

Czasowo i przedmiotowo książka H. Hoffmanna wykracza poza daty deklarowane w tytule, wówczas gdy sięga do korzeni (prekursorów) rodzimych badań religioznawczych i gdy omawia „osiągnięcia tych badaczy, którzy [po drugiej wojnie światowej] kontynuowali swoje religioznawcze badania rozpoczęte przed 1939 r.” (s. 12). Jak w przypadku opracowania historycznego (przyznaje to sam Autor, s. 226), partie deskryptywne (faktograficzne: encyklopedyczne, słownikowe, biograficzne i bibliograficzne) i analityczne przeważają nad syntetycznymi. Autor (s. 13) zdaje sobie również sprawę, że mógł pewne szczegóły pominąć lub zbyt ogólnikowo potraktować pewne partie. Nie stroni od ocen i podsumowań. Godny podkreślenia jest pozytywny i życzliwy ton, z jakim pisze o omawianych zjawiskach, starając się nie dyskredytować z góry żadnego poglądu lub kierunku. Książka napisana jest językiem obiektywnym, z dużą kulturą logiczną i świadomością metodologiczną. Dowiadujemy się wiele o poszczególnych badaczach i stosunkach panujących w ówczesnych środowiskach religioznawczych (m.in. konfliktach i ansach), także o kosztach, jakie ponosili badacze religii za swe zainteresowania naukowe (brak środków utrzymania, wyczerpanie nerwowe, niekiedy samobójcza śmierć). Nierzadko ważne osiągnięcia w zakresie badań nad religiami (ludów Syberii) w XIX w. były dziełem polskich zesłańców, którzy zdegradowani społecznie, potrafili sobie zapewnić ważne miejsce w świecie rosyjskiej (i światowej) nauki. Chociaż – powtórzmy – monografia H. Hoffmanna jest w znacznych partiach faktograficzna, to jednak dostarcza również wiedzy ogólnej (syntetycznego rozumienia) o omawianym okresie.

Przyznaję, że nie rozumiem zamierzenia Autora, kiedy w pracy poświęconej polskim badaczom religii umieszcza wśród fotografii na pierwszym miejscu portrety F. M. Müllera, C. P. Tiele’a oraz tytułowe strony zachodnioeuropejskich czasopism i encyklopedii religioznawczych. Nie mam, niestety, słów pochwalnych dla wydawnictwa, które wydało książkę w wersji oszczędnej, tj. nie tylko zagęszczoną i drobną czcionką (zwłaszcza przypisy i bibliografia), lecz nadto z trudem dającą się czytać z powodu kiepskiej oprawy. Na koniec propozycja: czy nie czas stworzyć polską biblioteczkę religioznawczą, prezentującą najważniejsze prace polskich badaczy religii? Autorowi – i religioznawstwu polskiemu – należy życzyć, by starczyło Mu energii, czasu i środków na opracowanie tomu drugiego, poświęconego dziejom polskich badań religioznawczych od roku 1939 po dzień dzisiejszy.

*Andrzej Bronk*

Jerzy K o p a n i a, *Boski sen o stworzeniu świata. Szkice filozoficzno-teologiczne*, Białystok: Trans Humana 2003, ss. 147.

Jedna z reguł interpretacji głosi, by każdą wypowiedź rozpatrywać w kontekście innych poglądów danego autora. Kontekstem tym, w przypadku rozważań prof. Jerzego Kopani, prezentowanych w jego najnowszej książce, *Boski sen o stworzeniu świata*,

ta. *Szkice filozoficzno-teologiczne*, są jego wcześniejsze prace, w których okazał się znakomitym znawcą filozofii oświecenia, zwłaszcza filozofii Kartezjusza i Kanta, oraz problematyki etycznej i bioetycznej. *Boski sen o stworzeniu świata* kontynuuje rozważania nad tzw. problematyką egzystencjalną. Głównym bohaterem tego filozoficznego, częściowo teologicznego i poetyckiego eseju jest doświadczenie fizycznego i moralnego zła w świecie, wymagające wyjaśnienia, bo pozostawione bez niego rodzi poczucie bezsensu. Autor zaczyna we *Wstępie* od pytania, stawianego przez wielu ludzi od początku dziejów świata: „czy dobro, czy zło stanowi ontyczną podstawę świata?”. Towarzyszy mu drugie pytanie: co jest racją istnienia świata, stanowiąc jego esencję: dobro czy zło? Drugim bohaterem jest zatem kategoria sensu życia: wyjaśnić obecność zła w świecie to odkryć sens życia. Kategorie (i problemy) dobra i zła, sensu i bezsensu życia pojawiają się w kontekście innych pojęć: życia i śmierci, wolności i odpowiedzialności człowieka, wiary i rozumu. Prowadzą one do pytania o człowieka: kim jest i jakie jest miejsce Boga w jego życiu?

Wyjaśnienia obecności zła w świecie szuka Autor u filozofów, ale także teologów i poetów, jak również w doświadczeniu potocznym. Wychodząc od poglądu Leibniza, że żyjemy na najlepszym z możliwych światów, który to pogląd – zauważa – zakłada, że to właśnie Bóg (a nie np. diabeł) stworzył świat, J. Kopania stawia własną, karkołomną tezę, że zło w świecie nie jest realne, bo wraz z całym światem jest ono tylko traumatycznym snem Boga (s. 11). Bogu przyśniło się, że „jednak stworzył ten najlepszy z możliwych światów”, ale tak naprawdę „nie chciał nas stworzyć, ale widać musieliśmy jakoś zaistnieć, skoro nas pomyślał. To dlatego, kiedy Bóg zasnął, pojawiliśmy się w Jego śnie” (s. 12). Świat śni się Bogu, gdyż tak naprawdę tylko On – byt konieczny – istnieje, a wszystko inne byty przygodne są, w porównaniu z istnieniem Boga, tylko pozorem i snem.

Swe wywody rozpisuje Autor na siedem rozdziałów. Rozdział I, *O rozumie poszukującym wiary*, zajmuje się relacją między rozumem a wiarą, jak również ludzką nadzieją na trwanie: „że być może moja świadomość nie ginie wraz z obumarciem ciała” (s. 13). Tej pewności i nadziei chcą udzielić religia i filozofia, istnieje jednak wiele religii i wiele systemów filozoficznych. Autor konkluduje: „na pytania ostateczne nigdy nie uzyskamy odpowiedzi w rzeczywistości ludzkiego doświadczenia. Filozofia stawia pytania ostateczne, na które nie może dać odpowiedzi ostatecznych, a stawia je mimo to, bo taka jest naturalna potrzeba człowieka” (s. 23). Rozdział II, *O poznawaniu Boga według Kartezjusza*, dotyczy w mniejszym stopniu problemów moralnych, lecz raczej argumentacji Kartezjusza na rzecz poznania Boga (*amo ut intelligam*) i ontycznego statusu idei Boga. Idea ta pojawia się w systemie Kartezjusza w roli gwaranta pewności (prawomocności) ludzkiego poznania: „Wszczepiając w umysł każdego człowieka swą ideę”, Bóg potwierdza poniekąd absolutną autonomię poznawczą umysłu ludzkiego (s. 33).

Rozdział III, *O zakładzie Pascala i moralności Kanta*, stawia pytanie: czy moralność musi „mieć swą podstawę w Bogu, a więc jeśli Boga nie ma, to wszystko wolno”? (s. 39). Autor sympatyzuje z rozwiązaniem Kanta: „pytając, co jest moralnie dobre, nie należy odwoływać się ani do rzekomych nakazów Boga, ani do jakichkolwiek wymagań społecznych, ani nawet do naturalnych pragnień człowieka. Odpowiedź musi być udzielona z punktu widzenia samego tylko człowieka [...] z punktu widzenia czystego [raczej praktycznego – A. B.] rozumu” (s. 44 n.). Rozbudowany

rozdział IV, *O zmięczeniu platońskiego rozumienia duszy*, podejmuje problem trwania człowieka po śmierci. Autor rozważa podobieństwa i różnice między platońską („do dziś w powszechnym odczuciu chrześcijan dusza rozumiana jest jako *anima naturaliter platonica*”, s. 57) i judaistyczną koncepcją nieśmiertelności człowieka, z jednej strony, a chrześcijańską (J. Ratzinger: „nieśmiertelność jest darem Boga”) wykładnią życia po śmierci i zmartwychwstania ciał, z drugiej strony. Stwierdza: „niezachwiana wiara w moc wszechmogącego Boga, który nie stwarza ludzi na zatracenie, a nadzieja, że być może bogowie okażą się łaskawi – to dwie zasadniczo różne postawy człowieka wobec grozy śmierci” (s. 53). Konfrontacja chrześcijańskiej nadziei z osiągnięciami genetyki sprawia, że człowiekowi współczesnemu coraz trudniej przychodzi wiara w istnienie nieśmiertelnej duszy, chociaż nadal często wierzy w istnienie Boga. Jak długo jeszcze – pyta, nie tylko retorycznie, Autor – „Szybkie postępy nauk biomedycznych, oszałamiające możliwości manipulacji medycznych i genetycznych mogą skłaniać do sceptycyzmu, czy prócz naszych genów jest w nas cokolwiek, co trwać mogłoby w wieczności”? (s. 73). I kończy wnioskiem przypominającym wcześniejszą tezę F. Fukuyamy o kresie historii: „Być może nasza (cywilizacja) właśnie dobiega swego kresu, być może zmięczenie platońskiego rozumienia duszy jest oznaką zmięczenia europejskiej cywilizacji” (s. 73).

Inspirowany Biblią rozdział V, *O upadku i zbawieniu aniołów*, podejmuje teologiczny problem (mit) stworzenia, upadku i zbawienia aniołów. Stanowi on dla Autora pretekst do rozważenia trzech podstawowych kategorii chrześcijańskich: wiary, nadziei i miłości, ważnych w życiu każdego człowieka. Stawia hipotezę, że zbawienie obejmie kiedyś także upadłych aniołów i wszystkich ludzi: „A jeżeli upadły anioł poczuł w sobie nadzieję i wzbudził wiarę, to nawet upadły człowiek może mieć nadzieję zbawienia” (s. 92). Rozdział VI, *O prawie do śmierci*, rozważa jeden „z najbardziej dyskutowanych problemów moralnych cywilizacji europejskiej”, jakim jest eutanazja, w kontekście lęku przed śmiercią i cierpienia związanego z nieuleczalną, degenerującą chorobą i umieraniem. Zdaniem Autora „eutanazja stanowi problem zbyt poważny, aby rozwiązywać go w oparciu o rzekomą wolę Boga. Bóg nie zwalnia człowieka z myślenia i odpowiedzialności za czyny” (s. 105). Stawia dwa pytania: „czy człowiek ma moralne prawo rezygnacji z życia przepelnionego cierpieniem nie do zniesienia” i „czy drugi człowiek ma moralne prawo lub nawet moralny obowiązek mu w tym pomóc”? (s. 98). Poszukując odpowiedzi, dostrzega w dziejach kultury europejskiej trzy postawy: pitagorejsko-platońską (przejętą potem przez chrześcijaństwo, s. 100), znajdującą swój wyraz w tezie, że „człowiek nie ma prawa pozbawiać się życia” (s. 99); stoików, którzy głosili, że nie życie biologiczne, lecz jedynie życie godne człowieka jest wartością najwyższą, i którzy przyjmowali jednocześnie, że samobójstwo jest moralne, ale „tylko wówczas, gdy zostaje dokonane z intencją przerwania życia odczuwanego jako niegodne człowieka” – *non est res magna vivere, sed honeste mori* (s. 107); trzecią, nie nazwaną przez Autora, którą wiąże z poglądami Tomasza More’a i która pozornie jest odmianą postawy drugiej, faktycznie natomiast jest stanowiskiem odrębnym, „różniącym się istotowo od stanowiska stoików. Co więcej, właśnie ona zaczyna dominować we współczesnych zagadnieniach nad zagadnieniem eutanazji” (s. 109). Postawa ta dotyczy sposobu pojmowania eutanazji i roli lekarza: eutanazja pojęta jest jako część procesu leczenia, jest jego ostatnim etapem. Lekarz „nie tylko ocenia życie pacjenta jako pozbawione

wartości”, lecz „udziela pomocy w jego zakończeniu i bierze na siebie część odpowiedzialności za nią” (s. 111). Ostatecznie Autor zawiesza swe stanowisko: „Nie wydaje się, aby można było podać racjonalne argumenty za albo przeciw tezie o eutanazji jako składniku końcowym terapii medycznej. To głos sumienia każe nam ją przyjąć bądź odrzucić” (s. 116). I dodaje: „kwestia eutanazji nie poddaje się prostym regulacjom prawnym. Prawo nie powinno ani zakazywać, ani nakazywać dokonywania aktu eutanazji” (s. 118). Ostatni rozdział VII, *O wyznaczaniu kierunków ewolucji*, ponownie podejmuje problem doświadczenia zła (fizycznego i moralnego) w świecie i sposobu zaradzania mu. Wykorzystując szanse, jakie daje rozwój nauk przyrodniczych (biologii), człowiek po raz pierwszy uzyskał na taką skalę możliwości własnego doskonalenia (fizycznego i moralnego), zarówno jako jednostka, jak i cały gatunek (s. 126). Możliwości te rodzą ważne kwestie etyczne, m.in. dlatego, że nie mamy „żadnego wzorca, żadnego ideału, do którego moglibyśmy przyrównywać aktualny stopień naszej »doskonałości«” (s. 126). Zdaniem Autora „powszechna zgoda [...] istnieje tylko co do jednego: nie godzimy się na takie działania, które przynieść mogą dobro jednym ludziom wyłącznie za cenę zła wyrządzonego innym ludziom” (s. 127) i „by przewidywalne dobro nie realizowało się z naruszeniem godności i autonomii osoby ludzkiej” (s. 130).

Książka J. Kopani nie jest tylko rozprawą naukową. Jej rozważania biorą się z osobistego niepokoju i zaangażowania Autora, któremu nie chodzi tylko o kwestie akademickie. Odbieram sympatycznie książkę jako wynik osobistej walki z poczuciem braku sensu w świecie i usiłowania, aby „ludzkim językiem [...] wypowiedzieć swoje ludzkie pragnienia, nadzieje i lęki” (s. 133). Autor ceni, podobnie jak cytowany na wstępie J. Tuwim, nie samo życie, lecz życie twórcze, i podobnie nie potrafi się pogodzić z wieloma jego ograniczeniami. Stawia sobie zadania ambitne: „łatwo zdobywa się tylko dobra niewiele warte. Wartości wielkie osiągamy w wielkim trudzie” (s. 47). Przyjmuje ostatecznie, że dopiero „miłość nadaje sens ludzkiej egzystencji” (s. 76). Rozwiązania swych problemów szuka w filozofii i teologii, ale także w poezji. Zgodnie z kartezjańską metodą *dubium methodicum* przeprowadza rozważania w supozycji hipotetycznej. Należy do niej wyjściowe twierdzenie o „boskim śnie stworzenia świata”. Nie unika radykalnych konsekwencji swych przemyśleń, w postaci np. tezy, że być może Bóg nie istnieje (s. 134).

Autor ma własne widzenie filozofii i jej dziejów. „To nie ciekawość świata stworzyła europejską filozofię, choć miała oczywiście swój udział w jej powstaniu; filozofię tworzone po to właśnie, aby wzmocnić nadzieję i osłabić lęk” (s. 71). Filozofia bowiem „jest ciągłym usiłowaniem racjonalnego wyjaśnienia rzeczywistości przyrodniczej i ludzkiej, stałym procesem rozjaśniania tajemnicy bytu światłem rozumu” (s. 108). Dlatego jest ona (zwłaszcza filozofia Kanta) tak ważna dla każdego człowieka: „jeśli [...] nie chcemy bezmyślnie przejść przez życie, to nie wolno nam pomijać w rozumnej refleksji pytań i odpowiedzi postawionych przez Kanta. Każdy, kto aspiruje do miana człowieka rozumnego, musi przemyśleć to, co Kant miał do powiedzenia na temat odpowiedzialności człowieka za świat i samego człowieka” (46 n.), ponieważ „każdy wielki tekst filozoficzny jest nam [...] dany do odczytania”, chociaż „wielkie treści filozoficzne nie poddają się jednorodnemu i jednolitemu odczytaniu, wymagają interpretacji” (s. 47). Filozofowanie Autor pojmuje radykalnie: prawdziwym filozofem jest ten, kto ma odwagę wypowiedzieć groźbę, że Bóg nie

istnieje (s. 134). Przeprowadza w *Zakończeniu* dowód na nieistnienie Boga, kończący się tezą, że jest On bytem wewnętrznym sprzecznym, a taki, z filozoficznego punktu widzenia, nie może istnieć (s. 134).

J. Kopania dzieli optymizm Leibniza, że żyjemy na najlepszym z możliwych światów, odnosząc go do czasów współczesnych: „Człowiek nigdy, w żadnym ze znanych nam czasów i kręgów kulturowych, nie żył tak bezpiecznie, tak długo i tak zdrowo, jak w czasach obecnych w scjentystycznej cywilizacji europejskiej” (s. 123). Optymizm Autora ma również – paradoksalnie – podstawy religijne: dobry Bóg nie mógł stworzyć złego świata. Skądinąd optymizmowi temu towarzyszy pesymizm: „wspaniały rozwój nauk o człowieku nie czyni człowieka lepszym moralnie. Rozwijanie psychologii i pedagogiki, doskonalenie technik psychoterapii i metod wychowania nie doprowadziło do zmniejszenia zła moralnego w rzeczywistości ludzkiego doświadczenia” (s. 130). I dopowiada: „Nic nie wskazuje na to, że w czasach obecnych mniej jest ludzi zdolnych i gotowych czynić zło i doświadczających radości z jego spełniania” (s. 130).

Stałym punktem odniesienia wywodów J. Kopani jest teza o bytowej odrębności człowieka i płynącej stąd godności i autonomii osoby ludzkiej. Powołując się na Kanta, przypomina, że „człowiek jako istota moralna jest ponad wszelką rzeczą, jest rzeczą samą w sobie, nie zaś zjawiskowym bytem, rzeczą tworzoną przez jakiś inny byt, wobec niego zewnętrzny. Tym samym więc człowieka nigdy nie wolno traktować jako rzeczy, używać go jako środka do celu – człowiek jest bowiem celem samym w sobie” (s. 46). Z tego powodu uważa, że przewidywanie następstw ludzkich działań (spodziewane dobro) nie może się realizować z naruszeniem godności i autonomii osoby ludzkiej (s. 127). „[...] nikt nas nie zwolni od odpowiedzialności za siebie i naszych bliźnich. W szczególności zaś nie mogą tego uczynić ci, którzy utrzymują, że znane im są najskrytsze motywy działań Boga” (s. 119). Swoisty tragizm naszego istnienia polega m.in. na tym, że zmuszeni jesteśmy do podejmowania decyzji „bez gwarancji, że są decyzjami właściwymi” (s. 117).

Mimo przystępnego stylu (Autor unika technicznego języka filozofii), książka nie jest łatwa w odbiorze. Śledzenie wielowątkowych wywodów na temat istotnych problemów moralnych współczesności: zła fizycznego i moralnego, cierpienia i śmierci, eutanazji, prawa do godziwej śmierci, samobójstwa, technicznych możliwości, jakie generują badania w zakresie biologii (genetyki), z których każdy mógłby stanowić przedmiot rozważań osobnej monografii, wymaga sporego wysiłku intelektualnego. Autor traktuje czytelnika poważnie: nie poucza go, lecz zaprasza do współmyślenia, pozostawiając miejsce na własne wybory. Nie epatuje erudycją, chociaż jego argumentacja jest głęboko osadzona w dziejach i dorobku europejskiej kultury, religii, filozofii i nauki. Wywody J. Kopani wyrastają także z ducha teologii i filozofii chrześcijańskiej, chociaż odchodzi on w wielu miejscach od chrześcijańskiej (rzymskokatolickiej) ortodoksji. Ma on wyraźne preferencje i sympatie i nie stroni od jasnego przedstawiania własnego stanowiska. Jako racjonalista odwołuje się do argumentów rozumowych, ale za ostateczną instancję w sprawach moralnych uważa sumienie każdego człowieka. „Nigdy nie uda się nam wypracować niezmiennych, jednoznacznych algorytmów moralnych, nigdy nie zostaniemy zwolnieni z przyjmowania na siebie odpowiedzialności za decyzje, które podejmujemy bez gwarancji, że są decyzjami właściwymi. Jedynym drogowskazem jest głos naszego sumienia, ale

i ono może być sumieniem błędzącym. Jedyne, co sprawić możemy, to starać się, aby nie było to sumienie ślepe, lecz by było wspomagane rozumem” (s. 117).

Ornamentyka w postaci polskich i łacińskich tytułów każdego rozdziału nadaje książce swoisty, antyczny koloryt. Choć książka powstała ze złożenia wcześniej opublikowanych artykułów, nie jest bynajmniej przypadkową zbiorówką. Nie tylko dzięki *Wstępowi* i *Zakończeniu*, lecz przede wszystkim dlatego, że zmodyfikowane i poszerzone w stosunku do pierwowzoru artykuły składają się na harmonijny zamysł autorski. Nawet jednak do tak troskliwie przygotowanej książeczki wkradły się błędy: w tytule rozdziału VI czytamy *honoste*, zamiast *honeste mori*, jak to jest poprawnie w samym tekście (s. 107); błędna jest również informacja bibliograficzna na s. 145 w przypisie 5, sugerująca, że chodzi o tekst Schopenhauera.

Zakończmy cytatem: „Bóg [...] byłby szalony, gdyby cokolwiek stworzył. Na szczęście – jak wiemy – to się Mu tylko przyśniło” (s. 132). Komu się jednak śniemy, skoro, zdaniem Autora, istnieje możliwość, że Boga nie ma? Jeśli nie ma Boga, to nie ma snu Boga, a w konsekwencji „nie ma” także świata i nas samych.

Andrzej Bronk

Św. T o m a s z z A k w i n u, *De bono (O dobru)*. Przekład – komentarze – studia, tłum. Aleksander Białek, red. Andrzej Maryniarczyk SDB, Lublin: Wydawnictwo KUL 2003, ss. 304.

Wydana staraniem Wydawnictwa KUL książka opatrzona tytułem *De bono (O dobru)* zawiera dwie części. Część pierwszą stanowi tekst oryginalny i przekład dwóch kwestii opracowanych przez św. Tomasza: *De bono (O dobru)* i *De appetitu boni et voluntate (O pożądaniu dobra i o woli)*, zaczerpniętych ze zbioru *Kwestii dyskutowanych o prawdzie (Quaestiones disputatae de veritate)*, w którym zostały oznaczone odpowiednio numerami 21 i 22. Tłumaczenie A. Białka sprawdzili i poprawili: Mieczysław A. Krąpiec oraz Andrzej Maryniarczyk. Na treściową zawartość części drugiej składają się studia i komentarze dotyczące zagadnień poruszanych w Tomaszowych kwestiach 21. i 22.

Złożona z sześciu artykułów kwestia 21. jest wykładem zagadnień związanych z problemem rozumienia dobra. Rozważane są: relacja dobra do bytu (art. 1 i 2), dobra do prawdy (art. 3), dobra stworzonego do dobra absolutnego (art. 4 i 5) oraz ujaśniona została istota dobra zawarta w stworzeniach (art. 6).

W kwestii tej Tomasz przedstawia swoją naukę o dobru i w jej świetle ukazuje dobro jako byt ujęty w aspekcie doskonalenia czegoś drugiego na sposób celu. W jego nauczaniu, opartym na fundamencie realizmu, każdy byt jest dobry, co więcej – sam fakt istnienia bytu stanowi wewnętrzną rację jego dobra. Byt sam w sobie jest dobry i jest dobrem dla drugiego, doskonaląc go. Oprócz dobra charakter doskonalący byt ma również prawda. Biorąc pod uwagę relacje, jakie między nimi zachodzą,