

SPRAWOZDANIA – RECENZJE – Dyskusje

PROFESOR PIOTR LENARTOWICZ SJ (1934–2012)

Piotr Lenartowicz, syn Wiesława i Krystyny z domu Schneider, urodził się 25 VIII 1934 r. w Warszawie. W r. 1951 zdał egzamin maturalny w III Gimnazjum im. Jana Sobieskiego w Krakowie. Rok później rozpoczął studia na Wydziale Lekarskim Akademii Medycznej w Warszawie, gdzie w 1958 r. uzyskał dyplom lekarza medycyny. Od 1956 r. pracował jako asystent w Zakładzie Fizjologii Człowieka AM w Warszawie, a od 1958 r. również w Zakładzie Fizjologii Polskiej Akademii Nauk w Warszawie. Rozprawę doktorską z zakresu nauk medycznych na temat: *Wpływ soli amonowych na elektrokortikogram i korowe potencjały bezpośrednio wywołane*, wykonaną pod kierunkiem prof. dr. med. Franciszka Czubalskiego, obronił w 1961 r. (już będąc w nowicjacie) na Wydziale Lekarskim Akademii Medycznej w Warszawie.

Do zakonu jezuitów wstąpił 1 XI 1960 r. i w Kaliszu odbył dwuletni nowicjat. W latach 1962–1965 studiował filozofię na Wydziale Filozoficznym TJ w Krakowie, gdzie uzyskał kanoniczny stopień licencjata filozofii, równoważny magisterium. Następnie studiował na Wydziale Teologicznym Bobolanum w Warszawie (1965–1969), gdzie również zdobył licencjat. Święcenia prezbiteratu przyjął 17 VI 1968 r. w Warszawie.

W 1971 r. rozpoczął studia doktoranckie na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie, pracując w okresie 1972–1973 jako kapelan w Westminster Cathedral w Londynie i uczestnicząc w seminarium, jakie w Oxford University prowadził prof. Rom Harré. Doktorat z filozofii uzyskał w 1975 r. na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie na podstawie rozprawy pt. *Phenotype-Genotype Dichotomy: an essay in theoretical biology* (Rome 1975), przygotowanej pod kierunkiem prof. Jerzego Szaszkiewicza SJ.

Po powrocie do Polski był przez rok duszpasterzem akademickim na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Od 1978 do 1998 r. był kapelanem Sióstr ze Zgromadzenia Córek Bożej Miłości w Krakowie (ul. Pędzichów 16).

Od 1976 r. na Wydziale Filozoficznym TJ w Krakowie (obecnie Akademia Ignatianum) wykładał wprowadzenie do filozofii oraz filozofię przyrody żywej, a od 1990 r. – także filozofię poznania.

W 1985 r. Lenartowicz uzyskał stopień doktora habilitowanego na Wydziale Filozoficznym Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie (obecnie Uniwersytet Papieski Jana Pawła II) na podstawie książki *Elementy filozofii zjawiska biologicznego* (Kraków 1986). Książka wzbudziła przychylne zainteresowanie wśród biologów i filozofów, o czym świadczą recenzje. W 1991 r. Wielki Kanclerz Wydziału, Przełożony Generalny TJ Peter-Hans Kolvenbach SJ – po uzyskaniu *Nihil obstat* Watykańskiej Kongregacji pro Institutione Catholica – mianował go profesorem nadzwyczajnym na Wydziale Filozoficznym TJ w Krakowie, a w 1999 r. – profesorem zwyczajnym.

W latach 2002–2004 Lenartowicz był prorektorem w Wyższej Szkole Filozoficzno-Pedagogicznej Ignatianum w Krakowie. Przez pierwszy semestr r. 1986/1987 wykładał historię filozofii i filozofię przyrody na Wydziale Filozoficznym Colorado State University w Fort Collins (USA). Od 1991 r. wykładał także w Wyższym Seminarium Duchownym Ojców Kapucynów w Krakowie. W latach 1993–2003 był zatrudniony na Wydziale Filozoficznym Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. Od 1995 do 2001 r. był przewodniczącym Towarzystwa Naukowego Księży Jezuitów w Krakowie. Od 1995 do 2010 r. był w Ignatianum kierownikiem Katedry Filozofii Przyrody Ożywionej.

Wraz z prof. J. A. Janikiem był redaktorem 4 tomów materiałów z seminariów organizowanych z udziałem Jana Pawła II w Castel Gandolfo: *Nauka-Religia-Dzieje*, w których Lenartowicz uczestniczył w latach 1982–1990. Opracował też i wydał pamiętniki swego ojca Wiesława *Wspomnienia szwoleżera: Wojna roku 1920. Niewola 1939–1945*. Kraków 2005, ss. 128.

Brał udział w europejskich zjazdach jezuitów zajmujących się profesjonalnie działalnością w dziedzinie nauk przyrodniczych (Aix-en-Provence 1989, Barcelona 1991, Gdynia 1993, którego był współorganizatorem) oraz w podobnych spotkaniach jezuitów wykładających filozofię (Zagrzeb 1995, Kraków 1998). Uczestniczył też w kilku kongresach o tematyce filozoficznej i był zapraszany z wykładami przez instytucje naukowe w kraju i za granicą (Austria, Słowacja, USA).

W r. 1995 ks. Lenartowicz nawiązał współpracę z dr Jolantą Koszteyn, biologiem i ekologiem, adiunktem w Zakładzie Ekologii Morza Instytutu Oceanologii PAN w Sopotcie. W r. 1997 r. doszło do oficjalnego porozumienia o współpracy między Wydziałem Filozoficznym TJ i Zakładem Ekologii Morza IO PAN.

Jego wieloletnia działalność dydaktyczna i naukowo-pisarska dowodzi ciągłej ambicji, by studentom i czytelnikom przekazywać najnowszy, uaktualniony stan wiedzy w dziedzinie biologii i by na tym uzupełnianym systematycznie obrazie ukazywać znaczenie pojęć przyrodniczych, istotnych dla filozoficznej wizji rzeczywistości. Lenartowicz, nawiązując do tradycji arystotelesowsko-tomistycznych, był zwolennikiem obiektywizmu i pluralizmu ontycznego. W tym właśnie duchu interpretował odkrycia współczesnej empirii nauk biologicznych.

Ojciec Piotr Lenartowicz pracował niemal do końca swego życia. Mimo dolegliwości – które, jak się potem okazało, były skutkiem choroby nowotworowej – prowadził dalej zajęcia dydaktyczne na Ignatianum. W lipcu 2012 r. uczestniczył jeszcze – jako promotor – w obronie rozprawy swego doktoranta. Nawet we wrześniu, gdy osłabiony i wyczerpany chorobą siedział przy biurku lub leżał w łóżku, prosił o czytanie i nanoszenie modyfikacji do poszczególnych rozdziałów nowego wydania swego podręcznika z teorii poznania.

Zmarł 10 października 2012 r. w Krakowskim Kolegium Jezuitów, mając 78 lat. Uroczystości pogrzebowe odbyły się 15 października w Bazylice Najśw. Serca Jezusa. Obrzędem na Cmentarzu Rakowickim przewodniczył ks. kard. Franciszek Macharski. O. Piotr został pochowany w grobowcu jezuitów przy alei głównej.

Piotr Lenartowicz jest autorem ponad 100 publikacji, w tym poniższych książek: *Phenotype-Genotype Dichotomy*. Rome 1975, ss. 233. *Wprowadzenie do zagadnień filozoficznych*. Kraków 1979, ss. 130. *Elementy filozofii zjawiska biologicznego*. Kraków 1986, ss. 478.

- Elementy teorii poznania – szkice wykładów*. Kraków 1998, ss. 184.
Wprowadzenie do zagadnień filozoficznych. Wyd. II. Kraków 1998, ss. 151
(we współpracy z J. Bremerem i J. Kosztyejn).
Wprowadzenie do zagadnień filozoficznych. Wyd. III. Kraków 2000, ss. 201
(we współpracy z J. Bremerem i J. Kosztyejn).
Ludy czy małpoludy. Problem genealogii człowieka. Kraków 2010, ss. 418.

O PIOTRZE LENARTOWICZU

Bibliografia i wybrane artykuły (do 2008 r.) oraz tekst jego rozmowy z prof. Zbigniewem Wróblewskim z Wydziału Filozofii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, ukazujące zainteresowania naukowe i poglądy filozoficzne P. Lenartowicza, znajdują się w księdze *Vivere & Intelligere. Wybrane prace Piotra Lenartowicza SJ wydane z okazji 75-lecia jego urodzin*. Kraków 2009, ss. 832.

Informacje o nim znajdują się również w następujących publikacjach:

- *Professor Piotr Lenartowicz SJ (1934–2012)*, „Forum Philosophicum”, 2012 (w języku angielskim; w druku).
- Roman Darowski, *Profesor Piotr Lenartowicz SJ (1934–2012): Biografia – Bibliografia – Filozofia*, „Rocznik Wydziału Filozoficznego Akademii Ignatianum w Krakowie”, t. XVIII: 2012 (tu m.in. pełna jego bibliografia oraz obszernie omówienie jego poglądów filozoficznych; w druku).
- *Philosophia rationis magistra vitae*, red. Józef Bremer, Robert Janusz, Kraków 2005, t. 1, s. 53–76.
- Roman Darowski, *Filozofia jezuitów w Polsce w XX wieku*. Kraków 2001, s. 197–211.
- G. Polak, *Kto jest kim w Kościele*, Warszawa 1999, s. 206–207.
- *Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie*, 1988, Kraków 1989, s. 190–191; 1993–1994, s. 280–282; 1999, s. 1991–1992, s. 57–60 (program wykładów); 1993–1994, s. 280–282 (bibliografia); 1999, s. 173–174 (bibliografia).
- *Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy, 1564–1995*, Kraków 1996, s. 359.
- G. Polak, *Kto jest kim w Kościele katolickim?* Warszawa 1996, s. 203.
- *Informator filozofii polskiej*, Kraków 1995, s. 148.

ROMAN DAROWSKI
(Kraków)

EPIFANIA ŻŁA

Mirosław Miniszewski, *Architektura zła. Wyjątkowość Holocaustu jako problem filozoficzny*, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2012, s. 208.

Problem Holocaustu jest przedmiotem bardzo wielu rozpraw o charakterze historycznym, socjologicznym, a także teologicznym, jednak poświęcona mu literatura filozoficzna nie jest tak liczna. Główną, jeśli nie wyłączną, przyczyną takiego stanu rzeczy jest rozpowszechnione obecnie ujmowanie Zagłady w kategoriach religijno-politycz-

nych, narzucone przez wpływy kręgi diaspory żydowskiej, ale także dominujące w polityce historycznej Izraela. W ujęciu tym Holocaust jest przypadkiem ludobójstwa wyjątkowym, nie mającym precedensu w dziejach ludzkości, a jako taki staje się nie tylko wyznacznikiem żydowskiej tożsamości narodowej, ale również determinantą żydowskiej religijności. Bardzo poważną konsekwencją takiego podejścia jest niemożność znalezienia filozoficznego, a więc sięgającego istoty problemu, wyjaśnienia tego przekraczającego granice ludzkiej wrażliwości fenomenu. Mirosław Miniszewski podjął próbę podania filozoficznej interpretacji przerażającego fenomenu Zagłady, stając na stanowisku, że jej przyczyny muszą tkwić jakoś zarówno w naturze ludzkiej, jak i w charakterystycznych cechach naszej cywilizacji. Tym samym odrzucił on tezę o wyjątkowości Holocaustu, uznając, że jej akceptacja uniemożliwia podanie jakiegokolwiek wyjaśnienia. Uważam, że jest to stanowisko słuszne metodologicznie.

Książka Mirosława Miniszewskiego dzieli się na cztery rozdziały. Rozdział pierwszy stanowi skrótowe przedstawienie historyczno-politycznych aspektów Holocaustu, jak też omawia i charakteryzuje pojęcia stosowane w dyskusjach zagadnienia i umożliwiające ujmowanie tego wydarzenia jako problemu filozoficznego. Rozdział ten nie zawiera treści filozoficznych, ale dokonane w nim ustalenia umożliwiają dyskusję filozoficzną rozwijaną w rozdziałach następnych. Autor przekonująco uzasadnia, że ukazywanie Holocaustu jako fenomenu wyjątkowego, niewyobrażalnego i nie dającego się wyrazić językowo czyni ten fenomen niedostępnym dla myślenia.

Rozdział drugi jest krytyczną analizą stanowiska Hannah Arendt. M. Miniszewski nie poprzestaje na prostym zreferowaniu tego stanowiska, lecz uzupełnia je własnymi przemyśleniami, rekonstruuje stanowisko filozofki w tych miejscach, w których ona sama nie dopowiedziała do końca swych przemyśleń. Wykazuje, że pierwotna koncepcja Arendt, do której doszła ona niejako pod wpływem traumatycznego szoku w obliczu Zagłady, mianowicie koncepcja zła radykalnego, została wprowadzie przez nią jakby porzucona i zastąpiona koncepcją banalności zła, ale te dwie koncepcje nie wykluczają się, lecz stanowią obie razem świadectwo dojścia do granic rozumienia. Miniszewski czyni więc z punktu dojścia Arendt własny punkt wyjścia. H. Arendt rozważała stan republiki, która w rezultacie procesów degenerujących przekształca się w swoje przeciwieństwo, czyli totalitaryzm. Miniszewski konstruuje własny model, wyjaśniający, w jaki sposób republika poprzez radykalną ideologizację życia publicznego staje się tym, co sama Arendt nazwała „otchłanią zapomnienia”.

W takim kontekście mówi się zazwyczaj o „epifaniczności” zła, ale Miniszewski uzasadnia, że pojmowanie tej epifaniczności na sposób europejski, tak jak to czyni np. Cezary Wodziński, nie prowadzi do zrozumienia zła, w szczególności zaś nie pozwala zrozumieć zła w tak przerażającym wymiarze, jak zło Holocaustu. Miniszewski odwołuje się więc do buddyjskiego rozumienia epifaniczności, dzięki czemu może, dopełniając odwołując się do stanowisk greckich sceptyków oraz Kanta, wprowadzić decydujące dla swych rozważań pojęcie architektury zła. Architektura pojmowana jest tu nie jako struktura, lecz zgodnie ze swym pierwotnym rozumieniem greckim jako sztuka zarządzania i prawodawstwa zarazem. W tym kontekście Miniszewski uzasadnia tezę, że totalitaryzm i zło w nim ujawnione, pojmowane jako epifania, ujawniają się wtedy, kiedy utrwalony wcześniej porządek prawny zostaje załamany i wcześniejszy układ elementów, zakrywający możliwość manifestowania się zła, zostaje zmieniony. Miniszewskiego teza o tak rozumianej architektonicznej naturze zła jest tezą oryginalną i inspirującą.

Koncepcja architektury zła pozwala Autorowi ująć problem totalitaryzmu jako problem załamywania się konstrukcji republikańskiego ładu prawnego, co prowadzi do stanu, w którym prawo mające oddzielać od siebie ludzi w celu zapobieżenia wzajemnemu krzywdzeniu się, zaczyna oddzielać ludzi w celu wykluczania niektórych z nich. W rozdziale trzecim rekonstruuje on koncepcje dość głośnego obecnie filozofa włoskiego Giorgio Agambena, utożsamiając stosowane przez niego pojęcie obozowego „nie-miejsca” z Arendt pojęciem „otchłani zapomnienia”. Pojęcia wprowadzone przez Agambena, które Miniszewski doprecyzowuje i umiejscawia w kontekście historycznym, służą do wyjaśnienia, w jaki sposób możliwe staje się wyrzucenie poza przestrzeń prawa ludzi i narodów. W tym kontekście Miniszewski stawia tezę, że do powstania obozów zagłady doprowadził ten sam proces, któremu podlegały podboje kolonialne w XIX wieku. Jest to teza bardzo mocna, ale przynajmniej, że przedstawiona przekonująco.

Ostatni, czwarty, rozdział zadaje się mieć znów, podobnie jak rozdział pierwszy, charakter historyczny, a nie filozoficzny. Jest to jednak pozorna ocena. W istocie bowiem Mirosław Miniszewski dotyka tutaj problemu zasadniczego w wymiarze filozoficznym, mianowicie problemu moralnej odpowiedzialności cywilizacji zachodniej za zło, którego niewątpliwie dokonywano w procesie kolonizowania Afryki, Ameryki i Azji. Przede wszystkim Miniszewski uzasadnia, opierając się głównie na głośnej ostatnio książce Svena Lindqvista, że imperialna polityka państw kolonialnych wobec podbijanych ludów musiała skutkować dokonaniem ludobójczymi. Wychodząc zaś od tej konstatacji, Miniszewski dochodzi do wniosku, że istnieje pełna analogia między kolonializmem państw zachodnioeuropejskich a polityką niemieckich nazistów – tzw. przestrzeń życiowa była dla nazistów tym samym, czym tzw. Nowy Świat kolonialnych posiadłości był dla zachodnich kolonizatorów. Różnica między ludobójstwem dokonywanym w Afryce, Ameryce i Azji a ludobójstwem Holokaustu polega na tym, że to drugie realizowane było w specjalnych ramach prawnych stanowiących jakby enklawy bezprawia. Ta różnica jest jednak – jeśli dobrze rozumiem myśl Autora – różnicą niejako „techniczną”, biorącą się z tej oto konkretnej, nazistowskiej architektury zła, nie jest zaś różnicą co do istoty. I jedno, i drugie ludobójstwo było w swej istocie tym samym, mianowicie aktem kolonializmu i eliminacji niechcianej ludności.

Inaczej mówiąc, Miniszewski twierdzi, że różnica między ludobójstwem kolonialnym a ludobójstwem nazistowskim jest jedynie odmiennością realizacji, ta zaś warunkowana jest przez odmiennosc czasów, rozwój technologiczny i być może (tego nie jestem pewien) przez różnice kulturowe narodów dokonujących aktów ludobójczych. Tutaj pojawia mi się pewna wątpliwość. W ostateczności bowiem różnice te wyrażają się (co Autor, jak zaznaczyłem, wyraźnie stwierdza) w tym, że ludobójstwo nazistowskie realizowane było w specjalnie stworzonych ramach prawa będącego bezprawiem, a ludobójstwo kolonialne wprawdzie również musiało, niejako z natury rzeczy, dokonywać się w takich ramach, jednak ramy te nie były specjalnie, świadomie tworzone. Ale czy w takim razie ta właśnie różnica nie stanowi o wyjątkowości Holokaustu? Wydaje mi się, że problem ten wymaga głębszego uzasadnienia.

Omawiana książka jest pracą wyjątkową nie tylko na gruncie polskim. Wprowadzona przez Autora kategoria architektury zła naprawdę zasługuje na głębszą refleksję. Być może przekonanie Miniszewskiego, że kategoria ta pozwala uniknąć beznadziejnych poznawczo sporów metafizycznych dotyczących natury zła Holokaustu, jest nie do końca słuszne; ale jest warte szerszej dyskusji. Skłonny jestem przy tym zgodzić się

z Miniszewskim, że właściwym kontekstem wyjaśniania fenomenu Zagłady jest kontekst tworzenia prawa i konstruowania polityczności w cywilizacji zachodniej. Konsekwentnie muszę także uznać, że zło jest pierwotnym i nieredukowalnym składnikiem architektury naszej cywilizacji, choć emocjonalnie przed takim uznaniem się wzbraniam i mam potrzebę postawienia pytania, czy w takim razie musimy założyć, iż w jakimś czasie, w przyszłości, znów z konieczności dokonamy ludobójstwa. Rozważania Mirosława Miniszewskiego skłaniają mnie do odpowiedzi pozytywnej, ale jedynie czuję, że niestety tak być musi, a w żaden sposób nie potrafię tego uzasadnić, gdyż zapewne uzasadnienia takiego po prostu podać nie można. To nie jest zatem pytanie spełniające warunki metodologicznej poprawności, a przecież ujawnia się ono w kontekście powyższych ustaleń. Pojawia się potrzeba dyskusji biorąca się (przynajmniej w moim wypadku) nie z odmienności stanowisk, lecz z inspirujących treści zawartych w książce. Dobre rozprawy filozoficzne po tym się przede wszystkim poznaje, że prowokują do dyskusji, nawet do sprzeciwu, i oddziałują inspirująco. Ta warta jest szerokiej dyskusji, a jeśli ujawnią się w niej odmienne stanowiska, punkty widzenia czy preferencje metodologiczne, to potwierdzać one będą wartość pracy.

JERZY KOPANIA
(Białystok)

KSIĘDZA PIOTRA SKARGI SJ UMIŁOWANIE BOGA, KOŚCIOŁA I OJCZYZNY

Roman Darowski SJ, Stanisław Ziemiański SJ (red.), *Ks. Piotr Skarga SJ (1536–1612). Życie i dziedzictwo*. Wydawnictwo WAM–Wydawnictwo Ignatianum, Kraków 2012, ss. 436.

W Roku Jubileuszowym 2012 wydawnictwo WAM i wydawnictwo Ignatianum wydały, z okazji czterechsetnej rocznicy śmierci Piotra Skargi, księgę poświęconą temu wybitnemu jezuitce. Na wniosek Komisji Kultury i Środków Przekazu, Sejm Rzeczypospolitej Polskiej ustanowił rok 2012 Rokiem ks. Piotra Skargi SJ. W ramach obchodów Jubileuszu zorganizowano m.in. czytania *Kazań Sejmowych* czy też konferencję pt. „Rzecz o dziele Piotra Skargi SJ”. Owocem rocznicy jest także prezentowana publikacja. Starannie wydana pozycja pod redakcją znanych i zasłużonych jezuitów: ks. prof. Romana Darowskiego SJ i ks. prof. Stanisława Ziemiańskiego SJ zawiera dziesięć rozdziałów oraz podstawową bibliografię skargowską i część pt. *The Perennial Value of Peter Skarga's Legacy* w języku angielskim.

Na blisko 450 stronach pomieszczono bogate w treść wątki związane z życiem i działalnością tego wybitnego jezuitę. Znaczącą część działalności Skargi można zaliczyć do filozofii społecznej, filozofii polityki czy filozofii patriotyzmu. W świadomości społecznej Skarga jawi się jako płomienny mówca występujący w obronie ojczyzny.

O ks. Skardze pochlebnie wyrażali się wybitni historycy literatury, m.in.: Juliusz Kleiner, Ignacy Chrzanowski czy Julian Krzyżanowski. J. Kleiner pisał:

Z księdzem Piotrem Skargą wchodzi w grono autorów polskich wielki człowiek. Trzy idee najwyższe napęłniły mu myśl, trzy uczucia rozplomiły mu serce i cele jasne wskazywały woli: miłość Boga, miłość Kościoła, miłość narodu¹.

R. Darowski SJ w rozdziale pt. *Aktualność ks. Piotra Skargi SJ (1536–1612)* przedstawia krótką biografię, spuściznę pisarską, patriotyzm, działalność charytatywną i jednoczącą chrześcijan autora *Kazań sejmowych*. Przy okazji nie potwierdza prawdziwości obiegowych opinii, ale i nie do końca się z nimi rozprawia. Stwierdza mianowicie, iż nie do przyjęcia jest opinia jakoby Skarga nigdy nie wygłosił kazań sejmowych. Owszem, tekst drukowany mógł się różnić nieco od tego wygłoszonego w kazaniach. Warto też zauważyć fakt, że przed posiedzeniem sejmu odbywała się Msza św. Nie jest też prawdą opartą na źródłach historycznych, że wybitnego kaznodzieję pochowano w letargu.

Najciekawsze zdają się być tutaj listy Skargi, które po raz pierwszy są udostępnione szerokiej publiczności przez tłumaczenie (przekład S. Ziemiańskiego SJ) z języka łacińskiego na polski. Redaktorzy dokonali wyboru 16 listów do różnych adresatów i ułożyli je w kolejności chronologicznej. Ileż w nich rozmaitych, ciekawych informacji związanych z troską o dobro Polski, podróżami czy kulisami zabiegów Skargi o fundację kolegiów jezuitkich. Niektóre fragmenty listów czyta się jak intrygującą opowieść. Godne podziwu jest to, iż Skarga przy swoich rozlicznych obowiązkach miał czas i siły na pisanie tak długich listów, np. list 7 zawiera 10 stron (s. 100–109) i traktuje o perypetiach przy fundacji kolegium w Połocku; kończy go zaś Skarga przypisem na końcu: „Sądzę, że nie powinni tego czytać obcy, chyba że święte posłuszeństwo inaczej rozporządzi”. W XVI wieku o komputerach czy nawet maszynach do pisania nikt nawet nie śnił. Z pisanych (z pełną gorliwością) listów można dowiedzieć się nie tylko o kwestiach związanych z szerzeniem wiary katolickiej i rozwojem zakonu jezuitów, ale również, niejako przy okazji, o rozmaitych ciekawostkach obyczajowych, gospodarczych czy innych, np., że w Lublinie odbywają się „najsłynniejsze w całym Królestwie Polskim czterotygodniowe targi”. (list 8, s. 111). W liście zaś 15 (s. 140) zwraca się m.in. Skarga o poradę do generała jezuitów, jak ma postąpić w przypadku, gdy prowincjał zabronił mu wygłaszania króciutkiego, kilkuminutowego kazanka przed udzieleniem Najśw. Sakramentu. Widać też w listach zmysł praktyczny oraz talent organizatorski i dyplomatyczny Skargi. Wspomina w nich również Skarga o innych znanych jezuitach tamtego okresu: Jakubie Wujku – autorze najpiękniejszego przekładu Biblii na język polski, czy Marcinie Laternie z Drohobycza – kaznodziei i spowiedniku króla Stefana Batorego. Właśnie to za sugestią Laterny powierzono Wujkowi przekład Biblii. Skarga prowadził ożywioną korespondencję z wieloma innymi jezuitami.

Żywoty Świętych Skargi określane jako „najpiękniejsza polska książka budująca” były bardzo popularną lekturą za jego życia (aż dziewięć wydań) i stały się książką ludową. Te budujące powiastki zrobiły ze Skargi jednego z najbardziej ulubionych autorów epoki. Z kolei *Kazania sejmowe* są traktatem politycznym, w którym dał niezrównany wyraz patriotyzmu i tym samym stworzył, jak twierdzi Kleiner, jeden z najwspanialszych pomników odrodzenia. W swych kazaniach jezuita wołał, iż miłość ojczyzny musi być bezinteresowna i bez żadnego szemrania należy ponosić w jej imię ofiary dla dobra wspólnego. W najsłynniejszym kazaniu *O miłości ku Ojczyźnie* porównuje

¹ J. Kleiner, *Zarys dziejów literatury polskiej*, Wrocław 1947, s. 93.

Skarga ojczyznę do okrętu, który musi zatonać, jeśli każdy dba tylko o swój bagaż. Pisze też ks. Skarga:

Bóg matkę czcić rozkazał. Przeklęty, kto zasmuca matkę swoją. A która jest pierwsza i zasłużeńska matka, jako ojczyzna, od której imię macie, i wszystko, co macie, od niej jest? Która gniazdem jest matek wszystkich i powinowactw wszystkich, i komorą dóbr waszych wszystkich? (s. 156).

W tym sławnym kazaniu wymienia jezuita główne choroby ojczyzny i apeluje o ich leczenie. Pierwszą chorobą jest „niezyczliwość ludzka ku Rzeczypospolitej i chciwość domowego łakomstwa”, dalej wskazuje na „niezгоды i roztryki sąsiedzkie”, aż w końcu dochodzi do „praw niesprawiedliwych” oraz „grzechów i złości jawnych, które się przeciw Panu Bogu podniosły i pomsty od niego wołają”. Czterysta lat później niemalże te same choroby niszczą ojczyznę. Czyżby zatem dla nas historia nie była nauczycielką życia?

O *Kazaniach* przypomniano sobie w chwili rozbiorów; od tego czasu Skarga urastał do rangi legendarnej postaci wieszczka przewidującego tragiczną przyszłość. Wcześniej, pamięć o Skardze trwała dzięki *Żywotom Świętych*. W wieku XIX do rozślawienia autora *Żywotów* przyczynili się A. Mickiewicz i J. Matejko. Obecnie zaś sporą popularnością cieszy się *Modlitwa za Ojczyznę* ks. Skargi. W przedstawianej książce z tyłu, na obwolucie, przytoczono znane słowa A. Mickiewicza z jego wykładów paryskich:

Skarga jest mówcą, politykiem, kapłanem i prorokiem. Nade wszystko dzieła jego odznaczają się patriotyzmem... Skarga zdaniem naszym spełnił ideał kaznodziei i patrioty. Jako mówca, jako pisarz stoi on na równi z Bossuetem i Massilonem, a ponieważ wyżej...

Na odmiennym, specjalnym papierze (pożółkłym) umieszczono w księdze reprint wydania *Kazań sejmowych* z 1610 roku oraz także z tego roku reprint wydania *Wzywanie do pokuty obywateli Korony Polskiej i Wielkiego Księstwa Litewskiego*.

Skarga zasłużył się także jako wielki społecznik. Założył Arcybractwo Miłosierdzia w Krakowie i Bank Pobożny. A. Litewka w artykule pt. *Współczesna działalność Arcybractwa Miłosierdzia w Krakowie* pisze, iż Skardze chodziło „o to, by dotrzeć do każdego potrzebującego z pomocą duchową i finansową bez rozgłosu, by nie urazić godności ludzkiej” (s. 239). Arcybractwo jest najstarszą istniejącą do dnia dzisiejszego organizacją charytatywną w Polsce. Pierwsze statuty z lat 1584 i 1588 opracował sam Piotr Skarga. Do końca lipca w samym tylko roku 2011 na pomoc osobom indywidualnym i organizacjom przeznaczono 1 150 000 zł.

Kazimierz S. Ożóg w *Ikonografii Skargowskiej* pisze, iż „Obrazowanie i wyobrażanie tego Złotoustego Kaznodziei można z grubsza podzielić na te, które powstały przed i po Matejce”. (s. 247). Istotnie, słynny obraz J. Matejki zatytułowany *Kazanie Skargi* wpłynął bardzo na naszą wyobraźnię. Ożóg dzieli ikonografię związaną ze Skargą na malarstwo (wraz z mozaiką), grafikę, rzeźbę (popiersia i pełne postacie) i płaskorzeźbę.

W księdze zamieszczono także dwa artykuły związane z muzyką i jednocześnie Piotrem Skargą. Jeden pt. *Musicalia o Skardze. Muzyka w obchodach skargowskich w latach 1912 i 1936* napisał S. Ziemiański SJ, a drugi *Modlitwa za Ojczyznę. Słowa bliskie sercu każdego Polaka* W. Kałamarz CM. Ten drugi opisuje perypetie związane z pisaniem muzyki do tekstu modlitwy.

Podstawową bibliografię skargowską opracował Ludwik Grzebień SJ.

Dominikanin Fabian Birkowski, nowy nadworny kaznodzieja, złożył sławnemu jezuitcie hołd, podczas wygłaszania kazania pogrzebowego:

Odszedł od nas kapłan prześwietny, który czasów swoich podstawił mocne ramiona swoje pod te filary wielkie Kościoła Pańskiego. [...] Zgwał przed oczyma naszymi wizerunek kaznodziejski, z którego wzór radzi więc brali ci, których Bóg na katedrę powoływał. Idzie pod ziemię ozdoba jedyna zakonu tego i ojczyzny (s. 78).

Birkowski w części pierwszej swojego długiego, ale ukazującego kunszt krasomówczy, kazania pogrzebowego (s. 52–80) porównał kaznodziejów do ognia, i podał pięć powodów tego porównania. W części zaś wtórej ukazał żywot, zasługi i cnoty zmarłego; prawil o jego ubóstwie: „Ubóstwo zakonne dziwnie miłował; kto wszedł do komórki jego, dziwował się niemal każdy, iż tak ubogie łóżko, lawaterz, ławki, stoliki nieprzybrane widział” (s. 73). Dalej dominikanin zwraca uwagę na posłuszeństwo, pokorę, cierpliwość, pracowitość i pobożność Skargi.

Jest też w księdze pomieszczony żywot o Skargi, opracowany przez Kaspra Druzbickiego SJ (1590–1662) na prośbę historyka jezuitów Filipa Alegambe, a tłumaczony z oryginału łacińskiego przez o. S. Ziemiańskiego SJ.

Warto może zaznaczyć, że Piotr Skarga został pierwszym rektorem Akademii Wileńskiej po nadaniu przez Stefana Batorego w 1578 roku godności akademii uprzedniemu kolegium wileńskiemu. Po zwycięstwach Batorego zakłada kolegia w Połocku, Rydze i Dorpacie.

Nawet oponenci doceniają Skargę za odwagę głoszenia prawdy i gorący patriotyzm. Warto przeto sięgnąć do rozległego dziedzictwa tego wybitnego jezuita oraz głębiej się wczytać w treść jego pism. Jak w zwierciadle odbijają się w nich bowiem problemy naszego, współczesnego życia społecznego i politycznego.

Jest to zapewne cenna publikacja obejmująca różnorodną tematykę; ważne są listy Skargi czy reprinty z XVII wieku jego dzieł. Staranne wydanie, w twardej obwolucie, różne kolory papieru i barwne reprodukcje obrazów stanowią również o jej wartości. Wszelako księga sprawia wrażenie niepełności i czasami przypadkowości w doborze materiałów; poważniejsza forma artykułów w niej zamieszczonych łączy się z luźniejszą formą. Może warto w przyszłości pokusić się o pełne krytyczne wydanie?

JERZY SADOWSKI
(Kraków)

BÓG CYBORGÓW CZY BÓG-CYBORG?

Rafał Ilnicki, *Bóg cyborgów. Technika i transcendencja*, Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych UAM, Poznań 2011, s. 232.

Książka R. Ilnickiego pt. *Bóg cyborgów. Technika i transcendencja*, podzielona jest na cztery główne części: *Transcendencja w technice*, *Technika w transcendencji*, *Transcendencja i transhumanizm* i ostatnia – *Bóg cyborgów*. Autor przeprowadza nas przez szereg pojęć, starych i nowych (takich jak: nauka, Bóg, dusza, religia, media), pokazując ich nowoczesne połączenia, a nawet hybrydy. Te ostatnie wydają się najcie-

kawsze. Kto wpadłby na to, że jest możliwa hybryda techniki i transcendencji? A ilu z nas potraktowałoby tę hybrydę na tyle poważnie, żeby obserwować jej funkcjonowanie, ba! nawet uczynić podstawową dla kultury?

Już z tych początkowych założeń (o dominującej roli hybrydy techniki i transcendencji w systemie kultury) wynika trudność lektury książki R. Ilnickiego, potęgowana dodatkowo interdyscyplinarnością. Bibliografii mogłaby młodemu badaczowi pozazdrościć niejedna praca habilitacyjna – powołuje się on na wiele mało znanych w Polsce, nietłumaczonych książek sytuujących się na styku refleksji nad techniką i filozofią, między innymi takich autorów, jak: H. Atlan, S. Barker, T. Casey, S. DeHart, H. L. Dreyfus, A. Feenberg, M. Heim, R. Kurzweil... i wielu innych – a *Bóg cyborgów* nie jest nawet pracą doktorską, w której prawdopodobnie młody badacz nie będzie mógł sobie pozwolić na tak śmiałe tezy.

Już sam tytuł, mimo że bardzo chwytliwy i trafnie dobrany, może być dla czytelnika mylący. Nie jest to ani książka o Bogu „jakiego znamy” (czy z objawienia czy z lektury książek teologicznych i religioznawczych), ani o cyborgach „jakich znamy” (z literatury i filmów *science fiction*). Zarówno nasz światopogląd na czas lektury musimy „zawiesić na kołku”, jak i wyobrażenia na temat procesów cyborgizacji. Pojęcie to u Ilnickiego wykracza poza skojarzenie ze „sztucznym organizmem”, tworzonym przez „zastępowanie narządów i układów żywego organizmu sztucznymi urządzeniami”. Cyborg to byt-układ otwarty, nieskończony, więc również duchowy. Refleksja Ilnickiego wkracza zarówno w pole filozofii egzystencji rozumianej po Heideggerowsku, jak i w pole cybernetyki jako takiej – nauki o sterowaniu komunikacją, o systemach sterowania informacją, również w znaczeniu nauki szukającej analogii między zasadami działania żywych organizmów, układów społecznych i maszyn.

Autor, analizując kulturę techniczną, dochodzi do wniosku, że zmienia ona ludzi (wszystkich nas ten proces w różnym stopniu dotyczy) w cyborgów, nie pozbawionych jednak transcendencji, a nawet tęskniących za nią bardziej niż wcześniejsi mieszkańcy świata industrialnego i to niezależnie od ich wyznania czy światopoglądu. I to nie dlatego, że współczesna kultura nam coś zabiera (człowieczeństwo), co gdzieś indziej musimy nadrobić (zwrot ku Bogu), lecz chodzi o samą technologiczną strukturę kultury, która utrwała rozdźwięk między możliwością jej rozumienia a możliwością doświadczenia tejże.

Książka R. Ilnickiego mogłaby być współczesną odpowiedzią na *Kulturę jako źródło cierpień* Freuda, zwłaszcza w niemieckim oryginalnym brzmieniu tytułu – *Das Unbehagen in der Kultur* (nieswojość w kulturze), czy francuskim tłumaczeniu – *Malaise dans civilisation* (niedomaganie cywilizacji). Współczesny człowiek bardziej niż cierpienia, boi się rozczarowania. Kultura nie tyle powoduje cierpienie (technika pozwala cierpienie fizyczne w dużej mierze niwelować), prowadzi do rozczarowania faktem, że nie wystarcza sama w sobie. Na tym polega proces desakralizacji kultury trwający od oświecenia – eliminując Boga, liczone na wywyższenie kultury. Freud uważał, że zsekularyzowana kultura uwolni się od wielu niedogodności, czy niedomagania, które według niego hołubiła dominująca ideologia poparta religią. Jednak począwszy od XIX wieku możemy obserwować ponowne „zaczarowanie” świata, a od XX wieku – wzmożenie tego procesu, w naszych czasach, pod hasłem hybrydyzacji kultury i techniki. Może zbyt szybko uznaliśmy opozycję natura – kultura za przestarzałą (wszystko jest kulturą)? Ilnicki pokazuje jej żywotność i ruchliwość. Opozycja ta jest wciąż żywa, a dodatkowo następują tu różne przesunięcia semantyczne, pojęcie

natury ewoluuje w kierunku doświadczenia, a kultury w kierunku techniki. I tak, oto „natura została zdesakralizowana, technologia zaś jest sakralizowana jako nowa natura” (s. 35) – stwierdził Ilnicki. Czytając Freuda, dochodzimy do wniosku, że kultura (zwłaszcza udogodnienia cywilizacyjne) zamienia ucieczkę od cierpienia w rozczarowanie („miało być tak pięknie!”), czytając Ilnickiego, dochodzimy do wniosku, że doświadczając cierpienia, którego skutki, mimo jego ogromu, możemy minimalizować (dzięki różnego rodzaju protezom i innym przedłużeniom), jesteśmy znów bliżej *sacrum*.

Jeden jest warunek takiego doświadczenia: nie rozdzielanie kultury i techniki, jak by były odrębnymi systemami – jeden zwróconym ku „wartościom wyższym”, drugi ku „przyziemnym rozwiązaniom funkcjonalnym”. Pojęcia z różnych dziedzin funkcjonują na jednym poziomie „skuteczności” (wartości, która według G. Deleuze’a wyparła wszystkie inne).

Skuteczność oddala się coraz bardziej od funkcjonalności – funkcja nie musi mieć jakiegoś celu, czy skutku, oddaliliśmy się od weberowskiego pojęcia racjonalności. Może to, że funkcjonalność techniki zaprzeczyła samej sobie, wynika z prostego procesu „potęgowania mocy” – moc niektórych urządzeń daleko wykracza poza możliwości jej wykorzystania. Stąd technika daje współczesnym użytkownikom nowe pragnienia zakorzenione w idei nieskończoności. System kultury zbudowany jest na pojęciu transcendencji. Wydawać się może, że zawsze nad nią dominował, wchłaniał, wykorzystywał w zależności od promowanych w danym okresie wartości i instytucji (na przykład naprzemienną dominację nauki i religii, zwrot ku doczesności i wieczności). Wydawać by się mogło, że kultura „poprzez symbole będące nośnikami wartości i regulacji kulturowych podporządkowuje sobie technikę”, lecz w okresie nowożytności obserwujemy, że to „technika podporządkowuje sobie myślenie o transcendencji” i staje się ono zależne od wizji postępu. Współcześnie, zgodnie z tezą Ilnickiego, transcendencja nie stanowi już dialektycznej opozycji względem techniki, lecz tworzy z nią hybrydy, „w których miesza się aktywność i pasywność techniki i transcendencji” (s. 17). To nie są już pojęcia-hybrydy, które niewiele mówią, a o których wynajdywanie posądzany był filozoficzny postmodernizm, lecz funkcjonujące często pod „starymi” pojęciami nowe systemy, takie jak nauka, Bóg, dusza, religia, media... – wszystko, co znane, okazuje się być już czymś innym.

Skoro wszystko zmierza do nieskończonej skuteczności, co my (oprócz postępującej cyborgizacji) możemy z tego mieć? Nie sposób nie zadać pytania o kierunek hybrydyzacji transcendencji, bo jeśli pozbawiona jest kierunku, czy nie jest to transcendencja skumulowana w złych hybrydach czy hybrydach zła? Ilnicki odnotowuje, że powstają dziś „całe kultury zła, które nie mają na celu gloryfikacji jego substancjalnej postaci, ale doświadczenie, jak ono działa”. Afekt uzasadnia wszystko. „Taka organizacja kultury, w której zło jest uprzedmiotowione poza metafizyką, dąży do wykształcenia nowych metafizyk z przynależącymi im technodyceami” (s. 111). Technodycea w przeciwieństwie do teodycei nie ma na celu Boga (jako jakiegoś ostatecznego punktu odniesienia), lecz samo *technē* – gwarantujące bezinteresowność nauki, a także sposób działania nastawiony na samorealizację jednostki. W dzisiejszym świecie, gdzie dominuje system techniczny, a sprawność zastąpiła wszystkie odmiany cnoty, zło jest „przenoszone z jednych obszarów na inne” (s. 111). To stwierdzenie nie musi mieć tylko negatywnego wydźwięku, bo skąd przychodzi zagrożenie, stamtąd i ratunek. Ilnicki przywołuje teorię pasożyta M. Serresa. Pasożyt może stworzyć z organizmem udaną hybrydę, bo wchłania jego nadprogramową produkcję. A dokładając do tego definicję religii tegoż

autora („religia jest przeciwieństwem zaniedbania” (s. 37)), urządzenia techniczne stają się czymś w rodzaju „depozytariuszy zaufania” (s. 36). Służą one do przetwarzania, konfigurowania, porządkowania, archiwizowania itd. Są „programami doświadczenia”, zapewniając bezpieczeństwo ontologiczne (s. 29).

Dzięki refleksji nad techniką, co jest wielkim paradoksem współczesnych czasów, Bóg może stać się człowiekowi-cyborgowi bliższy. Chodzi zwłaszcza o praktyki medialne, czyli świadomość zapośredniczenia doświadczenia, które nie eliminuje (jak prorokował J. Baudrillard) *sacrum*, lecz je utrwała w kulturze. Maszyny platońskie, których działania nie można opisać jedynie w kategoriach relacji człowieka z Absolutem (s. 55), przełączające nasze myślenie „złudzenie - idea”, podtrzymują nieskończony proces remediacji doświadczenia, czyli znoszenia jego historyczności (s. 38). A historyczność, jak wskazał M. Eliade, ze swoją wiarą w postęp, zainicjowała głęboki proces sekularyzacji kultury. Wiara ta, oparta na oświeceniowym, secentystycznym micie rozwoju, wyprodukowała ogromną ilość wiedzy, która przesłoniła „nieruchomego”, niezmiennego Boga.

Paradoks dzisiejszej świadomości polega na tym, że wykorzystuje możliwości techniczne w dużej mierze ułatwiające dostęp do wiedzy, do jej redukcji. Dlatego, jak zauważy Ilnicki: „Ideę bóstwa, Boga, transcendencji łatwiej uchwycić w praktykach medialnych niż w praktykach języka, oprócz języka religijnego, stosowanego do określania bytu Boskiego. Taki język pozostaje jednak zakładnikiem danego systemu metafizycznego, religijnego czy teologicznego i zawiera się w jego podstawowym słowniku” (s. 23). Odrzucamy – jakby powiedział R. Rorty „słowniki”, lecz posługujemy się słowami – ich znaczenie musi być kreowane *ad hoc*. Praktyki medialne komplikują proces komunikacji, a raczej czyniąc język wielomedialnym, gęstym, kilkakrotnie zakodowanym, skierowują ją na tory transcendencji. Przy czym często omijają wymiar pojedynczej egzystencji, co może być procesem niebezpiecznym i powodować silne napiętnowanie ideologiczne już nie języka, lecz samych pojedynczych słów. Ilnicki stara się utrzymać swoją refleksję z dala od ideologii, jednak jest to zadanie arcytrudne, również dla czytelnika. Chcąc skonfrontować swoje przemyślenia ze zjawiskami z rzeczywistości, musi uruchomić cały system wyobrażeń budowany w trakcie życia, i zdać sobie sprawę, że jest on mu narzucony przez media. Zgodnie z twierdzeniem Ilnickiego, „media zaczynają produkować subiektywność bez naszej woli” (s. 68). Treści produkowane przez media są bowiem czymś więcej niż wiedzą – informacją, są niejako „destrukcyjnymi esencjami technicznymi”, w których gubi się dusza, rozumiana jako „nieśmiertelny pierwiastek wszelkiej podmiotowości” (s. 57). Takiej zagubionej duszy, Bóg jawi się jako haker lub wirus (s. 57). „Dusza jest podatna na rozbudowę, rozszerzanie. Stanowi niezniszczalny dynamiczny byt” (s. 63), dlatego też odwzorowuje boga na swoją miarę. Cytując P. Virilio: „Technologie rzeczywistości wirtualnej próbują sprawić, żebyśmy widzieli od spodu, od wewnątrz, od tyłu... jakbyśmy byli Bogiem. Jestem chrześcijaninem i nawet mimo że mówię o metafizyce, a nie o religii, muszę powiedzieć, że cyberprzestrzeń zachowuje się jak Bóg i dotyczy idei Boga, który słyszy i widzi wszystko” (cytowany fragment wywiadu L. Wilsona z P. Virilio, s. 95).

Nie jest to już Bóg na miarę nowożytnych – bytujący w nieskończonej przestrzeni I. Newtona, którą trudno było przyjąć jako matematyczny model w czasach, gdy nieskończoność była tylko Boskim przymiotem. Dziś „cyberprzestrzeń oferuje realizację utopii religijnej w określonych stylach życia użytkowników” (s. 100–101), nieskoń-

czoność daje się sprowadzić do prostego programu, który generuje nieskończoność kombinacji. Stąd „manifest nowej religijności” (s. 85) nie chce być ideologiczny, ma to być religijność powracająca do doświadczenia, tyle, że zapośredniczonego (s. 89). „Technonauka staje się «przetrwalnikiem» religii, która w sposób implicytny przenosi swoje założenia i cele do tego typu aktywności” (s. 137) – pisze Ilnicki. Jako projekt filozoficzny jest to bardzo ciekawe, lecz gdy wkraczamy w biotechnosystem okazuje się, że projekt ten jest transhumanistyczny i nie bierze pod uwagę pojedynczych nas, jako istot śmiertelnych. Tanatotechnologia umożliwia cyborgowi nieskończone odwlekanie śmierci, ale w głębokim procesie „oznacza to nie tyle jej odwlekanie, co lekceważenie, gdyż śmierć jest wszędzie, tak że koniec życia może być realizowany jako koniec życia w określonym interfejsie lub programie doświadczenia” (s. 175).

To, co może nas uratować przed destrukcyjnym ostrzem współczesnej kultury, to świadomość śmierci, lecz ta świadomość jest najbardziej cyborgowi niedostępna – mimo rozszerzenia możliwości doświadczania śmierci (choćby przez medyczne wyłazki „przedłużające życie”), śmierć-koniec jest pojęciem obcym.

Uważam, że najsłabszym ogniwem książki jest rozdział poświęcony Chrystusowi skrojonemu na współczesne czasy, i nie chodzi o to, że nie zadowoli on ani wierzących, ani niewierzących, bo nie taki jest cel książki. Chodzi o jego zrozumiałość. Wydaje się, że mogłyby tu paść kluczowe pytania dotyczące zmiany współczesnego systemu religijnego. Co bowiem znaczą słowa, że „technologiczny Chrystus nie jest Chrystusem historycznym” (s. 206)? Niedostępność „Chrystusa historycznego” opisali już komentatorzy myśli i działalności św. Pawła Apostoła (w tym przywoływany przez autora M. Heidegger). Chrystus-Cyborg nie może być Chrystusem historycznym, co najwyżej tym, który dopiero powróci, w mocy i chwale. Mimo wszystko, taka wizja wydaje się naiwną, stąd (i to już jest moja – czytelnika – teza) hybryda techniki i transcendencji najbardziej uderza w chrześcijaństwo. Ono najmniej pasuje do nowego typu religijności jako „wyścigu zbawienia” (s. 129).

I mimo, że Ilnicki stwierdza, że „z ogromną siłą powraca motyw cierpienia, bólu, śmierci w formie rozrywania połączeń, ich krótkotrwałości, którym może zaradzić Chrystus technologiczny jako postać metafizyczna nieredukowalna do postaci historycznej” (s. 210), wydaje się, że jest to zaradzenie na poziomie całkowicie wyobrażeniowym, nie mającym nic wspólnego z wiarą, tak jak rozumieją wiarę chrześcijanie, zwłaszcza w kontekście doświadczenia cierpienia. Pewną niemoc Chrystusa technologicznego potwierdza „wielość wirtualnych Chrystusów” (s. 210), funkcjonujących na styku techniki i transcendencji. Mamy więc odwrót od chrześcijaństwa, mimo kulturowego zwrotu ku *sacrum*. Lecz może ta teza wynika tylko z tego, że czytelniczka nie potrafiła do końca lektury utrzymać swojego światopoglądu „w zawieszaniu”?

Książka R. Ilnickiego uruchamia wiele ciekawych pytań na gruncie filozofii, kulturoznawstwa, medioznawstwa, teologii, a nade wszystko na gruncie poszukiwań języka zdolnego udźwignąć współczesne zjawiska związane z cybernetyzacją kultury i umożliwia komunikację tym, którzy wciąż zadają sobie Heideggerowskie, głęboko egzystencjalne „pytanie o technikę”.

AGNIESZKA DODA-WYSZYŃSKA
(Poznań)

HOMO PATIENS W CODZIENNEJ PRACY PIEŁĘGNIARKI

Cierpienie, starość, śmierć i rola sumienia w praktyce pielęgniarstwa, red. Wiesław Szuta, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Medycznej w Sosnowcu oraz „Śląsk” Wydawnictwo Naukowe, Katowice–Sosnowiec 2012, ss. 202.

Z problem starości, kresu życia, cierpienia wcześniej czy później zetknie się każdy z nas. Problematyka ta, oprócz osobistej płaszczyzny, pojawia się również na płaszczyźnie zawodowej. Służba zdrowia ma najczęstszy kontakt z osobami w wieku podeszłym, a szczególnie zespoły hospicyjne, pielęgniarzki bezpośrednio uczestniczą w tym, co można określić „problemem kresu ludzkiego życia”. W książce podjęto tematykę końca życia, a więc zagadnienia, którymi się zajmuje np. tanatologia. Omawiana monografia podejmuje problematykę kresu życia oraz roli sumienia w praktyce zawodowej pielęgniarzek. Włącza się w dyskusje etyczne i bioetyczne podejmowane w obecnych czasach zwłaszcza we wspomnianym aspekcie tanatologicznym. Problematyka ta poruszona jest w trakcie licznych konferencji, sympozjów i w bogatej literaturze przedmiotu. W owo piśmiennictwo wpisuje się prezentowana książka. Ma ona charakter monografii o charakterze opisowo-badawczym. W trzech pierwszych rozdziałach ukazują treści podparte badaniami sondażowymi. Stanowią one pewną całość tematyczną, ale jednocześnie zawierają powtórzenia, szczególnie jest to widoczne w drugim i trzecim rozdziale, co stanowi mankament książki. Rozdział czwarty, to owoc podjętych analiz wokół problematyki synejdezjologicznej z uwzględnieniem etosu pielęgniarstwa. Ten rozdział jest tematycznie wyodrębniony od całości zanalizowanej problematyki kresu życia.

O ile wspomniane trzy pierwsze rozdziały wyraźnie – jako pewna całość tematyczna – są adresowane do czytelnika związanego z opieką, służbą zdrowia, to czwarty jest dobrą lekturą dla zainteresowanych nauką o sumieniu, a więc filozofów/etyków i może stanowić dopełnienie tematyki książki. Autor rozdziału dokonał rekonstrukcji synejdezjologii w ujęciu trzech uznanych współczesnych autorytetów etycznych, tj. ks. profesorów: Ślipki, Styczenia, Szostka. Uczynił to syntetycznie, wyłuskując to, co najważniejsze w ich opisach sumienia. Z treści tego rozdziału dowiadujemy się, że Tadeusz Ślipko swój opis sumienia oparł o zasadę synderezy wyprowadzonej z prawa naturalnego. Tadeusz Styczeń opis sumienia oparł na centralnym wątku swej etyki, czyli afirmacji godności osoby oraz powinności moralnej względem niej. Andrzej Szostek jako bliski współpracownik ks. Styczenia oprócz wspomnianych dwóch wątków wprowadził w opis sumienia ważne pojęcia aksjologiczne, tj. prawdę i wolność. Natomiast redaktor i współautor – Wiesław Szuta – kreśli ciekawą koncepcję opisu sumienia, zmierzającą do uzyskania jednej integralnej całości. Wobec tego jego definicja sumienia brzmi, że jest to: „[...] skomplikowany układ zjawisk psychicznych, wewnętrznych, warunkujący naszą moralność [...]” (s. 165). Autor tych słów powinien zaznaczyć imiennie, do których się odwołał autorytetów, formułując własny opis sumienia, lub przynajmniej argumentację. Czytelnik może odnieść wrażenie, iż oparcie się na trzech wymienionych koncepcjach (Ślipko, Styczeń, Szostek) nie w pełni odwzorowuje zamieszczoną przez Wiesława Szutę definicję sumienia, sprawę trzeba uzupełnić przy ewentualnych wznowieniach. Pozostaje jeszcze pytanie: Czy sumienie można tylko sprowadzić do kwestii zjawisk psychicznych? Są to rozterki towarzyszące tej lekturze. Badania son-

dażowe wyrażone wykresami uzupełnione właściwymi wnioskami i adekwatną bibliografią są dobrym elementem ułatwiającym zrozumienie głównych wątków tej pracy zbiorowej.

Szkoda, że nigdzie w książce nie zaznaczono, kim są autorzy, tylko z wprowadzenia można uzyskać informację, że redaktor jest pracownikiem naukowym Wyższej Szkoły Medycznej w Sosnowcu. W spisie treści nie umieszczono nazwisk autorów rozdziałów. Książce przydałoby się dopisać zakończenie, podsumowujące całość monografii oraz sporządzić bibliografię albo na końcu pozycji, albo po każdym z rozdziałów. Wprawdzie wykorzystana literatura jest dobrze opisana w przypisach dolnych na stronach, gdzie była wykorzystana, jednak jej zebranie i uporządkowanie jest wskazane. Jeżeli redaktor zdecydował się na streszczenie książki w języku angielskim, to wypada, aby było ono nieco dłuższe, gdyż odnosi się wrażenie, że w obecnym kształcie jest zbyt krótkie i brakuje wyszczególnionych kluczowych słów.

Konkludując można stwierdzić, że pomimo pewnych braków książka warta jest zainteresowania, ponieważ podejmowana przez autorów tematyka jest ważna teoretycznie i praktycznie. Jest dobrą lekturą na rynku wydawniczym z zakresu społeczno-syntezyjologicznego w odniesieniu do problemów dotyczących prędeży, czy później każdego z nas, a przecież i sumienie towarzyszy nam od wczesnego dzieciństwa, czyli od początku naszej świadomości.

RAFAŁ KUPCZAK
(Kraków)