, 2010.
21. Bojko Krzysztof, *Stosunki dyplomatyczne Moskwy z Europą Zachodnią w czasach Iwana III*, 2010.

22. *Studia nad wielokulturowością*, red. Dorota Pietrzyk-Reeves, Małgorzata Kułakowska, Elżbieta Żak, 2010.
23. Bartnik Anna, *Emigracja latynoska w USA po II wojnie światowej na przykładzie Portorykańczyków, Meksykanów i Kubańczyków*, 2010.
24. *Transformacje w Ameryce Łacińskiej*, red. Adam Walaszek, Aleksandra Giera, 2011.
25. Praszalowicz Dorota, *Polacy w Berlinie. Strumienie migracyjne i społeczności imigrantów. Przegląd badań*, 2010.
26. Głogowski Aleksander, *Pakistan. Historia i współczesność*, 2011.
27. Brązkiewicz Bartłomiej, *Choroba psychiczna w literaturze i kulturze rosyjskiej*, 2011.
28. Bojenko-Izdebska Ewa, *Przemiany w Niemczech Wschodnich 1989-2010. Polityczne aspekty transformacji*, 2011.
29. Kołodziej Jacek, *Wartości polityczne. Rozpoznanie, rozumienie, komunikowanie*, 2011.
30. *Nacjonalizmy różnych narodów. Perspektywa politologiczno-religioznawcza*, red. Bogumił Grott, Olgierd Grott, 2012.
31. Matyasik Michał, *Realizacja wolności wypowiedzi na podstawie przepisów i praktyki w USA*, 2011.
32. Grzybek Dariusz, *Polityczne konsekwencje idei ekonomicznych w myśli polskiej 1869-1939*, 2012.
33. Woźnica Rafał, *Bułgarska polityka wewnętrzna a proces integracji z Unią Europejską*, 2012.
34. Ślufińska Monika, *Radykałowie francuscy. Koncepcje i działalność polityczna w XX wieku*, 2012.
35. Fyderek Łukasz, *Pretorianie i technokraci w reżimie politycznym Syrii*, 2012.
36. Węc Janusz Józef, *Traktat lizboński. Polityczne aspekty reformy ustrojowej Unii Europejskiej w latach 2007-2009*, 2011.
37. Rudnicka-Kassem Dorota, *John Paul II, Islam and the Middle East. The Pope's Spiritual Leadership in Developing a Dialogical Path for the New History of Christian-Muslim Relations*, 2012.
38. Bujwid-Kurek Ewa, *Serbia w nowej przestrzeni ustrojowej. Dzieje, ustrój, konstytucja*, 2012.
39. Cisek Janusz, *Granice Rzeczypospolitej i konflikt polsko-bolszewicki w świetle amerykańskich raportów dyplomatycznych i wojskowych*, 2012.
40. Gacek Łukasz, *Bezpieczeństwo energetyczne Chin. Aktywność państwowych przedsiębiorstw na rynkach zagranicznych*, 2012.
41. Węc Janusz Józef, *Spór o kształt ustrojowy Wspólnot Europejskich i Unii Europejskiej w latach 1950-2010. Między ideą ponadnarodowości a współpracą międzynarodową. Analiza politologiczna*, 2012.

42. *Międzycywilizacyjny dialog w świecie słowiańskim w XX i XXI wieku. Historia – religia – kultura – polityka*, red. Irena Stawowy-Kawka, 2012.
43. *Ciekawość świata, ludzi, kultury... Księga jubileuszowa ofiarowana Profesorowi Ryszardowi Kantorowi z okazji czterdziestolecia pracy naukowej*, red. Renata Hołda, Tadeusz Paleczny, 2012.
44. Węc Janusz Józef, *Pierwsza polska prezydencja w Unii Europejskiej. Uwarunkowania – procesy decyzyjne – osiągnięcia i niepowodzenia*, 2012.
45. Zemanek Adina, *Córki Chin i obywatelki świata. Obraz kobiety w chińskich czasopiśmie o modzie*, 2012.
46. Kamińska Ewa, *Rezeption japanischer Kultur in Deutschland. Zeitgenössische Keramik als Fallstudie*, 2012.
47. Obeidat Hayssam, *Stabilność układu naftowego w warunkach zagrożeń konfliktami w świetle kryzysu w latach siedemdziesiątych XX i na progu XXI wieku*, 2012.
48. Scigaj Paweł, *Tożsamość narodowa. Zarys problematyki*, 2012.
49. Głogowski Aleksander, *Af-Pak. Znaczenie zachodniego pogranicza pakistańsko-afgańskiego dla bezpieczeństwa regionalnego w latach 1947-2011*, 2012.
50. Miżejewski Maciej, *Ochrona pluralizmu w polityce medialnej Włoch*, 2012.
51. Jakubiak Łukasz, *Referendum jako narzędzie polityki. Francuskie doświadczenia ustrojowe*, 2013.
52. *Skuteczność polskiej prezydencji w Unii Europejskiej. Założone cele i ich realizacja*, red. Krzysztof Szczerski, 2013.
53. *Stosunki państwo-Kościół w Polsce 1944-2010*, red. Rafał Łatka, 2013.
54. Gacek Łukasz, Trojnar Ewa, *Pokojowe negocjacje czy twarda gra? Rozwój stosunków ponad Cieśniną Tajwańską*, 2012.
55. Sondel-Cedarmas Joanna, *Nacjonalizm włoski. Geneza i ewolucja doktryny politycznej (1896-1923)*, 2013.
56. Rudnicka-Kassem Dorota, *From the Richness of Islamic History*, 2013.
57. Fudała Piotr, Fyderek Łukasz, Kurpiewska-Korbut Renata, *Budowanie parlamentaryzmu. Doświadczenia z Afganistanu, Iraku i Kurdystanu Irackiego*, 2012.
58. Dardziński Piotr, *Kapitalizm nieobjawiony. Doktryna ładu społecznego, politycznego i ekonomicznego w myśli Wilhelma Röpkego*, 2013.
59. *The Taiwan Issues*, ed. Ewa Trojnar, 2012.
60. Rebes Marcin, *Między respondere i imputatio. Martina Heideggera i Józefa Tischnera hermeneutyka odpowiedzialności w horyzoncie ontologii, agatologii i aksjologii*, cz. I: 2014; cz. II, III: 2018.
61. Kurpiewska-Korbut Renata, *Społeczność międzynarodowa wobec Kurdów irackich*, 2013.
62. Pietrzyk-Reeves Dorota, *Ład Rzeczypospolitej. Polska myśl polityczna XVI wieku a klasyczna tradycja republikańska*, 2012.

63. Matykiewicz-Włodarska Aleksandra, *Marion Gräfin Dönhoff. Idee i refleksje polityczne*, 2012.
64. Reczyńska Anna, *Braterstwo a bagaż narodowy. Relacje w Kościele katolickim na ziemiach kanadyjskich do I wojny światowej*, 2013.
65. *Współczesne transformacje. Kultura, polityka, gospodarka*, red. Monika Banaś, Joanna Dziadowiec, 2013.
66. Grott Olgierd, *Instytut Badań Spraw Narodowościowych i Komisja Naukowych Badań Ziem Wschodnich w planowaniu polityki II Rzeczypospolitej Polskiej na Kresach Wschodnich*, 2013.
67. *Teoretyczne i praktyczne problemy kultury politycznej. Studia i szkice*, red. Monika Banaś, 2013.
68. *Podejścia badawcze i metodologie w nauce o polityce*, red. Barbara Krauz-Mozer, Paweł Ścigaj, 2013.
69. *Narratives of Ethnic Identity, Migration and Politics. A Multidisciplinary Perspective*, eds Monika Banaś, Mariusz Dziegłowski, 2013.
70. *Promoting Changes in Times of Transition and Crisis: Reflections on Human Rights Education*, eds Krzysztof Mazur, Piotr Musiewicz, Bogdan Szlachta, 2013.
71. Bar Joanna, *Po ludobójstwie. Państwo i społeczeństwo w Rwandzie 1994-2012*, 2013.
72. *Włochy wielokulturowe. Regionalizmy, mniejszości, migracje*, red. Karolina Golemo, 2013.
73. *Stany Zjednoczone wczoraj i dziś. Wybrane zagadnienia społeczno-polityczne*, red. Agnieszka Małek, Paulina Napierała, 2013.
74. Plichta Paweł, *Ester a w kulturach. Rzecz o biblijnych toposach*, 2014.
75. Czekalska Renata, *Wartości autoteliczne w kulturze symbolicznej na przykładzie indyjsko-polskich spotkań literackich*, 2014.
76. Włodarski Bartosz, *Szkoła Nauk Politycznych UJ 1920-1949*, 2014.
77. *Arabska wiosna w Afryce Północnej. Przyczyny, przebieg, skutki*, red. Ewa Szczepankiewicz-Rudzka, 2014.
78. Bajor Piotr, *Partnerstwo czy członkostwo? Polityka euroatlantycka Ukrainy po 1991 roku*, 2014.
79. Gabryś Marcin, Kijewska-Trembecka Marta, Rybkowski Radosław, Soroka Tomasz, *Kanada na przełomie XX i XXI wieku. Polityka, społeczeństwo, edukacja*, red. Marta Kijewska-Trembecka, 2014.
80. Trojnar Ewa, *Tajwan. Dylematy rozwoju*, 2015.
81. Głogowski Aleksander, *Policja Państwowa i inne instytucje bezpieczeństwa na Wileńszczyźnie w latach 1918-1939*, 2015.
82. Krzyżanowska-Skowronek Iwona, *Teorie zmiany na przykładzie włoskiej polityki wschodniej*, 2015.

83. Rysiewicz Mikołaj, *Monarchia – lud – religia. Monarchizm konserwatywnych środowisk politycznych Wielkiej Emigracji w latach 1831-1848*, 2015.
84. Szymkowska-Bartyzel Jolanta, *Nasza Ameryka wyobrażona. Polskie spotkania z amerykańską kulturą popularną po roku 1918*, 2015.
85. Napierała Paulina, *In God We Trust. Religia w sferze publicznej USA*, 2015.
86. Paluszkiwicz-Misiaczek Magdalena, *Szacunek i wsparcie. Kanadyjski system opieki nad weteranami*, 2015.
87. *Детерминанты и перспективы политики европейской интеграции Республики Молдова*, под научной редакцией Петра Байора, 2015.
88. *Eastern Chessboard. Geopolitical Determinants and Challenges in Eastern Europe and the South Caucasus*, ed. Piotr Bajor, Kamila Schöll-Mazurek, 2015.
89. Mazur Wojciech, *Pod wiatr. Francja i lotnictwo wojskowe II Rzeczypospolitej (1921-1938)*, 2015.
90. Węc Janusz Józef, *Traktat lizboński. Polityczne aspekty reformy ustrojowej Unii Europejskiej w latach 2007-2015*, 2016.
91. Fyderek Łukasz, *Autorytarne systemy polityczne świata arabskiego. Adaptacja i inercja w przededniu Arabskiej Wiosny*, 2015.
92. Kwieciński Rafał, *Zjednoczenie Chin? Proces reintegracji Wielkich Chin na przełomie XX i XXI w.*, 2016.
93. Grabowski Marcin, *Rywalizacja czy integracja? Procesy i organizacje integracyjne w regionie Azji i Pacyfiku na przełomie XX i XXI wieku*, 2015.
94. Laidler Paweł, Turek Maciej, *Cena demokracji. Finansowanie federalnych kampanii wyborczych w Stanach Zjednoczonych Ameryki*, 2016.
95. Bajor Piotr, *Contemporary Azerbaijan in Social and Political Dimension*, 2016.
96. Balwierz Ida, *Czasopismo „Apollo”. Jego miejsce i rola w odrodzeniu poezji i kultury arabskiej*, 2016.
97. Bajor Piotr, *Kierunek Zachód. Polityka integracji europejskiej Ukrainy po 1991 roku*, 2016.
98. *Polska i Rumunia w Europie Środkowej w XX i XXI wieku. Studia, materiały i eseje poświęcone pamięci prof. dra hab. Wojciecha Rojka. Polonia și România în Europa Centrală în secolele XX și XXI. Studii, materiale și eseuri dedicate în memoriam prof. univ. dr. Wojciech Rojek*, red. Agnieszka Kastory, Henryk Walczak, 2017.
99. Mazur Wojciech, *Lot ku burzy. Polska w przygotowaniach Zachodu do wojny powietrznej marzec-sierpień 1939 roku*, 2017.
100. Gabryś Marcin, Soroka Tomasz, *Canada as a Selective Power. Canada's Role and International Position after 1989*, 2017.

101. Głuszek Alicja, *Współpraca amerykańsko-meksykańska w zwalczaniu handlu ludźmi na przełomie XX i XXI wieku*, 2017.
102. Paleczny Tadeusz, *Relacje międzykulturowe w dobie kryzysu ideologii i polityki wielokulturowości*, 2017.
103. Czubik Agnieszka, Dziwisz Dominika, Szczepankiewicz-Rudzka Ewa, Tar-nawski Marcin, *Nowe wyzwania dla ochrony praw człowieka*, 2017.
104. Gabrys Marcin, *Przewodnik po konstytucji Kanady. Część pierwsza. Akt Konstytucyjny z 1867 roku*, 2016.
105. Porębski Leszek, *Technika w perspektywie społecznej*, 2017.
106. Gabrys Marcin, *Przewodnik po konstytucji Kanady. Część druga. Akt Konstytucyjny z 1982 roku*, 2017.
107. Dulak Michał, *Demokratyczna legitymizacja polskiej polityki europejskiej. Analiza systemowa*, 2017.
108. Turek Maciej, *Prawybyory prezydenckie w USA. Bilans czterech dekad*, 2017.
109. Oblicza Ameryki. Szkice o społeczeństwie, kulturze i polityce Stanów Zjednoczonych, red. Paulina Napierała, Rafał Kuś, 2016.
110. Kuś Rafał, *Retoryka polityczna Richarda Nixona*, 2018.
111. Modrzejewska Magdalena, *Josiah Warren – the First American Anarchist. "The Remarkable American"*, 2017.
112. Mazur Wojciech, *Niebo rozwinanych nadziei. Zachodni sojusznicy wobec wojny powietrznej w Polsce we wrześniu 1939 roku*, 2018.
113. Małek Agnieszka, *Polityka migracyjna Włoch w latach 1861-2011*, 2018.
114. Kastory Agnieszka, *Rola Obywatelskiego Klubu Parlamentarnego w kształtowaniu polskiej polityki wschodniej w latach 1989-1991*, 2018.
115. Kułakowska Małgorzata, *W poszukiwaniu spójności wspólnotowej. Polityka rządu brytyjskiego w latach 2001-2010*, 2018.
116. Biliński Piotr, *Wacław Tokarz 1873-1937. Historyk walk o niepodległość Polski*, 2018.
117. Golemo Karolina, Małek Agnieszka, *Włochy – mozaika kultur*, 2018.
118. Modrzejewska Magdalena, *Stephen Pearl Andrews – anarchia i społeczeństwo. Studia z amerykańskiego anarchizmu indywidualistycznego*, 2016.
119. *Podsumowanie VIII kadencji PE. Wyzwania integracji europejskiej w latach 2014-2019*, red. Agnieszka Nitszke, Janusz Józef Węc, 2019.
120. *Między wiedzą a władzą. Bezpieczeństwo w erze informacji*, red. Piotr Bajor, Artur Gruszcza, 2019.
121. *Security Outlook 2018*, ed. Artur Gruszcza, 2019.
122. Kulpińska Joanna, *Transatlantyckie trendy migracyjne na przestrzeni stulecia. Studium przypadku wychodźstwa z powiatu strzyżowskiego*, 2019.
123. Rebes Marcin, *Od epistemologii do ontologii. Hermeneutyka wolności Martina Heideggera w dyskusji z Immanuelem Kantem*, 2019.

124. *Prawa człowieka wobec wyzwań współczesnego świata*, red. Agnieszka Czubik, Dominika Dziwisz, Ewa Szczepankiewicz-Rudzka, 2019.
125. Górską Katarzyna, *Miasto, barrios i kultura popularna w Peru – tożsamość kulturowa nowych mieszkańców Limy*, 2020.
126. Kania Marta, *Projekt Qhapaq Ñan. Wyzwania nowego modelu polityki wobec dziedzictwa kulturowego ludów tubylczych*, 2019.
127. Czajkowski Marek, *Przestrzeń kosmiczna w strategii bezpieczeństwa narodowego USA*, 2020.
128. Łuszczkiewicz Antonina, *Kulturowe dziedzictwo Indii w Pięciu Zasadach Pokojowego Współistnienia i jego rola w relacjach chińsko-indyjskich (1954-2014)*, 2020.
129. Hebda Wiktor, *Polityka oraz sektor energetyczny w wybranych państwach Europy Południowo-Wschodniej (Serbia, Chorwacja, Bułgaria, Grecja, Rumunia)*, 2019.
130. Nyzio Arkadiusz, *Rakowiecka w remoncie*, 2020.
131. *Systemy bezpieczeństwa. Wymiar lokalny i państwowy*, red. Piotr Bajor, 2021.
132. *Bezpieczeństwo regionalne. Węzłowe problemy i procesy*, red. Piotr Bajor, 2021.
133. *Eastern Partnership: The Role and Significance in the Process of Transformation of the Countries of Eastern Europe and the South Caucasus*, red. Piotr Bajor, 2021.
134. *Pamięć i dziedzictwo kulturowe. Studia i szkice in memoriam profesor Andrzeja Pankowicz (1950-2011)*, red. Paweł Plichta, 2022.
135. Koman Kacper, Ziemowit Syta, *Raport. Pierwsza fala pandemii COVID-19 W Polsce. Ograniczenia i pomoc kierowana do przedsiębiorców / Raport. The First Wave of the COVID-19 Pandemic in Poland Restrictions and Assistance Addressed to Entrepreneurs*, 2022.
136. Moskal Anna, *Collaborative Platforms in the European Union from the Standpoint of Sustainable Development*, 2022.

Niewiele jest na rynku wydawniczym pozycji książkowych, które dotyczą zagadnień historiozoficznych. Książka *Filozofia i kultura w czasach przełomu* wyrasta z doświadczenia filozofa realisty przekonanego o tym, że prawa myślenia są zależne od obiektywnie istniejącego świata (kultura nie wyprzedza istniejącego człowieka), z doświadczenia historyka filozofii, który swoje analizy opiera na faktach i źródłach (historia jest wierna przeszłości). Autor przypatruje się najróżniejszym przemianom, procesom, przekształceniom, metamorfozom. Naświetla je następnie w taki sposób, że Czytelnik łatwo dostrzeże źródła tych przemian, ich ugruntowanie, a także to, do czego doprowadziły bądź mogą doprowadzić. Lektura książki dostarcza żywego przekonania o ciągłej obecności przemian, z których nie zdajemy sobie sprawy, ale o których powinniśmy wiedzieć, jeżeli chcemy zrozumieć współczesną epokę.

.....

Wśród licznych walorów tej książki można wskazać ten, że daje ona interesujący obraz filozofów i uprawianej przez nich dyscypliny. Filozofia nie jest wydumaną dziedziną przeznaczoną dla nielicznych mędrców, lecz rzemiosłem, najlepszym, jakie mogło się zdarzyć człowiekowi, pozwalającym na odnalezienie się we współczesnym świecie. Okazuje się wiedzą bardzo praktyczną, przynoszącą korzyści każdemu, kto poświęci się jej studiowaniu. Książka dobrze pokazuje, że zainteresowania filozoficzne mogą się odnosić nie tylko do zasad rzeczywistości, w różnych jej obszarach, lecz również do takich kwestii, jak historia czasu, znaczenie Ameryki we współczesnej kulturze, loty na Księżyc, rozwój motoryzacji, dostęp do broni czy reforma liturgii w Kościele katolickim. Zwrócenie uwagi na takie zagadnienia powoduje, że obszar problematyki filozoficznej się rozszerza, a tym samym każdy, kto uczestniczy w kulturze, zostaje zachęcony do filozofowania.

z recenzji prof. Michała Zembruskiego

ISBN 978-83-8138-810-8



<https://akademicka.pl>