

Z perspektywy Nowego Testamentu mniej ważne jest, jaki był grzech, a ważniejsze, jakie jest owocowanie po grzechu. W pewnym sensie cnota wyrasta z grzechu, jak wyzwolenie wyłania się z niewolnictwa¹⁹.

Grzech „przed obliczem Boga”, a więc taki, który nie dokonuje się „za zasłoną”, w ukryciu, w którym człowiek niesie swój wstyd i gorycz grzechu przed miłosiernym spojrzeniem Boga, może być zarysem dobra i w żadnym razie nie jest odrzuceniem Bożej miłości. Bóg nie powołuje bezgrzesznych, bo takich nie ma. „Modlić się – to myśleć o Bogu z miłością”²⁰, jeśli tej miłości nie zabraknie, to Miłość usunie wszystkie przeszkody.

Summary

A prayer is a reciprocal giving of oneself by the unlimited being of God and a limited being aware of oneself. An individual human being is thus required to sustain the unceasing prayer as an inseparable communion with God in his private life, in his moral responsibility, as well as in the public sphere whenever an individual turns to his brethren with love. Hence, it is necessary for the humans to combine actions with prayer. The words ‘Let us pray like we live, since we live like we pray’ are highly symptomatic for the theme to be treated. Owing to this connection, human life remains in relation to God, who is always in the centre. This may be well exemplified by Jesus Christ, in whom actions and prayer become one. In practice one should discover God in the accomplishments achieved in cooperation with Him who brings every human endeavour to completion. To pray is above all to guarantee God’s position in one’s life, i.e. to act in His presence, to pray with Him and to Him. What enables human existence understood as incessant prayer is conversion of one’s heart manifested in one’s movement towards the highest good, as well as in the awareness of one’s deeds and in the harmony with one’s conscience.

O autorze

Artur Sułowski, ur. 1983, student IV roku teologii PAT oraz II roku filozofii, zajmuje się filozofią religii, antropologią, metafizyką, filozofią przyrody.

¹⁹ Tamże, s. 63.

²⁰ Ch. de F o u c a u l d, *List do pani Bondy, 7 kwietnia 1890*, cyt. za: Y. Congar, *Duch Święty*, s. 142.

Paweł F. Nowakowski

Znaczenie religijności chrześcijańskiej historyka dla jego badań

Zarys problemu

Rozwinięcie tematu konferencji ujmuje ludzką religijność w perspektywie pewnego napięcia między wymiarami: prywatnym i publicznym. Można się zastanawiać, czy rzeczywiście istnieje taki rozdział, lub czy dotyczy on wszystkich ludzi. Można wreszcie pytać, czy religijność dotyka wszystkich dziedzin, które charakteryzuje to napięcie, w tym sfery zawodowej. Jestem przekonany, że zagadnienie wymiaru i miejsca religijności pojawia się u historyka poważnie myślącego o całości przedmiotu swoich badań.

W praktyce historycy różnie podchodzą do kwestii religijności w swym życiu zawodowym. Podobnie jak w przypadku innych powiązanych z tym zagadnieniem kwestii poglądów politycznych czy światopoglądu, często stosuje się zasadę oddzielenia ich od procesu badawczego dla zachowania wyznacznika *sine ira et studio*. W nauce, szczególnie w stosunku do badań nad samymi religiami, określa się tę metodę mianem „ateizmu metodologicznego” bądź, z pozoru bardziej bezstronnie, „agnostycyzmu metodologicznego”¹. Dystansujemy się

¹ K. K a c z m a r e k, *Socjologia a religie. Współczynnik humanistyczny jako narzędzie wartościowania w pismach Ericha Fromma*, Poznań 2003, s. 16.

wobec przedmiotu badań, by ująć go bardziej bezstronnie, a przez to staramy się nakreślić go prawdziwiej. Takie założenie ma umożliwić badaczowi swobodne i wolne dociekanie istoty podejmowanego problemu bez stosowania nieweryfikowalnych założeń. Tego typu metoda została np. zastosowana przez Petra Čorneja przy jego analizie opisów przebiegu husyckiej bitwy pod Sudomierzem. Istotą problemu było husyckie przekonanie o pomocy Bożej w postaci zaćmienia Słońca, które miało przesądzić wynik potyczki². Czeski badacz dokonał analizy źródłowej i wykazał podobieństwo relacji husyckiej do starotestamentowego wzoru bitwy Jozuego z Amorytami³. Sprawa samej pomocy Bożej jako takiej nie została właściwie w ogóle poruszona, zgodnie z agnostycznym paradygmatem⁴. Trudno odmówić znakomitemu historykowi umiejętnej krytyki źródeł i świetnego wycucia literackiego. Warto zastanowić się, czy porzucenie postulatu agnostycyzmu metodologicznego na rzecz chrześcijańskiego ujęcia historii zmieniłoby cokolwiek w wyniku badań. Po przeprowadzeniu analizy źródłowej dochodzę właściwie do tego samego wniosku co Čornej. Stawiam jednak jeszcze jedno pytanie: Czy Bóg interweniował w tej bitwie? Odpowiedź na nie musi brzmieć: w świetle analizy źródeł nie można ustalić, czy doszło do interwencji boskiej w czasie starcia pod Sudomierzem i należy przyjąć, że jest bardzo mało prawdopodobne, czy wręcz niemożliwe, by miała ona miejsce w sposób opisywany u dawnych kronikarzy czeskich. Taka odpowiedź zadowoliłaby zapewne także badacza stosującego paradygmat agnostyczny. Choć wyniki będą w tym przypadku takie same, to jednak różnica obu procesów badawczych jest

² P. Č o r n e j, *Tajemství českých kronik. Cesty ke kořenům husitské tradice*, Paseka-Praha-Litomyšl 2003, s. 149-150. Badacz analizował zapis u dawnych kronikarzy czeskich, gdzie w ten właśnie sposób ujęto jedno z pierwszych starć husyckich; por. *Starší letopisové češti od roku 1378 čili pokračování v kronikách Přebíka Pulkavy a Beneše z Hořovic z rukopisu starých vydané*, ed. F. Palacký, Praha 1829, s. 33-34.

³ Joz 10, 10-14; P. Č o r n e j, *Tajemství českých kronik*, s. 150.

⁴ *Tamže*. Sprawa Bożej interwencji lub pomocy jest analizowana jako przekonanie husyckie oraz element bazującej na nim propagandy. Sama w sobie jako problem badawczy u Čorneja nie istnieje.

zasadnicza. W modelu chrześcijańskim zadaliśmy dodatkowe pytanie, niedopuszczalne przy agnostycyzmie metodologicznym.

To, co w przypadku badań szczegółowych jest trudno zauważalne, okazuje się sprawą zasadniczą, gdy przechodzimy na bardziej ogólny poziom rozważań. W 1948 r. odbyła się radiowa dysputa na temat istnienia Boga między dwoma wybitnymi uczonymi, jezuitą Fryderykiem Coplestonem i Bertrendem Russellem⁵. Po uzgodnieniu rozumienia słowa „Bóg” badacze rozpoczęli dyskusję, która właściwie cały czas dotyczyła możliwości podejmowania poszczególnych kwestii. Lord Russell przyznał, że stoi na stanowisku, iż samo pytanie o przyczynę świata jest bezprawne. Podobnie ma się rzecz z pojęciami zależności i bytu koniecznego. Russell uznał, iż mają one znaczenie wyłącznie w logice, którą odrzuca⁶.

Powstaje zatem pytanie, jaka jest naprawdę relacja podejścia agnostycznego czy ateistycznego do ujęcia chrześcijańskiego w badaniu rzeczywistości, ze szczególnym uwzględnieniem rzeczywistości przeszłej, która jest obszarem zainteresowania historyka. Na przykładzie dyskusji Coplestona i Russella widać wyraźnie, że obydwaj badacze przyjęli pewien stały punkt czy może oś odniesienia. W przypadku jezuity jest nią istnienie Absolutu, bytu koniecznego, wykraczającego poza ludzkie pojęcia. Bertrand Russell natomiast przyjął pewien rodzaj logiki⁷. Niemożność ustalenia wspólnych wniosków płynęła w ich wy-

⁵ Dyskusja emitowana w radio BBC została później opublikowana w książce Bertranda Russella, *Why I Am Not a Christian and Other Essays on Religion and Related Subjects*, London 2004, s. 125-152. Polskie tłumaczenie ks. Stanisława Wszółka, oparte na wydaniu książki Russella z 1957 r., zostało zamieszczone w: S. Wszółek, *Pytając o Boga. „Dowody” istnienia Boga w dziejach filozofii*, Tarnów 2004, s. 195-219.

⁶ B. Russell, *Why I Am Not a Christian*, s. 129.

⁷ *Tamże*, s. 129-130. F. Copleston wskazuje na dogmatyczność podejścia opartego na przyjęciu części filozofii jako wyznacznika, a szczególnie jednego jej działu i konkretnego nurtu. Pyta oponenta, czy odrzuca omawiane terminy ze względu na to, że nie pasują do „współczesnej logiki”. Russell nie klasyfikuje jednak swoich poglądów, odpowiadając, że terminy te są po prostu bez znaczenia i beużyteczne w odniesieniu do rzeczy.

padku przede wszystkim z przyjęcia różnych osi odniesienia. Żeby budować jakiegokolwiek sądy, trzeba bowiem niejako „usztynić” oś, do której będziemy się odnosić. Stąd też, moim zdaniem, „agnostycyzm metodologiczny” nie jest obiektywną formą badania rzeczywistości bez założeń, a po prostu modelem o innym układzie odniesienia niż chrześcijańska koncepcja Boga.

Przyjmując taki tok rozumowania, można zarówno agnostycyzm, jak i ateizm metodologiczny określić mianem swoistej religii, gdyż wyznaczają sposób interpretacji całej rzeczywistości w świetle przyjętych przez siebie założeń. Będzie to zgodne z definicją Ericha Fromma, według którego religią jest każdy „system poglądów określających myślenie i działanie, wspólny dla pewnej grupy, który dostarcza jednostce ram orientacji i przedmiotu czci”⁸. Chociaż nie zgadzam się z innymi poglądami Fromma, zwłaszcza ujmującymi zależność religii i życia społecznego (w dużej mierze będącymi pokłosiem jego fascynacji marksizmem), to jednak ta definicja wydaje mi się dosyć trafna.

Warto zauważyć, że w różnych filozofiach historii, które jednocześnie łączyły się z odpowiednimi metodologiami, na gruncie interpretacji faktów z natury rzeczy starano się objąć całość rzeczywistości ludzkiej, wyjaśnić zasady nią rządzące, a wobec tego również zająć jakieś stanowisko wobec przyszłości. Karl Löwith, w dziele o teologicznych przesłankach filozofii dziejów, zestawił kilka takich koncepcji od chrześcijańskich (również tych nieortodoksyjnych, jak Joachima z Fiore) poprzez założenia oświeceniowych czcicieli postępu aż do myśli Hegla i Marksa⁹. Pewnym wyjątkiem pośród nich był Burkhardt, nie budujący swojego systemu, lecz komentujący inne poglądy i stawiający pytania. Jednak także i on nie powstrzymał się od przewidywania przyszłości, co ciekawe, całkiem trafnie¹⁰. Poza Burkhardtem koncep-

⁸ E. Fromm, *Psychoanaliza a religia*, tłum. J. Karłowski, Poznań 2000, s. 55-56; K. Kaczmarek, *Socjologia a religie*, s. 53.

⁹ K. Löwith, *Historia powszechna i dzieje zbawienia. Teologiczne przesłanki filozofii dziejów*, tłum. J. Marzęcki, Kęty 2002.

¹⁰ Tamże, s. 26. Burkhardt na kilkadziesiąt lat przed wojnami światowymi XX w. przewidział następujące po sobie wojny i rewolucje, a także totalitaryzmy,

cje historii ukazują pewien model przyszłości i w efekcie można się w nich doszukać eschatologii. Czy to Marksowskie zakończenie walki klas, czy Heglowski duch świata, czy wreszcie Proudhonowskie zastąpienie Boga przez człowieka – wszystkie wynikiłe z autorskich koncepcji historii, mają charakter profetyczny, dostarczają celu na przyszłość i regulują postrzeganie rzeczywistości przez ich pryzmat¹¹.

Faktycznie, także dogmatykom katolickim nie jest obce dostrzeżenie w tych poglądach niechrześcijańskich eschatologii. Ks. Czesław

w tym powstanie europejskiego superpaństwa militarno-gospodarczego. Pamiętając jednocześnie o jego odżegnywaniu się od prób wyjaśniania czy określania sensowności dziejów, trudno zaprzeczyć choćby częściowej racji jego przyszłościowym przewidywaniom.

¹¹ Sama Heglowska koncepcja rozwoju historii jest bezsprzecznie nacechowana wizją eschatologiczną, choć bywała różnie interpretowana i wyjaśniana, a także przetwarzana i komentowana przez jego następców; por. D. Berthold-Bond, *Hegel's Eschatological Vision: Does History Have a Future?*, „History and Theory” 1988, vol. 27, nr 1, s. 14-29; N. L o b k o w i c z, *The Eschatology and Young Hegelians (review)*, „The Review of Politics” 1965, vol. 27, nr 3, s. 434-439. Istnieją również zdania odmienne, ale wynikają one raczej z innego rozumienia eschatologii, które właściwie wyłącza z zakresu znaczeniowego tego pojęcia koncepcje monistyczne czy nieteistyczne; zob. G. T i n d e r, *Eschatology and Politics*, „The Review of Politics” 1965, vol. 27, nr 3, s. 312. Co do koncepcji Marksa, to była ona różnie ujmowana, także jako zsekularyzowana wersja mesjanizmu chrześcijańskiego. Takiemu ujęciu sprzeciwia się N. Levine, *Humanism without Eschatology*, „Journal of the History of Ideas” 1972, vol. 33, nr 2, s. 281-298. Jednocześnie wielu autorów uwypukla eschatologiczny wymiar koncepcji historii Marksa, np.: K. L ö w i t h, *Historia powszechna*, s. 34-51; N. C o h n, *The Pursuit of the Millennium. Revolutionary Messianism in Medieval and Reformation Europe and Its Bearing on Modern Totalitarian Movements*, New York 1961, s. 311-313; E. A o l s e n, *Marx and the Resurrection*, „Journal of the History of Ideas” 1968, vol. 29, nr 1, s. 131-140 (autor doszukuje się źródeł konstrukcji dialektyki heglowskiej i marksowskiej w biblijnym ujęciu życia Trójcy Świętej według schematu: wyjście – przemiana – powrót). J. J. Clarke interpretuje koncepcje Marksa dotyczące końca historii w kategoriach nie tyle konkretnej wizji polityczno-gospodarczej, co zmian w naturze człowieka pozwalających mu na pełniejsze „bycie”; zob. J. J. C l a r k e, „The End of History”: A Reappraisal of Marx's Views on Alienation and Human Emancipation, „Canadian Journal of Political Science” 1971, vol. 4, nr 3, s. 367-380.

Bartnik w swoim podręczniku (dogmatyki) umieszcza także kilka eschatologii tego typu, również marksowską¹². Poza tymi wymienionymi przez Löwitha warto zauważyć, że swoistą eschatologię prezentuje też Francis Fukuyama, zakładając szczytowe rozwojowo stadium demokracji liberalnych¹³. Jego wizja jest z jednej strony historyczna, a z drugiej nastawiona na interpretację całej rzeczywistości z uwzględnieniem przyszłości.

Można mieć zastrzeżenia do takiego grupowania poglądów na historię, wskazując, że część z nich to systemy nieateistyczne, więc właściwie trudno do nich odnieść kategorię religii, a do ich zwolenników – religijności. W koncepcji Fromma teizm nie jest konieczny do określenia religii. Uczony podzielił je nawet według dwóch czynników na teistyczne i ateistyczne oraz na humanistyczne i autorytarne (totalitarne)¹⁴.

Czy można zatem uniknąć przy badaniu dziejów jakiegokolwiek religijności według definicji frommowskiej? Jest to pytanie, które musi

¹² Cz. Bartnik, *Teologia dogmatyczna*, t. 2, Lublin 2000, s. 812-813.

¹³ F. Fukuyama, *Koniec historii*, tłum. T. Bieroń, M. Wichrowski, Poznań 1996. Koncepcja Fukuyamy, ogłoszona w artykule (1989), a następnie w książce (1992), jest wciąż żywo dyskutowana, a sam autor wyjaśniał ją dodatkowo, modyfikował i zmieniał zdanie w swoich wyborach politycznych; zob. tenże, *Reflections on the End of History, Five Years Later*, „History and Theory” 1995, vol. 34, nr 2, s. 27-43. Chociaż wśród głosów komentujących jego teorię słowo „eschatologia” jest zazwyczaj nieobecne, a w każdym razie nie ma takiego zastosowania jak do poglądów Hegla i Marksa, to jednak sądzę, że jest jak najbardziej adekwatne. Jeśli bowiem ewolucja systemów społeczno-politycznego i gospodarczego osiąga pewien najlepszy, choć nie idealny, stan, tak że nie ma potrzeb ani chęci dalszych przemian, co miałyby oznaczać tytułowy „koniec historii”, to jest to pewien projektowany finalny stan w perspektywie uniwersalistycznej, makrosocjalnej, podobnie jak u Marksa. Por. M. Kunicki, *Historiozofia żywiołowa a upadek komunizmu*, [w:] *Czy historia może się cofnąć?*, red. B. Łagowski, Kraków 1993, s. 10, 13-15; J. Topolski, *Świat bez historii*, Poznań 1998, s. 250-252, 258.

¹⁴ E. Fromm, *Psychoanaliza*, s. 68 i n.; K. Kaczmarek, *Socjologia a religie*, 104-107; por. J. Smyd, *Religijność i transcendencja*, Kraków-Bydgoszcz 2002, s. 186-187.

odnosić się do zagadnień epistemologicznych i pociągać za sobą pragnienie, jakże często wyrażane przez historyków, by pisać *tak, jak to naprawdę się działo*. Zagadnienie jest trudne i wielowymiarowe, niełatwo też znaleźć jednoznaczną odpowiedź. W polskim środowisku historyków dała się zauważyć tendencja marginalizowania metodologii bądź jej zupełnego pomijania. Rzetelność warsztatowa nie łączyła się z pragnieniem szerokiego ujęcia dziejów i próbą ich zrozumienia. Przyczyny tego stanu rzeczy były różne, ale pośród nich można zauważyć dominację obowiązującej metodologii marksistowskiej w okresie PRL. Chcąc uniknąć jej stosowania, często w ogóle rezygnowano z odniesień do kwestii teoretycznych. Jednoczesna dbałość o rzetelność warsztatową powodowała, że badaczom udawało się osiągać bardzo dobre efekty przy opracowywaniu monografii. Sądzę jednak, że jest pewnym złudzeniem, jakoby dało się ten styl działania utrzymać, pisząc syntezy dziejów czy analizując historię w tzw. długim trwaniu. Odwołam się tu do znakomitej pracy dotyczącej metodologii marksistowskiej w historii autorstwa Jerzego Topolskiego, *Prawda i fałsz w historii*. Autor zanalizował strukturę narracji historycznej, wskazując na jej różne poziomy. Najbardziej widoczne dla nas są stwierdzenia, sądy i opinie. Jednak istnieją też głębsze poziomy, również takie, na których dokonujemy wyboru faktów, ich układu, czy stosujemy przyjęte punkty odniesienia bądź sformułowania¹⁵. Ten poziom, który jest niejako ukryty, jednocześnie wyznacza kształt pracy i w nim właśnie zawarta jest duża część interpretacji rzeczywistości. Dziś raczej nie budzi wątpliwości fakt, że konstruowana narracja o przeszłości jest zbudowana na pewnej wizji, nawet jeśli jest ona nieprzemysłana bądź niezamierzona albo też stanowi chaotyczny kolaż

¹⁵ J. Topolski, *Prawda i fałsz w historii*, Poznań 1987, s. 17-20. Topolski wyróżniał trzy tzw. warstwy pionowej struktury narracji historycznej. Zaliczał do nich dwie warstwy faktograficzne (artykułowaną i nieartykułowaną) i warstwę głęboką, artykułowaną i nieartykułowaną. Sama książeczka ma dość mylący tytuł, bo dotyczy prawdy w dużo mniejszym stopniu niż inne opracowanie tego autora; zob. tenże, *O dochodzeniu do prawdy w historii*, Warszawa 1971.

różnych koncepcji. Próby przezwyciężenia tego stanu rzeczy przypominałyby nieco walkę z wiatrakami.

Świadomość tego faktu legła u podstaw postmodernistycznej krytyki klasycznej koncepcji prawdy. W założeniu daleki od religijności prąd również można wpisać w definicję Frommowską. Przekonanie o beznadziei epistemologicznej w historii, to znaczy: o braku dostępu do rzeczywistości przeszłej w ogóle, miało, jak sądzę, mimo wszystko również religijne źródło. Było nim głębokie pragnienie dotarcia do prawdy w jej całości, emocjonalna niezgoda na ograniczenie, na stopniowalność prawdy w naszym poznaniu. Ten styl myślenia doprowadził do zabsolutyzowania całkiem naturalnych ograniczeń człowieka, który w swoim poznaniu nie może być Bogiem. W moim odbiorze dla postmodernistów poznanie nieboskie, poznanie jako droga nie miało wartości, mogłoby ją mieć wyłącznie nieosiągalne poznanie absolutne¹⁶. Układ odniesienia z Bogiem czy bez Boga zastąpiony został przez układ odniesienia bez prawdy, bez „twardej” osi. Z pewnością wszelako jest to system, który określa myślenie i działanie¹⁷.

Niewątpliwą zasługą myślicieli tego kierunku było uwrażliwienie badaczy na język oraz konwencje literackie, niemniej jednak w teorii poznania powiało czarną beznadziejnością. Tymczasem doświadczenia dnia powszedniego zdają się zaprzeczać takiej tendencji. Przy odpowiednim dystansie widać, że w lepszy lub gorszy sposób ludzie żyją, tworzą i potrafią budować wokół siebie ład. Trudno wyobrazić sobie, jak byłoby to możliwe bez w miarę poprawnego odniesienia stanu umysłu do świata i komunikacji.

¹⁶ Dostyc znamieną może być w tym miejscu ocena teologii negatywnej przez zwolenników dekonstrukcjonizmu. Bliska dekonstrukcjonistom ze względu na sposób mówienia o niewyraźnym, nazywana jest jednocześnie przez Derridę rodzajem „hiperesencjalizmu”, którego przedmiotem rozważań jest transcendentna Istota, co różni ją w tym względzie od dekonstrukcjonizmu. Zob. J. D. Caputo, J. Derrida, *Deconstruction in a Nutshell: A Conversation with Jacques Derrida*, New York 1997, s. 102-103.

¹⁷ H. K i e r e ś, *Dekonstrukcjonizm*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. A. M a r y n i a r c z y k, M. J. G o n d e k, Lublin 2001, s. 464-466.

Spadkobiercy postmodernizmu, wbrew temu, czego można by oczekiwać, zważywszy na jego teoretyczne założenia, oddali się natomiast uprawianiu nauki zaangażowanej poprzez tzw. *gender studies*, *gay and lesbian studies* albo feminizm w historii (oparty *notabene* na podobnie błędnym założeniu jak marksizm), które łączą się często z politycznymi inicjatywami i działaniami na rzecz zmiany prawa i obyczajów¹⁸. Widać więc, że jest czymś naturalnym wypełnienie pustki w układzie odniesienia, nawet jeśli ma to oznaczać zupełne przeformułowanie kulturowe.

Jeśli spośród różnych modeli postrzegania dziejów mamy wybrać chrześcijański, to warto zapytać o dwie kwestie. Po pierwsze: czy może istnieć jakaś chrześcijańska metoda badawcza dla zgłębiania dziejów, opierająca się na założeniu istnienia Boga. Po drugie: dlaczego wybrać akurat tę metodę?

Myślę, że odpowiedzią na pierwsze pytanie może być opracowana przez jezuitę Bernarda Lonergana struktura ducha ludzkiego wraz z jej przykazaniami, którą można zaadaptować też do badania historycznego¹⁹. Jej omówienie to temat na zupełnie inny artykuł, dość stwier-

¹⁸ Już prekursorzy postmodernizmu byli zaangażowani politycznie, by wspomnieć J. Derridę (rewolta majowa 1968, kwestia kary śmierci, poparcie socjalistycznego kandydata na prezydenta Francji L. Jospina), M. Foucaulta (członek Francuskiej Partii Komunistycznej, związany z nurtem Nowej Lewicy), J.-F. Lyotarda (członek Socialisme ou Barbarie). Być może właściwsze nawet byłoby stwierdzenie, że to wyrosłe na bazie postmodernizmu kierunki przyjęły postać praktycznego, politycznego zaangażowania u podstaw. Jest to widoczne np. w programie zajęć specjalności „Międzynarodowe *gender studies*” Ośrodka Naukowo-Badawczego Problematyki Kobiet Uniwersytetu Łódzkiego, gdzie ujęto m.in. takie zagadnienia, jak: prawne uwarunkowania polityki Unii Europejskiej z zakresu równych szans kobiet i mężczyzn, nierówności na rynku pracy i sposoby ich przezwyciężania w różnych krajach, polityka międzynarodowa a kategoria *gender*; zob. www.wsmip.uni.lodz.pl/Nowa%20specjalnosc/specjalnosc.htm (02.04.2007). Krakowskie, corocznie organizowane, dni „Kultura dla Tolerancji” obok sesji naukowych obejmują spotkania organizacji aktywistów homoseksualnych, jak LGBT czy KPH oraz tzw. marsze tolerancji skupiające także polityków lewicy.

¹⁹ B. Lonergan poświęcił historii dość obszerny rozdział swojego dzieła dotyczącego metody teologicznej. Łączył tam klasyczne rozróżnienie historii jako

dział, że obejmuje ona zarówno poziom intelektualny, jak i decyzyjny, a więc myślenie i działanie. Na poziomie intelektualnym pokazuje sposób doboru faktów, krytyki źródeł oraz formułowania sądów. Na poziomie decyzyjnym pokazuje, jak stosować opracowaną intelektualnie wiedzę i sformułowane sądy w praktyce życiowej. Koncepcja jest całościowa, w zastosowaniu historycznym również nie będzie ograniczała się wyłącznie do pracy intelektu.

Drugie pytanie: dlaczego wybrać paradygmat chrześcijański? wymaga bardziej złożonej odpowiedzi. Po pierwsze, mamy do czynienia z problemem etycznym, w przypadku gdy historyk stosujący inny wzorzec jest jednocześnie chrześcijaninem. Taki badacz musi sobie zadać pytanie, czy uważa, że np. agnostycyzm metodologiczny pozwala mu na lepsze dotarcie do przeszłości i jej ujęcie niż model chrześcijański. Jeśli nie, można zapytać o celowość opierania się na agnostycyzmie. Jeśli tak, należy zadać pytanie o to, czym jest dla niego w takim razie chrześcijaństwo. Fromm wskazywał, że można wyznawać jedną religię nominalnie, a inną realnie i być może w takich wypadkach mamy do czynienia z tego typu sytuacją.

Po drugie, jak starałem się wykazać, chrześcijańska koncepcja rzeczywistości pozwala na dużo większą swobodę badawczą niż inne. Agnostyk nie może zapytać o przyczynę świata, a postmodernista o to, co naprawdę się zdarzyło, natomiast chrześcijanin nie ma do czynienia z takimi barierami. Jego oś odniesienia, w postaci ponadpojęciowego Boga, daje mu swobodę pytania o wszystko. Agnostyk jest ograniczo-

dziejów i jako historiografii, z filozoficznym podejściem do kategorii czasu, epistemologii i zasad, jakimi musi się kierować historyk. Por. B. L o n e r g a n, *Metoda w teologii*, tłum. A. B r o n k, Warszawa 1976, s. 173-229. Jednak bardziej niż rozważania nad naturą badań historycznych dla wniosków metodologicznych mogą się okazać przydatne jego koncepcje dotyczące struktury ducha, które na gruncie polskim przybliżył D. O k o. Zob. D. O k o, *Struktura ducha ludzkiego według Bernarda Lonergana*, „Analecta Cracoviensia” 1997, t. 29, s. 334-356. Epistemologiczne konsekwencje teorii, które pomagają przezwyciężyć postmodernistyczne zwątpienie, jednocześnie uwzględniając mocno rolę podmiotu badań, zostały omówione w: D. O k o, *Lonerganowskie rozwiązanie kantowskiego problemu krytycznego*, „Analecta Cracoviensia” 1998-1999, t. 30-31, s. 37-60.

ny np. systemem logicznym, postmodernista przekonaniem o niemożliwości dotarcia do prawdy lub o jej nieistnieniu. Nie oznacza to, że w wynikach szczegółowych badań będą się istotnie różnili. Nie można też z pewnością stwierdzić, że historyk chrześcijański zajdzie dalej od nich. Ma jednak na to szansę, bo nie odbija się od zewnętrznych ograniczeń na stosunkowo niskim poziomie, ale ma szansę stale przekraczać siebie na nieskończonej drodze do Absolutu.

Summary

The article touches upon the ever-present issue of the methodological assumptions of historical research. The author argues that the use of what is labelled “methodological agnosticism,” or “methodological atheism” does not increase the objectivity of the research process but it merely establishes a framework of reference different from the one offered by Christian methodology. While referring to the Frommian definition of religion, he claims that in this manner one religious approach is replaced by another whose nonreligious character is only seeming. In his opinion, the non-Christian ways of grasping reality that are popular in contemporary historical science, i.e. agnosticism, Marxism, or postmodernism, are based on a greater number of assumptions which restrict the freedom of a historian to ask questions. As a consequence, paradoxically, it is the Christian historian who has the greatest freedom to formulate theses and to generate hypotheses in his historical research. Hence, the author postulates the investigation into and the use of the research method based on the epistemological conclusions stemming from Bernard Lonergan’s theological concept of the human spirit.

O autorze

Paweł Feliks Nowakowski, ur. 1980; doktorant w Instytucie Historii Uniwersytetu Jagiellońskiego, student V roku teologii w Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie; zajmuje się ideologią późnośredniowieczną oraz historią ruchu husyckiego. Członek założyciel Inicjatywy Małopolskiej im. Króla Władysława Łokietka.