

wadzone są w taki sposób, że ciekawość i związane z nią oczekiwanie na odpowiedzi na postawione w wstępie pytania zdecydowanie przewyższa chwilami pojawiające się znużenie wywołane mniej interesującymi (dla filozofa, lecz nie dla teoretyka filmu) partiami książki, w których przywoływane są liczne przykłady zaczerpnięte z powieści, filmów i opowiadań.

Roman Schmidt  
Katedra Teorii Poznania KUL

Arnold Toynbee, *O stosunku historyka do religii*, tł. Józef Marzęcki, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki 2007, ss. 261. Seria: Biblioteka Europejska. ISBN 978-83-89637-67-3.

Twórczość naukowa Arnolda Josepha Toynbeego (1889-1975), angielskiego historyka, teoretyka kultury i cywilizacji, jest polskiemu czytelnikowi dobrze znana. Do tej pory opublikowano w języku polskim wiele tłumaczeń jego dzieł (między innymi: *Wojna i cywilizacja*, 1963/2002; *Cywilizacja w czasie próby*, 1988/1991; *Wybierz życie: dialog o ludzkiej przyszłości*, 1999; *Studium historii*, 2000; *Hellenizm: dzieje cywilizacji*, 2002).

Światowy rozgłos, jaki przyniosło Toynbeemu jego monumentalne (*de facto* interdyscyplinarne i wielowątkowe), dwunastotomowe dzieło *Study of History* (1933-1961) sprawił, że stał się on z czasem uczonym i myślicielem, u którego poszukiwane są odpowiedzi na pytania ściśle filozoficzne, w tym także na pytania o sens i istotę religii w życiu człowieka oraz o rolę, jaką ona odgrywa w życiu społecznym (politycznym) z perspektywy wiedzy o przeszłości.

Nie bez kontrowersji stał się Toynbee z czasem dla wielu nie tylko czołowym historykiem, twórczo odczytującym sens przeszłości w oparciu o nowy paradygmat kultury i cywilizacji, lecz także zaistniał jako wpływowy myśliciel o zacięciu profetycznym, dostrzegającym zbliżające się na ludzkość katastrofy. Do takiego określenia aktywności naukowej Toynbeego przekonuje choćby jedna z konkluzji omawianej tutaj pracy *O stosunku historyka do religii*, w której konstatuje on, że „w rozdziale historii powszechnej, jaki właśnie wkraczamy, wygląda na to, że ciągły postęp w zakresie technologii będzie potęgował nasze cierpienia, czyniąc je dotkliwymi niż kiedykolwiek przedtem, a nasze grzechy staną się bardziej zabójcze w swych praktycznych konsekwencjach. Będzie to czas próby, i roztropność każe nam zaczekać na jej werdykt” (s. 257).

Otóż religia, zasadniczo pojęta jako twór kulturowy, historyczny, wynikający z potrzeb człowieka i przeżywania „tajemnicy świata” i „tajemnicy ludzkiego bytowania”, stanowi główny przedmiot namysłu książki A. Toynbeego *O stosunku historyka do religii*, która ukazała się drukiem w języku polskim staraniem Wydawnictwa

Marka Derewieckiego w serii Biblioteka Europejska. Z języka angielskiego na polski przełożył ją Józef Marzęcki.

Jak zaznacza sam Toynbee, jego praca powstała w trakcie cyklu wykładów im. Gifforda na temat stosunku badacza dziejów do religii, jakie miał on możliwość wygłosić na University of Edinburgh w latach 1952-1953 (zob. s. 9). Ukończenie książki przypadło na grudzień 1955 r. i było poprzedzone prelekcjami, jakie Autor wygłosił w Instytucie Studiów Podyplomowych w Princeton, które doszły do skutku dzięki hojności Fundacji Rockefellera. Fundacja ta szczerze wspomagała uczonego w jego podróżach naukowych po Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej, widząc w jego działalności nie tylko przejaw pracy uczonego historyka, żywo zaangażowanego formowanie powszechnej świadomości nowej wizji dziejów, lecz także – jak sądzić można – widziała w nim myśliciela, który do pewnego stopnia wnosi nowe spojrzenie na religię, jej funkcje społeczno-polityczno-kulturowe. To nowe spojrzenie i rozumienie religii, polityki, kultury i cywilizacji stały się pilną potrzebą ludzi Zachodu, zwłaszcza po traumatycznych wydarzeniach II Wojny Światowej.

Książka *O stosunku historyka do religii* w swej zasadniczej treści jest rozwinięciem i wykorzystaniem wyników badań, jakie Toynbee zawarł w swym najważniejszym dziele *Study of History*. Warto zapoznać się z jej treścią z wielu racji. Dzięki niej możemy odtworzyć nie tylko obecne u Autora rozumienie religii i jej roli w życiu człowieka, lecz także pojmowanie samej ludzkiej kultury, a w szczególności specyfiki kultury zachodniej, która – zdaniem Toynbeego – od czasów Renesansu wypiera religię na rzecz eksperymentalnej nauki i technologii, a one, przejmując funkcje religii, z różnym skutkiem podejmują próbę uwolnienia człowieka od zła. Te właśnie wątki pracy Toynbeego mogą dla współczesnego czytelnika stanowić interesujący przedmiot analiz, a także motyw do podjęcia dalszych badań i dociekań.

Choć od pierwszej publikacji tego dzieła w języku angielskim (*Historian's Approach to Religion*, Oxford University Press 1956) upłynęło już ponad pięćdziesiąt lat, to jednak praca ta w wielu aspektach może być dla polskiego czytelnika tyleż aktualna, co i zaskakująca. Z całą pewnością nie powinna ująć uwagi nie tylko historyków „żądnych” rozumiejącego ujęcia przeszłości, lecz także filozofów kultury i religii, a także filozofów polityki – bo wszak Toynbee kreśli w niej nie tylko obraz życia społecznego Zachodu i przemian, jakim ono ulega, lecz także między wierszami próbuje odpowiedzieć na pytanie o istotę samej zachodniej polityki, kultury i cywilizacji, wreszcie tego, co znaczy przynależność do kultury Zachodu. Także teolog, na którego barkach spoczywa troska o właściwe ujęcie religii, i każdy żywo zainteresowany sprawą religii, jej treści i sensu oraz roli w życiu winien z pracą Toynbeego się zapoznać, choćby z racji niebezpiecznych ujęć i uproszczeń, które w niej możemy odnaleźć, a które są dziś nie tylko w nauce rozpowszechniane (zob. s. 116-126, 146, 245-246).

Lektura książki nie należy do łatwych, i to nie tylko z racji bogactwa faktograficznego i treściowego. Trudności z przyswojeniem treści książki sprawił poniekąd sam Autor, który ośmielony zapewne popularnością i dobrym przyjęciem swych wcześniejszych prac, pozwolił sobie na szereg dość dowolnych sformułowań, które

muszą budzić zdziwienie, a nawet niezrozumienie u czytelnika. Posługuje się także szeregiem skrótów myślowych, odwołujących się często do wypracowanych wcześniej teorii kultury i cywilizacji. Szkoda również, że polski tłumacz książki nie zdecydował się podać angielskich terminów, którymi posługuje się Toynbee. Chodzi tu na przykład o takie sformułowania, jak: „społeczność (państwo) parafialne”, „imperium ekumeniczne”, „ubóstwione imperium ekumeniczne”, „Ewangelia islamu”, „nowe Ewangelie wyższych religii”, „Kościół buddyjski”. Jak można sądzić, sformułowania te powstały przez swoiste przeniesienie terminów takich jak „Kościół”, „parafia”, „Ewangelia” na sprawy podobne lub podobnie odbierane przez współczesnych – stąd ich znaczenie i sens może być obierany jedynie metaforycznie. Czy jednak ów metaforyczny sens i język Toynbeego przemówi do czytelnika polskiego? Wydaje się, że tak, lecz jednocześnie może on wniesić i wniesie wiele nieporozumień i nieścisłości, których praca o charakterze historyczno-kulturowym, praca wybitnego i cenionego uczonego powinna unikać. (Szkoda również, że przed wspomnianymi tu metaforycznymi ujęciami jakoś nie przestrzegł, nie dokonał ich ujaśnienia, tłumacz w swym słowie wstępnym, dołączonym do książki). Lektura książki zostałaby z całą pewnością ułatwiona również, gdyby dołączono do niej choćby krótkie omówienie głównych tez historiozoficznych Toynbeego, gdyby pokuszono się o krótką charakterystykę tego, jak pojmuje on cywilizację i ludzką kulturę, a także samą naukę o nich – historię. Wszak główny przedmiot omawianej pracy Toynbeego, czyli religia, jest analizowana w kontekście specyficznej wizji dziejów, układających się pod kątem wyzwań i zmagających cywilizacyjnych.

Przystępując do lektury *O stosunku historia do religii*, należy pamiętać o tym, że dla Toynbeego religia to przede wszystkim pewna forma kulturowego życia człowieka, forma ludzka i praktyczna, a nawet terapeutyczna, choć nie pozbawiona jakiegś tajemnicy i jakiegoś bliżej nieokreślonego odniesienia do Transcendensu, który jednak wymyka się racjonalnemu, naukowemu poznaniu. Takie ujęcie religii może mieć u Toynbeego swe wyjaśnienie w przyjmowanej przezeń wizji kultury religijnej, kształtowanej pod wpływem protestantyzmu, dla którego racjonalny dyskurs nad religią i samym Bogiem faktycznie nie jest możliwy z tej racji, że wiara i związana z nią religijność to sprawa jedynie łaski Boga, a ona nie jest niczym zdeterminowana prócz samego Boga i jej poza poznawalnością przynależną człowiekowi. Znamienne są także w tej materii sformułowania samego Toynbeego odnośnie do teologii. Píše on mianowicie, że „celem teologii jest wyjaśnienie znaczenia mitów, i czyni to, traktując występujące w nich słowa tak, jak gdyby używano ich w sensie naukowym. Ale teologowie nie uznają – jak się zdaje – ograniczeń użycia naukowego. Ono także ma ograniczony zasięg przydatności, tak jak i użycie poetyckie; nie jest to użycie ściślejsze niż użycie poetyckie. Nie jest istotowo wierniejsze od rzeczywistości. Jest to po prostu najlepsza notacja dla opisanego fragmentu rzeczywistości, który leży poza zasięgiem ludzkiego intelektu. [...] Muzyka sfer niebieskich przestaje być słyszalna, gdy transponuje się ją na matematyczną grę stosunków liczbowych. [...] Nie jest

prawdą, że intelektualne operacje, które poleciły niegdyś religię określonej klasie potencjalnych neofitów, faktycznie zaciemniły – zamiast rozjaśnić – sens, intencję i czucie tej religii, przekazywane w jej mitach, musi stąd wynikać – jeśli jest też prawdą, iż same mity nie należą do istoty religii – że teologia, na którą te mit transponowano, też nie może być wiedzą istotną” (s. 245-246). Jak sam zaznacza, „praktycznym sprawdzianem jakieś religii, zawsze i wszędzie, jest jej sukces lub fiasko w dziele pomagania ludzkim duszom w udzielaniu odpowiedzi na wyzwania cierpienia i grzechu” (s. 257).

Sam Autor nie kryje swego osobistego przywiązania do chrześcijaństwa, a w sposób szczególnie do paradygmatu religijności ukształtowanego w kulturze Zachodu pod wpływem Starego Testamentu i *de facto* ten rodzaj paradygmatu religii towarzyszy Toynbeemu przez całą jego pracę. Paradygmat ten Toynbee łączy z przekonaniem, że „posłannictwa wyższych religii nie są konkurencyjne; są raczej komplementarne. Możemy wierzyć w naszą własną religię, bez konieczności odczuwania, że jest ona wyłączną skarbnicą prawdy. Możemy ją kochać, bez konieczności odczuwania, że jest ona wyłącznym środkiem zbawienia. Możemy wziąć sobie do serca słowa Symmachusa, nie będąc nielojalnym wobec chrześcijaństwa. Nie możemy znieczulić naszych serc na Symmachusa, nie znieczulając ich na Chrystusa. Tym bowiem, co głosi Symmachus, jest chrześcijańska miłość bliźniego” (s. 257). Przemawia więc przez Toynbeego, z jednej strony, tolerancyjny duch oświeceniowego myśliciela, poszukującego ciągle drogi dla ludzkiej szczęśliwości, drogi naturalnej i wolnej od kategoryczności, z drugiej zaś strony przemawia przezeń przeświadczenie o potrzebie jedności wszystkich religii, jedności, jaką można odnaleźć w wielu ruchach religijnych zaliczanych współcześnie do New Age. Warto w tym kontekście odnotować, że Quintus Aurelius Symmachus (ur. 345, zm. 402) to zadeklarowany przeciwnik chrześcijaństwa, czołowy oponent św. Ambrożego, który podjął walkę z rozwojem Kościoła w imperium rzymskim. Będąc wyśmienitym mówcą i pisarzem oraz sprawując liczne urzędy w imperium (był prefektem Rzymu, członkiem Senatu), opowiadał się za zachowaniem pogańskich religii i instytucji starożytnego Rzymu, bronił boskości władcy Rzymu, oskarżając chrześcijan o dążność do zapanowania nad instytucjami władzy w Rzymie. Był zwolennikiem wielobóstwa<sup>1</sup>.

Toynbee głównym przedmiotem zainteresowania czyni wpływ religii na życie społeczne. Wpływ ten Toynbee pragnie naszkicować w aspekcie najbardziej podstawowym, ogólnym, ujmując go przez pryzmat swych badań cywilizacyjnych, które stanowią dlań sedno jego spojrzenia na przeszłość oraz rzutują zasadniczo na jego rozumienie historii jako nauki. Przypomnijmy tu, że dla angielskiego historyka ist-

---

<sup>1</sup> Na temat osoby Symmachusa oraz jego stanowiska intelektualnego zob. C. S o g n o, *Q. Aurelius Symmachus: A Political Biography*, Ann Arbor: University of Michigan Press 2006; J. F. M a t t h e w s, *Western Aristocracies and Imperial Court, AD 364-425*, Oxford: Clarendon Press 1990.

niało przeszło dwadzieścia różnych cywilizacji. Nie były one formami życia odseparowanymi jedna od drugiej, lecz były między nimi możliwość kontaktu i rywalizacji, co zdaniem Toynbeego jest racją rozwoju cywilizacji. Europa, geograficznie pojęta, nie jest – jego zdaniem – jednorodna cywilizacyjnie, co wyjaśnia również liczne konflikty zbrojne, jakie pojawiły się na przestrzeni jej dziejów. Angielski historyk sądził, że cywilizacje powstają na skutek wzajemnego oddziaływania człowieka i środowiska naturalnego. Każda z cywilizacji, będąc dlań „najmniejszą jednostką badań historycznych”<sup>2</sup>. Cywilizacja jest zorganizowaną formą ludzkiego życia zbiorowego, rezultatem wyzwania (*challenge*), jakie stawia przed człowiekiem i jego społecznością środowisko naturalne. Wyzwanie jest pewną poważną trudnością zadaną do pokonania; bez jej rozwiązania nie może istnieć człowiek i jego społeczność. Walka z wyzwaniem wymaga twórczych rozwiązań, sprawnej organizacji życia zbiorowego, która właśnie doprowadza do zaistnienia cywilizacji. Im wyzwanie jest trudniejsze, im bardziej bogate i różnorodne – tym bogatsza cywilizacja. Gdy ludzkie społeczności tracą możliwość skutecznej odpowiedzi na wyzwanie ze strony środowiska, bądź też samo środowisko przestaje stawiać wyzwania, czy też zmieniają się one na całkiem nowe – cywilizacje muszą upaść. Cywilizacja może chylić się ku upadkowi nawet przez setki lat, lecz sama ze swej natury nie jest śmiertelna i może dzięki twórczym rozwiązaniom, a także integralnej konsolidacji podnieść się z upadku. Rozwój cywilizacji, zdaniem Toynbeego nie sprowadza się li tylko do ingerencji człowieka w środowisko naturalne czy też do rozwoju techniki, lecz zasadniczo jest on widoczny w rosnącej konsolidacji ludzkiej społeczności. Ważką rolę odgrywają tu elity społeczne zdolne do wysunięcia twórczych rozwiązań i decyzji, do krzewienia wewnętrznej solidarności i uśmierzania społecznych konfliktów.

Swoją pracę Toynbee podzielił na dwie zasadnicze części: Część I: *Brzask wyższych religii* i Część II: *Religia w westernizującym się świecie*.

W części pierwszej dokonuje eksplikacji podejścia historyka wobec religii i bogactwa jej przejawów; kreśli przed czytelnikiem obraz genezy różnych typów religii, a także stara się przedstawić podstawowe typy religii, jakie zaistniały u początków ludzkiej kultury. Podejmuje tu także zagadnienie prób i konsekwencji ubóstwienia przez człowieka natury (kosmosu), samego człowieka oraz sytuacji, gdy pewna postać religii stanie zasadą życia politycznego i państwowego by ostatecznie doprowadzić do deifikacji wspólnoty państwowej. Podejmuje tu także próbę analizy stosunku religii chrześcijańskiej (wybranych myślicieli chrześcijańskich) w pierwszych wiekach po narodzeniu Chrystusa do państwowości, filozofii, do służby wojskowej, porównując poczynione w chrześcijaństwie rozstrzygnięcia do analogicznych rozstrzygnięć, jakie odnajdywane są między innymi w buddyzmie, hinduizmie, religiach Bliskiego i Dalekiego Wschodu.

---

<sup>2</sup> A. J. T o y n b e e, *Cywilizacja w czasie próby*, tł. W. Madej, Warszawa: Przedświt 1991, s. 152.

Jak zauważa Toynbee, a jego uwaga może uchodzić za rekapitulację pierwszej części książki, „w życiu ludzkim cierpienie jest antytezą siły, stanowiąc także bardziej charakterystyczny i bardziej fundamentalny element życia niż siła [...] bałwochwalczy kult państw parafialnych prowadzi ich władców do bezlitosnego zadawania cierpień w pogoni za siłą. Bałwochwalczy kult państwa ekumenicznego owocuje taktyką trzymania cierpienia w pewnych granicach przemocą, a więc paradoksem zadawania cierpień w celu ich ograniczania” (s. 71).

Druga część książki to przede wszystkim wykład na temat tego, jak należy pojmować Zachód oraz jaką rolę odgrywała w nim do XVII wieku religia chrześcijańska, a dokładniej rzecz ujmując – kultura, polityka i instytucje z nią związane, które na przestrzeni dziejów niejednokrotnie popadały w krwawe konflikty. Dla Toynbeego ideowym przewodnikami do odczytania głębi istoty kultury Zachodu będą, o dziwo, John Locke i Pierre Bayle.

Autor rysuje tu przed czytelnikiem obraz wielowątkowego konfliktu, jaki zachodził, acz ostatecznie został zażegnany wraz z rewolucyjnymi zmianami czasów nowożytnych w kulturze Zachodu. Jego zażegnanie było możliwe, gdyż w świadomości ludzi Zachodu dokonało się „uznanie prawdy psychologicznej, że człowiek Zachodu nie byłby w stanie się wyemancypować z obsesyjnego dotąd zainteresowania wojowniczą pełną sporów religią, gdyby nie dostarczył sobie psychologicznego ekwipunku o porównywalnej mocy; zabrał się do technologii, by pełnić na własny użytek tę społeczną służbę” (s. 165).

Odwrócenie się od religii (Boga) ku technologii i nauce eksperymentalnej, nakerowanej na osiągnięcie celów utylitarnych nie zlikwidowało, zdaniem Toynbeego, w ludziach Zachodu religijnych inklinacji. Wręcz przeciwnie, inklinacje te odżyły z wielką siłą, albowiem „technologia została ubóstwiona nie na mocy rozmyślnego wyboru ze strony zachodniego człowieka, lecz ponieważ religia – podobnie jak natura – nie znosi próżni. Technolog i technik stali się więc Dea Roma i Divus Caesar późnonowożytnego świata zachodniego” (s. 201).

Wyjaśniając ten stan rzeczy, Toynbee zauważa, że „chrześcijański święty, zastępowany przez technika w roli symbolicznego bohatera zachodniego człowieka, nie mógł tak łatwo stać się obiektem bałwochwalczej czci, ponieważ jedną z rozpoznanych cech autentycznej świętości jest to, że powinien on pełnym poczuciem głosić, że swe duchowe osiągnięcia zawdzięcza nie jakiejś własnej duchowej działalności, lecz działającej w nim łasce Boga. Gdy jednak zdetronizowano samego Boga [w świadomości ludzi XVII stulecia – P. S.], nie było tego rodzaju duchowej przeszkody dla ubóstwienia techniki. Religia chrześcijańska przygotowała nawet nierozmyślnie grunt pod deifikację technologii i techniki w erze postchrześcijańskiej, choć dopóki przeżywała, była niechętna technologii z racji swych zaleceń, by nie składać duchowego skarbu na tym świecie. Tak jak jego rodzicielska religia: judaizm, i jego siostrzana religia: islam, chrześcijaństwo odbierało pozaludzkiej naturze tradycyjną boskość, gorliwie optując za wiarą, że nie ma boga poza Bogiem, i że natura jest wyłącznie

Bożym tworem. W konsekwencji, gdy tego wszechmocnego transcendentnego Boga Stwórcę – boga judaizmu, chrześcijaństwa i islamu – zdeponowano w zachodnim świecie chrześcijańskim u schyłku XVII w., natura przestała już na Zachodzie współzawodniczyć z człowiekiem o to, by zająć wakujące po Bogu miejsce. Ogołocona dawno temu ze swej tradycyjnej boskości, leży teraz bierna i bezbronna, czekając, aż padnie łupem jakiegoś parweniuszowskiego Zeusa, który przywłaszczy sobie z powrotem wakujący po Kronosie tron” (s. 202-203).

Mimo generalnie pesymistycznych prognoz, jakie rysują się po przeprowadzeniu analiz stanu kultury Zachodu, a w jej obrębie religii, Toynbee kończy swą pracę swoistym i pełnym nadziei wyznaniem wiary, życzeniem zwycięstwa tolerancji religijnej, która może przynieść ludziom prawdziwy pokój i pojednanie. „W świecie, w którym żyjemy, wyznawcy różnych istniejących religii powinni być bardziej skłonni do tego, by tolerować, szanować i głęboko poważać swe wzajemne religijne dziedzictwa, ponieważ – w naszym pokoleniu – nie ma nikogo, kto byłby rzeczywiście w stanie rozsądzić pomiędzy swą własną religią a religią swego sąsiada. Taki efektywny sąd jest niemożliwy [...]. Winniśmy przeto powściągać nasze impulsy do ferowania wyroków na różne istniejące religie, póki fizyczne ‘zniweczenie dystansu’ nie zaowocuje z czasem psychologicznymi efektami, jakich można po nim oczekiwać. Może nadejść czas, gdy lokalne dziedzictwa różnych historycznych narodów, cywilizacji i religii stopią się w jedno wspólne dziedzictwo całej ludzkiej rodziny” (s. 256-257).

Książka A. J. Toynbeego *O stosunku historyka do religii* wraz z zawartym w niej rozumieniem religii i kultury Zachodu z całą pewnością znajdzie wielu czytelników, zwłaszcza dzisiaj, gdy w kulturze powszechnej i samej nauce panują „różne mody” na New Age, syntezy cywilizacyjne i kulturowe; „mody”, które często związane są z ignorancją i kontestacją kulturowego dziedzictwa Zachodu. Czy jednak faktycznie praca Toynbeego rozjaśnia trudną i mającą wielowiekową historię kwestię obecności religii w życiu społecznym Zachodu? Czy po lekturze książki znamy ów „stosunek historyka do religii”, a także konsekwencje odczytania relacji łączącej Zachód z religią, zwłaszcza religią chrześcijańską? Czy pogłębia i porządkuje zwłaszcza tak potrzebne dzisiaj filozoficzne rozumienie kultury, cywilizacji, religii oraz relacji, jakie je łączą?

Jestem przekonany, że na te pytania udzieli sobie odpowiedzi sam czytelnik, dostrzegając nie tylko szereg uproszczeń, jakimi posługuje się Toynbee, czy też sprzeczności, w jakie się sam wikła. Czytelnik, zwłaszcza obeznany z tradycją kultury Zachodu, bez trudu dostrzeże ideowe korzenie rozważań Toynbeego, a także faktyczny cel, ku którym one zmierzają.

Niezależnie jednak od odpowiedzi na postawione pytania warto docenić szereg celnych intuicji, jakie w kwestii religii i specyfiki Zachodu odnajdziemy u Toynbeego i one właśnie powinny zainteresować filozofów, także historyków religii i teologów.

Lektura książki może z całą pewnością przynieść także przezwyciężenie szeregu rozpowszechnionych i błędnych ocen związanych z badaniami i osobą Arnolda Josepha Toynbeego. Warto także docenić trud pracy tłumacza, który stanął przed trudnym zadaniem oddania bogactwa „myśli filozofującego historyka”, nie do końca

świadomego ani tego, jak myśl jego powstała, ani też, jakie pociąga za sobą praktyczne konsekwencje dla samego człowieka i kultury Zachodu, ani tego, w jakiej znajduje się ona relacji do rzeczywistości – prawdy.

Pewnym brakiem książki jest nienależyte uporządkowanie i ujednoczenie zawartych w niej przypisów. Mam tu na uwadze takie ich uporządkowanie i przedstawienie, aby czytelnik nie miał żadnych wątpliwości, z jakiego i czyjego dzieła pochodzi dany cytat oraz w którym miejscu cytowany fragment występuje. Sprawa ta jest widoczna choćby na stronach 195-207, lecz także w licznych Aneksach w części II. Należało się również spodziewać, że zawarte w przypisach cytaty pochodzące z języków obcych zostaną także przetłumaczone na język polski.

*Paweł Skrzydlewski*  
*Katedra Metafizyki KUL*

George S. Boolos, John P. Burgess, Richard C. Jeffrey, *Computability and Logic*, Fourth edition, Cambridge: Cambridge University Press 2003, ss. 355 + 12. ISBN 0-521-00758-5.

Problematyka efektywności metod dowodzenia należy do najwybitniejszych i najbardziej wyspecjalizowanych gałęzi logiki matematycznej. Jednocześnie – być może właśnie z uwagi na ten nader wysoki stopień specjalizacji – jest ona niemal wyłącznie domeną zawodowych logików (w sensie wąskim), tylko wyjątkowo stając się przedmiotem zainteresowania filozofów (w sensie szerokim). Tymczasem problematyka efektywności ma, jak się wydaje, spore znaczenie filozoficzne. Dotyczy to nie tylko filozofii logiki formalnej i filozofii matematyki, ale na przykład tak intensywnie dziś uprawianej kognitywistyki. Mamy więc do czynienia z doniosłą ontologicznie i epistemologicznie, a w pewnym sensie może również antropologicznie, częścią logiki matematycznej.

Celem tej recenzji jest zwrócenie uwagi środowiska filozoficznego na nieco zapomnianą przez nie dziedzinę, a okazji po temu dostarcza kolejne, zmodyfikowane wydanie klasycznej już pracy trzech logików: George'a S. Boolosa, Johna P. Burgessa oraz Richarda C. Jeffreya, zatytułowanej *Computability and Logic*. Recenzowane czwarte wydanie zostało gruntownie poprawione przez Burgessa (Princeton University) w taki sposób, by zwiększyć walor dydaktyczny książki, w szczególności, by uprzystępnąć ją studentowi filozofii. Zadbano więc o stosowne wprowadzenie nawet dość podstawowej wiedzy oraz liczne objaśnienia i przykłady. Chodziło o to, by książka stała się w jak największym stopniu dostępna studentowi pozbawionemu dogłębniejszego wykształcenia w zakresie matematyki. Ulepszając książkę, Burgess dodał też nieco nowego, ważkiego materiału. Jeśli można porównywać *Computability*