



Rada naukowa:

ks. prof. dr hab. Zdzisław Kroplewski – US
ks. prof. zw. dr hab. Zdzisław Lec – US
prof. zw. dr hab. Stanisław A. Porębski – UKSW
prof. zw. dr hab. Reinhard Sprenger – Universität Paderborn
prof. zw. dr hab. Wojciech Strzyżewski – UZ
ks. dr hab. Grzegorz Wejman – prof. US

Redaktorzy naczelni:

ks. dr Grzegorz Chojnacki
ks. dr Jarosław Stoś

Sekretarz redakcji

ks. dr hab. Andrzej Draguła – prof. US

Recenzenci tomu:

ks. prof. dr hab. Paweł Bortkiewicz
prof. dr hab. Barbara Chyrowicz SSpS
o. dr hab. prof. KUL Marcin Tkaczyk
ks. prof. zw. dr hab. Henryk Wejman

Projekt okładki

Agnieszka Wołoncewicz

Korekta:

Ewa Dobrowolska
Małgorzata Brodzińska

Skład

Garmond Oficyna Wydawnicza

Studia Paradyskie

Tom 22

Szczecin – Paradyż
2012

Adres redakcji:

Wyższe Seminarium Duchowne
Diecezji Zielonogórsko-Gorzowskiej
Gościkowo 3, 66-200 Świebodzin
e-mail: rektorat@paradisus.pl

Korespondencję prosimy zawsze kierować
z dopiskiem: „Studia Paradyskie”

Druk:

Garmond Oficyna Wydawnicza
ul. Wrocławska 20/18, 61-838 Poznań
tel. 61 852 40 62, 605 354 925

bezpłatna infolinia: 0 800 162 732

Druk dofinansowany przez Grażynę i Karola Irmier

ISSN 0860-8539

Spis treści

Olga Cyrek

Aktywność pastoralna i misyjna wczesnośredniowiecznych mnichów i pierwszych organizatorów życia monastycznego od IV do VII w.	7
Pastoral and missionary activity of monks in the Middle Ages and the early promoters of the monastic life from the fourth to the seventh century	25

Marcin Czakon

Trudności teorii decyzji w ujęciu Klemensa Szaniawskiego	27
Difficulties of theory of decision according to Klemens Szaniawski	37

Ks. Andrzej Draguła

„Polish” theology of the icon (sacred image).....	39
---	----

ks. Marcin Ferdynus

„Kilka uwag” w dyskusji na temat rezygnacji z uporczywej terapii.....	51
A few remarks in the discussion about the forgoing aggressive medical treatment	67

ks. Krzysztof Jaworski

Rola aksjomatu komprehensji w rozwoju teorii mnogości	69
The Role of the Comprehension Axiom in Development of the Set Theory	95

Ks. Tomasz Kamiński, Ks. Paweł Ścisłowicz

Wybrane sposoby rozwijania wiary w duszpasterstwie parafialnym	97
Chosen methods of faith development in parish ministry	108

Anna Maria Karczewska

Uwagi o rozumieniu funktorów modalnych.....	109
Comments on the Interpretation of the Modal Connectives.....	119

Ks. Sebastian Kowal

Magia jako pragnienie czynienia zła	121
The magic of a desire to do evil.....	130

Ks. Bartłomiej Krzos

O prawdziwości norm postępowania.....	131
The truth of norms of human behavior	147

Anita Mira Sobczyk

MacIntyre’a podważenie gilotyny Hume’a	149
MacIntyre’s undermining of Hume’s guillotine	157

Andrzej Sobieraj

Czas w myśli i filozofii Abrahama Joshua Heschela	159
Time according to Abraham Joshua Heschel’s thought and philosophy	176

Olga Cyrek
Uniwersytet Rzeszowski

Aktywność pastoralna i misyjna wczesnośredniowiecznych mnichów i pierwszych organizatorów życia monastycznego od IV do VII w.

Wstęp

Mnisi, żyjący we wczesnych wiekach średnich, zarówno cenobici prowadzący wspólnotowe życie jak i eremici, nie ograniczali swojej działalności tylko i wyłącznie do spraw własnej wspólnoty. Czasem nawet byli wybierani na wyższe stanowiska kościelne np. przebiterów lub biskupów. Oczywiście, przyjmowali oni te funkcje dość niechętnie, ale z drugiej strony wykorzystywali duże możliwości wynikające z dzierżenia kościelnych urzędów. Początkowo nie umieli otworzyć się na problemy innych ludzi, a pracę duszpasterską traktowali jako trudne zajęcie. Odciągała ich ona od wewnętrznego skupienia i stanowiła zaprzeczenie życia kontemplacyjnego prowadzonego w zaciszu klasztornych cel. Zresztą dla ascety, żyjącego tak długo w izolacji każde wyjście przed oblicze zwykłych ludzi było czymś niebezpiecznym, gdyż sądził on, że w ten sposób skazi się światem zewnętrznym. Trzeba tu także dodać, że według ogólnie panującej opinii tylko egzystencja monastyczna zapewniała osiągnięcie doskonałości. Natomiast duszpasterstwo to kontakt z przyziemnymi problemami i konieczność ich rozwiązywania, dlatego traktowane było jako coś gorszego od życia kontemplacyjnego. Mnisi doskonale zdawali sobie sprawę, że pełnienie funkcji duszpasterskich oznaczało przyjęcie na siebie dużej odpowiedzialności za innych, dlatego w wielu przypadkach obawiali się kontaktu ze świeckimi, odmawiali przyjmowania wysokich stanowisk i nawet uciekali przed nimi. Tłumaczyli się przy tym słabym przygotowaniem do tej roli i pozostawali w stałym napięciu na pograniczu dwóch światów.

1. Działalność duszpasterska pierwszych organizatorów życia cenobitycznego

1.1. Marcin z Tours

Na terenie Galii niezwykłą sławę zyskał sobie święty Marcin z Tours (zm. 397)¹, który od początku działał jako samotny asceta, później jednak, w 371 r., został wybrany przez mieszkańców Tours na biskupa². Od tego momentu z zapałem podjął się dzieła ewangelizacji wsi. Tym bardziej, że na terenie Galii i innych obszarach Europy mieszkańcy wsi w IV w. jeszcze silnie tkwili w pogaństwie. Św. Marcin, jako biskup Tours, pragnął zmienić tę sytuację, co prawda preferował życie monastyczne i otaczał się licznymi mnichami, sam jednak zmusił się do życia czynnego i rozwijał działalność duszpasterską. Wysyłał on swych współpracowników na dalsze tereny, szczególnie zachodniej Galii, w celu założenia sieci wiejskich parafii. Sam pouczał prostą ludność i starał się ją odciągać od dawnych pogańskich przyzwyczajęń. Zdawał sobie sprawę z niewystarczalności samych słów, dlatego osobiście tępił praktykę czczenia bożków³, burzył starożytne świątynie, nawet je podpalał oraz ścinał drzewa poświęcone demonom⁴.

1.2. Augustyn z Hippony

Trzeba podkreślić, że chrześcijaństwo rozprzestrzeniało swoje wpływy w środowisku, gdzie wielkie znaczenie miało słowo, a wystąpienia mówców miały

¹ Na temat św. Marcina zob. J. Bosch, *Capa, basilica, monasterium et le culte de Saint Martin de Tours: étude lexicologique et sémasiologique*, Utrecht; Nijmegen 1959; C. Stancliffe, *St. Martin and His Hagiographer: History and Miracle in Sulpicius Severus*, Oxford 1983; B. Skoczylas-Stadnik, *Opowieść o świętym Marcinie: Tradycje związane ze świętym Marcinem*, Legnica 2005; A. Regnier, *Saint Martin (316-397)*, Paris 1922; Ladoué, Pierre, *Le treizième apôtre: Saint Martin de Tours*, Louvain-la-Neuve 1959; Ch. Donaldson, *Martin of Tours: parish priest, mystic and exorcist*, London 1985; A. Lecoy de la Marche, *Saint Martin*, Tours 1881.

² Sulpicii Severi, *De vita beati Martini* IX, PL 20, 165; [tł.] Sulpicjusz Sewer, *Żywot św. Marcina* 9, 1-7, [w:] Sulpicjusz Sewer, *Pisma o św. Marcinie*, ŻrMon 8, s. 63-64.

³ Por. Sulpicii Severi, *De Vita Beati Martini Liber Unus* XII, PL 20, 167; [tł.] Sulpicjusz Sewer, *Żywot św. Marcina* 12, 2-3, ŻrMon 8, s. 67-68; „Tamen quia rusticam manum cerneret, et agente vento linteamina corpori superjecta volitarent, profanos sacrificiorum ritus agi credidit: quia esset haec Gallorum rusticis convetudo, simulacra daemonum candido lecta velamine misera per agros suos circumferre dementia. Elevato ergo in adversos signo crucis, imperat turbæ non moveri loco, onusque deponere”.

⁴ Sulpicii Severi, *De vita Beati Martini Liber Unus* XIII, PL 20, 167; [tł.] Sulpicjusz Sewer, *Żywot św. Marcina* 13, 1-2, ŻrMon 8, s. 68. „Item cum in vico quodam templum antiquissimum diruisset, et arborem pinum, quæ fano erat proxima esset aggressus excidere; tum vero antistes loci illius, caeteraque gentiliū turba coepit obsistere, et cum iidem illi, dum templum evertitur, imperante Domino, quieviscent succidi arborem non patiebantur”.

rzeście stałych odbiorców. Tylko w ten sposób mogli głosiciele trafić do ludu ze swoim przekazem. Wykorzystali to także chrześcijańscy kaznodzieje, którzy zapoznawali się z zasadami retoryki⁵.

Św. Augustyn (zm. 430)⁶ chociaż bardzo pragnął pozostać tylko mnichem, to jednak musiał przyjąć na siebie obowiązki wynikające z funkcji kapłańskich. Nawet został biskupem, chociaż początkowo zrobił to z niechęcią. Z czasem jednak zupełnie świadomie wziął na siebie odpowiedzialność za licznych wiernych, mimo że wcześniej unikał funkcji kościelnych. Podjął się pracy duszpasterskiej polegającej przede wszystkim na nauczaniu Słowa Bożego i uznał wystąpienia publiczne za swój najważniejszy obowiązek a nawet przywilej. Wypełniał go ze skrupulatnością i z wewnętrznym zapałem. Sam będąc jeszcze (zwykłym) kapłanem, został upoważniony przez biskupa Waleriusza do przygotowywania i wygłaszania kazań w jego towarzystwie. Chętnie korzystał z tego przywileju i nakłaniał też innych duchownych do gruntownego przygotowywania się do tej roli. Jeśli jednak duszpasterze nie posiadali ani zdolności ani zapału, wówczas mogli korzystać z gotowych tekstów uprzednio zaaprobowanych przez hierarchów kościelnych. Oczywiście Augustyn nie pobrażał im aż tak bardzo, starał się ukrócić duchowe lenistwo i nakazywał uczyć się na pamięć już wcześniej przygotowanych wypowiedzi⁷.

Sam, jeszcze zanim został kapłanem, zdawał sobie sprawę ze swego niewystarczającego przygotowania do posługi pasterskiej i jeszcze rok poświęcił na zgłębianie biblijnych kwestii⁸. Już jako biskup głosił swoje pouczające kazania zarówno w Hipponie jak i innych afrykańskich miastach, pełnił więc rolę pasterza mieszkańców tych terenów. W swych wypowiedziach wyrażał przywiązanie do lokalnej tradycji i aktualnych wydarzeń dotyczących tutejszej społeczności⁹.

Działalność duszpasterska bardzo go pochłonięła. Starał się udowodnić kapłanom możliwość pogodzenia pracy duszpasterskiej z życiem kontemplacyjnym w klasztorze¹⁰. Uważał, że niektórzy wypróbowani mnisi mogli być wybierani

⁵ L. Gładyszewski, *Zarys rozwoju form kaznodziejskich u Ojców Kościoła*, [w:] *Starożytne teksty chrześcijańskie*, L. Gładyszewski [red.], Lublin 1976, s. 12-13.

⁶ Na temat św. Augustyna zob. G. I. Bonnier, *St. Augustine: Life and Controversies*, Norwich 1986; P. Brown, *Augustyn z Hippony*, W. Radwański [tł.], Warszawa 1993; H. Chadwick, *Augustyn*; T. Szafrński [tł.], Warszawa 2000; H. Cichowski, *Św. Augustyn jako teoretyk ascezy i zakonnej „Przegląd Teologiczny”* 11 (1930), s. 500-523; G. Corcoran, Gervase, *Saint Augustine on Slavery*, Roma 1985; A. Trape, *Święty Augustyn-człowiek-duszpasterz-mistyk*, J. Sulowski, Warszawa 1987; F. von der Meer, *Augustine the Bishop. The Life and work of Father of the Church*, London 1978; A. Zumkeller, *Das Mönchtum des heiligen Augustinus*, Würzburg 1968.

⁷ G. Bardy, *Święty Augustyn. Człowiek i dzieło*, Z. Kobylańska [tł.], Warszawa 1955, s. 182-184.

⁸ Por. Sancti Augustini, *Sermo* 21. 3-6, CSEL 34/1, 51-52; W. Eborowicz [tł.], [w:] *Św. Augustyna, Listy*, Lublin 1991, s. 175-176.

⁹ G. Bardy, *Święty Augustyn*, s. 183-185.

¹⁰ Augustyn św., *List* 48, 1: „[...] Jesteśmy bowiem jednym ciałem pod jedną głową, i tak jak wy uczestniczyście w naszych zajęciach duszpasterskich, tak i my uczestniczymy w waszym

do stanu kapłańskiego. Nierzadko jednak obserwował sytuację, kiedy zły mnich sprawdzał się jako duszpasterz, a dobry mnich ledwo co mógł sprostać zadaniom kapłańskim¹¹. Przygotowywał kazania na różne okazje, szczególnie na święta, dbał o swoich wiernych także w innych sferach. Cieszył się, że ludzie tłumnie przybywali, by posłuchać w kościele jego wypowiedzi. W swoich mowach często zwracał uwagę na obyczaje duchownych¹². Miał świadomość, iż kapłani znajdują się na pograniczu dwóch światów: boskiego i ludzkiego, dlatego sądził, że tym bardziej powinni oni strzec swojego dobrego imienia i stanowić wzór dla swych wiernych¹³. Rozumiał duszpasterstwo nie tylko jako kierownictwo duchowe, ale także umiejętne administrowanie dobrami materialnymi, sprawowanie sprawiedliwych sądów i przeprowadzanie skutecznych akcji charytatywnych¹⁴. Swoje kazania kierował przede wszystkim do prostego ludu, któremu objaśniał psalmy dość przystępnym językiem¹⁵ i podkreślał dziękczynny charakter tych radosnych modlitw¹⁶.

Pozostawał niezwykle sławny, zresztą mówił w interesujący sposób, tak że przyciągał do swego kościoła licznych wiernych, zwłaszcza w okresie wielkanocnym. Augustyn wielokrotnie przemawiał nie tylko w uroczystości, ale także w dni powszednie. Z powodu nawału pracy odczuwał znaczne zmęczenie, bowiem w niektórych okresach głosił kazania nawet dwa razy dziennie. Zwracał w nich uwagę na życie lokalnych świętych lub komentował Pismo Święte. Udzielał też odpowiedzi dotyczących zawitych kwestii doktrynalnych. Przemawiał żywiołowo i nigdy nie uczył się na pamięć swych przemówień, często improwizował, co nie znaczy, że nie posiadał wiedzy teologicznej i znajomości poważnych fragmentów z Biblii¹⁷.

życiu kontemplacyjnym [...]”, P. Nehring [tł.], na podstawie: *Sancti Augustini Opera, Epistulae*, A. Golbacher [ed.], CSEL 34/ 2, s. 137, [w:] *Św. Augustyn, Pisma monastyczne*, ŻrMon 27, M. Starowieyski [red.], Tyniec-Kraków 2007, s. 451.

¹¹ Augustyn św., *List* 60: „[...] czasami nawet dobry mnich z ledwością staje się dobrym kapłanem, chociaż odznacza się wystarczającą wstrzemięźliwością, a jednak brakuje mu koniecznego wykształcenia albo nieskazitelności osoby duchownej w stanie zakonnym”. P. Nehring [tł.], na podstawie: *Sancti Augustini*, CSEL 34/2, 221, ŻrMon 27, s. 456.

¹² Augustyn św., *Kazanie* 355, I, 1, tł. pol. P. Nehring według *Sancti Aurelii Augustini Sermones selecti dudeviginti*, C. Lambot [ed.], *Stromata Patristica et Mediaevalia* 1, 1950, s. 124, [w:] *Św. Augustyn, Pisma monastyczne*, ŻrMon 27, s. 421.

¹³ Augustyn św., *Kazanie* 356, 1; ŻrMon 27, s. 432.

¹⁴ A. Hamman, *Portrety Ojców Kościoła, Praktyczny przewodnik po patrologii*, Warszawa 1978, s. 197.

¹⁵ Por. Augustyn św., *Objaśnienie Psalmu* 131, 1-28; CCL 40, s. 1911-1926; P. Nehring [tł.], [w:] *Św. Augustyn, Pisma monastyczne*, ŻrMon 27, s. 371-400.

¹⁶ Por. Augustyn św., *Objaśnienie Psalmu* 99, 1-17; CCL 39, s. 1393-1404; P. Nehring [tł.], [w:] ŻrMon 27, s. 347-371.

¹⁷ A. Bardy, *Święty Augustyn*, s. 189-192.

Miał wokół (własnej) ambony grono stałych odbiorców i do nich najczęściej się zwracał. Jednak w swej pasterskiej trosce myślał również o katechumenach i ludziach, którzy niedawno przyjęli chrzest¹⁸. W czasie swojej pasterskiej posługi zdołał wyłożyć większość najbardziej drażliwych tematów i kwestii teologicznych oraz zajmował się sprawami moralności¹⁹.

1.3. Cezary z Arles

W Galii popularność zyskał sobie św. Cezary z Arles (zm. 543)²⁰, który nie mógł pozostać tylko zwyczajnym mnichem²¹, ze względu na posiadane zdolności i silną osobowość. Doskonale odnalazł się w roli biskupa silnie reagującego na współczesne polityczne wydarzenia i odznaczył się przy tym talentem organizacyjnym. W podległej sobie diecezji dbał o rozwój życia religijnego w każdym niemal szczególe i inicjował lub wzmacniał ewangelizację, szczególnie terenów wiejskich²², gdyż raziło go zacofanie obszarów pozostających jeszcze pod wpływem świata pogańskiego.

Biskup Arles w działalności duszpasterskiej wykazał się niezwykle zapaściem i silnym charakterem. Sam wychodził z inicjatywą, posiadał oryginalne pomysły, ale liczył się również z realiami. W swoim kościele nauczał wiernych za pomocą samodzielnie napisanych kazań²³, w których w prosty i dosadny sposób wykladał podstawowe prawdy teologiczne. On sam, jako biskup, często nakłaniał innych duchownych do głoszenia kazań samodzielnie przez siebie napisanych, ale także pozwalał na korzystanie z gotowych tekstów, które były zgodne z prawowierną wiarą²⁴.

¹⁸ Tamże, s. 193-210; o katechizacji por. A. Eckmann, *Osobowość dobrego katechety w ujęciu św. Augustyna*, „Vox Patrum” 10 (1990), z. 18, s. 113-119.

¹⁹ Szerzej na ten temat por. A. Eckmann, *Św. Augustyn – duszpasterz*, „Vox Patrum” 7 (1987), z. 12-13, s. 137-153.

²⁰ P. Riché, *Césaire d'Arles*, Paris 1958; M. Chaillan, *Saint Césaire (470-543)*; Paris 1912; A. Malnory, *Saint Césaire évêque d'Arles 503-543: thèse présentée à la Faculté des Lettres de Paris*; Paris 1894; A. Vogüé, *Cesareo de Arles y los origenes de las clausura de las monjas*; ekstrakt [z:] „Studia Silensia”, 12 (1986), s. 183-195; J. Pilat, *Mowy do mnichów św. Cezarego z Arles*; ekstrakt [z:] „Warszawskie Studia Teologiczne”, 7 (1994), s. 47-56; R. Étaix, *Les épreuves du juste. Nouveau sermon de saint Césaire d'Arles*; ekstrakt [z:] „Revue des Etudes Augustiniennes”, 24 (1978), s. 272-277; Św. Cezary z Arles, A. Żurek [opracowanie i wybór tekstów], Kraków 2002, P. Wygalać, *La obra salvífica de Cristo en las enseñanzas de san Cesareo de Arles*; Pamplona 1993.

²¹ O wpływach monastycyzmu na działalność duszpasterzy por. A. Żurek, *Monastyczna duchowość duszpasterza późnopatrystycznego*, „Vox Patrum” 17 (1997), z. 32-33, s. 291-301.

²² A. Żurek, *Św. Cezary z Arles*, Ojcowie Żywi 17, s. 22.

²³ Por. tamże, *Katecheza Cezarego z Arles*, „Vox Patrum” 10 (1990), z. 18, s. 147-150.

²⁴ Por. tamże, *Święty Cezary z Arles*, OŻ 17, s. 43.

Zgodnie z jego poleceniem kapłani w mniejszych miejscowościach i wsiach mieli obowiązek należytego przygotowywania się do publicznych wystąpień. Realia jednak daleko odbiegały od tego ideału, a duszpasterze posiadali zazwyczaj mierne kwalifikacje. Niektórzy z nich nie wykazywali zdolności pisarskich i oratorskich, inni z kolei pozostawali niezwykle leniwi i oporni na nowe metody duszpasterskie. Tłumaczyli się ponadto brakiem zdolności w objaśnianiu Pisma Świętego oraz złą wymową²⁵. Cezary brał pod uwagę te niedogodności i sam przygotowywał odpowiednie teksty do odczytywania. Wysyłał je niezbyt wymownym kapłanom, nawet bardzo daleko od swej siedziby, poza granice diecezji²⁶. Wymieniał podstawowe obowiązki osób duchownych, podsuwał też odpowiednie tematy do kazania i uważał, że nauczać mogą nie tylko biskupi, lecz także prezbiterzy i diakoni w swoich parafiach²⁷.

W kazaniach, własnoręcznie przez siebie napisanych, pouczał prosty lud i zachęcał do lektury Pisma Świętego w Dzień Pański²⁸ oraz zajmował się też kandydatami do chrztu i do nich kierował swoje nauki²⁹. Jego jurysdykcja obejmowała dość szeroki obszar wraz z licznymi kościołami i wspólnotami religijnymi, bo przecież Cezary dysponował uprawnieniami metropolity i zapewnił sobie przez to możliwość skuteczniejszej działalności duszpasterskiej. Organizował nie tylko życie religijne zwykłych wiernych, ale i nadzorował podlegających mu biskupów. Nawet wobec władz świeckich był odpowiednim reprezentantem i osobą godną do podejmowania dialogu³⁰. W swojej diecezji przeprowadził intensywną ewangelizację. Przestrzegał swoich parafian przed braniem udziału w kultach pogańskich i skutecznie odciągał ich od składania ofiar bożkom oraz od zajmowania się wróżbami³¹.

Kładł nacisk na funkcję duszpasterską duchownych i dlatego gruntownie przygotowywał ich do tej roli. Stawiał przed nimi wysokie wymagania moralne i intelektualne oraz oczekiwał dobrego wykształcenia z zakresu teologii³².

1.4. Benedykt z Nursji

Znany na obszarze Italii św. Benedykt (zm. ok. 547 r.), w swojej regule (po 530 r.), co prawda, wyznawał zasadę względnego odosobnienia mnichów, niemniej nie izolował bezwzględnie cenobitów od zewnętrznego świata. Mnisi,

²⁵ Cezary z Arles św., *Kazanie* 1, 12; CCL 103, 8, podaję za OŻ 17, s. 213.

²⁶ Por. *Żywot Cezarego* I, 55, podaję za OŻ, s. 43.

²⁷ Cezary z Arles św., *Kazanie* 1, CCL 103, 8-9, tł. pol. [w:] OŻ, s. 215-216.

²⁸ Tamże, *Kazanie* 73, 4; CCL 103, 308-309, tł. pol. [w:] OŻ 17, s. 163.

²⁹ Tamże, 200, 1-4; CCL 104, 807-810, tł. pol. [w:] OŻ 17, s. 134-139.

³⁰ Por. A. Żurek, *Św. Cezary z Arles*, s. 15.

³¹ Św. Cezary z Arles, *Kazanie* 53, 1; CCL 103, 233, tł. pol. [w:] OŻ 17, s. 310.

³² A. Żurek, *Św. Cezary z Arles*, s. 74.

przestrzegający jego regułę, z jednej strony zachowywali wewnętrzną „*stabilitas locii*”, ale równocześnie prowadzili szeroką działalność apostołską, a dzięki swym misjom stworzyli prawdziwie chrześcijańską Europę. Sam święty Benedykt dawał przykład uczniom i udzielał rad odnośnie właściwego postępowania z poganami. Jednak zbyt rygorystycznie, według ówczesnych ludzi, podchodził do wielu kwestii i surowo odnosił się do ludzi przywiązanych do dawnych bałwochwalczych zwyczajów. Gdy przebywał na Monte Cassino, niszczył wizerunki bożków czczonych przez pogan i starał się wykorzenić niebezpieczne nawyki miejscowej ludności takie, jak składanie ofiar dawnym bożkom w gajach blisko świątyni Apollona. Od samego początku stanowczo odnosił się do starożytnych pogańskich tradycji i zachęcał do nawrócenia się na chrześcijaństwo³³.

Według niego, to właśnie mnisi prowadzący cenobityczny tryb życia posiadali powołanie do szerszej działalności misjonarskiej i do publicznego głoszenia Ewangelii, gdyż nie unikali całkowicie kontaktu z zewnętrznym światem. Co prawda z jednej strony dążyli oni do względnej stabilizacji i wyciszenia, ale równocześnie łączyli to z pracą na dalekich terenach. Chociaż szukali schronienia przed niebezpieczeństwami płynącymi ze świata, to jednak zdołali się otworzyć na ludzi o różnej mentalności oraz sami wychodzili z inicjatywą, by zmieniać otaczającą rzeczywistość.

2. Działalność misjonarska pierwszych mnichów

2.1. Misje w Irlandii i Szkocji. Św. Patryk i Kolumban Starszy

Misje mnichów prowadzone były na dalekich obszarach Europy, nawet w odległej Irlandii, która stała się terenem działalności św. Patryka (zm. 461 r.)³⁴. Święty ten w wieku szesnastu lat został przymusowo deportowany przez Iryjczyków na tereny „Hibernii”³⁵. Tam poznał miejscowe zwyczaje i obserwował otaczających go ludzi, a doświadczenie to wykorzystał do późniejszej działalności na tym terenie. Wkrótce wrócił do swych ojczystych stron, ale pod wpływem sennej wizji postanowił powtórnie udać się na irlandzką ziemię, tym razem już w roli

³³ Por. M. Starowieyski, *Wprowadzenie*, do: *Reguła św. Benedykta*, PSP, t. 26, *Starożytne Reguły zakonne*, E. Stanuła [oprac. i red.], Warszawa 1980, s. 180; M. Kanior, *Historia monastycyzmu chrześcijańskiego*, t. 1, s. 17; por. Św. Grzegorz Wielki, *Dialogi* II 8, 10-11, [w:] Św. Benedykt z Nursji, *Reguła, Święty Grzegorz Wielki, Dialogi, Księga Druga*, Kraków 1999, s. 328-329.

³⁴ Szerzej o nim pisze: J. Naumowicz, *Święty Patryk – Apostoł Zielonej Wyspy*, „Miejsca Święte” (2002), nr 2, s. 18-21; S. Czarnowski, *Kult bohaterów i jego społeczne podłoże. Święty Patryk bohater narodowy Irlandii*, [w:] tenże, *Dziela*, t. 4, Warszawa 1956; R. P. C. Hanson, *Saint Patrick*, Oxford 1968.

³⁵ *S. Patricii Confessio*, PL 53, 801: [...] et Hiberione in captivitate adductus sum [...].

misjonarza³⁶. Od tej pory oddał się w wir apostołskiej pracy i ciągle podróżował do miejsc nie znających dotąd chrześcijaństwa. Chrzcił wielu pogan i wyświęcał kapłanów, ale od nikogo nie wymagał zapłaty³⁷. Na potrzeby ewangelizacji przeznaczył też część własnych materialnych środków, którymi obdarowywał lokalnych władców³⁸. Patryk po raz drugi przybył do Irlandii najprawdopodobniej ok. 432 r. pełniąc już wtedy funkcję biskupa³⁹. Opisywał Irlandczyków dość stereotypowo jako nie znających chrześcijaństwa, a czczących tylko różne bożki⁴⁰, co świadczy o tym, że najwidoczniej Apostoł Irlandii działał na obszarach pogańskiej północy, tam gdzie nie było chrześcijan, w przeciwieństwie do terenów południowych. Św. Patryk pragnął gruntownie przeprowadzić akcję chryścianizacji i nigdy nie głosił wiary w zamian za pieniężne wynagrodzenie czy podarunki. Mimo szczerych chęci spotkał się z wieloma przykrościami. Odczuł na sobie ostrą krytykę, szczególnie odnoszącą się do jego tułaczego trybu życia i z tego też powodu został uwięziony⁴¹. Św. Patryk nieustannie wędrował z miejsca na miejsca, przez co zraził do siebie tutejszych mieszkańców, którzy nie akceptowali takiej metody ewangelizacyjnej⁴². Właśnie dlatego, że wprowadzał pewne innowacje, spotkał się z powszechnym odrzuceniem, a nawet zraził do siebie przedstawicieli Stolicy Apostołskiej, gdyż stosował praktyki odbiegające od rzymskiej tradycji.

Irlandzki mnich – św. Kolumban Starszy (zm. 597 r.) również podejmował dalekie podróże. Dzięki swojej działalności zaszczerpił nową wiarę na obszarach Irlandii i Szkocji⁴³. Około 563 r. przybył na wyspę Hy (Iona), skąd rozszerzył akcję ewangelizacyjną na tereny Szkocji. Równocześnie w czasie swoich wędrówek nawoływał do nawracania okolicznych ludów. W 565 r. wyruszył z Irlandii do Brytanii z postanowieniem nawracania Piktów zamieszkujących najbardziej północne prowincje. Południowi Piktowie już wcześniej zostali nawróceni w wyniku misji biskupa Niniana⁴⁴.

³⁶ Patryk św., *Wyznanie (Confessio)* 23, [w:] A. Bober, *Anglia, Szkocja, Irlandia, Teksty źródłowe do historii Kościoła i patrystyki I-IX w.*, Lublin 1991, s. 14.

³⁷ Tamże 50-51, s. 16.

³⁸ Tamże 52, s. 17.

³⁹ Tamże 51, s. 16; E. Derdziuk, *Mnisi iroszkoccy. Św. Kolumban Młodszy – ewangelizacja Europy*, Lublin 1997, s. 35; zob. *Book of Armagh: The Patrician Documents*, Dublin 1937.

⁴⁰ Patryk św., *Wyznanie (Confessio)* 41, s. 16.

⁴¹ Tamże 37, s. 15.

⁴² Tamże 53, s. 37.

⁴³ J. Strzelczyk, *Apostołowie Europy*, Warszawa 1977, s. 77.

⁴⁴ Beda Venerabilis, *Historiam ecclesiasticam gentis Anglorum* III, 4, PL 90, 121: „Siquidem anno incarnationis dominicae DoLXoVo, quo tempore gubernaculum Romani imperii post Iustinianum Iustinus minor accepit, venit de Hibernia presbyter et abbas habitu et vita monachi insignis, nomine Columba Brittanium, praedicaturus verbum Dei provinciis septentrionalium Pictorum, hoc est eis quae arduis atque horrentibus montium iugis ab australibus eorum sunt regionibus

2.2. Papież Grzegorz Wielki i nawracanie Wysp Brytyjskich

Kościół przełomu VI i VII w. umiejętnie przystosowywał się do zmieniających się warunków politycznych. Papież Grzegorz Wielki (590-604), wykazując się rozsądkiem, trzeźwo patrzył na współczesny mu świat i nie zawahał się podjąć trudnej misji, która wymagała długofalowego myślenia i pracochłonnej organizacji. Marzył o przeprowadzeniu prawdziwej ewangelizacji Anglii, zdawał sobie sprawę z powierzchowności przyjętego tam chrześcijaństwa, a pragnął silniej związać ją ze Stolicą Apostolską⁴⁵. Widać więc, że misje inspirowane przez papieża miały swój nadrzędny cel, a mianowicie silniejsze podporządkowanie lokalnej hierarchii kościelnej wobec władzy Rzymu⁴⁶.

Według przekazu Bedy Czcigodnego Grzegorz Wielki miał zainicjować działalność apostolską na terenach Anglów pod wpływem pewnego doświadczenia. Mianowicie, na targu niewolników zauważył kilku młodzieńców dostarczonych z Brytanii. Pozostawał pod wrażeniem ich wyglądu i nawet nazwał ich Anglami, ze względu na ich anielskie oblicza o jasnych cerach⁴⁷. Papież ubolewał nad tym, że nadal trwali oni w pogaństwie i dlatego już od samego początku swego pontyfikatu postanowił zmienić dotychczasowe podejście hierarchii kościelnej w stosunku do ludów, które nie posiadały żadnej styczności z chrześcijaństwem. Trzeba pamiętać, że dotychczas duchowni interesowali się barbarzyńskimi ludami, ale

sequestratae. Namque ipsi australes Picti, qui intra eosdem montes habent sedes, multo ante tempore, ut perhibent, relicto errore idolatriae, fidem veritatis acceperant, praedicante eis verbum Nynia episcopo reverentissimo et sanctissimo viro de natione Brettonum, qui erat Romae regulariter fidem et mysteria veritatis edoctus; cuius sedem episcopatus, sancti Martini episcopi nomine et ecclesia insignem, ubi ipse etiam corpore una cum pluribus sanctis requiescit, iam nunc Anglorum gens obtinet”. zob. Beda Czcigodny (Venerabilis), *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, [w:] *Beda Venerabilis. Opera*, C. Plummer [ed.], Oxford 1975, s. 5-363; [tł. pol.] Beda Czcigodny, *Historia Kościelna narodu angielskiego* III. 4, [w:] A. Bober, *Anglia, Szkocja, Irlandia, Teksty źródłowe do historii Kościoła i patrystyki I-IX w.*, Lublin 1991, s. 82.

⁴⁵ J. Strzelczyk, *Apostołowie Europy*, s. 63.

⁴⁶ Tamże, s. 77.

⁴⁷ Beda Venerabilis, *Historiam ecclesiasticam gentis Anglorum* II, 1, PL 90, 81: „Dictumque est, quia de Britannia insula, cuius incolae talis essent aspectus. Rursus interrogavit, utrum idem insulani Christiani, an pagani adhuc erroribus essent implicati. Dictum est, quod essent pagani. At ille, intimo ex corde longa trahens suspiria: »Heu, pro dolor!« inquit, »quod tam lucidi vultus homines tenebrarum auctor possidet, tantaque gratia frontispicii mentem ab interna gratia vacuum gestat!« Rursus ergo interrogavit, quod esset vocabulum gentis illius. Responsum est, quod Angli vocarentur. At ille: »Bene«, inquit; »nam et angelicam habent faciem, et tales angelorum in caelis decet esse coheredes. Quod habet nomen ipsa provincia, de qua isti sunt adlati?« Responsum est, quod Deiri vocarentur idem provinciales. At ille: »Bene«, inquit, »Deiri; de ira eruti, et ad misericordiam Christi vocati. Rex provinciae illius quomodo appellatur?« Responsum est, quod Aelli diceretur. At ille adludens ad nomen ait: »Alleluia, laudem Dei Creatoris illis in partibus oportet cantari!«”. [tł.] Beda Czcigodny, *Historia Kościelna narodu angielskiego* II.1, s. 77; zob. J. Kręciłło, *Sq Anglami, niech będą aniołami*, „Miejscza Święte” (2002), nr 2, s. 4-5.

takimi, które już w jakimś stopniu były nawrócone. Sami zaś starali się raczej tylko umacniać istniejące tam formy organizacyjne, a nie tworzyć ich od nowa. Dopiero od czasów Grzegorza Wielkiego rozwinęła się „teologia misyjna” w prawdziwym tego słowa znaczeniu. Sam papież popularyzował ją przy pomocy benedyktyńskich mnichów i według jego koncepcji działalność misjonarzy nie miała na celu tylko rozszerzania strefy wpływów rzymskiej struktury organizacyjnej, ale rzeczywiście chodziło mu o rozkrzewianie prawdy zawartej w Piśmie Świętym. Nie miał zamiaru odbudowywać dawnych „brytyjskich” struktur kościelnych, lecz raczej chciał tworzyć od podstaw nową organizację kościelną⁴⁸. Grzegorz nawet jeszcze wtedy, gdy nie dzierżył urzędu papieskiego, zabiegał u papieża Pelagiusza II (579-590) o podjęcie misji wśród Angłów. Jednak nie trafił wtedy na dogodny moment. Dopiero gdy sam zasiadł na tronie św. Piotra, wysłał do Brytanii odpowiednio przygotowanych ludzi. Sam natomiast wspierał ich modlitwami⁴⁹.

Od czasów Grzegorza Wielkiego rozpoczęła się prawdziwa akcja sięgająca poza granice dawnego Imperium Romanum i na terenach Wysp Brytyjskich⁵⁰. Papież postanowił wysłać tam swojego zaufanego mnicha i wyświęcić go na biskupa. Mnich ten, według listu Grzegorza z 598 r., miał ochrzcić około dieśię tysięcy Angłów w święto Bożego Narodzenia⁵¹. Grzegorz I wykupował też angielskich niewolników, szczególnie na obszarach galijskich oraz obmyślił pierwszą wyprawę na teren Anglii. Wykorzystał do tego zadania benedyktynów dobrze przygotowanych do tego zadania i zahartowanych w podróżach, a byli to ludzie, którzy przeszli formację w rzymskich wspólnotach cenobitów. Kierownictwo misji otrzymał św. Augustyn (zm. 604), przeor opactwa św. Andrzeja w Rzymie. Grzegorz I, chociaż wcześniej szczegółowo zaplanował misję, nie przewidział jej porażki. Kiepska organizacja, kompletne nieprzygotowanie, brak materialnego zaopatrzenia oraz dyplomatycznego zabezpieczenia spowodowały

⁴⁸ J. Strzelczyk, *Apostołowie Europy*, s. 82.

⁴⁹ Por. Beda Venerabilis, *Historiam ecclesiasticam gentis Anglorum* II, 1, PL 90: „Accedensque ad pontificem Romanae et apostolicae sedis, nondum enim erat ipse pontifex factus, rogavit, ut genti Anglorum in Britanniam aliquos verbi ministros, per quos ad Christum converteretur, mitteret; se ipsum paratum esse in hoc opus Domino cooperante perficiendum, si tamen apostolico papae, hoc ut fieret, placeret. Quod dum perficere non posset, quia, etsi pontifex concedere illi, quod petierat, voluit, non tamen cives Romani, ut tam longe ab urbe secederet, potuere permittere; mox ut ipse pontificatus officio functus est, perfecit opus diu desideratum; alios quidem praedicatores mittens, sed ipse praedicationem ut fructificaret, suis exhortationibus ac precibus adiuuans”. Beda Czcigodny, *Historia Kościelna narodu angielskiego* II, 1, s. 77-78.

⁵⁰ Por. J. Czuj, *Papież Grzegorz Wielki*, Warszawa 1984, s. 141-142; por. R. Bulas, *Grzegorz Wielki w anglosaskiej Brytanii i celtyckiej Irlandii*, „Vox Patrum” 23 (2003), z. 44-45, s. 143-154.

⁵¹ Grzegorz Wielki św., *List VIII 29 (do Eulogiusza, bpa Aleksandrii, lipiec 598 r.)*, J. Czuj [tł.], [w:] A. Bober, *Anglia, Szkocja, Irlandia. Teksty źródłowe do historii Kościoła i patrystyki I-IX w.*, Lublin 1991, s. 25.

niepowodzenie strapionych i zawiedzionych mnichów. Sfrustrowani członkowie wyprawy nie dotarli nawet do wybrzeży Anglii i zatrzymali się w połowie drogi, gdzieś na terenie Galii. Z pewnością w drodze spotkały ich jakieś poważne, bliżej nieznane trudności. Nie byli w stanie sobie z nimi poradzić i zrezygnowali z misji, nie widząc sensu wędrówki. Przed obliczem papieskim błagali o zaniechanie dalszych prób i nie chcieli być zmuszani do kolejnej uciążliwej podróży. Tymczasem Grzegorz I, konsekwentny w swym postępowaniu, pozostał wierny swym pierwotnym planom, przygotował plan drugiej misji i pod wpływem doświadczeń starał się teraz uniknąć wcześniejszych błędów⁵². Augustyn, wraz z towarzyszami, w trakcie pierwszej wyprawy przejeżdżał przez galijskie diecezje i wtedy odczuł niemiłe starcie z tamtejszą hierarchią kościelną. Biskupi Galii okazali się sceptycznie nastawieni do planów nawracania barbarzyńskich ludów za Kanalem, nie rozumieli głębokiego przesłania tej akcji. Papież brał to pod uwagę i tym razem nadał Augustynowi większe prerogatywy, obdzielając go stanowiskiem opata⁵³. Polecił mu również wziąć sobie do pomocy kapłanów z najbliższej okolicy, a w ten sposób uchronił go przed ignorancją ze strony tych dostojników. Postanowił również zabezpieczyć misjonarzy pod względem dyplomatycznym i wziął pod uwagę wszystkie klasztory i biskupstwa znajdujące się na szlaku misji. Do wszystkich tych biskupów i opatów skierował specjalne listy, w których uzasadniał działanie benedyktynów, pragnął również zapewnić poparcie ówczesnych władców frankijskich, do których skierował bezpośrednie listy polecające. Zwracał się do Teodoryka II burgundzkiego (ok. 596-613), Teudeberta II austrazyskiego (596-612) oraz regentki Brunhildy, posiadającej największe wpływy. Prosił ją o niezbędną pomoc i zagwarantowanie bezpieczeństwa w trakcie podróży Augustyna do kraju Anglów⁵⁴. Listy papieskie miały nie tylko chronić mnichów przed otwartą wrogością ze strony lokalnych władz lecz także wzbudzić sympatię w stosunku do św. Augustyna. Trudne warunki klimatyczne i surowa zima 596/597 r. zmuszały mnichów do korzystania z miejscowych schronisk i nieustannego zdobywania prowiantu, a to wymagało trzeźwego myślenia i unikania sporów z tutejszą ludnością. Dlatego też Augustyn polegał nie tylko na własnych towarzyszach, ale również na lokalnych duchownych, którzy ułatwiali mu prowadzenie misji, gdyż lepiej orientowali się w sytuacji politycznej Anglów i posiadali obiektywne podejście w tej sprawie⁵⁵.

W końcu grupa około czterdziestu benedyktyńskich misjonarzy z opatem Augustynem na czele przeprawiła się przez Galię i dostała się ok. 597 r. na wyspę

⁵² J. Strzelczyk, *Apostołowie Europy*, s. 82-83.

⁵³ Grzegorz Wielki św., *List 50a*, [w:] Grzegorz Wielki, *Listy*, t. 2, J. Czuj [tł.], Warszawa 1954, s. 224-225.

⁵⁴ Tamże, *List VI*, 57, s. 231-232.

⁵⁵ J. Strzelczyk, *Apostołowie Europy*, s. 83.

Thanet należącą do królestwa Kentu. Władca tego królestwa nie widział w nich wrogów, a nawet zapewnił im miejsce do zamieszkania i podarował kościół św. Marcina w Canterbury, a to gruntowne zaplecze materialne ułatwiło przeprowadzenie misji. Już w 597 r. organizatorzy wyprawy ochrzczili wiele tysięcy Angolów, a św. Augustyn ze względu na nawal obowiązków potrzebował pomocników z kontynentu. Wkrótce na wyspy przybyła kolejna grupa mnichów na czele z opatem Mellitusem, którzy przywieźli ze sobą sprzęt liturgiczny i niezbędne księgi. Również tym razem mnisi zabezpieczali się dyplomatycznie (listy polecające do władców frankijskich oraz biskupów rezydujących na drodze przejazdu). Papież, aby wzmocnić autorytet głównego kierownika wyprawy, podniósł Augustyna do godności metropolity. Zamierzał stworzyć na nowym terenie dwie metropolie, a w późniejszym czasie bezpośrednio podporządkować je Stolicy Apostolskiej. W miarę upływu czasu narastały różnice na poszczególnych obszarach wyspy. Północ pozostawała pod wpływami „kolumbańskich” mnichów krzewiących tradycje iroszkockie, zaś południe było w zasięgu hierarchii pozostającej pod kontrolą Rzymu⁵⁶.

Misjonarze po pewnym czasie zdali sobie sprawę z trudności stojącego przed nimi zadania, gdyż zwyczaje pogańskie były mocno zakorzenione w mentalności lokalnej społeczności i wymagały taktycznego podejścia. Grzegorz Wielki sytuację pracy misyjnej oceniał realnie i nie spodziewał się na początku szybkich postępów i imponujących wyników. Z tego też względu polecił benedyktynom uwzględniać, w miarę możliwości, dawne zwyczaje i wszelkie przyzwyczajenia germańskich ludów. Do tej pory wszelkie misje prowadzone były w sposób bezwzględny, a propagatorzy chrześcijaństwa za nadrzędny cel stawiali sobie zniszczenie wszelkich obiektów bałwochwalczego kultu. Grzegorz Wielki zmienił to myślenie i wysłał do Mellitusa swoistą „instrukcję”, w której zalecał trzymanie się podstawowych prawd wiary chrześcijańskiej, ale przy równoczesnej akceptacji elementów lokalnej obyczajowości. W wyjątkowych wypadkach polecał nawet nawiązywanie do wyobrażeń pogańskich mieszkańców, aby nie zniechęcać ich do nowej wiary⁵⁷. Papież ostro zabronił burzenia dawnych świątyń, zwłaszcza posiadających dobrą konstrukcję architektoniczną, a wolał, by dobrze wykonane budynki były poświęcane i wykorzystywane dla kultu chrześcijańskiego. Trzeba dodać, że Anglowie sprawowali swoiste obrzędy w oparciu o rytm przyrody i w niektóre dni składali ofiary. Św. Grzegorz nie zamierzał na siłę odciągać ich o tych przyzwyczajęń, lecz polecał w te właśnie dni ustalać uroczystości kościelne. Dopuszczał nawet możliwość zabijania przez barbarzyńców ofiarnych zwierząt, ale

⁵⁶ M. Kanior, *Historia monastycyzmu chrześcijańskiego*, s. 300-301; Por. J. Strzelczyk, *Apostołowie Europy*, s. 77-78; 84-86; Por. Beda Czcigodny, *Historia Kościoła narodu angielskiego* I. 25, s. 75-76.

⁵⁷ J. Strzelczyk, *Apostołowie Europy*, s. 86.

zalecał czynienie tego na chwałę prawdziwego Boga, a nie ku czci pogańskich bóstw. Wobec tego misjonarze musieli postępować z taktem i w sposób pedagogiczny, czyli posuwać się małymi krokami, nie narzucać wszystkiego naraz, lecz powoli kształtować mentalność pogańskich ludów⁵⁸. Św. Augustyn trzymał się tych zaleceń, nawracając Angłów postępował niezwykle ostrożnie, a według opinii Grzegorza Wielkiego, to dzięki taktyce opata następowało stopniowe odchodzenie od oddawania czci dawnym bałwanom⁵⁹.

Niemniej jednak starcie dwóch różnych tradycji chrześcijańskich, istniejących na wyspach brytyjskich, było nieuniknione. Z jednej strony inicjatywa wychodziła od Rzymu, ale z drugiej strony istniały tu już wcześniej struktury brytyjskiego chrześcijaństwa. Również św. Augustyn musiał się z tym liczyć i początkowo próbował nakłonić tutejszych duchownych brytyjskich do wspólnej akcji nawracania pogan. Według przekazu Bedy Czcigodnego, lokalna hierarchia kościelna posiadała własne, odmienne od rzymskiej, tradycje np. w kwestii świętowania Wielkanocy. Św. Augustyn pragnął zlikwidować różnice w obrębie chrześcijaństwa i w tym celu udał się na spotkanie z osobami reprezentującymi stronę brytyjską. Lokalni biskupi oraz uczeni z klasztoru Bancornaburg w Wali dość dobrze się do tego przygotowywali i postanowili wypróbować pokorę Augustyna⁶⁰. Zastosowali wobec niego nieznaną mu praktykę. Brytowie udawali uległość i tylko pozornie początkowo wyznaczili dla przedstawicieli Rzymu pierwsze miejsce. Tymczasem Augustyn sprawiał wrażenie wyniosłego i jakby pretendował do roli najważniejszego hierarchy, co przedstawiciele strony brytyjskiej uznali za brak pokory. Benedyktyński opat przedstawił im jednak swoje postulaty, które dotyczyły takich spraw jak: obchodzenie Wielkanocy i udzielanie chrztu według wzoru rzymskiego oraz wspólnie z rzymskimi misjonarzami nawracanie Anglo-Sasów. Jednak Brytowie już od samego początku odrzucili jego argumenty, gdyż obawiali się lekceważącego postępowania z jego strony⁶¹.

⁵⁸ Por. Grzegorz Wielki, *List XI*, 56, J. Czuj [tł.], t. 3, Warszawa 1955, s. 121-122, [w:] A. Bober, *Anglia, Szkocja, Irlandia*, s. 26-27.

⁵⁹ Por. Ibidem, *List XI*, 36 (do Augustyna, bpa Angłów, 1 VI 601 r.), [w:] tamże, s. 26.

⁶⁰ J. Strzelczyk, *Apostołowie Europy*, s. 87-88.

⁶¹ Beda Venerabilis, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* II, 2: „Interea Augustinus adiutorio usus Aedilbercti regis convocavit ad suum colloquium episcopos sive doctores proximae Brettonum provinciae in loco, qui usque hodie lingua Anglorum Augustinae id est robur Augustini, in confinio Huiciorum et Occidentalium Saxonum appellatur; coepitque eis fraterna admonitione suadere, ut pace catholica secum habita communem evangelizandi gentibus pro Domino laborem susciperent. Non enim paschae diem dominicum suo tempore, sed a XIII usque ad XX lunam observabant; quae computatio LXXXIII annorum circulo continetur. Sed et alia plurima unitati ecclesiasticae contraria faciebant. [...] Nec mora, inluminatur caecus, ac verus summae lucis praeco ab omnibus praedicatur Augustinus. Tum Brettones confitentur quidem intellexisse se veram esse viam iustitiae, quam praedicaret Augustinus; sed non se posse absque suorum

Mimo licznych trudności Augustynowi udało się znacznie rozszerzyć teren swej działalności i doczekał się wielu sukcesów, takich jak np. założenie biskupstwa Rochester⁶².

2.3. Działalność apostolska mnichów iroszkockich. Kolumban Młodszy

W procesie ewangelizacyjnym ważną rolę odgrywały podróże mnichów. Niemniej jednak idea „pielgrzymowania dla miłości Chrystusa” najbardziej była popularna wśród mnichów irlandzkich⁶³. Już św. Kolumban Młodszy (zm. 615 r.)⁶⁴ pozostał pod wrażeniem pewnej pustelnicy pragnącej podjąć pielgrzymkę za morze. Kolumban, zainspirowany jej postawą, również sam postanowił opuścić swój rodzinny dom i udać się na nieznane lądy w celach ewangelizacyjnych. Trzeba przyznać, że wymagało to z jego strony wielkiego zaparcia, gdyż zrobił to wbrew swej matce, która rozpaczliwie błagała go i próbowała odwieść od tego postanowienia⁶⁵.

Działalność misjonarska i ewangelizacyjna Iroszkotów spowodowana była ich wewnętrzną chęcią wyjścia poza sprawy własnego klasztornego okręgu. Mnisi ci wykazywali ciągłą gotowość do przyjmowania trudów dla miłości Chrystusa,

consensu ac licentia priscis abdicare moribus. Unde postulabant, ut secundo synodus pluribus advenientibus fieret”.

⁶² J. Strzelczyk, *Apostołowie Europy*, s. 89-90.

⁶³ Zob. na ten temat: A. Angenendt, *Die irische Peregrinatio und ihre Auswirkungen auf dem Kontinent vor dem Jahre 800*, [w:] *Die Iren und Europa im früheren Mittelalter*, V. H. Löve [hg.], Stuttgart 1982, s. 52-79; Tenże, *Monachi peregrini. Studien zu Pirmim und den monastischen Vorstellungen des frühen Mittelalters*, München 1972.

⁶⁴ Na temat Kolumbana Młodszego zob. Jonasz z Bobbio, *Vita Columbani et discipulorum eius*, Jonas; testo a cura di Michele Tosi; versione italiana di E. Cremona e M. Paramidani, Piacenza 1965; A. Malnory, *Quid Luxovienses monachi discipuli sancti Columbani: Ad regulam monasteriorum atque ad communem Ecclesiae profectum contulerint*, Paris 1894; *Kolumban (561-615)*, Pisma, wstęp, oprac. i komentarz J. Strzelczyk, Warszawa 1995; M. M. Dubois, *Un pionnier de la civilisation occidentale Saint Coloman (c. 540-615)*, Paris 1950; C. H. Lawrence, *Monastycyzm średniowieczny*; J. Tyczyńska [tł.], Warszawa 2005, I. Gobry, *Les moines en Occident T. III: De saint Coloman à saint Boniface: Les temps des conquêtes*, Paris 1985; J. Laporte, *Le pénitentiel de Saint Coloman*, Dom Jean Laporte [introd. et ed. crit. par], Tournai; Paris 1958.

⁶⁵ Jonasz z Bobbio, *Żywot Kolumbana I*, 3, [w:] *Św. Kolumban. Pisma, Jonasz z Bobbio. Żywot Kolumbana*, PSP, t. 60, J. Strzelczyk [oprac.], Warszawa 1995, s. 191: „[...] Młodzieniec [...] pożegnał przyjaciół i ruszył w drogę. Matka jego dotknięta bólem błagała, by jej nie opuszczał. [...] Gdy matka sprzeciwiała się i stanęła w progu drzwi, zażądał od niej, by pozwoliła mu odejść. Ta z jękiem rzuciła się na podłogę i odmawiała pozwolenia. Ów jednak, przekroczywszy leżącą na progu matkę, domagał się, by z pogodą ducha zносиła to, iż nie zobaczy go nigdy więcej w tym życiu, albowiem on podąży tam, dokądkolwiek powiedzie go droga zbawienia”. Zob. Jonasz z Bobbio, *Vitae Sanctorum Columbani etc.*, B. Krusch [ed.], [w:] *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum Merovingicarum* 4, s. 64-108; o Kolumbanie pisał nie tylko Jonasz z Bobbio, ale także zob. Adomnan z Hy, *Vita S. Columbae*, J. T. Fowler [wyd.], Oxford 1920.

a pielgrzymkę traktowali jako wysiłek ascetyczny poprzedzony wcześniejszym przygotowaniem pod względem intelektualnym i praktycznym.

Mnisi opuszczali swoje rodziny tłumacząc się praktykowaniem szeroko rozumianej miłości Boga i bliźniego. Aktywność misyjna była charakterystyczna dla ich natury, gdyż często odczuwali oni pragnienie odwiedzenia nowych nieznanych miejsc i często podejmowali takie podróże kosztem wewnętrznej stabilizacji. Przykładowo św. Kolumban pozostawał rozdarty wewnętrznie, z jednej strony pragnął oddać się tylko kontemplacji i nie chciał się rozpraszać, z drugiej strony pozostawał aktywny i działał jako zaangażowany misjonarz⁶⁶.

Kierował się ideą „peregrinatio pro Christi amore”⁶⁷ i wraz z dwunastoma towarzyszami opuścił Irlandię i ok. 591 r. wylądował na wybrzeżu bretońskim. Podjmował misję nie tylko z myślą o nawracaniu, ale także traktował ją jako środek dla uświęcania samych misjonarzy⁶⁸. Początkowo, gdy chciał opuścić swój macierzysty klasztor w Bangor, spotkał się ze sprzeciwem swego opata Comgalla. Z czasem jednak przełożony dostrzegł potrzebę ewangelizacji i pozwolił dwudziestoletniemu młodzieńcowi opuścić dotychczasową wspólnotę⁶⁹.

Według autora „Vita Columbanii”, misjonarze iroszkoccy przemierzali Galie, ale gdy natrafili na ludzi niezdolnych do przyjęcia ich nauki, to udawali się na inne tereny znajdujące się w pobliżu⁷⁰. I tak przez ponad dwadzieścia lat prowadzili swą działalność na terenach Galii, a Kolumban umyślnie wybierał na misje miejsca już po części schryścianizowane⁷¹.

Wynikiem jego podróży były fundacje takich ośrodków jak: Annegray, Luxeuil i Fontaine. Natomiast już od 610 r. Kolumban został przymusowo odesłany poza granice Burgundii i rozpoczął wędrówkę przez Neustrię⁷². Przekonany o swym powołaniu nie poddawał się i jeździł nawet do sławnych miejsc, dotarł np. do Tours⁷³. Za każdym razem, gdzie się znalazł, tam przekazywał podstawowe prawdy wiary chrześcijańskiej. Niektórym jednak dostojnikom państwowym i kościelnym

⁶⁶ Zob. E. Derdziuk, *Mnisi iroszkoccy*, s. 162.

⁶⁷ O idei takiej pielgrzymki zob. A. Miotk, „*Peregrinatio pro Christi amore*” we wczesnym średniowieczu, „*Studia Warmińskie*” 39 (2002), s. 161-168.

⁶⁸ Por. J. Strzelczyk, *Iroszkoci w kulturze średniowiecznej Europy*, Warszawa 1987, s. 91-92.

⁶⁹ Jonasz z Bobbio, *Żywot Kolumbana* I, 4, PSP, t. 60, s. 192: „[...] Po upływie wielu lat spędzonych w klasztorze odczuł pragnienie dalszego pielgrzymowania [...] Wyznał przeto czcigodnemu ojcu Comgallowi gorące pragnienie serca [...], gdy zaś odkrył ojcu swe nieprzeparte pragnienie, nie taką otrzymał odeń odpowiedź, jakiej oczekiwał dla swej prośby. Czcigodny Comgall zdawał sobie bowiem jasno sprawę z wielkości straty spowodowanej takim odejściem. Wreszcie jednak zaczął przychylić się do prośby i w sercu przedkładać, iż tamten bardziej kieruje się pożytkiem innych, niż stara się go osiągnąć dla samego siebie”. Zob. PL 87, 116-117.

⁷⁰ Tamże I, 4, s. 192-193.

⁷¹ Por. tamże I, 10, s. 197.

⁷² Por. E. Derdziuk, *Mnisi iroszkoccy*, s. 101.

⁷³ Por. Jonasz z Bobbio, *Żywot Kolumbana* I, 22, PSP, t. 60, s. 211.

przeszkadzała jego działalność, dlatego został skazany na przymusową deportację do Irlandii. Oczywiście nie powrócił do swej ojczyzny, gdyż pragnął pozostać na kontynencie, a nawet nazywał siebie Jonaszem (imię to po hebrajsku brzmi Kolumba) wrzuconym do morza i nieustannie powracającym do ziemi. Postanowił wstrzymać powrót do Irlandii i nadal kontynuować misję w Galii⁷⁴.

Już wcześniej jego iroszkoccy towarzysze oddzielili się od niego i samodzielnie działali na różnych terenach Europy. Stanęli oni nad brzegami Jeziora Zuryskiego, gdzie w okresie 610-612 prowadzili trudną misję polegającą na nawracaniu pogan od samych podstaw⁷⁵, dotarli także do Bregencji na wschodnim wybrzeżu Jeziora Bodeńskiego⁷⁶.

Św. Kolumban zamierzał również, jako pierwszy, przekazać podstawowe prawdy wiary chrześcijańskiej – Wenetom (Słowianom)⁷⁷, ale tych planów nie udało mu się zrealizować. Według relacji jego biografa, miał ponoć, pod wpływem sennej wizji, przekonać się, że ta część świata słowiańskiego nie jest jeszcze dojrzała do przyjęcia chrześcijaństwa. Z tego też powodu iroszkocki mnich zaniechał tutaj misji i postanowił wyruszyć na Półwysep Apeniński⁷⁸. Gdy podróżował przez Alemanię, pozostawił tam swego ucznia św. Galla, który dzięki znajomości lokalnego języka mógł prowadzić skuteczną akcję⁷⁹.

⁷⁴ Por. Kolumban św., *List IV*, 8, PSP, t. 60, s. 94: „Teraz gdy piszę, zjawił się u nie posłaniec mówiąc, iż jest już przygotowany dla mnie statek, na którym acz niechętnie, podążę do mego kraju. Jeśli jednakże ucieknę, nie powstrzyma mnie żaden strażnik, albowiem oni wydają się chcieć tego, abym zbiegł. Jeśli zaś zostanę wrzucony do morza niczym Jonasz, którego imię po hebrajsku także brzmi Kolumba, módlcie się, aby zamiast wieloryba znalazł się ktoś godny zaufania, kto posługując się pomyślnym wiosłem, zwróciłby waszego Jonaszka upragnionej ziemi”; Jonasz z Bobbio, *Żywot Kolumbana I*, 23, PSP, t. 60, s. 213: „Następnie biskup miasta Nantes, Sofroniusz, i komes Teudoald zgodnie z rozkazem królewskim starali się nakłonić świętego Kolumbna, by wsiadł na statek i udał się do Irlandii. [...] Już niesiony pomyślnymi wiatrami i zręcznym wiosłowaniem statek skierował się na pełne morze, gdy nagle zjawiły się ogromne fale i zmusiły go do powrotu na brzeg. [...] Wszyscy zdumieni poznali, iż nie jest wolą Boga, aby mąż Boży powracał do Irlandii”.

⁷⁵ Por. J. Strzelczyk, *Iroszkoci w kulturze średniowiecznej Europy*, s. 113.

⁷⁶ Por. Jonasz z Bobbio, *Żywot św. Kolumbana I*, 27, PSP, t. 60, s. 215: „[...] Wyszukali wreszcie miejsce, które znalazło uznanie wszystkich, a było ono jeszcze w granicach Germanii, ale już w pobliżu Renu; miasteczko owo, dawno temu zniszczone, nazywało się Bregencja”.

⁷⁷ Jonasz z Bobbio, *Żywot św. Kolumbana I*, 27, PSP, t. 60, s. 217: „[...] Tymczasem mąż Boży powziął plan, by udać się na ziemie Wenetów, nazywanych także Słowianami, i ciemne ich umysły oświecić światłem Ewangelii, chcąc tym, którzy od początku błędzą po bezdrożach, ukazać drogę prawdy”.

⁷⁸ Tamże I, 27, PSP, t. 60, s. 217-218: „[...] Gdy trwał na modlitwie, aby pragnienie owo się spełniło, objawił mu się we śnie anioł Pański i pokrótce, jakby rylcem kreślarskim na papierze opisując krąg ziemi, wskazał na budowę świata i rzekł: »Widzisz, że cały ten świat pozostaje pusty. Udać się przeto w prawą bądź lewą stronę, dokąd zechcesz, byś mógł spożywać owoce twego trudu«. Pojął mąż Boży z tych słów, iż lud ten nie jest jeszcze gotowy zwrócić się ku wierze, pozostał przeto w tym miejscu, dopóki nie otworzyła się przed nim droga do Italii”.

⁷⁹ Por. E. Derdziuk, *Mnisi iroszkoccy*, s. 106.

Trzeba tutaj też dodać, że Kolumban, realizując swoje przedsięwzięcia, nie tworzył sobie stałego zaplecza ekonomicznego lecz korzystał z gościny możnych i głosił Ewangelię, nie zważając na status społeczny swoich słuchaczy⁸⁰.

Regułą w postępowaniu Kolumbana było to, że swojej misji nie zamierzał stawiać na pierwszym miejscu głoszenia Słowa Bożego od samych podstaw, a raczej ułatwiał sobie sprawę i wybierał miejsca w Galii po części schrystianizowane. Głoszone przez niego prawdy wiary miały paść na wcześniej przygotowany grunt. Z tego też względu Iroszkota najpierw poznawał okoliczną ludność i jej zwyczaje, a jeśli okazała się niedojrzała do poznania elementarnych zasad życia chrześcijańskiego, to wraz z towarzyszami udawał się na inne tereny⁸¹.

Działalnością aktywnego mnicha zainteresowali się także ludzie możni i mający poważne wpływy. Przykładowo władca Austrazji, Teudebert, pragnął wykorzystać religijny zapal iroszkockich mnichów, gdyż sam chciał rozszerzyć misję ewangelizacyjną na sąsiednie obszary. Kolumban, chociaż osobiście sceptycznie odniósł się do skuteczności pracy wśród Słowian⁸², to jednak starał się, na ile to możliwe, w każdym miejscu głosić odpowiednie kazania, nawoływał do poprawy, surowo napominał i wyrzucał innym złe występki. Niezależnie od tego, w jakim środowisku się znalazł, polecał wszystkim zachowywanie prawdziwej wiary⁸³, a nawet udawał się do więźniów skazanych na śmierć, by ich pouczać z Pisma Świętego, jak to uczynił w mieście Besançon⁸⁴.

⁸⁰ Iroszkockiego mnicha przyjmowali ludzie ze szlacheckich rodów, por. Jonasz z Bobbio, *Żywot Kolumbana* I, 26, s. 214: „Potem pospieszył Kolumban do miasta Meaux. Mieszkał tam pewien mąż szlacheckiego rodu imieniem Chagneryk, współbiedak Teudeberta, człowiek mądry, którego rad król chętnie słuchał; jego szlachetna roztropność stanowiła dlań osłonę. Ten przyjął męża Bożego z wielką radością i obiecał troszczyć się o niego. [...] Nadto pomoc jego różniła się od innych tym, iż starał się zatrzymać męża Bożego przy sobie tak długo, jak będzie mógł, aby nauka tegoż uszlachetniła jego dom. [...] Z Meaux mąż Boży wyprawił się do Ussy, pewnego majątku położonego nad rzeką Mozą. Tam został przyjęty przez człowieka imieniem Autar, którego żoną była Aiga. [...]”; do Kolumbana udawali się możni, np. książę Waldenus, por. Jonasz z Bobbio, *Żywot św. Kolumbana* I, 14, s. 199.

⁸¹ Tamże I, 4, PSP, t. 60, s. 193.

⁸² Tamże I, 27, s. 127-218.

⁸³ Tamże I, 5, s. 193: „[...] Czcigodny mąż starał się głosić słowo Ewangelii wszędzie, dokądkolwiek przybył. Ludziom zaś podobało się, że to, co sztuka wymowy przyozdobiła z trudem zdobytą umiejętnością głoszenia kazań, zarazem potwierdzone było przez przykłady szlacheckiego postępowania. [...] Tak wielka łaska Boża przepelniała świętego męża, iż w czyimkolwiek domu na czas jakiś się zatrzymał, serca wszystkich zwracał ku pielęgnowaniu wiary”.

⁸⁴ Tamże I, 19, s. 206-207: „[...] Przebywając tam mąż Boży dowiedział się, iż w miejscu tym jest więzienie pełne skazańców zasądzonych na śmierć. Pospieszył zatem do więzienia, wszedł przez bramę i przez nikogo nie powstrzymywany głosił skazańcom Słowo Boże”.

Zakończenie

W podsumowaniu należy stwierdzić, że wczesnośredniowieczni mnisi oraz organizatorzy życia cenobitycznego, chociaż zakładali konieczność wewnętrznego skupienia i kontemplacji, co ułatwiać im miało przesiadywanie w jednym miejscu, to jednak gotowi byli także podjąć wysiłek ewangelizacyjny, który związany był z działalnością misjonarską. Nawet ci, co początkowo zamykali się w swoich bezpiecznych pustelniach-eremach z czasem zmuszeni byli zakładać bardziej zorganizowane ośrodki klasztorne. Wielu cenobitów było zamkniętych przed otaczającym ich światem, ale w miarę upływu czasu otwierali się na wpływy ludzi z zewnątrz. Niekiedy nawet sytuacja zmuszała opatów do podejmowania szerszej i skutecznej działalności w celu wytępienia pogaństwa wśród okolicznej ludności, czego przykład dał Marcin z Tours czy Benedykt z Nursji.

Aktywność pastoralna pierwszych organizatorów życia monastycznego przejawiała się przede wszystkim w pisaniu i wygłaszaniu kazań, czego mistrzami pozostawali tacy pisarze jak Augustyn z Hippony czy Cezary z Arles. Niemniej jednak w obliczu konieczności nawracania ludności na rozległych obszarach pogańskiej jeszcze Europy, aktywność rozciągająca się tylko w środowisku lokalnym nie wystarczała. Niektórzy więc opaci oraz cenobici, zwłaszcza wywodzący się z kręgu iroszkockiego, za nieodzowne uznali pielgrzymkę podejmowaną w celach ewangelizacyjnych. Niemale w tym zasługi miał iroszkocki opat Kolumban Młodszy, który przemierzając tereny galijskie zakładał tam ośrodki klasztorne, wprowadzał też irlandzkie zwyczaje, a pod koniec życia przeniósł się do północnej Italii, gdzie zmarł. Trzeba dodać, że Kolumban nigdy nie nawracał okolicznych ludów od samych podstaw, lecz raczej starał się umacniać lub udoskonalać zastane tam formy chrześcijaństwa. Jeśli chodzi o nawracanie Słowian, to odczuwał liczne obawy, które zniechęciły go do podjęcia misji. Tymczasem niektórzy jego uczniowie prowadzili działalność apostolską wśród ludów całkowicie nieznających chrześcijaństwa na rozległych terenach europejskich, także poza Galią.

Co prawda działalność misjonarska była charakterystyczna przede wszystkim dla mnichów iroszkockich, ale podejmowali ją także cenobici z kontynentu, do czego przyczynił się papież Grzegorz Wielki. Od momentu jego pontyfikatu możemy nawet mówić o teologii misyjnej w prawdziwym tego słowa znaczeniu. Temu papieżowi przyświecała myśl nawrócenia przede wszystkim Wysp Brytyjskich, a do tego zadania wyznaczył mnichów benedyktyńskich i rozpoczął w ten sposób akcję, która rozciągnęła się daleko poza właściwe granice dawnego Imperium Rzymskiego.

Summary

Pastoral and missionary activity of monks in the Middle Ages and the early promoters of the monastic life from the fourth to the seventh century

The article describes the pastoral and missionary activities undertaken by the early medieval monks, and the first organizers of the monastic life. At first hermits prefer to stay alone and away from human settlements. However, over time have taken a broader evangelizing activity not only in the close vicinity, but also in distant areas. Pastoral activity manifested itself in the writing and preaching, which gave a good example of Augustine of Hippo and Caesarius of Arles. It also was associated with converting the pagan Europe and involved carrying out the mission. In particular, Irish monks made pilgrimages for evangelization. The most famous was the abbot Columbanus the Younger, who worked in the area of Gaul, and his disciples evangelized the Germanic areas.

While the monks from the area of Europe undertook missions overseas areas. Contributed to this Pope Gregory the Great, who began extensive missionary campaign in the British Isles.

Marcin Czakon
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Trudności teorii decyzji w ujęciu Klemensa Szaniawskiego

Wstęp

Celem tego artykułu jest wskazanie kilku zasadniczych trudności, na które napotykają filozofowie próbujący formalizować, na sposób teorio-decyzyjny, wnioskowania zawodne. W pracy zaprezentowane zostaną poglądy wybitnego polskiego logika i metodologa nauk Klemensa Szaniawskiego, a w szczególności wskazane zostaną główne obszary problemów oraz ograniczenia w stosowności teorii decyzji.

1. Teoria decyzji

Przez teorię decyzji rozumiemy będziemy uporządkowaną trójkę $\langle A, S, u \rangle$, gdzie A jest zbiorem możliwych działań, które może wykonać podmiot, S jest zbiorem możliwych *stanów natury*, natomiast u jest użytecznością wybranego działania w przy danym stanie natury (wartością iloczynu kartezjańskiego $A \times S$), wyrażoną liczbowo. Można skonstruować następującą macierz:

Macierz 1

	s_1	s_2	...	s_n
a_1	$u_{1,1}$	$u_{1,2}$	$u_{1,\dots}$	$u_{1,n}$
a_2	$u_{2,1}$	$u_{2,2}$	$u_{2,\dots}$	$u_{2,n}$
...	$u_{\dots,1}$	$u_{\dots,2}$	$u_{\dots,\dots}$	$u_{\dots,n}$
a_m	$u_{m,1}$	$u_{m,2}$	$u_{m,\dots}$	$u_{m,n}$

Najprościej rzecz ujmując mówimy, że teoria decyzji polega na wyborze działania $a \in A$, które będzie *najlepsze (racjonalne)* ze względu na możliwe stany natury $s \in S$ oraz użyteczność u . Na chwilę obecną nie wyjaśniamy, co to

znaczy *działanie najlepsze (racjonalne)*, ponieważ samo to sformułowanie stanowi dla teorii decyzji mocno dyskutowany problem, który zostanie krótko omówiony poniżej.

Problemy decyzyjne przedstawiane w ten sposób można podzielić na dwie grupy. Pierwszą z nich stanowią *problemy decyzji w warunkach niepewności (PDWN)*, które charakteryzują się tym, że podmiot może wyliczyć wszystkie elementy zbioru S , ale nie wie nic odnośnie do ich zachodzenia. Przykładowym problemem takiego typu jest chociażby decyzja o kupnie w styczniu wczasów wakacyjnych na lipiec (w styczniu urlopowicz nie dysponuje żadnymi wiarygodnymi danymi dotyczącymi pogody, jaka może panować w lipcu). W literaturze podaje się bardzo różne kryteria wyboru działania w warunkach niepewności. Szaniawski poświęcił kilka prac przebadaniu różnych kryteriów i jednocześnie przedstawił swoją własną propozycję takiego kryterium¹.

Drugą grupę stanowią te sytuacje decyzyjne, w których podmiot posiada jakąś wiedzę na temat zachodzenia poszczególnych stanów świata. Decyzja jest banalna w przypadku, gdy wiadomo, jaki stan świata zachodzi, natomiast najciekawsze wydają się być problemy, w których możliwe jest podanie rozkładu prawdopodobieństwa na zbiorze stanów natury S . Przykładem może być sytuacja decyzji piekarza o wielkości podaży w następnym dniu, jeżeli posiada on wiedzę probabilistyczną odnośnie możliwego popytu. Rozwiązanie takiej sytuacji decyzyjnej najczęściej sprowadza się do maksymalizacji oczekiwanej wartości użyteczności.

Rozważmy przykład, który pozwoli lepiej zrozumieć o jakiego rodzaju formalizacji problemów będziemy mówili:

Przykład 1

Immanuel zastanawia się, czy idąc na Uniwersytet Królewiecki wybrać drogę przez park, dłuższą, ale przyjemniejszą, czy przez miasto, krótszą, ale nieciekawą. Wie on, że może padać deszcz lub będzie świecić słońce.

Tak więc do zbioru A działań możliwych do wyboru należy a_1 – spacer przez park, a_2 – spacer przez miasto, $A = \{a_1, a_2\}$. Do zbioru S możliwych stanów natury należy s_1 – pada deszcz, s_2 – świeci słońce, $S = \{s_1, s_2\}$. Załóżmy, że Immanuel idzie na wykład na uniwersytet na konkretną godzinę i nie chce się spóźnić, a wie dokładnie, ponieważ jest człowiekiem pedantycznym, ile minut będzie trwał jego spacer w zależności od wybranej drogi oraz warunków pogodowych.

¹ Zob. K. Szaniawski, *Kilka uwag o kryterium podejmowania decyzji*, [w:] Tenże, *O nauce, rozumowaniu i wartościach*, Warszawa 1994, s. 172-187. Zob. również K. Szaniawski, *Kryteria podejmowania decyzji*, [w:] Tenże, *O nauce, rozumowaniu i wartościach*, s. 286-304.

Tak więc możemy przedstawić ten problem za pomocą następującej matrycy, gdzie liczby to czas trwania spaceru w minutach:

Matryca 2

	s_1	s_2
a_1	13	16
a_2	11	19

Matrycę tę można odczytać na przykład w następujący sposób, jeżeli Immanuel wybierze drogę przez park i będzie padał deszcz, to jego spacer potrwa 13 min, itd. Załóżmy, że Immanuel chce dotrzeć na uniwersytet w jak najkrótszym czasie.

Przy założeniu, że Immanuel jest kompletnym ignorantem meteorologicznym i nie ma żadnych informacji, które mogłyby wskazywać, jaka będzie pogoda, możemy powyższą sytuację decyzyjną uznać za *problem decyzji w warunkach niepewności*. Dla rozwiązania tego problemu możemy posłużyć się którymś z wielu kryteriów podejmowania decyzji. Np. kryterium *maxmin* sugeruje, że racjonalne jest wybranie spaceru przez park.

Z drugiej strony można założyć, że Immanuel wie coś na temat pogody. W sytuacji, w której przed podjęciem decyzji wyjrzał on przez okno i sprawdził, czy pada, czy nie pada deszcz, podjęcie decyzji jest banalne. W sytuacji, w której Immanuel może tylko przypuszczać, jaka jest pogoda (nie ma doskonałej pewności), np. dysponuje statystykami mówiącymi o prawdopodobieństwie opadów w danym dniu, podejmuje decyzję po prostu obliczając wartość oczekiwaną. Np. jeżeli dysponuje danymi, które mówią, że opady deszczu możliwe są z prawdopodobieństwem $P(s_1)=0,3$, wtedy $P(s_2)=0,7$, stąd wartość oczekiwana $a_1=15,1$ i $a_2=16,6$, a więc należy wybrać drogę przez park a_1 .

Zauważmy, że formalizację tego rodzaju można również zinterpretować w inny sposób. (1) Do zbioru A należą różne przedmioty, a zbiór S to różne punkty widzenia (sytuacje). Wówczas u przedstawia wartość danego przedmiotu z danego punktu widzenia. Podmiot ma dokonać wyboru przedmiotu. (2) Zbiór A składa się przedmiotów lub decyzji (kandydat w wyborach), a zbiór S to różne osoby. Wtedy u reprezentuje wartość danego przedmiotu lub decyzji (zwycięstwa kandydata w wyborach) dla poszczególnych osób. Grupa osób S ma dokonać wyboru najlepszego przedmiotu lub decyzji (kandydata)².

² Por. K. Szaniawski, *Kilka uwag o kryterium podejmowania decyzji*, s. 174.

2. Arbitralna racjonalność

Jak już wspomnieliśmy, teoria decyzji zajmuje się poszukiwaniem najlepszej racjonalnej decyzji w danej sytuacji. W literaturze przedmiotu wymienia się różne warunki, które powinno spełniać wnioskowanie, żeby można było powiedzieć, że jest ono racjonalne. Jest to między innymi założenie, że każdy problem ma rozwiązanie i założenie, że jeżeli dana czynność nie jest rozwiązaniem problemu, to po dołączeniu innych możliwych czynności dana czynność nie stanie się rozwiązaniem tego problemu. Warunki te, czasem nazywane aksjomatami racjonalności, przyjmowane są przez wielu autorów³. Mówi się, że postulaty te definiują w pewien sposób pojęcie *racjonalnej decyzji*⁴. W tym kontekście można rozumieć racjonalne rozwiązanie problemu decyzyjnego (wybór racjonalnego rozwiązania problemu)⁵ jako decyzję, która czyni zadość wszystkim aksjomatom.

Okazuje się, że nie znaleziono do tej pory żadnego kryterium podejmowania decyzji w warunkach niepewności, które spełniałoby wszystkie wymieniane aksjomaty racjonalności. Dyskutowane w literaturze kryteria spełniają jedno z nich, a innych nie spełniają. Wydaje się, że satysfakcjonująca analiza spełniania postulatów racjonalności przez najbardziej popularne kryteria podejmowania decyzji (maxmin, Hurwicza, Laplace'a, Savage'a, Kryterium β) została zaprezentowana przez M. Czakona w artykule *Kilka uwag o kryterium racjonalności dla problemów decyzji w warunkach niepewności*⁶. W związku z tym racjonalność, a w szczególności racjonalna decyzja, zawiera w sobie jakiś arbitralny element, który polega na wyborze postulatów określających racjonalność, co ostatecznie sprowadza się do dokonania wyboru kryterium podejmowania decyzji.

W momencie, gdy osoba decydująca dokona wyboru kryterium podejmowania decyzji, to w zależności od tego, które kryterium ona wybrała (a więc jakie aksjomaty racjonalności uznaje), może natrafić na kolejny problem. Kryterium Hurwicza oraz kryterium β zawierają w sobie parametry, które ustalane są arbitralnie przez każdego decydenta. Jest to współczynnik pesymizmu α dla kryterium Hurwicza oraz współczynnik β dla kryterium β . Chociaż istnieją pewne bardzo proste sposoby ustalania wartości tych współczynników, to z założenia są

³ Aksjomaty racjonalności wymieniane są w pracach: K. Szaniawski, *Kilka uwag o kryterium racjonalnego podejmowania decyzji*. Również K. Szaniawski, *Kryteria podejmowania decyzji* oraz M. Czakon, *Kilka uwag o kryterium racjonalności dla problemów decyzji w warunkach niepewności*, [w:] „Philosophia”, 32 (2012). Uzasadnienie aksjomatów racjonalności można znaleźć [w:] R. Luce, H. Raiffa, *Games and decisions: Introductions and critical survey*, J. Wiley, New York 1957.

⁴ Por. K. Szaniawski, *Logika rachunku ekonomicznego*, [w:] K. Szaniawski, *O nauce, rozumowaniu i wartościach*, Warszawa, 1994, s. 268.

⁵ Racjonalny wybór, to inaczej wybór optymalnego (najlepszego) rozwiązania.

⁶ M. Czakon, *Kilka uwag o kryterium racjonalności dla problemów decyzji w warunkach niepewności*.

one subiektywne i ustalane przez każdego decydującego indywidualnie⁷. Kolejny raz mamy tutaj do czynienia z pewnego rodzaju dowolnością przy racjonalnym rozwiązywaniu problemów.

Ostatecznie okazuje się, że próba precyzyjnego formalnego zdefiniowania pojęcia racjonalności napotyka pewnego rodzaju arbitralność, która sprowadza się do subiektywnego wyboru. Wybór ten, dokonywany przez decydenta, w pierwszej kolejności może polegać na wyborze kryterium podejmowania decyzji, a więc odrzuceniu niektórych aksjomatów racjonalności, a w drugiej – na subiektywnym ustaleniu wartości parametrów dla wybranego kryterium. Warto również zwrócić uwagę, że rozważane tu formalne ujęcie problemów decyzyjnych zakłada pewnego rodzaju racjonalność, która jest zrelatywizowana do jakiegoś celu. W *przykładzie 1* Immanuel, podejmując decyzję o wyborze drogi na uniwersytet, na względzie miał tylko czas trwania spaceru. Jego celem było przybycie na uniwersytet w jak najkrótszym czasie. A przecież bardziej racjonalne od przybycia w jak najkrótszym czasie może być zdrowie Immanuela, w związku z czym nie powinien chodzić on w deszczu. Jak zauważa Szaniawski, M. Blegvad pojęcie racjonalności zrelatywizowane do celu nazywa *racjonalnością formalną*, natomiast racjonalność, która nakłada jakieś warunki na cel, nazywana jest *racjonalnością rzeczową*⁸. Pytanie o racjonalność np. zażywania narkotyków jest pytaniem, które dobrze ilustruje, że są pewne problemy decyzyjne, których racjonalne rozwiązanie wymaga czegoś również od celu działania, a nie tylko od podejmowania decyzji⁹.

3. Warunki niepewności

Problemy decyzji w warunkach niepewności są również kłopotliwe ze względu na duże trudności, które napotyka się próbując zdefiniować *warunki niepewności*. Warunki niepewności, inaczej nazywane *kompletną ignorancją podmiotu*, nie zostały, jak się wydaje, nigdzie zdefiniowane w sposób precyzyjny, w związku z tym nie bardzo wiadomo, w jakich sytuacjach taki sposób podejmowania decyzji ma zastosowanie. Co więcej, w wielu przypadkach kompletna ignorancja podmiotu jest raczej nierealna. Mechanik, nasłuchujący stukania podczas jazdy samochodem (w poszukiwaniu usterki), pod uwagę bierze zapewne tylko najczęściej występujące usterki, ponieważ korzysta z wiedzy i doświadczenia, jakie

⁷ Zob. K. Szaniawski, *Kryteria podejmowania decyzji*, s. 294.

⁸ Szaniawski w swoim artykule odwołuje się do: M. Blegvad, *The content and status of rationality assumptions in social sciences*, [w:] „Danish Yearbook of philosophy” (1978) 15, s. 56. Por. K. Szaniawski, *Filozofia podejmowania decyzji*, [w:] K. Szaniawski, *O nauce, rozumowaniu i wartościach*, Warszawa, 1994, s. 444.

⁹ Por. tamże.

posiada. Podobnie przedsiębiorca decydujący o tym, co produkować, a nawet turysta wykupujący wczasy w styczniu na lipiec, opierając swoje przekonanie co do pogody na jakiejś wiedzy lub doświadczeniu, może korzystać z prognoz długoterminowych lub mądrości ludowej, a nawet astrologii (choć w ostatnim przypadku można by go pewnie nazwać ignorantem). Wydaje się, że większość problemów decyzyjnych, które mogą być sformułowane na sposób teorio-decyzyjny, nie daje się ująć jako problemy decyzji w warunkach niepewności.

Odrębny problem stanowi również zagadnienie przypisywania prawdopodobieństwa poszczególnym stanom natury. Należy tylko wspomnieć, że w ogromnej ilości problemów decyzyjnych oczywiste jest, że decydent skłania się do jakiegoś stanu natury (np. ma przeczucie, że ten stan wystąpi), ale nie potrafi wyrazić tego liczbowo, co uniemożliwia wyliczenie wartości oczekiwanej dla możliwych działań, a w konsekwencji sprawia, że powyższy model rozwiązania jest bezużyteczny.

Okazuje się, że problemy, które można przedstawić jako PDWN, to sytuacje, w których podmiot nie tyle nic nie wie o możliwości zajścia danych stanów świata, ale to sytuacje, w których oceny zajścia poszczególnych stanów świata są sobie równe. Inaczej mówiąc, wszystkie problemy, w których podmiot przypisuje możliwym stanom świata równe prawdopodobieństwo, wydają się być możliwe do przedstawienia na sposób PDWN. Potocznie rzecz biorąc są to problemy, w których żaden możliwy stan natury w żaden sposób nie przeważa nad innym. Mechanik, nasłuchujący stukania podczas jazdy samochodem, bierze pod uwagę kilka najczęściej występujących usterek, ale ostatecznie nie jest w stanie stwierdzić, co jest zepsute, ponieważ wszystkie te usterki są prawdopodobne w takim samym stopniu. Podobnie turysta, wykupujący wczasy w styczniu na lipiec, chociaż może polegać na prognozach długoterminowych lub mądrości ludowej, a nawet astrologii, ostatecznie uznaje, że deszcz lub słońce nad polskim morzem w wakacje są tak samo prawdopodobne.

Tak więc okazuje się, że formalna konstrukcja rozwiązywania problemów decyzji w warunkach niepewności ma bardzo ograniczone pole zastosowań. Z jednej strony racjonalność rozwiązania tak przedstawianych problemów jest jeśli nie wątpliwa, to na pewno dyskusyjna. Z drugiej strony zdefiniowanie warunków niepewności, a więc dopasowanie odpowiedniego problemu do tej formalnej konstrukcji, przysparza wiele trudności.

4. Stosowalność teorii decyzji

Obecnie przyjrzymy się możliwości zastosowania teorii decyzji w dwóch bardzo ważnych dla ludzkiego życia dziedzinach: medycynie i prawie. Dziedziny te niejednokrotnie w historii spotykały się z niełatwymi do rozwiązania problemami

decyzyjnymi. Spróbujmy problemy decyzyjne tych dziedzin przedstawić w pewnym uproszczeniu za pomocą zaproponowanej aparatury formalnej.

Rozważmy decyzję lekarza dotyczącą wyboru terapii dla pacjenta. Zbiór S będzie w tej sytuacji zbiorem możliwych diagnoz, a zbiór A zawierał będzie możliwe do zastosowania terapie. Możliwym lekarskim orzeczeniem diagnozy przypisane będą różne stopnie prawdopodobieństwa. Jak to zwykle bywa, pewność zdarza się niezwykle rzadko. Widzimy, że rozwiązanie tego problemu będzie polegało na wyborze terapii, która będzie miała najwyższą wartość oczekiwaną. Zauważmy, że u oznaczać będzie użyteczność danej terapii przy danej diagnozie, czyli stan zdrowia pacjenta po zastosowaniu terapii. Od razu narzuca się pytanie, w jaki sposób oddać to za pomocą liczb. Na chwilę zostawimy ten problem¹⁰.

Jeżeli bliżej przyjrzymy się praktyce wyboru terapii medycznej, okazuje się, że nie przebiega ona w powyższy sposób. Lekarz podejmuje decyzję odnośnie terapii raczej dopiero w momencie, gdy zostanie postawiona diagnoza. A więc najpierw lekarz dokonuje diagnozy, a następnie, przy założeniu, że jest ona prawdziwa, dopasowuje do niej terapię. Można to sprowadzić do sytuacji, kiedy lekarz decyduje się na uznanie za prawdziwą tej diagnozy, która posiada największe prawdopodobieństwo, lub wstrzymuje się od decyzji i czeka na kolejne wyniki badań. Rozważmy *przykład*, który zilustruje kolizję teorii decyzji ze standardową praktyką lekarską.

Macierz 3

	s_1	s_2
a_1	16	0
a_2	4	60

Zinterpretujmy tę macierz w następujący sposób: skuteczność terapii a_1 w leczeniu choroby zdiagnozowanej jako s_1 oceniana jest na 16, natomiast w leczeniu choroby s_2 terapia ta jest w ogóle nieskuteczna; skuteczność terapii a_2 w leczeniu choroby zdiagnozowanej jako s_1 oceniana jest na 4, a w leczeniu choroby s_2 na 60. Przyjmijmy teraz, że prawdopodobieństwo $P(s_1) = 0,8$, a $P(s_2) = 0,2$, a więc wartość oczekiwana terapii a_1 wynosi 12,8, a terapii a_2 równa jest 15,2.

W takiej sytuacji teoria decyzji nakazuje wybór terapii a_2 , ponieważ ma większą wartość oczekiwaną. Wybór tej terapii wydaje się stać w konflikcie z standardową praktyką medyczną, w której to lekarz najpewniej zdecydowałby się na terapię a_1 , ponieważ wcześniej uznałby za prawdziwą diagnozę s_1 (z racji

¹⁰ Por. K. Szaniawski, *Granice logiki decyzji*, [w:] K. Szaniawski, *O nauce, rozumowaniu i wartościach*, s. 453.

tego, że jest o wiele bardziej prawdopodobna od s_2). Przykład ten pokazuje, że stosowalność teorii decyzji w medycynie, o ile w ogóle jest możliwa, na pewno jest mocno ograniczona. Praktyka podejmowania decyzji medycznych wydaje się być odmienna od tej, którą proponuje teoria decyzji¹¹.

Na podobnego rodzaju problemy możemy natknąć się podczas podejmowania decyzji prawniczych. Tutaj również podejmowanie decyzji przebiega dwustopniowo. Sędzia najpierw bada dowody i stwierdza stan faktyczny (inaczej mówiąc, wybiera jeden z możliwych stanów świata), a następnie podejmuje decyzję odnośnie do wymiaru kary lub jej braku (wybiera jedno z możliwych działań). Zmienna u reprezentować będzie tutaj użyteczność skutków podjętej decyzji. Zauważmy, że może ona zależeć od wielu czynników, m.in. od zgodności z literą prawa, odbioru przez opinię publiczną, skutku w społeczeństwie¹². Kolejny raz możemy zapytać, w jaki sposób tak bardzo złożone skutki decyzji oddawać za pomocą liczb.

Podobnie jak w przypadku medycyny, tak i tutaj trudno jest o całkowitą pewność co do stanu faktycznego (stanu świata). Można temu stanowi przypisać jedynie subiektywne prawdopodobieństwo. Szaniawski zauważa, że to prawdopodobieństwo nie jest wykorzystywane zgodnie z zaleceniami teorii decyzji, ponieważ decyzje prawne należy opierać na pewności, a nie na przypuszczeniach, zgodnie z zasadą *in dubio pro reo*. Rozwiązywanie problemów na sposób teorio-decyzyjny z założenia nastawione jest na problemy, w których pod uwagę należy brać ryzyko niepewności¹³.

Szaniawski pisze: „Właściwe jest stwierdzenie, że w prawie – jak w medycynie – dochodzi się do decyzji przez stanowcze uznanie jakiejś hipotezy i maksymalizację wartości przy tym założeniu”¹⁴. Jednocześnie zwraca on uwagę, że prozaiczne decyzje życia codziennego również opierają się na uznaniu jakiegoś zdania (stanu świata) za prawdziwe i dopiero później podjęciu decyzji co do działania. Prawdopodobieństwo możliwych stanów świata, a więc i teoria decyzji, odgrywa rolę dopiero w momencie, gdy skutki decyzji są niebagatelne. Szaniawski stwierdza: „Wydaje się zatem, że granice logiki decyzji wyznaczone są bądź przez praktyczną wygodę (jak w codziennych decyzjach nacechowanych niewysokim ryzykiem), bądź też przez konieczność uzależnienia decyzji od wyraźnie uznanych zdań (jak w medycynie lub prawie)”¹⁵.

¹¹ Por. tamże, s. 453-456.

¹² Por. tamże, s. 457.

¹³ Por. tamże, s. 457-458.

¹⁴ Tamże, s. 458.

¹⁵ Tamże, s. 459.

5. Wyrażanie problemów za pomocą liczb

Obecnie skupimy się, jak było to wspomniane wyżej, na problemie reprezentowania skutków działań przez liczby. Wydaje się, że jeżeli przyjrzymy się *przykładowi 1*, w którym Immanuel decydował, jaką drogę powinien wybrać w zależności od warunków atmosferycznych, skutki działania oddane są adekwatnie za pomocą liczb, natomiast w *przykładzie 2*, w którym lekarz musi wybrać właściwą terapię w zależności od orzeczenia, pojawia się wątpliwość co do adekwatności przyporządkowania skutkom poszczególnych liczb. Dlaczego jedne sytuacje decyzyjne dają się przedstawić w satysfakcjonujący sposób za pomocą liczb, a inne nie?

Zauważmy, że w *przykładzie 1* zadanie do rozwiązania to odpowiedź na pytanie o wybór najkrótszej w minutach drogi na uniwersytet. Wydaje się, że tu właśnie leży sedno problemu, które można określić jako postawienie przed problemem decyzyjnym celu, który można zmierzyć za pomocą obiektywnej jednostki. Przykłady takich problemów można mnożyć: wybór przy możliwych stanach świata najkrótszej drogi, najtańszej oferty, najszybszego środka transportu, najwytrzymalszego na zgniatanie materiału.

Z drugiej strony zauważmy, że *przykład 2*, chociaż ma bardzo wyraźnie określony cel, którym jest wybór najskuteczniejszej terapii przy danej chorobie, budzi wątpliwości co do wyrażenia jego rozwiązań za pomocą liczb. Wątpliwości te wynikają z faktu, że zadanie postawione przed rozwiązującym ten problem, nie zostało przełożone na jakąś obiektywną skalę pomiarową. Inaczej mówiąc liczby te przedstawiają wyrażoną przez lekarza subiektywną ocenę stanu zdrowia pacjenta po zastosowaniu terapii. Przykłady takich problemów również można mnożyć: wybór przy możliwych stanach świata najlepszej restauracji, najładniejszej koszuli, najwygodniejszego fotela, najlepszego produktu, najlepszego kandydata w wyborach, najlepszego miejsca na wakacje.

Zauważmy, że ten drugi sposób wartościowania możemy z powodzeniem określić jako wartościowanie subiektywne, ponieważ reprezentowanie skutków działania za pomocą liczb jest całkiem dowolne. Dobrym przykładem, który to ilustruje, jest zadanie pomiaru temperatury, do którego możemy wybrać różne względne skale pomiarowe (np. Celsjusza, Kelvina, Fahrenheita). Każda z tych skali ma inny początek układu lub jednostkę. Ponadto zauważmy, że relacje pomiędzy dokonanymi pomiarami, a reprezentującymi je liczbami nie zawsze są odpowiednie. Przecież oczywiste jest, że $2 \times 6 = 12$, a powiedzieć, że skoro temperatura jednego dnia wynosiła 6 stopni, a drugiego wynosi 12 stopni, to jest dwa razy wyższa, nie ma większego sensu, jeżeli używamy, którejś ze skali względnych¹⁶. Podobnie sprawa ma się we wszystkich sytuacjach, w których

¹⁶ Zob. K. Szaniawski, *Teoria decyzji a etyka*, [w:] K. Szaniawski, *O nauce, rozumowaniu i wartościach*, s. 479.

używana jest subiektywna skala wartościowań, np. wartościowanie smaku lodów albo wygody siedzenia.

Wielu badaczy zwraca również uwagę, że możliwe jest behawiorystyczne określenie subiektywnej skali wartości. Podmiot stawiany jest w realnych lub hipotetycznych sytuacjach i proszony o dokonanie wyboru. Najczęściej odbywa się to za pomocą wyboru loterii z odpowiednimi wartościowaniami i prawdopodobieństwem. Można powiedzieć, że jest to pewnego rodzaju eksperymentalne ustalenie skali wartościowań dla danego osobnika. Niemniej podkreśla się, że przeprowadzenie takiego pomiaru w warunkach *laboratoryjnych* nawet dla prostych sytuacji jest trudne, nie mówiąc już o problemach złożonych lub prawdziwych dylematach¹⁷. Dość zwrócić uwagę, o czym pisze Szaniawski, że lekarze bardzo niechętnie wyrażają problemy decyzyjne w kategoriach liczbowych¹⁸.

Zauważmy więc, że posługiwanie się subiektywną skalą wartościowań budzi pewne wątpliwości, w szczególności dotyczące relacji pomiędzy liczbami ją tworzącymi. Obiektywna skala wartościowań wydaje się nie budzić większych wątpliwości, ale ma wąski zakres zastosowania. Zauważmy, że teoria decyzji opiera się na założeniu, że użyteczność poszczególnych decyzji można wyrazić za pomocą jednej liczby (da się rozmieścić na jednowymiarowej skali wartości). Wydaje się, że właśnie to założenie bardzo zawęży zakres stosowalności teorii decyzji. Przecież w *przykładzie 1* Immanuel mógł powiedzieć (co wiąże się z wielością celów, które chce osiągnąć), że liczy się dla niego czas dojścia na uniwersytet, ale chciałby podjąć decyzję uwzględniając komfort spaceru, swoje zdrowie, a może nawet możliwość spokojnego rozmyślenia o zdaniach syntetycznych *a priori*. W jaki sposób tak złożoną sytuację oddać za pomocą jednej liczby¹⁹? W związku z tym wydaje się, że teoria decyzji nie jest w stanie adekwatnie oddać złożonych problemów, uwzględniających wielość celów, osobiste preferencje lub brak obiektywnej skali, które są najtrudniejsze do rozwiązania, a które domagają się formalnych narzędzi ułatwiających podjęcie decyzji. Szaniawski widział ograniczenie stosowalności teorii decyzji szczególnie w etyce²⁰.

Zakończenie

W artykule zostały wskazane pewne trudności oraz ograniczenia w stosowalności teorii decyzji. W szczególności zwrócono uwagę, że racjonalność decyzji zawiera

¹⁷ Por. tamże, s. 479.

¹⁸ Zob. K. Szaniawski, *Granice logiki decyzji*, s. 456.

¹⁹ Pewnego rodzaju rozwiązaniem jest możliwość rzutowania kolejnych parametrów na jeden wymiar przez nadawanie im wag, ale nie wydaje się to rozwiązywać zasadniczego problemu.

²⁰ Por. K. Szaniawski, *Teoria decyzji a etyka*, s. 480.

w sobie pewnego rodzaju arbitralność, która sprowadza się do odrzucenia, któregoś z aksjomatów racjonalności. Zauważono, że pewne kryteria wyboru, jakie podmiot jest skłonny podjąć, same w sobie zawierają pewnego rodzaju dowolność, polegającą na ustaleniu ryzyka. Racjonalność, która występuje w teorii decyzji, to *racjonalność formalna*, zrelatywizowana do konkretnego celu. Wskazano również na trudności występujące przy próbie definicji warunków niepewności, czyli tak zwanej kompletnej ignorancji podmiotu, a co za tym idzie na problemem dopasowania sytuacji decyzyjnych do formalnej konstrukcji, jaką jest problem decyzji w warunkach niepewności. Wspomniano fakt, że teoria decyzji nie ma zastosowania w wielu dziedzinach, w których podjęcie decyzji odbywa się dopiero w sytuacji, w której uzyskuje się pewność co do stanu świata (uzna, że dany stan świata zachodzi), w szczególności zwrócono uwagę na sposób podejmowania decyzji medycznych oraz prawnych. Wypowiedziano również kilka uwag na temat sposobu reprezentowania skutków możliwych działań przy danych stanach świata za pomocą liczb. W szczególności zauważono, że złożone problemy, uwzględniające wiele celów podmiotu, jego subiektywne preferencje, a więc problemy najbardziej doniosłe i najtrudniejsze, nie dają się wyrazić w prosty sposób za pomocą zaproponowanej formalnej aparatury pojęciowej teorii decyzji. Wydaje się, że z zaprezentowanych wyników można wyciągnąć wnioski, że logika decyzji w przedstawionej postaci ma ograniczony zakres stosowalności i nie obejmuje wszystkich problemów decyzyjnych.

Summary

Difficulties of theory of decision according to Klemens Szaniawski

In this paper the author shows some objections and limitations of application of theory of decision. Specifically he notes, that rationality of decision is in some way arbitrary which relies on rejection of at least one axioms of rationality. Also the author points out, that some criterions of choice contain subjective parameter. He indicates that we come across a many difficulties during construction of definition of the conditions of uncertainty. Also the author notes that application of theory of decisions is very limited, specifically in medicine and law. Finally he says some remarks about representation effects of the action as a numbers.

Ks. Andrzej Draguła
Uniwersytet Szczeciński

„Polish” theology of the icon (sacred image)

The historical and pastoral importance of the image of Our Lady of Częstochowa from Jasna Góra for the Church in Poland makes it become „the image” *par excellance*. In many expressions in the language of Church the picture from Jasna Góra is merely „the image” which becomes the theological point of reference for other „sacred images” as well. As widely perceived, the image being miraculous is the result of its content (the image itself), sanctity understood in connection with the matter of the image and sanctity of the place – sanctuary understood as the place favoured by God. The „presence” of the depicted person is a fundamental problem for the theology of the image. It acquires an extra dimension if you consider the fact that it was not only the miraculous picture which peregrinated but also its copy or – after the picture was „arrested” – Evangeliary or a candle, in the original picture frame or in other surrogate. Such a peregrination took place for the first time in 1957-1980. In 1985 the second peregrination of Our Lady of Częstochowa’s copy was initiated¹.

As S. C. Napiórkowski mentions, expressions like „Mary present among us, present in the picture, present in its copy, present in the picture frame, in the candle, in Evangeliary,”² were common those days. This presence was described by terms „Mother of God in the picture”, „Mother of God in the copy of the picture”, „Mother of God in empty picture frame”, „Mother of God in the sign of a candle”, „Mother of God in the sign of Evangeliary book”³. The theology of

¹ See S. C. Napiórkowski, *Matka naszego Pana (problemy-perspektywy-poszukiwania)*, Tarnów 1992, p. 120. Visitations of the Virgin Mary images took place in many countries in XX century. On the occasion of 300 anniversary of dedicating France to the Mother of God so called „Grand Retour” (Great Return) began in this country in the interwar period. In 1947, on the occasion of 30th anniversary of Fatima’s Apparitions several statues of Our Lady of Fatima began peregrinations in many countries in the world. See L. Balter, *Podstawy teologiczno-duszpasterskie maryjnego nawiedzenia*, „Collectanea Theologica” 52(1982), fasc. III, p. 19. See also B. Pylak, *Teologiczno-duszpasterskie założenia peregrynacji obrazu Matki Bożej Jasnogórskiej*, „Homo Dei” 1 (1972), p. 13-14; W. Szetelnicki, *Nawiedzenie obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej w archidiecezji wrocławskiej*, Rzym 1971, p. 19-30.

² See S. C. *Matka naszego Pana (problemy-perspektywy-poszukiwania)*, p. 122.

³ See *ibid.*

Mary's „presence” through the original picture is a subject to criteria developed by theology based on the rules of Second Council of Nice (787), but combining „presence” with the copy of the picture or with secondary signs (a picture frame, a candle) raises objections of theological nature. Can we identify these two different forms of „presence” if we have to deal with very different signs: sacred image, peregrination copy, a picture frame, a candle? These questions raise other questions: what sources should theology of Mary's „presence” in the relation to the picture be based on? Is it possible to justify all these ways of presence by the same theological criteria? Shouldn't we use some other way of theological argumentation apart from theology of the image? If so, then what argumentation should we use?

1. Theology of „presence” according to cardinal St. Wyszyński and cardinal K. Wojtyła

There are three groups of statements in the theology of Primate Wyszyński. The first group consists of texts which tell rather formally about Mary's presence in the picture or in its copy⁴. The Primate talks about the picture and its copy interchangeably and about the depicted person as the reality present *hic et nunc*, here and now. It happens when statements of adjudicating or instructive character pass smoothly into prayer „where usually personal interpretation [of Mary's presence] appears”⁵. Such an interpretation seems to be correct in the statements of prayerful character „because we are not used to pray to the picture as a picture but we pray before the picture to the person it depicts, what does not however prejudge this or other stand toward the presence of a saint in his image, before which we hold our hands to say a prayer. Physically turned to the picture, we talk with our hearts to the person.”⁶ According to Napiórkowski, on the basis of these sentences of Wyszyński we cannot state that „praying Primate places the Addressee of his prayers [Mary] in the picture”⁷. According to him such a manner of calling Mary „can be understood as an accepted religious convention in our cultural circle”⁸. It seems however that it is not only about linguistic or cultural convention, but such Primate's statements are based on particular theological vision. This interpretation of „presence” and prayer to the person through the image is compatible with theology developed during Second Council of Nice, where it

⁴ See *ibid.*, p. 123.

⁵ See *ibid.*

⁶ See *ibid.*

⁷ See *ibid.*

⁸ See *ibid.*

was stated that „who makes an obeisance to a picture, makes it to a Person who is depicted”. This statement is based on the teaching of saint Basil the Great, according to whom „worship given to the image passes to the prototype”⁹.

Another group of statements by the Primate consists of utterances which express the conviction „about some intensive, strong, condensed, unique, active, dynamic presence of Mary in Jasna Góra’s picture and its copy”¹⁰. We can also find smooth transition from „material” to „personal” language here. The Primate says about „God’s Mother visitation” but immediately in the next sentence he says that „the picture will travel”. Once he says that „priests carried the accurate image of Jasna Góra’s Mother around Wały”, and immediately afterwards he says about „the Mother, carried by priests and God’s people [...], who is to save by Her Visitation our whole motherland and all of you”¹¹. In the letter to families Wyszynski spoke about „visitation of the picture’s copy” as well as about „receiving the Mother of Christ in the copy” and about arriving of „God’s Mother in the sign of Jasna Góra Picture”. On one hand he wrote to families: „you receive the picture of God’s Mother”, on the other hand: „Blessed Mother is coming to you” or: „Mary is arriving”¹². The analysis of all utterances (printed and in typescript) allows us to state that the Primate used the direct expression about Mary: „present in Jasna Góra’s image”¹³ only once (in the sermon of 9. V. 1961).

Third group of statements consists of these public appearances of the Primate in which he takes the issue of Mary’s presence itself. He explains it in broad historico-redemptive and ecclesiological context without referring to Jasna Góra’s image. In his argumentation he refers to his personal experience of Mary’s presence and Christ’s acting through Mary as well as to objective Biblical (Cana of Galilee, Kalwaria) and theological arguments. The Primate expresses it through the idea of widely understood presence of Mary as the Mother, the Mediatrix, the Helper¹⁴.

⁹ Second Council of Nice, [*Dekret wiary*], in: *Dokumenty soborów*, volume 1, p. 338-339; compare: Basil the Great, *O Duchu Świętym*, 18, 45 (PG 32, 149; SC 17, 194). *Catechism of the Catholic Church* justifies worship of images referring to the same statements of Basil the Great and Second Council of Nice (see KKK 2132).

¹⁰ S. C. Napiórkowski, *Matka naszego Pana (problemy-perspektywy-poszukiwania)*, p. 122

¹¹ See S. Wyszynski, *Wszystko postawiłem na Maryję*, Paris 1980, p. 172-177.

¹² The Primate’s letter to Polish families preparing for visitation of the copy of Our Lady of Jasna Góra’s picture, Gniezno, 15. 08. 1978 r., [in:] *Nawiedzenie rodzin przez kopię obrazu Matki Bożej Jasnogórskiej przed Jubileuszem 600-lecia*, bmrw., p. 2-6.

¹³ See J. Pach, *Jasnogórski Obraz i Sanktuarium w nauczaniu kardynała Stefana Wyszyńskiego*, „*Studia Claromontana*” 5 (1984), p. 90-91.

¹⁴ See *ibid.*, p. 125-127. „This readiness and awareness that God acts, through Mary, determines the success of the Saint Church in Poland [...]. God acts in Poland through the Mother of Christ. Let theologians puzzle over it... I myself was hesitating whether I should say: *Per Mariam – Soli Deo*, but I say it now, because I believe it... I have many reasons to prove that it is Mother of

2. Theology of „presence” according to K. Wojtyła

According to S. C. Napiórkowski, Wojtyła's utterances reveal greater awareness both of the language he uses when talking about Mary's presence and of the problem of this presence itself¹⁵. In Trybsz, where empty picture frame was welcomed (7.VII.1968), Wojtyła expressed his doubts: „I say that She is coming, She is visiting. What right do I have to say so? Dear Brothers and Sisters, not even Her image has come to you – it has been imprisoned for two years in Jasna Góra”¹⁶. Wojtyła expressed the same doubt few days later saying: „She is coming, She is visiting [...]. It is such a great Guest, great presence. I say it and I know that you understand me. Maybe someone from the outside would not understand me. What is he actually talking about? What presence? Who has come?”¹⁷ Wojtyła's utterances allow us to state that he did not concentrate on Mary's presence through concrete material thing like a copy, a picture frame, a candle or Evangelary. It was more about the presence through experiencing events connected with visitation. Many of these utterances – as S.C. Napiórkowski reckons - can be interpreted in the category of moral presence, i.e. in such a sense that Mary gives proves of her maternal love to the gathered¹⁸.

Other Wojtyła's utterances suggest the more concrete and palpable presence – personal presence. In one of his sermons Wojtyła said: „[...] She is visiting us despite empty picture frame, against all arguments and rules we refer to”¹⁹. We know other utterances in which Wojtyła says directly about visitation as presence of „Somebody”. „Spontaneous revelation of arrival, visitation, presence, which is the expression of living, strong faith penetrating beyond this empty picture frame, is being released. As if the picture became »unimportant«. The important is that Somebody has arrived, as to the house of Zachariah and Elizabeth once. I have to tell you, my dear, that in your welcome I sensed deeply that you are authentically welcoming Somebody”²⁰. It is clear that Wojtyła did not connect category of „Mary's presence” exclusively and directly with the picture. This presence is implemented and accomplished even „despite” the picture or „without” the picture. Referring to the fact that the peregrination picture was „arrested”, Wojtyła

Christ who is the Messenger of the Father's Might, who loves His children who believe His Son in Poland”. S. Wyszynski, *Wszystko postawiłem na Maryję*, Paris 1980, p. 20-22.

¹⁵ About Mariology of K. Wojtyła see: R. J. Abamek, „Jasnogórska” mariologia kardynała Karola Wojtyły papieża Jana Pawła II, „Studia Cloromontana” 1 (1981), p. 7-39.

¹⁶ K. Wojtyła, *Oto Matka Twoja*, Jasna Góra – Rzym 1979, p. 119.

¹⁷ See *ibid.*, p. 121-122.

¹⁸ See *ibid.*, p. 128.

¹⁹ See *ibid.*, p. 116.

²⁰ See *ibid.*, p. 155. „We welcome Her incessantly as Somebody who really, although very mysteriously, invisibly, arrives to us, visits us and associates with us”. See *ibid.*, p. 161-162.

said: „The dismissal of the Image does not mean your absence [...]. The empty picture frame hurts but it does not take you away from us.”²¹ Similar words could be heard in the sermon to priests of archdiocese of Krakow: „But this image, this portrait of Our Lady of Jasna Góra is so deeply engraved in the soul of each Polish man and woman that even without physical presence of the image – the visitation of the Mother of God, from Jasna Góra – was for us the most real reality”²²

Mary's presence is especially associated with the experience of peregrination itself. However, it has to be noted that Wojtyła was aware of the fact that all utterances „defining” Mary's presence were very blurred and ambiguous. He admitted in the speech on the occasion of handing the picture to diocese of Tarnów: „[...] we hand this priceless treasure over. We hand it over with all our experience of the visitation [...] the presence we do not know of what kind, but the presence that was active, discreet, but at the same time, which reached everywhere, maternal presence [...]”²³.

3. Theology of the image or the theology of the Marian shrine?

On the basis of the analysis presented above S. C. Napiórkowski proposes formulating so-called „Polish theology of the icon”²⁴. According to him, Polish theology, based on the experience of peregrination, is similar to orthodox one, which grows directly from Nice theology. It has to be mentioned though, that S. Wyszyński himself never used the term „icon”, nor does it appear in any of K. Wojtyła's studies. This theology is based on the conviction that „Mary is present not only in the picture from Jasna Góra but also in its peregrination copies and symbols (the empty picture frame, the candle, Evangeliary)”²⁵. Utterances which he analysed allow S. C. Napiórkowski to formulate a thesis that it is possible to speak „about some strong personal presence, here and now, *hic and nunc*, not only about moral presence through benevolent acting”²⁶.

The statement saying that this theology does not narrow the issue of presence only to „the presence in the picture”, in its copies and other „weaker” signs, but it also says about Mary being present „among us”, is important methodological guidance. This indication of other forms of presence – as S. C. Napiórkowski admits – loosens a little theologically important connection between Mary and

²¹ See *ibid.*, p. 67-58.

²² See *ibid.*, p. 87-88.

²³ See *ibid.*, p. 169.

²⁴ S. C. Napiórkowski, *Matka naszego Pana (problemy-perspektywy-poszukiwania)*, p. 132-136.

²⁵ See *ibid.*, p. 133.

²⁶ See *ibid.*

her image, pointing to other than iconological arguments for „Mary’s presence”. These arguments seem to be necessary because the theology of the picture itself is insufficient. Wojtyła himself points to biblical foundations, recalling Evangelical events from Cana of Galilee and the Cenacle. Iconological argument becomes strengthened indeed, if not replaced, by strictly dogmatic (mariological) argument which says about conviction „about the involvement of Lord’s Mother, important to salvation, continuing in history, i.e. about the continuation of the Cenacle in history (some *continuum* of the Cenacle’s situation)”²⁷.

You can notice this theological vision in other Wojtyła’s statements which he made in Jasna Góra already as the pope. In 1979 John Paul II said that Polish people get used to coming to „Her, who has not only her Picture, her Image – one of the best known and most worshipped around the world – here, but who is here in some special way. Who is present. Who is present in the mystery of Christ and the Church – as the Council teaches. She is present for everybody and for all who pilgrimage to Her... even if only with their soul and heart, even if only with the last breath of their life, if they cannot otherwise”²⁸. In the homily delivered during the 600 anniversary in 1983 he says that „The Picture from Jasna Góra brings new sign of Jesus’ Mother’s presence”. However, he sees this presence in broader perspective, associating it with Baptism of Poland and Christ’s presence in Polish history: „Through this event of 996, through baptism, at the beginning of our history, Jesus Christ was invited to our motherland, as to Cana of Galilee. His Mother, invited also with Him, came immediately. She came and was present together with her Son, as we can read in many testimonies of first ages of Christianity in Poland, especially in *Bogurodzica* song”. Biblical „model” of this presence is the event in Cana of Galilee and Częstochowa is seen as „Polish Cana” where „the word of Good News gains [...] some exceptional clarity, at the same time seems to be mediated by the Mother”²⁹.

It must be noted thus, that the theology of Jasna Góra’s picture according to Wojtyła – John Paul II refers to mariology of the council much more than to Nice theology of the image. The image is not a causative tool of presence for him but it is only a sign of objective presence which is in fact independent of the picture. Because of that the theology of the picture is strongly connected with the theology of the sanctuary which grew from ecclesiology. Mary’s presence in the sanctuary is seen by the Pope in the context of the mystery of Christ and the Church, i.e. in the context of living, maternal presence of Mary in the Church. He also expressed this connection – as the bishop of Kraków - in one of his speeches during peregrination when he spoke about „the presence which is alive, discreet,

²⁷ See *ibid.*, p. 134.

²⁸ Jan Paweł II, *The homily delivered 4 June 1979 r. during Holy Mass in Jasna Góra.*

²⁹ Jan Paweł II, *The homily delivered 19 June 1983 r. during Holy Mass in Jasna Góra.*

but which reaches everywhere, maternal presence, which was expressed by the Council in chapter VIII of »Dogmatic Constitution on the Church«³⁰. We have to agree with S. C. Napiórkowski that it is more about „Polish theology of the icon” or „Polish theology of Mary among us”³¹.

T. D. Łukaszuk provides guidance in finding answers to this question. He admits that catholic worship of images, which is similar to orthodox one („this attitude does not show significant differences”) concerns „sacred images, mostly of Mary”³².

As a starting point Łukaszuk takes pictures of Marian themes (and the picture of Our Lady of Częstochowa) and the fact of them being worshipped in „the attitude of people of God”. „[...] My comments will focus on Marian sacred picture, i. e. on Marian icon as the most common image being worshipped in west Church. Besides, I think that for relatively complete description of west thought about Marian icon and about her »sacramental« function, it would be better to leave overall statements about Mary’s presence in Church generally. West theology has never doubted that Mary, who was taken up to heaven and is full of glory, is always in real connection with the Church, towards which she performs many maternal and caring functions” – as T.D. Łukaszuk points³³. It seems that „Polish theology of the icon”, or rather of „sacred image”, presented here should be seen more in mariological perspective, including specifically Polish mariology, especially in the context of Mary’s presence in the Church, rather than in iconology rooted in Christology (concerning incarnation). We do not get any new argument concerning theological justification of an image but only theological justification of Marian image understood as „a sign” of Mary’s living presence in the Church. In this perspective it is clear to use a copy of the picture, a picture frame or other signs as „signals” of Mary’s presence. Images of the saints should be seen in similar way. More than in theology of image, they find their justification in dogmatic truth about the communion of saints (*communio sanctorum*).

T. D. Łukaszuk does not confide to Nice theology but also points to the teachings of two councils as to theological argument for catholic theology of image. The first premise is the teaching of Nice fathers about convergence in tasks and functions and equality in dignity of both Gospel and icon. The second premise is the expression of *Vaticanum Secundum*, „which is proclaimed and repeated by the

³⁰ K. Wojtyła, *Oto Matka Twoja*, p. 169.

³¹ See *ibid.*, p. 136.

³² T. D. Łukaszuk, *Obraz święty – ikona – sacramentale obecności*, [in:] Siwak W. [ed.], *Kościół czci Matkę swego Pana*, Przemyśl 2003, p. 49. This author also uses orthodox theology for worship of Our Lady of Częstochowa image. T. D. Łukaszuk, *Teologia świętego obrazu – ikony. Studium z dziedziny teologii ekumenicznej*, „Studia Claromontana” 1 (1981), p. 40-57.

³³ T. D. Łukaszuk, *Obraz święty – ikona – sacramentale obecności*, p. 53.

Church today, that Christ is truly present in the words of Gospel” (compare KL 7). Thus – as it says - „an irresistible conclusion follows that sacred image, equal to the Book of Gospel, has the right to enjoy similar presence”³⁴. It must be noted thus that the concept of T. D. Łukaszuk – as the author himself mentions – is not consistently completed. The author says first about „similar presence”, not about identical or the same presence, indicating that there is some difference between the presence in the words of Gospel and the presence in image. It seems that the author treats interchangeably the presence „in the words of Gospel” and „in the book of Gospel”, what can lead to some materialization of God’s word through recognizing the book itself as a sacred thing. This concept seems to deny Nice theology of the icon which is not based on faith in material sacredness of the icon but in sacredness as a subject to relation of the image to the prototype³⁵.

Therefore T. D. Łukaszuk addresses a question about the way to understand the presence in the icon: „How can we or should we comprehend – or even imagine – the presence of Christ or His Mother in sacred image? Do we deal with real presence or with purely metaphorical expression in this case?”³⁶ – T. D. Łukaszuk asks, opting also for real presence, similar to the one in God’s words, celebration of the sacraments or practicing works of mercy. He forgets, however, that these „realities” are not of the same type. It is enough to remind the differences between the presence in the Eucharist – real and substantial, and in God’s words – real but not substantial. Eventually the author postulates that the presence in the image or through image is indescribable. Mentioning the concept of establishing the theology of Marian icon on the fact of peregrination, T. D. Łukaszuk relates critically to theological „anchoring” of the theology of the icon in the event of peregrination: „It seems more correct to say that the awareness of the presence gave rise to peregrination, not the opposite – that peregrination evoked the awareness”³⁷.

³⁴ T. D. Łukaszuk, *Obraz święty – ikona w roli sacramentale obecności*, [in:] A. A. Napiórkowski [red.], *Chrystus wybawiający. Teologia świętych obrazów*, Kraków 2003, s. 72. „Such a conclusion should be drawn by western theology from teaching of councils – ancient and last one - as this theology’s own conclusion, which has equal rights with eastern theology, to use the findings of ecumenical councils of the first millenium, completed authoritatively by today’s Magisterium”. See *ibid*.

³⁵ T. D. Łukaszuk proposes more „material” interpretation of the icon: „For the Orthodox the icon, as a sign of transcendental presence and place of tangible feeling of it becomes sacred also in its dimension as a material object. [...] The materia in the icon, without change in itself, receives some functions of the order of salvation and acquires new quality which is the basis of worship of the object itself”. T. D. Łukaszuk, *Teologia świętego obrazu*, p. 55.

³⁶ T. D. Łukaszuk, *Obraz święty – ikona w roli sacramentale obecności*, p. 72.

³⁷ T. D. Łukaszuk, *Obraz święty – ikona – sacramentale obecności*, p. 62.

4. The icon or Marian picture?

Contemporary theology of visitation is based on conciliar Mariology which formulates the truth about Mary's maternal presence in the life of the Church. Sanctuaries are the expressions of this presence, images are its signs. In the theological justifications of visitation, some theologians have resorted to the Orthodox (Eastern) theology of the icon. An important question arises that original images or figures usually (never?) do not participate in visitation, but their copies (including multiple copies)³⁸, and even some form of substitution, as a picture frame or a candle. Such methods of visitation cannot be maintained in view of Eastern theology of the image.

We should recall that the icon being „the object of worship” is based on objective participation in the economy of salvation, and in ontological relation with supernatural reality through the relation of similarity between the image and the original (prototype). The task of the icon is „to enter into the experience of theophany”³⁹. Consequently, the icon serves a strictly epiphanic (theophanic) role, and thus it is an important part of the liturgy, because it is the liturgy itself, similarly to the spoken texts of the liturgy. Although the Orthodox theology is also familiar with „miraculous icons”, each icon made in accordance with the canons „is” sacred in nature, as the prayer of dedication of the icon is the actual establishment of ties between the person and the image. The icon is a quasi-sacramental place of God's presence⁴⁰.

The sacredness of the image viewed in the western theology is much more complicated. We are dealing with theology far more unstable, where the concepts close to the Orthodox (Eastern) will clash with concepts based on an entirely different dogmatic paradigm. R. Guardini distinguishes between two kinds of images: cult (Kultbild) and devotional (Andachtbild). The basis of the classification is the ontological diversity of the work. The cult image is a derivative of the objective existence of God, the body of the economy of salvation. The cult image has a „human” nature and results from external religiosity of man. In the

³⁸ The copy of the picture of Our Lady of Częstochowa, called „Picture of the Visitation”, which was consecrated by Pope Pius XII on May 13, 1957, has taken on special significance in Poland. In addition, an extra act of „sanctification „of the copy was „rapprochement between the copy and the image”, which was made by Cardinal Wyszyński, August 26, 1957 in the chancel of the Basilica of Jasna Góra. See S. C. Napiórkowski, *Matka naszego Pana (problemy-perspektywy-poszukiwania)*, p. 119. Primate himself called the act „a holy kiss” as a sign that the „Picture of the Visitation” will travel across Polish land blessed with might of the Miraculous Picture, that Queen of Jasna Góra herself, setting aside the crowns and diamonds, comes from her throne to visit the faithful people”. S. Wyszyński, *Gody w Kanie*, Paryż 1962, p. 67-68.

³⁹ B. Nadolski, *Leksykon*, Poznań 2006, [in:] *Ikona (w liturgii)*, p. 531.

⁴⁰ See T. D. Łukaszuk, *Teologia świętego obrazu*, p. 54.

strict sense, the cult image could only be an image of the canonical, unchanging form, and thus suitable for public worship⁴¹. However, it seems that such a suggestion of distinction would make the division too fundamental. Only the icon is made a cult image, „pushing” all others in the area of private piety. History shows that the Church of the West knows the iconic images that are however not based on the iconological model. As J. Salij writes: „Even though the Catholic spirituality is not foreign to the icon, it also knows a different type of prayer picture, where the sacred person is rather only presented than made present”⁴². It seems that this is the case for images of Mary. They are „agents, available for the eyes, of remembrance, recall and retention”⁴³ of the visual form of Mary, using memoria, not anamnesis, recalling, rather than making present.

Western „sacred image” is a theological inverse of the icon. While the icon is a spoken and painted prayer, so much for the cult image „it seems to be the inverse”, it provokes prayer. At the same time it should be recalled that the picture understood in the perspective of western theology „becomes” sacred due to the specific circumstances that „render” the given image saint. This can be an extraordinary tradition, the themes, the wonder, the popularity of worship which expresses itself in numerous acts of piety connected directly with the image, as well as the formal establishment (images of beatification). As a result, the image in the strict sense, although it is sometimes used in the liturgy – unlike the icon - is not the liturgy, and moves in the direction of beyond liturgy piety⁴⁴. In conclusion, it must be stated that T. Wilk is right when he writes: „Picture of Our Lady of Czestochowa has Byzantine icon features and is worshipped in Poland so commonly that it has become one of the main symbols of religiosity in that country. Like the Polish history, so does the image contain the mystery of coexistence of elements of Christianity from East and West”⁴⁵. It seems that this frontier theology of Jasna Gora’s image projects on Polish theology of the holy image, and especially on Polish iconic piety.

⁴¹ R. Guardini, *Kultbild und Andachtsbild. Brief an einem Kunsthistoriker*, Würzburg 1939, s. 8; see also: M. Kapustka, *Figura i hostia. O obrazowym przywoływaniu obecności w późnym średniowieczu*, Wrocław 2008, p. 10-12.

⁴² J. Salij, *Teologia obrazu Pana Jezusa Miłosiernego*, [in:] L. Balter [red.], *Powołanie człowieka*, vol. 8, Poznań 1991, p. 217.

⁴³ M. Kapustka, *Figura i hostia*, s. 31.

⁴⁴ Compare: comparing eastern icon and western image, [in:] B. Pylak, *Teologiczno-duszpasterskie założenia peregrynacji obrazu Matki Bożej Jasnogórskiej*, p. 18.

⁴⁵ T. Wilk, *Tajemnica ikony jasnogórskiej*, http://www.mati.com.pl/jasnagora/?strona,menu,pol,obraz,0,0,1379,tajemnica_ikony,ant.html

Summary

The historical and pastoral importance of the image of Our Lady of Częstochowa from Jasna Góra for the Church in Poland makes it become „the image” *par excellence*. In many expressions in the language of Church the picture from Jasna Góra is merely „the image” which becomes the theological point of reference for other „sacred images” as well. Polish theology, based on the experience of peregrination, is similar to orthodox one, which grows directly from Nice theology. It has to be mentioned though, that S. Wyszyński himself never used the term „icon”, nor does it appear in any of K. Wojtyła’s studies. It must be noted thus, that the theology of Jasna Góra’s picture according to Wojtyła – John Paul II refers to mariology of the council much more than to Nice theology of the image. According to this theology, the image is not a causative tool of presence for him but it is only a sign of objective presence which is in fact independent of the picture. It seems that western „sacred image” is a theological inverse of the icon. The frontier theology of Jasna Góra’s image projects on Polish theology of the holy image, and especially on Polish iconic piety.

ks. Marcin Ferdynus
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

„Kilka uwag” w dyskusji na temat rezygnacji z uporczywej terapii

Wstęp

Podstawowy problem poruszany w niniejszym artykule moglibyśmy zawrzeć w następującym pytaniu: czy zawsze i za wszelką cenę należy przedłużać ludzkie życie za pomocą środków jakimi dysponuje współczesna medycyna? Jeszcze kilkadziesiąt lat temu nie byłoby problemu z próbą rozstrzygnięcia niektórych kwestii związanych z przedłużaniem czyjegoś życia, a to dlatego, że technologie, jakimi obecnie dysponuje medycyna po prostu nie istniały. Wraz z rozwojem technicznych możliwości ingerencji w naturę ludzką pojawiły się również problemy moralne, z którymi musi uporać się etyka, prawo, medycyna oraz inne dziedziny ludzkiej aktywności.

Wydaje się, że przed podejmowaniem trudnych decyzji wobec sytuacji granicznych ludzkiego życia stoją głównie lekarze, gdyż niejednokrotnie muszą zdecydować, czy osobie terminalnie chorej przedłużyć życie, czy też pozwolić jej umrzeć? Często zdarza się, że lekarz zostaje postawiony w sytuacji dwubiegunowej, gdy z jednej strony ma do czynienia z pacjentem, którego nie da się wyleczyć, wobec czego podejmuje decyzję o zaniechaniu terapii medycznie daremnej oraz gdy pacjenta można leczyć, a lekarz, bądź też stosowane przez niego procedury medyczne, nie pozwalają na podjęcie koniecznej resuscytacji.

W celu wyeksplikowania wyżej zarysowanej problematyki przywołały pewne zasady warunkujące podtrzymywanie życia osób terminalnie chorych, a mianowicie: zasadę opieki podstawowej, zasadę podwójnego skutku stosowaną wobec dawkowania analgetyków (środki uśmierzające ból) i sedacji terminalnej (uspokojenie przedśmiertne) oraz zasadę towarzyszenia choremu. Do zasad warunkujących dopuszczenie śmierci osób chorych i umierających zaliczymy: zasadę szacunku dla autonomii pacjenta, zasadę proporcjonalności środków leczniczych oraz zasadę medycznej daremności¹.

¹ Podział zasad zaproponowany przez K. Szewczyka w książce *Bioetyka. Medycyna na granicach życia*, Warszawa 2009, s. 294, wykazuje pewną niedoskonałość (np. zasadę podwójnego skutku

1. Zasady warunkujące przedłużanie życia w stanach terminalnych

Życie ludzkie może być wydłużane na wiele różnych sposobów. Najbardziej powszechnymi i dostępnymi zdają się być te metody, które zapobiegają chorobom w sposób prewencyjny przez praktykowanie zdrowego trybu życia, stosowanie odpowiedniej diety, lepsze rozeznanie w kwestii funkcjonowania ludzkiej fizjologii, odpowiedni dobór kalorii, kontrolę stanów psychicznych². Do innych metod przedłużających ludzkie życie zaliczyć można: lepsze zarządzanie zaburzeniami układu krążenia, równowagą elektrolitów, technikami podtrzymującymi życie (np. respiratory, sądy odżywiające), szczepionkami na raka itp.³. O ile naturalne sposoby wydłużania życia nie budzą w nas moralnych kontrowersji, o tyle sięganie do technik pozanaturalnych wydaje się być niekiedy moralnie wątpliwe, szczególnie w zastosowaniu ich wobec stanów granicznych ludzkiego życia, np. rezygnacji z uporczywej terapii⁴. Szukając rozwiązań w obszarze medycyny, prawa, czy filozofii podejmuje się wysiłki w celu uporządkowania niełatwych kwestii związanych z przedłużaniem życia pacjentów w stanie terminalnym⁵. Służą temu zasady etycznie warunkujące właściwe praktykowanie opieki paliatywnej⁶, a mianowicie: zasada opieki podstawowej, zasada podwójnego skutku stosowana wobec dawkowania analgetyków i wprowadzania pacjen-

można stosować nie tylko w przypadku zasad podtrzymujących życie pacjentów, ale również wobec zasad warunkujących dopuszczenie śmierci). Niemniej jednak posłużę się tym podziałem zasad w celu uporządkowania treści dyskusji.

² Por. M. P. Battin, *Ending Life. Ethics and the Way We Die*, Oxford 2005, s. 270; L. B. Yates, L. Djoussé, T. Kurth, *Exceptional longevity in men modifiable factors associated with survival and function to age 90 years*, „Archives of Internal Medicine”, 168 (2008) 3, s. 284.

³ Por. M. P. Battin, *Ending Life. Ethics and the Way We Die*, s. 270.

⁴ „Uporczywa terapia, terapia nieefektywna – forma aktywności medycznej stosowana w sytuacji, kiedy proces chorobowy osiągnął punkt, w którym proponowana interwencja lecznicza przestaje służyć dobru pacjenta”. J. Umiastowski, *Uporczywa terapia*, [w:] A. Muszala [red.], *Encyklopedia bioetyki. Personalizm chrześcijański*, Radom 2007, s. 615. Zob. też: J. Suchorzewska, K. Basińska, M. Olejniczak, *Trudne decyzje wobec umierającego człowieka – refleksje klinicysty*, [w:] B. Chyrowicz [red.], *Przedłużanie życia jako problem moralny*, Lublin 2008, s. 64-65.

⁵ „Stan terminalny (ang. *end-stage condition*) to nieodwracalny stan spowodowany urazem lub chorobą, która spowodowała postępujące, poważne i trwale pogorszenie zdrowia; istnieje uzasadnione medycznie przekonanie, że leczenie tego stanu byłoby nieskuteczne”. T. Dangel [red.], *Zaniechanie i wycofanie się z uporczywego leczenia podtrzymującego życie u dzieci*, Warszawa 2011, s. 39.

⁶ „Opieka paliatywna jest podejściem poprawiającym jakość życia pacjentów i ich rodzin, którzy stają wobec problemu związanego z zagrażającą życiu chorobą, przez zapobieganie i ulgę w cierpieniu za pomocą wczesnego rozpoznania, oceny oraz leczenia bólu oraz innych problemów natury fizycznej, psychosocjalnej i duchowej”. T. Dangel [red.], *Zaniechanie i wycofanie się z uporczywego leczenia podtrzymującego życie u dzieci*, s. 42.

ta w stan terminalnej sedacji oraz zasada towarzyszenia choremu. Przyjrzyjmy się tym zasadom oraz dyskusji jaka toczy się wokół ich zastosowania wobec stanów granicznych związanych z chorobą i umieraniem.

1.1. Zasada opieki podstawowej

Zasada opieki podstawowej nakazuje personelowi medycznemu kontynuowanie procedur mieszczących w sobie następujące elementy: godziwe warunki chorowania i umierania, uwaga personelu zindywidualizowana i ukierunkowana na konkretne potrzeby chorych, higiena osobista, uśmierzanie bólu, niewydolności oddechowej i nudności, naturalne i sztuczne uciszanie głodu i pragnienia⁷. O ile większość spośród wymienionych elementów wchodzących w skład opieki podstawowej nie budzi żadnych zastrzeżeń, o tyle kwestia sztucznego karmienia i nawadniania stała się przyczyną dyskusji wśród etyków.

Niektórzy spośród nich uważają, że sztuczne odżywianie i nawadnianie są to działania, które nie należą do procedur medycznych, a skoro tak to nie wolno ich zaniechać, ponieważ nie da się usprawiedliwić umyślnego zagłodzenia na śmierć⁸. Na rzecz takiego poglądu przywołują oni następujące argumenty⁹: (1) z godności człowieka, (2) z symbolicznej wartości, (3) ze skutków, (4) z natury tych procedur.

Pierwszy argument przypomina, że odżywianie i nawadnianie, bez względu na formę podawania, stanowi konieczny warunek opieki wynikającej z godności człowieka, dlatego nie może być przerwane czy zaniechane. Zarówno autorzy *Zasady etyki medycznej* jak i Kazimierz Szewczyk nie tłumaczą czego ten argument dokładnie dotyczy. Wydaje się, że należałoby dodać, iż sprawa karmienia i nawadniania to wymóg ludzkiej sprawiedliwości. Człowiekowi godzi się, aby był odżywiany i nawadniany, skoro sam o własnych siłach nie jest w stanie tego uczynić. Drugi argument wskazuje na wartość symboliczną jedzenia i picia. Dostarczanie pokarmu i wody wyraża samą istotę opieki medycznej. Nieobce nam doświadczenie pragnienia i głodu podpowiada, że zaspokojenie fundamentalnych potrzeb ma sens. Poza tym „[...] nakarmienie głodnego i pielęgnowanie go to najprostsze gesty świadczące o trosce oraz doskonały symbol tego, że

⁷ Por. *Grundsätze der Bundesärztekammer zur ärztlichen Sterbebegleitung*, „Deutsches Ärzteblatt” 19 (2004), http://www.dgss.org/fileadmin/pdf/Grundsaeetze_BAEK.pdf (dostęp: 11. 05. 2012), s. 1; T. Dangel [red.], *Zaniechanie i wycofanie się z uporczywego leczenia podtrzymującego życie u dzieci*, s. 43.

⁸ Por. G. E. M. Anscombe: *Ethical Problems in the Management of some Severely Handicapped Children. Commentary*, „Journal of Medical Ethics” 7 (1981), s. 122.

⁹ Por. T. L. Beauchamp, J. F. Childress, *Zasady etyki medycznej*, Warszawa 1996, s. 216-217; K. Szewczyk, *Bioetyka. Medycyna na granicach życia*, Warszawa 2009, s. 308.

ludzkie życie zawsze wpisane jest w życie całego społeczeństwa i wspólnoty”¹⁰. Dlatego też nie można uznać sztucznego karmienia i nawadniania za procedury medyczne. Trzeci argument odwołuje się do pewnej wersji argumentu równi pochyłej, który wyrażałby się w przekonaniu, że jeśli zgodzimy się na zaprzestanie odżywiania i nawadniania, wtedy otworzymy drogę do licznych nadużyć (m.in. do ich odstawienia z przyczyn ekonomicznych)¹¹. Historia nie pozawala zapomnieć o tym, jak łatwo można zdevaluować wartość życia ludzi społecznie „nieprzydatnych”¹². Nić przewodnia czwartego argumentu zdaje się wskazywać na negatywne konsekwencje – śmierć pacjenta – w przypadku pozbawienia go możliwości odżywiania i nawadniania.

Inni bioetycy twierdzą, że sztuczne nawadnianie i odżywianie należy zaliczyć do procedur medycznych podtrzymujących życie. Oznacza to, że w niektórych sytuacjach będzie można przerwać tę procedurę. Na rzecz tej tezy przywołują następujące kontrargumenty¹³: (1) w pewnych okolicznościach sztuczne odżywianie i nawadnianie zwiększa cierpienie pacjentów (śmierć jest tak bliska, że przyczyną śmierci będzie proces chorobowy, a nie odwodnienie czy wygłodzenie)¹⁴, (2) opieka niezgodna z potrzebami pacjenta wraz ze wskazaniami medycznymi traci znaczenie symboliczne; odżywianie i nawadnianie tracą swoją wartość skoro nie zaspokajają żadnych potrzeb pacjenta, lecz jedynie oddalają jego śmierć w czasie, (3) do nadużyć może prowadzić zgoda na zaniechanie leczenia każdego pacjenta, a nie tylko zaprzestanie odżywiania i nawadniania organizmu, (4) przekonanie, że zaniechanie odżywiania i nawadniania prowadzi do śmierci zakłada hipotezę o nieistnieniu naturalnych procesów patologicznych, których konsekwencją jest zgon.

Wycofanie sztucznego odżywiania i nawadniania organizmu – zdaniem Beauchampa i Childressa – jest w pewnym sensie zabiegiem uprawnionym. Przekonanie o konieczności sztucznego odżywiania można zanegować, gdy spełnione są takie warunki jak¹⁵: (1) Sztuczne odżywianie prawdopodobnie nie doprowadzi płynów i środków odżywczych do zadawalającego stanu. (2) Sztuczne doprowadzenie wody i pokarmu doprowadzi do homeostazy płynów i pożywienia w organizmie, ale nie będzie korzystne dla pacjenta (np. pacjenci w stanie

¹⁰ Por. T. L. Beauchamp, J. F. Childress, *Zasady etyki medycznej*, s. 217.

¹¹ Por. tamże, s. 217. Szczegółowe analizy dotyczące różnych wersji argumentu „równi pochyłej” można znaleźć [w:] B. Chyrowicz, *Bioetyka i ryzyko. Argument „równi pochyłej” w dyskusji wokół osiągnięć współczesnej genetyki*, Lublin 2000, s. 161-222.

¹² Por. A. J. Weisbard, M. Siegler, *Zabijanie pacjentów z litości – apel o ostrożność*, [w:] W. Galewicz [red.], *Antologia bioetyki. Wokół umierania i śmierci*, t. 1, Kraków 2009, s. 162.

¹³ Por. K. Szewczyk, *Bioetyka. Medycyna na granicach życia*, s. 308.

¹⁴ Por. T. L. Beauchamp, J. F. Childress, *Zasady etyki medycznej*, s. 217.

¹⁵ Por. tamże, s. 218-219.

wegetatywnym). (3) Sztuczne odżywianie spełni powyższe dwa warunki, ale obciążenia, jakich doświadczy pacjent znacznie przewyższą wszystkie korzyści.

Odżywianie i nawadnianie organizmu, choć wpływa na przedłużanie procesu umierania, może okazać się niekiedy niezbędnym zabiegiem w zapewnieniu pacjentowi minimalnego komfortu ratującego życie. Jeśli jednak dostarczanie pożywienia wiązałoby się z wielkim obciążeniem chorego oraz spowodowałoby pacjentowi więcej krzywdy niż pożytku, wówczas należałoby odstawić sztuczne odżywianie¹⁶. Podobnie ma się rzecz w sytuacji, gdy pacjent nie chce być dalej utrzymywany przy życiu. Moralnym obowiązkiem lekarza byłoby niezmuszanie chorego do podejmowania decyzji wbrew sobie. Jeśli chory racjonalnie odmawia dalszego przyjmowania pokarmów i płynów, wtedy taką sytuację należy potraktować jako przyzwolenie na śmierć¹⁷.

Zwolennicy zakwalifikowania odżywiania i nawadniania do procedur medycznych postulują, aby potraktować takie postępowanie na równi z innymi środkami podtrzymującymi życie, z których można zrezygnować, jeśli okażą się niekorzystne dla pacjenta¹⁸. Wydaje się jednak, że jeśli odżywianie i nawadnianie osób terminalnie chorych potraktujemy jako procedurę medyczną, wówczas znacznie łatwiej będzie przerwać życie chorego, tak jak to miało miejsce w przypadku Tony'ego Blanda¹⁹. Odwodnienie czy brak pożywienia (odłączenie sondy odżywiającej) staje się bezpośrednią przyczyną śmierci, za którą nie sposób unikać moralnej odpowiedzialności²⁰. Nawet jeżeli człowiek trwa w stanie życia wegetatywnego nie traci nic ze swojej godności. Samego obumarcia kory mózgowej nie można utożsamić z jego śmiercią, która następuje dopiero w wyniku śmierci całego mózgu²¹. Jeśli więc pacjent pozostaje w stanie życia wegetatywnego powinien być otaczany troską, która zagwarantuje mu to, co normalnie potrzebne jest w codziennym życiu (środki minimalne: pokarmy, napoje, transfuzja krwi, podawanie środków dożylnych, antybiotyki, insulina, środki odżywcze, wzmacniające, przeciwbólowe, uspokajające, itp.). Uśmiercenie osób znajdujących się w stanie wegetatywnym, czy jest ono bezpośrednio zamierzone, czy zaniechane, stanowi akt zabójstwa²².

¹⁶ Por. J. Lynn, J. Childress, *Czy pacjenci zawsze powinni otrzymywać pożywienie i wodę?*, [w:] W. Galewicz [red.], *Antologia bioetyki. Wokół śmierci i umierania*, s. 144, 148-149.

¹⁷ Por. B. Gert, Ch. Culver, K. Clouser, *Bioetyka. Ujęcie systematyczne*, Gdańsk 2009, s. 437-438.

¹⁸ Por. D. W. Brock, *Life – Sustaining Treatment and Euthanasia*, [w:] S. G. Post [red.], *Encyclopedia of Bioethics*, New York 2004, s. 1417.

¹⁹ Por. P. Singer, *O życiu i śmierci*, Warszawa 1997, s. 68-92.

²⁰ Por. A. J. Weisbard, M. Siegler, *Zabijanie pacjentów z litości – apel o ostrożność*, s. 160.

²¹ Por. J. Wróbel, *Człowiek i medycyna. Teologicznomorale podstawy ingerencji medycznych*, Kraków 1999, s. 430.

²² Por. tamże, s. 430-431.

1.2. Zasada podwójnego skutku

Kolejną zasadą warunkującą przedłużanie życia w stanach terminalnych stanowi zasada podwójnego skutku, którą stosuje się w związku z dawkowaniem analgetyków oraz wprowadzaniem chorego w stan terminalnej sedacji.

W niektórych przypadkach skuteczne leczenie przeciwbólowe wymaga podania opioidów (np. morfiny) w dawce zbliżonej do dawki letalnej (śmiertelnej). Biorąc pod uwagę dwa założenia²³: (1) zabicie lub umyślne przyspieszenie śmierci pacjenta znajdującego się w stanie terminalnym jest czynem moralnie złym, (2) uśmierzenie bólu jest czynem moralnie dobrym zgodnie z regułami medycyny paliatywnej, możemy zauważyć, że analgezja jako działanie o dobrych i złych skutkach jest dopuszczalna przy spełnieniu następujących warunków: (1) uśmierzenie bólu jest czynem z natury dobrym (zamierzony czyn jest dobry), (2) intencja podmiotu działającego jest dobra (realizacja dobrego skutku – uśmierzenie bólu), (3) zły skutek nie może stanowić środka do urzeczywistnienia skutku dobrego (należy stosować analgetyki znoszące ból; jeśli zachodzi możliwość uzyskania dobrego efektu przy dawce mniejszej niż dawka letalna, wówczas nie wolno zastosować dawki śmiertelnej), (4) dobry skutek musi równoważyć lub przewyższać zły skutek (uwalnianie ludzi od bólu osiąganego poziom cierpienia totalnego jest dobrem równoważącym zło śmierci [skutek przewidywany] spowodowanej przez podanie analgetyków oraz stanowi wystarczającą rację do podjęcia takiego działania)²⁴.

Według Johna Finnisza letalna analgezja może być usprawiedliwiona tylko wtedy, gdy spełnione są następujące warunki²⁵: (1) pacjent doznaje ogromnego bólu, który jest nie do wytrzymania, (2) ból przeżywany przez pacjenta nie daje się uśmierzyć przez żadne inne środki nie będące dawką letalną, (3) nie ma nadziei na to, że ból ustąpi samoczynnie, (4) pacjent, którego śmierć się przyspiesza i tak w końcu umrze, (5) śmierć pacjenta w takiej sytuacji jest jedynie przewidywana, a nie zamierzona. Argument moralny, zdaniem Finisa, potępiający eutanazję jako rodzaj zamierzonego zabójstwa nie potępia stosowania analgetyków, których skutkiem ubocznym może być śmierć. W obliczu ogromnego cierpienia nie można także deprecjonować decyzji osób, które decydując się na uniknięcie obciążeń (np. bólu) i godzą się na wcześniejszą śmierć jako skutek uboczny takiego działania. Jeśli decyzja osób doznających ogromnego bólu i cierpienia nie pociąga za sobą zamiaru, by położyć kres życiu poprzez zaniechanie, wów-

²³ Por. K. Szewczyk, *Bioetyka. Medycyna na granicach życia*, s. 311-313.

²⁴ Szczegółowe, filozoficzne analizy zasady podwójnego skutku można znaleźć [w:] B. Chyrowicz, *Zamiar i skutki. Filozoficzna analiza zasady podwójnego skutku*, Lublin 1997.

²⁵ Por. W. Galewicz, *Decyzje o zakończeniu życia*, [w:] W. Galewicz [red.], *Antologia bioetyki. Wokół śmierci i umierania*, s. 17.

czas nie można takiej sytuacji zakwalifikować do działań moralnie złych (samobójstwo). Z kolei zamierzone przerwanie życia poprzez zaniechanie działania (np. wstrzymanie podawania pokarmów, insuliny) jest zabójstwem²⁶.

Z powyższym poglądem Finnisa nie zgadza się John Harris. Uważa on, że nie można usprawiedliwić letalnej analgezji tylko wtedy, gdy szybsza śmierć pacjenta, spowodowana przez leki przeciwbólowe jest jedynie przewidywana, a nie zamierzona²⁷. Odnosząc się do zarysowanej przez Finnisa różnicy „między decyzją o zabiciu kogoś przy pomocy leków (podawanych, powiedzmy, przez trzy dni, tak by nie budzić podejrzeń) w celu uwolnienia go od bólu i cierpienia, a decyzją, aby uwolnić kogoś od cierpienia przez podanie mu leków [...] gdy przewiduje się, że leki w tej dawce spowodują śmierć w ciągu, powiedzmy, trzech dni” Harris stwierdza, że nie dostrzega tu żadnej moralnie istotnej dystynkcji. Jego zdaniem „[...] tym, co czyni spowodowanie śmierci [...] rzeczą moralnie dopuszczalną, jest to, czy dana osoba powinna umrzeć, czy też nie, a nie to, czy jej śmierć powinna być zamierzona, czy jedynie przewidywana jako konsekwencja. Nie możemy stwierdzić ani moralności zamiaru, ani moralności dobrowolnego działania [...] zanim wcześniej nie stwierdzimy, czy śmierć ta jest moralnie dopuszczalna w tych okolicznościach, bez względu na to, w jaki sposób byłaby spowodowana, czy też nie jest”²⁸.

Wydaje się, że twierdzenie Harris'a można sprowadzić do jednego kryterium, a mianowicie, że o czyjejś śmierci stanowi to, czy dana osoba powinna umrzeć, a nie to, czy śmierć jest wyłącznie zamierzona czy też przewidywana. Trudno zgodzić się z tezą tego autora, ponieważ przyjmując ją za powszechnie obowiązującą regułę można by uśmiercać wszystkich, jeśli tylko ocena sytuacji chorego nie przyznawałaby mu prawa do dalszego życia. Dopuszczenie śmierci można usprawiedliwić tylko wtedy, gdy nie mamy możliwości udzielenia pomocy choremu²⁹. W przypadku stosowania analgetyków możemy uśmierzyć ból chorego, nawet jeśli ubocznym skutkiem (niezamierzonym) będzie jego śmierć. Jeśli nie jest ona zamierzona, a jedynie przewidywana, wówczas lekarz nie ponosi moralnej odpowiedzialności za zgon pacjenta.

Jedną z procedur ułatwiającą analgezję stanowi sedacja terminalna. Polega ona na nieodwracalnym zniesieniu świadomości wraz z odstawieniem pokarmów i płynów³⁰. Sedacja głęboka stanowi procedurę, do której powinno się uciekać

²⁶ Por. J. Finnis, *Filozoficzny argument przeciwko eutanazji*, [w:] W. Galewicz [red.], *Antologia bioetyki. Wokół śmierci i umierania*, s. 189-190.

²⁷ Por. J. Harris, *Filozoficzny argument przeciwko filozoficznemu argumentowi przeciwko eutanazji*, [w:] W. Galewicz [red.], *Antologia bioetyki. Wokół śmierci i umierania*, s. 202.

²⁸ Tamże, s. 203.

²⁹ Por. B. Chyrowicz, *Tramwaj i ustawa. O sytuacjach „bez wyjścia” w etyce*, „Ethos” 61-62 (2003) 1-2, s. 259.

³⁰ Por. M. P. Battin, *Ending Life. Ethics and the Way We Die*, s. 273.

w ostateczności, jeśli nie ma innej możliwości usunięcia bólu i cierpień spowodowanych rozwojem choroby (np. tzw. zespołu wyniszczenia nowotworowego – kacheksji)³¹.

U chorych umierających sedacja oraz nawadnianie i odżywianie tworzą pewną całość, która podlega zasadzie podwójnego skutku. Wydłużający się jednak czas umierania rozbija tę jedność. Otóż przy decyzji wprowadzenia pacjenta w stan sedacji można kierować się zasadą podwójnego skutku z kolei nawadnianie i odżywianie stają się procedurami podlegającymi regułom proporcjonalności³². Aby usprawiedliwić zastosowanie sedacji, należy spełnić określone warunki³³: (1) pacjent musi być otoczony opieką paliatywną, (2) cierpienie pacjenta nie może być uśmierzane za pomocą procedur medycyny paliatywnej, (3) pacjent musi doznawać intensywne cierpienie fizyczne, (4) konieczność konsultacji z psychiatrą, etykiem, lekarzem klinicystą, specjalistą medycyny paliatywnej (jeśli pacjent nie jest umierający), (5) pacjent musi wyrazić zgodę, (6) rodzina uczestniczy w podejmowaniu decyzji.

Tadeusz Ślipko przychylił się do stanowiska, według którego pograżenie pacjenta w stanie nieświadomości połączonego z ryzykiem przyśpieszenia jego śmierci, nie stanowi naruszenia moralnej podmiotowości człowieka, a w krańcowych przypadkach nasilania się bólów może być stosowane jako ostateczny środek uśmierzania bólu i cierpienia³⁴. Aby taka sytuacja mogła zostać zaaprobowana, muszą być spełnione następujące warunki³⁵: (1) pacjent powinien wyrazić zgodę na znieczulenie, (2) pacjent ma prawo zastrzec sobie, by nie pozbawiano go używania rozumu za pomocą środków dogłębnie znieczulających, (3) świadome przeżycie śmierci przez pacjenta powinno bardziej odpowiadać godności osoby niż ucieczka przed śmiercią dzięki sedacji (wolno stosować środki znieczulające, jeśli tylko głównym celem nie będzie eutanazja jako ekstremalny sposób przeciwstawienia się człowiekowi cierpieniu).

Decyzja o wprowadzeniu pacjenta w stan uspokojenia przedśmiertnego powinna być poprzedzona intensywną dyskusją lekarzy, całego zespołu klinicznego, rodziny i pacjenta³⁶. Niemniej jednak nie brakuje głosów opowiadających się za tezą, wedle której sedacja często okazuje się eutanazją, gdyż pacjent umiera

³¹ Por. K. Szewczyk, *Bioetyka. Medycyna na granicach życia*, s. 313-314.

³² Por. tamże, s. 314-315.

³³ Por. T. E. Quill, I. R. Byock, *Responding to Intractable Terminal Suffering: The Role of Terminal Sedation and Voluntary Refusal of Food and Fluids*, „Annals of Internal Medicine” 5 (2000) 132, s. 408-413.

³⁴ Por. T. Ślipko, *Granice życia. Dylematy współczesnej bioetyki*, Kraków 1994, s. 260.

³⁵ Por. tamże, s. 261.

³⁶ Por. T. E. Quill, I. R. Byock, *Responding to Intractable Terminal Suffering: The Role of Terminal Sedation and Voluntary Refusal of Food and Fluids*, s. 412.

z powodu wywołanej niezdolności do jedzenia i picia³⁷. Terminalna sedacja – zdaniem Davida Orentlichera – stwarza większe „zagrożenie” dla pacjenta niż pomoc w samobójstwie, ponieważ osoba chora, świadoma, może samodzielnie podjąć decyzję o zaprzestaniu życia, natomiast w przypadku sedacji pozbawiona jest takiej możliwości. Jeśli sedację i zaprzestanie podawania pokarmów i płynów potraktuje się jako nierozłączną całość, wtedy życie pacjenta może zakończyć się czynną interwencją lekarza³⁸.

W przypadku zastosowania terminalnej sedacji śmierć wydaje się nieunikniona, a nie tylko przewidywana, jak to ma miejsce w przypadku aplikacji środków uśmierzających ból³⁹. Wywołanie śpiączki farmakologicznej ma zlikwidować odczuwanie bólu i cierpienia. Choć podejmowanie decyzji o wprowadzeniu chorego w stan sedacji nie jest łatwa, nie jest również pozbawiona moralnych wątpliwości. W dyskusji przecież nie brakuje stanowisk autorów, którzy twierdzą, że terminalna akceptacja sedacji otwiera drogę to praktykowania eutanazji⁴⁰.

1.3. Zasada towarzyszenia choremu

Towarzyszenie choremu zamyka tryptyk zasad warunkujących etycznie właściwe praktykowanie medycyny paliatywnej. Troskliwą obecność osób z personelu medycznego przy umierającym można uzasadnić następująco⁴¹: (1) umieranie i cierpienie posiada wymiar egzystencjalny i łączy się z samotnością (nikomu nie wolno przyczyniać się do pogłębiania tego egzystencjalnego osamotnienia), (2) w umierającym trzeba dostrzec nauczyciela wobec towarzyszących mu osób (podopieczny może stać się bodźcem dla lekarza i pozostałego personelu medycznego do wspólnego poszukiwania sensu śmierci i pokonywania lęków, które zazwyczaj towarzyszą w takich chwilach życia), (3) towarzyszenie umierającemu umożliwia realizację jednego z celów opieki zdrowotnej, a mianowicie spokojnej śmierci.

Stan terminalny jest postępującym procesem chorobowym nie poddającym się leczeniu przyczynowemu i w związku z tym nieuchronnie prowadzi do śmierci. Ta sytuacja sprawia, że nie można liczyć ani na wyzdrowienie, ani na

³⁷ Por. D. Orentlicher, *Sąd Najwyższy i terminalna sedacja. Możliwość etycznie gorsza od lekarskiej pomocy w samobójstwie*, [w:] W. Galewicz [red.], *Antologia bioetyki. Wokół śmierci i umierania*, s. 216.

³⁸ Por. D. Orentlicher, *Sąd Najwyższy i terminalna sedacja. Możliwość etycznie gorsza od lekarskiej pomocy w samobójstwie*, s. 216-217.

³⁹ Por. D. W. Brock, *Life – Sustaining Treatment and Euthanasia*, s. 1418.

⁴⁰ Por. D. Orentlicher, *Sąd Najwyższy i terminalna sedacja. Możliwość etycznie gorsza od lekarskiej pomocy w samobójstwie*, s. 213-215.

⁴¹ Por. K. Szewczyk, *Bioetyka. Medycyna na granicach życia*, s. 317-318.

znaczne przedłużenie życia⁴². Wizja niedalekiej śmierci wyzwala u chorego różne obawy o: cierpienie ciała, utratę godności, bycie ciężarem dla innych, rozstanie z ukochaną osobą, opuszczenie, troskę o nich, oraz cierpienia duchowo-egzystencjalne: zwątpienie w znaczenie uciekającego życia, wyrzuty sumienia, odpowiedzialność za kończące się życie, a także o rozterki religijne⁴³.

Empatia wyrażająca się w serdeczności i otwartości na cierpienie chorego powinna współtowarzyszyć trosce o pacjenta. Ponadto, pacjent powinien być informowany na każdym etapie postępowania diagnostyki i leczenia, gdyż on sam jest właścicielem informacji dotyczących stanu swojego zdrowia⁴⁴. Towarzyszenie umierającemu powinno stanowić „balsam” przed trwogą, o jakiej mówił Heidegger, tj. przed „utratą bycia”, „porzuceniem samego siebie”, „zupełnej niemożliwości jestestwa”, „bezmiernej niemożliwości egzystencji”⁴⁵. Człowieka stojącego w obliczu śmierci należałoby otoczyć życzliwością, natomiast motywem opieki powinna kierować miłość, która szuka prawdziwego dobra chorego, broni jego praw, dostarcza ulgi w cierpieniu i pociechy w osamotnieniu⁴⁶. W tym właśnie wyraża się etyka troski wobec chorych i umierających.

Współczesny rozwój technologii medycznych z jednej strony przyniósł sukcesy (leczenie dotychczas nieuleczalnych chorób, zastępowanie części niewydolnych narządów, odwracanie procesu umierania), lecz z drugiej wygenerował nowe problemy (np. uporczywa terapia), z którymi musi uporać się nie tylko sama medycyna, prawo, ale także bioetyka. Spróbujmy teraz przywołać takie czynniki, które warunkowałyby podjęcie decyzji o rezygnacji z uporczywej terapii osób znajdujących się w terminalnym stanie choroby.

2. Zasady warunkujące rezygnację z uporczywej terapii

W szeregu czynników warunkujących odstąpienie od interwencji medycznych naczelne miejsce zajmują przesłanki medyczne (ocena szansy na odwrócenie procesu chorobowego), ale niejako równolegle z nimi pojawiają się przesłanki natury etycznej (np. poszanowanie woli chorego, prawo do umierania). Trudno byłoby pominąć przy tym ważny problem ekonomiczny, który w związku

⁴² Por. E. Mess, B. Kopytek, *Potrzeba informowania chorego w stanie terminalnym*, „Onkologia Polska” 10 (2007), s. 186.

⁴³ Por. J. Łuczak, *Wezwania dla zespołów opieki paliatywno-hospicyjnej*, „Onkologia Polska” 9 (2006), s. 114.

⁴⁴ Por. E. Mess, B. Kopytek, *Potrzeba informowania chorego w stanie terminalnym*, s. 186-187.

⁴⁵ Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, Warszawa 1994, s. 336, 352, 368, 370.

⁴⁶ Por. G. Tatur, *Rola etyki a filozofia wsparcia i troski w pielęgniarstwie onkologicznym*, „Psycho-onkologia” 9 (2001), s. 40.

z brakiem środków finansowych różnicuje dystrybucję tychże środków stosowanych wobec pacjentów. Niemały problemem stanowi również obawa lekarzy przed odpowiedzialnością prawną w przypadku zaniechania leczenia, które zostałoby uznane za nieskuteczne⁴⁷. Mając na względzie krótko zarysowaną problematykę spróbujmy przywołać takie zasady, które warunkowałyby rezygnację z uporczywej terapii.

2.1. Zasada szacunku dla autonomii pacjenta

Zasada szacunku dla autonomii pacjenta wyraża się w dwóch aspektach: pozytywnym i negatywnym. W pierwszym przypadku pacjent ma prawo do zgłaszania żądań pod adresem personelu medycznego na każdym etapie choroby oraz może odmówić leczenia w każdej jej fazie. W drugim przypadku chory może nie zgodzić się na podejmowanie lub prowadzenie proponowanych świadczeń medycznych, czyli ma prawo nie wyrazić zgody na terapię ratującą, czy też podtrzymującą życie. Sposobem realizacji zasady autonomii są tzw. oświadczenia woli (dyrektywy na przyszłość). Do innych regulacji związanych z realizacją zasady autonomii należą tzw. dokumenty dotyczące niepodjęcia resuscytacji⁴⁸.

Dyrektywy na przyszłość to oświadczenia, które są spisywane przez pacjentów kompetentnych na wypadek utraty zdolności do podejmowania decyzji. Wyróżnić można trzy zasadnicze rodzaje dyrektyw⁴⁹: (1) testament życia (*living will*) – zawiera szczegółowe dyspozycje informujące o okolicznościach, w jakich pacjent chciałby kontynuować leczenie lub przerwanie terapii⁵⁰, (2) prawne pełnomocnictwo do podejmowania decyzji – autor wskazuje na osobę, która może podejmować decyzję w jego imieniu (członek rodziny lub adwokat), (3) opis uznawanych wartości – autor informuje o preferowanych przez siebie wartościach moralnych, światopoglądzie oraz oczekiwaniach, które powinny być brane pod uwagę w procedurach medycznych.

Wyżej wymienione dyrektywy chronią autonomię pacjenta, a także mogą zmniejszyć stres rodziny oraz lekarzy, którzy boją się podjąć złą decyzję. Na pierwszy rzut oka wydaje się, że w „najlepszym interesie” pacjenta byłoby pozostawienie testamentu życia oraz wskazanie na pełnomocnika, który w razie

⁴⁷ Por. J. Suchorzewska, K. Basińska, M. Olejniczak, *Trudne decyzje wobec umierającego człowieka – refleksje klinicysty*, s. 69-70.

⁴⁸ Por. K. Szewczyk, *Bioetyka. Medycyna na granicach życia*, s. 294.

⁴⁹ Por. A. Alichniewicz, *Eutanazja a etyczne podstawy medycyny stanów terminalnych*, [w:] M. Gałuszka, K. Szewczyk [red.], *Narodziny i śmierć. Bioetyka kulturowa wobec stanów granicznych życia ludzkiego*, Warszawa-Lódź 2002, s. 175-176.

⁵⁰ Szerzej na temat *living will*, [w:] B. Gert, Ch. Culver, K. Clouser, *Bioetyka. Ujęcie systematyczne*, s. 462-465.

potrzeby podejmowałby decyzję o kontynuowaniu lub zaprzestaniu terapii⁵¹. Niemniej jednak regulacje te rodzą nowe problemy praktyczne i moralne. Po pierwsze – niewielu ludzi sporządza dokumenty i pozostawia ściśle wytyczne. Po drugie – wyznaczony pełnomocnik może być nieosiągalny lub może nie nadawać się do podejmowania decyzji. Po trzecie – niektórzy pacjenci zmieniający w trakcie choroby swoje preferencje nie są w stanie zmienić poprzednich dyrektyw. Po czwarte – prawa stanowe ograniczają moc prawną dyrektyw na przyszłość. Po piąte – podejmowane decyzje przez pełnomocnika w konkretnej sytuacji mogą nie służyć dobru pacjenta. Po szóste – niektórzy pacjenci nie mają rozeznania w sprawach medycznych, czy też rodzajach decyzji podejmowanych przez lekarzy i pełnomocników po utracie przez chorego kompetencji⁵².

Do innych regulacji należą dokumenty związane z niepodjęciem resuscytacji. Mówiąc o niej mamy na myśli zaniechanie działań ratunkowych „mających na celu utrzymanie lub przywrócenie transportu tlenu do tkanek, w wyniku których u poszkodowanego powróciła spontaniczna czynność serca i spontaniczna (lub wspomagana) czynność oddechowa”⁵³. Dokumenty te mają podwójną formę: (1) *DNR* – nie resuscytować lub (2) *DNAR* – nie podejmować resuscytacji⁵⁴.

Zarówno oświadczenia woli jak i dokumenty o niepodjęciu resuscytacji zostały zaprojektowane w celu ochrony dobrowolnej decyzji pacjenta rezygnującego z leczenia podtrzymującego życie⁵⁵. Także i te regulacje nie są doskonałe, bowiem niejednokrotnie zdarzało się, że ludzie zdiagnozowani jako mający szybko umrzeć z powodu nowotworu przeżywali wiele lat bez nawrotu raka. Nietrudno zatem o błędy wśród lekarzy decydujących o zastosowaniu regulacji dotyczących niepodjęcia resuscytacji wobec pacjenta. Być może korzystniejszym rozwiązaniem w „najlepszym interesie” pacjenta, twierdzi Margaret Pabst Battin, byłoby zignorowanie jego prośby dotyczącej zaprzestania terapii. Wiele próśb o śmierć w rzeczywistości stanowi błaganie o lepszą opiekę oraz warunki życia. Niekiedy jednak decyzja o jego zaprzestaniu podjęta irracjonalnie i w stanie osłabienia sprawności umysłowych może, zdaniem M. P. Battin, lepiej służyć dobru danej osoby niż pozostanie przy życiu⁵⁶.

⁵¹ Por. A. Meisel, L. Snyder, T. Quill, *Seven Legal Barriers to End-of-Life Care. Myths, Realities, and Grains of Truth*, „American Medical Association” 19 (2000) 284, s. 2496.

⁵² Por. T. L. Beauchamp, J. F. Childress, *Zasady etyki medycznej*, s. 256-257.

⁵³ K. Szewczyk, *Bioetyka. Medycyna na granicach życia*, s. 297.

⁵⁴ Por. D. Morończyk, „Do not resuscitate”. Czyli kiedy można odstąpić od reanimacji?, Kraków 2011, s. 37-38.

⁵⁵ Por. M. P. Battin, *Eutanazja: kwestie podstawowe*, [w:] W. Galewicz [red.], *Antologia bioetyki. Wokół śmierci i umierania*, s. 406.

⁵⁶ Por. tamże, s. 406-409.

Powyższe regulacje stanowią pewną próbę umożliwiającą pacjentowi rezygnację z uporczywej terapii. Jednak nie wydaje się, aby były one całkowicie wolne od moralnych wątpliwości. Lekarze dysponując dyrektywami chętniej mogliby wystawiać polecenia o niepodejmowaniu resuscytacji szczególnie wobec starszych pacjentów lub osób upośledzonych, a przez to przyczyniać się do celowego przyśpieszenia ich śmierci. Poza tym, któż jest w stanie ocenić, czym w swej istocie jest «najlepszy interes» pacjenta?

2.2. Zasada proporcjonalności środków leczniczych

Do reguł związanych z odstąpieniem od interwencji medycznych u osób terminalnie chorych należy również zasada proporcjonalności środków leczniczych. Nakłada ona na chorych obowiązek poddania się zabiegom proporcjonalnym (środki zwyczajne), natomiast nie zmusza do aplikowania środków nieproporcjonalnych (środki nadzwyczajne)⁵⁷. Wyrazem tego są słowa zawarte w Deklaracji o eutanazji *Iura et bona*, w której czytamy: „Zawsze wolno uznać za wystarczające środki powszechnie stosowane. Dlatego nie można nikomu nakazywać zastosowania takiego sposobu leczenia, który – chociaż jest już stosowany – nie wyklucza jednak niebezpieczeństwa albo jest zbyt uciążliwy. Odrzucenie takiego środka nie należy porównywać z samobójstwem; należy raczej uznać to za zwykłą akceptację sytuacji ludzkiej, za chęć uniknięcia trudnych zabiegów lekarskich, których korzyść nie odpowiada pokładanej w nich nadziei, albo niedopuszczenia do wielkich obciążeń rodziny lub społeczności”⁵⁸.

Wymienione w *Iura et bona* kryteria oceny proporcjonalności środków można podzielić na dwie grupy⁵⁹: (1) kryteria obiektywne związane z zastosowaniem środków: efektywność terapeutyczna, natężenie skutków ubocznych (toksyczność, dostępność usługi, cena świadczenia medycznego), (2) kryteria subiektywne odnoszące się do chorego: system aksjologiczny pacjenta, relacje z bliskimi, czynniki psychologiczne (np. odporność na ból, lęk).

Podział kryteriów w *Iura et bona* dobrze koresponduje z ideą wyrażoną w encyklice *Evangelium vitae*, w której papież stwierdza, że należałoby „ocenić, czy stosowane środki lecznicze są obiektywnie proporcjonalne do przewidywanej poprawy zdrowia. Rezygnacja ze środków nadzwyczajnych i przesadnych nie jest

⁵⁷ Por. W. Bołoz, *Życie w ludzkich rękach. Podstawowe zagadnienia bioetyczne*, Warszawa 1997, s. 138-139.

⁵⁸ Deklaracja o eutanazji *Iura et bona*, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/kongregacje/kdwiary/zbior/t_1_38.html (dostęp: 18.03.2011), nr 4.

⁵⁹ Por. K. Szewczyk, *Bioetyka. Medycyna na granicach życia*, s. 299.

równoznaczna z samobójstwem lub eutanazją; wyraża raczej akceptację ludzkiej kondycji w obliczu śmierci”⁶⁰.

Jednak nie wszyscy myśliciele podzielają optymizm zawarty w *Iura et bona* czy w *Evangelium vitae*. Tom L. Beauchamp i James F. Childress poddają w wątpliwość rozróżnienie na środki zwyczajne i nadzwyczajne. Twierdzą oni, że tradycyjne rozróżnienie nie daje właściwych moralnych wskazówek w sprawie podejmowania decyzji o leczeniu lub nieleczeniu osób chorych. Sposoby leczenia zdają się być niekiedy korzystne dla pacjentów, ale czasem stanowią dla nich wielkie obciążenie. Sądzą oni, że właśnie cecha obciążenia powinna decydować o dalszym leczeniu lub jego zaprzestaniu. Tradycyjne rozróżnienie na środki zwyczajne i nadzwyczajne są nieistotne z moralnego punktu widzenia, chyba że dadzą się sprowadzić do kryterium jakości życia, które nakazuje porównanie zysków i obciążeń w ramach stosowanej terapii⁶¹. Beauchamp i Childress proponują, aby zrezygnować ze starej koncepcji na rzecz nowej wyrażającej się w rozróżnieniu na środki obowiązkowe i nieobowiązkowe. Ujęcie tej koncepcji można przedstawić następująco⁶²: (1) obowiązek leczenia (czymś złym jest nie leczyć), (2) możliwość leczenia: neutralnego (ani nie wymagane ani nie zabronione) lub supererogacyjnego (ponadobowiązkowego), (3) obowiązek nieleczenia (czymś złym jest leczyć). Odwołując się do trzeciego obowiązku, autorzy *Zasady etyki medycznej* wskazują na możliwość odstąpienia od interwencji medycznych w sytuacjach kiedy ból i cierpienie byłyby tak dokuczliwe, a fizyczne niedogodności tak uciążliwe, że nieznaczne przedłużanie życia przypominałoby bardziej nie-ludzkie tortury niż wetowanie zasadzie *non nocere*⁶³.

Etyka troski nakłada na pacjentów moralny obowiązek rezygnacji z terapii nieproporcjonalnej. Pacjent powinien zrezygnować z leczenia, jeśli spodziewane efekty są nieproporcjonalnie małe w stosunku do ewentualnych korzyści i ciężarów nakładanych na samego chorego, jego najbliższych czy na społeczeństwo⁶⁴. Przerwanie lub niepodjęcie leczenia nieproporcjonalnego „jest wyrazem rezygnacji z egoizmu terapeutycznego oraz stanowi objaw postawy akceptującej skończoność człowieka i jego podatność na zranienia”⁶⁵.

⁶⁰ Jan Paweł II, *Evangelium vitae* (dalej cyt. EV), Kraków 1995, nr 65.

⁶¹ Por. T. L. Beauchamp, J. F. Childress, *Zasady etyki medycznej*, s. 213-214.

⁶² Por. tamże, s. 223-224.

⁶³ Por. tamże, s. 224.

⁶⁴ Por. Hargwig, *Czy mamy obowiązek umrzeć?*, [w:] W. Galewicz [red.], *Antologia bioetyki. Wokół śmierci i umierania*, s. 294-295.

⁶⁵ K. Szewczyk, *Bioetyka. Medycyna na granicach życia*, s. 302.

2.3. Zasada medycznej daremności

Obowiązek nieleczenia kieruje nas ku ostatniej regule związanej z odstąpieniem od interwencji medycznych, a mianowicie ku medycznej daremności leczenia (*medical futility*). Ta zasada jest próbą wyeliminowania czynników subiektywnych (por. s. 13) branych pod uwagę przy zastosowaniu zasady proporcjonalności. Oszacowanie dotyczące daremności leczenia należy do lekarza, a nie do chorego. Jednak ten proceder nie zwalnia lekarza z obowiązku komunikacji z chorym lub przedstawicielem pacjenta, o ile jest to tylko możliwe⁶⁶.

Zasadę daremności leczenia można sformułować na dwa sposoby⁶⁷: (1) w sensie pozytywnym – lekarz jest moralnie i prawnie zobowiązany do niepodejmowania lub zaprzestania terapii medycznie daremnej (decyzję w tej sprawie podejmuje lekarz na podstawie szans leczniczych procedur), (2) w sensie negatywnym – lekarz nie jest ani moralnie ani prawnie zobowiązany do uskuteczniania terapii medycznie daremnej (lekarz decyduje o podjęciu lub zaprzestaniu leczenia na podstawie oceny szans leczniczych procedur).

W ramach tak rozumianej zasady medycznej daremności leczenia wyróżnia się dwa rodzaje procedur: ocenę szans przeżycia oraz ocenę szans wyleczenia. W obrębie pierwszej wyróżnia się trzy główne odmiany⁶⁸: (1) terapię daremną, która nie daje żadnych pozytywnych skutków fizjologicznych (np. resuscytacja krążeniowo – oddechowa), (2) terapię daremną nie dającą szans na przedłużanie życia pacjentowi poza tzw. bezpośredni kryzys (chodzi o przewidywanie śmierci pacjenta w najbliższej przyszłości liczonej w godzinach), (3) terapię daremną jako brak szansy na liczące się przedłużanie życia (bierze się pod uwagę dwie możliwości czasowe: śmierć nastąpi w niedalekiej przyszłości liczonej w dniach, pacjent nie ma szans, aby w tym czasie opuścić szpital). Do procedur daremnych związanych z oceną szans wyleczenia zalicza się głównie świadczenia nieskuteczne przyczynowo⁶⁹: (1) uznanie terapii za daremną wymaga oceny dwóch parametrów: wpływu leczenia na proces chorobowy oraz prognozowanie długości życia pacjenta po zastosowaniu danej procedury, (2) uznanie terapii za daremną wiąże się z oszacowaniem relatywnie długiego okresu przeżycia (np. czy 30% szansa na przeżycie powiedzmy roku sprawia, że terapię należy uznać za daremną, czy też mieści się w zakresie wskazanych procedur medycznych).

⁶⁶ Tamże, s. 304.

⁶⁷ Tamże. Podobnie w *Kodeksie Etyki Lekarskiej* w art. 32 czytamy: „W stanach terminalnych lekarz nie ma obowiązku podejmowania i prowadzenia reanimacji lub uporczywej terapii i stosowania środków nadzwyczajnych”. *Kodeks Etyki Lekarskiej*, <http://www.diametros.iphils.uj.edu.pl/?l=1&p=cnf4&m=44&jh=1&ih=66> (dostęp: 28.05.2011).

⁶⁸ Por. B. A. Brody, A. Halevy, *Is Futility a Futile Concept?*, „Journal of Medicine and Philosophy” 2 (1995), s. 123-124.

⁶⁹ Por. K. Szewczyk, *Bioetyka. Medycyna na granicach życia*, s. 305.

Aby zrezygnować z terapii medycznie daremnej nie wystarczy opierać się tylko i wyłącznie na danych o charakterze czysto-technicznym. Nie brakuje stanowisk, które poszerzają zakres kryteriów dotyczących rezygnacji z uporczywej terapii. I tak na przykład Edmund Pellegrino przez medyczną daremność rozumie sytuację, w której choroba lub dolegliwość osiągnęła taki stan, że proponowana interwencja medyczna nie przynosi choremu żadnego pożytku⁷⁰. Oszacowanie sytuacji, czy daną interwencję medyczną można określić jako daremną czy też nie, wymaga uwzględnienia trzech kryteriów: efektywności (rokowania kliniczne), korzyści (osobiste preferencje chorego lub jego reprezentanta) i obciążenia (koszty fizyczne, emocjonalne, materialne, społeczne). Jeśli wynik oceny tych trzech kryteriów stanowi potwierdzenie dobra dla pacjenta, wtedy podjęcie interwencji medycznej jest moralnie usprawiedliwione, w przeciwnym wypadku usprawiedliwione być nie może⁷¹. Z kolei Jan Paweł II twierdzi, że „od eutanazji należy odróżnić decyzję o rezygnacji z tak zwanej «uporczywej terapii», to znaczy z pewnych zabiegów medycznych, które przestały być adekwatne do realnej sytuacji chorego, ponieważ nie są już współmierne do rezultatów, jakich można by oczekiwać, lub też są zbyt uciążliwe dla samego chorego i dla jego rodziny. W takich sytuacjach, gdy śmierć jest bliska i nieuchronna, można w zgodzie z sumieniem «zrezygnować z zabiegów, które spowodowałyby jedynie nietrwałe i bolesne przedłużanie życia [...]»”⁷².

Obowiązkiem służby medycznej jest udzielanie pomocy osobom znajdującym się w terminalnej fazie choroby (środki zwyczajne-proporcjonalne). *Kodeks Etyki lekarskiej* w art. 30 podaje: „Lekarz powinien dołożyć wszelkich starań, aby zapewnić choremu humanitarną opieką terminalną i godne warunki umierania”⁷³. Skoro lekarz powinien czynić wszystko co możliwe, aby zapewnić choremu i umierającym godne okoliczności umierania, to jednocześnie nie powinien, jeśli jest to niemożliwe, podejmować starań przedłużających ludzkie życie. Inaczej mówiąc, jeśli możliwości medyczne zostaną wyczerpane, należy uszanować naturalny proces obumierania ciała chorego oraz oszczędzić pacjentowi zbędnych doświadczeń związanych z umieraniem. Dlatego – pisze Wróbel – „należy uznać nie tylko za niepotrzebne, ale wprost za niemoralne te wysiłki, które byłyby czynione bez szans na przywrócenie życia osobowego lub które byłyby

⁷⁰ Por. E. Pellegrino, *Decision At the end of life: use and abuse of the concept of futility*, <http://uffl.org/vol10/pellegrino10.pdf>. (dostęp: 13.05.2012), s. 9.

⁷¹ „When the assessment of these three phenomena is favorable to the patient’s good, other things being equal (*ceteris paribus*), treatment is morally justifiable; when it is unfavorable to the patient’s good, the treatment in question is not morally justifiable”. Tamże, s. 9.

⁷² EV 65.

⁷³ *Kodeks Etyki Lekarskiej*, <http://www.diametros.iphils.uj.edu.pl/?l=1&p=cnf4&m=44&jh=1&ih=66> (dostęp: 28.05.2011), art. 30.

podyktowane chęcią eksperymentowania i faktycznie nie oznaczałyby nic innego, jak tylko pozbawione nadziei przedłużanie agonii i cierpienia człowieka umierającego”⁷⁴.

Zakończenie

Na podstawie dotychczasowych refleksji, zawartych w pierwszej jak i w drugiej części artykułu, odpowiedź negatywna na pytanie: czy zawsze i za wszelką cenę należy przedłużać ludzkie życie za pomocą środków jakimi dysponuje współczesna medycyna? wydaje się być uzasadniona. Nie zawsze i nie za wszelką cenę życie ludzkie należy przedłużać. To spostrzeżenie odnosi się do takich sytuacji, w których śmierć zostaje dopuszczona, ponieważ nie potrafimy ocalić czyjegoś życia, mając nawet do dyspozycji olbrzymi asortyment środków analgetycznych, czy też dysponując ogromnym zapleczem paliatywnych metod postępowania. Sztuczne przedłużanie życia osób terminalnie chorych może być wręcz niemoralne, jeśli działania byłyby czynione bez jakichkolwiek szans na przywrócenie życia, czy też wskazywałyby na próbę przedłużania agonii połączonej z niepotrzebnym mnożeniem cierpień.

Summary

A few remarks in the discussion about the forgoing aggressive medical treatment

The article attempts to answer the question: should human life always and at all costs be extended by means of medical resources? To elucidate the problem, the author discusses the following principles: the principle of basic care, the principle of double effect (applied to analgesics and sedation), the principle of accompanying the patient, the principle of respect for patient autonomy, the principle of proportionality and the principle of medical futility.

Conclusion of the article is as follows: not always nor at all costs human life should be extended. Artificial prolongation of life may be immoral if the action would be done without any chance of restoring to life or would attempt to extend the agony combined with the proliferation of unnecessary suffering.

⁷⁴ J. Wróbel, *Człowiek i medycyna*, s. 424-425.

ks. Krzysztof Jaworski
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Rola aksjomatu komprehensji w rozwoju teorii mnogości

Wstęp

W roku 1874 na łamach czasopisma *Journal für die Reine und Angewandte Mathematik* ukazała się praca Georga Cantora *Über eine Eigenschaft des Inbegriffes aller reellen algebraischen Zahlen*. Opublikowanie tego artykułu dało początek nowej dziedzinie naukowej – teorii mnogości. Jednym z filarów teorii mnogości Cantora stał się przyjmowany milcząco tzw. aksjomat komprehensji, który miał wyrażać jedną z najbardziej podstawowych ludzkich intuicji, że z różnych przedmiotów, charakteryzujących się określoną cechą, można utworzyć zbiór.

Teoria mnogości Cantora nie jest chronologicznie pierwszą dyscypliną naukową, w której pojawił się tytułowy aksjomat – jego początków można by się doszukać już w starożytności: w systemach Platona czy Arystotelesa, oraz wszędzie tam, gdzie ożywał spór o uniwersalia. W teorii mnogości przełomu XIX i XX w. aksjomat komprehensji spełnił jednak rolę szczególną: stał się *dywersantem*, który podkopując fundamenty ówczesnej matematyki dał impuls nowemu sposobowi jej uprawiania. Okazało się, że *oczywistość*, którą aksjomat komprehensji wyraża, rodzi bardzo nieoczywiste konsekwencje i prowadzi do antynomii. Celem niniejszego artykułu jest pokazanie, w jaki sposób niewinnie wyglądający schemat wstrząsnął światem podstaw matematyki w początkach XX w.

W pierwszej części pracy zostanie wyjaśniony sens omawianego aksjomatu oraz pokazana jego geneza. W części drugiej, po zaprezentowaniu najważniejszych antynomii, które można zbudować na gruncie Cantora naiwnej teorii mnogości, zostanie pokazany mechanizm, który do tych antynomii prowadzi, a który oparty jest właśnie na aksjomacie komprehensji. Trzecia część artykułu to próba usunięcia antynomii i wskazania dróg, na których można by zbudować niesprzeczny system, będący fundamentem całej matematyki.

Oczywiście, wybór zagadnień związanych z tematem niniejszej pracy ogranicza się tylko do spraw kluczowych. Byłoby dobrze, gdyby ta refleksja stała się

inspiracją do dalszych badań. Podjęcie na nowo problematyki związanej z aksjomatem komprehensji, mimo że znana jest ona już od lat, wciąż może przynosić ciekawe rezultaty badawcze.

1. Geneza aksjomatu komprehensji

Aksjomat komprehensji głosi, że dla dowolnej formy zdaniowej $f(x)$, posiadającej jedną zmienną wolną x , istnieje zbiór Z , którego elementami są te i tylko te przedmioty, które spełniają ową formę zdaniową $f(x)$ ¹. Schematycznie można to zapisać w następujący sposób:

$$\exists Z \forall x [x \in Z \equiv \varphi(x)]$$

Powyższy schemat pokazuje, że aksjomat komprehensji jest teoriomnogościowym narzędziem służącym do określania zbiorów. Pozwala on z uniwersum wybrać te i tylko te przedmioty, które posiadają jakąś cechę, i z tych wybranych przedmiotów utworzyć pewną całość.

1.1. Nazwy (etymologia)

W literaturze można spotkać kilka terminów używanych zamiennie z terminem „aksjomat komprehensji”. Wszystkie one określone są mianem *aksjomatu* czy *pewnika*, tzn. zdania bazowego, przyjmowanego bez dowodu.

1.1.1 Aksjomat komprehensji (comprehension axiom)

Słowo *komprehensja* kojarzy się z łacińskim *comprehensio*, które znaczy tyle, co „zebranie razem, połączenie, pojęcie, zrozumienie”². Angielskie *comprehension* tłumaczy się m.in. jako „zdolność pojmowania”, z kolei pokrewne słowo *comprehensive* – jako „wyczerpujący, wszechstronny, obszerny, ogólny”³.

Idąc śladem powyższych skojarzeń można by aksjomat komprehensji nazwać aksjomatem „rozumienia, pojmowania, czy uogólniania”, czyli narzędziem pozwalającym „zbierać razem” pewne przedmioty, tworząc w ten sposób ich klasę, czy też narzędziem do tworzenia pojęć.

Słowo *comprehension* funkcjonuje również w kontekście sformułowanego przez Lewisa specyficznego rozumienia denotacji. Według niego denotacją

¹ Por. J. Dadaczyński, *Antynomie teoriomnogościowe a powstanie klasycznych kierunków badania podstaw matematyki*, „Zagadnienia filozoficzne w nauce” 26 (2000) s. 45.

² Zob. K. Kumaniecki, *Słownik łacińsko-polski*, Warszawa 2001, s. 90.

³ Zob. J. Linde-Usiekniewicz [red.], *Wielki słownik angielsko-polski*, Warszawa 2008, s. 236.

nazywa się klasę wszystkich i tylko tych desygnatów danej nazwy, które istnieją aktualnie (takie rozumienie denotacji jest dość mało rozpowszechnione). Lewis wymienia jednak jeszcze inny rodzaj desygnatów, a mianowicie desygnaty możliwe, czyli te, które aktualnie nie istnieją, ale są niesprzeczne. Tenże właśnie zbiór desygnatów możliwych określił Lewis mianem *comprehension*. W ten sposób nazwy puste, lecz niesprzeczne, miałyby denotację zerową, ale nie zerową *comprehension*. Nazwy sprzeczne, natomiast, posiadają w tym sensie nie tylko zerową denotację, lecz również i zerową *comprehension*⁴. Taka koncepcja wpisuje się w rozumienie aksjomatu komprehensji jako instrumentu do określania zbiorów przedmiotów, które nie muszą istnieć aktualnie (np. zbiór wszystkich królów Polski).

1.1.2 Pewnik abstrakcji

Inną nazwą spotykaną w literaturze jest „pewnik abstrakcji”. Abstrahowanie to wpisana w naturę człowieka zdolność intelektu (grec. *ἀφαίρεσις* – „odrywanie, oddzielenie, zatrzymywanie”). Jest to czynność specyficzna polegająca na „oddzielaniu i zatrzymywaniu jakiejś właściwości z rzeczy, na podstawie której intelekt formuje jej poznawczy obraz, czyli pojęcie (abstrakt)”⁵. Teoria abstrakcji została sformułowana już przez Arystotelesa, w kontekście jego dyskusji z Platonem na temat statusu ontycznego liczb. Dla Arystotelesa poznanie to proces, podczas którego „przy pomocy zreflektowanej metodycznie abstrakcji formułujemy poznawczy obraz rzeczy, który, choć oderwany od materii, ma jednak podstawę w jednostkowo i konkretnie bytującej rzeczy. Należy jednak zaznaczyć, że u Arystotelesa termin abstrakcja wiąże się bezpośrednio z formowaniem przedmiotów matematycznych, które – jego zdaniem – są wynikiem abstrakcji, i z tej racji nie bytują jako idealne przedmioty, jak utrzymywał Platon [...]. Sama abstrakcja została pojęta przez Arystotelesa jako czynność intelektu, dzięki której zatrzymuje on oddzielone i wyróżnione aspekty z jednostkowo i konkretnie bytujących rzeczy, a pomija inne”⁶.

W takim kontekście pewnik abstrakcji znów jawi się jako narzędzie do określania zbiorów w procesie oddzielania czy wyróżniania pewnych przedmiotów na podstawie określonej wspólnej cechy. W podobny sposób tworzy się także pojęcia.

⁴ Por. W. Marciszewski, *Denotacja*, [w:] Tenże [red.], *Mała Encyklopedia Logiki*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1970, s. 47.

⁵ A. Maryniarczyk, *Abstrakcja*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 1, Lublin 2000, s. 49.

⁶ Tamże, s. 52.

1.1.3. Pewnik definicyjny

Kolejną nazwą stosowaną na określenie omawianego aksjomatu jest „pewnik definicyjny”. Definicja to krótkie i pełne określenie zmierzające do charakteryzacji jakiegoś przedmiotu lub zakomunikowania o semiotycznych funkcjach wyrażenia (znaczeniu, denotacji lub konotacji) poprzez wskazanie sposobu jego przekładalności na inne wyrażenie⁷.

Pewnik definicyjny można zatem uważać za narzędzie do formułowania definicji, co potwierdził m.in. Witold Marciszewski w swym odczycie podczas konferencji *Pamięci Profesora Leona Koja*, która odbyła się 30 czerwca 2007 r. w Lublinie (UMCS). Marciszewski postawił wtedy hipotezę, że specyfika natury ludzkiej polega na zdolności do kierowania się pewnikiem abstrakcji. Stwierdził on, że wiedza o tym pewniku jest cechą, która odróżnia gatunek ludzki od innych gatunków, a momentem przełomowym, który radykalnie oddzielił gatunek ludzki od innych gatunków, był moment powstania opartego na pojęciach języka. Aby dobrze zobrażować, na czym polega proces definiowania, Marciszewski przywołał znany obraz biblijny – człowieka w raju. Zaproponował wyobrażenie sobie sytuacji, w której Adam chce nauczyć Ewę nowo powstałego języka. Autor wychodzi z założenia, że u początków komunikacji językowej stoją definicje deiktyczne (ostensywne)⁸. Aby zatem nauczyć Ewę wszystkich nazw, Adam musi oprowadzić Ewę po raju i za każdym razem gdy zobaczą jakieś zwierzę, wypowiedzieć jego nazwę (np. *kan-gur*). Na początku Ewa mogłaby pomyśleć, że każde zwierzę nosi tę nazwę, ale „jeśli wejdzie na ten błędny trop, wyprowadzi ją z błędu pokazanie przez Adama innego kangurzego indywiduum z tym samym wyjaśnieniem. Ewa wnet pojmie, że w nabywanym przez nią języku «kangur» nie jest imieniem własnym, lecz nazwą ogólną”⁹. Autor uznaje, że w głowie Ewy (jak i zresztą wszystkich innych zdrowych ludzi) musi działać jakieś podstawienie pewnika definicyjnego. W omawianym przykładzie za wyrażenie f podstawia się xWy , gdzie y oznacza tego konkretnego kangura, który wyznacza zbiór kangurów na mocy relacji „ W –...wygląda tak samo, jak...”, natomiast x oznacza zwierzę *porównywane* z kangurem y ¹⁰. W ten sposób schemat pewnika definicyjnego można zapisać następująco:

$$\exists Z \forall x (x \in Z \equiv xWy)$$

⁷ Por. S. Kamiński, *Definicja*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 2, Lublin 2001, s. 451.

⁸ Definicja deiktyczna to taka definicja, która oprócz formuły głównej zawiera jakiś gest wskazujący na definiowany przedmiot. Zob. W. Marciszewski, *Definicja ostensywna*, [w:] Tenże [red.], *Mala Encyklopedia Logiki*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1970, s. 40).

⁹ W. Marciszewski, *Skąd Adam i Ewa wiedzieli o pewniku abstrakcji? Uwagi o podstawowym zagadnieniu pragmatyki*, <http://www.calculamus.org/publ-WM/2007/pewnik-abstr.pdf> (03.12.2010).

¹⁰ Zakłada się, że relacja W jest równoważnościowa.

co należy czytać: „istnieje taki zbiór (kangurów), że należy do niego każdy i tylko taki element, który wygląda tak samo, jak ten pokazywany (kangur)”.

Oczywiście w przypadku innego rodzaju definiowania, niż definiowanie ostensywne, za formułę $f(x)$ można podstawić dowolną funkcję, za pomocą której da się wskazać określoną cechę wyznaczającą przynależność danego elementu do zbioru desygnatów definiowanej nazwy. W definicji klasycznej nazwa zbioru Z to definiendum, natomiast formuła f to definiens. Próbuując w ten sposób scharakteryzować przy pomocy definicji klasycznej arystotelesowskie pojęcie *człowiek*¹¹, zbiór Z byłby zbiorem ludzi, wyrażenie $f(x)$ byłoby podstawieniem definiensa „ x jest zwierzęciem rozumnym”. Tak sformułowany schemat pewnika definicyjnego czytałoby się następująco: „istnieje taki zbiór (ludzi), że należy do niego każdy i tylko taki element, który jest zwierzęciem rozumnym”.

Po etymologicznej charakterystyce aksjomatu komprehensji zostanie teraz pokazana jego geneza oraz to, w jaki sposób w świecie nauki zaczęła kształtować się świadomość jego doniosłej roli u podstaw matematyki.

1. 2. Kontekst historyczny

Jak wyżej pokazano, pewnik definicyjny (czy zdolność do posługiwania się tym schematem) jest w pewien sposób wpisany w naturę człowieka. Człowiek może w codziennym życiu efektywnie się nim posługiwać, nie zdając sobie nawet z tego sprawy. Takie intuicyjne posługiwanie się pewnikiem abstrakcji w dziedzinach ścisłych może jednak prowadzić do nieoczekiwanych konsekwencji.

1.2.1 Ślady aksjomatu komprehensji przed powstaniem teorii mnogości

Aksjomatem komprehensji posługiwał się tak naprawdę już Platon, kiedy formułował swą teorię idei: „Już za młodu chodzi człowiek za ładnymi ciałami i jeśli go tylko dobrze przewodnik prowadzi, kocha jedno z tych ciał i tam płodzi myśli piękne; niedługo jednak spostrzega, że piękność jakiegokolwiek ciała i piękność innych ciał to niby siostry rodzone i że jeśli ma gonić za istotą piękną, to musi dobrze oczy otworzyć i widzieć, że we wszystkich ciałach jedna i ta sama piękność tkwi”¹². Platon zauważa, że można w świecie patrzeć na różne przedmioty. Niektóre z tych przedmiotów można nazwać pięknymi. Mimo że owe przedmioty piękne są od siebie różne, łączy je wspólna cecha – bycie pięknym. Na podstawie tej wspólnej cechy Platon zatem jakby pokazuje, że istnieje taki zbiór, do którego należą wszystkie rzeczy piękne i tylko rzeczy piękne.

¹¹ Definicja ta brzmi następująco: *Człowiek jest to zwierzę rozumne*.

¹² Platon, *Uczta*, 210 a–b.

Członkowie Akademii Platońskiej posługiwali się także pewnikiem abstrakcji przy formułowaniu argumentu na istnienie idei: „Jeśli jest wielu ludzi, a każdy z nich jest właśnie człowiekiem, a więc jeżeli jest coś, co jest orzekane o każdym człowieku i o wszystkich ludziach, a nie jest tożsame z żadnym z nich, to jest konieczne, aby istniało coś poza każdym z nich, oddzielone od nich i wieczne, co właśnie dlatego można orzekać w identyczny sposób o wszystkich numerycznie różnych ludziach. I dokładnie to «coś jednego, co jest poza wieloma», co wykacza poza nie i jest wieczne, jest ideą”¹³.

1.2.2 Aksjomat komprehensji jako część teorii mnogości Georga Cantora

Myśl platońska swą kontynuację znalazła w XIX-wiecznej teorii mnogości, dyscyplinie stworzonej przez Georga Cantora. W teorii mnogości do pojęcia zbioru dochodzi się abstrahując od konkretnego, czyli od jednostkowego przedmiotu. „Stos kamieni jest przedmiotem konkretnym. Zbiór, którego wszystkimi i tylko elementami są kamienie z tego stosu jest obiektem abstrakcyjnym. Stos kamieni jako obiekt fizyczny ma własności fizyczne takie, jak np. masa. Zbiór, którego kamienie z tego stosu są elementami, nie jest przedmiotem fizycznym, a zatem nawet pytanie o jego własności fizyczne nie jest pytaniem poprawnie postawionym. Kamienie ze stosu kamieni nie są elementami stosu, tylko jego częściami”¹⁴. W tym miejscu należy wskazać fundamentalne dla teorii mnogości rozróżnienie: „zbiór w sensie dystrybutywnym oraz zbiór w sensie kolektywnym”.

Przez zbiór *A*-ków w sensie kolektywnym rozumie się pewną całość złożoną z poszczególnych części, przy czym każdym elementem zbioru *A*-ków jest *A*-k lub też fragment *A*-ka. Stosunek bycia elementem tak rozumianego zbioru jest przechodni¹⁵. Przez zbiór *A* w sensie dystrybutywnym, natomiast, rozumie się pewną całość złożoną z elementów, którymi są tylko *A*-ki. Stosunek bycia elementem nie jest w tym wypadku przechodni. Tak użyte słowo *zbiór* można by zastąpić słowem *rodzaj* lub *gatunek*. Zbiór w sensie dystrybutywnym nie jest przedmiotem fizycznym¹⁶.

Teoria mnogości jest dyscypliną, która zajmuje się zbiorami w sensie dystrybutywnym.

¹³ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, Lublin 2008, s. 103-104.

¹⁴ K. Trzęsicki, *Logika i teoria mnogości. Ujęcie systematyczno-historyczne*, Warszawa 2003, s. 251.

¹⁵ Przez zbiór w sensie kolektywnym można uznać np. las rozumiany jako zbiór poszczególnych drzew. Każdy element zbioru drzew jest drzewem. Co więcej, każda część drzewa (np. liść, gałąź) jest również elementem zbioru drzew.

¹⁶ Elementami zbioru wszystkich ludzi, rozumianego dystrybutywnie, są wszyscy ludzie i tylko ludzie. Do tak rozumianego zbioru nie należą poszczególne elementy ludzkiego ciała (np. ręka, noga).

Cantor podał dwie definicje zbioru, jednak obydwie te definicje mają charakter intuicyjny, a nie aksjomatyczny. Konsekwencją tego stały się liczne sprzeczności – do tego stopnia, że teoria mnogości Cantora (nawet pomimo swej niezwyklej wartości naukowej) otrzymała miano *naiwnej*. Swoje podstawowe prace Cantor publikował w latach 1879-1893 w niemieckim czasopiśmie *Mathematische Annalen*.

Pierwsza definicja *zbioru*, sformułowana przez Cantora, brzmi następująco:

„Unter einer «Mannigfaltigkeit» oder «Menge» verstehe ich nämlich allgemein jedes Viele, welches sich als Eines denken läßt, d.h. jeden Inbegriff bestimmter Elemente, welcher durch ein Gesetz zu einem Ganzen verbunden werden kann, und ich glaube hiermit etwas zu definieren, was verwandt ist mit dem Platonischen *εἶδος* oder *εἰδέα*, wie auch mit dem, was Platon in seinem Dialoge «Philebos oder das höchste Gut» *μικτόν* nennt¹⁷.

„Pod pojęciem «rozmaitości» czy «zbioru» rozumiem mianowicie ogólnie każdą wielość, która może być pomyślana jako jedność, tj. każdy ogół określonych elementów, które na mocy pewnego prawa mogą być złączone w jedną całość. Mam nadzieję, że definiuję w ten sposób coś, co jest spokrewnione z platońskim *εἶδος* czy *ἰδέα*, jak również z tym, co Platon w swym dialogu «Philebos albo najwyższe dobro» nazywa *μικτόν*¹⁸.

Definicja druga:

„Unter einer «Menge» verstehen wir jede Zusammenfassung M von bestimmten wohlunterschiedenen Objekten m unsrer Anschauung oder unseres Denkens (welche die «Elemente» von M genannt werden) zu einem Ganzen¹⁹.

„Pod pojęciem «zbioru» rozumiemy każde zebranie w jedną całość M określonych, dobrze odróżnionych przedmiotów m naszego oglądu czy naszych myśli (które nazywane są «elementami» M)²⁰.

Jak dobrze widać, aby zdefiniować zbiór Cantor posłużył się pewnikiem abstrakcji. Obydwie definicje Cantora mówią bowiem o możliwości łączenia

¹⁷ G. Cantor, *Grundlagen einer allgemeinen Mannigfaltigkeitslehre*, [w:] G. Cantor, *Gesammelte Abhandlungen mathematischen und philosophischen Inhalts*, E. Zermelo [red.], Verlag von Julius Springer, Berlin 1932 (reprint: Springer-Verlag, Berlin–Heidelberg–New York 1980), s. 204.

¹⁸ Tłum. za R. Murawski, *Filozofia matematyki. Antologia tekstów klasycznych*, Poznań 2003, s. 175.

¹⁹ G. Cantor, *Beiträge zur Begründung der transfiniten Mengenlehre*, [w:] G. Cantor, *Gesammelte Abhandlungen*, s. 282.

²⁰ Tłum. za R. Murawski, *Filozofia matematyki*, s. 176.

w całość różnych (ale określonych) przedmiotów (*elementów*). Ponadto definicja pierwsza wskazuje, że musi istnieć *pewne prawo*, na mocy którego te elementy są *zbierane* (w schemacie pewnika definicyjnego odpowiednikiem tego prawa byłaby funkcja *f*, która *włącza* przedmioty do zbioru lub nie). Wszystkie te operacje, opisane przez Cantora jako prowadzące do określenia zbioru, odpowiadają dokładnie temu, co postuluje pewnik abstrakcji. Można by zaryzykować jeszcze mocniejsze stwierdzenie: Cantor definiując zbiór podał jednocześnie schemat pewnika abstrakcji (choć wprost nazwy *pewnik abstrakcji* Cantor nie użył). Ma to fundamentalne znaczenie dla dalszych rozważań, gdyż okaże się wkrótce, że taka definicja zbioru jest wadliwa.

1.2.3 Napięcie związane z ewolucją teorii mnogości

Georg Cantor żył i tworzył na przełomie XIX i XX w. Był to okres żywo rozwijających się badań nad podstawami matematyki. W ostatniej ćwierci XIX w. i pierwszych trzydziestu latach w. XX ukształtowały się trzy charakterystyczne nurty, w jakich uprawiano filozofię matematyki: logicyzm, intuicjonizm i formalizm. Dla tematyki poruszanej w niniejszej pracy kluczowe jest podejście logicyzmu, znamienne szczególnie dla G. Fregego (którego uważa się za twórcę tego nurtu), B. Russella oraz A.N. Whiteheada.

Koncepcja logicyzmu nawiązuje do myśli J. Locke’a i G.W. Leibniza, którzy twierdzili, że sady matematyczne są zdaniami o charakterze tautologicznym. Według Leibniza każde zdanie matematyczne da się sprowadzić do niewielkiej ilości aksjomatów, które z kolei są zdaniami logiki. Skoro więc całą matematykę da się wyprowadzić z aksjomatów logicznych, to musi ona być częścią logiki. Niestety, stan logiki w czasach Leibniza nie pozwolił, by w sposób formalny przeprowadzić przedsięwzięcie wyprowadzenia całej matematyki z logiki. Głównym problemem było to, że ówczesne teorie matematyczne nie były zaksjomatyzowane i nie tworzyły jednego systemu. Ekspansję idei logicyzmu na przełomie XIX i XX w. umożliwiły dopiero takie wydarzenia w dziejach nauki, jak: po pierwsze – arytmetyzacja matematyki, po drugie – formalizacja logiki wyznaczająca stosowną operację wynikania logicznego, po trzecie – powstanie teorii mnogości G. Cantora, przy pewnym współudziale R. Dedekinda²¹.

Naczelną tezę logicyzmu głosiła, że cała matematyka jest sprowadzalna do logiki lub też (mówiąc inaczej) że matematyka jest tylko częścią logiki. Z drugiej strony pojawiały się próby unifikacji matematyki klasycznej przez sprowadzenie jej do arytmetyki. Chciano pojęcie liczby rzeczywistej (a także liczby całkowitej, wymiernej i niewymiernej) zdefiniować za pomocą pojęcia liczby naturalnej i elementarnych pojęć teorii mnogości. Ponadto próbowano pokazać, że wszystkie

²¹ Por. J. Dadaczyński, *Filozofia matematyki w ujęciu historycznym*, Tarnów 2000, s. 231.

własności liczb rzeczywistych mogą być wydedukowane z twierdzeń arytmetyki liczb naturalnych²². Trzeba zatem było zbudować rzetelną arytmetykę liczb naturalnych i tego zadania podjął się G. Frege w dziełach: *Grundlagen der Arithmetik* (1884) oraz *Grundgesetze der Arithmetik* (t. I – 1893, t. II – 1903)²³. W pracach tych Frege korzystał z osiągnięć G. Cantora, szczególnie w zakresie wypracowanych przez niego pojęć równoliczności zbiorów.

Gdy Frege kończył pracę nad *Grundgesetze*, zdarzyło się jednak coś, co wstrząsnęło jego teorią. Wykryto, że niepostrzeżenie wpadł on w pułapkę intuicyjnego posługiwania się pojęciem zbioru, co w przypadku bardziej subtelnych rozważań okazało się zawodne (nie było na przykład jednoznacznej odpowiedzi na pytanie o istnienie zbioru wszystkich zbiorów). Sam Frege posłowie do drugiego tomu *Grundgesetze* rozpoczyna od słów: „Autorowi dzieła naukowego nie może zdarzyć się nic bardziej niepożądanego, jak to, gdy po ukończeniu jego pracy zdruzgotana zostanie jedna z podstaw, na których wspierał on swe konstrukcje. W to położenie postawił mnie list pana Bertranda Russella [...] Pan Russell znalazł sprzeczność, którą teraz wyłożę”²⁴. Frege nigdy nie ukrywał, że wielkim weryfikatorem jego teorii był B. Russell. Powszechnie znana jest korespondencja, jaką uczeni prowadzili ze sobą w tej sprawie.

16 czerwca 1902 r. Russell, przestudiowawszy pierwszy tom *Grundgesetze*, napisał do Fregego:

„W odniesieniu do wielu konkretnych pytań znalazłem w Pańskim dziele dyskusje, rozróżnienia i definicje, których na próżno by szukać w pracach innych logików. W szczególności, jeśli chodzi o funkcje (§ 9 Pańskiego «Begriffsschrift»), to sam doszedłem do poglądów, które są identyczne z Pańskimi nawet w szczegółach. Jest jednak jedno miejsce, w którym natrafiłem na trudność. Stwierdza Pan (s. 17), że funkcja może zachowywać się jak element nieokreślony. Wcześniej wierzyłem w to, teraz jednak pogląd taki wydaje mi się wątpliwy z powodu następującej sprzeczności. Niech w będzie taką oto własnością: być własnością, która może być orzekana o sobie samej. Czy w można orzec o niej samej? Z każdej odpowiedzi [na to pytanie] wynika odpowiedź przeciwna. Musimy zatem wyciągnąć wniosek, że w nie jest własnością. Podobnie nie istnieje żadna klasa (jako całość) złożona z tych klas, które, każda wzięta jako całość, nie należą do samych siebie. Wnoszę stąd, że w pewnych warunkach definiowalne kolekcje nie tworzą gotowych całości”²⁵.

²² Por. R. Murawski, *Filozofia matematyki. Zarys dziejów*, Poznań 2008, s. 70.

²³ Teorię swoją Frege wyłożył najpierw w książce *Die Grundlagen der Arithmetik*, napisanej w 1884 r., uszła ona jednak uwagi ówczesnych matematyków wskutek jej filozoficznego nastawienia (zob. A. Mostowski, *Logika matematyczna: kurs uniwersytecki*, Warszawa-Wrocław 1948, s. 175).

²⁴ A. Mostowski, *Logika matematyczna: kurs uniwersytecki*, s. 208.

²⁵ R. Murawski, *Filozofia matematyki*, s. 246. Także [w:] J. van Heijenoort [red.], *From Frege to Gödel. A Source Book in Mathematical Logic, 1879-1931*, Massachusetts 1967, s. 124-125.

Frege na list swego dyskutanta odpisał 22 czerwca 1902 r. Można tam znaleźć następujące słowa:

„Odkrycie przez Pana sprzeczności było dla mnie wielką niespodzianką i, powiedziałbym nawet, konsternacją, ponieważ wstrząsnęło to podstawą, na której chciałem zbudować arytmetykę. Wydaje się, że przekształcenie zdania ogólnego o równości [funkcji] na zdanie ogólne o równości [ich] przebiegów (§ 9 moich «Grundgesetze») nie zawsze jest dozwolone i że moja reguła V (§ 20, s. 36) jest fałszywa oraz że moje wyjaśnienia w § 31 są niewystarczające, by zapewnić, że moje kombinacje znaków mają sens we wszystkich przypadkach. Muszę jednak pomyśleć jeszcze nad tym zagadnieniem. [...] Pańskie odkrycie jest godne uwagi i być może okaże się wielkim krokiem naprzód w logice, choć na pierwszy rzut oka wydawać się może niepożądane. Nawiasem mówiąc, wydaje mi się, że wyrażenie – «własność jest orzekana o sobie samej» jest niedokładne. Własność jest z reguły funkcją pierwszego rzędu i funkcja ta wymaga jako argumentu pewnego przedmiotu i nie może sama być argumentem. Dlatego też wolałbym mówić, że «pojęcie jest orzekane o swym własnym zakresie»²⁶.

W obliczu zaistniałej sytuacji Russell postanowił od nowa podjąć dzieło Fregego, by zredukować matematykę do logiki, a zasady swojej filozofii przedstawił w książce *The Principles of Mathematics* z 1903 r. Tam też dokonał dokładnej analizy antynomii klas niezwrrotnych, którą odkrył wcześniej w teorii Fregego. Owocem jego pracy stało się napisane wspólnie z Whiteheadem trzytomowe dzieło *Principia Mathematica* (1910-1913). Dzieło to zamknęło główny okres rozwoju logicyzmu²⁷.

Choć odkrycie antynomii Russella stało się przełomem w pracach nad stworzeniem solidnych podstaw matematyki, a od nazwiska tego filozofa wzięła nazwę najstynnniejsza teoriomnogościowa antynomia, to Russell nie był pierwszym, który zauważył słabe punkty ówczesnej teorii zbiorów. Okazuje się, że w roku 1899 znany był już Cantorowi paradoks zbioru wszystkich zbiorów. Dowiadujemy się tego z korespondencji Cantora z Dedekindem z 31 sierpnia tegoż właśnie roku²⁸. Chronologicznie natomiast jako pierwszą odkryto antynomię największej liczby porządkowej. Sądzi się, że odkrył ją Cantor w 1885 r. i pisał o nim w liście do Hilberta w r. 1886. Pierwsza publikacja na ten temat pochodzi jednak od włoskiego matematyka Cesare Burali-Fortiego: *Una questione sui numeri transfiniti*, „Rendiconti del Circolo Matematico di Palermo” 11 (1897) s. 154-164, stąd od jego właśnie nazwiska antynomia ta wzięła swą nazwę²⁹.

²⁶ R. Murawski, *Filozofia matematyki*, s. 226-227.

²⁷ Por. R. Murawski, *Filozofia matematyki. Zarys dziejów*, Poznań 2008, s. 73.

²⁸ Zob. *List Cantora do Dedekinda*, [w:] G. Cantor, *Gesammelte Abhandlungen*, s. 448. Także [w:] R. Murawski, *Filozofia matematyki. Antologia*, s. 194-195.

²⁹ Por. J. Dadaczyński, *Filozofia matematyki w ujęciu historycznym*, Tarnów 2000, s. 272.

Oprócz tych trzech antynomii można na gruncie Cantora teorii mnogości wykazać jeszcze antynomię zbioru uniwersalnego oraz antynomię zbioru wszystkich liczb kardynalnych. Sposób formułowania wszystkich tych antynomii opiera się na tym samym schemacie rozumowania. Zostanie on zaprezentowany w kolejnej części tej pracy.

2. Aksjomat komprehensji jako źródło antynomii

Wiadomo już, w jaki sposób na przestrzeni lat rodziła się idea schematu, przy pomocy którego umysł ludzki *zbiera w jedno* różne elementy, określając w ten sposób klasy przedmiotów. Zostało także pokazane, że intuicyjne posługiwanie się tym schematem może prowadzić do antynomii. Niniejsza część tej pracy omówi poszczególne antynomie teoriomnogościowe. Warto w tym miejscu zaznaczyć, że sposób dochodzenia do wszystkich tych antynomii jest podobny jak w przypadku najpopularniejszej, zasygnalizowanej powyżej, antynomii Russella, stąd właśnie antynomii Russella zostanie tu poświęcone najwięcej uwagi.

2.1 Antynomia Russella (antynomia klas niezwrotnych)

Wzmianka o tej antynomii po raz pierwszy pojawiła się w korespondencji Russella z Frege³⁰, natomiast bardziej formalnie antynomia została przedstawiona przez Russella w książce *The Principles of Mathematics*. Autor pisze: „Jeśli x jest dowolnym predykatem, wówczas x może być orzekane o sobie samym, lub nie może. Przypuśćmy, że predykatem będzie «nie jest orzekane o sobie samym». Wówczas sprzecznym samo w sobie byłoby twierdzić zarówno, że ów predykat jest, jak i że nie jest orzekany o sobie samym. Konkluzja w tym przypadku wydaje się oczywista: «nie orzekany o sobie samym» nie jest predykatem»³¹. W dalszej części tekstu Russell przenosi to rozumowanie na pojęcia ekstensjonalne (*class-concepts*) i na relacje.

Punktem wyjścia na drodze do antynomii Russella jest podział własności na te, które przysługują sobie samym oraz te, które sobie samym nie przysługują.

Niech własności nie przysługujące sobie samym nazywają się własnościami *normalnymi*. Przykładem własności normalnej w tym znaczeniu będzie zatem własność *być człowiekiem*. Widać wyraźnie, że podmiotem tej własności może

³⁰ Tamże, s. 18-19.

³¹ B. Russell, *The Principles of Mathematics*, Londyn 1937, s. 102 (tłum. własne).

być tylko człowiek. Odniesienie tej własności do niej samej prowadzi do wyrażenia pozbawionego sensu: „Być człowiekiem jest człowiekiem”.

Istnieją jednak własności, które przysługują sobie samym. Przykładem może być własność *być własnością*. Tego typu własność nie należy już zatem do *normalnych*.

Zamiast terminu *własność* można użyć terminu *zbiór*. Zbiorem normalnym będzie się nazywał taki zbiór, który nie jest swoim elementem. Zbiór ludzi jest zbiorem normalnym, ponieważ zbiór ludzi nie jest elementem zbioru ludzi (elementami zbioru ludzi są tylko ludzie). Z kolei zbiór wszystkich zbiorów nie jest zbiorem normalnym, ponieważ zbiór ten, aby był zbiorem wszystkich zbiorów musi zawierać również sam siebie (gdyby nie zawierał siebie, nie zawierałby już wszystkich zbiorów).

Do antynomii Russella prowadzi następujące rozumowanie³²:

Niech W_0 będzie własnością: *być własnością normalną*.

Dla każdej własności W zachodzą twierdzenia:

T1: (W ma własność W_0) $\equiv$ (W jest *własnością normalną*)

T2: (W nie ma własności W_0) $\equiv$ (W nie jest *własnością normalną*)

Próbując odpowiedzieć na pytanie, czy W_0 jest czy nie jest *własnością normalną*, należy rozważyć dwie możliwości:

(a)

- | | | |
|----|------------------------------------|--------------------------|
| 1. | W_0 jest własnością normalną | zał. |
| 2. | W_0 nie przysługuje sobie samej | def. własności normalnej |
| 3. | W_0 nie ma własności W_0 | 2 |
| 4. | W_0 nie jest własnością normalną | T2, 3 |
| | sprzeczność: 1, 4 | |

(b)

- | | | |
|----|------------------------------------|--------------------------|
| 1. | W_0 nie jest własnością normalną | zał. |
| 2. | W_0 przysługuje sobie samej | def. własności normalnej |
| 3. | W_0 ma własność W_0 | 2 |
| 4. | W_0 jest własnością normalną | T1, 3 |
| | sprzeczność: 1, 4 | |

Obydwa założenia prowadzą do sprzeczności, czyli ani nie jest tak, że W_0 jest *własnością normalną*, ani nie jest tak, że W_0 nie jest *własnością normalną*, tymczasem na mocy prawa wyłączonego środka jeden z tych przypadków powinien zachodzić. W ten sposób otrzymano antynomię.

³² Taki sposób formułowania antynomii Russella można znaleźć [w:] A. Mostowski, *Logika matematyczna: kurs uniwersytecki*, Warszawa-Wrocław 1948, s. 209.

O antynomii Russella mówi się głównie na gruncie teorii zbiorów. Punktem wyjścia jest tu zdefiniowanie klasy N , zawierającej wszystkie i tylko te zbiory, które nie są swoimi elementami³³:

$$A \in N \equiv A \notin A$$

Podstawiając w tej definicji stałą N za zmienną A , otrzymuje się następującą równoważność:

$$(a) \quad N \in N \equiv N \notin N$$

Na podstawie powyższej równoważności (a) można dowieść prawdziwości koniunkcji dwóch wyrażeń sprzecznych:

$$(b) \quad N \in N \wedge N \notin N$$

Aby udowodnić prawdziwość wyrażenia (b), wystarczy najpierw przeprowadzić dowód prawdziwości pierwszego z wyrażeń składowych, po czym drugiego.

Dowód wyrażenia $N \in N$:

- | | | |
|----|-----------------------------|-----------|
| 1. | $N \notin N$ | z.d.n. |
| 2. | $N \in N \equiv N \notin N$ | (a) |
| 3. | $N \in N$ | ROE: 2, 1 |
- sprzeczność: 1, 3

Dowód wyrażenia $N \notin N$:

- | | | |
|----|-----------------------------|-----------|
| 1. | $N \in N$ | z.d.n. |
| 2. | $N \in N \equiv N \notin N$ | (a) |
| 3. | $N \notin N$ | ROE: 2, 1 |
- sprzeczność: 1,3

Skoro zostało udowodnione, że do tez systemu można dołączyć zarówno wyrażenie $N \in N$, jak również wyrażenie $N \notin N$, to można również dołączyć wyrażenie (b) $N \in N \wedge N \notin N$, co doprowadziło do antynomii.

³³ Por. J. Dadaczyński, *Antynomie teoriomnogościowe a powstanie klasycznych kierunków badania podstaw matematyki*, „Zagadnienia filozoficzne w nauce” 26 (2000) s. 43.

2.2. Antynomia zbioru wszystkich zbiorów (antynomia zbioru podzbiorów)

W dziewiętnastowiecznej teorii mnogości odkryto, że z danych elementów każdego zbioru można tworzyć różne jego podzbiory. Tym samym można także stwierdzić, że istnieje zbiór wszystkich podzbiorów danego zbioru A . Taki zbiór podzbiorów nazwano zbiorem potęgowym, oznaczając go symbolem 2^A lub $\wp(A)$. Pierwszą formalną definicję zbioru potęgowego podał Cantor.

Aby wykazać antynomię, trzeba najpierw przywołać tzw. twierdzenie Cantora, które głosi, że zbiór podzbiorów dowolnego zbioru A jest liczniejszy, niż sam zbiór A (czyli moc zbioru potęgowego zbioru A jest większa od mocy zbioru A), co zapisuje się w następującej postaci:

$$|A| < |2^A|$$

Zbiór wszystkich zbiorów jest to taki zbiór, którego elementami są wszystkie zbiory i tylko zbiory.

Do antynomii prowadzi podstawienie w pewniku abstrakcji za wyrażenie $\varphi(x)$ wyrażenia $X \in X$, co ma dać definicję zbioru wszystkich zbiorów:

$$\exists A \forall X (X \in A \equiv X = X)$$

Niech zatem A będzie zbiorem wszystkich zbiorów. Z samego założenia musi on być najliczniejszy ze wszystkich zbiorów, ponieważ wszystkie je obejmuje jako swoje elementy. Jednak na mocy twierdzenia udowodnionego przez Cantora, zbiór potęgowy zbioru A jest zawsze liczniejszy od samego zbioru A , stąd A jest i jednocześnie nie jest najliczniejszym spośród zbiorów, co stanowi antynomię³⁴.

Aksjomatyczna teoria mnogości w następujący sposób dowodzi nieistnienia zbioru wszystkich zbiorów³⁵:

Tw.: Nie istnieje zbiór wszystkich zbiorów Z

- | | | |
|----|--|-------------------|
| 1. | Istnieje zbiór wszystkich zbiorów Z | z.d.n. |
| 2. | $2^Z \subset Z$ | 1, def. Z |
| 3. | $A \subset B \rightarrow A \leq B $ | tw. ³⁶ |
| 4. | $2^Z \subset Z \rightarrow 2^Z \leq Z $ | 3: $A/2^Z, B/Z$ |

³⁴ Por. W. Marciszewski, *Antynomie w logice*, [w:] Tenże, *Mała encyklopedia logiki*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1970, s. 12.

³⁵ Por. L. Borkowski, *Wprowadzenie do logiki i teorii mnogości*, Lublin 1991, s. 266.

³⁶ Dowód twierdzenia [w:] tamże s. 257-258.

- | | | |
|----|--|---------------------|
| 5. | $ 2^Z \leq Z $ | RO: 4, 2 |
| 6. | $ Z < 2^Z $ | tw. Cantora |
| 7. | $ 2^Z \leq Z \wedge Z < 2^Z $ | DK: 5, 6 |
| 8. | $\neg(m \leq n \wedge n < m)$ | tw. ³⁷ |
| 9. | $\neg(2^Z \leq Z \wedge Z < 2^Z)$
sprzeczność: 7, 9 | 8: $m/ 2^Z , n/ Z $ |

2.3. Antynomia zbioru uniwersalnego

Mianem zbioru uniwersalnego określa się taki zbiór, że każdy przedmiot jest jego elementem, a więc jest w nim zawarty każdy zbiór³⁸.

Do antynomii prowadzi w tym wypadku podstawienie w pewniku abstrakcji za wyrażenie $\varphi(x)$ wyrażenia $x \in x$, co ma dać definicję zbioru uniwersalnego:

$$\exists V \forall x (x \in V \equiv x = x)$$

Skoro w zbiorze uniwersalnym jest zawarty każdy przedmiot, to moc zbioru uniwersalnego powinna być największą liczbą kardynalną. Z drugiej jednak strony z twierdzenia Cantora wynika, że dla każdej liczby kardynalnej istnieje liczba kardynalna od niej większa, a więc moc zbioru uniwersalnego nie jest największą liczbą kardynalną, bo takowa nie istnieje. W ten sposób otrzymano, że moc zbioru uniwersalnego jest i nie jest jednocześnie największą liczbą kardynalną, co stanowi antynomię.

Aksjomatyczna teoria mnogości podaje dowód nieistnienia zbioru uniwersalnego. Dowód ten jest analogiczny do dowodu nieistnienia zbioru wszystkich zbiorów³⁹:

Tw.: Nie istnieje zbiór uniwersalny V

- | | | |
|----|--|-------------------|
| 1. | Istnieje zbiór uniwersalny V | z.d.n. |
| 2. | $2^V \subset V$ | 1, def. V |
| 3. | $A \subset B \rightarrow A \leq B $ | tw. ⁴⁰ |

³⁷ Tamże, s. 258.

³⁸ Tamże, s. 266.

³⁹ Por. tamże.

⁴⁰ Dowód twierdzenia tamże, s. 257-258.

- | | | |
|----|--|---------------------|
| 4. | $2^V \subset V \rightarrow 2^V \leq V $ | 3: $A/2^V, B/V$ |
| 5. | $ 2^V \leq V $ | RO: 4, 2 |
| 6. | $ V < 2^V $ | tw. Cantora |
| 7. | $ 2^V \leq V \wedge V < 2^V $ | DK: 5, 6 |
| 8. | $\neg(m \leq n \wedge n < m)$ | tw. ⁴¹ |
| 9. | $\neg(2^V \leq V \wedge V < 2^V)$
sprzeczność: 7, 9 | 8: $m/ 2^V , n/ V $ |

Należy zauważyć, że antynomia zbioru wszystkich zbiorów A i zbioru uniwersalnego V pozornie niczym się nie różnią – podstawienie pewnika abstrakcji wygląda bardzo podobnie:

- (a) $\exists A \forall X (X \in A \equiv X = X)$
- (b) $\exists V \forall x (x \in V \equiv x = x)$

W schemacie (a) jednak za zmienną X może być podstawiona tylko nazwa przedmiotu będącego zbiorem, podczas gdy w schemacie (b) za zmienną x można podstawić nazwę dowolnego przedmiotu.

2.4 Antynomia największej liczby porządkowej (Burali-Fortiego)

Jak zaznaczono w pierwszym rozdziale, chronologicznie jest to pierwsza antynomia. Została odkryta przez samego Cantora, a światło dzienne ujrzała dzięki włoskiemu matematykowi C. Burali-Fortii⁴².

Do antynomii prowadzi następujące rozumowanie⁴³:

1. Niech W oznacza zbiór wszystkich liczb porządkowych
2. Każdy zbiór liczb porządkowych jest dobrze uporządkowany tw.⁴⁴

⁴¹ Zob. tamże, s. 258.

⁴² Zob. tamże, s. 20.

⁴³ Por. L. Gruszecki, *U źródeł pojęć mnogościowych*, Lublin 2005, s. 254. Zob. też C. Burali-Forti, *A question on transfinite numbers*, [w:] van Heijenoort J. [red.], *From Frege to Gödel*, s. 104-112.

⁴⁴ Dowód tego twierdzenia [w:] R. Murawski, K. Świrydowicz, *Wstęp do teorii mnogości*, Poznań 2006, s. 158.

- | | | |
|----|--|-----------------------------|
| 3. | Zbiór W jest dobrze uporządkowany | 1, 2 |
| 4. | Zbiorowi W odpowiada pewna liczba porządkowa b | 3 |
| 5. | $\forall (\alpha \in W)(\beta > \alpha)$ | własność liczb porządkowych |
| 6. | $\beta \notin W$ | 5 |
| 7. | $\beta \in W$ | 1 |
- sprzeczność: 6, 7

2.5. Antynomia zbioru wszystkich liczb kardynalnych

Kolejną antynomią, powstałą na gruncie naiwnej teorii mnogości, jest antynomia zbioru wszystkich liczb kardynalnych. Liczbą kardynalną nazywa się liczbę wyrażającą moc zbioru, tzn. ilość elementów w danym zbiorze.

Niech K będzie zbiorem wszystkich liczb kardynalnych. Dla każdego zbioru liczb kardynalnych istnieje liczba kardynalna większa od każdej liczby należącej do tego zbioru⁴⁵. Z powyższego twierdzenia wynika, że i dla zbioru K istnieje liczba kardynalna n większa od każdej liczby kardynalnej należącej do tego zbioru. Jeśli jednak zbiór K zawiera wszystkie liczby kardynalne, to musiałby zawierać również liczbę największą. Skoro tak, to nie da się znaleźć liczby n większej od niej.

Jeśli z kolei zbiór K nie zawierałby największej liczby kardynalnej, znaczyłoby to, że nie zawiera on wszystkich liczb kardynalnych, co jest niezgodne z założeniem.

Dochodzi się zatem do sprzeczności. Rozumowanie prowadzące do antynomii zbioru wszystkich liczb kardynalnych jest jednocześnie dowodem nieistnienia zbioru wszystkich liczb kardynalnych (który to zbiór był przyjmowany przez klasyczną teorię mnogości).

Odpowiedzialnym za powstanie powyższych antynomii okazuje się pewnik definicyjny w postaci, zaprezentowanej już w pierwszym rozdziale:

$$\exists Z \forall x [x \in Z \equiv \varphi(x)]$$

Jest to schemat, który daje się uściślać na różne sposoby w zależności od tego, jakie wzory czy napisy uzna się za funkcje zdaniowe. Jeśli jako funkcje zdaniowe dopuści się wszelkie możliwe napisy, to z praw rachunku zdań i rachunku kwantyfikatorów wyniknie negacja pewnych szczególnych przypadków zastosowania pewnika definicyjnego. Przykładem tego może być antynomia Russella, która dowodzi, że gdyby istniał zbiór wszystkich zbiorów „normalnych”⁴⁶, to zbiór ten byłby i zarazem nie byłby swoim elementem.

⁴⁵ Dowód tego twierdzenia [w:] L. Borkowski, *Wprowadzenie do logiki i teorii mnogości*, s. 270.

⁴⁶ *Normalny* w znaczeniu podanym w punkcie 2.1 niniejszej pracy.

Rozumowanie przeprowadzone w antynomii Russella stanowi dowód następującej implikacji:

$$\exists W \forall X [X \in W \equiv \neg(X \in X)] \rightarrow \exists W [(W \in W) \wedge \neg(W \in W)]$$

Z implikacji tej, po zastosowaniu prawa transpozycji i prawa de Morgana, otrzymuje się implikację:

$$\forall W [\neg(W \in W) \vee (W \in W)] \rightarrow \neg\{\exists W \forall X [X \in W \equiv \neg(X \in X)]\}$$

Po oderwaniu poprzednika pozostaje:

$$\neg\{\exists W \forall X [X \in W \equiv \neg(X \in X)]\}$$

W ten sposób została udowodniona negacja pewnego specjalnego przypadku pewnika definicyjnego⁴⁷, a mianowicie pokazano, że nie istnieje zbiór wszystkich zbiorów, które nie są swoimi własnymi elementami. Można stąd wyciągnąć wniosek, że w schemacie pewnika definicyjnego funkcją zdaniową $\varphi(x)$ nie może być każdy dowolny napis. To odkrycie dało impuls do znalezienia sposobów usunięcia antynomii powstałych w teorii mnogości. Sposoby te zostaną zaprezentowane w kolejnej części pracy.

3. Sposoby usuwania antynomii

Próby usunięcia antynomii, a tym samym zbudowania spójnych podstaw matematyki, były w naukach matematycznych stymulatorem wielu poszukiwań. Rezultatem tych poszukiwań stały się takie filozoficzne prądy jak logicyzm, intuicjonizm i formalizm. Nurty te (szczególnie logicyzm i formalizm) korzystały z aparatu technicznego, którego dostarczyła powstała na przełomie XIX i XX wieku logika matematyczna⁴⁸.

Dość szybko zauważono, że źródłem teoriomnogościowych antynomii jest równoczesne przyjęcie dwóch założeń. Pierwsze z tych założeń to nieograniczony aksjomat komprehensji stwierdzający, że dla każdego warunku sensownego (dla każdej formy zdaniowej) istnieje zbiór wszystkich i tylko tych przedmiotów,

⁴⁷ Por. A. Mostowski, *Logika matematyczna: kurs uniwersytecki*, Warszawa-Wrocław, 1948, s. 210.

⁴⁸ Por. R. Murawski, *Filozofia matematyki*, s. 68.

które spełniają ten warunek. Drugie założenie to przyjęcie, że sensowna jest forma zdaniowa o postaci $\neg(A \in A)$ stwierdzająca, że zbiór A nie jest swoim elementem. Przyjmując te założenia, wprowadza się definicję zbioru wszystkich i tylko tych zbiorów, które nie są swoimi elementami, co prowadzi do antynomii. Aby usunąć te antynomie trzeba zatem bądź ograniczyć aksjomat komprehensji, bądź przyjąć ograniczenie dotyczące sensowności wyrażeń. Pierwszy sposób jest stosowany w systemach aksjomatycznej teorii mnogości, a drugi w teorii typów logicznych⁴⁹. Te dwie teorie zostaną zaprezentowane poniżej.

3.1. Teoria typów

Teoria typów jest systemem logicznym pochodzącym od Whiteheada i Russella. System ten obejmuje rachunek zbiorów i teorię relacji. Choć teorię typów Russell przedstawił najpierw w *The Principles of Mathematics* z 1903 r., to znalazła ona swój dojrzały wyraz dopiero pięć lat później w jego artykule *Mathematical Logic as Based on the Theory of Types* opublikowanym w *American Journal of Mathematics*, nr 30 (1908), a dopiero potem w monumentalnym dziele, stworzonym wraz z Whiteheadem, *Principia Mathematica* (1910 – 1913). Teoria typów pojawiła się w dwóch wersjach: prostej (1903) i rozgałęzionej (1908)⁵⁰.

Russell nigdy nie ukrywał, że zadanie stworzenia systemu wolnego od antynomii przysporzyło mu sporo kłopotów i trwało kilka lat. O swojej drodze do rozwiązania tego problemu napisał w książce pt. *Mój rozwój filozoficzny* (wydanej w 1959 r.). Naszkicował tam, jaki sposób rozumowania doprowadził go do zamierzonego celu. Zauważył, że gdy stwierdza się wszystkie wartości funkcji fx , jeżeli to, co się stwierdza, ma być określone, to wartość, jaką x może przybrać, musi być również określona. Inaczej mówiąc, musi istnieć pewna *totalność* możliwych wartości x . Jeżeli tworzy się nowe wartości określone w terminach tejże *totalności*, to wydaje się ona *rozszerzać* i w ten sposób nowe wartości, odnoszące się do niej, będą się odnosiły do owej *rozszerzonej totalności*. Ale, jak zauważa Russell, ponieważ wartości te muszą się w niej zawierać, nie może ona nigdy ich *dogonić*. Ten proces autor porównuje do skakania na cień własnej głowy. Dalej przywołuje on antynomię kłamcy. Twierdzi, że trzeba zawsze rozróżniać między twierdzeniami, które odnoszą się do jakiejś całości twierdzeń i twierdzeniami, które się do niej nie odnoszą. Tu trzeba wprowadzić ważne ograniczenie, polegające na tym, że twierdzenia o całości twierdzeń, nigdy nie mogą być tej całości elementami. Zatem kłameca powinien powiedzieć: „Wypowiadam teraz fałszywe twierdzenie pierwszego stopnia, które jest fałszywe”. Wypowiedź ta jednak jest

⁴⁹ L. Borkowski, *Wprowadzenie do logiki i teorii mnogości*, s. 215.

⁵⁰ Zob. <http://plato.stanford.edu/entries/russell-paradox/> (21.03.2011).

sama w sobie twierdzeniem drugiego stopnia. Kłamca nie wypowiada więc żadnego twierdzenia pierwszego stopnia, stąd to, co mówi, jest po prostu fałszem, i dowód, że jest jednocześnie prawdą – upada.

„Okazuje się, że we wszystkich paradoksach logicznych istnieje jakiś rodzaj samozwrotności, który należy zakwestionować na tej samej podstawie, to znaczy, że zakłada jako element całości coś odnoszącego się do tej całości, co może mieć określone znaczenie tylko pod warunkiem, że całość została już przedtem ustalona”⁵¹.

Principia Mathematica dało odpowiedź na pytanie o możliwość budowy spójnych podstaw matematyki. Autorzy opisali teorię typów, na gruncie której antynomie już nie zachodziły, ponieważ zdania antynominalne nie były tam zdaniami sensownymi. Teoria typów została później gruntownie zreformowana przez Leona Chwistka i Franka Plumptona Ramseya. To właśnie od Ramseya pochodzi podział antynomii na:

- (a) logiczne: antynomia Russella, antynomia zbioru wszystkich zbiorów, antynomia Burali-Fortiego,
- (b) semantyczne: antynomia kłamcy, antynomia Richarda, antynomia Bary’ego.

Rozgałęzioną teorię typów zastąpiła z czasem prosta teoria typów sformułowana przez Chwistka i Ramseya. Okazało się, że założenia prostej teorii typów są wystarczające, by usunąć antynomie logiczne i teoriomnogościowe⁵². Z tego powodu jedynie prosta postać teorii typów zostanie zaprezentowana w niniejszej pracy.

Prosta teoria typów bierze pod uwagę dwa rodzaje przedmiotów: indywidua oraz różnego rodzaju relacje. Szczególnym przypadkiem są relacje jednoargumentowe, które można nazwać *własnościami* lub *zbiorami*. Niech $R(x)$ będzie relacją jednoargumentową *x jest koniem*. Wówczas *bycie koniem* jest zarówno własnością każdego indywiduum, spełniającego relację R , jak i określa zbiór, którego elementami są przedmioty spełniające relację R .

Teoria typów swą nazwę wzięła stąd, że *hierarchizuje* ona przedmioty, różniując ich typy:

- (a) indywidua – typ $*$,
- (b) relacje jednoczłonowe, własności lub zbiory przedmiotów najniższego typu czyli indywiduów – typ $(*)$,
- (c) relacje dwuczłonowe zachodzące między przedmiotami najniższego typu – typ $(*,*)$,

⁵¹ B. Russell, *My Philosophical Development*, Londyn 1975, s. 62-63. Także [w:] R. Murawski, *Filozofia matematyki*, s. 263-264.

⁵² Antynomie semantyczne usuwa się za pomocą reformy języka niezależnej od idei podziału na typy. Zob. L. Chwistek, *Antynomie logiki formalnej*, „Przegląd Filozoficzny” 24 (1921) s. 164-171.

do takiego zbioru, którego typ jest o jeden wyższy, niż typ tego przedmiotu. W przeciwnym wypadku wyrażenie jest bezsensowne – jest to zestawienie znaków „mające tylko z pozoru gramatyczną postać zdania”⁵⁵ i mogące prowadzić do antynomii. Wyraźnie to widać, próbując na gruncie teorii typów zbudować antynomię Russella. Aby to uczynić, trzeba by najpierw zapisać aksjomat komprehensji w postaci odpowiadającej teorii typów:

$$\exists Z^k \forall X^m \left[X^m \in^k Z^k \equiv \varphi(X^m) \right]$$

Zgodnie z kryteriami teorii typów, w powyższym wyrażeniu $k = (m + 1)$, a zatem:

$$\exists Z^{m+1} \forall X^m \left[X^m \in^{m+1} Z^{m+1} \equiv \varphi(X^m) \right]$$

Antynomię Russella buduje się definiując klasę zawierającą wszystkie i tylko te zbiory, które nie są swoimi elementami, czyli:

$$X^m \in^{m+1} Z^{m+1} \equiv X^m \notin^{m+1} X^m$$

Ten krok, jednak, prowadzi do powstania po prawej stronie równoważności wyrażenia, które jest bezsensowne:

$$X^m \notin^{m+1} X^m$$

Zbiór typu m może należeć tylko do zbioru typu $m + 1$, a nie, jak powyżej, do zbioru typu m . Nie da się tym samym w teorii typów doprowadzić zarówno do antynomii Russella, jak i do pozostałych antynomii, których konstrukcja jest analogiczna. Za wyrażenie $\varphi(x)$ w pewniku definicyjnym nie wolno podstawiać każdego dowolnego napisu.

W przypadku antynomii zbioru uniwersalnego, czy zbioru wszystkich zbiorów, wyrażenie mówiące, że zbiór uniwersalny (lub zbiór podzbiorów) V^n jest zawarty w zbiorze V^n jest bezsensowne, ponieważ zbiór uniwersalny (lub zbiór podzbiorów) V^n musi być zbiorem typu $n + 1$. Trzeba by zatem zapisać: $V^{n+1} \subset^n V^n$, co jest niezgodne z założeniami teorii typów⁵⁶.

Mimo że teoria typów przewyżcza problem antynomii, nie jest ona wolna od pewnych kłopotliwych ograniczeń. Jednym z nich jest tzw. systematyczna

⁵⁵ Tamże, s. 214.

⁵⁶ Zawieranie się zbioru (oznaczone symbolem $\subset$) podlega w teorii typów tym samym regułom, co właściwość należenia do zbioru ($\in$), a zatem symbol zawierania w teorii typów powinien być również za każdym razem opatrzony stosowym indeksem, wskazującym na typ zawierania: $\subset^n$.

wieloznaczność pojęć. Polega ona na tym, że na przykład przy próbie zdefiniowania relacji inkluzji relację tę można określić zarówno dla zbiorów typu (*), jak i dla zbiorów typu ((*)) itd. Każdą z tych relacji trzeba jednak zdefiniować w inny sposób i przeprowadzić dla niej odrębny dowód. Forma tych definicji i przebieg dowodów są za każdym razem prawie takie same. Jediną różnicą jest to, że zmienne jednego typu zastępuje się zmiennymi innego typu. Tą samą niedogodnością jest tu obciążone także pojęcie zbioru pustego: zbiór pusty typu (*) jest tu czymś innym, niż zbiór pusty typu ((*)).

Kolejny problem to niemożliwość rozważania własności, które przysługują zarówno indywiduom, jak i zbiorom indywiduów, zbiorom takich zbiorów itd., tymczasem w matematyce istnieje potrzeba takich analiz⁵⁷.

Te i inne ograniczenia sprawiły, że współczesna teoria mnogości nie jest budowana na gruncie teorii typów logicznych.

3.2 Aksjomatyzacja teorii mnogości

Pierwszej aksjomatyzacji teorii mnogości dokonał Ernst Zermelo. W roku 1908 zamieścił on w czasopiśmie *Mathematische Annalen* pracę zatytułowaną *Untersuchungen über die Grundlagen der Mengenlehre*. We wprowadzeniu do tej pracy pisał: „Mając na uwadze antynomię Russella [...] zbioru wszystkich zbiorów, które nie są własnymi elementami, nie wydaje się dłużej możliwe przypisywanie dowolnemu logicznie definiowalnemu pojęciu jakiegoś zbioru lub klasy jako zakresu. Ogólna Cantorowska definicja zbioru (1895) jako «zebrania w jedną całość dobrze odróżnionych przedmiotów naszego oglądu czy naszych myśli» zatem z pewnością wymaga pewnych ograniczeń. W tych okolicznościach nie pozostaje nic innego jak podążać w przeciwnym kierunku i, zaczynając od teorii zbiorów jako historycznie danej, poszukiwać zasad potrzebnych dla ustanowienia fundamentów tej dyscypliny matematycznej”⁵⁸.

Zermelo podał siedem aksjomatów, które nie prowadzą do znanych antynomii. Miał on zwyczaj opisywania swoich twierdzeń słowami, nie używając języka symbolicznego.

I. Aksjomat ekstensjonalności: Jeśli dowolny element zbioru M jest także elementem zbioru N i vice versa, jeśli zatem zarazem $M \subset N$ i $N \subset M$, wtedy zawsze $M = N$; lub krócej: każdy zbiór jest określony przez swoje elementy⁵⁹.

⁵⁷ Zob. A. Mostowski, *Logika matematyczna: kurs uniwersytecki*, s. 219-220.

⁵⁸ E. Zermelo, *Investigations in the foundations of set theory*, [w:] J. van Heijenoort [red.], *From Frege to Gödel*, s. 200 (tłum. za L. Gruszecki, *U źródeł pojęć mnogościowych*, s. 259).

⁵⁹ $M \subset N \equiv \forall x(x \in M \rightarrow x \in N)$

II. Aksjomat zbiorów elementarnych: Istnieje pewien (fikcyjny) zbiór, zbiór pusty 0 , który nie zawiera żadnych elementów. Jeśli a jest pewnym przedmiotem dziedziny, to istnieje zbiór $\{a\}$ zawierający a i tylko a jako swój element; jeśli a i b są dwoma obiektami dziedziny, to zawsze istnieje zbiór $\{a, b\}$ zawierający jako elementy a i b , ale nie zawierający żadnego przedmiotu x różnego od a i b .

III. Aksjomat wyróżniania: Jeśli tylko funkcja zdaniowa $\mathfrak{E}(x)$ jest określona dla wszystkich elementów zbioru M , to M posiada podzbiór $M_{\mathfrak{E}}$ zawierający jako elementy dokładnie te elementy x zbioru M , dla których $\mathfrak{E}(x)$ jest zdaniem prawdziwym.

IV. Aksjomat zbioru potęgowego: Dowolnemu zbiorowi T odpowiada inny zbiór $\mathfrak{U}T$, zbiór potęgowy zbioru T , który zawiera jako elementy dokładnie wszystkie podzbiory T .

V. Aksjomat sumy: Dowolnemu zbiorowi T odpowiada zbiór $\mathfrak{S}T$, suma zbioru T , który zawiera jako elementy dokładnie wszystkie elementy elementów zbioru T .

VI. Aksjomat wyboru: Jeśli T jest zbiorem, którego elementami są zbiory różne od zbioru 0 i wzajemnie rozłączne, to jego suma $\mathfrak{S}T$ zawiera przynajmniej jeden podzbiór S_j mający jeden i tylko jeden element wspólny z każdym elementem zbioru T .

VII. Aksjomat nieskończoności: Istnieje w dziedzinie co najmniej jeden zbiór Z , który zawiera zbiór pusty jako swój element i jest tak utworzony, że każdemu z jego elementów a odpowiada dalszy element postaci $\{a\}$; inaczej mówiąc, jest to zbiór, który wraz z każdym elementem a zawiera również odpowiadający mu zbiór $\{a\}$ jako element⁶⁰.

Należy zauważyć, że aksjomat III (aksjomat wyróżniania) jest poprawioną wersją aksjomatu *comprehensi* i można go zapisać w następujący sposób:

$$\forall B \exists A \forall x (x \in A \equiv x \in B \wedge \varphi(x))$$

Aksjomat powyższy stwierdza, że dla każdego warunku sensownego $\varphi(x)$ i dla każdego zbioru B istnieje podzbiór zbioru B złożony z tych i tylko tych elementów zbioru B , które spełniają warunek $\varphi(x)$. Na tej podstawie zamiast definicji zbioru tych zbiorów, które nie są swoimi elementami, otrzymuje się równoważność:

$$A \in R \equiv A \in B \wedge \neg A \in A$$

⁶⁰ E. Zermelo, *Investigations in the foundations of set theory*, [w:] J. van Heijenoort [red.], *From Frege to Gödel*, s. 201-204.

To nie prowadzi do antynomii, gdyż podstawienie za zmienną A stałej R daje równoważność:

$$R \in R \equiv R \in B \wedge \neg R \in R$$

Z równoważności tej wynika tylko, że $\neg R \in B$.

Zadaniem aksjomatu wyróżniania jest zatem ograniczenie *rozmiaru* zbiorów wprowadzanych przez funkcję $\varphi(x)$. Zbiory mogą być wprowadzane tylko jako podzbiory już istniejących zbiorów⁶¹.

Teoria typów i aksjomatyka teorii Zermelo nie są jedynymi drogami, na których próbowano uniknąć antynomii. W jednej z alternatywnych teorii mnogości powstał pomysł, by odróżnić dwa rodzaje wielości: zbiory i klasy. Każdy zbiór jest klasą, lecz nie każda klasa jest zbiorem: „[...]«Zbiory» są to [takie] zbiory, które (we wcześniejszej terminologii) nie są «za duże», a «klasy» są to wszystkie wielości (Gesamtheiten) niezależnie od swojego «rozmiaru». Klasa może być argumentem wtedy i tylko wtedy, gdy jest zbiorem”⁶². Ogólnie mówiąc, klasa wtedy jest zbiorem, gdy jest elementem jakiejś klasy. W ten sposób system von Neumanna-Bernaysa-Gödla dowodzi, że pewne klasy nie są zbiorami, np. klasa uniwersalna, klasa wszystkich zbiorów, klasa wszystkich liczb porządkowych. Żadna klasa nie może być argumentem X w wyrażeniu typu $X \in Y$, czy też w wyrażeniu $X \subset Y$, więc nie da się zbudować przy ich pomocy antynomii.

Dziś powszechnie przyjmuje się teorię ZFC (czyli Zermelo-Fraenkla z aksjomatem wyboru). Na jej kształt miała wpływ przede wszystkim praktyka matematyczna. Nie znaczy to, że nie istnieją inne systemy. Wręcz przeciwnie: można mówić o „wielu teoriach mnogości”, które próbują ująć w system aksjomatyczny różne wcześniejsze sposoby użycia terminów mnogościowych. Niewątpliwie jednak problemowi znalezienia solidnych podstaw matematyki zaradzono skutecznie.

Zakończenie

Celem niniejszej pracy było pokazanie roli, jaką odegrał aksjomat komprehensji w dziejach teorii mnogości. Z jednej strony konsekwencje omawianego aksjomatu zburzyły podstawy, na których próbowano w początku dwudziestego

⁶¹ Por. L. Borkowski, *Wprowadzenie do logiki i teorii mnogości*, s. 218.

⁶² J. von Neumann, *An axiomatization of set theory*, [w:] J. van Heijenoort [red.], *From Frege to Gödel*, s. 403 (tłum. własne).

wieku budować teorię mnogości, z drugiej, natomiast, aksjomat ten dał impuls do wypracowania w teorii zbiorów bardziej precyzyjnych rozwiązań.

Chronologicznie można wyróżnić trzy etapy refleksji nad użytecznością pewnika abstrakcji. Najpierw wydawał się on być skutecznym wynalazkiem, mogącym służyć za przydatne narzędzie myślenia nie tylko na płaszczyźnie zdroworozsądkowej, lecz również na gruncie filozofii, teorii mnogości czy matematyki. Jeśli chodzi o teorię mnogości, stanął on u samych jej podstaw, definiując zbiór w ogólności (a to przecież właśnie od definicji zbioru i relacji należenia teoria mnogości się zaczyna). Na tym pierwszym etapie rola aksjomatu komprehensji była zatem pozytywna.

Drugi etap to zawód związany z niespełnionymi oczekiwaniami matematyków, którzy wykryli, że aksjomatu komprehensji nie wolno używać we wszystkich sytuacjach bez żadnych ograniczeń, ponieważ niekiedy może prowadzić on do antynomii. Choć jego intuicyjne zastosowanie nie rodziło wcześniej większych komplikacji, to aksjomat ten zastosowany w naukach formalnych okazał się być zawodnym. Na tym etapie rozwoju teorii zbiorów nie patrzono na aksjomat komprehensji zbyt przychylnym wzrokiem. Pojawiło się pytanie, czy jest jeszcze sens go utrzymywać, czy też trzeba go radykalnie odrzucić. Zaczęto podejrzewać, że zawodną może okazać się cała ówczesna matematyka oraz że, być może, nauka budowała przez lata matematyczną wieżę Babel, która teraz chwiejąc się w podstawach, grozi zawaleniem. Z czasem powstały jednak pomysły, które pozwoliły bardziej optymistycznie spojrzeć na przyszłość matematyki.

Na trzecim etapie ewolucji teorii zbiorów odkryto, że intuicje, jakie wyraża aksjomat komprehensji, są właściwe, stąd nie trzeba z nich definitywnie rezygnować – wystarczy je tylko uściślić. W ten sposób sformułowano w miejsce aksjomatu komprehensji aksjomat wyróżniania, który głosił niemal to samo, ale nie był już źródłem antynomii. Innym sposobem uniknięcia antynomii stała się teoria typów, która przyjmowała niezmienny aksjomat komprehensji, lecz jego stosowanie było rygorystycznie obwarowane. Zarówno w przypadku teorii typów, jak i aksjomatyzacji teorii mnogości, metodę usunięcia antynomii znamionował ten sam pomysł: niedopuszczenie do samozwrotności. To coś w rodzaju wykluczenia przypadku Barona Münchhausena – bohatera literackiego, który, wbrew wszelkim prawom, miał podobno sam siebie wyciągnąć za włosy z bagna. Podobnego porównania użył sam Russell, gdy opowiadał, jak zdemaskował błąd w rozumowaniu prowadzącym do antynomii – mówił, że samozwrotność to jak skakanie na cień własnej głowy: gdy się na niego wskoczy, już się na nim nie jest.

Warto zauważyć, że samozwrotność doprowadziła także do powstania antynomii semantycznych, których analiza mogłaby być rozwinięciem niniejszej pracy. Można by również kontynuować myśli związane z ideą istnienia (nie-istnienia) zbioru wszystkich zbiorów, czy zbioru uniwersalnego, i spróbować

wskazać, jakie znaczenie miałyby to istnienie (nieistnienie) dla współczesnej matematyki. Godne uwagi jest prześledzenie, w jaki sposób przyjęcie określonego sposobu uprawiania teorii mnogości wpływa na stanowisko danego autora w sporze o uniwersalia.

Próbując ostatecznie ocenić rolę aksjomatu komprehensji w rozwoju teorii zbiorów, można śmiało powiedzieć, że mimo wszystko jest ona pozytywna. Choć stał się on solą w oku dla niejednego matematyka, to przecież przyczynił się do znalezienia i wyeliminowania wielu błędów. Wypada więc na koniec zawołać, parafrazując liturgiczny tekst: „O szczęśliwa wino, skoro dała się zgłodzić tak wielkiemu odkryciu”.

Summary

The Role of the Comprehension Axiom in Development of the Set Theory

The publication of Georg Cantor's „Über eine Eigenschaft des Inbegriffes aller reel-
len algebraischen Zahlen“ in the 1874 gave birth to the new scientific discipline – set theory. One of the main points of the Cantor's theory was the axiom of comprehension which states that for any formula there exists a set consisting of only those elements that satisfy this formula. This axiom played a significant role in the development of the set theory in the 19th and 20th centuries. On the one hand it seemed indispensable for a consistence of theory, but on the other it turned out to be a „saboteur” that destroyed the very basis of mathematics. The paper presents the origins and the importance of comprehension axiom: its applications and dangers that it brings. It attempts also to answer the question whether is this axiom indeed indispensable in the set theory or it could (or even should) be replaced with some other formula.

Ks. Tomasz Kamiński

Ks. Paweł Ścisłowicz

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Wybrane sposoby rozwijania wiary w duszpasterstwie parafialnym

Wstęp

Człowiek przełomu wieków, zajęty zdobywaniem dóbr materialnych, troską o godziwy byt, coraz częściej skupia się na tym by „mieć” zapominając o konieczności zabiegania o dobra duchowe. Choć z raportu „Kościół w Polsce”, opublikowanego przez Katolicką Agencję Informacyjną w grudniu 2010 r. wynika, że większość Polaków pozytywnie ocenia działalność Kościoła w Polsce, że są oni przywiązani do Kościoła i zadowoleni z jego działalności, jednak wielu z nich uważa, że Kościół nie jest konieczny do tego, aby wierzyć. Tylko 31% respondentów identyfikuje się ze swoją parafią i duszpasterzami¹. W związku z tym nasuwa się pytanie: *Czy istnieją jakieś sposoby rozwijania wiary w duszpasterstwie parafialnym? Czy parafia jest jeszcze współczesnemu człowiekowi potrzebna?*

Trudno wyobrazić sobie Kościół w Polsce mający inną niż terytorialną strukturę. Szczególnie ważne w tym względzie wydaje się być stwierdzenie Jana Pawła II zawarte w adhortacji *Catechesi Tradendae*: „Niektórzy może zbyt pochopnie uznali, że parafie są przestarzałe, że nawet zanikają, a na ich miejsce powinno się tworzyć małe wspólnoty, dogodniejsze i sprawniejsze. Ale czy się to podoba czy nie, parafia jest w dalszym ciągu miejscem, z którym chrześcijanie nawet niepraktykujący, złączeni są ścisłymi więzami” (CT 67). Wobec powyższego zasadnym wydaje się założenie, że nie ma poza parafią drugiego takiego miejsca w Kościele, w którym dokonywałyby się tak rozliczne i tak różnorodne spotkania wiernych z Chrystusem, które rozwijają ich wiarę.

Marian Zając twierdzi, iż parafia staje obecnie tym samym przed dziejowym zadaniem znalezienia nowych sposobów skutecznego identyfikowania się z wierzącymi, którzy ulegają poważnej religijno – moralnej destabilizacji².

¹ Rzeczpospolita. *Kościół w Polsce – raport*. 9 grudnia 2010. s.2.

² M. Zając. *Parafia miejscem katechezy*, [w:] *Miejsca katechezy. Rodzina, parafia, szkoła*, S. Kulpaczyński [red.]. Lublin 2005. s. 73.

Jednocześnie zaistniały stan rzeczy sprawił, iż Kościół nieustannie poszukuje nowych metod dotarcia do człowieka wierzącego, aby pomóc mu rozwijaniu jego wiary. Papież Benedykt XVI 21 września 2010 r. opublikował list apostołski w formie motu proprio *Ubicumque et semper*, powołujący do życia Papieską Radę ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji. Tym samym Ojciec Święty ukazuje ewangelizację, jako priorytet w życiu i działalności zbawczej Kościoła³.

Chodzi, również o to, aby w Kościele nie widziano tylko wymiaru instytucjonalnego, hierarchicznego, ale także wymiar łaski, charyzmatyczny, który wynika stąd, iż Kościół to zarówno: Matka, sakrament, mistyczne ciało Chrystusa, komunია, lud Boży⁴.

1. Podstawowe funkcje parafii rozwijające wiarę

Wobec powyższych argumentów warto postawić pytanie:

W jakim stopniu podejmowane w parafii działania duszpasterskie wspierają rozwijanie wiary?

Owo rozwijanie wiary dokonuje się poprzez realizację następujących – wymienionych przez Ryszarda Kamińskiego – funkcji parafii:

- a) przepowiadanie słowa Bożego – domaga się przemyślenia sposobów nauczania, aby zapewnić przyjęcie wiary w sytuacji krytycyzmu i zo-bojętnienia. Należy przekazywać nie tylko to, w co należy wierzyć, ale także, dlaczego w to trzeba wierzyć. Chodzi przede wszystkim o inicjację chrześcijańską prowadzącą do przemyśleń i zaangażowania religijnego. Odnowa tej funkcji wymaga ukierunkowania nauczania parafialnego na budowanie wspólnot oraz dowartościowania katechizacji dorosłych.
- b) sprawowanie liturgii – istnieje potrzeba do wychowywania pogłębionego uczestnictwa w praktykach religijnych. Należy przy tym zwracać uwagę na ich intensywność i jakość, a nie tylko na udział w nich. Ponadto konieczne jest pogłębienie zrozumienia znaków i symboli. Trzeba dbać również o wspólnotowe przeżywanie liturgii tak, aby wierni czuli się, że tworzą jeden Kościół.
- c) posługa pasterska – w odnowie tej funkcji chodzi o poszukiwanie nowych form oddziaływania pastoralnego zarówno indywidualnego

³ B. Wolański. *Kierunki odnowy ewangelizacji pastoralnej w parafii*, [w]: *Ewangelizacja odpowiedzialnością Kościoła w Polsce na wyzwania współczesności*, W. Przygoda, E. Robek [red.], Sandomierz 2011. s. 245.

⁴ II Polski Synod Plenarny, *Potrzeby i zadania nowej ewangelizacji na przełomie drugiego i trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa*, Nr 2; zob. B. Biela. *Odnowa pastoralna parafii w świetle II Polskiego Synodu Plenarnego*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 36 (2003) z. 1, s. 70-87.

jak i zespołowego. Formy te muszą pozostawać w zgodzie z duchem zmian zachodzących w Kościele i świecie. Odnowa funkcji pasterskiej zakłada także rozwinięcie działań charytatywnych⁵.

Parafia jest niewątpliwie najbardziej znaczącym miejscem, w którym formuje się i żyje wspólnota chrześcijańska, jest ona powołana, by być domem rodzinnym, braterskim i przyjmującym, w którym chrześcijanie stają się świadkami tego, że są ludem Bożym (CT 67). W parafii ujawniają się wszystkie różnice ludzkie, jakie potem znajdują się i przejawiają w powszechności Kościoła. Jest ona ponadto zwyczajnym środowiskiem, w którym rodzi się i wzrasta wiara. Stawia, więc bardzo odpowiednią przestrzeń wspólnotową do tego, by realizowana w niej posługa słowa była równocześnie nauczaniem, wychowaniem i żywym doświadczeniem (DOK 257).

Parafia chcąc spełniać skutecznie swoje funkcje, w tym misję ewangelizacyjną a przez to dążyć do rozwijania wiary musi spełniać następujące warunki:

- a) zatroszczyć się o katechizację dorosłych z wykorzystaniem elementów chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych;
- b) otoczyć troską osoby obojętne religijnie i tych którzy odeszli od wiary;
- c) parafia powinna posiadać zaplecze osób – centrum wspólnotowe, które zostaną objęte odpowiednią opieką duszpasterską.

Realizację powyższych warunków powinny mieć pozytywny wpływ także na proces katechizacji dzieci i młodzieży (Por. DOK 258).

2. Parafia miejscem ewangelizacji

Każda parafia jest zarówno podmiotem jak i przedmiotem ewangelizacji oraz najlepszym jej miejscem. Ewangelizacja określona jest, jako uobecnienie przez Kościół w czasie i przestrzeni mocą Ducha Świętego, Dobrej Nowiny o zbawieniu, która stała się faktem w Jezusie Chrystusie⁶. Nakaz głoszenia Ewangelii jest pierwszorzędnym i naturalnym posłannictwem Kościoła, stąd można użyć stwierdzenia, że Kościół jest dla Ewangelizacji (EN 14)⁷. Nie można skutecznie rozwijać wiary bez ewangelizacji, która według Arcybiskupa Rino Fisichella przewodniczącego Papieskiej Rady ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji nie jest magiczną formułą, lecz przejawem natury Kościoła. W tym szczególnym momencie historii, w sytuacji głębokiego kryzysu, jaki przeżywamy, nie tylko

⁵ R. Kamiński. *Parafia*, [w:] *Leksykon teologii pastoralnej*, R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fiałkowski [red.], Lublin 2006. s. 593-594.

⁶ II Polski Synod Plenarny, *Potrzeby i zadania nowej ewangelizacji na przełomie drugiego i trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa*, Nr 17.

⁷ W. Przyczyna, *Ewangelizacja*, [w:] *Leksykon teologii pastoralnej*, s. 254-255.

gospodarczego czy finansowego, ale przede wszystkim kryzysu o charakterze kulturowym i antropologicznym, ewangelizacja jest szansą – dla Kościoła, ale także dla społeczeństwa – usłyszenia nowego przesłania, które ponownie da nadzieję na przyszłość⁸. To rzeczywistość dla tych, którzy chcą poznać prawdę i żyć w wolności oraz nieustannie rozwijać swoją wiarę.

Stąd dzisiejszy chrześcijanin musi szukać nieustannie odpowiedzi na pytanie: *Czym w rzeczywistości jest Kościół i jego wspólnota?* Wielu z nich zapomniało o sile ewangelii, która może zmieniać całe ludzkie życie i o roli wspólnoty w rozwijaniu wiary poprzez duszpasterstwo parafialne. Osoby tworzące wspólnotę parafialną muszą na nowo uwierzyć i zrozumieć, że Jezus, który umarł i zmarł, twychwstał jest obecny w liturgii i życiu całej wspólnoty.

Parafia ze swojej natury ukierunkowana jest na rozwijanie wiary poprzez duszpasterstwo, które się w niej dokonuje. To właśnie konieczność niesienia Ewangelii nowym środowiskom spowodowała proces powstania parafii. W niej bardziej niż gdzie indziej ewangelizacja jest nauczaniem, wychowaniem i szkołą życia, które opiera się na nieustannym rozwijaniu przyjętej wiary.

Ewangelizacja parafialna powinna obejmować nie tylko niewierzących i tych, którzy się jeszcze nie nawrócili i nie znają Chrystusa, ale także dystansujących i dyspensujących się od życia Kościelnego i parafialnego, ochrzczonych, ale podobnych w codziennym życiu do pogan, ochrzczonych, ale potrzebujących prawdziwego nawrócenia i pogłębienia życia duchowego. Jest ona kierowaniem orędzia zbawienia w celu nawrócenia, stawiania człowieka wobec Ewangelii i prowokowaniem go do spotkania z Bogiem⁹.

Wierni w parafii powinni znaleźć miejsce na formację i rozwijanie swojej wiary poprzez różnego rodzaju działanie ewangelizacyjne. W niej jest odpowiednie środowisko na katechizację dorosłych i dzieci, jako uzupełnienie zajęć w szkole. W parafii jest miejsce na kształtowanie umiejętności społecznych i postaw obywatelskich poprzez naukę współpracy w grupach i wspólnotach parafialnych, szkoły parafialne, przedszkola, biblioteki, kawiarenki, kluby sportowe, centra młodzieżowe i kluby „trzeciego wieku”¹⁰. Parafia jest również uprzywilejowanym miejscem, jak twierdzi Andrzej Kiciński na ewangelizację osób z niepełnosprawnością intelektualną, fizyczną lub innym ograniczeniem¹¹.

⁸ Zob. <http://nowaewangelizacja.org/czas-nowej-ewangelizacji/> (18.04.2012).

⁹ R. Kamiński, *Ewangelizacja parafii przez kaznodziejstwo*, „RT” 40 (1993) z. 6, s. 66.

¹⁰ B. Wolański, *Kierunki odnowy ewangelizacji pastoralnej w parafii*, [w:] *Ewangelizacja odpowiedzią Kościoła w Polsce na wyzwania współczesności*, s. 250.

¹¹ A. Kiciński, *Katecheza osób z niepełnosprawnością intelektualną w Polsce po Soborze Watykańskim II*, Lublin 2007, s. 21-32.

3. Zadania wspólnoty parafialnej względem katechezy i katechizowanych

Wspólnota parafialna, jako zajmująca szczególne miejsce, powinna pozostać krzewicielką i inspiratorką katechezy, [...] pierwszoplanowym miejscem w katechizacji (CT 67). Parafia będąc zwyczajnym środowiskiem, w którym rodzi się i wzrasta wiara (DOK 57), ma za zadanie troszczyć się o konkretne formy działalności katechetycznych, zabezpieczać jej nieodzowne elementy (katecheci, animatorzy, struktury) i koordynować katechetyczną i formacyjną działalność grup i ruchów.

Jak zauważa Halina Wrońska parafia jest najbardziej odpowiednim miejscem pełnej realizacji podstawowych funkcji katechezy: nauczania, wychowania i wtajemniczenia, ta trzecia może być realizowana w pełni jedynie w parafii. Obok tego parafia jest głównym i podstawowym miejscem, w którym może dokonać się pełne wtajemniczenie. Katecheza parafialna koncentruje się na wychowaniu do życia sakramentalnego, modlitwy i uczestnictwa w liturgii. Takie integralne spojrzenie na parafię ukazuje ją w roli, jaką ma do odegrania¹². Nic więc dziwnego w tym, że wspólnota parafialna powinna tworzyć odpowiednie warunki dla rozwoju życia chrześcijańskiego głównie poprzez autentyczny przykład życia, dawanie świadectwa, ożywianie wspólnoty chrześcijańskiej czy też usuwanie i korygowanie wszystkiego, co szpeci oblicze Kościoła i stanowi przeszkodę w przyjęciu i rozwijaniu wiary.

W obliczu jawnych dziś ataków na wspólnotę Kościoła wydaje się, że niezmiernie ważnym zadaniem wspólnoty chrześcijańskiej jest wspieranie katechizowanego w jego procesie rozwoju wiary, gdyż dojrzewa ona nie tylko przez fakt uczenia się pojęć, ale także przez doświadczenie żywej wspólnoty, w życiu, której uczestniczy. Można, więc stwierdzić, że wspólnota chrześcijańska odgrywa istotną rolę w procesie rozwoju osobowego i religijnego, wspomaga socjalizację, inicjuje, podtrzymuje i rozwija zawsze ważny dla kościelnego życia dialog, pobudza do współodpowiedzialności i udziela sobie wzajemnej pomocy¹³.

Warto przy tym zauważyć, że odpowiedzialność za rozwój Kościoła – Wspólnoty spoczywa nie tylko na kościelnej hierarchii, ale i na osobach świeckich. Dlatego niezmiernie ważne jest, aby wierni świeccy utożsamiali się z Kościołem, jako swoim domem, w którym każdy ma przypisane odpowiednie role i zadania, a ich realizacja wynika z miłości i szacunku okazywanych sobie nawzajem. Aby Kościół mógł być zrozumiany i odebrany przez wiernych świeckich jako dom,

¹² H. Wrońska, *Katecheza parafialna różnych kategorii wiekowych*. s. 1-20 (artykuł przygotowany do druku).

¹³ K. Misiaszek, *Wspólnota chrześcijańska (parafia), jako podmiot katechezy*, [w:] *Katecheza w parafii. Poszukiwanie tożsamości*, K. Kantowski [red.], Warszawa 2004, s. 25-27.

potrzebą chwili jest nieustanne przypominanie i uświadamianie członkom parafii faktu, iż tworzą wspólnotę.

W związku z taką wizją Kościoła i parafii II Polski Synod Plenarny postuluje, iż należy usilnie starać się o kształtowanie modelu parafii, jako „wspólnoty wspólnot”, który otwiera obiecujące perspektywy w skuteczność katechezy i rozwój wiary we wspólnocie ludzi wierzących.

4. Sposoby rozwijania wiary w duszpasterstwie parafialnym

Powyższe ujęcie zagadnienia rozwijania wiary w duszpasterstwie parafialnym pozwala zauważyć, iż zadania parafii determinowane są z jednej strony nauczaniem Kościoła i refleksją teologiczną, z drugiej zaś uwarunkowaniami społeczno-kulturowymi współczesnego świata.

Szansę na rozwijanie wiary w parafii Kościół widzi w osobach dorosłych, których katechizację nazywa „najznakomitszą formą katechezy”, ponieważ to właśnie dorośli decydują o kształcie świata, a świadectwo ich wiary pozostawia niezatarty ślad w formacji religijnej dzieci i młodzieży¹⁴. Wobec powyższego warto pytać o konkretne sposoby rozwijania wiary.

Zwyczajną formą rozwijania wiary w duszpasterstwie parafialnym jest niedzielna homilia bądź kazanie. Natomiast wielką szansą rozwijania wiary osób dorosłych jest niewątpliwie katecheza kierowana do rodziców dzieci przygotowujących się do sakramentów świętych (pokuty i pojednania, eucharystii, bierzmowania)¹⁵.

Przygotowanie dziecka przez duszpasterzy i rodziców do sakramentu pokuty i pojednania oraz Pierwszej Komunii Świętej powinno być szansą dla rodziców na pogłębienie swojej relacji z Panem Bogiem. Tylko wtedy pojawi się szansa na to, iż dziecko będzie w stanie dostrzec w białej hostii rzeczywistą obecność Boga, która zamanifestuje się w życiu najbliższych, nie wirtualną, wyrastającą ze zwyczaju, ale realną, wynikającą z relacji z samym Bogiem. Jedynie autentyczni rodzice mogą dziecku uświadomić, że Eucharystia nie jest stratą czasu, lecz przemieniającą obecnością Boga.

Kolejną sposobnością do rozwijania wiary w duszpasterstwie parafialnym jest formacja rodziców pragnących ochrzcić swoje dziecko. W większości przypadków szansa ta jest niewykorzystywana. Często myli się krótką rozmową duszpasterza z rodzicami przed chrztem dziecka, sprawdzenie dowodów ich

¹⁴ S. Dziekoński, *Funkcja wychowawcza katechezy parafialnej*, [w:] *Katecheza w parafii. Poszukiwanie tożsamości*, s. 112-120.

¹⁵ Tamże, s. 117.

przynależności do Kościoła oraz uiszczenie stosownej opłaty z odpowiednią formacją duchową przygotowującą do tego sakramentu¹⁶.

Jedną z propozycji właściwego przygotowania do przeżycia chrztu świętego przedstawia Wydział Duszpasterski Kurii Diecezjalnej w Siedlcach w programie zatytułowanym „Wierzysz, przyjmij chrzest. Katechezy dla rodziców i rodziców chrzestnych” wydanym w 2010 r.¹⁷. Przygotowanie składa się z cyklu 4 katechez zatytułowanych następująco:

- *Po co człowiekowi chrzest* – uczestnik dowiadyuje się podczas tej katechezy, kim jest człowiek w zamyśle Bożym, na czym polega grzech pierworodny i jakie są jego skutki, oraz jaki sens ma chrzest, który jest odpowiedzią Boga na sytuację człowieka po grzechu;
- *Jak przeżywać własną historię zbawienia* – w tej katechezie uczestnik spotkania dowiadyuje się, jaką rolę w historii zbawienia odegrali: Abraham, Józef, Jakub, Mojżesz na podstawie analizy wybranych fragmentów Pisma Świętego;
- *Czy chcesz swoje życie złączyć z Jezusem Chrystusem?* – w tej części uczestnik na nowo uświadamia sobie, czym jest misterium paschalne oraz włączenie w śmierć i zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa. Otrzymując sposobność do przyjęcia Dobrej Nowiny i otwarcia się na działanie Ducha Świętego;
- *Czy wiesz, że liturgia chrztu może być programem Twojego życia?* – w tej katechezie uczestnik otrzymuje pouczenie i wyjaśnienie poszczególnych elementów sakramentu chrztu świętego.

Uczestnik katechezy otrzymuje dodatkowo streszczenie każdej z katechez dla osobistego i indywidualnego pogłębienia przytoczonych treści wiary¹⁸.

Taka forma katechezy jest budzeniem świadomości rodziców, jak wielkim darem ich dziecko zostanie obdarzone w sakramencie chrztu świętego a jednocześnie uświadomieniem ich obowiązków i zadań, które przed Bogiem przyjmują na siebie.

Kolejny etapem na drodze rozwijania wiary osób dorosłych są prowadzone w parafiach kursy przedmażeńskie, które stanowią bezpośrednie przygotowania do świadomego zawarcia sakramentalnego związku małżeńskiego i podjęcia zadań i obowiązków katolickiej rodziny. Oto przykładowe tematy spotkań:

1. Podstawy wiary;
2. Sakramentalność małżeństwa;
3. Istota i rozwój miłości;

¹⁶ Tamże, s. 118.

¹⁷ Z. Kiernikowski, *Wierzysz, przyjmij chrzest. Katechezy dla rodziców i rodziców chrzestnych*, Siedlce 2010, s. 81-82.

¹⁸ Tamże.

4. Miłość małżeńska;
5. Różnice w przeżywaniu miłości (kobieta i mężczyzna);
6. Trudności w małżeństwie;
7. Odpowiedzialne rodzicielstwo;
8. Wychowanie do miłości;
9. Wykroczenia przeciwko życiu;
10. W obronie życia;
11. Rodzina Kościołem Domowym;
12. Powołanie chrześcijańskie (Msza św.).

Działania duszpasterzy, w kierunku rozwijania wiary, są skierowane także w stronę młodzieży.

Jedną z wielu form, rozwijania wiary wśród ludzi młodych, jest przygotowanie do sakramentu bierzmowania. Młody człowiek jest wówczas uczniem szkoły gimnazjalnej. Jak zauważa Paweł Mąkosa, wiek gimnazjalny to kluczowy czas kształtowania się religijności. W dużej mierze od niego zależą późniejsze relacje z Bogiem w życiu dorosłym¹⁹. Jako przykład dobrego przygotowania młodzieży do sakramentu bierzmowania posłużyć może program Wydziału Nauki Katolickiej Kurii Diecezjalnej w Zielonej Górze zatytułowany „Życie Boże”.

Składa się on z sześciu etapów:

Etap I – Decyzja w sprawie wiary

Rozdz. I „Promocja katechezy sakramentalnej w parafii” – uczestnik otrzymuje informacje o istotnym elemencie inicjacji chrześcijańskiej, którą jest bierzmowanie oraz dowiadyuje się o terminach spotkań przygotowujących do tego sakramentu.

Rozdz. II „Zapisy w kancelarii parafialnej” – duszpasterz ma za zadanie rozpoznać sytuację kandydata, przedstawić mu wymagania, jakie będzie musiał zrealizować, a także przedstawić rodzicom propozycje współpracy z nimi na drodze przygotowania ich dzieci do sakramentu dojrzałości.

Rozdz. III „Pierwsze spotkanie w grupie parafialnej” – uczestnik katechezy szuka odpowiedzi na pytanie: dlaczego warto wierzyć?

Rozdz. IV „Drugie spotkanie w grupie parafialnej” – duszpasterz pomaga katechizowanemu w udzieleniu odpowiedzi na pytanie: dlaczego warto przyjąć sakrament bierzmowania?

Rozdz. V „Spotkania organizacyjne” – wyznaczenie animatorów poszczególnych grup domowych oraz przydzielenie animatorom konkretnej grupy osób przygotowujących się do bierzmowania.

¹⁹ P. Mąkosa, *Poznać, zrozumieć i ...polubić gimnazjalistów. Poradnik nie tylko dla katechetów*, Lublin 2012, s.59.

Rozdz. VI „Celebracja” – uświadomienie katechizowanemu znaczenia sakramentu chrztu świętego.

Etap II – Doświadczenie spotkania z Jezusem

Rozdz. I „Pragnienie i niepokoje młodych” – katechizowany zapoznaje się z danym tematem w trakcie spotkania w grupie parafialnej i domowej.

Rozdz. II „Dobra Nowina o zbawieniu”.

Rozdz. III „Nawrócenie do Boga”.

Rozdz. IV „Warunki bycia uczniem Chrystusa”.

Rozdz. V „Celebracja” – duszpasterz przygotowuje katechizowanym nabożeństwo pokutne.

Etap III – Nowe życie w Duchu Świętym

Rozdz. I „Doświadczenie wiary” – katechizowany zapoznaje się z danym tematem w trakcie spotkania w grupie parafialnej i domowej.

Rozdz. II „Modlitwa”.

Rozdz. III „Znaki wiary”.

Rozdz. IV „Wspólnota Kościoła”.

Etap IV (część pierwsza) – Powołanie do wspólnoty życia i wiary

„Wprowadzenie” – katechizowany uświadamia sobie, kim jest i kim chce być.

Rozdz. I „Celebracja. Modlitwa o większą miłość” – młodzież uczestniczy w katechezie zatytułowanej: „Co to znaczy kochać?”.

Rozdz. II „Ceremoniał przyjęcia do Ruchu Czystych Serc”.

Rozdz. III „Katecheza dla rodziców” – składa się z trzech katechez (Zobowiązaliście się, Nie dajcie się zwieść, Otoczcie je ciepłem waszej rodzicielskiej miłości) dla rodziców osób przygotowujących się do sakramentu bierzmowania.

Etap IV (część druga) – Powołanie do wspólnoty życia i wiary

Etap ten obejmuje pięć spotkań domowych według określonych scenariuszy zatytułowanych:

Scenariusz I „Kim jestem?”

Scenariusz II „Jestem kobietą – będę matką”.

Scenariusz III „Jestem mężczyzną – będę ojcem”.

Scenariusz IV „Razem, ale jak?”.

Scenariusz V „Twoje ciało stworzone do miłości”.

Etap V – *Apostolstwo aż po krańce świata*

Etap ten obejmuje cztery spotkania w grupie parafialnej i domowej wokół tematów:

Temat I „Jak rozpoznać i realizować otrzymane dary Ducha?”.

Temat II „W Duchu Świętym wybieramy drogę życia”.

Temat III „Gdzie jest dzisiaj moje miejsce w świecie?”.

Temat IV „Redagowanie osobistych zobowiązań wynikających z bierzmowania”.

Po realizacji powyższych etapów przewidziana jest celebracja liturgiczna przed przyjęciem sakramentu bierzmowania.

Rozwijanie wiary wśród młodzieży nie kończy się na przygotowaniu do sakramentu bierzmowania.

Kolejnym przykładem pracy z ludźmi młodymi są piesze pielgrzymki do Częstochowy. Pielgrzymka stanowi swoistego rodzaju okazję do przeprowadzenia rekolekcji w drodze. Czas, który duszpasterze spędzają z pątnikami każdego dnia, jest dogodną okazją do tego, aby poprzez rozmowę i świadectwo życia pomóc im w rozwinięciu ich wiary. Warto także zauważyć, że pielgrzymowanie nie kończy się poprzez fakt dojścia do celu pielgrzymki, ale otwiera sposobność, do comiesięcznych spotkań z osobami tworzącymi daną grupę pielgrzymkową. Ich owocem jest nierzadko świadome uczestnictwo w tego typu rekolekcjach, jak również rozwój swojej wiary.

Inną formą oddziaływania na ludzi młodych może być duszpasterstwo maturzystów prowadzone m.in. w diecezji kieleckiej, które obejmuje przede wszystkim:

- doroczną pielgrzymkę na Jasną Górę do Częstochowy, której przyświeca zawsze określone hasło duszpasterskie. Odbywa się ona w pierwszych dniach marca i bazuje na poniższym programie:
 - rozpoczęcie pielgrzymki i przygotowanie duchowe w bazylice
 - różaniec w intencji maturzystów
 - Msza Święta pod przewodnictwem Księdza Biskupa
 - Droga Krzyżowa wokół Wałów Jasnogórskich
 - adoracja w kaplicy Cudownego Obrazu Matki Bożej
 - zakończenie pielgrzymki
- trzydniowe rekolekcje w domu rekolekcyjnym w Skorzeszyczach.

Podczas rekolekcji młodzież ma czas na wspólną modlitwę i eucharystię. Uczestniczy w prelekcjach i konferencjach prowadzonych przez zaproszonych gości. Podczas tych spotkań poruszane są tematy ściśle religijne np. kształtowanie sumienia, jak również dotyczące codziennego życia np. przeciwdziałanie uzależnieniom. Podczas pobytu nie brakuje też czasu na rekreację i odpoczynek.

W rozwijaniu wiary, w duszpasterstwie parafialnym, nie możemy zapomnieć o najmłodszych – dzieciach, których formacja jest ukierunkowana na wyrobienie w nich pragnienia kontaktu z Jezusem Chrystusem i odczuwania potrzeby modlitwy²⁰. Katecheza parafialna dzieci wprowadza je w życie Kościoła i parafii. Uczy, jak mają znaleźć tam dla siebie właściwe miejsce, ożywia ich życie wewnętrzne przez sakramenty, szczególnie pokutę i Eucharystię, a także przez modlitwę, przestrzeganie przykazań Bożych i kościelnych.

Budowanie więzi z parafią i rozwijanie wiary dziecka najczęściej ogranicza się tylko do uroczystości Pierwszej Komunii Świętej.

Jednak, jak zauważa Halina Wrońska, rozwijanie uczestnictwa dziecka w życiu parafii wymaga stawiania nowych zadań. Mogą one wiązać się chociażby z obchodem rocznicy Pierwszej Komunii Świętej. W tym okresie katecheza parafialna może kłaść szczególny nacisk na praktykę pierwszych piątków miesiąca oraz na przygotowanie dzieci do pełnienia funkcji liturgicznych przez przynależność do scholi czy do grup ministrantów²¹.

Zakończenie

Podjęta refleksja wskazuje, iż fakt rozwijania wiary w duszpasterstwie parafialnym jest konieczny. Przemawiają za tym argumenty teologiczne, wypowiedzi Magisterium Kościoła, uwarunkowania religijne i kulturowe dzisiejszego świata. W związku z powyższym wydaje się, że konieczne jest większe zaangażowanie w organizację wielorakich form rozwijania wiary w duszpasterstwie parafialnym, zwracając uwagę na stałą formację osób tworzących wspólnotę parafialną. Istotnym jest przy tym, by nie akcentować tylko intelektualnego rozwoju osób wierzących, ale umożliwić im rozwój swojej wiary w relacji *Ja – Bóg*. Jest to warunek, bez którego chrześcijanin nie podejmie świadomego i odpowiedzialnego zaangażowania w życie wspólnoty Kościoła.

Koniecznym wydaje się być także wypracowanie propozycji programowych i organizacyjnych w zakresie realizacji zadań prowadzących do rozwoju wiary w duszpasterstwie parafialnym. Osiągnięcie takiego ideału jest bardzo trudne, a jednocześnie konieczne w dzisiejszym duszpasterstwie.

²⁰ Zob. Z. Marek, *Rozwój teorii religijnego wychowania dziecka w wieku przedszkolnym w latach 1945-1990*, Kraków 1994, s. 10; M. Zając, *Inspiracje metodyczne zmierzające do pogłębienia katechezy pierwszokomunijnej*, [w:] *W poszukiwaniu nowych metod katechetycznych*, H. Słotwińska [red.], Lublin 2006, s. 257-270.

²¹ H. Wrońska, *Katecheza parafialna różnych kategorii wiekowych*, s. 8.

Summary

Chosen methods of faith development in parish ministry

Authors, referring to the statement of John Paul II from exhortation *Catechesi Tradende* no. 67, notice that it seems to be justified to assume that besides a parish, there is no such place in Church in which such multiple and various meetings of the faithful with Christ that develop their faith would occur.

Therefore, in this article they try to answer the following questions:

Are there any methods of developing faith in parish ministry? Does modern man still need a parish?

These questions are answered on four levels:

Firstly, they indicate the basic functions of parish that develop faith:

- foretelling the word of God;
- liturgical celebration;
- pastoral service.

Through realisation of these functions, parish is undoubtedly the most important place in which Christian community is formed and where it lives. It is created to be a family, brotherly home in which Christians witness the fact that they are People of God (CT 67).

Secondly, they notice that parish is a place of evangelization. Parish is directed at development of faith through ministry that occurs in it. It is the necessity of evangelization of new environments that caused the process of parish creation. In parish, more than in any other place, evangelization becomes teaching, education and school of life which is based on constant development of faith.

Thirdly, they define the duties of parish community to catechesis and its listeners. As Halina Wrońska, they state that parish is the most appropriate place for full realisation of basic functions of catechesis: teaching, education and initiation, while the third one can be completely realised only in parish.

Fourthly, they define the methods of faith development in parish ministry that are characteristic for work with adults, teenagers and children.

Authors notice that catechesis directed to parents of children who are preparing to the sacraments (of penance and reconciliation, eucharist and confirmation) is a great chance for development of adults' faith.

Priest's actions aiming at development of faith should also be directed to teenagers. One of many forms of development of faith among teenagers is the preparation to sacrament of confirmation, but also retreats for high school graduates and pilgrimages.

While developing the faith in parish ministry, one cannot forget about the youngest – children, whose formation is directed at creating in them a desire to contact with Jesus Christ and necessity of praying.

The reflection discussed in article indicates that the fact of faith development in parish ministry is necessary. It is proved with theological arguments, statements of the Church's Magisterium and religious and cultural conditions of today's world.

Anna Maria Karczevska
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Uwagi o rozumieniu funktorów modalnych

Wstęp

Logiki modalne mają reprezentować argumentację, w której istotną rolę odgrywają pojęcia modalne – pojęcia konieczności i możliwości. Pojęcia te są wieloznaczne już w języku naturalnym, dodatkową trudność stanowi fakt istnienia wielu różnych i nierównoważnych systemów logiki, w których funktory modalne mają też odmienne znaczenia. Niniejszy tekst przedstawia niektóre problemy związane z interpretacją funktorów modalnych.

W pierwszej kolejności omówiony jest formalizm podstawowych normalnych logik modalnych **K**, **T**, **D**, **S4** i **S5**. Następnie analizowane są trudności dotyczące rozumienia modalności iterowanych w tych logikach. W części ostatniej ukazana jest interpretacja logiki **S5** E. I. Lemmona jako logiki konieczności rozumianej jako analityczność.

1. Ogólna charakterystyka logiki modalnej

Język logiki modalnej wzbogacony jest w stosunku do języka logiki klasycznej o dwa jednoargumentowe funktory zdaniotwórcze od argumentów zdaniowych: „ $\Box$ ” (czytane jako „konieczne, że”) oraz „ $\Diamond$ ” (czytane „możliwe, że”). Funktory te, zwane funktorami modalnymi, są wzajemnie definiowalne, zwykle więc jeden z nich uznaje się za pierwotny, a drugi wyprowadza definicyjnie. Do **alfabetu** tego języka należą zatem następujące symbole:

- litery zdaniowe: „p”, „q”, „r”, itd.;
- funktory prawdziwościowe: „¬”, „ $\wedge$ ”, „ $\vee$ ”, „ $\rightarrow$ ”, „ $\equiv$ ”;
- funktory modalne: „ $\Box$ ”, „ $\Diamond$ ”;
- nawiasy.

Przyjmujemy przy tym, że liter zdaniowych jest nieskończenie, ale przeliczalnie wiele.

Zbiór wyrażeń języka logiki modalnej jest najmniejszym zbiorem spełniającym warunki:

1. zawiera wszystkie litery zdaniowe,
2. jeżeli ϕ należy do tego zbioru, to $\neg \phi$, $\Box \phi$, $\Diamond \psi$ też do niego należą,
3. jeżeli ϕ , ψ należą do zbioru wyrażeń, to należą też do niego: $\phi \wedge \psi$, $(\phi \vee \psi)$, $(\phi \rightarrow \psi)$, $(\phi \equiv \psi)$.

Greckie litery ϕ i ψ będą oznaczały dowolne wyrażenie języka logiki modalnej.

Interpretacja

Funktory klasycznego rachunku zdań rozumiane są w logice modalnej tradycyjnie, to znaczy, wartość logiczną wyrażeń złożonych języka logiki modalnej, w których nie występują funktory modalne, wyznaczają wartości logiczne ich argumentów. Można więc powiedzieć, że określenie wartości logicznej wyrażeń niemodalnych wymaga znajomości faktów. Tymczasem, aby określić wartość logiczną wyrażeń zbudowanych z użyciem funktorów modalnych, należy, oprócz ustalenia, jak rzeczy aktualnie się mają, wziąć pod uwagę to, jak rzeczy mogłyby się mieć, jak mają się rzeczy w innych, alternatywnych wobec aktualnego, stanach rzeczy. Zakłada się, że dla każdego wyobrażalnego stanu rzeczy istnieje pewien zakres stanów, które są możliwe ze względu na ten stan rzeczy. W takim razie, dla dowolnego stanu rzeczy:

- wyrażenie o postaci „jest możliwe, że ϕ ” jest prawdą wtedy i tylko wtedy, gdy ϕ jest prawdą w co najmniej jednym stanie rzeczy możliwym ze względu na ten początkowy stan rzeczy;
- wyrażenie o postaci „jest konieczne, że ϕ ” jest prawdą, kiedy ϕ jest prawdą w każdym alternatywnym stanie rzeczy¹.

Sens tych definicji jest taki, że, dla przykładu, zdanie „Możliwe, że dziś jest wtorek” jest prawdą wtedy i tylko wtedy, gdy zdanie „Jest wtorek” jest prawdą w co najmniej jednym alternatywnym stanie rzeczy, a zdanie „Konieczne, że dziś jest wtorek” jest prawdą wtedy i tylko wtedy, gdy „Jest wtorek” jest prawdą w każdym alternatywnym stanie rzeczy.

Te alternatywne stany rzeczy nazywa się w logice modalnej światami możliwymi. Możliwy świat można inaczej rozumieć jako zbiór zdań uznanych za prawdziwe. Z kolei zdania, które do tego zbioru nie należą, są, tym samym, uznane w tym świecie za fałszywe.

¹ G. E. Hughes, M. J. Cresswell, *A New Introduction to Modal Logic*, New York 1968, s. 17.

Struktura modelowa²

Niech W ($W \neq \emptyset$) będzie zbiorem (uniwersum modelu), $R \subseteq W \times W$ – relacją. Wówczas parę $\langle W, R \rangle$ nazywamy *strukturą relacyjną*. Elementy zbioru W nazywamy światami, a relację R – *relacją alternatywności* albo relacją *dostępności*.

Struktura modelowa staje się modelem relacyjnym dzięki przypisaniu wartości zmiennym zdaniowym w różnych światach (ustaleniu „jak mają się rzeczy”).

Model relacyjny

Modelem relacyjnym nazywamy trójkę $\mathfrak{M} = \langle W, R, V \rangle$, gdzie W jest niepustym zbiorem, R – relacją na zbiorze, a V funkcją przyporządkowującą wartości logiczne zbiorowi wyrażeń (S).

$$V: S \times W \rightarrow \{1, 0\}$$

- Dla dowolnej pojedynczej zmiennej zdaniowej $V(\varphi, w) = 1$ lub $V(\varphi, w) = 0$.
- $V(\neg\varphi, w) = 1$ wtw $V(\varphi, w) = 0$. W innym wypadku $V(\neg\varphi, w) = 0$.
- $V(\varphi \wedge \psi, w) = 1$ wtw $V(\varphi, w) = 1$ i $V(\psi, w) = 1$. Inaczej $V(\varphi \wedge \psi, w) = 0$.
- $V(\varphi \vee \psi, w) = 1$ wtw $V(\varphi, w) = 1$ lub $V(\psi, w) = 1$. Inaczej $V(\varphi \vee \psi, w) = 0$.
- $V(\varphi \rightarrow \psi, w) = 1$ wtw $V(\varphi, w) = 0$ lub $V(\psi, w) = 1$. Inaczej $V(\varphi \rightarrow \psi, w) = 0$.
- $V(\varphi \equiv \psi, w) = 1$ wtw $V(\varphi, w) = V(\psi, w)$. Inaczej $V(\varphi \equiv \psi, w) = 0$.
- $V(\Box\varphi, w) = 1$ wtw $\forall w' \in W: (wRw' \rightarrow V(\varphi, w') = 1)$. Inaczej $V(\Box\varphi, w) = 0$.
- $V(\Diamond\varphi, w) = 1$ wtw $\exists w' \in W: (wRw' \wedge V(\varphi, w') = 1)$. Inaczej $V(\Diamond\varphi, w) = 0$.

Prawdziwość

Niech $\mathfrak{M} = \langle W, R, V \rangle$, wówczas $\mathfrak{F} \models \varphi$ wtedy i tylko wtedy, gdy $(\forall w \in W) \mathfrak{M}, w \models \varphi$.

Zdanie jest prawdziwe w modelu $\mathfrak{M}$, gdy jest prawdziwe w każdym świecie należącym do zakresu tego modelu.

Niech $\mathfrak{F} = \langle W, R \rangle$, wówczas $\mathfrak{F} \models \varphi$ wtedy i tylko wtedy, gdy dla dowolnego $V: S \times W \rightarrow \{1, 0\}$, jeśli $\mathfrak{M} = \langle W, R, V \rangle$, to $\mathfrak{M} \models \varphi$.

Zdanie jest prawdziwe w strukturze $\mathfrak{F}$ wtedy i tylko wtedy, gdy jest prawdziwe w każdym modelu na tej strukturze, to znaczy, przy dowolnym wartościowaniu V określonym dla tej struktury.

Niech $\mathfrak{K}$ będzie klasą struktur relacyjnych $\mathfrak{F}$, wówczas $\mathfrak{K} \models \varphi$ wtedy i tylko wtedy, gdy $\mathfrak{F} \models \varphi$ dla dowolnej struktury relacyjnej $\mathfrak{F} \in \mathfrak{K}$.

Zdanie jest prawdziwe w klasie struktur $\mathfrak{K}$, gdy jest prawdziwe w każdej strukturze należącej do tej klasy, a zatem, niezależnie od własności relacji dostępności.

² Por. tamże, s. 36-39.

Powyższa charakterystyka prawdziwości formuł pokazuje, że opisywane w rachunkach modalnych zależności pomiędzy modalnościami dotyczą struktury porządkowej układu możliwych światów, czyli własności relacji dostępności pomiędzy światami³.

Scharakteryzowana powyżej konstrukcja matematyczna, dostarczająca interpretacji stałym języka logiki modalnej nazywana jest semantyką relacyjną (albo semantyką Kripkego).

2. Niektóre istotne rachunki

Rachunkiem logiki nazywa się najmniejszy zbiór formuł zawierający podane aksjomaty i zamknięty na stosowanie danego zbioru reguł⁴. Aksjomaty systemu, wraz z formułami, które można z nich wyprowadzić za pomocą reguł, są tezami systemu. Gdy każda teza systemu jest wyrażeniem prawdziwym w semantyce, system ten nazywany jest *poprawnym*, a gdy każde wyrażenie prawdziwe w semantyce jest tezą systemu – *pełnym*.

Rozszerzeniem jakiegoś systemu **S** nazywamy taki system **S'**, że zbiór tez systemu **S** jest podzbiorem zbioru tez systemu **S'**.

Od początków badań w zakresie logik modalnych do dzisiaj zbudowano i przeanalizowano cały arsenał takich systemów o różnych wybranych aksjomatach i regułach. Poniżej zostaną pokrótce przedstawione najważniejsze z nich⁵.

System K, zgodnie z tym, co zostało napisane wyżej, posiada jako aksjomaty wszystkie prawa klasycznego rachunku zdań, oraz aksjomat modalny:

$$\mathbf{K} \quad \Box (p \rightarrow q) \rightarrow (\Box p \rightarrow \Box q)$$

i jest zamknięty na stosowanie reguł:

- Reguła podstawiania, **US**:

$$\frac{\vdash \varphi}{\vdash \varphi[\psi_1 / p_1, \dots, \psi_n / p_n]}$$

Na mocy tej reguły, jeżeli tezą systemu jest φ , to każde podstawienie wyrażenia φ jest tezą systemu.

- Reguła odrywania, **MP** (*Modus Ponens*):

³ J. Perzanowski, *Logiki modalne a filozofia*, Kraków 1989, s. 23.

⁴ K. Świrydowicz, *Podstawy logiki modalnej*, Poznań 2004, s. 43.

⁵ Systemy logiki modalnej, o ile nie podano inaczej, są charakteryzowane [za:] G. E. Hughes, M. J. Cresswell, *A New Introduction to Modal Logic*, s. 23-71.

$$\frac{\vdash \phi, \phi \rightarrow \psi}{\vdash \psi}$$

Na mocy reguły odrywania, jeżeli tezą jest ϕ oraz $\phi \rightarrow \psi$, to tezą jest również ψ .

– Reguła konieczności, **RN**:

$$\frac{\vdash \phi}{\vdash \Box \phi}$$

Zgodnie z regułą konieczności, jeżeli jakieś wyrażenie ϕ jest tezą systemu **K**, to tezą **K** jest też wyrażenie $\Box \phi$.

Reguła podstawiania oraz reguła odrywania nie są swoiście modalnymi regułami. Ta pierwsza (**US**) jest nieodzowna dla każdego systemu logiki zawierającego klasę symboli interpretowanych jako zmienne zdaniowe, druga (**MP**) daje wyraz prawdziwościowemu znaczeniu funktora implikacji. Swoiście modalną jest reguła konieczności.

Pozostałe systemy normalnej logiki modalnej są rozszerzeniami **K**

System T, po raz pierwszy opracowany jednocześnie przez R. Feysa i G. H. von-Wrighta, zawiera **K** oraz aksjomat

$$\mathbf{T} \quad \Box p \rightarrow p.$$

Aksjomat ten, nazywany aksjomatem konieczności, jest odpowiednikiem scholastycznej zasady: *a necesse ad esse valet consequentia*; **T** jest prawdziwy w klasie wszystkich zwrotnych struktur relacyjnych. System **T** jest poprawny i pełny we wszystkich modelach, w których relacja R jest zwrotna.

System D zawiera **K** oraz aksjomat

$$\mathbf{D} \quad \Box p \rightarrow \Diamond p.$$

D jest podstawowym aksjomatem przyjmowanym w logikach deontycznych. Zinterpretowany deontycznie głosi, że cokolwiek jest nakazane („ $\Box$ ”), jest dozwolone („ $\Diamond$ ”). Określany jest też jako zasada Arystotelesa⁶. **D** jest prawdziwy w klasie serialnych struktur relacyjnych. System **D** jest poprawny i pełny we wszystkich modelach, w których relacja R jest serialna.

⁶ J. Perzanowski, *Logiki modalne a filozofia*, s. 17.

System S4 zawiera **T** oraz aksjomat

$$4 \quad \Box p \rightarrow \Box \Box p.$$

Wzór 4 jest prawdziwy w klasie przechodnich struktur relacyjnych. System S4 jest poprawny i pełny we wszystkich modelach, w których relacja R jest przechodnia.

System S5 zawiera **T** oraz aksjomat

$$5 \quad \neg \Box p \rightarrow \Box \neg \Box p.$$

Aksjomat 5 jest prawdziwy w klasie struktur relacyjnych, w których relacja dostępności jest równoważnościowa (tzn. zwrotna, przechodnia i symetryczna). System S5 jest poprawny i pełny we wszystkich modelach, w których relacja R jest zwrotna, symetryczna, przechodnia.

3. Trudności w interpretacji modalności iterowanych

W ramach rachunku logicznego, *modalnością* nazywać będziemy sekwencję n (gdzie $n \in \mathbb{N}$) zdaniotwórczych funktorów o jednym argumencie zdaniowym – negacji, konieczności, możliwości. Ponieważ $n \in \mathbb{N}$ liczba potencjalnych modalności jest nieskończona. Zgodnie z definicjami modalnościami są na przykład: dla $n = 1$ – „ $\neg$ ”, „ $\Box$ ”, dla $n = 3$ – „ $\neg\Diamond$ ”, dla $n = 5$ – „ $\neg\neg\Diamond\Box$ ”.

Modalność złożoną, z dwu lub więcej funktorów modalnych, określa się mianem *modalności iterowanej* (albo, zamiennie, modalności drugiego lub wyższego rzędu). Modalność nie-iterowaną nazywa się modalnością prostą. Z wymienionych powyżej modalności, iterowaną jest tylko ostatnia – „ $\neg\neg\Diamond\Box$ ”.

Jak wiadomo, „ $\Box$ ” i „ $\Diamond$ ”, w zdaniowej logice modalnej, są funktorami zdaniowymi, syntaktycznie analogicznymi do funktora negacji albo do funktora „prawdą jest, że ...”. Funktor negacji tworzy z argumentem zdanie prawdziwe, gdy jego argument jest zdaniem fałszywym, „prawdą jest, że ...” daje zdanie prawdziwe, w połączeniu ze zdaniem prawdziwym. Podobnie funktor konieczności tworzy zdanie prawdziwe, gdy jest zastosowany do zdania koniecznego, a funktor możliwości – do zdania możliwego.

Reguły składniowe języka logiki modalnej pozwalają na formułowanie dowolnie długich wyrażeń przez poprzedzenie wyrażenia jednym z jednoargumentowych funktorów. W ten sposób można uzyskać nieskończoną liczbę modalności – bez względu na to, z jak wielu funktorów składa się dana modalność, można dla niej zbudować modalność wyższego rzędu.

Wielokrotnie złożona modalność – choćby „□□”, „□◇□”, albo „◇◇◇” – tworzy zdanie prawdziwe, gdy zdanie będące jej argumentem jest – koniecznie konieczne, koniecznie możliwie konieczne lub możliwie możliwie możliwe.

Interpretacja tego rodzaju modalności jest kwestią problematyczną. Przy obiektywistycznym podejściu do kategoryzacji sądowej, zgodnie z którym powiązaniu pojęć w zdaniu (wyrażającym sąd) odpowiada zawsze związek między rzeczywistymi bytami, przedmiotem zdań (i sądów) modalnych jest jakaś realna konieczność lub możliwość, obiektywne własności stanów rzeczy, a iterowanie modalności jest zabiegiem redundantnym i niezrozumiałym⁷.

Z drugiej strony można uznać funktory modalne za syntaktyczne warianty predykatów odnoszących się do nazw zdań lub do zdań cytowanych. Taki predykat „□”, oznaczający „jest koniecznie prawdziwe”, jest analogiczny do „... jest prawdziwe” w teorii Tarskiego i ma charakter metajęzykowy⁸.

Powszechnie przyjmuje się, że koniecznie prawdziwe są prawdy logiczne, dlatego można poważać się na interpretację „□ p” jako „«p» jest prawem logiki”.

Jeżeli „□ p” byłoby interpretowane jako „«p» jest twierdzeniem S”, gdzie S jest pewnym systemem logiki, to „□ □ p” należałoby interpretować następująco: „«□ p» jest twierdzeniem M”, dla M będącego metajęzykiem S: „Inaczej mówiąc, zwielokrotnione operatory modalne nie byłyby jednoznaczne (*univocal*), lecz każdy odnosiłby się do bycia twierdzeniem lub prawdą logiczną w jednej z hierarchicznie uporządkowanych teorii”⁹. Jednak w typowych logikach modalnych iterowane funktory modalne są rozumiane jednoznacznie, w związku z czym nie podlegają takiej interpretacji¹⁰.

5. Interpretacja logiki S5

Roszczeniem logiki modalnej jest reprezentowanie argumentacji związanej z pojęciami konieczności i możliwości¹¹. Faktem jest, że istnieje nieskończona liczba różnych systemów tejże logiki. Te same wyrażenia modalne pozwalają na wyprowadzenie w różnych systemach, odmiennych twierdzeń¹², a zatem w róż-

⁷ S. Kiczuk, *O logice modalnej*, „Roczniki Filozoficzne” 52 (2004) nr 1, s. 205.

⁸ S. Haack, *Logika modalna*, [w:] J. Woleński [red.], *Fragmenty filozofii analitycznej. Filozofia logiki*, Warszawa 1997, s. 195-196.

⁹ Tamże, s. 197.

¹⁰ Tamże, s. 197.

¹¹ Tamże, s. 183.

¹² Fakt ten w dużym stopniu przyczynił się do sceptycyzmu wielu filozofów wobec logiki modalnej i samych pojęć modalnych: „What was needed, that is, was a *modal logic*. And there were modal systems in the literature. The difficulty was that there were too many of them. Logicians had worked on the systematization of modal inferences, but what they had found is that it is possible

nich systemach logiki modalnej nadaje się funktorom modalnym różne znaczenia.

Kwestią szeroko dyskutowaną jest, czy istnieje jakiś system właściwy, to znaczy, czy istnieje jakieś uprzywilejowane, jedyne poprawne znaczenie „konieczności”¹³.

Przedstawione powyżej systemy – **S4** oraz **S5** – cieszą się największą popularnością wśród tych, którzy twierdzą, że istnieje poprawna logika modalna¹⁴. Interesującą interpretację tych systemów przedstawia E. J. Lemmon w artykule *Is There Only One System of Correct Modal Logic?* Lemmon stoi na stanowisku logicznego pluralizmu. Jego zdaniem, nie istnieje jedyna bezwzględnie poprawna logika modalna, a pojęcie poprawności należy zrelatywizować do interpretacji (*correctness under interpretation*). Interpretacja polega na przyporządkowaniu symbolom rachunku zwrotów języka naturalnego, w taki sposób, że wyrażenia rachunku staną się zdaniami tego języka, czyli na dostarczeniu *klucza interpretacyjnego*. Lemmon nazywa system *poprawnym* ze względu na interpretację, gdy wszystkie tezy przełożone według klucza na język naturalny dają zdania prawdziwe, a wyrażenia, które nie są tezami, dają zdania fałszywe¹⁵. System **S5** jest, zdaniem Lemmona, w takim sensie poprawną logiką dla „□” zinterpretowanego jako „jest prawdą analityczną”. Warto zauważyć, że funktor „□” jest tu rozumiany metajęzykowo, jak było sugerowane przy omawianiu iterowanych modalności.

to generate different and nonequivalent modal logics, logics that give different answers to the question «Which modal sentences follow from a given set of modal sentences?» And this fact played directly into the hands of those critical of the use of modal notions. From their perspective, the possibility of providing nonequivalent systematizations of modal inference showed that we really have no firm grasp of the notions of necessity and possibility, and served to confirm their allegiance to the ideal of a thoroughly extensional language”, M. Loux, *Metaphysics. A contemporary Introduction*, London–New York 2006, s. 156.

¹³ Należy zauważyć, że spór, o istnienie właściwej czy poprawnej logiki modalnej, jest fragmentem większej dyskusji pomiędzy stanowiskiem logicznego monizmu a logicznym pluralizmem.

¹⁴ S. Haack, *Logika modalna*, s. 191.

¹⁵ „Interpretation must involve [...] an assignation of words belonging to a natural language to the formal symbols, in such a way that the formulae of the calculus are transformed into sentences of the language. There are conventionally understood ways of doing this: e.g. ‘... ∨ ...’ becomes ‘either ... or ...’. A set of such understood transformations I shall call an *interpretational key*. If interpretation into a natural language is envisaged, this key will very likely be exceedingly complex; think of specifying fully how brackets are to go over into punctuation-marks (such as commas). Once this key is supplied, it seems natural to define a formula of a calculus as a *correct* if the sentences obtained from it under the key are such that any statement made by using them is true, and as *incorrect* if some sentence obtained from it under the key is such that some statement made by using it is false. The calculus may then be said to be *correct* if its theorems and non-theorems coincide respectively with the correct and incorrect formulae”. Zob. *Is There Only One Correct System of Modal Logic?*, „The Aristotelian Society”, Supplementary Volume 33 (1959), s. 25.

Gdy funktor „ $\Box$ ” jest interpretowany jako „jest prawdą analityczną”, meta-językowego charakteru nabywają również pozostałe modalności intensjonalne:

„ $\Diamond$ ” *nie jest fałszem analitycznym*;

„ $\neg\Box$ ” *jest analitycznym fałszem*;

„ $\neg\Box$ ” *nie jest prawdą analityczną*.

W związku z tym, że w **S5** modalności iterowane są pozorne, bo na mocy praw tego systemu redukują się do modalności prostych, unika się tu wspomnianego wcześniej problemu niejednoznaczności funktorów modalnych.

Pojęcie analityczności (prawdy analitycznej) pochodzi od I. Kanta, który określał mianem analitycznych sądy (zdania), których treść orzecznika zawarta jest w treści podmiotu¹⁶. Jako przykład zdania analitycznego podaje się często następujące zdanie: „Kawaler jest mężczyzną nieżonatym”. Taka definicja ogranicza się jednak wyłącznie do zdań o strukturze podmiotowo-orzecznikowej. Przyjmuje się zatem, że zdanie jest prawdą analityczną, jeżeli jest prawdziwe wyłącznie na podstawie znaczenia występujących w nim wyrażen, niezależnie od faktów¹⁷.

Aby udowodnić, że poprawną logiką, dla pojęcia konieczności jako analityczności, jest system **S5**, zgodnie z podaną definicją, należałoby pokazać, że przy takiej interpretacji prawdziwe są wszystkie tezy tego systemu, a wyrażenia, które nie są tezami, są fałszywe. Lemmon dowodzi jedynie tego pierwszego. Przeoczenie drugiego warunku zarzuca mu Z. Dywan w *On Lemmon's Interpretation of the Connective of Necessity*¹⁸ i uzupełnia dowód Lemmona o ten brakujący punkt.

K $\Box(p \rightarrow q) \rightarrow (\Box p \rightarrow \Box q)$

Jeżeli „ $p \rightarrow q$ ” jest prawdą analityczną, to, jeśli jest prawdą analityczną, że „ p ”, jest prawdą analityczną, że „ q ”.

Aksjomat **K** stwierdza, że analitycznie prawdziwy poprzednik analitycznie prawdziwego zdania warunkowego ma analitycznie prawdziwy następnik. Oznacza to, że klasa zdań analitycznych jest zamknięta na regułę odrywania (**MP**). Własność ta nie jest powszechnie przypisywana zdaniom analitycznym, niemniej po zastanowieniu trudno ją zakwestionować.

Przy założeniu, że analitycznie prawdziwa jest implikacja „ $p \rightarrow q$ ” oraz jej poprzednik, wartość logiczna tego zdania i wartość logiczna poprzednika zależy

¹⁶ J. Woleński, *Epistemologia*, t. II: *Wiedza i poznanie*, Kraków 2001, s. 101.

¹⁷ Jest to oczywiście duże uproszczenie, gdyż można wymienić ponad 60 definicji analityczności. Por. tamże, s. 101. Wybór przytoczonej tu definicji jest usprawiedliwiony faktem, że posługuje się nią Lemmon.

¹⁸ W tym samym artykule Dywan kwestionuje rezultaty uzyskane przez Lemmona dla innych systemów logiki modalnej.

wyłącznie od znaczenia zawartych w nich terminów. Należy wykazać, że prawdziwość następnika może być znana wyłącznie na podstawie znaczenia terminów.

Według podanych wcześniej warunków prawdziwości, przy prawdziwym poprzedniku, wartość logiczna implikacji zależy od wartości następnika. Z założenia, prawdziwość zdania warunkowego i poprzednika jest znana wyłącznie na podstawie znaczenia wyrażeń składowych. Zatem, wartość logiczna następnika musi zależeć wyłącznie od wartości logicznej terminów składowych, co kończy dowód.

T $\Box p \rightarrow p$

Jeżeli „p” jest prawdą analityczną, to p (p jest prawdą).

Interpretacja aksjomatu T jest oczywiście prawdziwa. Zdanie jest prawdą analityczną, gdy jest prawdziwe na mocy znaczenia występujących w nim terminów. A zatem, jeżeli zdanie jest prawdziwe analitycznie, to jest prawdziwe. Zgodnie z aksjomatem T, prawdy analityczne są podklasą wszystkich prawd.

5 $\neg \Box p \rightarrow \Box \neg \Box p$

Jeżeli „p” nie jest prawdą analityczną, to jest prawdą analityczną „p nie jest prawdą analityczną”.

Jeżeli pewne zdanie nie jest analitycznie prawdziwe (założenie), to zgodnie z definicją, nie jest prawdziwe wyłącznie na podstawie znaczenia występujących w nim wyrażeń. Innymi słowy, nie można określić wartości logicznej tego zdania znając jedynie znaczenia tychże wyrażeń. Stąd, aby określić to zdanie jako nie-analityczne, wystarczy znać znaczenia jego wyrażeń składowych oraz znaczenia terminu „analityczny”. Jest zatem prawdą analityczną, że nie jest prawdą analityczną, że „p”, co było do udowodnienia

Reguła konieczności stwierdza, że jeżeli dowolne wyrażenie jest tezą, to jest analitycznie prawdziwe – jest prawdziwe wyłącznie na mocy występujących w nim wyrażeń. Faktycznie, analitycznie prawdziwe są prawa logiki (są one aksjomatami **S5**) – są prawdziwe wyłącznie na podstawie znaczenia funktorów, bez względu na to, jaką wartość przypisze się zmiennym oraz analitycznie prawdziwe są aksjomaty modalne **S5** (zostały jednak dowiedzione na podstawie definicji ich wyrażeń składowych), a analityczność dziedziczy się ze względu na regułę odrywania. Stąd wszystkie tezy **S5** są analitycznie prawdziwe.

Dywan pokazuje, że uzupełnienie argumentu Lemmona o regułę:

$$\frac{\not\vdash \varphi \rightarrow \varphi_1, \dots, \not\vdash \varphi \rightarrow \varphi_n}{\not\vdash \Box \varphi \rightarrow \Box \varphi_1 \vee \dots \vee \varphi_n},$$

gdzie $\varphi, \varphi_1, \varphi_n$ są wyrażeniami niezawierającymi funktora „ $\Box$ ”, a „ $\not\vdash \varphi$ ” oznacza, że wyrażenie φ nie jest tezą systemu **S5**, pozwala udowodnić, że wszystkie wyrażenia, które nie są tezami, są w tej interpretacji fałszywe.

Tym samym zostało dowiedzione, że przy przyjętej definicji analityczności, **S5** jest poprawną logiką modalną dla funktora „jest prawdą analityczną”¹⁹.

Warto przypomnieć, że C. I. Lewis, wprowadzając funktor ścisłej implikacji, a za jego sprawą także funktory modalne, kierował się potrzebą odróżnienia zdań, których wartość zależy od faktów, od tych zdań, które są prawdziwe wyłącznie na mocy ich formy logicznej (czyli znaczenia terminów), niezależnie od faktów.

Powyższe rozważania podejmują niektóre tylko zagadnienia związane z interpretacją funktorów modalnych. Wydaje się, że logika modalna nie tylko nie pozwoliła rozwiązać dawnych problemów dotyczących pojęć modalnych, ale stworzyła problemy nowe, choćby te związane z modalnościami iterowanymi. Natomiast przytoczone argumenty pokazują, że logika **S5** może być uważana za logikę konieczności rozumianej jako analityczność.

Summary

Comments on the Interpretation of the Modal Connectives

Modal logic is intended to be the logic of modality, the logic of necessity and possibility. Modal notions are deeply problematic even without the appeal to modal logic. Moreover, there are a number of modal logics and each of them formalize the logical relations between modal sentences in a different way. The objective of this paper is to present main propositional normal modal calculus and consider selected problems concerning the interpretation of the modal connectives in the propositional modal logic.

¹⁹ Dowód przedstawiony na podstawie artykułu Lemmona *Is There Only One Correct System of Modal Logic*, s. 35-37.

Bibliografia

- Dywan Z., *On Lemmon's Interpretations of the Connective of Necessity*, „Logique et Analyse” 28 (1985), s. 369-373.
- Haack S., *Logika modalna*, [w:] Woleński J. [red.], *Fragmenty filozofii analitycznej. Filozofia logiki*, C. Cieśliński, A. Sierszulska [przeł.], Warszawa 1997, s. 183-218.
- Hughes G. E., Cresswell M. J., *A New Introduction to Modal Logic*, Routledge, London–New York 1996.
- Kiczuk S., *O logice modalnej*, „Roczniki Filozoficzne” 52 (2004) nr 1, s. 199-213.
- Lemmon E. I., *Is There Only One Correct System of Modal Logic?*, „The Aristotelian Society” Supplementary Volume 33 (1959) s. 23-40.
- Lewis C. I., *Survey of Symbolic Logic*, California 1918.
- Loux M. J., *Metaphysics: A contemporary introduction*, London–New York 2006.
- Perzanowski J., *Logiki modalne a filozofia*, Kraków 1989.
- Świrydowicz K., *Podstawy logiki modalnej*, Poznań 2004.
- Woleński J., *Epistemologia*, t. II: *Wiedza i poznanie*, Kraków 2001.

Ks. Sebastian Kowal
Uniwersytet Szczeciński

Magia jako pragnienie czynienia zła

Wstęp

Magia, jak definiuje ją KKK, jest praktyką posługiwania się tajemnymi siłami w celu osiągnięcia nadnaturalnej władzy nad bliźnim¹. Działaniem magicznym jest odwoływanie się do sił tajemnych lub wprost do demonów, zarówno w celu służenia dobru osoby, jak też jej szkodzeniu. Według klasycznej teologii tomistycznej ludzie nie mają władzy nad demonami². Nie mogą im niczego rozkazać. Mogą jedynie wejść z nimi w relację i dzięki ich mocy czynienia zła, mogą szkodzić innym ludziom. Szkodzenie innym jest owocem współpracy ze złym duchem.

Magia jest terminem bardzo szerokim i zawiera w sobie liczne formy czarów, wróżbiarstwa (np. tarot), astrologii, guślarstwa, jasnowidztwa, chiromancji, numerologii czy wahadlarstwa³. Zróżnicowane między sobą, mają jeden cel: wpływanie na życie i losy człowieka. Choć niekiedy wydają się być niewinną zabawą, którą można traktować z przymrużeniem oka, to jednak często stają się przyczyną niepokojów wewnętrznych, a także chorób fizycznych i psychicznych o nieznanym pochodzeniu. Korzystanie z praktyk magicznych w wielu przypadkach prowadzi do uwikłania demonicznego, a nawet opętania.

Szczególnie niebezpieczne, z punktu widzenia skutków obecności demonicznej, jest uprawianie czarów oraz astrologii⁴. Bez względu na to, z jaką magią czarodziejską mamy do czynienia – czarną (służy wyrządzaniu innym krzywdy), czy białą (jej celem jest osiągnięcie osobistej korzyści) – możemy mieć moralną pewność, że jej efektywność, nie opiera się na związku przyczynowo – skut-

¹ Por. KKK 2117.

² Por. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, II-II, q. 96.

³ Por. T. Kaczmarek, *Nota duszpasterska o zagrożeniach wiary ze strony ezoteryzmu/okultyzmu*, [w:] *Przyczyny zniewoleń demonicznych*, A. Pecyna [red.], Magdalenka 2006, s. 69.

⁴ Por. M. Zembrzusi, *List o korzystaniu z wyroków gwiazd (De iudiciis astrorum) św. Tomasza z Akwinu*, s. 3-4, http://katedra.uksw.edu.pl/publikacje/michal_zembrzusi/zembrzusi_list_o_korzystaniu_z_wyrokow_gwiazd_tomasza_z_akwinu.pdf, (odczyt 10.11.2012).

kowym. Innymi słowy: siła i skuteczność rzucanych zaklęć nie wynika z osobistej mocy maga, ale jest w linii prostej owocem działania demona, któremu ów czarownik poświęcił całe swoje życie⁵. Mimo iż można mieć wątpliwości, co do samego posługiwania się zaklęciami czy rzucaniem uroków w celu szkody innym, to doświadczenia różnych kultur i religii pozostają nieubłagane – istnieje taka możliwość. Rozwój techniczny i cywilizacyjny nie spowodował zaniku praktyk magicznych, będących przejawami zabobonu i ciemnoty⁶. Wręcz przeciwnie, możemy się spotkać z coraz to nowymi zastępami osób oferujących swoje usługi magiczne w środkach masowego przekazu⁷. Magia przeżywa swoje odrodzenie i nie jest – jak się powszechnie mniema – domeną średniowiecza.

1. Rzucanie uroków

Wyrządzanie zła drugiemu człowiekowi definiowane jest w literaturze przedmiotu jako *maleficium* – z łac. czynić zło⁸. Jest to specyficzny rodzaj magicznych uroków, do których potrzebna jest zauroczona rzecz materialna, należąca, lub nie, do osoby, której pragnie się uczynić zło. Wyrządzenie zła dzięki *maleficium* nie wynika jedynie z odprawionego przez maga demonicznego rytuału, gdyż on sam z siebie nie jest w stanie nikomu szkodzić. Jest ono raczej owocem działania demona przyzywanego podczas magicznego obrzędu, gdyż to on jest sprawcą jego skuteczności. Owocność *maleficium* warunkuje relacja pomiędzy demonem a magiem, a efektywność działań czarownika wynika z hołdu składanego demonowi, którego czci⁹. W literaturze mówi się wprost, że do wykonania skutecznego *maleficium* potrzebne są trzy osoby: składający zamówienie, mag oraz demon, który kończy dzieło, powodując nieszczęście „odbiorcy” *maleficium*¹⁰. Niezbędna jest również świadoma intencja i pragnienie czynienia zła. W zależności od rodzaju wyrządzanego zła możemy wyróżnić różne rodzaje *maleficium*:

- miłosne – służy do wzbudzania miłości lub nienawiści pomiędzy dwiema osobami,
- trujące – służy do zadawania fizycznego lub moralnego cierpienia, a także do stawiania różnych życiowych przeszkód osobie, której chce się zaszkodzić,

⁵ Por. R. Salvucci, *Czary, zły urok, związanie*, [w:] *Okultyzm i magia*, s. 24.

⁶ Por. G. Jeanguenin, *Szatan istnieje*, Kraków 2007, s. 76.

⁷ Por. G. Amorth, *Egzorcyci i psychiatrzy*, Częstochowa 2005, s. 74.

⁸ Por. G. Jeanguenin, *Szatan*, s. 75.

⁹ Por. R. Salvucci, *Czary*, s. 30.

¹⁰ Por. G. Jeanguenin, *Szatan*, s. 81.

- związania – ma na celu uniemożliwienie poruszania się i działania osobie, na którą został rzucony urok; związanie może dotyczyć również sfery psychologicznej, jak i duchowej,
- transferu – dokonuje się przez nakłuwanie podobizn woskowych, a także przedmiotów należących do ofiary, takich jak: fotografie, włosy, strzępy odzieży, które ma na celu wywołać efekt poparzenia lub klucia w ciele ofiary,
- gnicia – dokonuje się przez rytualne zakopanie przedmiotu przedstawiającego osobę, której chce się wyrządzić krzywdę; rozpadanie się przedmiotu zakopanego w ziemi skutkuje pojawieniem się chorób, a w konsekwencji śmierci u osoby, na którą rzucono urok,
- opętania – powoduje bezpośrednie zawładnięcie ciała osoby przez demona¹¹.

Maleficium wykonuje się na zamówienie, w celu szkodenia konkretnej osobie w określonej dziedzinie życia. By *maleficium* w ogóle doszło do skutku, muszą zostać spełnione określone warunki: złożenie zamówienia, materialny przedmiot mający służyć do transferu zła, które chce się wyrządzić, zauroczenie przedmiotu, oraz kontakt przedmiotu z ofiarą¹². Pierwszy etap polega na zwróceniu się do maga z konkretną prośbą o rodzaj uroku, jaki ma być zadany wybranej osobie. Prosić można zarówno o cierpienie fizyczne, jak i psychiczne, o zerwanie wszelkich relacji emocjonalnych, jak i o samą śmierć. Nie istnieją właściwie żadne ograniczenia dotyczące rodzaju zła, które można zamówić u maga. Należy pamiętać, że zamówienie jest odpłatne – mag nie pracuje bezinteresownie¹³.

Drugim etapem jest zauroczenie przedmiotu, czy też naładowanie przedmiotu, czasem pokarmu lub napoju, mocą wyrządzania złego¹⁴. Ten obiekt w terminologii przedmiotu nazywany jest *fattura*¹⁵. Mag przygotowuje go na specjalne, bardzo szczegółowe zamówienie, nie wykonuje uniwersalnych oczekujących na różne okazje i potencjalnych klientów.

Sam proces zauroczenia przedmiotu ma charakter rytualny na wzór liturgii, przy czym nie oddaje się czci i hołdu Bogu, ale złym duchom. Może trwać on dość długo, nawet parę godzin dziennie przez kilka dni, aż przedmiot, niejako, stanie się nasycony negatywnie¹⁶. Z teologicznego punktu widzenia szatan, jako przeciwnik Boga, nie ma żadnego powodu, by spełnić zło, którego oczekuje od

¹¹ Por. G. Jeanguenin, *Szatan*, s. 77-79.

¹² Por. R. Salvucci, *Czary*, s. 25.

¹³ Por. G. Jeanguenin, *Szatan*, s. 81.

¹⁴ Por. R. Salvucci, *Jasne słowa na temat ciemnej rzeczywistości. Podstawy chrześcijańskiej walki duchowej*, Kraków 1998, s. 127.

¹⁵ Szczegółowe wyjaśnienie tego terminu oznaczającego „zły czyn magiczny” można znaleźć, [w:] A. Posacki, *Okultyzm, magia, demonologia*, Kraków 2009, s. 41-42.

¹⁶ Por. R. Salvucci, *Czary*, s. 25.

niego mag, a przez niego zamawiający. On zwraca uwagę na drugą stronę całego przedsięwzięcia, jakim jest sam akt *maleficium*. Chodzi mu wyłącznie o stanie się boskim obiektem kultu. Dla demona adoracja jego osoby jest największą przyjemnością, gdyż stawiany jest przez swego czciciela w miejsce Stwórcy¹⁷. Przygotowaną *fatturę* dostarcza się do osoby, której ma szkodzić, dotyczy to oczywiście *maleficium* wymagającego bezpośredniego kontaktu. W praktyce przyjmuje się, że im bliżej osoby jest zakażony przedmiot, tym skuteczniej działa¹⁸. Opinia ta jest powszechnie przyjmowana w literaturze, więc trudno z nią dyskutować. Kwestią zaś niejasną i wielce problematyczną w wielu przypadkach pozostaje sposób, w jaki *fattura* dostaje się do osoby, której ma wyrządzić krzywdę. Ten etap rzucania uroków wydaje się najbardziej tajemniczy i sprzeczny z logicznym myśleniem przyczynowo-skutkowym. Chodzi o sposób, w jaki „zakażony” przedmiot może docierać do osoby, której ma szkodzić, i jak na nią oddziałuje. Oczywiście może zostać zwyczajnie podłożony, dodany do pokarmu czy napoju, jeśli ma być spożyty. Problem pojawia się wtedy, kiedy *fattura* znajduje się w poduszce, na której śpi osoba mająca podlegać czarom, choć nikt jej tam nie wkładał, czy w żołądku, choć sama osoba nigdy jej nie połknęła. Doświadczeni egzorcyści mawiają, że najbardziej wrażliwymi organami w człowieku, które są najczęściej atakowane, to właśnie głowa oraz żołądek¹⁹. Jeśli nie istnieje żadne racjonalne wytłumaczenie obecności *fattury*, to może to oznaczać, że została tam ona umiejscowiona dzięki działaniu magicznemu. Magowie w swojej praktyce bardzo często posługują się materializacją. Polega ona na naładowaniu negatywnym przedmiotu, następnie sprawieniu, by zniknął i pojawił się w miejscu, gdzie ma szkodzić osobie²⁰. Racjonalnie jest to niewytłumaczalne, jednak trudno dyskutować z faktami i doświadczeniem osób na co dzień parających się posługą uwalniania.

2. Skutki rzucanych uroków

W zależności od sposobu, w jaki ma szkodzić *fattura*, możemy wyróżnić różne rodzaje *maleficium*. W pierwszym rzędzie rzucenie tego typu uroku ma służyć wywołaniu strachu. Mówimy o tym wtedy, kiedy przedmiot magiczny zostaje umieszczony tam, gdzie na pewno zostanie zauważony przez osobę, na którą ma wpłynąć²¹. Jego obecność wywołuje wtedy obawę i paniczny lęk oraz

¹⁷ Por. tamże, s. 30.

¹⁸ Por. R. Salvucci, *Czary*, s. 30.

¹⁹ Por. G. Bacik, *Okultyzm*, Kraków 2009, s. 42.

²⁰ Por. R. Salvucci, *Czary*, s. 32.

²¹ Por. R. Salvucci, *Podręcznik egzorcyisty*, Kraków 2009, s. 139.

świadomość, że jest się prześladowanym. Rzadko się jednak zdarza, by wywołanie paniki było pierwszym i ostatnim skutkiem, jaki ma spowodować przygotowana *fattura*. Najczęściej jest to tylko preludium do dalszych negatywnych zdarzeń.

Inne rodzaje *maleficium* mogą mieć na celu spowodowanie cierpienia psychicznego i fizycznego, dolegliwości mających wyraz nie tylko w psychice ludzkiej, ale przede wszystkim w ciele. Odczuwane są one jako bóle głowy i żołądka, choć nie tylko. Pierwsze z nich objawiają się trudnościami z zaśnięciem, budzeniem się w nocy, koszmarnymi i niepokojącymi snami. Zjawiska te, w przypadku działania *maleficium*, mają charakter stały i powtarzalny. Powodują przez wiele godzin rozbicie psychiczne i nieuzasadniony niczym strach²². Tego typu objawy mogą mieć wiele różnych przyczyn, niekoniecznie o podłożu demonicznym, dlatego należy bardzo roztropnie rozeznąć wszelkie fakty mogące mieć wpływ na tego typu osobliwości. Przede wszystkim należy szukać przyczyn takich zjawisk w świecie widzialnym, a nie pochopnie odwoływać się do działania sił nadprzyrodzonych. Znamiennym jest fakt, że wszystkie symptomy dotyczące oddziaływania złego ducha na głowę mają miejsce podczas snu lub w nocy. Brak snu, nieustanne poczucie bezsensu życia i spowodowane tym cierpienia psychiczne, prowadzą, w niedługim czasie, do rozpacz, zmian w osobowości, a także utraty wiary w Boga, czego konsekwencją mogą być próby samobójcze mające na celu przerwanie łańcucha niekończących się cierpień²³.

W przypadku symptomów związanych z żołądkiem, mają one charakter fizyczny. Objawiają się problemami trawiennymi, uczuciem zalegania jakiegoś przedmiotu w brzuchu, jadłowstrętem rozwijającym się w anoreksję, częstymi omdleniami, a przede wszystkim niemożnością w żaden sposób pozbycia się wrażenia pełności mimo licznych prób wymiotów²⁴. Innym symptomem jest nagła skłonność do objadania się prowadząca niekiedy do bulimii. Objawy, jak łatwo zauważyć, są bardzo skrajne i wszystkie dotyczą kwestii pokarmowych. Tak jak w przypadku objawów psychicznych, tak i tutaj, konieczna jest szczególna rozważa i roztropność, by nie przypisywać zbyt łatwo tych fizycznych symptomów, mogących mieć wiele przyczyn, działaniu demonicznemu. Potrzeba nie tylko specjalistycznej konsultacji lekarskiej, ale i dużego doświadczenia duchowego osoby rozeznającej ten problem. U osób posiadających *fatturę* w żołądku dochodzi również często do duszności lub wręcz duszenia uniemożliwiającego normalne oddychanie. Powiązane jest ono z pojawiającym się równocześnie uczuciem trwogi i przerażenia, potęgującym się i doprowadzającym do stanu bezradności i pesymizmu. Niekiedy osoby te wpadają w niekontrolowany gniew i furję bez żadnej zewnętrznej przyczyny, mogącej wyjaśnić takie

²² Por. R. Salvucci, *Podręcznik*, s. 158.

²³ Por. G. Bacik, *Okultyzm*, s. 58.

²⁴ Por. G. Jeanguenin, *Szatan*, s. 84.

zachowanie. Objawy związane z dusznościami i brakiem tchu, dotyczą przede wszystkim kobiet²⁵. Powód, dla którego tak jest, nie został dotychczas poznany. W opinii niektórych jest to zwykły objaw histerii. Z tego typu tezą nie należy się tak łatwo zgodzić.

Innym sposobem oddziaływania demonicznego jest uderzenie w najsłabszy punkt osoby, która ma się stać ofiarą *maleficium*. Teza mówiąca, że szatan uderza w największą słabość człowieka, by pogrążyć go w grzechach śmiertelnych, jest znana w Kościele od dawna. Temat ten podejmowali w swoim nauczaniu już pisarze starożytni, jak Ewagriusz z Pontu, Diadoch z Fotyki czy św. Antoni Pustelnik. Przestrzegali oni pragnących iść drogą wiary o zagrożeniach ze strony demonów, jakie na nich czekają²⁶. W późniejszym czasie naukę dotyczącą sposobów oddziaływania złych duchów na człowieka przedstawił szczegółowo św. Ignacy Loyola w swoich pismach²⁷. Porównuje on między innym działanie demona, szukającego największej duchowej czy moralnej słabości w człowieku, do wodza na wojnie, który chcąc zdobyć miasto, szuka w murze okalającym najsłabszego miejsca, by przypuścić atak²⁸. Podobnie magowie, tworząc zamówioną *fatturę*, ukierunkowują jej działania na największą słabość osoby, która ma być jej celem. Wymagana jest w tym przypadku wiedza na temat konkretnych słabości osoby poddawanej czarom. Nie musi ona dotyczyć poziomu duchowego czy moralnego, ale także zarówno zdrowia fizycznego, jak i konkretnej ułomności. Ludzka niedoskonałość jest wręcz wymarzoną celą działania *maleficium* i w pewien sposób stanowi furtkę, przez którą zło z większą łatwością może wchodzić. W przypadku próby rozeznania obecności tego rodzaju *fattury* sytuacja jest bardzo skomplikowana. Wynika z tego, że działanie złego ducha, szukającego najsłabszego punktu osoby, może być efektem zarówno *maleficium*, jak i z osobistego trwania w grzechach śmiertelnych²⁹. Zarówno jedna, jak i druga przyczyna skutkuje realną obecnością demoniczną.

Zdarza się, że nie można zaobserwować żadnego z wyżej wspomnianych objawów, ale pojawiają się inne, jak utrata radości z życia, gwałtowne załamanie się zdrowia, pojawiające się zniechęcenie do życia, niespotykane dotychczas wahania uczuć czy niepowodzenia w pracy zawodowej³⁰. Oprócz sfery cielesnej i emocjonalnej działanie demoniczne może obejmować również sferę umysłu i woli. W tych przypadkach rozeznanie dobra przez umysł jest wręcz niemożliwe, a wola skłania się ku temu, co zamiast rozwijać, zaczyna niszczyć, co chociażby

²⁵ Por. R. Salvucci, *Czary*, s. 50.

²⁶ Por. T. Špidlík, I. Gargano, *Duchowość ojców greckich i wschodnich*, Kraków 1997, s. 107.

²⁷ Por. Św. Ignacy Loyola, *Ćwiczenia duchowne*, Kraków 1995.

²⁸ Por. tamże, p. 327, s. 149-150.

²⁹ Por. G. Bacik, *Okultyzm*, s. 46.

³⁰ Por. G. Amorth, *Wyznania egzorcysty*, Częstochowa 2006, s. 86-87.

widzieć w przypadkach uwikłania w różne niszczące nałogi³¹. Z pomocą w rozeznawaniu możliwej obecności *maleficium* może nam przyjść ostatni symptom – awersja wobec czynności i rzeczy świętych³².

Osoby dotknięte jakąkolwiek formą *maleficium* odczuwają ogromną niechęć do wszystkiego co święte. Oddalają się stopniowo od praktyk duchowych, zaczynają kontestować prawdy wiary, w które dotychczas wierzyły. Fascynują się muzyką czy literaturą, które negują wyznawaną przez nich wiarę. Posiadają w sobie permanentną niechęć do modlitwy³³. Przebywanie w kościele podczas celebracji liturgicznych sprawia im wielką trudność, odczuwają napady mdłości, zmęczenia, a niekiedy nawet omdlewają³⁴. Wstręt do wszystkiego co święte, do świętych Imion Boskich, do Matki Bożej czy do przedmiotów kultu jest, według opinii egzorcystów, najbardziej pewnym objawem obecności i działania demona³⁵. O ile w przypadku dolegliwości, związanych z psychiką czy bólami żołądka, można mieć wątpliwości, co do ich pochodzenia, to w przypadku awersji wobec świętości trudno jej przyczyn doszukiwać się w świecie widzialnym. Niechęć wobec świętości występuje zawsze w przypadku działania magicznego uroku, bez względu na to czy występują objawy psychiczne czy fizyczne.

Każdy przypadek rozeznawania *maleficium* wymaga posiadania dogłębnej znajomości tematu oraz doświadczenia, by zbyt pochopnie nie doszukiwać się ingerencji demonicznej tam, gdzie jej faktycznie nie ma. Nie można podać w sposób jasny i precyzyjny wszystkich objawów towarzyszących *maleficium*, gdyż są one uzależnione od konkretnej sytuacji życiowej osoby, jej zdrowia, inklinacji duchowych, a przede wszystkim osobistych wyborów moralnych. Bez medycznej diagnozy, a nade wszystko duchowego rozeznania, nie ma możliwości wydania jednoznacznie prawdziwej opinii o demonicznej naturze danego zjawiska, któremu podlega konkretna osoba. Mówiąc o sposobach rzucania uroków nie można pominąć jeszcze innej formy, która nie wymaga przygotowywania *fattury* – nie występuje więc w nich element materialny.

Literatura przedmiotu mówi nam o dwóch rodzajach takich czarów. Pierwszy z nich nazywany jest „złym okiem”, drugie dotyczy przekleństw rzucanych słowami³⁶. W pierwszym przypadku mówimy o rzucaniu uroku na osobę samym tylko wzrokiem przez skierowanie spojrzenia w jej stronę. Nie chodzi tutaj o zwykłe krzywe spojrzenia na kogoś, ale o faktyczne wskazanie demonowi osoby, której

³¹ Por. R. Pereira, *Obszary działania i drogi wnikania złych duchów*, [w:] *Rozeznanie działania złego ducha*, [br.], cz. 1, Magdalenka 2005, s. 15.

³² Por. G. Bacik, *Okultyzm*, s. 59.

³³ Por. G. Bacik, *Okultyzm*, s. 61.

³⁴ Por. G. Jeanguenin, *Szatan*, s. 84.

³⁵ Por. tamże, s. 85.

³⁶ Por. G. Amorth, *Wyznania*, s. 139.

ma wyrządzić krzywdę³⁷. Kwestią otwartą pozostaje, w jaki sposób odróżnić zwykle nieprzychylnie spojrzenie od takiego, które naprawdę może skutkować demonicznym nękaniami. Bardzo często osoba dotknięta złem w ten sposób nie jest w stanie wskazać powodu i sprawcy swojego nieszczęścia. Ze względu na ilość niewiadomych trudno jednoznacznie określić, czy rzucenie uroku w konkretnym przypadku miało miejsce, czy też nie. Można przyjąć, że choć taka sytuacja jest prawdopodobna, należy w poszczególnych przypadkach podchodzić do niej z dużą rezerwą³⁸.

Innym rodzajem czarów są złorzeczenia, czyli przekleństwa – życzenia zła lub niepowodzenia w życiu, kierowane w stronę konkretnej osoby lub osób jej bliskich. Doświadczenie uczy, że słowa przekleństwa bywają sposobem na wskazanie osoby, której demon ma wyrządzić krzywdę. Szczególnie przykre następstwa mają przekleństwa osób z najbliższej rodziny. Dotyczy przede wszystkim złorzeczeń kierowanych przez rodziców w stronę swoich dzieci czy też dziadków w stronę wnuków. Większy skutek odnoszą przekleństwa wypowiediane podczas szczególnych okolicznościach rodzinnych, jak chociażby w dniu narodzin czy ślubu³⁹.

3. Skuteczność rzuconych uroków

Mając na uwadze to, co przedstawiono powyżej, należy zadać dwa pytania. Po pierwsze: czy każde *maleficium*, nawet bardzo starannie przygotowane i wykonane, jest skuteczne w swoim działaniu. Po drugie: czy istnieje jakkolwiek możliwość ochrony przed działaniem demonicznym wywołanym rzuconym urokiem?

Na pierwsze należy udzielić odpowiedzi zdecydowanie negatywnej. Nawet najdokładniej odprawiony rytuał magiczny nie zapewnia powodzenia. Mag nie może w żaden sposób zagwarantować skuteczności swojego działania osobie, która zamawia u niego rzucenie uroku. Praktyk sztuk magicznych nie musi być prawdziwym sługą szatana, a tylko zwykłym oszustem lub naciągaczem. Po drugie, demon w żaden sposób nie musi być posłuszny osobie ludzkiej. Jako ojciec kłamstwa, pełen złośliwości, może i swoje sługi wyprowadzać na manowce. Nie istnieje żadna możliwość, by w jakikolwiek sposób przymusić go do działania zaplanowanego przez człowieka, chyba że będzie ono zgodne z jego wolą i zamiarami. To nie demon zostaje wykorzystany przez człowieka do czynienia zła, ale to człowiek staje się narzędziem w rękach demona. Przewrotność i inteligencja

³⁷ Por. G. Bacik, *Okultyzm*, s. 49.

³⁸ Por. G. Amorth, *Wyznania*, s. 141.

³⁹ Por. tamże, s. 139

złego ducha odnoszą zwycięstwo nad pragnieniem zła, które chce uczynić człowiek. Z teologicznego punktu widzenia nie możemy zapominać, że działanie demona, jego moc szkodenia ludziom, jest ograniczona wolą Boga. Ze względu na dobro człowieka, nie dopuszcza On do wyrządzenia każdego zła, na które szatan mógłby mieć ochotę⁴⁰.

Inną kwestią pozostaje wpływ złego ducha na samego maga oraz osobę zamawiającą *maleficium*. W przypadku maga, będącego cały czas w relacji z demonom, adorując go i czcząc, można żywić przekonanie, że będzie mógł normalnie funkcjonować w życiu nie odnosząc bezpośrednio i od razu skutków swojej działalności. Diabeł nie ma powodu, dla którego miałaby go nękać i niepokoić wiedząc, że będzie mógł go w przyszłości wykorzystać do swoich celów. W zdecydowanie innej sytuacji znajduje się osoba zamawiająca rzucenie uroku. Należy z dużym prawdopodobieństwem przypuszczać, że demon może nie tylko niszczyć osobę wskazaną przez maga, ale i tą, która zamawia rzucenie uroku. Paktuje ona z mocami ciemności pragnąc, by spełniły jej niepokohamowane żądze. Może stać się ofiarą własnej złośliwości. Naiwnością byłoby myśleć, że demon działa bezinteresownie spełniając ludzkie pragnienia. Przyzwolenie ludzkiej woli na czynienia zła daje mu łatwiejszy dostęp do osoby pragnącej wykorzystać jego moc. Igranie ze złym duchem, w celu pragnienia uczynienia jednostkowego zła, jest niczym w stosunku do przewrotnej inteligencji i chęci szkodenia demona.

Odpowiedź na drugie pytanie dotyczące możliwość obrony przed rzuconym urokiem jest bardziej skomplikowana. Jak wspomniano wyżej, skuteczność działania demonicznego jest ograniczona mocą Boga. Zależy również od woli złego ducha oraz stanu życia wiary osoby. Skuteczność działania czarów jest odwrotnie proporcjonalna do religijności osoby, której mają dotknąć. Prawdziwe zaangażowanie duchowe w sprawy swojej wiary i życie nimi na co dzień jest najlepszym sposobem na uniknięcie skutków *maleficium*. Korzystanie z sakramentu pojednania, przyjmowanie Komunii świętej oraz osobista modlitwa, to najskuteczniejsze sposoby na obronę przed skutkami rzuconych uroków. Przynależność do grupy modlitewnej i uczynki wykonane z miłości do Boga także mogą stanowić ochronę przed demonicznymi działaniami⁴¹. Zdarza się w niektórych przypadkach, że pomimo prawdziwie głębokiego życia wiary, osoba nosi w sobie skutki rzuconego na nią uroku, których w żaden sposób nie może się pozbyć. „Mysterium iniquitatis” pozostaje tajemnicą, na którą odpowiedzi nie udzieli nawet najskrupulatniejsze wywody teologiczne. Jedynie Bóg w swoim miłosierdziu może z dziejącego się zła wyciągnąć ostatecznie dobro.

⁴⁰ Por. G. Jeanguenin, *Szatan*, s. 85.

⁴¹ Por. R. Salvucci, *Czary*, s. 38.

Zakończenie

Podsumowując możemy powiedzieć, że najważniejszą sprawą w przypadku podejrzenia o rzucenie uroku jest właściwe rozeznanie. Winno być ono powierzono osobom posiadającym gruntowną znajomość zasadzek okultyzmu i doświadczenie w odkrywaniu podstępów złego ducha. Nie należy również zbyt łatwo dawać wiary osobom uważającym się za obiekty działania czarów, przypisującym działaniu magii różne niepowodzenia swojego życia. Osobną kwestią jest moralna ocena rzucania uroków. Zarówno mag, jak i osoba zamawiająca *maleficium*, zwracając się w stronę demona, popełniają podwójne zło. Przede wszystkim zwracają się o „pomoc” w rozwiązywaniu swoich spraw w stronę złego ducha, uznając go za władnego zmieniać bieg losów ludzkich. Dzięki szacunkowi i czci, którą mu oddają, mają nadzieję na wysłuchanie swoich prośb. Tym samym popełniają grzech idolatrii – na miejsce wszechmocnego Boga stawiają demona. Po drugie: zamierzone działanie magiczne ma na celu krzywdzenie osoby i z tego powodu jest moralnie naganne. Bez względu na rodzaj usług, jakie preferuje i poleca mag, są one w swoich założeniach szkodliwe i nie będzie przesadą postawienie tezy, że mają one nie tylko szkodzić, ale w konsekwencji doprowadzić do śmierci osoby, której mają dotyczyć. Bardzo często nie jest to wprost deklarowane przez czarownika. Prób usprawiedliwienia swojego działania niewiedzą, przez osoby zamawiające uroki, nie należy traktować poważnie, gdyż sama intencja szkodenia drugiemu człowiekowi jest moralnie naganna, a co dopiero powzięte kroki w celu jej urzeczywistnienia. Nieświadomość nie chroni zamawiających *maleficium* przed konsekwencjami ingerowania w świat demonów. Czary są i pozostaną na zawsze sferą działania złego ducha, który spełniając ludzkie żądze i udając wszechmogącego, próbuje podszywać się pod samego Boga. Nic nie jest w stanie usprawiedliwić odwoływania się do praktyk magicznych, nawet pragnienie czynienia dobra, gdyż samą ich naturę należy ocenić negatywnie.

Summary

The magic of a desire to do evil

The practice of magic in all its forms is a very dangerous activity. Lack of knowledge about magic rituals does not protect against the activities of demons. Witchcraft should be evaluated negatively. Justifying his actions ignorance should not be taken seriously because the same intent to harm another human being is morally reprehensible.

Ks. Bartłomiej Krzos
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

O prawdziwości norm postępowania

Wstęp

Współczesne problemy występujące w dziedzinie etyki i moralności wiążą się z zagadnieniem przyjęcia bądź też odrzucenia etycznych i moralnych norm postępowania. Z kolei przyjęcie bądź odrzucenie norm zależy może od tego, jakiego rodzaju wypowiedziami lub wyrażeniami są one w mniemaniu osób, które normy te uznają bądź odrzucają. Normy występujące w etyce lub moralności, a także w prawie, mogą mieć postać nakazów, zakazów lub pozwoleń. Wydaje nam się, że podejście do norm, uznawanie je za wiążące, szacunek do nich, bądź jego brak, zależy może w dużej mierze od tego, czy dana osoba traktuje normy jako zdania w sensie logicznym, a więc czy uznaje, że mogą być one prawdziwe. Jeśli rozumny podmiot ma do czynienia z prawdą, wówczas przyjmuje ją dokonując asercji treści wyrażenia. Jeśli w ten sam sposób miałby do czynienia z prawdziwą normą, wówczas powinien, jako rozumny podmiot, przyjąć ją, a w konsekwencji postąpić zgodnie z nią. W tym miejscu pojawia się zagadnienie będące głównym problemem tej pracy, a streszczające się w pytaniu: czy normy postępowania (etyczne lub moralne) mogą być prawdziwe lub fałszywe, inaczej mówiąc, czy normy są zdaniami w sensie logicznym. Dyskusja na ten temat toczy się w nauce od dawna, ale już od początku lat 50-tych XX w., kiedy to doszło do publikacji pionierskich dzieł Georga Henryka von Wrighta i Jerzego Kalinowskiego dotyczących norm, dyskusja ta stała się jeszcze bardziej intensywna.

Kazimierz Świrydowicz, w swojej książce dotyczącej logiki modalnej, wymienia dwa możliwe podejścia do zagadnienia prawdziwości norm. Po pierwsze, można przyjąć intuicyjną relatywizację norm do jakiegoś ustalonego systemu normatywnego i traktowanie wypowiedzi, „obowiązujące jest to, że »P«” („dozwolone jest to, że »P«”, „zakazane jest to, że »P«”, itp.) jako zdań głoszących, że jakiś obowiązek „P” rzeczywiście istnieje na mocy promulgowanego prawidłowo przepisu prawnego, a jak wiadomo zdanie, w sensie logicznym, to wypowiedź, która może być prawdziwa. Słowo „zdanie” występuje w niniejszym artykule w takim właśnie sensie, czyli w znaczeniu zdania logicznego. Uznając normy,

za zdania logiczne, można natknąć się na problem polegający na tym, że sama norma, a więc polecenie, nakaz, zakaz, itp. „wymyka się” niejako treści zdania, i zajmujemy się tutaj raczej zdaniami o normach a nie normami *sensu stricto*. Takie podejście prowadzi także do wielu trudności, na przykład związanych z wynikaniem norm, które to trudności generują nikomu niepotrzebne paradoksy etyczne i moralne. Z drugiej strony można odmówić prawdziwości lub fałszywości normom i po prostu traktować je tylko jak zwyczajne zdania. W tym podejściu trafi się prędzej, czy później na inny paradoks zwany *dylematem Jorgensena*.¹ Dylemat ten polega na tym, że z jednej strony nie uznaje się norm za zdania (jest to konsekwencja odmówienia im prawdziwości lub fałszywości), a z drugiej strony nie sposób odmówić argumentacji normatywnej miana wnioskowania (a jak wiadomo definiowane jest ono wyłącznie dla zdań). Wydaje się, że nie istnieje możliwe rozwiązanie tego dylematu, ponieważ aby go uniknąć, należałoby albo przededefiniować wnioskowanie i w związku z tym zmienić obecne w nauce intuicje związane z tym pojęciem, albo odmówić nazwy „wnioskowania” wnioskowaniom normatywnym, co z kolei wydaje się niezgodnym z powszechną intuicją. Oczywiście dylemat znika zupełnie, jeśli uzna się zdania normatywne normy za zwyczajne zdania, które mogą być prawdziwe lub fałszywe. Odżegnujemy się w tym miejscu od tego drugiego podejścia, odmawiającego sensowności pytania o prawdziwość lub fałszywość norm. Problem prawdziwości lub fałszywości norm ma bowiem ważne konotacje filozoficzne, o czym będziemy mogli przekonać się w świetle poniższych rozważań. Przyjmując zasadność pytania o to, czy normy mogą być i istotnie są prawdziwe lub fałszywe, można odpowiedzieć na nie twierdząco lub przecząco, posługując się poniższą argumentacją.

Za możliwością przypisania normom wartości prawdy lub fałszu może przemawiać argument czysto logiczny, a więc fakt występowania norm w złożonych wyrażeniach zdaniowych, zbudowanych za pomocą funktorów prawdziwościowych. Funktory takie to występujące w dziedzinie logiki zdań spójniki takie jak „... i ...”, „... lub ...”, „jeżeli ... to ...”, „... wtedy i tylko wtedy, gdy ...”, itp. Prawa logiki wyraźnie wskazują, że wymienione tutaj spójniki logiczne łączą proste zdania w zdania złożone. Bez wątpienia można sobie wyobrazić sensowne wyrażenie typu: „Jeżeli Pan Bóg jest Dawcą Przykazań, to nie powinno się kraść”, itp. Co więcej, uznając za sensowne zdanie złożone za pomocą funktorów prawdziwościowych winniśmy uznać jego komponenty za zdania. Po drugie, normy mogą występować we wnioskowaniach bądź to jako przesłanki i konkluzje, bądź to jako same konkluzje, co również wskazywałoby na to, iż normy istotnie są zdaniami w sensie logicznym, a więc mogą być prawdziwe lub fałszywe. Okazuje się, że przeciwko stanowisku uznającego prawdziwość lub fałszywość

¹ K. Świrydowicz, *Podstawy logiki modalnej*, Poznań 2004, s. 115-116.

norm również można sformułować argumenty. Po pierwsze, wystąpienia normy jako konkluzji zwyczajnego wnioskowania zabrania zasada zwana gilotyną *Hume'a* zakazująca milczącego przechodzenia od faktów do powinności. Jeśli stoi się na stanowisku utrzymującym, że normy mogą wchodzić w skład wnioskowań normatywnych zarówno jako przesłanka jak i konkluzja, to wówczas można kontrargumentować istnienie ich wartości logicznej postulując przyjęcie istnienia specyficznych schematów wnioskowań dla norm, dzięki którym normy dziedziczą nie wartości logiczne, ale jakieś inne cechy. Dodatkowo można stwierdzić, że odrzucając przypisywanie normom klasycznych wartości logicznych (czyli prawdy lub fałszu) można by zastąpić je jakimiś innymi specyficznymi „wartościami”, na przykład „ważnością”, „obowiązywalnością”, itp. Wydaje się, że do udzielenia odpowiedzi na pytanie o prawdziwość lub fałszywość norm, należałoby przeprowadzić pewne filozoficzne i logiczne rozważania.

Celem niniejszego artykułu nie jest udzielenie definitywnej odpowiedzi na pytanie o prawdziwość norm postępowania. Jest nim jedynie ukazanie pewnej różnicy zdań na ten temat zachodzącej w poglądach filozofów znanych z prowadzenia rozważań nad normami. Dodatkowo celem niniejszego artykułu jest odpowiedź na pytanie: od czego zależałoby uznanie prawdziwości lub fałszywości norm etycznych i moralnych postępowania ludzkiego. Innymi słowy, ukazane zostaną filozoficzne i logiczne argumenty, jakie mogą przemawiać za przyznaniem normom statusu zdań logicznych a tym samym uznanie ich za wyrażenia, które mogą być prawdziwe.

Do osiągnięcia tego celu autor posłużył się metodą krytycznej analizy dostępnych materiałów źródłowych i opracowań. Wyniki tych badań są zaprezentowane w postaci porównawczej i krytycznej analizy poglądów G. H. von Wrighta, J. Kalinowskiego oraz L. Koja na temat prawdziwości norm. Dwaj pierwsi autorzy należą do klasyków logiki norm, zaś ten ostatni został wybrany z powodu bliskości czasowej jak i przestrzennej. Należał on do grona znanych filozofów współczesnych zajmujących się tą tematyką i był związany ze środowiskiem naukowym Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie.

Praca podzielona jest na dwie zasadnicze części. W pierwszej z nich przedstawione zostaną filozoficzne poglądy na temat prawdziwości norm. Druga część zostanie poświęcona filozoficznej i logicznej argumentacji na temat prawdziwości norm postępowania.

1. Filozoficzne poglądy na temat prawdziwości norm

Filozoficznymi podstawami norm zajmowało się dotychczas wiele wybitnych umysłów, a wydaje się, że nadal aktualny pozostaje problem ich wartości

logicznej. Rzetelną rozprawę na ten temat przedstawiał Jerzy Kalinowski, szczególnie w swoich dziełach: *Le problème de la vérité en morele et en droit*, *Sur la vérité des normes*² oraz *Logika norm*. Nie ma tu miejsca i potrzeby, aby analizy polskiego logika powtarzać i przytaczać. Postanowiliśmy jednak nieco je wzbogacić przywołując i analizując poglądy samego Jerzego Kalinowskiego. Zostaną one zestawione i porównane z omówionymi na początek poglądami Georga Henrika von Wrighta, uznawanego za twórcę logiki deontycznej, a więc logiki opisującej normy oraz z poglądami Leona Koja, który poświęcił sporo uwagi istnieniu powinności. W innym miejscu opisane zostały poglądy klasyczne na temat prawdziwości norm³.

1.1. Poglądy G. H. von Wrighta na temat prawdziwości norm.

Na początek należy zaznaczyć, że G. H. von Wright prowadzi refleksję o normach w znaczeniu szerszym i węższym. Normy w znaczeniu szerszym to dla niego wszystkie zdania kierujące działaniem ludzkim (od zdań rozkazujących po informujące). Generalnie odmawia się im posiadania wartości logicznej. Normy w sensie węższym logik fiński porównuje do reguł gry. Pytając jednak o wartość logiczną norm w sensie węższym, czyli preskrypcji czy też bezpośrednich nakazów, zakazów lub pozwoleń, należałoby, według von Wrighta, postawić pytanie o to, czy reguły gry mają wartość logiczną? Reguły są definiensem gry (np. szachy są grą rozgrywaną według takich a takich reguł). Według von Wrighta, jeśli można mówić o jakimkolwiek fałszu w odniesieniu do reguł, to jedynie może on wystąpić w zdaniach o regułach. Natomiast same reguły nie mogą być fałszywe. Jeśli regułą gry w szachy byłoby stwierdzenie, że wieża porusza się po przekątnej, to wówczas wieża istotnie by się tak poruszała. Załóżmy jednak, że istnieje podręcznik do nauki gry w szachy, w którym zamieszczono regułę głoszącą, że wieża porusza się po szachownicy po przekątnej. Wiadomo, że prawidłowe reguły szachowe są powszechnie znane i dlatego należałoby powiedzieć, że nie tyle reguła ta jest fałszywa, co po prostu na pewno nie mamy do czynienia z podręcznikiem do nauki gry w szachy. Jeśli tak, to można by spytać von Wrighta również o to, co stałoby się, gdyby w jednym podręczniku z regułami gry wystąpiły dwie sprzeczne reguły? Von Wright odpowiedziałby wówczas, że owszem, reguły gry nie mogą być fałszywe, ale to, że one nie mogą być fałszywe wcale nie znaczy, że muszą być prawdziwe. Przyznanie prawdziwości regułom

² Artykuł ten ukazał się na łamach „*La Rivista internazionale di filosofia del diritto*”, 45 (1968), s. 593-602.

³ Zostały one opisane w artykule *Niektóre intuicje filozoficzne obecne logice norm*, [w:] „*Lignum Vitae*” 12 (2011), s. 203-223.

rodziłoby, według von Wrighta, kolejne aporie związane z ich syntetycznością bądź analitycznością. Z tych to powodów Von Wright odmawia regułom prawdziwości w ogóle⁴.

Istnieją jednakże pewne specyficzne normy. Pierwszą ich grupę von Wright określa mianem norm „anankastycznych”, co moglibyśmy przetłumaczyć na „koniecznościowe”. Do takich należy m.in. norma głosząca, że „powinienem teraz wyjść z domu na stację” (ponieważ jeśli nie wyjdę teraz z domu, to nie zdążę na pociąg). Obok norm anankastycznych istnieją także normy techniczne (np.: „należy włączyć urządzenie do kontaktu”), które także nie są ani prawdziwe ani fałszywe same w sobie, choć są niejako wpisane w zdania posiadające wartość logiczną. Mówi się wtedy o pewnym uwikłaniu norm w zdania (preskrypcja uwikłana w deskrypcję). Oczywiście, brak wartości logicznej w normach nie stawia żadnej przeszkody w tym, by mówić o ich znaczeniu czy sensowności. Stanowisko von Wrighta, dotyczące prawdziwości norm (także moralnych), można scharakteryzować następującym przykładem: Jeżeli mówię, że pozwalam komuś używać mojego wiecznego pióra i istotnie pozwalam gdzieś w moim umyśle, to nie są to zdarzenia niezależne: wypowiedzanym zdaniem po prostu wyrażam normę, którą właśnie ustanowiłem, a nie wypowiadam oddzielnego zdania, które może być zgodne z normą lub nie (ergo może być prawdziwe lub fałszywe). Jeśli ktoś inny wypowiedziałby się, że ja pozwalam komuś używać mojego wiecznego pióra, to wówczas nie wypowiedziałby normy (bo nie ma takiego prawa) ale tylko zdanie o normie, a więc mogłoby ono być prawdziwe lub fałszywe. Zdania o normach są tzw. stwierdzeniami normatywnymi i jako takie mogą mieć (i mają) wartość logiczną. A więc można zawsze wypowiedzieć zdanie o istniejącej wcześniej normie, ale wówczas albo powtórzymy po prostu oznajmienie normy (jeśli jesteśmy do tego uprawnieni, co nazywa się *geniune legal sentence*⁵), albo oznajmimy zdanie o istnieniu normy, a więc będzie to zdanie o normie (*spurious legal sentence* – innymi słowy *normative statement*). Istnienie normy jest podstawą prawdziwości stwierdzenia normatywnego (zdania o normie)⁶.

Wprowadzenie zaproponowanej przez von Wrighta nomenklatury rodzi pytanie o realne istnienie normy. Przyjmowana przez nas definicja prawdy mówi, że jest ona zgodnością wypowiedzi z rzeczywistością. Jeśliby istotnie normy miały być prawdziwe lub fałszywe, musiałyby być zgodne z jakimś fragmentem rzeczywistości. Wziąwszy pod uwagę dla przykładu normy (reguły) gry w szachy, należy stwierdzić, że one realnie istnieją na mocy istnienia tej gry, a gra jest konstytuowana i definiowana przez normy, co powoduje swoiste błędne koło. Poszukując odpowiedzi na pytanie o realne istnienie norm natrafia się na odwołanie

⁴ G.H. von Wright, *Norm and Action: A Logical Inquiry*, Londyn 1963, s. 6-8.

⁵ Terminologię tę wprowadził szwedzki filozof Ingemar Hedenius.

⁶ G. H. von Wright, *The Varieties of Goodness*, Nowy Jork 1963, s. 159-161.

do Kantowskiego *ought entails can*, co oznacza, że jest (istnieje) coś takiego w nakazie, co implikuje, że podmiot nakazu może go wykonać. Pomimo przyjmowanej przez Kanta implikacji, wynikanie nie zachodzi między normą a możliwością, ale między wyrażeniem normatywnym a zdaniem. Istniejąca preskrypcja (pozwolenie lub nakaz), która nakazuje lub dozwala pewną rzecz, zakłada, że podmiot tej preskrypcji może wykonać nakazaną lub dozwoloną rzecz. Prowadzi to logika fińskiego do wniosku, że prawdziwa logika deontyczna (logika opisująca normy) powinna być oparta na logice zdań, logice zmiany i logice działania.

Istnieje pewien klasyczny pogląd filozoficzny głoszący iż powinności, pozwolenia i zakazy wywodzą się z ocen. Zdania oceniające w paradygmacie von Wrighta zawierałyby treść odpowiadającą na pytanie: w jaką grę dany podmiot gra. Wskazywałoby to jednak na fakt istnienia gry przed zaistnieniem jej reguł, co, według logika fińskiego, jest niedopuszczalne. Tymczasem można mówić o istnieniu wielu gier i zdania estymatywne służyłyby do wskazywania (wyboru) którejś z nich. Problem filozoficzny, jaki w tym miejscu się podnosi, dotyczy tego, czy któraś z gier jest w jakiś sposób uprzywilejowana. Jeśli odpowiedź na to pytanie miałaby być twierdząca, to wówczas relacje, jakie mogłyby decydować o ewentualnej prawdziwości lub fałszywości normy opierałyby na triadzie: gracz, gra i jej reguły (a nie na parze: gra i jej reguły, w której nie można mówić o jej zgodności lub jej braku, ponieważ są to dwie strony jednej definicji). Problem prawdziwości norm wydaje się jednak ciągle nie rozwiązany, ponieważ to wcześniejszy wybór gry sprawia, że podmiot w nią grający jest takim a nie innym graczem.

Zdania oceniające i ich wartość stoją niejako u fundamentu zdań praktycznych, w odróżnieniu od zdań technicznych. Według von Wrighta, wartości są pierwotne i podstawowe w stosunku do norm (tu zgadza się z Kalinowskim, że normy służą do realizacji wartości). Należy tutaj uwypuklić jeszcze inną grupę koncepcji, mianowicie te prakseologiczne (będące w relacji do ocen i norm). Do tej grupy koncepcji należą pojęcia sprawczości, działania, aktywności, zachowania, wyboru, decyzji i wolności. Według von Wrighta, deontologia i aksjologia wymagają prakseologii (nawet są jej gałęziami). Jeśli więc mowa o zdaniach generowanych przez oceny to von Wright powiedziałby, że są to raczej zdania praktyczne (a więc normy w sensie ogólnym) niż normy w sensie ścisłym. Zdania praktyczne byłyby „produkowane” ze zdań oceniających za pomocą specjalnych wnioskowań praktycznych. Wystarczy, aby przynajmniej jedna przesłanka takiego wnioskowania była zdaniem praktycznym i już w konkluzji pojawia się zdanie praktyczne⁷.

⁷ G. H. von Wright, *An essay in deontic logic and the general theory of action*, Acta Philosophica Fennica, fasc XXI, Amsterdam 1968, s. 12.

Konsekwencją myślenia w duchu Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu (ten ostatni głosił zasadę *ens et bonum/pulchrum conventuntur*) jest fakt proporcjonalności „wartości” dzieła/uczynku. Zdania moralne są pewnego rodzaju sądami praktycznymi, a dzielą się na: normy, oceny i polecenia moralne. A te nazywają się moralnymi, bo ocena moralna przyporządkowuje aktom ludzkim wartości moralne. Norma zaś jest moralna, kiedy zakazuje, nakazuje lub dozwala wykonanie świadomej i wolnej czynności, która jako taka nabiera wartości moralnych. W świetle tych stwierdzeń działanie ludzkie nie może być neutralne moralnie, ponieważ zmierza do celu ostatecznego człowieka. Wiedza jest moralna, jeśli składa się z omówionych tu sądów moralnych. Tak samo terminy moralne tworzą sądy moralne, a te z kolei wchodzą w skład sylogizmów (wnioskowań) moralnych⁸.

1.2. Poglądy Jerzego Kalinowskiego na temat prawdziwości norm

Ze względu na ilość podmiotów i uczynków, których dotyczy, norma moralna może być jednostkowa, ogólna lub szczególna. Ze względu na pochodzenie, normy można podzielić na autonomiczne (pochodzące od podmiotu) i heteronomiczne (pochodzące spoza podmiotu przez nałożenie). Normy autonomiczne są zawsze pojedyncze i mają określoną strukturę: „x powinien/może/nie może czynić a” (rodzi się zatem podejrzenie o wypracowanie przez Kalinowskiego oddzielnych systemów norm dla poszczególnych podmiotów połączonych jedynie wspólnymi cechami gatunkowymi i leżącymi gdzieś pośród nich korzeniami swoistego „imperatywu” – czyli głównego aksjomatu logiki norm Kalinowskiego, głoszącego, że „każdy x powinien być jak najbardziej x”). Normy autonomiczne opierają się na sumieniu (świadomości moralnej). Jeśli spojrzeć od strony działania, to mogą być to normy zarówno pojedyncze, szczegółowe lub ogólne. Normy moralne heteronomiczne nazywamy normami prawnymi.

Jak już zostało wspomniane, normy anankastyczne u von Wrighta same w sobie są pozbawione wartości logicznej, niemniej jednak w jakiś sposób wynikają ze zdań logicznych opisujących procesy mające oparcie w Prawie Natury. Jerzy Kalinowski również poświęca sporo uwagi temu tematowi w swoich rozważaniach, powołując się w nich na myśli św. Tomasza. Jeśli chodzi o prawo naturalne, to Akwinata nazywa je za Awicenną *universale ante rem*, czyli idea (a bardziej przyczyna), która niejako zdefiniowała naturę istniejąc wcześniej w umyśle Bożym. W czasie stworzenia stała się ona *universale in re* i jako pojęcie, które jest odczytane z natury, Tomasz nazywa je *universale post rem*. Przez św. Augustyna

⁸ J. Kalinowski, *Le problème de la vérité en morale et en droit*, Lyon 1967, s. 185-186.

ta sama idea została nazwana wcześniej Prawem Wiecznym⁹. Można powiedzieć, że to Prawo Wieczne to prawo *ante naturam* (gdzie natura jest traktowana jako *res*). Pozytywne prawo stanowione to nie tylko inny rodzaj heteronomii, ale także inny rodzaj normy w sensie właściwym (językowym i logicznym). Prawo naturalne zaś i Prawo Wieczne to pewna rzeczywistość, z którą dane normy mogą być zgodne lub nie. Normy pozytywne ludzkie (stanowione) są wnioskami sylogizmów moralnych, w których przesłankach odnajdujemy zdania prawa naturalnego. Norma może być wówczas zgodna z zamysłem twórcy i na tej podstawie można dopatrywać się prawdziwości normy, ponieważ twórca zawsze nadaje prawo naturalne temu, co tworzy.

To, co jest tutaj ważne dla późniejszych rozważań, to podwójny sens: szeroki i ograniczony terminów „moralny” i „prawny” tak samo jak norma „moralna” i „prawna”, sens, który należy teraz sprecyzować. Wszystkie normy zależne od działania moralnego, zarówno normy heteronomiczne jak i autonomiczne, są normami moralnymi w sensie szerokim dlatego, że one określają działanie moralne i je regulują; ustawiają je względem celu ostatecznego i jemu wyznaczają właściwe środki do jego osiągnięcia. Moralność w szerokim sensie jest stanowiona przez prawo naturalne, prawo ludzkie i sumienie (jego nakazy), na które składają się częściowo oceny moralne, które stoją u jego podstaw i z drugiej strony nakazy moralne, które z nich wynikają. Nazwa „prawo moralne” w sensie szerszym w całości oznacza prawo naturalne i prawo ludzkie. Nie jest to typowy punkt widzenia w epoce, kiedy te dwa prawa (naturalne i stanowione) przeciwstawia się sobie bardzo często, albo wręcz kwestionuje pierwsze z nich. Natomiast prawo moralne w sensie ograniczonym to prawo naturalne i reguły sumienia. Składają się na nie normy mające autora, ale nie promulgowane *explicite*.¹⁰

Nie wydaje nam się, że sądy o wartości utożsamiają się z sędziami psychologicznymi („uważam to i to działanie za dobre”), czy socjologicznymi („większość uważa to i to za dobre”). Św. Tomasz stwierdza, że akt istnienia jest pierwszą doskonałością (wartością) bytu, i jest otrzymany z zewnątrz. Odróżniamy natomiast wartości ontologiczne od moralnych. Te ostatnie realizują się przez działanie jako osoby, jako substancji i jako istoty rozumniej i wolnej. Termin „wartość” jest analogiczny, podobnie jak „istnienie”, ponieważ istnieje się na swój proporcjonalny sposób. Wartość mierzy się właśnie „ilością” bytu¹¹. Stoimy całkowicie na antypodach doktryny Schelera, ponieważ uważamy, że aksjologią bytu jest jego ontologia (Max Scheler przeciwstawiał natomiast jedno drugiemu). Dobro jest obiektem

⁹ Tamże, s. 189-190.

¹⁰ O podwójnym sensie wypowiedzi normatywnych mówi również Luigi Ferrajoli, do którego poglądów odnosi się J. Kalinowski, *Sur la vérité des normes*, „La Rivista internazionale di filosofia del diritto” 45 (1968), s. 595.

¹¹ J. Kalinowski, *Le problème de la vérité en morale et en droit*, s. 202.

pożądania i miłości (jako stopniowalne wymaga uczuć stopniowanych). Pełność ontyczna musi być z natury pożądana przez stworzenie, ale człowiek może skierować swoją *amor concupiscentiae* w innym kierunku. Cel moralny (pełnia), który człowiek obiera, może być więc prawdziwy lub fałszywy.

Wartości moralne są obiektywne, tak samo ich poznanie, dzieło intelektu: sądy moralne o wartości, zatem sądy oceniające „są prawdziwe i mogą być fałszywe”, według wyrażenia Schelera. Warunki ich prawdziwości są te, które orzeka klasyczna definicja prawdy. Inaczej mówiąc, zdanie „x jest dobry” jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy x jest dobry, a zdanie „x jest zły” jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy x jest zły.

1.3. Poglądy Leona Kojy na temat prawdziwości norm

Ciekawe opracowanie norm (zwłaszcza tych opartych na zdaniach dotyczących rzeczywistości stanowiących deskrypcje praw natury – przyrody) opracował Leon Koj w dziele *Powinności w nauce; Określenie i poznawalność powinności*. Akcentuje tam powszechnie stosowane oceny w nauce (choćby porównawcze, a także te według kryteriów pozanaukowych). Ossowska uważa oceny za zdania (niektórzy stwierdzają, że są to zdania określające aprobatę lub dezaprobatę). Koj dowodzi, że skoro oceny są zdaniami, to są prawdziwe, fałszywe bądź możliwe lub prawdopodobne. Wydaje nam się, że problem ten powstaje dlatego, że wartości umieszczane są w dziedzinie aksjologii a nie, jak było w filozofii klasycznej – w dziedzinie ontologii. W dziedzinie ontologii dane zdanie może być prawdziwe lub fałszywe, zaś w dziedzinie aksjologii mogą dochodzić jeszcze inne określenia i z tej przyczyny Koj suponuje, że aksjologia nie daje gotowych rozwiązań problemu prawdziwości lub fałszywości norm. Tymczasem w naukach występują nie tylko oceny, ale i, praktycznie rzecz biorąc – normy. Sama logika nie może być wystarczającym narzędziem do opisu norm. Logika, jako nauka, dąży bowiem zawsze do stworzenia niesprzecznego systemu. Jeśli więc za wzorzec korpusu norm przyjąć niesprzeczność systemu, to i tak trzeba się odwoływać do dziedziny pozallogicznej, bo właśnie tam ma swoją genezę ustalenie, że niesprzeczność jest zaletą a nie wadą. Wydaje nam się, że odpowiedź na pytanie o pozallogiczną genezę prawdziwości lub fałszywości norm leży w naturze, czyli czymś, co jest w jakiś sposób pożądane. Przykład badań prowadzonych przez Galileusza czy choćby badań genetycznych pokazuje, jak bardzo jesteśmy zależni od tzw. *wishfull thinking*, czyli tego, co ustalą naukowcy w świetle swoich przewidywań. Koj definiuje w końcu oceny za pomocą pojęcia akceptacji, co, naszym zdaniem, prowadzi do błędnego koła¹².

¹² L. Koj, *Powinności w nauce*, t. 1: *Określenie i poznawalność powinności*, Lublin 1998, s. 7-9.

Ocena, jak wiadomo, może być pozytywna, negatywna lub ambiwalentna, a wszystkie te oceny łączą się w jakiś sposób z pożądaniem. Pożądanie natomiast jest skorelowane z naszymi potrzebami. Ocena jest słuszna, jeśli przewidywania co do tego, że oceniany przedmiot sprawdza się w przyszłości. Dlatego też oceny mogą i istotnie zmieniają się w czasie. Ocena jest niesłuszna wtedy i tylko wtedy, gdy oceniany, jako dobry, przedmiot w rzeczywistości nie spełnia pragnień lub spełnia pragnienia a nie zaspokaja potrzeby lub zaspokaja potrzebę nie będącą prawdziwą potrzebą lub weryfikuje się dopiero w późniejszym czasie (zmieniły się pragnienia i potrzeby). W tym miejscu należałoby postawić pytanie o to, czy istnieją wspólne wszystkim potrzeby i pragnienia, żeby w świetle nich oceniać wspólne wszystkim zachowania.

Jeśli weźmiemy przykładowe zdania estymatywne: „Ziuta jest krótkowidzem” oraz „Zbiór aksjomatów Geometrii Euklidesa nie jest niezależny”, to jeżeli są one wypowiedziane przez fachowców po długotrwałym badaniu, to nie są ocenami ale opisami, natomiast wypowiedziane w innych okolicznościach mogą nabrać kwalifikacji ocen. Wynika stąd jasno, że nie ma konkretnej struktury gramatycznej, która świadczyłaby o estymatywnym charakterze zdania. Aby stworzyć taką strukturę, należałoby do prostego zdania, opisującego stan rzeczy i reprezentowanego na przykład przez zmienną „p”, dodać funktor oceniający (np. $D(p)$) oraz pewną zależność (czynniki, w świetle których ocena wypada tak a nie inaczej, oznaczane przez „q”). Uzyskaną w związku z tym formułę „ $D(p/q)$ ” należałoby czytać jako: „dobre jest »p« w warunkach »q«”. Formuła ta jest to wyrażenie zdaniowe utworzone za pomocą funktora zdaniotwórczego od dwóch argumentów zdaniowych. Warto wiedzieć, że niemal identyczne formuły spotkać można w rozważaniach von Wrighta, tyle, że von Wright wstawiłby tu jako argumenty tzw. „że-zdania” (które tak naprawdę należą do kategorii nazw, ponieważ są nie tyle opisami stanów rzeczy co raczej nazwami opisów stanów rzeczy). Zaprezentowaną wcześniej formułę oceny należałoby u niego czytać: „dobre jest to, że »p«, w warunkach tego, że »q«”. Leon Koj odczytywałby przytoczoną tu formułę oceny jako „akceptuje się wykonanie »p« w zachodzącej potrzebie »q«”. Zmienna „q” oznacza bowiem pragnienie, a jeśli zachodzi „q”, to zaspokajane jest „p”, a „p” oznacza potrzebę. Kluczem jest akceptacja przez podmiot stanu rzeczy opisywanego przez wyrażenie reprezentowane tu przez zmienną „q”¹³. W przypadku użycia formuły oceny, zaproponowanej przez L. Koję w dziedzinie moralnej, należałoby odczytać ją jako: „akceptowalny jest szacunek okazywany rodzicom w pragnieniu szczęśliwego życia rodzinnego”.

¹³ L. Koj, tamże, s. 44, t. 1: *Określenie i poznawalność powinności*, Lublin 1998, s. 44.

2. Próba filozoficznego i logicznego uzasadnienia prawdziwości norm

Przy okazji uzasadnienia prawdziwości norm warto na wstępie poruszyć kwestię ważności norm. Jest to kolejna filozoficzna próba uzasadnienia ich prawdziwości. Jedną z możliwości rozumienia ważności jest taka, że norma ważna to po prostu norma istniejąca. Jest to rozumienie prezentowane przez G. H. von Wrighta. Ważność normy może również oznaczać, że akt (działanie) normotwórcze było samo w sobie legalne. Jako to ostatnie rozumie ją też sam von Wright (jest to bliskie rozumieniu chrześcijańskiemu – norma jest moralna wówczas, gdy jest legalna). Niemniej jednak ważność normy jest pojęciem paralelnym, nie tyle względem prawdziwości normy ile względem aktu jej promulgacji. Relatywnie prawdziwa norma odnosi się do innej, która jest prawdziwa w sposób absolutny, a w odróżnieniu od niej relatywnie ważna norma nie musi się odnosić do jakiegokolwiek normy ważnej w sensie absolutnym (opierającej swoją ważność na jakimś pozaprawnym akcie). Wystarczająca w tym miejscu jest ważność względna. Norma najwyższa (zwana przez von Wrighta *sovereign*) nie musi się odnosić do niczego innego jak tylko do autorytetu, który ją ustanowił. Jeśli chcemy wprowadzić pojęcie systemu norm, to normy w systemie winny być poukładane w łańcuchy, które koniec końców odnoszą się do swojej normy najwyższej. Postępowanie niezgodne z normą ważną jest niesubordynacją, zaś ustanawianie norm nieważnej jest uzurpacją. Jeśli na skutek uzurpacji lub innych procesów łańcuch norm w systemie zostanie przerwany, to wówczas najwyższa norma z tych, które pozostały, jest normą najwyższą (tzw. suwerenną). Jeżeli ktoś, wydając normę, nie tylko łamie zakaz wydawania norm bez autorytetu, ale jednocześnie stawia się w roli nowego autorytetu dla innych, wówczas jego akt jest nazywany rewolucyjnym (dotyczy to także systemów wiedzy). Jeśli dwa systemy norm mają wspólnych członków, to znajdują się w intersekcji, jeśli nie – są niezależne. Konflikt pomiędzy systemami norm jest krańcową postacią konfliktu woli. Wprowadza się też czasem rozróżnienie systemu i korpusu norm. System tym różni się od korpusu norm, że zawiera łańcuch autorytetów, zaś korpus opiera się na jednym autorytecie (jest to zbiór norm przezeń nadanych)¹⁴.

Jerzy Kalinowski, w swojej *Logice Norm*, w dyskusji nad prawdziwością norm wspomina o tym, że zagadnienie ważności norm może być „miejscem” dialogu między poglądami uznającymi wartość logiczną norm a tymi, którzy jej odmawiają. U von Wrighta mamy dyskusję nad ważnością zasad, która opiera się na dyspozycji autorytetu do wydania zasady i na dyspozycji adresata

¹⁴ G. H. von Wright, *Norm and Action: A Logical Inquiry*, Routledge and Kegan Paul [wyd.], Londyn 1963, s. 200.

(indywidualnego lub zbiorowego) do podlegania rozporządzeniu w sprawie pewnej czynności (indywidualnej lub zbiorowej)¹⁵. Według Kalinowskiego, z kolei, promulgacja normy jest warunkiem koniecznym, ale nie wystarczającym do tego, aby norma obowiązywała. Dodatkowym niezbędnym komponentem jest sankcja. Kiedy nastąpi promulgacja i do normy zostanie dołączona sankcja (oczywiście mając na względzie możliwość wydania nakazu czy zakazu), wówczas powstaje relacja normatywna między normodawcą a podmiotem (czyli tym, na którego nałożona jest norma). Jest to jeden z kilku znanych sposobów rozumienia relacji normatywnej. Można ją bowiem rozumieć jeszcze jako relację między normą a działaniem, które ona opisuje, jako relację między normą a okazją do działania, które ona opisuje czy wreszcie jako relację między podmiotem a działaniem, które ten ma, może lub którego nie może wykonać¹⁶. Po zreferowaniu pewnych filozoficznych poglądów, na temat prawdziwości norm, przychodzi kolej na logiczną część wywodu.

Wydać nam się, że można pokazać przynajmniej kilka sposobów logicznego uzasadnienia prawdziwości norm, czyli mówiąc językiem logiki spełniania formuł normatywnych. Przedstawione już zostały możliwe uzasadnienia filozoficzne (w różnych formach) prawdziwości norm. W dalszej kolejności przybliżone zostanie uzasadnienie logiczne norm. Opiera się ono na zasadzie dziedziczenia prawdziwości i samo w sobie (bez tego filozoficznego) jest niewystarczalne.

Z punktu widzenia nauk formalnych rozumowanie, a więc wnioskowanie, jest sposobem uzasadnienia sądów. Uzasadnienie racjonalne jest tożsame z ich uprawomocnieniem (tzn. stwierdzeniem ich prawdziwości). Odwołanie się do ocen jest takim właśnie racjonalnym uzasadnieniem. Jeśli zaś mowa o systemie norm, który miałby być skonstruowany na wzór systemu dedukcyjnego, to powinien się on opierać o kilka aksjomatów (norm przyjętych jako bezwzględnie prawdziwe), z których za pomocą reguł wyprowadzi się prawdziwe tezy. Jako swoiste aksjomaty można zaproponować fundamentalne (pierwsze) oceny moralne. Aksjomaty w dzisiejszym pojęciu nie są prawdziwe ani fałszywe, tylko jakby ustanawiające (zależnie od konwencji, czy wręcz woli twórcy rachunku), natomiast my uważamy, że weryfikacja ocen moralnych pierwszych pozostaje wiedzą realną i opiera się na ich ewidencji czyli oczywistości (są zdroworozsądkowe, intuicyjnie prawdziwe). Natomiast oczywistość może być empiryczna lub analityczna (pierwsza potwierdzona przez doświadczenie zmysłowe, a druga wynikająca z samej analizy terminów wchodzących w skład sądu). Sądy empirycznie oczywiste są z konieczności pojedyncze i są zakorzenione w wiedzy konkretnej i natychmiastowej w zetknięciu z bytem. Sądy analitycznie oczywiste są

¹⁵ J. Kalinowski, *Logika norm*, Lublin 1972, s. 13-15; por. H. Castaneda, *Un sistema general de logika normativa*, „Dianoia” 3 (1957), s. 303-333, tu s. 308.

¹⁶ J. Kalinowski, *Sur la vérité des normes*, s. 597.

ogólne (przykładem takiego sądu, na jakim opiera się Kalinowski, jest powinność x-a bycia x-em). Sądy oczywiste empirycznie mogą z kolei być egzystencjalne lub orzecznikowe. A dlatego sądy te są zwane pierwszymi, że nie są konkluzjami wcześniejszych wnioskowań.

Według Kalinowskiego, pewne oceny moralne pierwsze są oczywiste analitycznie, dla przykładu zdanie głoszące, że: „Każdy człowiek jest moralnie dobry miarą człowieczeństwa w nim rozwiniętego”. Oczywiście tego sądu jawi się przed intelektem dlatego, że moralne dobro jest definiowane jako pełnia człowieczeństwa. „Gilotyna Hume’a” zostaje odrzucona, ponieważ formalna definicja dobra zawiera w sobie element pożądania. Jeśli pojawi się w tym miejscu pytanie o to, co jest pełnią człowieczeństwa, to z pomocą przychodzi analogia między twórcą ludzkim a Stwórcą. Pełnią jest zamiar Boży względem człowieka, jako Jego dzieła (pomijamy tu podział tego doskonałego dzieła na porządek natury i porządek łaski, to znaczy człowiek nie jest dopełniony w momencie urodzenia czy stworzenia). Przy czym natura człowieka nie jest tutaj rozumiana biologicznie, ale w sposób filozoficzny, jako rozumna i wolna¹⁷. Wolno zatem wnioskować, że każde działanie, które jest konsekwencją inklinacji naturalnych, jest moralnie dobre – sąd stwierdzający ten stan rzeczy jest również analityczny. Oceny moralne oczywiste nie są częścią wiedzy absolutnie pierwszą, ponieważ zakładają całą filozofię. Istnieją również oceny moralne oczywiste doświadczalnie. Do tego rodzaju doświadczeń służy rozsądek (on też, według Arystotelesa, wykonuje wnioskowania estymatywne). Stała sposobność do postępowania zgodnie z „wyrokami” rozsądku jest nazwana cnotą¹⁸.

Argumentując w sposób logiczny, za uzasadnieniem prawdziwości norm moralnych, należy wstępnie zaznaczyć, jaką definicję prawdy bierze się pod uwagę. Definicja prawdy przyjmowana przez nas brzmi: „Zdanie «p» jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy p”¹⁹. W świetle tej definicji wypada najpierw zająć się prawdziwością norm naturalnych. Kalinowski uważa, że należy zarzucić podejście do prawa naturalnego od strony *in natura hominis* (w naturze ludzkiej), dlatego, że ona nie jest tą, która oznacza prawo naturalne *ante naturam* (tzw. prawo wieczne) oznajmione człowiekowi w formie prawa naturalnego *post naturam* (czyli prawa naturalnego w sensie właściwym). Lecz należy z drugiej strony podjąć rozważanie dwóch innych modeli istnienia prawa naturalnego. Problem, który pojawia się w odniesieniu do zastosowania przytoczonej tu klasycznej

¹⁷ J. Kalinowski, *Le problème de la vérité en morele et en droit*, s. 212-214.

¹⁸ J. Kalinowski, *Sur la vérité des normes*, s. 602.

¹⁹ Klasyczną definicję prawdy w prezentowanym tu kształcie sformułował Alfred Tarski. Przytacza ją Ludwik Borkowski [w:] *Wprowadzenie do logiki i teorii mnogości*, Lublin 1991, s. 369; por. K. Ajdukiewicz, *Zagadnienia i kierunki filozofii; Teoria Poznania, Metafizyka*, Kęty–Warszawa 2004, s. 19.

definicji prawdy do norm moralnych, da się sformułować w pytaniu o to, czy normy moralne w sensie ograniczonym, tak zwane naturalne, różne od reguł sumienia, mogłyby być podstawione za zmienną »p« w (klasycznej) definicji prawdy podanej powyżej? Aby odpowiedzieć na to pytanie, odwołajmy się do przykładu: „Norma: »każdy człowiek powinien szanować życie ludzkie« jest prawdziwa wtedy i tylko wtedy, gdy każdy człowiek powinien szanować życie ludzkie”. Czy to zdanie jest poprawne i prawdziwe? W kontekście wcześniejszych rozważań odpowiedź twierdząca jest usprawiedliwiona. Ponieważ z przyczyny normy *ante naturam* norma: „każdy człowiek powinien szanować ludzkie życie” jest zdaniem i to prawdziwym. Niemniej jednak jest to możliwe dzięki prawu naturalnemu *post naturam*. Twierdzenie o różnorodnych i uzupełniających się definicjach prawdy, tak jak i twierdzenie o empirycznej weryfikacji jako kryterium prawdy, lansowane przez empirystów prawnych, jest w innym miejscu poddane krytyce przez Kalinowskiego²⁰.

Obecnie należy zająć się zagadnieniem prawdziwości norm moralnych i etycznych, które, według von Wrighta, nazwalibyśmy normami w sensie ograniczonym. Jeśli normy prawne (także te wchodzące w skład prawa moralnego) są konkluzjami wnioskowań, w których przesłanką jest prawdziwe zdanie stwierdzające stan rzeczy zachodzący zgodnie z Prawem Natury, to dziedziczą prawdziwość mocą praw logiki. Normy prawne, jedynie stanowione przez człowieka, mają także źródło swojej prawdziwości w prawie naturalnym dotyczącym życia społecznego (jeśli są ustanowione przez prawowitą władzę i regulują, zgodnie z naturą ludzką, porządek społeczny). Na przykładzie ruchu lewo- i prawostronnego obowiązującego w różnych krajach można wyodrębnić formę i treść normy. Prawo natury, dotyczące naturalnych społeczności (za takie w filozofii klasycznej uznaje się rodzinę i naród), jest źródłem formy norm, nie zaś ich treści. Mają z natury służyć porządkowi, ale jaki to będzie porządek, to już inna sprawa²¹.

W dalszej kolejności należy zająć się prawdziwością reguł sumienia (zasad sumienia, reguł moralnych). Mowa tutaj o regułach ustanowionych przez sam podmiot (np. godziny codziennego wstawania). Jeśli służą one dopełnianiu natury ludzkiej według miary jej dobra, to należy ich przestrzegać i traktować jako prawdziwe (jako konkluzje wnioskowań). System reguł działania ludzkiego jest podobny do systemu dedukcyjnego. Mamy więc sądy pierwotne (swoiste aksjomaty) oraz konkluzje wnioskowań (swoiste tezy), przy czym istnieją jeszcze prawa logiki na mocy których je wyprowadzamy. Te nasze quasi-aksjomaty są oparte na oczywistości analitycznej. Ponieważ normy moralne pierwotne są zdaniem ogólnymi, to oczywistość empiryczna jest tu wykluczona. Normy

²⁰ J. Kalinowski, *Sur la vérité des normes*, s. 600.

²¹ J. Kalinowski, *Le problème de la vérité en more et en droit*, Lyon 1967, s. 240-242.

moralne pierwotne nie mogą być inaczej oczywiste jak tylko analitycznie²². Sądem analitycznym byłby w tym przypadku sąd głoszący, że „każdy człowiek powinien spełniać dobro, a unikać zła” (zwany w literaturze synderezą). Wszystkiego, co w praktyce głosi ten sąd, możemy dowiedzieć się z analizy definicji, ale tutaj trzeba zaangażować uprzednią filozofię. Jeśli chodzi o sądy moralne drugie, to mogą one być usprawiedliwione na kilka sposobów. Po pierwsze, mogą występować jako normy-wnioski we wnioskowaniach normatywnych. W systemach logiki deontycznej najczęściej posługujemy się tezami pomocniczymi. Bardzo często są to tezy rachunku zdań i predykatów, czyli ogólnie rachunku funkcji propozycyjalnych. Oprócz tez potrzebne są również reguły, a wśród nich należy wymienić regułę odrywania i regułę *dictum do omni* (nie będziemy w tym miejscu szczegółowo jej opisywać), oraz regułę mówiącą, że ten, który przyjmuje normę „x, powinien czynić a”, automatycznie przyjmuje regułę „x, nie powinien czynić niczego przeciwnego a”²³. Sylogizm normatywny jest analogiczny budową do sylogizmów I-szej figury Arystotelesa. W efekcie, dla stworzenia takiego sylogizmu, szukamy normy generalnej jako przesłanki większej, albo oceny lub ewentualnie zdania teoretycznego jednostkowego, nadającego się na przesłankę mniejszą. Element powinnościowy pochodzi z reguł sumienia (jeśli dobro – to należy czynić)²⁴. Po drugie, normy mogą występować jako normy-dopełnienia (uzupełnienia) i upoważnienie normatywne. Chodzi tutaj o normy, które są po prostu nakładane przez władzę (a nie odnoszą się do prawa naturalnego czy reguł sumienia). Da się je usprawiedliwić i dowiedzieć się, czy są prawdziwe przez sformułowanie „dowodu”, a więc ciągu sylogizmów pochodzących od prawa naturalnego lub jego bezpośredniej konkluzji. Są one prawdziwe na mocy okoliczności potwierdzających rozum i cel, jakim są dobra ich autorów i wykonawców²⁵.

Podsumowując wcześniejszy referat należy stwierdzić, że droga argumentacji w klasycznej logice norm przemawiających za ich prawdziwością idzie w pewnym, ściśle określonym kierunku. Wyrażenia normatywne są powszechnie używane w języku ludzkim i ich forma zdecydowanie bardziej przypomina zdanie niż rozkaz. Jeśli potraktować każdą wypowiedź oznajmującą jako zdanie w sensie szerokim, to normy zaliczają się do zdań praktycznych. Bez wątpienia normy wchodzą w skład sylogizmów normatywnych (czyli zachowują się w nich jak zdania). Abyśmy mogli powiedzieć, że konkluzje wnioskowań normatywnych dziedziczą prawdziwość, ich przesłankami musiałyby być zdania oczywiste (analitycznie lub empirycznie). Sądem analitycznie oczywistym, według

²² Tamże, s. 245.

²³ J. Kalinowski, *Théorie des propositions normatives*, „Studia Logica” I (1953), s. 147-182, tu s. 152.

²⁴ J. Kalinowski, *Le problème de la vérité en morale et en droit*, s. 250.

²⁵ Tamże, s. 254.

Kalinowskiego, jest sąd głoszący, że „każdy człowiek powinien czynić każde działanie, które jest moralnie dobre”. Ta analityczna oczywistość pochodzi z oczywistości zdania, które można byłoby określić: „każdy x wytwarzany (w szerszym sensie, czyli „działany”) powinien być najbliższy zamiarowi twórcy (sprawcy)”. Bliskość zamiaru twórcy mierzy się wartością bytową (ontyczną). Dobro moralne jest integralną częścią doskonałości ontycznej człowieka. Człowiek nie tylko wytwarza dzieła zewnętrzne samemu sobie, ale także partycypuje w autokreacji, a więc jako wytwór podlega ocenie (także moralnej). Analogicznie podlegają ocenie jego dzieła (analogicznie względem jego samego). Zatem w sylogizmie, którego większa przesłanka jest analitycznie oczywista (prawdziwa), mniejsza jest estymatywna (a więc prawdziwa na mocy *adequatio rei et intellectum* konkluzja dziedziczy prawdziwość na mocy praw logiki).

Ogólnie należy stwierdzić, że normy są prawdziwe, jeśli oceny są prawdziwe, do tego prawdziwe musi być jakieś zdanie ogólne głoszące mniej więcej to, że to, co zostało ocenione jako dobre, powinno być czynione. Oceny zaś są prawdziwe o tyle, o ile „wartości” istnieją realnie jako własności bytów.

Zakończenie

Wydaje nam się, że nie sposób przystąpić do omawiania dyskusji dotyczącej tak ważnego i filozoficznie doniosłego problemu, jakim jest prawdziwość norm postępowania bez zajęcia któregośkolwiek ze stanowisk obecnych w tejże dyskusji. W duchu filozofii klasycznej, jak również teologii katolickiej, na pytanie o prawdziwość norm postępowania należałoby odpowiedzieć twierdząco. To właśnie stanowisko przyświecało autorowi niniejszego krótkiego artykułu. Uznając prawdziwość norm nie należy jednak pomijać dorobku sporej grupy myślicieli, którzy nie traktują norm jak zdań w sensie logicznym i na poparcie swoich tez wysuwają pewne rzeczowe argumenty, które mogą być przyczynkiem do prowadzenia ciekawej, naukowej polemiki. Należy jednak stwierdzić, że praca o tych rozmiarach jest zbyt szczupła, aby rościć sobie pretensje do miana rzetelnego opracowania całości zadanego zagadnienia. Istnieje już na ten temat bogata literatura. Niniejszy artykuł jedynie sygnalizuje tę bogatą problematykę, pokazując jednocześnie perspektywę dalszych możliwych badań naukowych nad omawianą tu kwestią.

Summary

The truth of norms of human behavior

The aim of this article is to deal with the issue of the truth of the norms of human behavior. The subject has been problematic, in particular in domain of ethics and morality. The science of the norms of behavior is different if it is assumed that these norms are the prepositions, which means that they can be true or false. Many thinkers, particularly those involved in deontic logic, had a different opinion on the issue-in-question. Some of the views about the truth of the norms have been briefly presented. in this paper. In addition to this, philosophical and logical argumentation in favor of the truth of the norms has been presented and exemplified here. Agreeing for the truth of the norms can bring very important consequences in the field of ethics and morality.

Bibliografia

- Ajdukiewicz K., *Zagadnienia i kierunki filozofii; Teoria Poznania, Metafizyka*, Kęty – Warszawa 2004.
- Borkowski L., *Wprowadzenie do logiki i teorii mnogości*, Lublin 1991.
- Castaneda H., *Un sistema general de logika normativa*, „Dianoia” 3 (1957), s. 303-333.
- Kalinowski J., *Le problème de la vérité en morele et en droit*, Lyon 1967.
- Kalinowski J., *Logika norm*, Lublin 1972.
- Kalinowski J., *Sur la vérité des norms*, „La Rivista internazionale di filozofia del diritto”, 45 (1968) s. 593-602.
- Kalinowski J., *Théorie des propositions normatives*, „Studia Logica” I (1953), s. 147-182.
- Koj L., *Powinności w nauce*, t. 1: *Określenie i poznawalność powinności*, Lublin 1998.
- Świrydowicz K., *Podstawy logiki modalnej*, Poznań 2004.
- Wright G. H. von, *Norm and Action: A Logical Inquiry*, Londyn 1963.
- Wright G. H. von, *The Varieties of Goodness*, Nowy Jork 1963.
- Wright G. H. von, *An essay in deontic logic and the general teory of action*, Acta Philosophica Fennica, fasc XXI, Amsterdam 1968.

Anita Mira Sobczyk
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

MacIntyre'a podważenie *gilotyny Hume'a*

Wstęp

Celem niniejszego artykułu jest próba przedstawienia jednego ze sposobów podważania *gilotyny Hume'a*, a więc tezy, zgodnie z którą przejście od zdań orzekających do normatywnych, jakie ma miejsce na gruncie teorii moralności, jest logicznie nieuprawomocnione i obarczone błędem.

W punkcie wyjścia zostanie zaprezentowany sam problem funkcjonujący powszechnie pod mianem *gilotyny* czy też *brzytwy Hume'a*. Następnie szczegółowo omówiona zostanie krytyka, jaką w stosunku do powyższej tezy przedstawił MacIntyre. W końcowej części artykułu umieszczone zostanie podsumowanie dotychczasowych rozważań.

1. Opis problemu

Powszechnie uważa się, że David Hume był pierwszym filozofem, który spopularyzował zagadnienie zasadności przejścia od zdań orzekających do normatywnych, jakie ma miejsce na gruncie etyki¹. Mianowicie zauważył on, że w teorii moralności można spotkać takie rozumowania, w których przechodzi się od przesłanek orzekających do normatywnego wniosku. Sytuację tę przedstawił w swoim dziele *Traktat o naturze ludzkiej*. Czytamy tam: „W każdym systemie moralności, z jakim dotychczas się spotkałem, stwierdzałem zawsze, że autor przez pewien czas idzie zwykłą drogą rozumowania, ustala istnienie Boga albo robi spostrzeżenie dotyczące spraw ludzkich; aż nagle nieoczekiwanie i ze zdziwieniem znajduję, iż zamiast zwykłych spójek, jakie znajduje się w zdaniach, a mianowicie »jest« i »nie jest«, nie spotykam żadnego zdania, które by nie było powiązane słowem »powinien« albo »nie powinien«. Ta zamiana

¹ Zob. Tadeusz Styczeń, *W sprawie przejścia od zdań orzekających do powinnościowych*, „Roczniki Filozoficzne” 14 (1966) z. 2, s. 65-80.

jest niedostrzegalna, lecz niemniej ma wielką doniosłość. Wobec tego bowiem, że to »powinien« albo »nie powinien« jest wyrazem pewnego nowego stosunku czy twierdzenia, przeto jest rzeczą konieczną te zwroty zauważyć i wyjaśnić; a jednocześnie konieczne jest, iżby wskazana została racja tego, co wydaje się całkiem niezrozumiałe, a mianowicie jak ten nowy stosunek może być wydedukowany z innych stosunków, które są całkiem różne od niego. Ale autorzy zazwyczaj nie stosują tego środka ostrożności; uważam więc, iż trzeba go zalecić czytelnikom; i jestem przekonany, że ta drobna uwaga może poderwać wszelkie potoczne systemy moralności [...]»².

Hume uznał za logicznie nieuprawomocnione wszelkie rozumowania, w których we wniosku pojawia się jakiś termin nowy, niewystępujący wcześniej w żadnej z przesłanek. Tym samym, zgodnie z klasyczną interpretacją *gilotyny*³, według Hume'a, nie można wyprowadzić powinności moralnej nie popełniając jednocześnie błędu logicznego, ani z deskryptywnej wiedzy psychologicznej, ani też z wiedzy antropologiczno-metafizycznej. Każda podobna próba bowiem, zgodnie z myślą omawianego filozofa, niechybnie narażałaby się na zarzut popełniania błędu *petitio principii* w postaci błędnego koła. Stąd też, w ujęciu Hume'a, niemożliwą staje się sprawa budowania etyki normatywnej wyłącznie w oparciu o opisowe przesłanki psychologiczne czy też filozoficzne⁴. Krytykuje on dążenia tych wszystkich myślicieli, którzy propagowali pogląd, że moralność może być przedmiotem oczywistego dowodu⁵. Tym samym Hume, jako pierwszy, sprobował także zagadnienie statusu metodologicznego etyki.

W ciągu wieków pojawiały się poglądy popierające jak i podważające przytoczoną powyżej tezę Hume'a. Niniejszy artykuł ograniczy się jedynie do przedstawienia jednego z takich poglądów.

2. Wyjściowa hipoteza MacIntyre

MacIntyre swoje rozważania rozpoczyna od przedstawienia pewnej, skonstruowanej przezeń sytuacji: „Wyobraźmy sobie, że nauki przyrodnicze ucierpiały wskutek jakiejś katastrofy. Opinia publiczna obciąża naukowców za ciąg następujących po sobie kataklizmów w środowisku naturalnym. Szerzą się zamieszki,

² David Hume, *Treatise on Human Nature*, III, 1,1; (wydanie polskie: D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, Cz. Znamierowski [tłum.]), Warszawa 2005, s. 547.

³ Por. Władysław W. Skarbek, *Teoria wartości etycznych D. Hume'a*, Piotrków Trybunalski 2003, s. 184-185.

⁴ Por. Kazimierz Krajewski, *Etyka jako filozofia pierwsza. Doświadczenie normatywnej mocy prawdy źródłem i podstawą etyki*, Lublin 2006, s. 8.

⁵ Por. D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, s. 540.

płoną laboratoria naukowe, fizycy padają ofiarą samosądów, niszczy się książki i instrumenty badawcze. W końcu władzę przejmuje silny ruch polityczny Nieuków, który znosi nauczanie wiedzy przyrodniczej w szkołach i uniwersytetach, zamykając do więzień i dokonując egzekucji na pozostałych przy życiu uczonych. Później jednak budzi się z wolna reakcja przeciwko owemu destrukcyjnemu ruchowi i ludzie oświeceni starają się odnowić naukę, choć w znacznej mierze sami już zapomnieli, czym ona była. Zostały im już tylko fragmenty: znajomość eksperymentów oderwana od jakiejkolwiek znajomości kontekstu teoretycznego, który nadawał im sens; części teorii niezwiązanych ani z innymi fragmentami teorii, które są im znane, ani z eksperymentami; instrumenty, o których przeznaczeniu już zapomniano, kawałki rozdziałów książek, pojedyncze stronicie artykułów, nie zawsze czytelne, bo nadszarpane i nadpalone. Niemniej jednak wszystkie te fragmenty uzyskują nowe życie w zbiorze praktyk i działań, którym ponownie nadaje się z zapomnienia nazwy fizyki, chemii i biologii. Dorosli toczą spory dotyczące zalet teorii względności, teorii ewolucji i teorii flogistonu, chociaż mają o nich tylko bardzo fragmentaryczną wiedzę. Dzieci uczą się na pamięć zachowanej części tablicy okresowej pierwiastków i recytują głośno niektóre twierdzenia Euklidesa. Nikt, albo prawie nikt, nie uświadamia sobie, że ich czynności nie są nauką w żadnym sensie. Bo chociaż wszystko, co ci ludzie czynią i mówią, jest zgodne z pewnymi regułami spójności i wzajemnej zgodności, to konteksty nadające sens ich postępowaniu zostały już utracone, być może na zawsze. [...] Ten wyimaginowany możliwy świat jest bardzo podobny do światów wymyślonych przez niektórych pisarzy gatunku science-fiction. Byłby to świat, w którym język nauk przyrodniczych, albo przynajmniej jego części, nadal jest w użyciu, ale dzieje się to w sposób wysoce chaotyczny. Zauważmy bowiem, że jeżeli w tym wymyślonym świecie miałyby się w ogóle pojawić filozofia analityczna nigdy nie byłaby ona w stanie ujawnić faktu owego językowego nieuporządkowania. Techniki filozofii analitycznej są przecież w swojej istocie deskryptywne i opisują język będący w użyciu w danym czasie. [...] Żadnych nieprawidłowości nie potrafiłaby również wykryć fenomenologia czy egzystencjalizm. [...] Zadanie dostarczenia bazy epistemologicznej dla tych kadłubowych nauk przyrodniczych z fenomenologicznego punktu widzenia nie różniłoby się od tego samego zadania w jego obecnym rozumieniu”⁶.

MacIntyre konstruuje ten wyimaginowany świat, aby przedstawić hipotezę, zgodnie z którą w świecie, w jakim obecnie żyjemy, język moralności znajduje się w stanie nieuporządkowania, analogicznym do sytuacji, w jakiej znajduje się język nauk przyrodniczych we wspomnianym świecie. Jeżeli hipoteza ta okazałaby się prawdziwa, byłoby to równoznaczne ze stwierdzeniem, że w posiadaniu osób

⁶ Alasdair MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, Warszawa 1996, s. 21-23.

zaangażowanych w dyskurs na terenie moralności znajdują się „jedynie fragmenty jakiegoś schematu pojęciowego, części oderwane od kontekstów, z których kiedyś czerpały swe znaczenie”⁷. Tym samym, pomimo stałego posługiwania się pojęciami charakterystycznymi dla moralności, w rzeczywistości posiadalibyśmy jedynie jej pozory. MacIntyre zauważa w tym miejscu, że podobnie, jak w przypadku świata wyimaginowanego, również w realnym świecie analiza filozoficzna (zwłaszcza dominujące obecnie filozofia analityczna i fenomenologiczna) nie jest w stanie wykryć panującego nieporządku w dziedzinie teorii i praktyki moralnej. Wynika to z faktu, o którym filozof wspominał wcześniej: techniki jakimi posługuje się filozofia analityczna, mają charakter deskryptywny (a zatem opisują jedynie język będący w użyciu), zaś fenomenologia posługuje się strukturami intencjonalnymi, identycznymi jak w świecie, w którym panowałby porządek⁸.

MacIntyre zauważa również, że zarówno mieszkańcy wyimaginowanego przezeń świata jak też, mieszkańcy realnego świata, nie są świadomi zajścia katastrofy, której skutki są przez nich odczuwane. Krytycy powyższej hipotezy mogliby w tym miejscu zarzucić, że zdarzenie o tak doniosłym znaczeniu nie mogłoby zostać wyparte przez pamięć ludzką. Tym samym, jeśli faktycznie doszło w świecie realnym do katastrofy, która doprowadziła do nieporządku w języku i praktyce moralnej, wszyscy zdawaliby sobie z tego sprawę. Tymczasem na kartach historii nie pojawił się jak dotąd zapis o takim zdarzeniu. W odpowiedzi na taki zarzut MacIntyre rozszerza swoją hipotezę stwierdzając, że owa katastrofa musiałaby mieć specyficzny charakter. Mianowicie, byłoby to zdarzenie lub ciąg zdarzeń, które opinia publiczna nie uznałaby za katastrofę jako taką. Należy więc szukać nie krótkotrwałych i gwałtownych zaburzeń, ale raczej dłuższego w czasie i trudniej rozpoznawalnego procesu⁹.

Co ciekawe, filozof jest jak najbardziej świadom kontrowersyjności swej teorii. Jak sam zauważa: „Jeżeli ta hipoteza jest prawdziwa, to musi się wydawać nieprawdopodobna, ponieważ jednym ze sposobów jej wyrażenia jest właśnie stwierdzenie, że znajdujemy się w warunkach, których niemal nikt sobie nie uświadamia, a przypuszczalnie nikt nie uświadamia ich sobie w całej pełni. Gdyby więc moja hipoteza wydawała się od razu prawdopodobna, z pewnością byłaby fałszywa. Jeżeli natomiast samo głoszenie tej hipotezy stawia mnie w sytuacji antagonistycznej, to jest to przynajmniej antagonizm bardzo odmienny od konfliktów, w jakie angażuje się na przykład współczesny radykalizm”¹⁰.

⁷ Zob. tamże, s. 23.

⁸ Zob. tamże, s. 23-24.

⁹ Zob. tamże, s. 25.

¹⁰ Tamże s. 27.

3. Uzasadnienie hipotezy – cechy współczesnych debat moralnych jako skutek katastrofy na terenie moralności

Aby przedstawić uzasadnienie dla tak śmiałej hipotezy MacIntyre rozpoczyna od charakterystyki współczesnych sporów toczonych na gruncie moralności. Jego zdaniem, najbardziej charakterystyczną cechą współczesnych debat moralnych jest to, że większość wypowiedzi służy przede wszystkim do wyrażania niezgody na coś. Co więcej, nie istnieje żaden racjonalny sposób, w jaki można by dojść do moralnej zgody¹¹.

Filozof przedstawia trzy spośród toczących się współcześnie dyskusji: wojny sprawiedliwej, dopuszczalności aborcji, sprawiedliwości społecznej. Na tej podstawie chce wskazać na cechy charakterystyczne dla sporów moralnych. Pierwszą cechą określa mianem „pojęciowej niewspółmierności argumentów rywalizujących ze sobą”¹². Mianowicie, przesłanki występujące w omawianych sporach posiadają taką specyfikę, że nie istnieje możliwość racjonalnego oszacowania z punktu widzenia jednej wartości drugiej¹³. Kolejną cechą toczonych sporów jest to, że starają się one przybrać charakter bezosobowych debat. Przykładem takiej wypowiedzi jest zdanie: „Ponieważ to Twój obowiązek sformułowane w odpowiedzi na pytanie: Dlaczego mam czynić x”¹⁴?. Zdanie to przyjmuje istnienie pewnych bezosobowych kryteriów. MacIntyre zauważa również, że połączenie owych dwóch cech prowadzi do powstania specyficznej, paradoksalnej atmosfery. Biorąc pod uwagę pierwszą cechę nietrudno o wrażenie, że współczesne spory moralne stanowią ścieranie się sprzecznych woli¹⁵. Natomiast druga cecha, poprzez posługiwanie się wyrażeniami odwołującymi się do obiektywnych wzorców, zaprzecza pierwszej. Stąd pojawia się paradoks.

Trzecia cecha współczesnych sporów polega, zdaniem MacIntyre, na tym, że pojęciowo niezgodne przesłanki przeciwnych argumentów mają różnorodne źródła historyczne. Filozof zauważa: „[...] wszystkie te różne pojęcia, które składają się na nasz dyskurs moralny, pierwotnie wywodzą się z większych całości teoretycznych i praktycznych, w których odgrywały określone role i funkcje wyznaczone im przez konteksty i które teraz zostały ich już pozbawione. Ponadto pojęcia, którymi posługujemy się w niektórych przynajmniej przypadkach, zmieniły swój charakter w ciągu ostatnich trzystu lat; używane przez nas terminy wartościujące zmieniły swoje znaczenie. Terminy takie jak: cnota, sprawiedliwość, pobożność, obowiązek, a nawet powinność, w procesie przechodzenia od

¹¹ Zob. tamże, s. 29.

¹² Tamże, s. 30.

¹³ Zob. tamże, s. 33.

¹⁴ Tamże, s. 35.

¹⁵ Zob. tamże, s. 35.

różnorodności kontekstów, z których się pierwotnie wywodziły, do naszej współczesnej kultury, stały się czymś innym niż były kiedyś”¹⁶.

MacIntyre podkreśla związek trzech cech współczesnych dyskusji toczonych na terenie moralności ze swoją wstępną hipotezą. Jeśli rzeczywiście język moralności przeszedł swego rodzaju transformację ze stanu uporządkowania do nieładu, znajduje to swój wyraz w owych paradoksalnych cechach dyskusji moralnych¹⁷.

4. Tradycyjny a oświeceniowy schemat uzasadnienia moralności - w poszukiwaniu źródła transformacji na gruncie teorii i praktyki moralnej.

Po sformułowaniu wstępnej hipotezy i wskazaniu najbardziej charakterystycznych cech współczesnych debat moralnych (będących skutkiem przemian w teorii i praktyce moralnej), MacIntyre podejmuje się zadania określenia źródła owej destrukcyjnej w swoich konsekwencjach transformacji.

Zdaniem MacIntyre’a, momentem przełomowym w teorii i praktyce moralnej było odejście w w. XVIII od tradycyjnego sposobu uzasadnienia moralności. Schemat funkcjonujący dotychczas miał zostać zastąpiony projektem oświeceniowym¹⁸.

MacIntyre tak opisuje tradycyjny sposób uzasadnienia twierdzeń moralnych: „Był to schemat, który zawierał elementy kultury klasycznej i teistycznej. Jego podstawową strukturę poddał w swoim czasie analizie Arystoteles w *Etyce nikomachejskiej*. W ramach tego teleologicznego schematu zachodzi fundamentalna rozbieżność pomiędzy człowiekiem-jakim-on-faktycznie-jest a człowiekiem-jakim-mógłby-się-on-stać-gdyby-zrealizował-swoją-istotę. Etyka jest nauką, która ma umożliwiać ludziom zrozumienie, w jaki sposób mogą oni dokonać przejścia z pierwszego stanu do drugiego”¹⁹.

W epoce oświecenia odrzucono pojęcie człowieka, który zrealizował swój cel. Było to konsekwencją odrzucenia teologii katolickiej i protestanckiej, a także filozoficznego odrzucenia arystotelizmu. A zatem pozostały dwa elementy: pogląd na naturę ludzką oraz zasady moralne. Co ciekawe, nastąpiła również zmiana roli, jaką miały spełniać te ostatnie. Pierwotnie bowiem zasady moralne wywodziły się ze schematu, w którym prowadziły do doskonalenia natury

¹⁶ Tamże, s. 37.

¹⁷ Zob. tamże, s. 37.

¹⁸ Zob. tamże, s. 111.

¹⁹ Tamże, s. 111.

ludzkiej. Obecnie natura ludzka nie jest związana tak silnie z nakazami moralności. Zanikł bowiem cel, cała struktura teleologiczna. MacIntyre tak opisuje zaistniałą sytuację: „Schemat moralny [...] miał strukturę zawierającą trzy elementy: nieuformowaną naturę ludzką, pojęcie człowieka-który-zrealizował-swoj-τηλος oraz moralne nakazy umożliwiające mu przejście od jednego stanu do drugiego. Łącznym efektem świeckiego odrzucenia teologii protestanckiej i katolickiej, wraz z naukowym i filozoficznym odrzuceniem arystotelizmu, miała być jednak eliminacja pojęcia człowieka-który-już-swoj-τηλος-osiągnął. Ze względu na to, że cały sens etyki – teoretycznej jak i praktycznej – polega na tym, aby umożliwić człowiekowi przejście od jego obecnego stanu do jego prawdziwego celu, eliminacja pojęcia natury ludzkiej a wraz z nim odrzucenie wszelkiego pojęcia τηλος sprawia, że schemat ten składa się już w rezultacie tylko z dwóch pozostałych elementów, których wzajemna relacja staje się zupełnie niezrozumiała. Z jednej strony mamy pewne treści moralne, zbiór wskazań pozbawionych ich teleologicznego kontekstu. Z drugiej strony mamy określony punkt widzenia na nieuformowaną naturę ludzką”²⁰.

5. Skutki niepowodzenia oświeceniowego projektu uzasadnienia moralności.

Zdaniem MacIntyre, „problemy nowoczesnej teorii moralności są więc w oczywisty sposób produktem upadku projektu oświeceniowego. Z jednej strony jednostkowy podmiot moralny, uwolniony od hierarchii i teleologii, pojmując siebie samego jako istotę obdarzoną suwerennym autorytetem moralnym, i tak jest też pojmowany przez filozofów moralności. Z drugiej strony odziedziczone – choć zarazem w pewnym stopniu przekształcone – reguły moralności muszą uzyskać nowy status, ponieważ zostały pozbawione swojego dawnego, teleologicznego charakteru oraz jeszcze dawniejszego charakteru kategorycznego, który wynikał stąd, że uznawano je za sformułowania prawa wywodzącego się ostatecznie od Boga. Jeżeli takim zasadom nie można nadać nowego statusu, dzięki któremu powoływanie się na nie nosiłoby cechy racjonalności, to istotnie powoływanie się na nie będzie wydawało się jedynie instrumentem jednostkowych pożądań i woli. Stąd też napotykamy wołanie o to, aby je uzasadnić albo poprzez wypracowanie nowej teleologii, albo poprzez przypisanie im nowego kategorycznego statusu”²¹.

²⁰ Tamże, s. 115.

²¹ Tamże, s. 128.

Zakończenie

Z poczynionych rozważań wynika, że oświeceniowy projekt uzasadnienia moralności stanowi umykający uwadze moment przejścia od stanu ładu do stanu nieładu w teorii i praktyce moralnej. Sytuacja ta jest analogiczna do obrazu świata po katastrofie, jaki MacIntyre sformułował na początku swoich rozważań. W rezultacie gilotyna Hume'a nie stanowi problemu logicznej zasadności przejścia od zdań orzekających do normatywnych w rozumowaniach teorii moralności, ale wynika z wykluczenia z trójcy obecnych dotychczas pojęć (nieuformowany człowiek, wskazania moralne, człowiek, który osiągnął swój cel) odniesienia do celu.

W istocie, jeśli sam cel zostanie pominięty, to rozumowania przeprowadzane na terenie teorii moralności mogą się wydawać obarczone jakimś błędem (który Hume omówił w *Traktacie o naturze ludzkiej*). Jednakże, jak dowodzi MacIntyre, błąd ów znika w momencie uzmysłowienia sobie konieczności odniesienia do celu. Nie istnieje zatem logiczna przepaść pomiędzy zdaniem orzekającym a normatywnym w rozumowaniach przeprowadzanych na terenie etyki. Zdania orzekające wskazują na człowieka-który-nie-zrealizował-swojego-celu, zdania normatywne zaś ukazują, w jaki sposób miałyby się dokonać realizacja owe go celu.

A zatem, MacIntyre'a koncepcja transformacji, jaka miała się dokonać w teorii i praktyce moralnej, pokazuje, że problem gilotyny Hume'a stanowi w rzeczywistości pseudo problem, wynikający jedynie z odrzucenia odniesienia do celu, a nie z błędu logicznego popełnionego w rozumowaniach moralnych.

Bibliografia

- Hume D., *Treatise on Human Nature*, III, 1,1; (wydanie polskie: D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, Cz. Znamierowski [tłum.]), Warszawa 2005, s. 531-547.
- Krajewski K., *Etyka jako filozofia pierwsza. Doświadczenie normatywnej mocy prawdy źródłem i podstawą etyki*, Lublin 2006.
- MacIntyre A., *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, Warszawa 1996, s. 21-154.
- Skarbek W.W., *Teoria wartości etycznych D. Hume'a*, Piotrków Trybunalski 2003, s. 184-211.
- Styczeń T., *W sprawie przejścia od zdań orzekających do powinnościowych*, „Roczniki Filozoficzne” (TN KUL), 14 (1966) z. 2, s. 65-80.

Summary

MacIntyre's undermining of Hume's guillotine

A purpose of the article is showing one of the ways of negation Hume's guillotine. Hume's guillotine says: One cannot derive an „ought” from an „is”. This thesis comes from a famous passage in Hume's *Treatise of human nature*.

Alasdair MacIntyre argues that Hume is not making the strong claim of an unbridgeable gap but rather insisting that the relationship should be explained. This article is presenting his argumentation.

Andrzej Sobieraj
Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu

Czas w myśli i filozofii Abrahama Joshua Heschela

Wstęp

Obraz świata, który codziennie podbija nasze umysły, zdaje się jednostronnie zawężać całą rzeczywistość do tego, co materialne i empirycznie weryfikowalne. W tym i takim postrzeganiu za priorytet – a wręcz zasadę wszelkiego istnienia oraz jego rozumienia – człowiek przyjmuje to, co pojmowalne i wytłumaczalne, co leży w zasięgu jego zmysłów i percepcji. Konsekwencją tego jest niebezpieczne spłycenie owej rzeczywistości do wartości wyłącznie przestrzenno-materialnej, a w konsekwencji do wartości ilościowych z wyraźną stratą dla wymiaru jakościowego i duchowego. W okowach tego trendu znalazło się również rozumienie czasu i jego znaczenia dla ludzkiej egzystencji. Czas jest dziś niemal wyłącznie materializowany, a dokładniej: przeliczany na wymierne wartości materialne, na przyczyny bądź skutki. Często też jest marginalizowany i traktowany jako zewnętrzny – choć konieczny – przywar istnienia. Z drugiej strony, uważany jest za wroga tego istnienia, z którym ze wszech miar należy walczyć. Być może dlatego od wieków do czasu podchodzi się z pogardą lub negacją¹. Czy jest to właściwe postrzeganie czasu? Czy czas (i jego rozumienie) rzeczywiście można zamykać jedynie w materialistyczno-przyrodniczej koncepcji postrzegania rzeczywistości? Czy może jednak czas ma znaczenie głębsze, dotyczy bowiem duchowej strony istnienia człowieka i świata – jest tajemnicą łączącą ducha z materią, doczesność z wiecznością a naukę z wiarą?

W sposób wyjątkowy nad tym problem pochyla się Abraham Joshua Heschel, żydowski filozof religii, w całej twórczości pozostający w duchu judaizmu i Biblii². W swoich refleksjach podejmuje kwestię czasu jako istotnego elementu Bo-

¹ Por. A. J. Heschel, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, Kraków 2007, s. 259. A. Huxley, *The Perennial Philosophy*, New York 1945, s. 189.

² Wydaje się, iż Heschel – przynajmniej w pewnym ogólnym zakresie – mieści się w nurcie tzw. filozofii żydowskiej, której istotną cechą jest interpretowanie tradycji biblijnej i rabinistycznej w uniwersalnych kategoriach filozofii, a dla której podstawą najważniejszą jest Biblia. Zarazem interpretowanie wszelkiej rzeczywistości dokonuje się w duchu przekazu biblijnego i tradycji,

zego stworzenia, czyli istotnego narzędzia w realizacji Bożej woli i wolności, zamysłu i miłości, mającego zarazem znaczenie nie tylko z poziomu relacji do przestrzeni/materii, ale również – i przede wszystkim – mającego znaczenie dla człowieka i człowieczych odniesień duchowo-transcendentnych, dla celu i sensu ludzkiej egzystencji oraz jej kondycji. Jego filozofia czasu w głównej mierze odnosi się do tego, co jest sensem, źródłem i celem bytu w ogóle, a co on sam określa mianem tego, co „nie wysłowione”. A Tym, który mówi przez to, co „niewysłowione” jest ostatecznie Bóg-Stwórca³. Czas pomyślany przez tego filozofa należy do sfery tajemnicy⁴ łączącej misterium Stwórcy i stworzenia. Jest miejscem, na którym obok ilości objawia się jakość tego świata, obok materii objawia się jego duch, a wraz z tym ich sens oraz przeznaczenie, którym jest wieczność.

Pamiętając o specyfice judaistycznego życia i myślenia, o tym, że można je właściwie rozumieć jedynie w kategoriach modelu dialektycznego, zawierającego własności przeciwne albo kontrastowe, musimy być przygotowani na takie też – niejednokrotnie biegunowe – rozumienie i przedstawianie przez Abrahama J. Heschela czasu, a wraz z nim i wieczności⁵. Aczkolwiek, mimo tego, jest to analiza dość spójna i konsekwentna w swojej logice do tego stopnia, że obraz i rozumienie znaczenia czasu mogą na wielu płaszczyznach zostać podjęte, a nawet zaakceptowane przez myśl i teologię chrześcijańską⁶. Mogą wręcz stać się wspólnym orężem w dialogu/polemice z nader materialistycznymi i racjonalistycznymi kierunkami we współczesnej myśli i filozofii europejskiej tudzież światowej, orężem pozwalającym na przebicie się do ludzkiego życia świadomości własnej duchowości i pozamaterialnej jakości/kondycji stworzenia.

1. Czas a przestrzeń

Heschel nie godzi się na postrzeganie, rozumienie i analizowanie ludzkiej egzystencji oraz rzeczywistości świata jedynie przez pryzmat materii i przestrzeni, tak jak to w dużej mierze czyni współczesna nauka. Zwraca uwagę, że jest jeszcze inny wymiar, na który wskazuje choćby Biblia, a którym jest czas. Ma on dla ludzkiego życia znaczenie co najmniej równe znaczeniu przestrzeni; posiada

por. D. H. Frank, *Czym jest filozofia żydowska?*, [w:] D. H. Frank, O. Leaman [red.], *Historia filozofii żydowskiej*, Kraków 2009, s. 13-14.

³ A. J. Heschel, *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*, Kraków 2008, s. 14 i 71.

⁴ Na temat rozumienia i definiowania pojęcia „tajemnica” zob. A. J. Heschel, *Bóg szukający człowieka*, s. 77–82.

⁵ Por. tamże, s. 423.

⁶ Naturalnie, w głównej mierze chodzi tu o ogólną intencję i kierunek rozumienia oraz postrzegania czasu. Ze względu na różnice w płaszczyźnie filozoficznej i dogmatycznej myśl chrześcijańska w wielu miejscach zasadniczo odbiega od idei Heschela.

własną doniosłość i suwerenność⁷. Nie ma tu jednak mowy o przeciwstawieniu Biblii nauce. Nie zajmują się one bowiem tym samym problemem. Nauka pyta o przyczyny świata i mechanizmy jego konstrukcji – o jego naturę. Tymczasem, omawiane w Biblii stworzenie jest ideą, która wykracza poza przyczynowość; mówi o tym, jak to się dzieje, że przyczynowość w ogóle istnieje. Tym samym Biblia nie tyle objaśnia świat w kategoriach zaczerpniętych od natury, ile nawiązuje do tego, co uczyniło naturę możliwą – do aktu wolności i woli Boga⁸. Wskazuje na sposób rozumienia świata z Jego punktu widzenia. Nie traktuje o istnieniu jako istnieniu, ale jako stworzeniu. Jej treść odnosi się zatem nie do ontologii czy metafizyki, ale do historii, a tym samym bardziej do czasu niż do przestrzeni⁹. Naturalnie, niedopuszczalne jest zarzucenie badań nad przestrzenią, a nawet przeciwstawienie czasu przestrzeni. Wszak wola Boża istnieje w czasie i przestrzeni¹⁰. Lekceważenie przestrzeni i dobrodziejstw rzeczy przestrzeni byłoby lekceważeniem dzieła stworzenia, w którym czas i przestrzeń są ze sobą wzajemnie związane¹¹. Ostatecznie Heschelowi chodzi o przyznanie czasowi wartości priorytetowej, fundamentalnego znaczenia dla człowieka i świata w perspektywie Bożej wolności i Bożej woli, w perspektywie istnienia i jego sensu¹².

Filozof – skądinąd z żalem – zauważa, iż fundamentalnym założeniem człowieka jest pogląd, zgodnie z którym obiektywna rzeczywistość jest fizyczna/przestrzenna, a wszystkie zjawiska niematerialne albo są nie-rzeczywistością, albo można je sprowadzić do zjawisk materialnych i wyjaśnić w kategoriach fizycznych¹³. W tym, swoistym królestwie przestrzeni, władzę sprawuje wyobraźnia – bogowie muszą mieć widzialne wizerunki, stawiane są pomniki, które otacza się czecią. Wszyscy składają hołd sztandarom i flagom narodowym, sanktuarium i pomnikom. Dla człowieka doby współczesnej wszystko wydaje się być wymierne i redukowalne do liczby. Wartością jest wyłącznie to, co przynosi

⁷ A. J. Heschel, *Szabat i jego znaczenie dla współczesnego człowieka*, Kraków 2009, s. 29.

⁸ Zdaniem Heschela, celem nauki jest badanie faktów i procesów natury, celem zaś religii jest zrozumienie natury w odniesieniu do woli Boga: udzielenie odpowiedzi na pytanie, które nie jest stawiane przez człowieka oraz zaspokojenie potrzeby człowieka, który nęka Boga. A. J. Heschel, *Bóg szukający człowieka*, s. 24.

⁹ Tamże, s. 24.

¹⁰ Tamże, s. 330.

¹¹ A. J. Heschel, *Szabat*, s. 28.

¹² Koniecznie należy zauważyć, iż są pewne wyjątki, kiedy Heschel kładzie bardzo duży akcent na miejsce/przestrzeń, a wręcz je sakralizuje – i jest to ziemia Izraela, „gdzie przestrzeń jest wymiarem czasu”, A. J. Heschel, *Israel: An Echo of Eternity*, New York 1967, s. 120. Jest to związane z traumatycznymi doświadczeniami II wojny światowej i Szoah. S. Krajewski, *Żydzi, judaizm, Polska*, Warszawa 1997, s. 115.

¹³ A. J. Heschel, *Bóg szukający człowieka*, s. 181.

wymierną, materialną korzyść¹⁴, co materialnie istnieje w przestrzeni¹⁵. A nawet więcej, dla wielu tylko świat przestrzeni oznacza istnienie. W tej perspektywie rzecz staje się kategorią, która ciąży nad umysłami, tyranizując ludzkie myśli. To z kolei czyni człowieka ślepym na wszelką rzeczywistość, która nie daje się identyfikować jako rzecz, jako niezbity fakt. Dlatego również czas, jakże niematerialny, jawi się człowiekowi jako nierzeczowy i niesubstancjalny, a ostatecznie nierzeczywisty¹⁶. W najlepszym wypadku czas jest rozumiany jako środek do pomiarów, jako relacja między wydarzeniami, nie zaś sfera istnienia¹⁷. Stąd też współczesny człowiek doskonale wie, co robić z przestrzenią, nie wie jednak, co czynić z czasem – wyjąwszy czynienie go podległym przestrzeni¹⁸.

Tymczasem, „sercem istnienia” jest czas¹⁹. To on jest prawdziwym królestwem istnienia, prawdziwą przestrzenią istnienia²⁰, w której odkrywamy to, co autentycznie cenne²¹. Oto już, będąca zapisem zdarzeń historycznych, Biblia – fundament dla Heschelowskiej interpretacji rzeczywistości – bardziej troszczy się o czas niż o przestrzeń. Widzi ona świat w wymiarze czasu²². Mówi o stworzeniu w czasie, sama zaś Księga Rodzaju mówi raczej o dniach niż o miejscach stworzenia²³. Wskazuje przy okazji, iż główne treści wiary Izraela znajdują się właśnie w królestwie czasu: Żydzi pamiętają i uroczystie obchodzą dzień wyjścia z Egiptu oraz dzień, kiedy naród Izraela stał pod Górą Synaj²⁴. Dlatego judaizm jest religią historii, religią czasu. Boga Izraela nie odnajdziemy przede wszystkim w prawach natury. Przemawiał On poprzez zdarzenia w historii²⁵. Czas, poza tym, jest również dominującą cechą myślenia profetycznego: „Dzień Pana” jest dla proroków ważniejszy niż „dom Pana”²⁶.

Na tym tle żydowski filozof apeluje „o” i wskazuje „na” konieczność specjalnej świadomości znaczenia czasu, jego nadrzędnego znaczenia w stosunku do

¹⁴ Tamże, s. 48.

¹⁵ Por. A. J. Heschel, *Prosilem o cud. Antologia duchowej mądrości*, Poznań 2001, s. 125-126.

¹⁶ A. J. Heschel, *Szabat*, s. 25-26.

¹⁷ Tamże, s. 150-151.

¹⁸ Tamże, s. 27.

¹⁹ Tamże, s. 23.

²⁰ Zgodnie ze wspomnianą biegunowością myśli judaistycznej, istnieje w niej również inne, przeciwne dla centralnego stawiania czasu spojrzenie, a którego przedstawicielem jest Aryeh Kaplan. Dla niego kamieniem węgielnym stworzenia jest materia/przestrzeń, swoiste miejsce uświęcone, por. A. Kaplan, *Jerusalem, the Eye of the Universe*, New York 1976, s. 81.

²¹ Por. A. J. Heschel, *Pańska jest ziemia. Wewnętrzny świat Żyda w Europie Wschodniej*, Kraków 2010, s. 13.

²² A. J. Heschel, *Szabat*, s. 29.

²³ Tamże, s. 150.

²⁴ Tamże, s. 32.

²⁵ A. J. Heschel, *Bóg szukający człowieka*, s. 254.

²⁶ A. J. Heschel, *Szabat*, s. 151. Por. S. Krajewski, *Żydzi, judaizm, Polska*, s. 113.

przestrzeni. Po pierwsze dlatego, że istnienie nigdy nie jest wytłumaczalne samo przez się, a tylko poprzez czas. Możemy odczuwać czas bez przestrzeni, nigdy jednak nie potrafimy odczuwać przestrzeni bez czasu. Świat przestrzeni jest zaledwie częścią życia, a czas jest całą resztą: „rzeczy są brzegiem – podróż odbywa się w czasie”²⁷. Czas jest tym, co nigdy nie wygasa, jest jak „wiecznie płonący krzak”²⁸ – to świat przestrzeni przetacza się przez nieskończony obszar czasu. Dla zwykłego umysłu istotą czasu jest przelotność, tymczasowość. W rzeczywistości to świat przestrzeni daje poczucie oraz doświadczenie przelotności, nie-trwałości i tymczasowości. To czas, poza przestrzenią i niezależny od niej, jest wieczny. Ponieważ rzeczy giną w obrębie czasu, a sam czas się nie zmienia, dlatego nie powinno się mówić o upływie czasu, lecz o upływie czy przechodzeniu przestrzeni przez czas: to nie czas umiera, to ludzkie ciało umiera. W związku z tym, tymczasowość jest atrybutem świata przestrzeni, rzeczy przestrzeni. Poza przestrzenią czas nie dzieliłby się na przeszłość, teraźniejszość i przyszłość²⁹.

Po drugie, w logicznej ciągłości z powyższym, czas jest poza zasięgiem ludzkim i poza ludzką władzą. Jest zarazem blisko i daleko, tkwi w każdym doświadczeniu i przekracza wszelkie doświadczenie, jest innością – tajemnicą unoszącą się ponad wszelkimi kategoriami. Każdy człowiek i wszelka przestrzenna/materiałna rzeczywistość bierze udział w procesji przez jego królestwo, które nigdy się nie kończy. Każdy więc człowiek zajmuje jakąś część przestrzeni. Nikt i nic jednak nie posiada czasu tak, jak posiada się przestrzeń³⁰. Każda chwila należy tak do jednego człowieka jak do wszystkich ludzi: ludzie dzielą czas, posiadają zaś przestrzeń. Na skutek posiadania przestrzeni ludzie stają się rywalami, także w odniesieniu do innych bytów materialnych. Natomiast na skutek życia w czasie ludzie są współcześni wszystkim innym bytom. Stąd tylko w obrębie czasu istnieje prawdziwa solidarność i wspólność wszystkich bytów³¹. Stąd również fundamentalny postulat Heschela: człowiek powinien „podbijać przestrzeń i uświęcać czas”³².

Jednocześnie nasza świadomość czasu zależy od zasady, która jest niezależna od czasu. Człowiek jest świadomy czasu, mierząc go, wypowiadając minuty, godziny, dni. Ale po to, by mierzyć czas, musi mieć zasadę pomiaru, która z założenia jest/powinna być stała. Sam czas w swojej ciągłości polega na zasadzie, która

²⁷ A. J. Heschel, *Szabat*, s. 151.

²⁸ Tamże, s. 156.

²⁹ Tamże, s. 152-153.

³⁰ Heschel podtrzymuje swoją tezę także w obliczu innej, mówiącej, że „istnieć to posiadać czas”. Ale – uzasadnia – czy człowiek może posiadać i czy rzeczywiście posiada czas? Rzecz w tym, że nie może on posiadać czasu, chwil, w których żyje, skoro to, co beczasowe w jego czasowości, nie jest na pewno jego prywatną własnością. A. J. Heschel, *Człowiek nie jest sam*, s. 45-46.

³¹ A. J. Heschel, *Szabat*, s. 154-155.

³² Tamże, s. 159.

jest niezależna od czasu, gdyż z samego czasu nie mogłaby płynąć niezmiennność. Potok czasu płynie przez „łód beczasowy” (*no time's land*)³³. Owym łodem beczasowym jest wieczność, która – nie utożsamiając się z Bogiem – należy do Boga jako Stwórcy. Tylko Bóg jest niezależny od czasu i tylko On jest Panem wieczności³⁴. Ostatecznie więc czas należeć może tylko do Stwórcy, bytu pierwszego i odwiecznego, przed-czasowego i poza-czasowego, do Boga³⁵. Jest narzędziem Boga. Jest procesem stwarzania, a rzeczy przestrzeni są rezultatem stworzenia: kiedy patrzymy na przestrzeń, widzimy skutki stworzenia, kiedy odczuwamy czas, słyszymy proces stwarzania³⁶. W tym znaczeniu czas manifestuje (lub jest manifestacją) i wskazuje na to, co przewyższa wszelki porządek natury i mądrości tego świata, to, co jest nawet poza samym czasem – tajemnicę ostatecznego pytania³⁷.

2. Czas a Bóg

Jednak czas jest nie tylko środkiem w procesie stwarzania. Abraham Joshua Heschel, rozwijając swoje refleksje nad czasem, uważa, iż będąc manifestacją tego, co przewyższa wszelki porządek natury, ma on nierównie mocniejsze znaczenie dla świata, a przede wszystkim dla człowieka. Stawia czas w o wiele głębszej perspektywie od założeń, dla których jest on zaledwie sposobem bycia istoty śmiertelnej (i to ze wszystkimi tego konsekwencjami), a więc zamykających problem czasu jedynie w przestrzeni rozważań o sposobach istnienia ludzkiej egzystencji³⁸. Stawia go również w głębszej perspektywie, niż jako narzędzie i przestrzeń procesu stworzenia. Według jego myśli, czas należy rozważać także w kategoriach pytań o tajemnicę obecności Boga pośród owego (swojego) stworzenia.

a. Czas jako miejsce obecności Boga

Idea obecności Boga we wszechświecie budzi duży entuzjazm, lecz raczej rozumiana jest tak, jakby oznaczała Jego obecność w przestrzeni,

³³ A. J. Heschel, *Człowiek nie jest sam*, s. 172.

³⁴ Jest to poniekąd paralelne do wypowiedzi Franza Rosenzweiga: Czas i godzina – tylko przed Bogiem są one bezsilne, F. Rosenzweig, *Gwiazda zbawienia*, Kraków 1998, s. 433.

³⁵ Wbrew pozorom, koreluje to z ogólną wykładnią Talmudu, dla którego czas w odniesieniu do Boga nie znaczy nic. Jako Stwórca, z konieczności jest pierwszy, centralny i ostatni w czasie, bo jest jego Panem i zasadą, por. A. Cohen, *Talmud. Syntetyczny wykład na temat Talmudu i nauk rabinów dotyczących religii, etyki i prawodawstwa*, Warszawa 1995, s. 44.

³⁶ A. J. Heschel, *Szabat*, s. 157.

³⁷ A. J. Heschel, *Człowiek nie jest sam*, s. 92.

³⁸ Por. E. Levinas, *Bóg, śmierć i czas*, Kraków 2008, s. 53-54. M. Heidegger, *Bycie i czas*, Warszawa 1994.

w przyrodzie. Tak, jak gdyby był On rzeczą a nie Duchem³⁹. Filozof odrzuca taki, na wskroś materialistyczny, model poszukiwania Bożej obecności. Czy-ni to zarówno przy pomocy logiki połączonej z ontologiczną koncepcją Absolutu: skoro Bóg jest wszędzie (wszechobecny), to nie może być po prostu gdzieś⁴⁰. To „gdzieś”, jako forma umiejscowienia, zawsze musiałoby prowadzić do urzeczowienia Boga. Owe urzeczowienie byłoby zaś bezpośrednią drogą do Jego negacji. Niejako w odpowiedzi na ten problem stwierdza, że Bóg jest wszędzie, albo nie ma Go nigdzie. Jest Ojcem wszystkich, albo nie jest niczym, troszczy się o wszystkich, albo o nic się nie troszczy⁴¹. Z drugiej strony Heschel nawiązuje do biblijnego Boga Izraela, który przecież nie jest Bogiem rzeczy i w rzeczy, nie ma jednego miejsca (przestrzeni), z którym związana jest Jego obecność. Bóg nie jest i nie może być umiejscowiony w rzeczy: „Czy jednak naprawdę zamieszka Bóg na ziemi? Przecież niebo i niebiosy najwyższe nie mogą Cię objąć, a tym mniej ta świątynia, którą zbudowałem” (1 Krl 8, 27)⁴². Jest bowiem Bogiem objawiającym się i uobecniającym w wydarzeniach dokonujących się w historii⁴³, która jest opisem czasu. Obie perspektywy wskazują, iż to w wymiarze czasu człowiek spotyka Boga i staje się świadomy tego, iż każda chwila jest aktem stworzenia, otwarciem nowych dróg do ostatecznych spełnień. Czas jest obecnością Boga w świecie przestrzeni. Aczkolwiek czas nie jest Bogiem, ani Bóg nie jest czasem i nie jest czasem ograniczony. Bóg nie jest częścią żadnego ani przestrzennego, ani czasowego ciągu⁴⁴. Czas jest obecnością Boga, który z kolei jest ontologiczną zasadą i źródłem jedności. Stąd to w obrębie czasu człowiek jest zdolny odczuwać jedność wszystkich bytów. Konsekwencją obecności Boga w czasie jest świadomość tego, iż obecna (każda) chwila istnieje, ponieważ obecny jest Bóg⁴⁵. Czas, będąc obecnością Boga w świecie przestrzeni, jest zarazem Jego darem dla tego świata przestrzeni⁴⁶.

Skoro jednak czas nie jest Bogiem, ani Bóg nie jest czasem, a mimo to czas jest miejscem obecności Boga w stworzeniu i wobec niego, potrzebne jest swoje medium łączące owe dwie rzeczywistości, jakaś kategorialna jakość, w której mogą się one spotkać i wytłumaczyć wobec swoich ontologicznych różnic.

³⁹ A. J. Heschel, *Szabat*, s. 24-25.

⁴⁰ Tamże, s. 134.

⁴¹ Tamże, s. 196.

⁴² A. J. Heschel, *Człowiek szukający Boga. Szkice o modlitwie i symbolach*, Kraków 2008, s. 165.

⁴³ A. J. Heschel, *Szabat*, s. 30.

⁴⁴ Por. A. J. Heschel, *Człowiek nie jest sam*, s. 98.

⁴⁵ A. J. Heschel, *Szabat*, s. 157.

⁴⁶ Tamże, s. 158.

b. Czas jako wieczność w przebraniu

Nie ma człowieka, którego choć przez chwilę nie poruszało to, co wieczne⁴⁷. Otóż, istnieją chwile, w których niebo i ziemia łączą się pocałunkiem, w których nad horyzontem tego, co wiadome, unosi się zasłona, odkrywając wizję tego, co wieczne w czasie⁴⁸. Jedną z takich chwil był/jest Izrael oraz jego doświadczenie. Osiągnięciem Izraela było doświadczenie historii, świata czasu, a dokładniej czasu jako obecności Boga. Dlatego judaizm głosi, że czas jest niezmiennie istotny. Choć nieuchwytny, pozostaje brzemienno w ziarna wieczności: rzeczy, które się zdarzają w czasie (w historii), mają znaczenie dla Boga i losów człowieka⁴⁹.

Heschel jest przekonany, iż czas jest niewiele mniejszy od wieczności, że czas i wieczność są ze sobą organicznie związane. Historia zaś jest dramatem, w którym udział biorą człowiek (to, co kruche, skończone i czasowe) i Bóg (to, co wieczne). W jej zdarzeniach słyhać zarówno głos Boga, jak i Jego milczenie⁵⁰. Poza tym istnieją zdarzenia, które nigdy nie ulegają przeszłości. Historię świętą można określić jako próbę pokonania granicy dzielącej przeszłość i teraźniejszość, jako próbę zobaczenia przeszłości w teraźniejszości⁵¹. Z drugiej strony stwierdza, że to, co czyni Bóg, zdarza się tak w czasie, jak i w wieczności⁵². Dlaczego czas jest niewiele mniejszy od wieczności? Dlaczego w czasie można usłyszeć głos i milczenie wiecznego Boga? Dlaczego i co oznacza, że czas jest brzemienno w ziarna wieczności? Wreszcie, co to znaczy, że są wydarzenia, które nigdy nie ulegają przeszłości? Heschel przyznaje, że dzięki słowom Biblii odkrywa siłę nieskończonej tęsknoty za odczuwaniem wieczności w czasie⁵³. Dlatego czas jest dla niego wiecznością w przebraniu. Dzięki temu, choć nie ma takiej jakości w przestrzeni, która miałaby cokolwiek wspólnego z istotą Boga, to jednak właśnie w czasie można znaleźć do Niego podobieństwo⁵⁴. Dla wielu ludzi czas jest nieuchwytny i często niezrozumiały, dla ludzi połączonych z Bogiem czas jest zamaskowaną wiecznością. Owa wieczność jest źródłem czasu, a tajemnicą bytu jest wieczność w obrębie czasu⁵⁵. Stąd ważna jest każda chwila, każde jej tchnienie. Duch Boga odsłania się w pewnych mgnieniach czasu. Trzeba zaiste najpierw zostać onieśmiałym przez cud czasu, aby być gotowym przyjmować obecność wieczności, obecność w tej (i każdej) chwili. Należy żyć

⁴⁷ A. J. Heschel, *Człowiek nie jest sam*, s. 71.

⁴⁸ A. J. Heschel, *Bóg szukający człowieka*, s. 176.

⁴⁹ Tamże, s. 260.

⁵⁰ Tamże, s. 261.

⁵¹ Tamże, s. 266.

⁵² Tamże, s. 269.

⁵³ Tamże, s. 316.

⁵⁴ A. J. Heschel, *Szabat*, s. 43.

⁵⁵ Tamże, s. 158.

i działać tak, jak gdyby los całego czasu zależał od pojedynczej chwili⁵⁶. Właśnie poprzez czas człowiek może dążyć do jedności/spotkania z Bogiem. I właśnie w tajemnicy czasu odkrywamy, że w obrębie naszego zadziwienia świat i „Ja” są jednym w bycie w wieczności⁵⁷. Tym samym, zauważa Heschel, wieczność jest innym słowem oznaczającym jedność. W niej przeszłość i przyszłość nie są oddzielone; tutaj jest wszędzie, a teraz trwa na zawsze. Skądinąd przeciwieństwem wieczności jest rozproszenie, nie zaś czas. Wieczność nie zaczyna się, gdy czas dobiega końca. Czas jest wiecznością złamaną w przestrzeni, jak promień światła złamany w wodzie⁵⁸, wiecznością, która jest pamięcią Boga⁵⁹.

3. Architektura czasu

Czas w koncepcji Abrahama J. Heschela przyjmuje znaczenie centralne. Jest miejscem, na którym – z woli Stwórcy – dzieją się wszystkie sprawy człowieka i świata z Bogiem. W świetle tej prawdy, jest on rzeczywistością istotną dla duchowo – egzystencjalnej kondycji człowieka, jak i spełnienia jego powołania do wieczności. Zarazem wymaga też – tuż po uświadomieniu sobie jego znaczenia – wyjątkowego podejścia i traktowania, a nawet swego rodzaju kreowania i organizowania. Czas jest tym miejscem w życiu człowieka, na którym musi on rozpocząć budowę mostu prowadzącego z serca do Boga⁶⁰. Stąd judaizm i żydowskie życie religijne skoncentrowane są przede wszystkim wokół czasu. To żydowski rytuał, żydowskie życie wokół liturgii, staje się architekturą czasu, czyli umiejętności kształtowania czasu w sposób znaczący: sztuką znaczących form w czasie. Większość wymogów judaizmu – zauważa filozof – takich jak: szabat, święta nowiu, rok szabatowy i rok jubileuszowy, uzależnionych jest od konkretnej pory dnia lub roku (wieczór, poranek i południe przynoszą wezwanie do modlitwy). Także nadzieja mesjańska jest oczekiwaniem konkretnego dnia, kresu wszystkich dni. Judaizm w ten sposób uczy przywiązania do świętości w czasie, przywiązania do świętych wydarzeń. Pokazuje, jak starać się uświęcać sanktuaria wyłaniające się z czasu⁶¹.

Wobec tego, czas jest dla Heschela swoistym darem, który nie tylko należy wykorzystywać, ale i wokół którego trzeba orientować swoje życie. Czas ma być dla człowieka centralną drogą rozwoju, drogą wspinania i osiągnięcia szczytu, drogą do wieczności i jedności w Bogu.

⁵⁶ Tamże, s. 127.

⁵⁷ A. J. Heschel, *Człowiek nie jest sam*, s. 40.

⁵⁸ Tamże, s. 95-96.

⁵⁹ Tamże, s. 108.

⁶⁰ Por. A. J. Heschel, *Pańska jest ziemia*, s. 129.

⁶¹ A. J. Heschel, *Prosiłem o cud*, s. 53. A. J. Heschel, *Szabat*, s. 31-32.

a. Czas jako droga świętości

Jednym z fundamentalnych zadań człowieka jest uświęcanie czasu, budowanie duchowej drogi prowadzącej przez królestwo czasu do Boga i Jego wieczności. Inaczej mówiąc, celem człowieka, jego egzystencji i jego życia duchowego, nie jest zapełnianie przestrzeni, lecz zwracanie się ku świętym chwilom oraz przekształcanie дарowanego czasu w wieczność. Owey wieczności dostępują bowiem ci, którzy swój czas wypełniają duchem a nie ci, którzy wymieniają go na przestrzeń, i którzy swoje życie koncentrują wyłącznie wokół przestrzeni⁶². Dlatego na tej drodze stawiane mają być pałace kształtowane i budowane w duszy. Chodzi o wielość duchowej treści w codziennej egzystencji⁶³, o świętość czynków, z nauki i modlitwy, troski i bojaźni oraz o doskonałość miłości. Chodzi ostatecznie o umiejętność kształtowania i wznoszenia budowli, których dostrzec nie może nikt, prócz Boga. Jedyną, a przynajmniej najpewniejszą drogą, jest umiejętność życia bardziej w czasie niż w przestrzeni tak, aby dusza ludzka była zawsze w drodze, a tajemnica serca nie miała pokrewieństwa z rzeczami⁶⁴. Naturalnie, taka droga kreowania świętości w czasie wymaga zupełnie innej wrażliwości niż budowanie katedry w przestrzeni⁶⁵. Niestety, człowieka doby współczesnej bardziej interesuje królestwo przestrzeni, bardziej „mieć” niż „być”, bardziej „brać” niż „kochać”. Ażeby zdobyć w nim moc, człowiek rezygnuje z wszelkich aspiracji w królestwie czasu. A to właśnie w królestwie czasu celem jest „być” a nie „mieć”, nie „posiadać”, lecz „dawać”, nie „panować”, lecz „uczestniczyć”, nie „podbijać”, lecz „współbrzmieć”⁶⁶. Dlatego też uświęcanie czasu może mieć miejsce tam, gdzie sam czas – a nie przestrzeń – staje się dla człowieka świadomą drogą do (i wyborem) świętości, gdzie czas, jako chwila, staje się każdym tu i teraz a zarazem wszystkim, co kieruje „ku” i przybliża „do” zjednoczenia z Bogiem. Tylko w czasie możemy odnaleźć podobieństwo do Boga i tylko w czasie możemy odnaleźć Jego obecność⁶⁷.

Człowiek musi sobie uświadamiać, że sens życia nie istnieje tylko w wieczności, ale przede wszystkim w czasie, w każdej – otrzymanej poprzez akt stworzenia – chwili⁶⁸. Słowo kadosz (święty), jedno najbardziej wyróżnionych słów w Biblii, użyte zostało po raz pierwszy w Księdze Rodzaju, przy końcu historii stworzenia. Niezmiernie ważny jest tu fakt, że odnosi się właśnie do czasu:

⁶² Tamże, s. 28 i 82.

⁶³ Por. A. J. Heschel, *Pańska jest ziemia*, s. 8-9.

⁶⁴ Tamże, s. 14.

⁶⁵ Por. S. Heschel, *Wstęp*, [w:] A. J. Heschel, *Szabat*, s. 16.

⁶⁶ A. J. Heschel, *Szabat*, s. 23.

⁶⁷ Por. S. Heschel, *Wstęp*, s. 17.

⁶⁸ A. J. Heschel, *Bóg szukający człowieka*, s. 260.

„I pobłogosławił Bóg dzień siódmy i uświęcił go”. Dla Biblii zatem pierwszą jest świętość w czasie. Kiedy bowiem historia rozpoczęła swój bieg, na świecie była tylko jedna świętość, świętość w czasie. Ona pojawiła się najpierw, następnie świętość człowieka, a na końcu świętość przestrzeni. Czas był poświęcony przez Boga, zaś przestrzeń i miejsca przez Mojżesza (por. Lb 7, 1)⁶⁹.

W tak ujętej perspektywie postrzegania i rozumienia czasu, każda chwila, każda godzina modlitwy i oddawania czci Bogu są zarówno zależną jak i dojrzałym owocem traktowania darowanego czasu, a wszystkie inne chwile/godziny są jak drogi do niej prowadzące⁷⁰. Taki czas jest miejscem, na którym człowiek myśli o Bogu, miejscem pominięcia własnego „ego”, kiedy człowiek szczęśliwie należy do porządku Bożej woli⁷¹. Taki czas staje się codzienną, prostą drogą świętości, a poprzez to, drogą do wieczności. Drogą czasu upragnionego, czasu łaski (por. Iz 49, 8; 2 Kor 6, 2; Ps 69, 14). Uświęconym człowiekiem jest ten, kto wie, jak uświęcać czas⁷².

b. Chwila – dyferencyjny charakter czasu (hierarchia chwili w obrębie czasu)

Ważną, podejmowaną i rozważaną przez Heschela, charakterystyką czasu jest jego zróżnicowanie co do znaczenia, tudzież rangi, a które najlepiej uwidocznione jest poprzez podział na poszczególne elementy składowe, zwane chwilami. Za żydowską tradycją filozof zakłada, iż istnieje hierarchia chwil w obrębie czasu. To znaczy, że nie wszystkie sekundy, minuty i godziny, nie wszystkie dni a tym bardziej lata, są jednakowe. A to znaczy, że każda z nich może być z różnych względów bardziej, bądź mniej wyjątkowa. Dlatego człowiek może się modlić do Boga w ten sam sposób we wszystkich miejscach, lecz Bóg nie mówi do człowieka w ten sam sposób w każdym czasie: „Synaj nie zdarza się każdego dnia, a prorokowanie nie jest ciągłym procesem. Są czasy, kiedy ludzie powoływani są na proroków, i czasy, kiedy głos prorokowania cichnie”⁷³.

Naturalnie, człowiekowi, który zaprawiony jest w poszukiwaniu wyjaśnień wszystkiego, jako przejawu ogólnego prawa, każdego zjawiska, jako przykładu typu, ciężko jest uwierzyć w to, co wyjątkowe i absolutnie jedyne/niepowtarzalne.

⁶⁹ A. J. Heschel, *Szabat*, s. 32-33. Por. *Hebrajsko – polski Stary Testament. Księga Rodzaju*, wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi, transkrypcją oraz indeksem rdzeni, Anna Kusmirek [przeł. i oprac.], Warszawa 2000, s. 7.

⁷⁰ A.J.Heschel, *Człowiek szukający Boga*, s. 110.

⁷¹ Tamże, s. 139.

⁷² A. J. Heschel, *Bóg szukający człowieka*, s. 518.

⁷³ Tamże, s. 164.

Trudno uwierzyć, aby zdarzenie, które nie zdarza się cały czas, albo od czasu do czasu, mogło wydarzyć się ten jeden raz w pewnym czasie. W nauce jest rzeczą oczywistą, że procesy, które w przestrzeni miały miejsce raz, mogą się powtarzać wielokrotnie. Człowiek nie potrafi zrozumieć, iż w sferze czasu niektóre zdarzenia nie powtarzają się raz za razem. Takim przykładem jest objawienie, które nie wydarza się nieustannie, lecz w szczególnym czasie, w wyjątkowych momentach czasu. Dlatego, jeśli ludzie nie nauczą się doceniać i rozróżniać chwil czasu, tak jak czynią to w przypadku rzeczywistości przestrzennej, jeśli nie staną się wrażliwi na wyjątkowość poszczególnych zdarzeń, wówczas objawienie będzie dla nich niezrozumiałe, o ile nie absurdalne. Tymczasem wyjątkowość jest kategorią, która bardziej należy do sfery czasu niż przestrzeni: dwa kamienie, dwie rzeczy w przestrzeni mogą być podobne, dwie godziny w życiu człowieka lub dwa wieki w ludzkiej historii nigdy nie są podobne. Cokolwiek zdarzyło się raz, nigdy nie zdarzy się ponownie w tym samym sensie⁷⁴. Owe wyjątkowe kategorie są konieczne dla zrozumienia historii, ponieważ tego, co jednostkowe/wyjątkowe, nie możemy pojąć w kategoriach ogólnych. Kategoria ogólności/powszechności jest bowiem kluczem do wiedzy w świecie przestrzeni, zaś kategoria jednostkowości/wyjątkowości jest kluczem do zrozumienia świata czasu⁷⁵. Jednakowoż, lekceważenie świata czasu i nieświadomość głębi/wyjątkowości zdarzeń prowadzi do twierdzenia, że historia sama się powiela. Abraham J. Heschel zauważa, niejako w opozycji do mentalności człowieka doby współczesnej, iż ze względu na głębokie poczucie oraz świadomość rangi czasu człowiek biblijny był zdolny rozumieć, że na Synaju doświadczył zdarzenia nieporównywalnego w ludzkiej historii (por. Pwt 4, 32-34)⁷⁶.

Rola czasu jest uwarunkowana ludzką sytuacją i Bożą wolą. Z jednej strony wola Boża jest wieczna, przewyższająca wszystkie chwile, wszystkie zdarzenia, włączając w to akty objawienia. Znaczenie czasu/każdej chwili zależy więc od tego, co dokonuje się w czasie w odniesieniu do Bożej woli⁷⁷. Z drugiej strony człowiek nie jest taki sam w każdym czasie i w każdej sytuacji. Jedynie w pewnych momentach staje się świadom rozdzierającej serce niepojętności świata, w którym żyje i którego nie zna. Wówczas popada w zdziwienie i pyta: jakie jest jego miejsce w pośrodku ogromu czasu i przestrzeni? Jakie jest jego zadanie i jaka jest jego sytuacja?⁷⁸ Najgłębsze wejrzenie wyłania się z chwil niewysłowionego poruszenia, chwil zdziwienia, bojaźni, uwielbienia, strachu, drżenia i absolutnego zdumienia; ze świadomości majestatu. Właśnie u szczytu takich chwil człowiek osiąga pewność (lub całkiem ją traci), że życie ma sens, że czas

⁷⁴ Tamże, s. 255-256.

⁷⁵ Tamże, s. 258.

⁷⁶ Tamże, s. 256.

⁷⁷ Tamże, s. 272.

⁷⁸ Tamże, s. 164.

to coś więcej niż przemijanie, że poza całym stworzeniem jest Ktoś (lub nie), kto się o nie troszczy⁷⁹. Łaska Boga jednak nie we wszystkich chwilach udziela człowiekowi najwyższych błogosławieństw. Błyski wejrzeń przychodzą i podążają dalej, przenikają i wycofują się, zbliżają i oddalają. Bezpośrednia pewność, którą uzyskuje w chwilach wejrzeń, traci intensywność, kiedy owe chwile mijają⁸⁰.

Przedstawiona charakterystyka, uwzględniająca hierarchię chwil w obrębie czasu, już w swoim założeniu dopuszcza, obok chwil wyjątkowych bo podniosłych, chwile trudne i ciężkie, pełne cierpienia i dramatu, zwątpienia, niezrozumienia i buntu. Dopuszcza mowę i myślenie o czasie jako miejscu bez-nadziei i bez-sensu.

c. Drogi i bezdroża czasu

Odwołując się do słów Izajasza: „Czemuż, o Panie, pozwalasz nam błędzić z dala od Twoich dróg, tak iż serce nasze staje się nieczułe na bojaźń przed Tobą?” (Iz 63, 17), Heschel przywołuje pytanie: „Dlaczego, pytamy często w naszych modlitwach, odnalezienie Ciebie obwarowałeś takimi trudnościami? Dlaczego musimy doświadczyć tyle bólu i cierpienia, nim uda nam się uchwycić chociażby przeblask Twojej obecności”⁸¹? Przy pomocy takich pytań wskazuje pośrednio na to, że w rozważaniach nad architekturą czasu musi być również miejsce na pytanie o czas niedobry, o czas zły, pełen niepokoju i niepewności, pytań i braku bezpośredniej odpowiedzi, czas próby a nawet rozpaczy.

Filozof zauważa, iż w pierwszej kolejności taki czas dotyka człowieka pozbawionego wiary i proroctwa, słabego duchem, choć często silnego w przestrzeni. Człowiek przestrzeni, w pewnym sensie, właśnie ze względu na nią – świadomie bądź nie – odrzuca Boga, choć wydaje mu się, że w cierpieniu lub w czasie próby to Bóg go opuszcza albo odrzuca. A żadnej przecież ludzkiej biedy nie odczuwa się bardziej i mocniej, niż sytuacji opuszczenia przez Boga. Nic nie jest tak straszne jak zostać przez Niego odrzuconym. Takie życie wszak staje się horrorem⁸². Czas staje się wówczas ciemnym niszczycielem, czasem bez-nadziei i zwiastunem utraty wszystkiego (całej przestrzeni). Życie natomiast przemienia się w wyścig z czasem⁸³. Na tym tle historia, jako klamra zamykająca relację czasu do ludzkiej egzystencji⁸⁴, staje się pozbawionym sensu,

⁷⁹ Tamże, s. 166.

⁸⁰ Tamże, s. 167.

⁸¹ A. J. Heschel, *Prośilem o cud*, s. 33.

⁸² Por. A. J. Heschel, *Człowiek szukający Boga*, s. 50.

⁸³ Por. A. J. Heschel, *Człowiek nie jest sam*, s. 169.

⁸⁴ Por. A. Sobieraj, *Szoah – Misterium iniquitatis. Próba teologicznej interpretacji Szoah w świetle teologii współczesnej*, Wrocław 2008, s. 7.

monotonnym powtarzaniem cyklu nienawiści, rozlewu krwi i (tylko) chwilowych rozejmów⁸⁵. Jest to konsekwencja człowieka żyjącego syndromem cywilizacji przestrzeni, profanującego czas poprzez sławienie wspaniałości tejże ucywilizowanej przestrzeni i wykorzystującego czas tylko po to, aby pozyskać przestrzeń, by „mieć więcej”. Taki człowiek nie wie, nie chce wiedzieć, bądź wiedzieć nie może, że potęga osiągnana w świecie przestrzeni kończy się nagle (i załamuje) na linii granicznej czasu, że wobec czasu przestrzeń/materia staje się marnością. Czas staje się niedobry dla tego, kto zaprzedał się w niewolę rzeczy, kto żyje jedynie pragnieniem ujarzżenia i wykorzystania sił przyrody⁸⁶.

Heschel, kontynuując ten wątek, zauważa, iż człowiek cierpi również z powodu głęboko zakorzonego strachu przed czasem, który jawi się jako „złośliwy i zdradliwy potwór”, a cofając się przed stawieniem czoła czasowi, ucieka pod osłoną rzeczy przestrzeni; radość posiadania traktując jako odtrutkę na grozę czasu, która powoli, choć coraz bardziej intensywnie, przeradza się w strach przed nieuchronną śmiercią⁸⁷. Na przeciwnym biegunie stawia człowieka wiary, dla którego czas jest drogą i miejscem doświadczenia obecności Boga. Nigdy nie żyje on na próżno, nie cierpi z powodu strachu przed błędzeniem po bezdrożach czasu. Z perspektywy posiadanej przeszłości (której źródłem jest Bóg i Jego wola) nie boi się o przyszłość, o to, co przyjdzie (tym, co przyjdzie będzie bowiem Bóg i Jego wieczność). Człowiek czasu i ducha uwikłany jest w historię przekraczającą zyski i chwałę wszelkich imperiów i wszelkiej przestrzeni – wszelkiego „mieć”. Wie i czuje, że został wezwany do nastawienia zegara wiecznej historii⁸⁸, jako jedności z Bogiem, że został wezwany by „być”.

Ostatecznie Heschel przyznaje, że czas jest jak pustynia odznaczająca się wielkością, ale nie pięknem. Jego dziwna straszliwa siła zawsze budzi strach, ale rzadko kiedy rozwesela. Nigdy jednak tam, gdzie jest wiara i duch, czas nie może być bezdrożem, nie może być przestrzenią bez-nadziei i bez-sensu. Ta straszliwa siła czasu bowiem, od samego początku stworzenia, przemieniana jest i uświęcana przez Szabat⁸⁹.

4. Szabat – pałac budowany w czasie

Swoją filozofię czasu Heschel koncentruje/buduje wokół Szabatu – siódmego dnia stworzenia, z którym wiążą się trzy boskie czyny: odpoczynek,

⁸⁵ A. J. Heschel, *Bóg szukający człowieka*, s. 260.

⁸⁶ A. J. Heschel, *Szabat*, s. 23-24 i 76.

⁸⁷ Tamże, s. 27.

⁸⁸ Por. A. J. Heschel, *Pańska jest ziemia*, s. 144.

⁸⁹ A. J. Heschel, *Szabat*, s. 50.

błogosławieństwo i uświęcenie (por. Rdz 2, 2-3). Możemy nawet powiedzieć, iż Szabat jest koroną tej filozofii. Istota Szabatu jest bowiem całkowicie oddzielona od świata przestrzeni, a jego sensem jest uświęcenie czasu: przez sześć dni w tygodniu Żydzi żyją w tyranii rzeczy przestrzeni, dnia siódmego – w Szabat – starają się sprostać świętości w czasie. To dzień powołania do uczestnictwa w tym, co wieczne⁹⁰. To dzień troski o ziarno wieczności posiane w sercach ludzi, którzy swoje ręce oddali światu, ale swoje dusze oddali Temu, który jest Wieczny i który jest źródłem/zasadą wieczności⁹¹.

Filozof przypomina, że dla umysłowości biblijnej Szabat jest dniem odpoczynku i powstrzymania się od pracy, ale nie w celu odzyskania utraconej siły i zdolności do wykonywania codziennych czynności. Jest to dzień służący życiu⁹². Nie jest więc czasem „puszczania fajerwerków” tudzież „fikania koziołków”, ale sposobnością do naprawiania „złachmanionego” i poranionego życia. W czasie Szabatu człowiek stara się zapanować nad własnym „ja” i zdobyć przyjazną oraz zbawienną przestrzeń prawdziwej wolności w świecie – z natury zniewalającej – przestrzeni. To dzień, w którym rezygnuje się z używania narzędzi, które tak łatwo przemieniają się w oręż zniszczenia, dzień zawieszenia broni w okrutnej walce człowieka o przetrwanie. W Szabat odsuwane są na bok wszelkie konflikty osobiste i społeczne. To czas pokoju między ludźmi, ale także między człowiekiem a przyrodą. Czas oderwania się od tego, co wulgarne, od zewnętrznych przyzwyczajęń i zobowiązań, dzień rezygnacji z oddawania czci bożkom cywilizacji. To *exodus* od napięć i stresów, wyzwolenie człowieka z jego poniżenia⁹³. Dlatego też jest dniem gromadzenia raczej a nie trwonienia czasu, będącym zarazem największym i najbardziej drogocennym prezentem, jaki ludzkość otrzymała ze skarbcza Boga⁹⁴. Na burzliwym oceanie czasu i udręki jest wyspą spokoju i dniem przyłgnięcia do ducha. Dniem odnajdywania harmonii ze świętością ukrytą w czasie, a zarazem dniem poszukiwania obecnej w nim wieczności. W Szabat człowiek koncentruje się na cudzie stworzenia, a nie na jego owocach, na stworzeniu świata, a nie na stworzonym świecie⁹⁵.

Szabat ma znaczenie zarówno dla człowieka jak i dla Boga. Związany jest relacją z Bogiem i z człowiekiem, będąc znakiem przymierza zawartego między nimi⁹⁶. Dlatego Szabat, jako siódmy dzień, jest drogowskazem i centrum życia duchowego judaizmu – to pałac budowany w czasie. Jednak, zanim ów pałac

⁹⁰ Tamże, s. 34.

⁹¹ A. J. Heschel, *Prosilem o cud*, s. 51.

⁹² A. J. Heschel, *Szabat*, s. 40.

⁹³ A. J. Heschel, *Prosilem o cud*, s. 51-52.

⁹⁴ A. J. Heschel, *Szabat*, s. 46.

⁹⁵ A. J. Heschel, *Prosilem o cud*, s. 52-53.

⁹⁶ A. J. Heschel, *Szabat*, s. 97.

będzie (z)budowany, najpierw – na pierwszym etapie – jest swego rodzaju kopalnią, w której można znaleźć szlachetny metal ducha jako materiał budulcowy pałacu w czasie. Budowany jest on z duszy, radości i powściągliwości. To swego rodzaju koncepcja ducha miłości w formie czasu. W tej perspektywie Szabat – jako świętość w czasie⁹⁷ – to wymiar, w którym to, co ludzkie, staje się bliskie temu, co boskie, w którym człowiek stara się upodobnić do tego, co boskie⁹⁸. Miłość Szabatu to miłość człowieka do tego, co on ma wspólnego z Bogiem, a sam Szabat przedstawia nie istotę Boga, ale Jego obecność, Jego związek z człowiekiem – jest otwartością obecności Boga w tym świecie na duszę człowieka⁹⁹. Tym samym Szabat jest przypomnieniem/wzorem dwóch światów: tego świata i świata przyszłego. Toteż jest właśnie radością, świętością i odpoczynkiem; radość jest częścią tego świata; świętość i odpoczynek należą do świata przyszłego¹⁰⁰. Skoro natomiast jest częścią świata przyszłego, to znaczy, że ma istotny, wręcz organiczny związek z wiecznością. Dla Heschela Szabat i wieczność są tym samym¹⁰¹. Jest on doczesnym przykładem i znakiem świata przyszłego/wiecznego, źródłem wieczności, studnią, z której niebiosy czy też życie w świecie przyszłym czerpią swój początek¹⁰². Wszystko to buduje u niego przekonanie, iż bez Szabatu świat znałby tylko samego siebie lub Boga zniekształconego w rzecz. Byłby światem bez wizji okna na wieczność, otwierającego się w czasie¹⁰³.

5. Życie a wieczność na horyzoncie czasu

Abraham J. Heschel swoją filozofię czasu, zarówno w istocie, jak i w konstrukcji, niemalże organicznie wiąże z duchem Biblii i tradycją judaizmu. Stają się one dla niego niejako płaszczyzną interpretacji, jej fundamentem i punktem odniesienia. Na poziomie filozofii zatem łączy ów fundamentalny egzystencjał istnienia bytu (czas jest istotną cechą istnienia) z Bytem Pierwszym – Stwórcą, źródłem i celem wszystkiego, co istnieje od początku oraz z Jego Objawieniem. Ujmuje, tym samym, czas jako ważny element Bożej ekonomii, jak i ludzkiej egzystencji. To bowiem na linii czasu człowiek może doświadczyć własnego jestestwa, sensu i przeznaczenia. Może pytać o siebie i poszukiwać odpowiedzi, żyć i rozwijać się jako istota o strukturze biologicznej, ale też kształtować swoją kondycję

⁹⁷ A. J. Heschel, *Bóg szukający człowieka*, s. 517.

⁹⁸ A. J. Heschel, *Szabat*, s. 41 i 43.

⁹⁹ Tamże, s. 105.

¹⁰⁰ Tamże, s. 49.

¹⁰¹ Tamże, s. 123.

¹⁰² Tamże, s. 124.

¹⁰³ Tamże, s. 44.

duchowo-moralną. Może też spotkać oraz doświadczyć Bożej obecności i dzieła, miłości i miłosierdzia. Doświadczyć siebie samego jako Boże stworzenie, ale też i podmiot zbawienia. Ostatecznie możemy powiedzieć, iż życie człowieka (i istnienie przestrzeni), jako dar, dokonuje się w innym darze, którym jest sam czas.

Jednocześnie Heschel, w typowy dla judaistycznej biegunowości sposób, ukazuje z jednej strony czas jako jedną z najmarniejszych i najmniej zauważalnych rzeczy. Jest on zaledwie następstwem ginących chwil, czymś, czego nikt nie potrafi i nie może zatrzymać, albowiem przeszłość minęła na zawsze, to, co ma nadejść, jest poza zasięgiem, a teraźniejszość odlatuje, zanim można ją spostrzec¹⁰⁴. Człowiek i stworzenie w ten sposób złapani są w śmiertelny strumień czasu, który nie pozwala ani przebywać w teraźniejszości, ani powrócić do jakiejś chwili przeszłości. Jedyna perspektywa, przed którą staję, to perspektywa przerwania istnienia, bycia wyrzuconym poza strumień¹⁰⁵. Z drugiej jednak strony czas, to coś więcej, albowiem ma ścisły związek z wiecznością i trwaniem w niej (ciągłym istnieniem). Tajemnica istnienia nie kończy się wszakże wraz z przerwaniem jego istnienia w świecie przestrzeni – nie kończy się śmiercią. Spoczywa w relacji między czasowością a trwałością. Droga do tego, co trwałe, nie leży po drugiej stronie życia, nie zaczyna się tam, gdzie urywa/kończy się czas. To, co trwałe, nie zaczyna się poza czasem, lecz w granicach czasu, w obrębie chwili, w obrębie tego, co konkretne. Czas można rozpatrywać zarówno pod względem czasowości jak i wieczności. Jest on granicą wieczności, a jednocześnie jest wiecznością ukształtowaną w „ozdobne frędzle”¹⁰⁶. Stąd też każda chwila, każdy dzień naszego życia, jest raczej przedstawicielem wieczności niż czymś przelotnym. Człowiek musi żyć, jak gdyby los całego czasu zależał całkowicie od pojedynczej chwili. Każda chwila jest zatem na miarę wieczności, a każdy dzień może być wart tysiąca lat. O ile w obrębie czasowości moment nie ma nic, co jest mu równoczesne, o tyle w obrębie wieczności każdy moment może stać się równoczesny Bogu¹⁰⁷.

Analiza Heschelowskiej filozofii czasu wykazuje, iż w niektórych miejscach może ona budzić kontrowersje, a nawet ostre sprzeciwy ze strony myśli chrześcijańskiej, a tym bardziej współczesnych filozofii i nauk o podłożu matematyczno-przyrodniczym. Wynika to z wielu, wszakże obiektywnych, przyczyn, punktów odniesienia, sposobów myślenia, użytych metod i środków. Ale nie można przejść obok niej obojętnie. Pokazuje ona (bowiem) alternatywę dla czysto empirycznego i zamkniętego w materii pojmowania rzeczywistości, która przecież wciąż nie osiągnęła statutu ostatecznego i jedyne go autorytetu. Ukazuje problem czasu

¹⁰⁴A. J. Heschel, *Człowiek nie jest sam*, s. 171.

¹⁰⁵Tamże, s. 171.

¹⁰⁶Tamże, s. 175.

¹⁰⁷Tamże, s. 175.

jako rzeczywistość, która dla ludzkości i świata przybiera znaczenie z gołą głębsze i mocniejsze, jako wektor skierowany ku transcendencji i duchowi, wcale nie odrzucając stworzonej przestrzeni. Wręcz przeciwnie, Heschel pokazuje zarówno wyjątkowe znaczenie czasu, jak i równocześnie jego istotny i nierozzerwalny związek z przestrzenią. Czas jest dla niego Bożym darem danym człowiekowi i światu przestrzeni, niezbędnym nie tylko do istnienia, ale także do spotkania swego Stwórcy i Jego wieczności. Jest echem, znakiem i wzorem wieczności przywołującej całe stworzenie, a przede wszystkim człowieka ku sobie. Płaszczyzną, na której człowiek może odnaleźć drogę uświęcenia jako fundament zjednoczenia z Bogiem Stwórcą. Na tym tle okazuje się, że jego filozofia czasu może stać się dla chrześcijaństwa źródłem, a przynajmniej polem dla własnych poszukiwań i rozważań. Może stać się istotnym miejscem dialogu świata i teologii chrześcijańskiej, nie tylko z judaizmem, ale także ze współczesnymi naukami ścisłymi oraz różnymi nurtami filozofii. Może wreszcie stać się także motywem do pogłębienia i rozszerzenia duchowo – transcendującego rozumienia i postrzegania rzeczywistości wiary i religii.

Summary

Time according to Abraham Joshua Heschel's thought and philosophy

Time as irreducible reality of existence is contemporarily analyzed mainly from the perspective of mathematics and biology science. Yet one may enquire whether or not it is the only possible way of interpretation. Can time be defined beyond materialistic concept, let's say in the context of metaphysical questions? Has the time its transcendent reference? Jewish philosopher of religion Abraham Joshua Heschel who in all his works concentrated on Judaism and Bible deals with the problem of time in a very unique manner. In his reflections he treats the concept of time as a crucial element of God's creation so to speak as a fundamental tool in realization of God's will and freedom, divine intention and love. Significant not only on the level of relation to space and matter, but also and first of all – meaningful to human being and human spiritual and transcendent references, to purpose and sense of human existence and its condition. His time philosophy is mainly related to the sense, the source and the general aim of one's being, what he calls himself „unspoken”. The one who speaks via what is „unspoken” is eventually God – the Creator.