

RECENZJE

Mane, tekel, fares. Źródła do dziejów Babilonii Chaldejskiej, z języka akadyjskiego przełożył i wyboru dokonał S. Zawadzki, Poznań: Uniwersytet A. Mickiewicza 1997, s. 118;

Stefan ZAWADZKI, *Ze studiów nad chronologią Babilonii koniec VII - początek V wieku przed Chr.*, (Prace Komisji Historycznej 53), Poznań: Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk - Wydział Historii i Nauk Społecznych 1997, s. 96;

Traktat sukcesyjny Asarhaddona króla Asyrii (681-669 p.n.e.), przekład oraz wstęp Jarosław Maniaczyk (Źródła do historii starożytnego Bliskiego Wschodu), Poznań: Uniwersytet A. Mickiewicza 1997, s. 54;

Peter CALMEYER, *Metamorfozy irańskie, (Wykłady II), Poznań: Instytut Historii Uniwersytetu im. A. Mickiewicza 1997, s. 33.*

Cztery prace opublikowane w wydawnictwie Uniwersytetu Poznańskiego lub Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk, reprezentują orientalistykę uprawianą tam w ramach Instytutu Historii. Pierwsza wymieniona, *Mane, tekel, fares*, zawiera przekład tekstów z języka akadyjskiego. Jest to semicki język, stanowiący wschodnią gałąź tej grupy językowej, mówiony w starożytnej Mezopotamii w dwu dialektach: babilońskim i asyryjskim. Utrwalony został piśmem klinowym (mezopotamskim), które najkrócej określić można jako ideograficzno-sylabistyczne. Tłumacz, Stefan Zawadzki, przełożył zachowane w tym języku dokumenty historyczne z okresu Babilonii chaldejskiej, mianowicie: listy królów, kroniki, inne źródła o upadku Asyrii, teksty prorockie, źródła do historii Nabopalassara, Nabuchodonozora II i jego następcy oraz Nabonida. Przetłumaczone dokumenty stanowią źródła do kresu VII - VI wiek przed Chr., kiedy to upadła Asyria, powstało państwo neobabilońskie czyli chaldejskie, które z kolei uległo Cyrusowi twórcy imperium Achemenidów. Nie mamy w Polsce wielu semitystów, którzy mogą tłumaczyć z akadyjskiego (w świecie też nie są liczni!), dlatego z radością należy powitać pracę poznańskiego orientalisty. Może ona również być przydatna dla biblisty, szczególnie zainteresowanego historią Królestwa Judzkiego w tym okresie, czyli historią jego upadku, niewoli babilońskiej oraz dekretu Cyrusa. Jedna z przetłumaczonych kronik mówi wprost (s. 40) o zdobyciu Jerozolimy przez Nabuchodonozora w 598 roku; *nota bene*, w pracach biblistów o historii starożytnego Izraela, np. J. Brighta, J.A. Soggina i innych to wydarzenie jest datowane na rok 597. Dotychczas polski biblista miał do dyspozycji angielski przekład tych dokumentów zamieszczonych w ANET, obecnie ma polski przekład z oryginału, uwzględniający najnowsze osiągnięcia wiedzy w tej dziedzinie.

Tego samego okresu historii Bliskiego Wschodu, ale przesuniętego do wieku V, dotyczy zbiór rozpraw zatytułowany: *Ze studiów nad chronologią Babilonii* tego samego autora co poprzednia praca, S. Zawadzkiego. Omawia tam następujące problemy: Chronologia wydarzeń lat 627-616 prz. Chr. w świetle relacji kroniki z pierwszego roku Nabopalassara; okolicz-

ności objęcia tronu przez Nabuchodonozora w 605 roku prz. Chr.; wstąpienie na tron i upadek Amel-Marduka; początki panowania perskiego w Babilonii (539-538); od Bardii do Dariusza I, kryzys panowania perskiego w Babilonii. Znane są problemy dotyczące chronologii starożytnego Bliskiego Wschodu: znamy dwa albo trzy systemy chronologii - dłuższej, krótszej albo pośredniej. W tym okresie można już uściślać daty określając nie tylko dokładnie rok, ale niekiedy miesiąc i dzień. Autor czyni to w oparciu o źródła czytane w oryginale. Mezopotamskie pismo klinowe jest bardzo skomplikowane. Uczony staje niekiedy przed problemem właściwej transliteracji (wynikającym z wieloznaczności znaków klinowych) i w konsekwencji przed wyborem sensu danego zapisu. Autor w swoich rozprawach uściśla sens tekstów w oparciu o najnowsze propozycje transliteracji.

Z okresu wcześniejszego, bo z pierwszej połowy VII wieku pochodzi traktat sukcesyjny Asarhaddona króla Asyrii (681-669 prz. Chr.), przetłumaczony z dialektu asyryjskiego języka akadyjskiego przez J. Maniaczyka. Jest to pierwsze polskie tłumaczenie tego dokumentu z oryginału. Tłumacz dodał do traktatu kilka innych tekstów dotyczących tego okresu. W traktacie tym król przekazuje, po swojej śmierci, tron Asyrii Aszurbanipalowi, a tron Babilonii Szamasz-szum-ukinowi, z tym, że Aszurbanipal jest przedstawiony jako suzeren swego brata. Tekst, jak na tego rodzaju dokument, jest obszerny (30 strony), ma charakter religijny, jest zaopatrzony trzema pieczęciami „Aszura króla bogów”. Znaczną część dokumentu stanowią złożeczenia kierowane pod adresem tych, którzy nie chcieliby uszanować woli króla. Teksty złożeczące są charakterystyczne dla literatury starożytnego Bliskiego Wschodu, są również obecne w Biblii, np. jako psalmy złożeczące, stanowiące od wieków problem interpretacyjny dla chrześcijańskiej egzegezy.

Ostatnia praca, *Metamorfozy irańskie*, przedstawia problem zmiany interpretacji pomników, płaskorzeźb, reliefów, zmiany, która dokonana się w starożytności na terenie Iranu. Nowa interpretacja dokonywała się przez zmianę samych pomników, np. przez wymazanie pewnych elementów i dodanie nowych. Działo się to głównie wtedy, gdy pomnik zmieniał właściciela. Bywało również i tak, że sam wizerunek nie podlegał żadnym przekształceniom, ale został przeniesiony w inną sferę, mitologię, religię. Bibliście zainteresuje fakt, że niektóre ruiny, groby, różnego rodzaju wizerunki zostały, pod wpływem Koranu, „przypisane” postaciom biblijnym, mianowicie Salomonowi, Izaakowi, Mardocheuszowi i Esterze, Danielowi.

W XIX i XX wieku dokonano wielkich odkryć archeologicznych na Bliskim Wschodzie, odnaleziono wiele tekstów zapisanych różnym pismem. Odczytano nieznanne pisma, a więc mezopotamskie pismo klinowe, służące językowi sumeryjskiemu i akadyjskiemu, pismo hebrajskie w Azji Mniejszej, pismo ugaryckie (alfabetyczne) w Syrii, hieroglificzne pismo egipskie. W wyniku tych odkryć ukazało się ogromne piśmiennictwo dotyczące historii, religii, kultury i życia codziennego mieszkańców tego rejonu. Te starożytne utwory były stopniowo publikowane w przekładach angielskim, niemieckim, francuskim. Polska orientalistyka po przerwie i stratach spowodowanych przez okupację odrodziła się po wojnie, zaznaczając swoją obecność w Polsce i świecie. Cieszy fakt, że do znanych uniwersyteckich ośrodków orientalistyki w Warszawie i Krakowie dołączył ośrodek uniwersytecki w Poznaniu, gdzie tłumaczy się z akadyjskiego, semickiego języka, który wymarł prawdopodobnie przed erą chrześcijańską, ale zostawił bogatą literaturę cenną dla orientalistyki, a także dla biblistyki.

Ks. Stanisław KUR

Roman KRAWCZYK, *Sztuka życia według Biblii. W kręgu starotestamentalnej filozofii życia*, Warszawa: Wydawnictwo Sióstr Loretanek 1997, ss. 127.

Badania biblijne oparte na analizie znaczeń tekstu, na doszukiwaniu się myśli autora natchnionego w zapisanych przez niego słowach niosą w sobie poważne niebezpieczeństwo ograniczenia perspektywy poszukiwań. Może się bowiem zdarzyć, że rozkładając tekst na poszczególne elementy, badając ich pochodzenie, porównując z innymi tekstami, stracimy z oczu istotną cechę Słowa Bożego - jego dynamizm. Biblia nie jest przecież martwą księgą, nie jest tylko czcigodnym zabytkiem dawnej świętości, ale zawiera w sobie żywe Słowo »ywego Boga. Jako taka została spisana, potem przez wieki odczytywana, gdy całe pokolenia znajdowały w niej pomoc w życiu. I dzisiaj powinna oddziaływać na czytelnika, czy słuchacza. Zwłaszcza, gdy zadajemy jej tak ważne pytanie: „jak i po co żyć?”

Przynajmy jednak uczciwie, że czytelnik, który chciałby sięgnąć po Pismo Święte napotka wiele trudności wynikających z różnicy w mentalności i kulturze pomiędzy autorami biblijnymi a nami. Dlatego tak ważne są wszelkiego rodzaju komentarze i wprowadzenia, ukazujące nie tylko co autor chciał powiedzieć, ale także jak dziś można odczytać przesłanie Boże. Takich komentarzy jest jednak ciągle za mało. Wynika to nie z niechęci autorów do pisania tego rodzaju prac, ale z faktu wielkich trudności metodologicznych pojawiających się przy podejmowaniu aktualizacji tekstu biblijnego. Z zazdrością spoglądamy na wypowiedzi Ojców Kościoła, którzy z taką łatwością odczytywali znaczenie tekstu we współczesnych sobie warunkach. Ale nasza zazdrość podszyta jest także nieufnością, bo czasem alegoria - ulubiona metoda Ojców zdaje się przenosić nas daleko od tekstu, przez co jesteśmy skłonni posądzić komentatora o wielką dowolność interpretacji, czy po prostu o brak wiedzy. Podobne zarzuty można postawić także wielu współczesnym komentatorom, aktualizującym Tekst Święty. Nie znaczy to jednak, że należy zaprzestać takich prób, wynikają one przecież z samej natury Biblii i każdą podjętą propozycję trzeba przyjąć z wielką uwagą.

W nurcie przedstawionych rozważań znajduje się prezentowana książka ks. Romana Krawczyka. Autor w dziewiętnastu rozdziałach próbuje zilustrować zasygnalizowane w tytule zagadnienie. Mówi na przykład o sensie życia, o jego afirmacji, o pracy, o sukcesie, o pokoju. Myliłby się jednak ten, kto chciałby odnaleźć w tej książce opisy pełne „mistycznych” zachwyty, rozważających życie ludzie na płaszczyźnie wyidealizowanych motywacji. Autor, w którego dorobku naukowym znajduje się wiele pozycji poświęconych literaturze mądrościowej Starego Testamentu, bardzo dobrze odczytał przesłanie biblijne. »ycie w Piśmie Świętym jest konkretem, rzeczywistością, której nie można idealizować, ale trzeba ją bardzo konkretnie przeżyć. Takie podejście wpływa na uszczegółowienie rozważań ks. R. Krawczyka - dotyka on niemal wszystkich dziedzin życia, łącznie z pracą, odpoczynkiem, a nawet patriotyzmem, czy samotnością. Nie ogranicza się przy tym do zaprezentowania poglądów wyrażonych w Starym Przymierzu, bez Chrystusa brak im przecież swoiście chrześcijańskiej perspektywy, a w takiej porusza się Autor. Cennym jest także odniesienie do pozabiblijnych refleksji filozoficznych, są one wykorzystywane jako ilustracja poglądów współczesnego świata (często przeciwnych postłannictwu biblijnemu), a także jako wskazanie na wartościowe próby afirmacji życia.

Na tak zarysowanym tle (zrozumienie tekstu całej Biblii i ukazanie podobnych myśli we współczesnym świecie) Autor proponuje aktualizację. Czy udaną? Moim zdaniem tak, o jej sukcesie decyduje bardzo konsekwentne trzymanie się znaczenia tekstu i rozumienia życia w Piśmie Świętym. W tym miejscu dostrzegalbym największą wartość książki - proponuje on bowiem odczytanie Biblii, jako księgi wciąż żywej, także dziś przemawiającej do czytelnika (wielką zasługą Autora jest umiejętne powiązanie fragmentów ksiąg Pisma z życiem i poglą-

dami współczesnych ludzi). W konsekwencji otrzymaliśmy dzieło niosące nie tylko informację o „sztuce życia według Biblii”, ale tak potrzebny komentarz aktualizujący to zagadnienie.

Można mieć zatem nadzieję, że książka ta znajdzie czytelników tak wśród teologów, jak i innych, którzy chcieliby czytać Pismo Święte.

Ks. Piotr KLIMEK

Edward ZAWISZEWSKI, *Historia zbawienia, Pelplin 1993; Instytucje biblijne, Pelplin 1995; Pięcioksiąg i Księgi historyczne, Pelplin 1996; Księgi proroków, Pelplin 1995; Księgi dydaktyczne Starego Testamentu, Pelplin 1997.*

Trudno jest wyobrazić sobie studia z jakiegokolwiek dziedziny wiedzy bez odpowiednich podręczników. Dotyczy to także nauczania Starego Testamentu w czasie studiów seminaryjnych. Niestety był taki czas, w którym podręczników nie było. Wprawdzie znakomite wykłady ze Starego Testamentu ks. Michała Petera były próbą zapalenia tej dotkliwej luki, ale wydane w latach pięćdziesiątych rozeszły się bardzo szybko i mimo podejmowanych wznowień były osiągalne jedynie w bibliotekach. Jedną z inicjatyw zmierzających do zmiany tego stanu rzeczy były wydawane przez Wyższe Seminarium Duchowne Diecezji Chełmińskiej Pomoce Seminaryjne. Te małe zeszyciki obejmowały podstawowe zagadnienia ze wstępów do poszczególnych części ksiąg biblijnych. Wśród nich znaczące miejsce zajmowały materiały autorstwa ks. Edwarda Zawiszewskiego.

Omawiany zbiór książek jest kontynuacją tamtych, podejmowanych w latach osiemdziesiątych inicjatyw. Obejmuje on prawie cały kurs Pisma Świętego Starego Testamentu (brak jedynie części wstępu ogólnego), rozszerzony w stosunku do pierwszych wydań o egzegezę wybranych fragmentów tekstu świętego. Autor przedstawia najbardziej istotne informacje wprowadzające, poparte wybraną literaturą przedmiotu. Syntetyczne ujęcie materiału, prosty język, a także komunikatywność zapisu stanowią poważne atuty prezentowanych pozycji (nie możemy przecież zapominać, że są to podręczniki, w których student chce znaleźć to, co jest najbardziej istotne, bez zagłębiania się nieistotne dyskusje, czy polemiki). Z perspektywy nauczania Biblii takie podejście należy ocenić jako bardzo cenne, celem nauczającego nie powinno być bowiem zarzucenie studenta ogromną ilością faktów, z których nigdy nie skorzysta, ale pomoc w spotkaniu z żywym Słowem Bożym, przygotowanie i zachęcenie do samodzielnej lektury. Seria podręczników autorstwa ks. Edwarda Zawiszewskiego jest przykładem takiego właśnie odpowiedniego rozłożenia akcentów: część informacyjna objętościowo jest niewielka, natomiast większość stanowią przykłady interpretacji tekstów biblijnych (np. w tomie poświęconym księgom historycznym na 202 strony tekstu, aż 131, czyli 65 % zajmuje analiza Rdz 1,1-11,9). Kryteria doboru przykładów są oczywiście sprawą indywidualną Autora, przyznajmy jednak, że ks. Edward Zawiszewski wybrał jedno z najpiękniejszych fragmentów Biblii - widzimy to zwłaszcza w przypadku psalmów. Czytelnik otrzymał zatem nie tylko źródło cennych informacji, ale także przegląd najwartościowszych tekstów Księgi Świętej.

Pośród pięciu przedstawionych pozycji jedna zasługuje na szczególną uwagę. Po raz pierwszy w literaturze polskiej otrzymaliśmy omówienie Instytucji biblijnych - czyli opis środowiska, w jakim żyli ludzie biblijni, w jakim pracowali, spotykali Boga. Spotkania te dokonywały się przecież w konkretnym miejscu przestrzeni i czasu, w konkretnych uwarunkowaniach. Dla zrozumienia przesłania Słowa Bożego bardzo ważnym jest zapoznanie się z realiami życia codziennego, publicznego, czy religijnego Izraelitów. Autor przedstawia także środowisko geograficzne i polityczne ówczesnego świata. Wybór bibliografii dopełnia obrazu tej cennej pozycji.

Czy można wskazać adresata prezentowanych książek? Jest nim przede wszystkim student teologii, ale charakter prac i dobór materiału pozwala wysnuć dalej idące wnioski. Jeżeli Autor zadbał o ukazanie wszystkich elementów składających się na obraz biblijnego tekstu, jeżeli przez dobór przykładów podzielił się z nami swoim własnym doświadczeniem spotkania za Słowem Bożym, jeżeli przedstawił realia codziennego życia twórców Biblii, to świadczy to o zamiarze doprowadzenia do spotkania osoby z osobą: czytelnika z hagiografem opisującym swoje doświadczenia, a przez to czytelnika z Bogiem. Dlatego omawiane książki należy polecić nie tylko studentom, ale wszystkim, którzy chcieliby właśnie tak „spotkać” Pismo Święte.

Ks. Piotr KLIMEK

Vincenzo BUONOMO, *I diritti umani nelle relazioni internazionali. La normativa e la prassi delle Nazioni Unite*, Mursia: Pontificia Università Lateranense 1997, ss. 214.

Znamiennym wydarzeniem dla społeczności międzynarodowej było proklamowanie w dniu 10 grudnia 1948 r. Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka ONZ. Nie budzi zdziwienia fakt, że ogłoszenie tak znaczącego dokumentu nastąpiło zaledwie 3 lata po zakończeniu II Wojny Światowej, która ukazała światu tragiczne konsekwencje nihilizmu w sferze praw i wolności należnych człowiekowi. Ogłoszenie Deklaracji było wynikiem współpracy państw o różnych ustrojach politycznych, społecznych i gospodarczych oraz jednostek hołdujących różnym ideologiom. Konsekwencją tego twórczego dialogu stało się nie tylko proklamowanie praw człowieka, ale ich uniwersalizacja. Deklaracja i zapoczątkowane przez nią "Human Rights" wywierają ogromny wpływ na prawa i wolności jednostki, na praktykę życia społecznego oraz na stosunki międzynarodowe. Prawa człowieka stały się nieodłączną częścią polityki. Ich promocja oraz ochrona zajmuje poczesne miejsce w działalności każdej organizacji międzynarodowej.

Mimo tego historia praw człowieka jest jednocześnie historią zmagania na rzecz tych praw. Zmiana sytuacji międzynarodowej po upadku "Muru berlińskiego" przyniosła nowe nadzieje ale i nową oś konfliktu w sferze praw człowieka. Miejsce konfrontacji Wschód - Zachód zajął spór Północ - Południe.

Recenzowana książka przedstawia aktualny obraz ochrony praw człowieka w kontekście zmian jakie zachodzą we wspólnocie międzynarodowej po 1989 r. Autor opracowania Vincenzo Buonomo jest profesorem prawa międzynarodowego i stosunków międzynarodowych w Papieskim Uniwersytecie Laterańskim w Rzymie. Uczestniczy jako ekspert w delegacjach Stolicy Apostolskiej na sesjach ONZ oraz Rady Europy. W 1993 r. brał udział z ramienia Stolicy Świętej w Konferencji Praw Człowieka zorganizowanej pod auspicjami ONZ w Wiedniu.

Książka składa się z 2 części.

Część I w czterech kolejnych rozdziałach omawia szereg problemów jakie powstały w ciągu pięćdziesięciu lat obowiązywania Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka. Autor analizuje najważniejsze z nich:

- 1) Deklaracja - jej podstawy, cele i kierunki;
- 2) Powszechność i niepodzielność podstawowych praw człowieka;
- 3) Powszechność i nieselektywność podstawowych praw człowieka;
- 4) Perspektywy rozwoju mechanizmów ochrony podstawowych praw człowieka.

W części II przedmiotem badań stały się następujące bloki tematyczne, które Autor przedstawia jako wyzwanie obecnych czasów. Są to:

- 1) ochrona praw mniejszości narodowych;
- 2) prawa ludów a ochrona ich tożsamości;
- 3) tolerancja i prawo do wolności religijnej;
- 4) prawa człowieka a ochrona środowiska.

Dzięki proklamowaniu Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka podstawowe i niezbywalne prawa należne człowiekowi zostały wpisane w historię ludzkości jako wspólny ideał do realizowania przez "wszystkie ludy i narody". Upływ czasu, zmieniająca się sytuacja międzynarodowa a szczególnie powstające konflikty i dysproporcje ekonomiczne między państwami sprawiają, że wokół praw człowieka toczy się nieprzerwana dyskusja. Podejmują ją nie tylko naukowcy czy ideolodzy ale są one przedmiotem debat organizacji międzynarodowych nie wyłączając Sesji ONZ.

W dyskusjach w ONZ o prawach człowieka wykluczone jest odwoływanie się do wartości moralnych czy koncepcji prawa natury. Niemożliwe jest jednak, aby te podstawowe i wpływające z ludzkiej godności prawa nie odwoływały się do wartości i realizowały się w aksjologicznej próżni. Ten głos musi być słyszany przez społeczność międzynarodową zwłaszcza w tym roku, Międzynarodowym Roku Praw Człowieka, gdy obchodzimy 50 rocznicę ogłoszenia Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka.

Publikując tę książkę Autor pragnie uczestniczyć w wysiłku by prawa człowieka uczynić wspólnym językiem ludzkości i aby zbudować powszechną kulturę praw człowieka na najbliższy wiek a może i nadchodzące tysiąclecie. Z tego powodu książka ta jest godna polecenia.

ks. Krzysztof WARCHAŁOWSKI

Wojciech GÓRALSKI, *Konkordat polski 1993 od podpisania do ratyfikacji*, Warszawa: Wydawnictwo Akademii Teologii Katolickiej 1998, ss. 191.

Nakładem Wydawnictwa ATK w Warszawie ukazała się książka pióra ks. prof. dr hab. nauk prawnych Wojciecha Góralskiego pt. "Konkordat polski 1993 od podpisania do ratyfikacji". Autor dzieła, wybitny polski kanonista, jest dziekanem Wydziału Prawa Kanonicznego i kierownikiem katedry kościelnego prawa małżeńskiego i rodzinnego w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie oraz wykładowcą prawa kanonicznego w Wyższych Seminariach Duchownych w Płocku i Łowiczu. Ponadto wykłada prawoznawstwo i naukę o państwie w Kolegium Nauk Ekonomicznych i Społecznych Politechniki Warszawskiej w Płocku. Przewodniczy Sekcji Kanonistów przy Komisji Nauki Wiary Konferencji Episkopatu Polski a także jest członkiem Rady Prawnej oraz Rady Naukowej tejże Konferencji. Od wielu lat zasiada w Zarządzie Stowarzyszenia Kanonistów Polskich oraz jest członkiem wielu innych stowarzyszeń naukowych. Na uwagę zasługuje działalność publicystyczno - naukowa Ks. prof. Góralskiego, który jest autorem ponad 600 publikacji (w tym 21 książkowych) naukowych i popularnonaukowych. Ks. Profesor wchodził w skład Delegacji Stolicy Apostolskiej będąc jednym z negocjatorów podpisanego w dniu 28 lipca 1993 r. konkordatu. (s. 191).

Treść książki ukazuje trwający cztery lata i sześć miesięcy bezprecedensowy proces ratyfikacji umowy międzynarodowej zawartej między Państwem Polskim i Stolicą Apostolską.

Podpisany w 1993 r. konkordat wieńczył długotrwały, ciągnący się przez okres komunistycznego totalitaryzmu proces normalizacji stosunków między państwem i Kościołem w na-

szym kraju. Dokument ten z istoty swojej niesie ze sobą gwarancje wzajemnego poszanowania niezależności i autonomii we własnych dziedzinach między wspólnotą religijną i polityczną, które funkcjonują pośród tych samych ludzi. Służy ochronie wolności religijnej zarówno w wymiarze indywidualnym, której podmiotem jest człowiek, jak i w wymiarze wspólnotowym, której podmiotem jest Kościół.

Uprzedzenie do Kościoła katolickiego, które tkwi w wielu środowiskach prawniczych, politycznych czy publicystycznych naszego kraju znalazło swoje ujście w dyskusji wokół ratyfikacji podpisanego 28 lipca 1993 r. konkordatu. Podnoszono wiele zarzutów, które nie tylko, że nie miały swojego uzasadnienia to były ponadto tendencyjne, a niekiedy nawet naiwne. Dodatkowo po wyborach 1993 r. konkordat stał się przedmiotem gry politycznej, co znalazło swoje odzwierciedlenie w całej serii politycznych decyzji Sejmu II kadencji. Do najbardziej kuriozalnych spraw zaliczyć należy wniosek o zbadanie zgodności konkordatu z przyszłą (!) konstytucją oraz tzw. ustawy okołokonkordatowe, których celem nie było uporządkowanie prawa ale, takie "obudowanie" konkordatu ustawami, które uniemożliwiłyby jego ratyfikację.

Bp Tadeusz Pieronek podczas oficjalnej prezentacji książki Ks. Góralskiego powiedział, że... jest to dzieło, które odzwierciedla "drogę krzyżową" polskiego konkordatu. Rzeczywiście książka jest syntezą oddającą fakty związane z ratyfikacją konkordatu, napisaną nie tylko przez wybitnego prawnika ale także negocjatora umowy, który bezpośrednio śledził cały bieg spraw konkordatowych. Praca składa się z ośmiu rozdziałów poprzedzonych wstępem oraz zakończenia. Na końcu zamieszczono aneks zawierający obok treści umowy konkordatowej i dwu ustaw także kalendarium wydarzeń i prac związanych z zawarciem i ratyfikacją konkordatu.

W rozdziale I "Droga do zawarcia konkordatu" (s. 13-27) Autor przedstawia w skrócie relacje między państwem i Kościołem w latach 1945-1993. Opisuje podjęte przez władze komunistyczne kroki zmierzające do podporządkowania sobie Kościoła poprzez jednostronne regulacje ustawowe, a także omawia próby nawiązywania regulacji dwustronnych zarówno na płaszczyźnie Episkopat - Rząd jak i Rząd PRL - Stolica Apostolska. Następnie prezentuje wachlarz spraw objętych regulacją nowego konkordatu polskiego oraz ustosunkowuje się do zapisów, wobec których najczęściej pojawiały się wątpliwości i zarzuty.

Rozdział II "Drastyczne wstrzymanie procedury ratyfikacyjnej" (s. 29-37) prezentuje początek tworzącej się niesprzyjającej atmosfery wokół ratyfikacji konkordatu, która znalazła swój wyraz w sejmowej uchwale z 1 VII 1994 r. Na mocy decyzji sejmowej ratyfikacja umowy konkordatowej uzależniona została od nowej konstytucji. Tym samym po raz pierwszy w historii polskiego konstytucjonalizmu postanowiono zbadać zgodność podpisanej umowy międzynarodowej z nieistniejącą jeszcze ustawą.

Rozdział III "Nieparlamentarna gra na zwłokę" (s. 39 - 56) relacjonuje tok pracy Komisji Nadzwyczajnej ds. trybu prac nad ratyfikacją konkordatu oraz działania Sejmu opóźniające procedurę ratyfikacyjną. Tendencyjne odkładanie i wstrzymywanie ratyfikacji konkordatu stanowiło jaskrawy przejaw braku woli politycznej ze strony większości parlamentarnej, co trafnie ujął w swoim wystąpieniu sejmowym poseł UW prof. Bronisław Geremek.

W IV rozdziale książki "Próby przełamania impasu i dalszy zastój" (s. 57-71) Autor opisuje kolejny etap prac nad ratyfikacją konkordatu. Po odrzuceniu przez Sejm sprawozdania Komisji nadzwyczajnej z inicjatywy strony kościelnej w dniu 22 IX 1995 r. odbyło się posiedzenie Komisji Wspólnej, której owocem była deklaracja rządowo - kościelna w sprawie konkordatu. Rada Ministrów podjęła grę na zwłokę odkładając debatę nad wspólną deklaracją, której następnie nie przyjęła przedstawiając swoje uwagi dotyczące tzw. ustaw okołokonkor-

datowych. Miały one stać się kolejną barierą uniemożliwiającą sfinalizowanie procedury ratyfikacyjnej.

Rozdział V opracowania "Od umiarkowanego optymizmu do głębokiego rozczarowania" (s. 73-95) prezentuje kolejny ciąg zabiegów politycznych ze strony kościelnej mających na celu zakończenie procedury ratyfikacyjnej. Odpowiedzią Sejmu było przyjęcie wniosku klubu parlamentarnego SLD w dniu 3 VII 1996 r. i podjęcie uchwały nowelizującej uchwałę Izby z 1 VII 1994 r., w myśl, której sprawa ratyfikacji konkordatu została uzależniona od uchwalenia nowej konstytucji i przyjęcia jej w referendum zatwierdzającym.

Rozdział VI książki "Nowe okoliczności" (s. 97-112) przedstawia wizytę prezydenta Kwaśniewskiego w Watykanie w dniu 3 I 1997 r. oraz uchwalenie przez Zgromadzenie Narodowe projektu nowej konstytucji w dniu 22 III 1997 r. jako nowe impulsy do wznowienia prac nad ratyfikacją konkordatu. Odpowiedzią była deklaracja Rządu RP z 15 IV 1997 r. interpretująca niektóre zapisy konkordatu.

Przedostatni, VII rozdział "Ustawy okołokonkordatowe przed konkordatem? (pozorowanie finalizacji procedury ratyfikacyjnej)" (s. 113-132) opisuje podjęcie prac nad ustawami okołokonkordatowymi, które stały się z woli większości parlamentarnej kolejną barierą uniemożliwiającą zakończenie procedury ratyfikacyjnej nowego konkordatu. Był to już jednak ostatni etap "walki z konkordatem". Zbliżały się bowiem wybory parlamentarne, które dokonały zmiany układu sił na scenie politycznej.

W rozdziale VIII i zarazem ostatnim "Ku ratyfikacji" (s. 133-150) Autor opracowania omawia nowy klimat wokół konkordatu jaki wytworzył się po zwycięstwie w wyborach parlamentarnych w dniu 21.09.1997 r. Akcji Wyborczej Solidarność. Jednym z pierwszych aktów nowego rządu premiera Jerzego Buzka było skierowanie do Sejmu projektu ustawy o ratyfikacji konkordatu. Przyjęcie ustawy przez Parlament (Sejm 8.01.1998 r.; Senat 22.01.1998 r.) a następnie podpisanie jej przez prezydenta RP zakończyło proces ratyfikacyjny konkordatu podpisanego 28 lipca 1993 r.

Prezentowana książka ks. prof. W. Góralskiego ma charakter sprawozdawczy - publicystyczny. Opisuje w sposób rzetelny, z uwzględnieniem tła politycznego, długą drogę ratyfikacji polskiego konkordatu. Polecam ją wszystkim, którzy pragną zapoznać się z tym niecodziennym procederem ratyfikacyjnym umowy międzynarodowej zwłaszcza w momencie gdy konkordat staje się obowiązującym prawem.

ks. Krzysztof WARCHAŁOWSKI

Étienne GILSON, *Bóg i ateizm*, tł. M. Kochanowska, P. Murzyński. Wprowadzenie K. Tarnowski, Kraków: Wyd. Znak 1996.

Do tej pory dzieła metafizyki klasycznej (w tym nader wszystko twórczość Étienne Gilsona) wydawał, wznawiał i propagował warszawski Instytut Wydawniczy „PAX”. Okazało się jednak, że i w Krakowie zainteresowano się wspomnianym myślicielem. Oto bowiem w znanej i zasłużonej serii Biblioteki Filozofii Religii pojawiły się (w jednym woluminie) dwie książki Gilsona, spięte tytułem *Bóg i ateizm*, choć bardziej odpowiednią byłaby zapewne formuła: Bóg, filozofia, ateizm. Polskiemu czytelnikowi, we wprowadzeniu powiada Karol Tarnowski, autora *Tomizmu* nie trzeba bliżej przedstawiać. Pomimo przytoczonej uwagi przypomnę. Gilson to jeden z najwybitniejszych historyków filozofii na świecie, szczególnie jej okresu średniowiecznego, mediewista, odnowiciel tradycji scholastycznych, rzecznik powrotu do „prawdziwego Tomasza z Akwinu”, cudowny pedagog, budzący respekt polemista, wedle

określenia Henry Dumery'ego, we wszystkich swych pracach starając się ukazywać, jak chrześcijańskie Objawienie umacnia rozum w rozpoznawaniu tajemnic rzeczywistości, i to w momencie, gdy Emile BrÚhier w raz z innymi twierdził, że pojęcie filozofii chrześcijańskiej jest sprzeczne, wreszcie utalentowany muzyk, znawca sztuki i literatury. Czytał w oryginale Szekspira, Dantego, Goethego i Tołstoja. Mówiono o nim, że był tomistą nie będącym tomistą, podobnie jak św. Franciszek z Asyżu, który był nie tylko franciszkański, mający wiele zdrowego rozsądku, wielce uczony, ponad wszelkimi klikami, doskonale sprawiedliwy i głęboko przeniknięty religijnością.

Nieco przymiotnikowo zageściłem powyższą charakterystykę, ale tylko po to, aby zaoszczędzić na drukarskim atramencie. W każdym razie, w swym długim, twórczym życiu Gilson napisał ponad 60 książek i 700 artykułów, rozpraw naukowych, wypowiedzi publicystycznych. Starał się z wielką pasją przekonywać, że czasy średniowiecznej kultury filozoficznej stanowią wciąż żywe źródło i warto sięgać po nadal aktualne zdobycze filozoficzno-teologiczne wówczas powstałe. Stąd niestrudzenie analizował oryginalne teksty Doktora Anielskiego, tworząc ostatecznie wraz z J. Maritainem nową wersję tomizmu, zwanego egzystencjalnym. Niemal wszystko, co pisał, powstawało w polemice zarówno z poglądami tzw. „endemizmu filozoficznego”, który ustalił się w scholastyce od XIII w., jak i Congara, de Lubaca czy Pegisa. Nie zrażał się trudnościami ani tym bardziej ogólną, nie sprzyjającą realizmowi, atmosferą. Był świadom - jak my obecnie w Polsce - że przyszło mu filozofować w czasie, by przywołać sformułowanie Brodskiego, kiedy *cogito* zatriumfowało nad *stwarzam*, umożliwiając umacnianie się wszelkich form obojętności religijnej i ateizmu.

Niestety, podjęte przez Gilsona badania nad spuścizną św. Tomasza z Akwinu i innych średniowiecznych myślicieli (monografie poświęcone Bonawenturze i Dunsowi Szkotowi wywołały w środowisku uniwersyteckim wiele hałasu i kontrowersji), jak również sprzeciw wobec narastającego w społeczeństwach zachodnich odchodzenia od wiary, sprawiły, że zaczęto Gilsona dramatycznie atakować. Zdarzali się „polemiści” szermujący stwierdzeniami, że św. Tomasz uczynił Kościołowi więcej zła niż Luter, nazywając autora *Summy Teologii*, złoczyńcą. Opinie tego rodzaju wymierzano przeciw realizmowi metafizycznemu, uznawaniu w człowieku sfery mądrości przyrodzonej. Gilson z całą stanowczością, która nie zjednywała mu przyjaciół, sprzeciwiał się takim ujęciom, zafascynowany możliwością kontaktu z realnym - nie wymyślonym - światem. Zachowywał - przy tym - poczucie tajemnicy, ale i *bezgraniczny podziw dla intelektu*. Nie mogąc jednakże w spokoju pracować, wyjechał do Ameryki Północnej, gdzie rozpoczął kanadyjski okres życia. Wykładał na Harvard University, pisał i przygotowywał się do realizacji swego wielkiego przedsięwzięcia - założenia instytutu badań mediewistycznych. Dzięki pomocy Ojców Bazylianów marzenie spełniło się. Od 1939 roku był kierownikiem studiów w Pontifical Institute for Medieval Studies w Toronto, który wkrótce stał się jednym z najważniejszych ośrodków badań tomistycznych.

Mając te uwagi na względzie łatwiej będzie na prześledzić treści omawianej książki. Składają się na nią właściwie dwie: *Bóg i filozofia* z 1941 r. oraz *Trudny ateizm* z 1979r. Obie niewielkiej objętości, jednak o znaczącym intelektualnym wymiarze, umacniającym przekonanie, że chcąc rozpocząć przygodę rozpoznawania współczesnej rzeczywistości (kultury), należy rozpocząć naukę od Grecji. Większość narzędzi badawczych, którymi posługujemy się obecnie, ma swe prawzory w odkryciach greckiej nauki. Ale chodzi nie tylko o narzędzia badawcze. Sprawą o wiele donioślejszą i niezbyt łatwą do definitywnego rozstrzygnięcia, pozostaje zagadnienie Boga, a mówiąc precyzyjnie, problem Boga. Nie ma bowiem takiej sfery działania (myślenia), która byłaby obojętna na pytanie: *Utrum Deus sit*. Zaczęło ono swe intensywne życie, jeżeli wolno rzec, już u świtu śródziemnomorskiej kultury, gdy w społecznościach greckich pojawiła się filozofia jako taka. Filozof wyróżnia się tym przede wszystkim, że, jak sugere-

rowali Pitagoras i Anaksagoras, sens swego życia sprowadza do intensywnego wpatrywania się w niebo. Trudno zatem dziwić się, że pierwsi greccy mędrcy, choć nie stworzyli jeszcze nauki w pełni filozoficznej, to jednak próbując pokonać swoisty kryzys kultury, to znaczy kryzys o tyle, o ile ich myśl była nastawiona na zastąpienie mitu rozumową refleksją, stali się filozofami. Nie należy jedna zbyt pośpiesznie przechodzić do porządku dziennego nad powyżej wskazanym kryzysowym etapem tworzącej się greckiej filozofii. Przejście, wedle powszechnie przyjętej formuły W. Nestlego, *od mitu do logosu*, wcale nie oznaczało porzucenia religii. Pamiętając, że pierwsze źródło wszelkiej filozofii może znajdować się w działalności tzw. *jatromantów* (uzdrowiacz, wróżbita) Gilson wprowadza rozróżnienie pomiędzy pytaniami natury religijnej i pytaniami natury filozoficznej. Dzięki temu poszukując filozoficznego wyjaśnienia świata będzie można zachować religijny sposób życia.

Oczywiście, konflikty w greckiej kulturze powstawały i musiały powstawać, gdy zaczęto obdarzać pojęcia filozoficzne cechami boskimi, gdy *arché*, przasada rzeczywistości stawiała się (w miarę rozwoju myśli filozoficznej) a-osobową zasadą absolutną. Filozofia niszczyła religię, gdyż bogowie religii nie mogli być pojmowani jako Absolut (z racji swej mnogości), filozofowie zaś poddawali w wątpliwość antropomorficzne racje dotyczące wyobrażeń o bogach. Utracili, po prostu, naiwność poznawczą, czego wyrazistym przykładem pozostaje Ksenofanes, rapsodyczny poeta i filozof, tworzący w VI wieku przed Chrystusem. Dostrzegł on, że podmiotowość religijna ma skłonność do tworzenia własnych przedmiotów religijnych, a nie odwrotnie. Dramatyczne skutki tego rodzaju decyzji ukazują wydarzenia z życia Sokratesa. Gilson analizuje myśl grecką i dochodzi do przekonania, że nie wzniosła się ona nigdy do poziomu „osobowej obecności”. Ani platonizm ani nawet arystotelizm nie mogą pretendować do miana filozofii zaangażowanej w religię. Sprawa, z dzisiejszej perspektywy, wydaje się bardziej skomplikowana i wymaga nieco wszechstronniejszych badań. Powiem tylko tyle, że zarówno propozycje Parmenidesa, jak i Platona warto potraktować jako „otwarte na osobową refleksję”, gdyż zarówno u pierwszego z nich widać próby jednoczenia bóstwa (*Ananke*) z pojęciowym ujęciem boskości, jak i u drugiego, na przykład, Zasadę - Demiurga można włączyć w osobowy porządek.

Ostrożność interpretacyjną Gilsona daje się tłumaczyć następująco: filozofia realistyczna, nastawiona na kontemplację rzeczywistości przynosi mądrość, a ta winna prowadzić do uznania Bożej bliskości i przyjmowania religijnego sposobu bycia. Był on zwolennikiem *chrześcijańskiego filozofowania*. Wziąłem w kursywę przytoczone sformułowanie, gdyż pozostaje ono kontrowersyjne. Jednakże w jego rozumieniu rozgraniczając porządek filozofii i teologii trzeba uznawać wpływ objawienia chrześcijańskiego na postawę filozoficzną. Nie jest przecież bez znaczenia fakt, że staramy się filozofować **jako** chrześcijanie. W jednym ze swoich wcześniejszych artykułów z 1958 r. Gilson zanotował: *Quand c'est Dieu qui parle, certaines choses deviennent faciles à comprendre*. Dlatego będzie z zauważalną stanowczością obstawał przy tezie, że refleksja filozoficzna nie zatrzymuje się na samej sobie, lecz kieruje w stronę teologii, która „działa” w obszarze treści objawieniowych. Stara się przybliżyć w racjonalny sposób to, co Bóg mówi do człowieka. Niemniej, stykamy się z tajemnicą, przy czym tajemnica nie oznacza totalnej niepoznawalności. Raczej stanowi o otwartości sytuacji człowieka poznającego. Jej istnienie wyklucza obecność sprzeczności. Rozum sprawia, że pozostając w przestrzeni tajemnicy pozbywamy się ciężącego poczucia absurdu. Ale, podobnie jak Gilson, żyjemy w epoce, która trudno nazwać odważnie religijną. Nawet jeżeli dostrzegamy mniej ludzi nastawionych wobec rzeczywistości ateistycznie, to jednak spotykamy coraz więcej osób obojętnych religijnie. Powiadają oni, że pojęcie Boga nie wywołuje w nich żadnych odczuć czy duchowych napięć. Niczego nie wyjaśnia, a nawet mnoży intelektualne trudności. Dlatego też wolą żyć tak, jakby Boga nie było. Zapewne wielu współczesnym - piszę ze świadomością krzywdzącego uogólnienia - kontemplacja, zaufanie autorytetom nie przystoi, gdyż przeszli już

radikalne wątpienie uosabiane, chociażby przez Kanta czy Nietzschego. Któż teraz pyta o natury, boską i ludzką w jednej osobie, mając na uwadze Chrystusa; któż angażuje się intelektualnie (w granicach możliwości) w zagadnienia Trójcy Świętej lub działania Ducha Świętego. Zastygłe w dawnych formułach treści nauczania kościelnego nie docierają do świadomości społecznej. Niemniej, wciąż słychać nawoływania laickich humanistów, iż nie warto brać pod uwagę ani kategorii wiary (religijnej), ani doświadczenia (religijnego), ani wreszcie traktować Kościoła jako rzeczywistości, u której źródeł odnajdujemy Jezusa Chrystusa - Zbawiciela świata. Próbuje oni natomiast spoglądać na teksty ewangeliczne jako na zapisy pełne, ich zdaniem, niedopowiedzeń, sprzeczności, nie godne przyjmowania, ani - tym bardziej - propagowania bądź stosowania w codzienności życia. Ich poczucie moralne nie pozwala na przyjęcie centralnych dla chrześcijaństwa zasad i wzorców działania. Starają się zaś, niemal z żarliwością Pascala, przekonać, że z perspektywy rzeczywistości empirycznej *Samopoświęcenie się Boga w akcie Ukrzyżowania nie stanowi w dziejach ludzkości zasadniczego i zbawczego przełomu* (Helena Eilstein). W ten sposób wpisują się w długi europejski szereg myślicieli ukoronowany nazwiskami Feuerbacha, Nietzschego czy Drewermann, albo Renana i Witwickiego.

Nic zatem dziwnego, że w latach 30. naszego wieku filozoficzne środowiska we Francji podjęły dyskusję na tematy związane z ateizmem. Stał się on problemem społecznym, wpływającym na wszystko, co człowiek „uprawia”, czyli na ludzką kulturę. Począwszy od Kartezjusza, który z pozycji religijnych, nie dopuszczających w ogóle możliwość nieistnienia Boga, interpretował podmiotowy świat i historycznie rzecz ujmując, jego filozofia stała się jednym z głównych źródeł współczesnego ateizmu (co nawet przyznaje Leszek Kołakowski), poprzez Kanta, Humela, Comptela oraz ich następców nawiązujących do wzorca pozytywistycznego, scjencyznego i neopozytywistycznego, aż do naukowej gnozy obecnych czasów, problematyka teodycealna nie tyle była bezpośrednio negowana, co raczej eliminowana ze sfer poznawczych zainteresowań człowieka. Bóg był możliwy, ale tylko zastępczo, przyjmowany w porządku moralnym, estetycznym bądź politycznym. Natomiast filozofowie, których uwagę skupia „pojęciowo - logiczna” myśl Hegla, doprowadzają do przekształcenia się Absolutu Transcendentnego w formy często najdziwniej pojętej boskości. Historia przecież umożliwia człowiekowi takiego rodzaju doświadczenia, które sprawiają, że Bóg staje się w nim i ostatecznie od niego zależy.

Étienne Gilson - wobec powyższego - sugeruje, że jakiegokolwiek byłyby motywacje filozoficzne, czy podjęte w imię dowartościowania samego człowieka czy jedności i spójności systemu albo nawet utworzenia utopii rewolucyjno - ekonomicznej, zawsze prowadzą do konfrontacji z Bogiem Abrahama, Izaaka i Jakuba i nie są wynikiem przeprowadzonych operacji metafizycznych. Dostrzegając na ulicach, w kawiarniach, salach wykładowych, a nawet w środowiskach kościelnych Paryża, znaki ateistycznej wyobraźni, postawy nacechowane libertynizmem, poganizmem i wszechwładnie domagającą się poszanowania tolerancją¹, dążące nie tylko do teoretycznego unieruchomienia wiary w Boga, lecz do zniszczenia Kościoła i narodu żydowskiego (Karol Marks), próbuje zapytać o istotę tego zjawiska. Odkrywszy prawdziwego Toma-

¹ Od czasów dyskusji prowadzonych przez Gilsona niewiele zmieniło się w powyższej kwestii. Nadal w imię *totalitarnie* pojętej tolerancji wielu publicystów domaga się wolności w sferze moralnej, w sferze prawdy. Nie może być ona, w każdym razie, *prawdą objawioną*, do której przyjęcia usilnie zachęca Jan Paweł II. Jego encyklika *Veritatis Splendor*, zdaniem André Comte-Sponville'a, pozostaje wyrazem określonej taktyki, zobowiązującej do akceptacji wymagań narzucanych przez Kościół, szczególnie w kwestiach prawd religijnych i moralnych. Papieskie apele o pokrzepiającej roli wiary chrześcijańskiej to, po prostu, **veritatis terror!** Zob. esej wspomnianego, bardzo obecnie modnego (przynajmniej w kręgach paryskiej inteligencji) myśliciela i filozofa pt.: *La tolérance*, w: *Petit traité des grandes vertus*, Presses Universitaires de France, Paris 1995, 223

sza z Akwinu, stara się w kontekście jego poglądów ocenić wartość współczesnego ateizmu. Nie tylko dyskutuje ze specjalistami - filozofami, ale - ponieważ ateizm ogarniał coraz szersze kręgi społeczeństw - podjął także „walkę publicystyczną”. Na łamach tygodnika „Sept” oraz innych, bardziej fachowych czasopism prezentował cykl artykułów poświęconych różnym aspektom kultury poddawanej wpływowi ateizmu, głosił pogadanki radiowe i odczyty, wrażliwy coraz bardziej na wszelkie zniekształcenia autentycznej myśli chrześcijańskiej. Udało mu się przynajmniej tyle, iż przekonał swoich oponentów do przyjęcia takiego oto zdania: filozofowie nie mogą zamknąć sprawy Boga jeszcze nim ona została otwarta. Stąd też rodziła się u Gilsona potrzeba opozycji do rosnącego ateizmu i refleksja, że jego obecność w Paryżu jest ważna. Jego zaangażowanie w kwestii ateizmu nigdy właściwie nie wygasło, a samo rozumienie fenomenu ateizmu ciągle wzrastało, doskonaliło się, aż w końcu 1968 r. przygotował pracę na ten temat, początkowo włączoną w jego ostatnią ważną książkę pt.: *Constantes philosophiques de l'lettre* (Paris 1983), która, mam nadzieję, niebawem doczeka się polskiego przekładu. Później jednakże zaproponował osobne wydanie rozważań dotyczących ateizmu i tak otrzymaliśmy właśnie *Trudny ateizm*.

W tej niewielkiej książeczce filozof stawia zasadnicze pytanie: czy wobec realizmu metafizycznego i przyrodzonej mądrości człowieka ateizm jest możliwy? Czy odwołanie się do metafizyki, do nauki samego św. Tomasza z Akwinu uzasadnia przekonanie o tym, że ateizm jako stanowisko filozoficzne nie istnieje, a nawet istnieć nie może? Gilson mógł w ten sposób sformułować zagadnienie, ponieważ przyjął fakt podstawowy, organizujący w metodologicznie uporządkowaną całość swą teorię, mianowicie, ateizm, w najróżniejszych swych formach, wraz z laicyzmem i pogaństwem, jest postawą wtórną do afirmacji Boga. Przeświadczenie o istnieniu Boga jest pierwszą naturalną postawą człowieka. Musi być przecież jakaś idea Boga, którą się zaprzecza. Oto najważniejszy moment w rozważaniach Gilsona, warunkujący dalsze proponowane przez niego tezy. Oczywiście, pojawia się tutaj oczekiwane pytanie: jakie są źródła afirmacji Boga? Jak wytłumaczyć, że Bóg jest trwale obecny w ludzkiej myśli i kulturze? Skąd bierze się zadziwiająca trwałość myślenia o Bogu?

Zdaniem Gilsona elementarną wiedzę o Bogu zdobywamy w spontanicznym zetknięciu się z realną rzeczywistością. Problem więc istnienia Boga (Jego negacji również) pojawia się w dwóch porządkach, wzajemnie warunkujących, mianowicie, w perspektywie spontanicznego i filozoficznego kontaktu ze światem. Wstępna afirmacja rzeczywistości podpowiada, że człowiek pragnie przedłużenia egzystencji poza wymiar materialny, i to zarówno wówczas, gdy przeżywa kruchość własnej obecności, jak i radość pełni życia. W każdym akcie poznania rozum poznający spontanicznie odczuwa swą niewystarczalność. Ma on poczucie posiadania istnienia, ale nie bycia istnieniem. Na poziomie pierwotnego spotkania z rzeczywistością człowiek nie myśli o jakichś zasadach, jedynie zauważa, że poznanie jest poznaniem „czegoś”, co jest niezależne od poznającego podmiotu. Jest to afirmacja wcześniejsza od afirmacji własnego „ja”, od ludzkiej samowiedzy. Lecz owo „czytanie rzeczywistości” nie jest jeszcze filozofią. Gilson jest tego świadom sugerując, że w spontanicznym odniesieniu do świata ujawniają się nasze naturalnie religijne predyspozycje. Są one pewne, albowiem wyrażają religijność przynależną umysłowi ludzkiemu na mocy jego natury. Zanim człowiek dojdzie do pozytywnego lub negatywnego przekonania o istnieniu Boga, wprawdzie uświadamia sobie, iż rodzi się w nim jakieś, może nawet mgliste, przeświadczenie o istnieniu lub co najmniej o rzeczywistej możliwości istnienia Boga. Pojawia się, konkluduje Gilson, przed wiarą religijną i przed wiedzą filozoficzną pewien rodzaj poznania Boga, naturalnego, zdobytego w sposób spontaniczny, będący wynikiem refleksji nad światem i sytuacją egzystencjalną człowieka.

Dlatego też ateizm, będący koncepcją negującą wszelki rodzaj boskości i absolutu, zasadniczo nie pojawia się w ramach spontanicznego spotkania człowieka z rzeczywistością. Lecz

stajemy się tego świadomi dopiero w wyniku filozoficznej analizy przygodnej sytuacji własnego zakorzenienia w rzeczywistości. Gdy próbujemy spontaniczne pojęcie Boga przeobrazić w racjonalnie uzasadnione poznanie, wkraczamy na tereny filozofii. Gilson odwołuje się do koncepcji św. Tomasza z Akwinu, gdyż rozumie, że wizja bytu decyduje o rozumieniu Boga, a św. Tomasz przecież najwłaściwiej postawił problem Boga, poprzez wyjaśnienie pojęcia bytu, który jedynie dostosowuje się do funkcji wyznaczonej mu w *Księdze Wyjścia*, funkcji imienia Bożego. Stąd też poznanie Boga dokonane w ramach metafizyki jest odpowiedzią na istotne pytanie: *dlaczego istnieje coś niż nic* i pokazuje, że byty złożone, zmienne, posiadające właściwości transcendentalne (prawda, dobro, piękno) domagają się istnienia jako swojej racji (przyczyny sprawczej, wzorczej i celowej) istnienia Osobowego Absolutu, czyli Boga.

Ale przecież spotykamy ludzi, którzy przeczą istnieniu Boga, a nawet są dogłębnie przekonani o mitologicznym charakterze wierzeń religijnych. Niemniej faktem też jest istnienie pojęcia Boga i ono właśnie domaga się wyjaśnienia. Gilson poddaje do rozstrzygnięcia tezę: czy idea Boga jest człowiekowi wrodzona, czy też zjawia się na określonym etapie rozwoju kultury, wytworzona przez człowieka? Odpowiedź ogniskuje się na łacińskim terminie *conceptio-nes universales*, którym posługiwał się św. Tomasz. Wskazuje on, że ludzki umysł nosi w sobie przysługujące mu z natury schematy lub struktury ujęć poznawczych, które zaczynają działać w momencie, gdy stykają się z nagromadzonym materiałem zmysłowym. Owo „minimum wrodzoności” to po prostu ludzki intelekt, o ile jest on zdolny do bycia pobudzonym przez rzeczywistość, w celu rozpoznawania rzeczy. Dysponujemy - dlatego - racjonalnymi, filozoficznymi podstawami do stawiania zagadnień istnienia Boga i poznawania Jego atrybutów, co zdaje się dowodzić, że człowiek jest istotą religijną (otwartą na Boga), a Bóg rzeczywistością, której istnienie nie podlega negacji, wiążąc się z ludzkim działaniem. Jednakże stanowisko w ten sposób ujęte nigdy właściwie nie zyskało jednoznacznego poparcia. Ateiści są realni i konkretni, jeżeli wolno tak powiedzieć.

Gilson przedstawia różne rodzaje ateizmów: naukowy, proletariacki, roztargnienia i obojętności, praktycznym, filozoficzny. W innych artykułach dodaje jeszcze wolnomyślicielstwo, laicyzm i poganizm sugerując, że te formy ateizmu nie dysponują argumentami filozoficznymi. Ani w perspektywie historycznej, ani współczesnej, przekonania ateistyczne nie znajdują uzasadnienia. Opierają się bowiem na dowolnie przyjętych założeniach i całkowitym niezrozumieniu faktu religijności i zjawiska religii, szczególnie zaś jej wymiaru ontycznego. Nie sposób wydobyć z wypowiedzi ateizujących filozofów w miarę jasne przedstawienie Boga. Jest ono najczęściej wynikiem procesu sakralizacji zastępczych elementów rzeczywistości, albo ignorancji, nieuwagi lub obojętności. Niemniej ateizm filozoficzny dotyczy porządku ontologicznego, stąd przyjmuje pewną ideę Boga.

Zwieńczeniem rozważań omawianej książki pozostaje, poddane zresztą dyskusji, twierdzenie: ateizm filozoficzny nie istnieje i - zasadniczo - w ogóle nie jest możliwy. Właśnie nieistnienie Boga bywa głównym pytaniem. Niezniszczalność i trwałość pojęcia Boga jest jedną z najtrudniejszych przeszkód do pokonania. W filozofii, niezmiennie powtarza Gilson, obowiązują prawa rzeczywistości, niezależne od człowieka i jego poznawczych możliwości. Obowiązuje akceptacja przyrodzonych zdolności osoby ludzkiej, obdarzonej możliwościami intelektu, a także dostrzeżenie rzeczywistości realnej, która domaga się racji ostatecznych swego istnienia. Stąd problem Boga jest problemem stawianym przez metafizykę, lecz rozumieją ją jedynie ci, którzy ją akceptują. Wobec tak zaprezentowanej perspektywy ateizm zwany filozoficznym pojawia się jako wtórny produkt myśli filozoficznej, która pobiła w wyjaśnianiu rzeczywistości lub rozumieniu samego poznania. Stąd Gilson przyjmuje krytyczną, acz życzliwą postawę wobec „obiektywnego” faktu ateizmu. Mówi przekonująco, że tzw. „śmierć Boga” wynika

z kryzysu sięgającego bardzo głęboko. Jest konsekwencją światowego kryzysu rozumienia bytu, odejścia od metafizycznego ujmowania rzeczywistości.

Przypuszczam, iż jego propozycje interpretacyjne nie wywołają należytego echa. Nade wszystko z powodu panującej w polskich środowiskach intelektualnych postmodernistycznie kaznodziejskiej atmosfery, która nie broni przed subiektywizmem, relatywizmem, fideizmem i wszelkiego rodzaju kreacyjną dowolnością. Na szczęście, szybko dodaję, skoro odważyliśmy się uczestniczyć w filozoficznej rozmowie, pamiętajmy, że winna ona dopuszczać różne punkty widzenia, bo wiele dróg prowadzi do Boga. Wiele też od Niego oddala.

ks. Jan SOCHOŃ

Richard B. BRANDT, *Etyka. Zagadnienia etyki normatywnej i metaetyki*, tł. B. Stanosz, Warszawa : PWN 1996, ss. 924.

Książka R. B. Brandta jest dziełem bardzo obszernym, zawiera aż XX rozdziałów i liczy ponad 900 stron. Od lat sześćdziesiątych funkcjonuje ona jako podręcznik akademicki. Została napisana w duchu filozofii analitycznej. Za przedmiot rozważań autor obiera język, jakim się posługujemy mówiąc o sprawach moralnych. Na tej podstawie próbuje określić, jakie działania są poprawne z etycznego punktu widzenia, a jakie nie. Trudno byłoby jednak powiedzieć, że tworzy on etykę normatywną. Co więcej, jest on przekonany, że takiej etyki stworzyć się nie da. Chce on prowadzić badania neutralne, wolne od wszelkich ograniczeń wyznaczonych przez systemy filozoficzne. Stara się przeto zbudować etykę deskrypcyjną, nie pretendującą do formułowania ostatecznych rozstrzygnięć o tym, co dobre lub złe, lecz próbującą jedynie opisać działania ludzkie i dogłębnie je przeanalizować.

Brandt pozostaje wierny całej tradycji analitycznej, dla której język jest podstawą badań etycznych. Stąd też mówi on o „terminach etycznych” czy „predykatkach etycznych” i stara się odróżnić je od terminów czy predykatów, którym nie przypisuje się sensu etycznego (s. 12-14). Trzeba przyznać, że podjął się on wielkiego zadania. Postawił pytanie o to, jakie są prawomocne twierdzenia ogólne dotyczące tego, co wartościowe lub pożądane samo w sobie. Poszukiwaniu na nie odpowiedzi poświęca siedemnaście rozdziałów swojej pracy. W trzech ostatnich stawia szczegółowe pytania normatywne. Chodzi mu o zasady rozdzielania dóbr ekonomicznych, a także praktykę wymierzania sprawiedliwości za popełnione przestępstwa. Rozważa więc takie zagadnienia jak prawa człowieka, dobrobyt, sprawiedliwość dystrybutywna, zagadnienia kary czy powinności. W swoich rozważaniach oddziela rozważania etyczne od metaetycznych, które nazywa etyką krytyczną. Metaetyka ma służyć zrozumieniu tego, jakie twierdzenia etyczne mają charakter prawomocny. Dziesięć pierwszych rozdziałów omawianej książki stanowi wprowadzenie w zagadnienia etyczne. Autor odwołuje się przy tym do różnych koncepcji filozoficznych, by lepiej i bardziej obiektywnie ukazać stawiane przez siebie twierdzenia.

Najbardziej istotnym w całej pracy jest rozdział X, w którym autor omawia metodę „kontrolowanej postawy”. Ma ona zapewnić racjonalność i obiektywność dokonywanym przez człowieka wyborom moralnym. Nie może być jednak rodzajem niezawodnego narzędzia służącego do określania, co jest dobre w każdej sytuacji. Jest to rodzaj indukcyjnego uogólnienia. Zdaniem Brandta, w etyce jako nauce deskrypcyjnej uogólnienia mogą służyć jedynie sformułowaniu różnych hipotez możliwego postępowania i do wyboru jednej z nich, po to, by następnie poddać ją szczegółowej weryfikacji lub falsyfikacji. W przypadku moralności metodą weryfikacji postawionych hipotez jest metoda „kontrolowanej postawy”. Metoda ta ma bardziej charakter epistemologiczny niż etyczny. Zawiera ona cztery etapy kontrolowania samego testu

hipotezy oraz cztery warunki eliminacji błędnych tendencji w zachowaniu ludzkim. I tak, człowiek dokonuje prawidłowego wyboru, gdy: 1. kieruje się znanymi sobie zasadami, 2. stale koryguje dokonywane przez siebie wybory, 3. postępuje według zasad, które mają charakter ogólny, 4. dokonuje eliminacji zasad: 4.1 stroniczych, 4.2 opartych na ignorancji, 4.3 wynikających z nienormalnego stanu umysłu, 4.4 wzajemnie niezgodnych.

Metoda ta pozostawia każdemu człowiekowi swobodę w doborze zarówno celów, jak i sposobów ich realizacji, byleby zostały spełnione powyższe wymogi. Podaje zatem warunki formalne dokonywania odpowiednich wyborów, bez próby jednoznacznego przesądzenia, które z nich są właściwe. Świadczy o tym choćby takie oto stwierdzenie: „Trzeba się wystrzeżać takiego sposobu myślenia, który, konsekwentnie stosowany, prowadziłby do stwierdzenia, że nie ma podstaw, by sądzić, iż inni ludzie w ogóle mają jakieś świadome przeżycia. Konkluzja powinna być teza, że jesteśmy w stanie wydawać wiele wiarygodnych sądów o doświadczeniach innych osób, także o ich względnym poziomie przyjemności; istnieją jednak przypadki, nasze sądy niewiele się różnią od zgadywania” (s. 595).

J. Hołówka napisał we wstępie do omawianej książki, że metoda „kontrolowanej postawy” przypomina kantowski „imperatyw kategoryczny” (s. XXIII). Trudno temu zaprzeczyć, ale wydaje się, że koncepcja Brandta, bardziej przypomina poglądy J. Rawlsa, wraz z jego metodą „zreflektowanego równoważenia”, gdzie ideałem było połączenie poprawności formalnej z naszymi „dobrze przemyślanymi sędziami moralnymi”, co widać w jego słynnym artykule „Outline of a Decision Procedure for Ethics”² z 1951 roku, w którym to, bardziej niż w *Theory of Justice* (1971), podkreśla on rolę intuicji i chętniej korzysta z metody indukcyjnej. Tam to przecież pojawia się propozycja korzystania z „dobrze przemyślanych sądów kompetentnych sędziów moralnych”. Do pomysłów tych nawiązywał później G. Křng.³ Brandt stara się uzyskać racjonalną metodę uzasadniania, ale nie chce on zerwać z utylitaryzmem reguł. Nie do końca więc podziela poglądy Rawlsa co do sposobu uzasadniania reguł postępowania. Budując swoją teorię stara się on uniknąć dwóch skrajności. Nie chce ograniczać *a priori* badanego przez siebie materiału do jednego czy kilku bliskich sobie systemów etycznych. Stąd też odwołuje się do różnych koncepcji filozoficznych czy religijnych, co ma ochronić etykę deskrypcyjną przed wiązaniem się z konkretnym systemem normatywnym. Z drugiej zaś strony, chce on dokonać pewnej selekcji posiadanego przez siebie materiału, by nie narazić się na zarzut relatywizmu. Eliminacji poglądów ewidentnie sprzecznych czy niedorzecznych ma służyć metoda „kontrolowanej postawy”. Powinna ona zapewnić ludzkim wyborom maksimum obiektywności, co nie wyklucza osobistych i niepowtarzalnych decyzji. I to najbardziej odróżnia Brandta od Rawlsa, który był przekonany, że zaproponowane przez niego zasady sprawiedliwości byłyby wybrane przez wszystkich, racjonalnie myślących ludzi, znajdujących się za „zasłoną niewiedzy”. Tymczasem Brandt uważa, że gdyby w przypadku zaistnienia niezgodności co do wyboru określonych zasad postępowania nie dało się zastosować metody „kontrolowanej postawy”, oznaczałoby to, że jest ona zbyt tolerancyjna, że zakłada relatywizm etyczny. Gdyby jednak okazało się, że odrzuca ona jakąś postawę moralnie wiarygodną, to trzeba byłoby jej zarzucić tendencyjność i absolutyzm w stosunku do pozostałych moralności, a w konsekwencji z niej zrezygnować. Czyż zatem nie odwołuje się on, podobnie jak Rawls, do zwykłej intuicji? Czy proponowane przez nich metody „naukowego” rozstrzygania istniejących wątpliwości moralnych nie są jedynie zbędnym dodatkiem. Trudno się zgodzić ze stwierdzeniem

² J. RAWLS, Outline of a Decision Procedure for Ethics, *The Philosophical Review* 60(1951), 177-197.

³ Por. G. KřNG, Metodologiczne podstawy teorii sprawiedliwości J. Rawlsa, *Roczniki Filozoficzne* 28(1980), z. 2, 73f 82.

Hołówki, że w filozofii moralności nie da się więcej osiągnąć niż to proponuje metoda opracowana przez Brandta (s. XXXI).

Istotniejszym jednak dla naszej oceny dzieła R. Brandta jest jego rozumienie teorii i meta-teorii. Brandt zdaje się zrywać z tradycją analityczną, która przez etykę rozumie metaetykę analityczną. Przez kilkadziesiąt lat, od czasów G. E. Morela uważano bowiem, że nie ma innych naukowych możliwości mówienia o sprawach moralnych, jak tylko poprzez analizę języka potocznego. Podejście takie doprowadziło jednak do dwóch skrajnych kierunków meta-etycznych, tj. naturalizmu i emotywizmu. Nic więc dziwnego, że Brandt proponuje utylitystyczną wersję etyki, by nie pozostać jedynie w granicach rozważań metateoretycznych. W ostatecznym jednak rozrachunku pozostaje on analitykiem. Dopiero koncepcja A. MacIntyre'a przedstawiona w *Dziedzictwie cnoty* zdaje się być „kopernikańskim przewrotem” w metaetyce anglosaskiej i zerwaniem, choć nie do samego końca, z tradycją analityczną, oraz wprowadzeniem myślenia historycznego.

Brandt nie dostrzega roli doświadczenia moralnego, pozwalającego na uchwycenie moralnej relacji międzyludzkiej, którego to istnienie jest przyjmowane za punkt wyjścia w wielu systemach etycznych, choćby w fenomenologii, personalizmie czy filozofii dialogu. Język jest dla niego jedynym nośnikiem moralności. Rozważając znaczenie poszczególnych terminów moralnych i ich różnych interpretacji, sprowadza on problematykę moralną głównie do zagadnień epistemologii. Tymczasem najważniejszą sprawą dla rozważań etycznych jest dostrzeżenie różnorodności źródeł, z których czerpiemy wiedzę na temat moralności, a zwłaszcza doświadczenia moralnego, które jest, co prawda, specyficzne, ale tylko dzięki niemu można dostrzec wiele problemów, które nie pojawiają się na płaszczyźnie językowej. To ono skłania ludzi do konkretnych działań. Jeżeli go pominiemy, wówczas grożą nam dwie skrajności; albo będziemy budowali system logicznie zwarty, ale nie przystający do rzeczywistości, albo będziemy rozważali rzeczywiste problemy, ale nie potrafimy ich ani uogólnić, ani uzasadnić, co prowadzi w konsekwencji do relatywizmu moralnego. Brandt chciał tego z pewnością uniknąć. Zapropionowana przez niego metoda nie wystarcza, by uniknąć zarzutu relatywizmu.

Niemniej jednak książka Brandta na pewno zasługuje na uwagę i godna jest polecenia polskiemu czytelnikowi. Zawiera bowiem bogaty, rzetelnie przedstawiony materiał, ukazujący dyskusje na różnorodne tematy moralne. Jest napisana jasnym językiem, zrozumiałym nawet dla osób mniej zapoznanych z problematyką metaetyczną. Cennym dodatkiem jest zamieszczenie w niej bibliografii polskich autorów, piszących na tematy poruszone przez R. Brandta.

Ks. Ryszard MOŃ

VARSAVIANA

Pierwsze pisma greckie o dziewictwie, wstęp i opracowanie J. Naumowicz, przekład W. Kania, S. Kalinkowski, ks. J. Naumowicz, Źródła monastyczne 16, Starożytność 14, Tyniec-Kraków 1997, s. 300.

Tytuł tego tomu jest zwodny, ponieważ użycie słowa *dziewictwo* jest nieściśle. Słowo to bowiem we współczesnym języku polskim jest używane w stosunku do czystości kobiecej w jej aspekcie somatycznym. Tymczasem, greckie słowo *parthenia* (i podobne) w starożytności chrześcijańskiej odnosiło się do doskonałości w ogóle, której jednym z aspektów była szeroko pojęta czystość, której z kolei jednym z aspektów dopiero była nieskazitelność fizyczna. Po-

nadto, słowo to odnosiło się do doskonałości zarówno męskiej jak i żeńskiej, tak że np. św. Jan Apostoł był nazywany *parthenos*. Ponieważ jednak j. polski nie posiada innego słowa na to bogate określenie, musiano użyć słowa „dziewictwo”.

Książka niniejsza zawiera przekład trzech utworów: dwóch listów o dziewictwie ps. Klementa Rzymskiego zachowanych w j. syryjskim, które przełożył ks. W. Kania a opracował ks. J. Naumowicz, *Uczty* Metodego z Olimpu w przekładzie i opracowaniu S. Kalinkowskiego oraz anonimowej homilii (Ps. Bazylego) w przekładzie i opracowaniu ks. J. Naumowicza. Pierwszy utwór był już przekładany na język polski z łaciny przez ks. K. Borowskiego, Wilno 1846, stąd też należało zrobić jego nowy przekład z oryginału, *Uczta* była już uprzednio wydana w PSP 24, 1980 (błędnie podano na ss. 124,126 nr tomu jako 26) - to wydanie zostało przejrane i poprawione, natomiast trzeci utwór jest wydany w tym tomie po raz pierwszy.

Ks. J. Naumowicz, redaktor tomu w długim wstępie daje zestaw i omówienie wczesnochrześcijańskich pism o dziewictwie, od najwcześniejszych wzmianek do Aldhelma (VII w.). Jest to zestawienie bardzo cenne, gdyż podaje historię ważnego działu ascezy chrześcijańskiej i, jak widzimy na podstawie bibliografii, chyba niedostatecznie opracowanej i wykorzystywanej w historii ascetyzmu chrześcijańskiej. Dział ten jest również bardzo pożyteczny dla historii wczesnego chrześcijaństwa. Jak się wydaje wstęp zyskałby, gdyby Autor obficie używał *Clavis Patrum Latinorum* i *Clavis Pastrum Graecorum* przy omawianiu autentyczności dzieł.

Krótki drugi rozdział wstępu daje zarys syntetyczny problematyki dziewictwa w starożytnym chrześcijaństwie - stanowi doskonałe a zarazem konieczne wprowadzenie w problematykę tomu.

Jeśli chodzi o bibliografię, dziełko Vizmanos, *Los virgines..*, Madrid 1949 należy przenieść z działu opracowania do działu wybory tekstów, ponieważ stanowi zestaw tekstów starożytnego Kościoła o dziewictwie w przekładzie hiszpańskim.

Wszystkie teksty są opatrzone w dobre wstępy z podstawową bibliografią, wprowadzające w teksty. We wstępie do homilii ps. Bazylego przełożono słowo *curieuse* w tytule pracy D. Amanda i M.Ch. Moonśla (*Une curieuse homŪlie grecque..*) jako *kuriozalna* (s.á257). Słowo *kuriozalne* w j. polskim ma znaczenie negatywne i lepiej byłoby przełożyć jako *ciekawa* lub *dziwna*. Jeśli chodzi o datacje tych utworów zgadzamy się z Autorem - którego argumentacja jest tu przekonująca - że są to utwory z pewnością przednicejskie, najlepiej pasujące do atmosfery III wieku.

Ten kolejny tom *Źródeł Monastycznych* stanowi pozycję ważną na gruncie polskich studiów patrystycznych. Po pierwsze przynosi on ciekawy materiał do poznania ascezy przednicejskiej, *klasztorów rodzinnych* czy *domowych*, zarówno męskich jak i żeńskich, formy z której wyrósł monastycyzm męski i żeński. Temat ten jest jednak zaledwie dotknięty w polskich publikacjach teologicznych i historycznych. Szkoda jednak, że ograniczono się tylko do tekstów greckich, a nie podano w jednym tomie również i tekstów łacińskich przednicejskich o dziewictwie, chociaż, należy przyznać, klimat tych drugich jest jednak inny. Niewątpliwie rzeczą konieczną będzie, w najbliższym czasie, uzupełnić ten tom drugim, zawierającym pisma łacińskie na ten temat. Tom ten zawiera ważne i ciekawe teksty dla historii ascezy i małżeństwa oraz na temat rozwijającego się enkratyzmu. Historyk apokryfów znajdzie w nich ten sam klimat, co w pięciu najstarszych apokryficznych *Dziejach Apostolskich*.

Jest jednak inne znaczenie tego tomu, znacznie przekraczające tematykę historyczną. We współczesnych dyskusjach o celibacie podaje się raczej psychologiczne, socjologiczne i inne, natomiast unika się wyraźnie dyskusji na temat argumentów teologiczno-ascetycznych. Tom niniejszy pokazuje, jak rodziło się pojęcie doskonałości chrześcijańskiej i jak było łączone z bezzennością i czystością. Pokazuje również zarówno pozytywy tych dyskusji jak i niejedno-

krotnie nieporadność w podejmowaniu tego tematu. Stąd tomik ten powinien zwrócić uwagę nie tylko historyków ascezy, ale także i teologii duchowości kapłańskiej.

Ten ważny, jak widzieliśmy, tom został przygotowany wzorowo: teksty czyta się dobrze a indeksy pozwalają na odnalezienie potrzebnych tematów i cytatów Pisma Świętego.

Oczekujemy więc na następny tom pism o dziewictwie w teologii łacińskiej przedniejskiej.

ks. Marek STAROWIEYSKI

Ryszard RUMIANEK, *Wizje pomyślności w Księdze Ezechiela*, Warszawa: Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej 1998, ss. 224.

Dobrze się stało, że ks. Rumianek podejmuje problematykę Księgi Ezechiela. Jest to już trzecia Jego rozprawa związana z tą Księgą (dwie poprzednie to: *Dio Pastore d'Israele secondo Ezechiele e l'applicazione messianica nel Vangelo di Matteo*, Roma 1979; *Motyw miłości cudzołóżnej w Ez 16 i 23*, Warszawa 1995). Księga ta nastrocza bowiem bardzo dużo trudności, które wynikają przede wszystkim z tajemniczego sposobu pisania. Do najtrudniejszych tekstów należą wizje. Wizja jest terminem technicznym dla wyrażenia objawienia się Pana Boga. W Księdze Ezechiela jest wiele rodzajów wizji. Autor tej publikacji zajął się wizjami pomyślności. Kryterium wyboru jest przejrzyste. Pan Bóg jest Panem dziejów. Dlatego też mimo zasłużonej kary przyjdzie odrodzenie i nadejdą czasy pomyślności dla narodu wybranego. Dla wyrażenia tej pomyślności prorok Ezechiel posługuje się między innymi opisami wizji.

Monografia ta składa się z sześciu rozdziałów. W rozdziale pierwszym autor omawia znaczenie wizji w Piśmie Świętym. Jest to bardzo ważny rozdział, ponieważ wprowadza nas w trudną problematykę wizji w Księdze Ezechiela. Wizja jest zjawiskiem nadnaturalnym, za pomocą którego Pan Bóg przekazuje różne przesłania oraz polecenia i w ten sposób objawia się ludziom. Na ogół wymienia się trzy rodzaje wizji: zewnętrzna, wyobrażeniowa i intelektualna. W każdym razie cechą charakterystyczną wizji jest element widzenia. Natomiast obiektywność wizji wypływa z jej charakteru nadnaturalnego. Dalej autor omawia wizje w Księdze Ezechiela. Przedmiotem rozważań są cztery wizje pomyślności: wizja rydwanu Jahwe (Ez 1,4-28), wizja ocalenia z pogromu (Ez 9,1-6), wizja ożywionych kości (Ez 37,1-14) i wizja nowej Świątyni (Ez 40-48). Ważne jest tutaj stwierdzenie, że pomimo drobiazgowego opisu wizji nie wszystkie można uznać za zjawiska naturalne. Stąd wypływają trudności w interpretowaniu opisów zawierających wizje. Trzeba też pamiętać, że prorok Ezechiel był ekstatykiem.

Rozdział drugi zajmuje się wizją rydwanu Jahwe - Ez 1,4-28. Wizja ta jest związana z powołaniem proroka Ezechiela. Można tu wyodrębnić cztery części: obłok z czterema istotami (1,4-14), opis kół (1,15-21), opis tronu (1,22-25) i opis Chwały Jahwe (1,26-28). W całej wizji widoczne są dwie charakterystyczne cechy: tradycyjny schematyzm i drobiazgowość opisu. Tradycyjny schematyzm przejawia się w posługiwaniu przez proroka zjawiskami natury, np. burzą, ogniem czy wiatrem. Natomiast drobiazgowość opisu podkreśla, że prorok nie jest w stanie oddać słowami tego, co ogląda, gdyż Pana Boga nikt nie mógł zobaczyć twarzą w twarz. Najważniejsze jest to, że wizja ta jest zapewnieniem Pana Boga o Przymierzu zawartym z narodem wybranym. Ponadto wskazuje ona wyraźnie, że Pan Bóg jest obecny wszędzie.

Rozdział trzeci przedstawia wizję ocalenia z pogromu - Ez 9,1-6. Ezechiel był świadkiem zstąpienia do świętego miasta kar Bożych. Ocaleje nieliczna reszta sprawiedliwych, na czołach których będzie litera "TAW", co oznacza, że oznakowani należą do Boga. Samo zaś znakowanie ma charakter zbawczy. Słusznie podkreśla tutaj autor, że znak "TAW" nie odpowiadał pod względem formy krzyżowi chrześcijańskiemu. Można powiedzieć tylko tyle, że Krzyż Chrystusa wypełnił to, co zapowiadał w swej wizji prorok Ezechiel.

Rozdział czwarty omawia wizję ożywionych kości - Ez 37,1-14. Wizja ta jest obietnicą narodowego odrodzenia dla deportowanych »ydów. Najważniejsza jest praktyczna wiedza, że Pan Bóg jest obecny wszędzie. Ponadto On jest Panem życia i śmierci. Dlatego też, choćby wszyscy pomarli, to On sprawi, że w pełnej liczbie powrócą do Ojczyzny. Najpierw jednak muszą się wewnętrznie przemienić. Wskazują na to słowa: "Udzielę wam mego ducha" (Ez 37,14). Niestety odrodzenie moralne narodu nie nastąpiło z chwilą historycznego powrotu z niewoli babilońskiej. Słusznie podkreśla tutaj autor czasy mesjańskie i wymiar eschatologiczny. Zatem w tej wizji nie ma perspektywy chronologicznej.

Rozdział piąty ukazuje wizję nowej Świątyni - Ez 40-48. Chodzi tu o Świątynię eschatologiczną, w której zamieszka Chwała Jahwe, a wokół lud. Cała wizja ma charakter symboliczny. W kontekście niewoli babilońskiej daje ona wygnańcom nadzieję na lepsze jutro. Bardzo wnikliwie została podkreślona tutaj myśl, że Świątynia jest znakiem wybrania, a także obecności Pana Boga i wyrazem Przymierza z Nim. Jednocześnie Świątynia Ezechiela jest ośrodkiem nowego Izraela. Od czasu ponownego zamieszkania Pana Boga w Świątyni ulegnie zmianie nazwy Jerozolimy. Miasto to będzie się nazywało: "Jahwe jest tutaj". W ten sposób jest zaznaczony bardzo ważny moment, że Bóg będzie obecny w Świątyni, ale także pośród swego ludu, czyli że Pan Bóg jest obecny zawsze i wszędzie.

Rozdział szósty podejmuje ciekawy problem związku omówionych wizji pomyślności i odpowiedzialności Ezechiela jako stróża Izraela. Jest rzeczą wiadomą, że prorok Ezechiel miał trudności nawet wtedy, kiedy przekazywał wizje pomyślności. Posłany był bowiem do ludu opornego. Dlatego Pan Bóg dodaje mu odwagi. W ostatecznym bowiem rozrachunku chodzi o powrót narodu wybranego do Pana Boga i wierne trwanie w Przymierzu, bowiem tylko to zapewnia pomyślność.

Trzeba podkreślić, że monografia ta merytorycznie jest bardzo dobra. Autor podjął się trudnego tematu i umiejętnie go rozwiązał. Przy omawianiu bardzo trudnych wizji wykazał oryginalność myślenia proroka Ezechiela. Udało mu się również wykazać, że Ezechiel, będąc prorokiem bezlitosnej kary, jest nade wszystko prorokiem nadziei. Nadzieja ta odnosi się zarówno do życia po śmierci, jak i odrodzenia narodu. W jego wizjach przebija troska o lepsze jutro dla każdego człowieka i całego narodu. Pan Bóg jest Panem dziejów i nie wszystko kończy się tu na ziemi. W monografii tej autor potrafił wykazać, że orędzie proroka Ezechiela przekazane w wizjach pomyślności jest zawsze aktualne i ma głęboki sens. Na uwagę zasługuje także własne tłumaczenie tekstu i bardzo wnikliwa, fachowa egzegeza. Ponadto, autor posługuje się bogatą literaturą oraz dobrze opanowanym warsztatem biblijnym. Książka ta zasługuje na uwagę nie tylko fachowców, ale może być pożyteczna także dla studentów i wszystkich zainteresowanych Biblią.

Ks. Roman BARTNICKI

Jan ZAŁĘSKI, *Chrześcijanin wobec władzy świeckiej według Rz 13,1-7 i 1 P 2,13-17*, Warszawa: Fundacja ATK 1996, ss. 207.

Królestwo Boże założone przez Jezusa na ziemi, realnie obecne we współczesnym nam świecie, osiągnie swoją pełnię dopiero przy powtórnym przyjściu swojego Założyciela, w dniu Paruzji. Do tego czasu jednak, choć przekracza ziemskie rzeczywistości, siłą rzeczy wpisane jest w doczesne struktury. Od początku swojej historii chrześcijanie - obywatele nieba - żyjąc na ziemi musieli zadawać sobie pytania o stosunek pomiędzy Królestwem Jezusa, a tymi, którzy sprawują władzę na ziemi. Jedną z pierwszych prób wyjaśnienia tej relacji są dwa teksty z Nowego Testamentu: z listu do Rzymian św. Pawła (Rz 13,1-7) i pierwszego listu św. Piotra (1

P 2,13-17). Nie są to jednak próby jedyne, na przestrzeni wieków bardzo często podejmowane ten problem. Także nasze czasy naznaczone są próbami, często pełnymi cierpienia (por. teologia wyzwolenia), podejmowanymi dla sprostania wymaganiom Ewangelii i wyzwań współczesności.

W tym kontekście z wielką radością należy powitać pracę habilitacyjną ks. Jana Załęskiego, który podjął się opracowania tego niełatwego tematu. Treść całej książki zamknięta jest w pięciu rozdziałach. Najpierw Autor zajmuje się krytyką literacką i historyczną tekstu (rozd. 1), następnie, wyodrębniwszy w kolejnych rozdziałach podobną strukturę, omawia wezwanie do posłuszeństwa (rozd. 2), argumentację teologiczną (rozd. 3), teologiczne uzasadnienie obowiązków (rozd. 4) i konkretne przykłady realizacji wezwania do posłuszeństwa władzy zamieszczone w cytowanych tekstach biblijnych. W swojej istocie jest to zatem egzegeza fragmentów odnoszących się do relacji między władzą a podwładnymi. Dodajmy - bardzo dobrze przeprowadzona egzegeza, oparta na bardzo bogatej literaturze przedmiotu. Dokładność i szczegółowość tej analizy budzi podziw i uznanie dla Autora.

Jakie wnioski wynikają z przeprowadzonych przez ks. Jana Załęskiego badań? Wydaje się, że podstawowym jest postulat rozpatrywania wypowiedzi biblijnych w kontekście całej historii zbawienia. Tylko w takiej perspektywie można dostrzec, że „nie ma bowiem innej władzy jak tylko od Boga, a te, które są zostały ustanowione przez Boga” (tł. Autora, s. 138). Tylko w obliczu działania Boga - Władcy świata, religijna motywacja uległości wobec władzy świeckiej (Autor stanowczo przeciwstawia się odnoszeniu cytowanych słów do władzy „niebieskiej”) staje się nie służalczością, ale wyznaniem wiary w Jezusa. Konsekwentnie podatki, cło, szacunek, podejmowane w duchu posłuszeństwa Bogu są wyrazem prawdziwie chrześcijańskiego rozumienia świata.

Nie znaczy to jednak, że autorzy biblijni nie dostrzegają możliwości deprawacji, jaką niesie ze sobą władza. Chrześcijanie pierwszych wieków aż nadto doświadczyli na sobie ciężaru rządów tyranów. Lecz, jak zauważa ks. Załęski, „w 1 Liście Piotra możemy usłyszeć echo sprzeciwu przeciwko kultowi cesarza i przebóstwieniu ludzi. (...) autor 1 P 2,13-17 także domaga się posłuszeństwa cesarzowi, ale przede wszystkim ze względu na Boga. Takie posłuszeństwo jest czymś odrębnym i całkowicie różnym od jakiegokolwiek posłuszeństwa bóstwu imperatora” (s. 200). List do Rzymian i 1 list Piotra mówią zatem o władzy idealnej, można powiedzieć widzianej teoretycznie, nie zaś o konkretnych władcach.

Jak można ocenić prezentowaną pracę? Muszę przyznać, że pozostawiła ona we mnie wiele niedosytu. Myśl teologiczna Nowego Testamentu na temat stosunku władza - podwładny jest przecież o wiele bogatsza, sięgająca od Ewangelii po rozważania Apokalipsy, gdzie dostrzegamy i takie obrazy, w których władza stanie w pierwszej linii nieprzyjaciół Jezusa (na początku Jego dni - Ewangelia i na końcu czasów - Apokalipsa). Rozumiem jednak, że przy takiej szczegółowości badań, Autor musiałby przedstawić wielotomowe dzieło. Zatem wyrażając wdzięczność ks. Janowi Załęskiemu za podjęty trud, należy Mu życzyć prac nad dalszymi elementami tak ważnego tematu.

Ks. Piotr KLIMEK

Janusz TARNOWSKI, *Kto pyta nie błądzi. W kościele - w szkole - w rodzinie: rok A - Wyd. Adam Marszałek. Toruń 1995, ss. 348; rok B - Wyd. "Adam", Warszawa 1996, ss. 315; rok C - Wyd. "Adam", Warszawa 1997, ss. 376.*

Z radością należy powitać zamknięcie serii homilii dialogowych Ks. prof. Janusza Tarnowskiego : *Kto pyta nie błądzi*. Wartość recenzowanej pozycji wyznacza fakt, że Ks. Tarnowski

jest duszpasterzem i wychowawcą, profesorem pedagogiki, autorem wielu książek na temat wychowania i samowychowania. Jak zaznacza sam Autor, zaproponowane pomoce do homilii dialogowych są owocem około dwudziestoletniej bliskiej współpracy z wiernymi w różnym wieku.

Każdy z 3 tomów homilii poprzedzony jest słowem wprowadzającym. Do homilii roku B słowo wstępne napisał Ks. Bp Antoni Długosz z Częstochowy, a tom roku C rozpoczyna list od Nuncjusza Apostolskiego Ks. Abpa Józefa Kowalczyka i słowo Ks. Abpa Damiana Zimonia. W roku B i C dołączony został kalendarz liturgiczny na najbliższe lata, mający ułatwić korzystanie osobom mniej zorientowanym w strukturze czytań roku liturgicznego.

We wstępie do tomu A Autor pisze o kontekście z jakiego wyrastają publikowane homilie dialogowe. Czyni to w refleksji wokół takich tematów, jak: kryzys kaznodziejstwa, argumenty wytaczane przeciw dialogowi homilijnemu, teologiczne podstawy tegoż dialogu, przeszkody pozorne (postawa wiernych) i rzeczywiste (typ osobowości kaznodziei, np.: uległy, autorytarny) przy wprowadzaniu tej formy kaznodziejstwa. Autor wskazał także na doniosłość postawy pytającej dla rozwoju i zdrowia (profilaktyczna i terapeutyczna funkcja głoszenia słowa), na potencjalnych adresatów oraz zapowiedział plan materiału na niedziele i uroczystości: powitanie, akt pokuty, wprowadzenie biblijne, dwie propozycje homilii i krótki wybór pieśni. Na końcu podana jest geneza homilii i prezentacja ich przebiegu.

Na początku zbioru homilii na rok B Autor podał siedem praktycznych rad ("kluczy") skierowanych do grup, dla których przeznaczone są pomoce kaznodziejskie: do dzieci i młodzieży, rodziców i dziadków, kapłanów, uczestników kręgów biblijnych, katechetów, świeckich osób i do wszystkich czytelników. W swych apelach nawiązuje do ich specyficznej sytuacji życia bądź pracy, zwraca uwagę na możliwe trudności i nieporozumienia, oraz podaje w kilku punktach "receptę" na przeprowadzanie spotkania z wykorzystaniem tekstów zawartych w serii *Kto pyta - nie błądzi*.

Natomiast we wstępie do roku C, Autor dzieli się reakcjami odbiorców tomów A i B. Swoje uwagi wzbogacone o doświadczenia odbiorców "adresuje" do pięciu grup: rodzin, czytelników indywidualnych, dzieci i młodzieży, katechetek i katechetów oraz kapłanów. Na podstawie zebranych doświadczeń i własnych przemyśleń, Autor podaje pewne propozycje, dotyczące organizowania dialogowych spotkań wokół czytań mszalnych, sposobów przewycięzania lęków związanych z posługiwaniem się kalendarzem liturgicznym, podejmowania konfliktogennych tematów z młodzieżą, godzenia programu katechetycznego z podejmowaniem rozmów na tematy wychodzące od młodzieży, czy organizowania dialogu pohomilijnego itp. Uwagi te kończą się podkreśleniem wagi modlitewnego dialogu z Bogiem oraz wyrabiania w sobie postawy dialogu z ludźmi. Autor podkreśla również, podobnie jak w tomie A, że intencją publikacji jest dostarczenie kaznodziejskich pomocy oraz inspiracja do podejmowania nowych inicjatyw przez świeckich i duchownych.

Nowością w stosunku do poprzednich tomów jest dołączenie w roku C tekstów czytań mszalnych przed propozycjami homilii. Ułatwia to korzystanie z pomocy kaznodziejskich. We wszystkich tomach, pojawiają się propozycje inscenizacji tekstów biblijnych w homiliach dla dzieci. Do tekstów pomocy w tomie C zostały wykonane kolorowe rysunki, wzbogacające sens przekazywanych treści.

W kontakcie z prezentowaną serią nasuwają się pewne refleksje: Po pierwsze, z prezentowanych homilii wyłania się ożywająca, próbująca rozmawiać wspólnota wiary i homilista, który pyta Słowo o słowo razem z tymi, którym je przekazuje. I chociaż z różnych powodów lękamy się, że pobłądzimy pytając wiernych i z wiernymi o to, co mówi do nas Bóg w kazaniach i homiliach, to jednak z tego poważnego dzieła, zapisanego w tych trzech tomach czuje

się, że łatwiej pobłdzić właśnie nie pytając "słuchacza", a na pewno błądzi ten kaznodzieja, który wie za niego i dla niego a nie z nim. Po drugie, na "rynku" pomocy kaznodziejskich ta pozycja jest pierwszym polskim i całościowym opracowaniem dialogów homilijnych dla całego cyklu liturgicznego A - B - C. Nie tylko otwiera drzwi, pomaga oraz inspiruje ale i dodaje odwagi. Po trzecie, sposób prowadzenia dialogu ukazany w książce zakłada wprowadzanie innych sposobów, innego stylu katechizowania niż ten, który jeszcze przeważa, innego także podejścia do świeckich w Kościele oraz inspiruje zmiany w tym zakresie.

Trudno jest, bez pogłębionej analizy, powiedzieć więcej o teologii leżącej u podstaw opublikowanych homilii, m.in. jej integralności, akcentów itp. Takie analizy w przyszłości z pewnością będą potrzebne. Z czasem przydałoby się też prowadzić jakiś rodzaj badania skuteczności kazań dialogowych, by lepiej zobaczyć wartość i specyfikę ich oddziaływania.

Szkoda, że np. w każdym tomie nie znalazł się *in extenso* zapis całego procesu powstawania choćby jednej homilii, uwzględniający kontekst i atmosferę. Czasem nawet odnosi się wrażenie, że teksty wypowiedzi uczestników nie przylegają do siebie, jakby pochodziły z różnego miejsca i czasu. Skrócenie relacji (skądinąd konieczne) utrudnia zobaczenie kompletnego procesu realizacji kazania, odczucia jego atmosfery i sposobów radzenia sobie z napotykanymi trudnościami, tak przez prowadzącego, jak i uczestników.

Lektura wprowadzeń do poszczególnych tomów nasuwa pewne zastrzeżenia i pytania: Pierwsza grupa pytań jest związana z pojęciem dialogu, który jest modelem prezentowanych homilii. Czy postawa dialogu jest wyższą jego formą? A może postawa dialogu jest raczej podstawą dla dialogu jako metody (formy)! Czy dialog homilijny słusznie został przeciwstawiony dyskusji? Dyskutowanie i uzgadnianie prawdy (prawd wiary, wartości i norm moralnych) nie powinno mieć miejsca także poza kazaniem - ale czy nie można dyskutować, poszukując optymalnych dróg do odkrycia prawdy i życia nią? Druga grupa pytań odnosi się do terminologii. Czy nie powinno się mówić raczej o "dialogu homilijnym" zamiast o "homiletycznym" (A; s. 5) w odniesieniu do homilii dialogowej? Czy nie byłoby bardziej poprawne mówienie o pomocach kaznodziejskich a nie homiletycznych? Albo, czy terminu "homilista" nie używać na określenie głoszącego homilię a "homileta" na określenie kogoś, kto zajmuje się homiletyką, teorią kaznodziejstwa?

Chciałbym podkreślić, że seria Ks. Tarnowskiego ma znaczenie kaznodziejskie, pastoralne, ale także kościelne - ze względu zmiany w polskim Kościele, na jego zadania *ad intra*, ale też *ad extra*, a w szczególności w stosunku do tych, którym marzy się Kościół bardziej ludzki i "międzyludzki", czyli zgodny ze swoją prawdziwą naturą. Dzięki tej serii pojawia się zachęta do dzielenia ewangelią w trakcie liturgii i poza liturgią, dzięki czemu wierzący czują się podmiotami w trakcie liturgii, wszyscy odkrywają powinność i nabywają umiejętności do dawania świadectwa także słowem.

Przedstawiona seria homilii dialogowanych jest ważnym wydarzeniem z kilku powodów; jest pierwszym w Polsce zbiorem dialogowanych homilii niedzielnych i świątecznych obejmujących pełny cykl liturgiczny, homilie te zostały stworzone w trakcie praktyki dialogu duszpasterskiego oraz homilijnego i wyzwalają wolę podejmowania go. Książka ukazująca się na „zakręcie” drogi Kościoła w Polsce, w którym często dotkliwie odczuwa się brak dialogu na wielu płaszczyznach: my - Bóg, człowiek - człowiek, ale i duchowni - świeccy, stanowi nie tylko pomoc w sensie warsztatowym, ale inspirację i zachętę.

Adresatów homilii nie trzeba wskazywać, określił ich sam Autor i jest z nimi w kontakcie. Należałoby tę listę wydłużyć o profesorów i studentów homiletyki, rekolekcjonistów i tych, którzy pragną inspirować się tymi pomocami, motywowani zapalem i pracowitością Ks. Tar-

nowskiego, w przygotowaniu do dialogu duszpasterskiego i homiletycznego, tak w sensie postawy jak i metody.

O. Władysław CHAIM CSsR

Jan SOCHOŃ, *Spór o rozumienie świata. Monizujące ujęcia rzeczywistości w filozofii europejskiej. Studium historyczno-hermeneutyczne*, Warszawa: IWPax 1998, ss. 522.

Publikacja kolejnej książki ks. Jana Sochońa nie zaskoczyła nikogo, wzięwszy fakt, że publikuje on bardzo dużo. Ta publikacja jest jednak nieporównywalna z żadną inną, wcześniejszą. Aspiruje ona do *oeuvre majeure* kapłana, który jest uznanym poetą i pisarzem a zarazem akademickim filozofem. Z ukazaniem się książki *Spór o rozumienie świata*, Autor wchodzi w świat uznanych w Polsce filozofów. Towarzyszy temu również fakt, iż książka pomyślana jest jako rozprawa habilitacyjna z filozofii, a więc stanowi podstawę do nadania stopnia akademickiego i uznania kwalifikacji naukowych w środowisku filozoficznym.

Autor rozprawy przedstawił zasadniczy problem filozofii europejskiej, który nazwał sporem między monizmem a pluralizmem. Okazuje się, że interpretacje rzeczywistości proponowane w historii filozofii zazwyczaj przybierały formy monizujące. Jest to uwarunkowane stosowaniem *a priori* myśli przed poznaniem rzeczy. Świat widziany w świetle myśli kierującej się zasadą tożsamości w jej logicznym sformułowaniu (tautologia) koniecznościowo rzutuje na przedmiot interpretacji filozoficznej. Istotą więc recenzowanej pracy jest zwrócenie uwagi na niebezpieczeństwo aprioryzmu poznawczego w dziedzinie rozumienia świata. Ks. Sochoń ilustruje tę tezę analizą idei na przestrzeni całej historii filozofii europejskiej. Począwszy od greckiej filozofii archeicznej, która w jedni dostrzegała podstawy rozumienia rzeczywistości, poprzez platoński ogląd bytu-idei i neoplatońskie utożsamienie jedni z absolutem oraz Duns Szkota system monizujących tendencji w pojmowaniu bytu, a skończywszy na nowożytnych i współczesnych próbach racjonalnego ujęcia rzeczywistości, które gubią się w aporiach subiektywistycznych filozofii, zwłaszcza Wolfa, Kanta, Hegla i Derridy, Autor dochodzi do przekonania, że historia filozofii była nieustannie wystawiona na pułapkę monizmu, na walkę między monizmem i pluralizmem. Filozofia nowożytna została zdominowana przez *monizm esencjalny*, który treść wynikającą z subiektywizmu poznawczego, stawia przed istnieniem jako jedyną realnie istniejącą. Jeszcze inną odmianą monizmu jest tzw. *monizm tekstualny* (Derrida), który zakłada niemożność dotarcia do rzeczywistości jak tylko poprzez mediację znaków, bądź tylko śladów znaków dostępnych rozumowi na sposób indywidualny. Tak więc subiektywizm poznawczy, odnoszący się do treści lub znaków, prowadzi do absolutyzacji podmiotu poznania i nie pozwala na wykroczenie poza niego. Odpowiedzią na monizm jest pluralizm, czyli wielość substancji powiązanych relacjami, zwłaszcza relacją z Absolutem. Sposobem na pokonanie monizmu jest odkrywanie i przyjęcie racjonalności ukrytej w obiektywnej rzeczywistości.

Przedstawione interpretacje są rzetelne, bardzo ciekawe i przekonujące. Świadczą o tym, że ich twórca dokładnie przemyślał i rozpoznał „logikę myśli europejskiej”, uchwycił wewnętrzne prawo rozwoju filozofii jako takiej. Opublikowanie tej książki ma decydujące znaczenie dla zrozumienia zarówno sensu samej filozofii, jak i jej historii i może ustrzec przed kontynuowaniem dowolności aprioryzmu; umożliwi także prowadzenie dogłębnej dyskusji z refleksją proponowaną współcześnie przez tzw. kulturę postmodernistyczną. Autor wykazał niebezpieczeństwo monistycznej wizji świata, której konsekwencją jest zachwianie samych racji metafizyki a także wyłączenie potrzeby odniesienia do transcendencji. Monizm, idąc za F. Konecznym, stanowi nieustanną pokusę człowieka, bo w nim odkrywa atrybut boskości. W rezultacie ludzka myśl poddana tendencjom monistycznym poszukuje transcendencji w sobie,

na drodze wewnętrznej doskonałości człowieka, w dziedzinie religii, sztuki i literatury, które stanowią miejsce mediacji boskiej mocy kosmicznej.

Ks. Stanisław WARZESZAK