

Piotr Kostyło

Uniwersytet Kazimierza Wielkiego

Józef Bocheński a religia statyczna

Hipoteza, którą chciałbym postawić w tym artykule, brzmi następująco: całościowe autentyczne i przychylne zainteresowanie Bocheńskiego Bergsonowską filozofią religii było ukierunkowane przede wszystkim na religię statyczną; nawiązania do religii dynamicznej są u Bocheńskiego rzadkie i towarzyszy im zazwyczaj wyraźny sceptycyzm co do możliwości poznania i opisanego zjawiska. Jest to zaskakujące, ponieważ współcześni Bocheńskiemu filozofowie katolicy komentujący Bergsonowską filozofię religii uwypuklali w niej głównie znaczenie religii dynamicznej, w której widzieli, podobnie jak i sam Bergson, ucieleśnienie ducha Ewangelii. Tymczasem Bocheński, mając do wyboru Bergsonowski naturalizm i spirytualizm, opowiedział się jednoznacznie po stronie naturalizmu, potwierdzając zarówno swoją oryginalność, jak i charakterystyczny dla niego przez całe życie status filozofa osamotnionego.

Niniejszy tekst składa się z trzech części. We wprowadzeniu mówię o różnicy w sposobach uprawiania filozofii przez Bocheńskiego i przez Bergsona. Jest to rzecz oczywista dla filozofów, niemniej warto od niej zacząć, by z pewnych podobieństw w rozumieniu religii przez obu myślicieli nie wyciągać później nieuprawnionych wniosków co do podobieństw ich filozofii w ogóle. W tej części zwięźle przypominam również podstawowe tezy Bergsona dotyczące religii

statycznej i religii dynamicznej. W kolejnej części omawiam wpływ filozofii Bergsona, zwłaszcza koncepcji religii wyrażonej w *Dwóch źródłach moralności i religii*, na młodego Bocheńskiego. Następnie w głównej części artykułu rekonstruuje kluczowe teksty filozoficzne Bocheńskiego, w których filozof odnosi się do religii statycznej z jej funkcją fabulacyjną, a następnie do religii dynamicznej z pozostającym w jej centrum mistycyzmem. Całość kończę zwięzłym podsumowaniem.

Wprowadzenie

Trudno znaleźć dwóch filozofów, którzy w swoim rozumieniu filozofii różniliby się tak bardzo jak Bocheński i Bergson. Pierwszy z nich, jak sam pisze w swojej *Autoprezentacji*, był przede wszystkim twardym analitykiem z wyraźną predylekcją do subtelnych dociekań logicznych. Zarówno intuicję, jak i irracjonalizm w filozofii nazywał wprost zabobonem. Drugi, począwszy od swojego doktoratu: *Eseju o bezpośrednich danych świadomości*, konsekwentnie kwestionował uprzywilejowane miejsce intelektu w procesie poznania, przekonując, że miejsce to należy się właśnie intuicji. We wszystkich swoich głównych tekstach Bergson jedynie trzy razy odniósł się do logiki, niejako mimochodem, twierdząc, że jest ona doskonałym wyrazem statyczności, ostatnim etapem w petryfikacji tego, co dane bezpośrednio, czyli – mówiąc krótko – życia.

Trzeba zatem powiedzieć, że mimo szczerego uznania dla filozofii Bergsona, a nawet przekonania o jej genialności, Bocheński w najmniejszym stopniu nie był bergsonistą. We wspomnianej *Autoprezentacji* ani razu nie wymienia nazwiska Bergsona, w kilku miejscach natomiast wyraźnie odcina się od jego filozofii. Jest tak na przykład, gdy opowiada się za antropologiczną stroną platoizmu i definiuje człowieka jako „zwierzę zdolne do idealnego bytu”, a definicję tę przeciwstawia m.in. definicji człowieka jako wytwórcy

narzędzi, czyli Bergsonowskiemu *homo faber*¹. W innym miejscu pisze: „W coś podobnego jak podwójna prawda, a jeszcze bardziej w możliwość zastąpienia myślenia logicznego przez uczucia lub obrazy poetyckie, nie wierzę”². Również ten fragment świadczy o ogromnym dystansie Bocheńskiego wobec bergsonizmu, a dokładniej wobec Bergsonowskiej metody filozoficznej, polegającej, jak wiadomo, na bezpośrednim doświadczeniu rzeczywistości, a nie na jej definiowaniu. Podobnych przykładów w tym krótkim tekście można by wskazać więcej. Tylko w jednym punkcie Bocheński zdaje się solidaryzować z podejściem Bergsona, choć nie przywołuje przy tej okazji francuskiego filozofa, ale Hegła. Chodzi o podejście ewolucjonistyczne, o myślenie w kategoriach rozwoju, którego Bocheńskiemu, jak sam pisze, zawsze brakowało u Arystotelesa. Ten nieznaczny ukłon w stronę Bergsona nie zmniejsza jednak zasadniczych różnic między oboma filozofami. W odróżnieniu od Bocheńskiego Bergson z całą pewnością nie był analitykiem, racjonalistą ani platonikiem. Cechował się co prawda kosmocentryzmem i w punkcie wyjścia swojej filozofii zbliżał się do arystotelizmu, niemniej to, że znaczenia tych pojęć byłyby dla obu filozofów zasadniczo rozbieżne, jest niemal pewne³.

Radykalnie odmienne stanowisko filozoficzne nie przeszkadzało Bocheńskiemu w dostrzeganiu znaczenia filozofii Bergsona i przyjmowaniu jej poszczególnych wątków⁴. Tym wątkiem, którym Bocheński zainteresował się szczególnie, była Bergsonowska filozofia religii.

¹ J.M. BOCHEŃSKI, *Logika i filozofia. Wybór pism*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1993, s. XXVI.

² Tamże, s. XXIX.

³ Na zasadniczą różnicę między metodą Bergsona a metodą Koła Krakowskiego (do którego należał Bocheński) zwrócił uwagę Jan Salamucha. Pod względem metodologicznym Bergson reprezentował według niego filozofię minimalistyczną, Koło Krakowskie natomiast maksymalistyczną (por. R. POUIVET, *Jan Salamucha's Analytical Thomism*, w: *The Golden Age of Polish Philosophy. Kazimierz Twardowski's Philosophical Legacy*, Springer, New York 2009, s. 240).

⁴ Jan Woleński zauważa, że Szkoła Lwowsko-Warszawska, w której sytuował się także Bocheński, odrzucała Bergsonowską metafizykę intuicjonistyczną

Filozofię tę Bergson przedstawił w *Dwóch źródłach moralności i religii* z 1932 roku – książce, która dla wielu była zaskoczeniem. Autor opisał w niej dwa typy religii: statyczny i dynamiczny, którym odpowiadają dwa typy moralności: zamknięty i otwarty. Obu typom religii i moralności Bergson nadał sens biologiczny, umieszczając je na dwóch rozbieżnych liniach ewolucji. O Bergsonowskim rozumieniu ewolucji nie będę pisał, wystarczy tutaj przypomnieć, że u jej źródeł znajduje się słynny *élan vital*, czyli pęd życia, który według Bergsona jest duchową energią wypływającą z Boga. Dwa typy religii, podobnie jak i moralności, odpowiadają na dwie ewolucyjne potrzeby: potrzebę utrzymania bezpieczeństwa grupy oraz potrzebę twórczości.

Religia statyczna opiera się na instynkcie, który w człowieku obdarzonym inteligencją ujawnia się w pewnej emocji, nazywanej emocją podintelektualną. Jej rolą jest pocieszenie człowieka i dodawanie mu otuchy w sytuacjach zwątpienia i kryzysu, zwłaszcza kryzysu związanego ze świadomością, że człowiek jest śmiertelny. Pocieszenie takie dają obrazy wzbudzone przez inteligencję, zwane fabulacjami, które przenoszą ludzi poza rzeczywiste doświadczenie, przekonując ich, że możliwe jest coś, czemu to doświadczenie permanentnie przeczy – a mianowicie życie po śmierci. Funkcja fabulacyjna jest podstawowym narzędziem religii statycznej. Jest to religia zachowawcza, nastawiona na dobro grupy, odwołująca się do nakazów i niosąca z sobą poczucie konieczności; religia mrówek i pszczoł, które trują się nad własnym przetrwaniem w nieprzyjaznym świecie i pocieszają się opowiadającymi sobie bajkami. Jednocześnie jest to religia prawa i autorytetu, Pisma i *credo*. Religia

(J. SKOCZYŃSKI, J. WOLEŃSKI, *Historia filozofii polskiej*, WAM, Kraków 2010, s. 431). Odrzucenie podstawowej tezy filozoficznej Bergsona nie oznaczało jednak negatywnej oceny całej jego filozofii. O inspirującym wpływie niektórych wątków tej filozofii na Szkołę Lwowsko-Warszawską pisze Stanisław Borzym, który twierdzi, że wielu przedstawicieli szkoły zwracało się w stronę filozofii Bergsona z „życziwym zainteresowaniem”, mimo że główne tendencje szkoły „rozmijały się z dążeniami Bergsona” (S. BORZYM, *Bergson a przemiany światopoglądowe w Polsce*, Ossolineum, Wrocław 1984, s. 248).

styczna jest pod wieloma względami podrzędna wobec religii drugiego typu, nazwanej przez Bergsona religią dynamiczną.

Religia dynamiczna, religia świętych i mistyków, ujawnia się w pewnej emocji o charakterze ponadintelektualnym, którą Bergson wprost nazywa miłością. U jej źródeł należy szukać bezpośredniego doświadczenia, intuicji, współodczuwania z życiem, co dla Bergsona jest w wypadku religii tożsame ze współodczuwaniem z Bogiem. Owo współodczuwanie pozwala mistykom i świętym zjednoczyć swoją wolę z wolą Boga i w rezultacie kontynuować akt stwórczy, czyli przemianę świata. Temu aktowi towarzyszą: relacja do konkretnej osoby, poczucie wewnętrznego wezwania i klimat pełnej wolności. Dzięki jednostkom, które tak doświadczają życia, a które Bergson nazywa duszami uprzywilejowanymi, możliwy jest w społeczeństwach postęp moralny i religijny. Religia dynamiczna jest nadrzędna wobec religii statycznej – jest, można by rzec, religią prawdziwą, tą, do której powołuje nas Bóg. Bergson jest przekonany, że choć w pełni ujawnia się ona tylko u nielicznych, to w każdym człowieku tlą się iskry mistycyzmu i można je rozpałcić, o ile tylko człowiek spotka na swojej drodze drugiego człowieka, którego uzna za mistrza i będzie naśladował. Religia dynamiczna to religia, która ujawnia się w spotkaniu osób, nie w księgach ani w *credo*. Nie potrzebuje ona funkcji fabulacyjnej, ponieważ człowiek zjednoczony w ten sposób z życiem nie doświadcza zniechęcenia, nie dostrzega problemów, jakie się przed nim piętrzą, nie myśli z lękiem o śmierci. Jest to religia wyjątkowych osobowości, nadludzi, którym dano łaskę bezpośredniego doświadczenia Boga już na tym świecie. Jest ona w swojej istocie czystą emocją, porywem, twórczą intuicją.

Bocheńskiego spotkanie z filozofią Bergsona

Nie jest jasne, kiedy Bocheński zetknął się z filozofią Bergsona po raz pierwszy. Można przypuszczać, że było to w latach 1922–1926,

gdy jeszcze jako osoba świecka studiował ekonomię oraz ekonomię polityczną pod kierunkiem Floriana Znanickiego na Uniwersytecie Poznańskim. Znanicki był tłumaczem *Ewolucji twórczej* Bergsona, a także – w pierwszym, filozoficznym okresie swojej twórczości – znawcą i komentatorem jego filozofii. „Znanicki wywierał na mnie, jak na nas wszystkich, wręcz fascynujący wpływ” – będzie wspominał później Bocheński⁵.

Ważnym okresem w badaniach Bocheńskiego nad Bergsonem były studia filozoficzne we Fryburgu. Bocheński zetknął się tam z Maurilio Teixeirą Leite Penido, brazylijskim księdzem wykładającym filozofię współczesną. Penido napisał doktorat o Bergsonie i był, jak zauważa Bocheński, nie tylko bardzo dobrym wykładowcą, ale i samodzielnym myślicielem. Wiele lat później Bocheński przyzna: „Zawdzięczam mu niemało, zwłaszcza jeżeli chodzi o zrozumienie Bergsona”⁶. W czasie studiów Bocheński odkrył przede wszystkim swoistość filozofii XX wieku, to, że zrywa ona radykalnie z filozofią nowożytną. W tym odkryciu „obok poznania logiki matematycznej swoją rolę odegrały zapewne wykłady ks. Penido i może przede wszystkim moje czytania i rozmyślenia nad Bergsonem”⁷. Nie wiemy, co Bocheński czytał. Nie były to z pewnością *Dwa źródła moralności i religii*, wydane przez Bergsona dopiero w 1932 roku.

Pierwszy komentarz do Bergsonowskiej filozofii religii znajduje się w liście do ojca napisanym przez Bocheńskiego 29 maja 1932 roku, i jest to komentarz entuzjastyczny. Bocheński przekazywał, że dwa tygodnie, jakie pozostały mu jeszcze do ostatnich rekolekcji, zużytkuje „na przeczytanie nowego dzieła Bergsona, w którym ten wielki filozof wreszcie napisał, co myśli o Bogu”. Rozumowanie Bergsona nazwał Bocheński „ciekawym”, mając na myśli Bergsonowski dowód na istnienie Boga; „udowodnić istnienia Boga nie można, ale najsumienniejsze studium, które sam Bergson z olbrzymim aparatem

⁵ J.M. BOCHEŃSKI, *Logika i filozofia. Wybór pism*, s. VIII.

⁶ J.M. BOCHEŃSKI, *Wspomnienia*, Philed, Kraków 1993, s. 81.

⁷ Tamże, s. 313.

przeprowadził, dowodzi, że setki ludzi o pierwszorzędnej zdolności i świętości twierdziło, że mają eksperymentalne poznanie Boga – mianowicie mistycy”. Bocheński z przekonaniem wyjaśniał: „Nie ma naukowej racji, aby im odmawiać kompetencji i prawdomówności – przeciwnie, musiałoby się w tym wypadku w ogóle zarzucić wszelką naukę historyczną. A więc istnienie Boga jest w najwyższym stopniu prawdopodobne”⁸. Uznawał to za jeden dowód więcej na potwierdzenie jego tezy, zgodnie z którą żaden wielki filozof jeszcze nigdy nie zaprzeczył istnieniu Boga. Bocheński odczytywał tu Bergsona tak jak zdecydowana większość ówczesnych myślicieli katolickich, akcentując znaczenie religii dynamicznej, widząc w doświadczeniach mistyków potwierdzenie istnienia Boga.

W tym samym roku Bocheński pod pseudonimem Jan Ursyn opublikował w dziewiątym numerze miesięcznika „Droga” tekst *Problem katolicyzmu w Polsce*. Podjął w nim temat kryzysu i przyszłości polskiego katolicyzmu. W swoich analizach, bardziej socjologicznych niż filozoficznych, oparł się na Bergsonowskiej koncepcji religii statycznej i dynamicznej, z którą niedawno się zapoznał. Pisał: „*Katolicyzm polski jest religią statyczną* – w tej formie przynajmniej, w jakiej jest religią panującą”⁹. Religijność przeciętnego polskiego katolika, zwłaszcza chłopca i ziemianina, składa się z szeregu wytworów „*mitotwórczej funkcji gatunku homo sapiens*”, bez żadnego uzasadnienia w religii katolickiej. Są to praktyki przyjmowane bezmyślnie pod presją tradycji społecznej, niekiedy mające wprost charakter zabobonów, szczególnie w byłym zaborze rosyjskim. W opozycji do tego głównego nurtu katolicyzmu stoi znaczna część inteligencji, która jest akatolicka, w istocie niewierząca, choć wciąż jeszcze „zapisana” do Kościoła. Otóż gdyby walka miała się rozegrać tylko między katolikami „statycznymi” a niechętną religii wpływową społecznie inteligencją, to wynik tej walki byłby łatwy do przewidzenia:

⁸ J.M. BOCHEŃSKI, *Listy do ojca. Prywatna korespondencja*, Wydawnictwo Salwator, Kraków 2008, s. 49.

⁹ J.M. BOCHEŃSKI, *Problem katolicyzmu w Polsce*, „Droga”, 9 (1932), s. 775.

katolicyzm statyczny przestałby istnieć. Ale, jak zauważa Bocheński, w polskim katolicyzmie są obecne również wątki dynamiczne, być może nie tak silne jak w katolicyzmie francuskim czy niemieckim, niemniej wyraźne. Chodzi tu przede wszystkim o pojawienie się katolików o wrażliwości religijnej odmiennej od tradycyjnej, którzy odgrywają w religii zasadniczą rolę, ponieważ „dynamiczna religia powstaje, rośnie i pogłębia się dzięki podniesieniu na wyższy mistyczny poziom poszczególnych ludzi, którzy następnie porywają za sobą tłumy”¹⁰. Dzięki nim – pisze Bocheński – jest szansa, że ogromna rzesza katolików „statycznych” nie zostanie odciągnięta od religii przez niewierzącą inteligencję, lecz wytrwa przy religii, odkrywając w niej nowe źródła żywotności.

Wskazanie przez Bocheńskiego Francji jako kraju, w którym katolicyzm dynamiczny rozwija się szczególnie prężnie, wymaga kilku słów komentarza. Otóż stosunek katolickich filozofów francuskich do Bergsona był złożony i można najogólniej wyróżnić tutaj dwie postawy¹¹. Pierwsza to postawa zdecydowanej krytyki, odnoszącej się do litery bergsonizmu. Kluczową sprawą była tu oczywista niemożność uzgodnienia Bergsonowskiej metafizyki z metafizyką scholastyczną. Postawę tę reprezentował przede wszystkim Jacques Maritain, dawny student Bergsona, przynajmniej do pewnego stopnia zawdzięczający mu – co ciekawe – swoje nawrócenie na katolicyzm. Interpretacja bergsonizmu przez Maritaina została przejęta przez oficjalne władze Kościoła i bez wątpienia przyczyniła się do umieszczenia książek Bergsona na indeksie w 1914 roku. Taki los spotkałby też *Dwa źródła moralności i religii*, gdyby nie osobista interwencja Jacques’a Chevaliera u nuncjusza papieskiego w Paryżu. Drugą postawę wobec filozofii Bergsona można nazwać wyrozumiałą

¹⁰ Tamże, s. 782.

¹¹ Więcej na ten temat w: P. KOSTYŁO, *Ja jestem, który się staje. Henri Bergson wobec problemu Boga*, w: *Od filozofii refleksji do hermeneutyki. Francuska filozofia religii*, red. J. Barcik, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków 2007.

przychylnością, a odnosiła się ona do ducha bergsonizmu, w którym widziano szczerze poszukiwanie prawdy i stopniowe otwieranie się na chrześcijańskiego Boga. Przedstawicielami tego podejścia byli Antonin-Gilbert Sertillanges i Jean Guitton. Opublikowanie *Dwóch źródeł moralności i religii* zmieniło tę sytuację o tyle, że krytycy w dalszym ciągu odrzucający bergsonizm z powodów pryncypialnych zaczęli mówić o nim cieplej wszędzie tam, gdzie w grę wchodziła religia dynamiczna. Taki wydzwięk ma choćby książka *Bóg w bergsonizmie* wspomnianego księdza Penido. Ogólnie można powiedzieć, że wszyscy filozofowie katolicycy chwalili Bergsona za stworzenie koncepcji religii dynamicznej, w której dostrzegano znak duchowej bliskości filozofa wobec katolicyzmu. Istnieje znamienna pod tym względem praca Blondela *Filozofia otwarta* z 1943 roku, w której autor odróżnia dwa podejścia do myśli chrześcijańskiej: myśl tę przedstawia się mianowicie albo jako wyraz duchowej żarliwości, hojnego piękna i mistycznej wielkości, chwalać jej zasadniczą prawdziwość i najwyższą inspirację, albo jako rzeczywistość historyczną, mającą określoną strukturę intelektualną, jako zespół przykazań i praktyk tworzących łańcuch prawd koniecznych do przyjęcia. Bergson nie zaakceptował nigdy myśli chrześcijańskiej w tym drugim sensie, zauważa Blondel, z pewnością natomiast była mu ona bliska w pierwszym. Wydaje się, że atrakcyjność tej koncepcji dla katolików przetrwała aż do czasów współczesnych, o czym może świadczyć tekst opublikowany w *Osservatore Romano* w połowie lat 90., w którym dzieło Bergsona nazwano dwubiegunowym, na jednym biegunie umieszczając subtelną i trudną do zrozumienia literę bergsonizmu, na drugim jego inspirującego ducha.

Podejście Bocheńskiego do Bergsona było zasadniczo różne. Bocheński nie był ani krytykiem Bergsona w takim sensie jak Maritain, ani jego wyznawcą w takim sensie jak Sertillanges czy Guitton. Nie odróżniał też litery bergsonizmu od jego ducha. Po wojnie jego młodzieńcza fascynacja religią dynamiczną wyraźnie ustąpiła miejsca analizom religii statycznej. Elementem religii statycznej, który najbardziej zainteresował Bocheńskiego, była zaś funkcja fabulacyjna.

Funkcja fabulacyjna i religia statyczna

Trudno powiedzieć, w którym momencie Bocheński dostrzegł szczególną rolę funkcji fabulacyjnej w Bergsonowskich analizach religii. W przywoływanym tekście *Problem katolicyzmu w Polsce* ocenił funkcję fabulacyjną (zwaną tam mitotwórczą) bardzo krytycznie, wręcz przeciwstawił ją katolicyzmowi. Być może pobyt na froncie i codzienne obcowanie ze śmiercią zwróciły jego uwagę na naturalną potrzebę pocieszenia, która ujawnia się w ludziach i wymaga zaspokojenia w takich okolicznościach. Niewykluczone też, że powód był bardziej prozaiczny, mianowicie praca nad *Współczesną filozofią europejską*. Jednym z sześciu wyróżnionych przez Bocheńskiego w tej książce nurtów filozoficznych jest filozofia życia. Prezentując w jej ramach Bergsonowską koncepcję religii statycznej, Bocheński wspomina oczywiście o roli funkcji fabulacyjnej, nazywając ją funkcją mitotwórczą. Wreszcie mogło być i tak, że głębsze zainteresowanie Bocheńskiego tą funkcją wiązało się z jego analizami sowietologicznymi, zwłaszcza z krytycznym namysłem nad koncepcją religii wypracowaną przez komunistów, w kilku istotnych punktach zbliżającą się do Bergsonowskiego rozumienia religii statycznej i funkcji fabulacyjnej. Niezależnie od tego, co skłoniło Bocheńskiego do zwrócenia uwagi na funkcję fabulacyjną i religię statyczną, całość jego późniejszych analiz filozoficznych na temat religii będzie wyraźnie ukierunkowana w tę stronę.

Jeżeli chodzi o funkcję fabulacyjną, Bergson nie wypracował tej koncepcji samodzielnie, ale przejął ją od współczesnych mu psychologów. W pierwszej połowie XX wieku uważano, że funkcja fabulacyjna służy łagodzeniu napięć w ludzkiej psychice. Adolf Meyer badał podświadomą jaźń i twierdził, że wykazuje ona wewnętrzną zdolność lub wręcz tendencję do rozwiązywania konfliktów psychicznych poprzez obrazy umysłowe pojawiające się w stanach podobnych do snów. Theodore Flournoy, uczeń Wundta, uważał, że funkcja umysłu uzdalniająca do produkowania obrazów pozwala nie

tylko na ujawnianie się problemów, ale także na stymulowanie innych funkcji niż werbalno-poznawcze. Pierre Janet określał tę funkcję jako mityczno-poetycką, psychologowie niemieccy natomiast przyjęli dla niej nazwę *geistiges Auge*. Bergson znał te teorie i posiłkując się nimi, zaproponował nową i oryginalną interpretację funkcji fabulacyjnej, już nie na gruncie psychologii, ale filozofii.

W *Dwóch źródłach moralności i religii* Bergson pisze: „Z tej funkcji rodzą się: powieść, dramat, mitologia z tym wszystkim, co ją poprzedzało. Lecz nie zawsze istnieli powieściopisarze i dramaturdzy, podczas gdy ludzkość nigdy jeszcze nie mogła obyć się bez religii”¹². Do czego potrzebna jest ludziom religia statyczna? Do tego – odpowiada Bergson – by stanowiła przeciwwagę dla tych wszystkich zniechęcających sygnałów, które dochodzą do naszej inteligencji z zewnątrz, głównie zaś dla wciąż powtarzanego komunikatu, że umrzemy. Ten komunikat osłabia naszą więź z życiem, każe się zastanawiać nad sensownością naszych wysiłków i wyrzeczeń, skłania z jednej strony do skrajnego egoizmu, z drugiej do skrajnej rozpacz. Życie nie mogło sobie pozwolić na takie rozluźnienie wewnętrznego napięcia w człowieku, na odwrócenie jego uwagi od wymagań społecznych. Człowiek zniechęcony pewnością własnej śmierci staje się balastem społecznym, dezorganizuje życie w grupie, zaraża swoim defetyzmem innych. Funkcja fabulacyjna ratuje zatem nie tylko jego jako jednostkę, ale także społeczeństwo. W tym punkcie widać wyraźnie społeczny wymiar religii statycznej. Jest ona religią grupy, plemienia, narodu; jest wezwaniem do dyscypliny i źródłem ekskluzywizmu.

Funkcji tej nie mają zwierzęta, zauważa Bergson, ponieważ z życiem łączy je nie inteligencja, ale instynkt. „Rola, którą odgrywają te obrazy, mogłaby należeć do instynktu, i bez wątpienia należałaby do niego u istoty pozbawionej inteligencji”¹³. Inteligencja zatem odgrywa według Bergsona podwójną rolę: uświadamia człowiekowi

¹² H. BERGSON, *Dwa źródła moralności i religii*, przeł. P. Kostyło, K. Skorulski, Znak, Kraków 1993, s. 111.

¹³ Tamże, s. 113.

nieuniknioność śmierci i natychmiast dostarcza mu obrazy, które neutralizują tę świadomość; w ten sposób inteligencja oszukuje samą siebie. Obrazy te nie mają w sobie nic rzeczywistego, są fabulacjami, bajkami: „Kiedy brak doświadczenia realnego, należy wzbudzić doświadczenie sfalszowane”¹⁴. W dalszej ewolucji życia funkcja fabulacyjna rozwinię się, przyjmie rozmaite nowe formy. Znajdzie się u podstaw takich aktywności człowieka jak tworzenie wyobrażeń, odgrywanie ról, symulowanie lub udawanie czegoś. Niemniej u swoich początków miała wyłącznie religijne znaczenie. Bergson nie waha się nawet pisać: „samą racją bytu funkcji fabulacyjnej była religia: w odniesieniu do religii ta zdolność byłaby skutkiem, a nie przyczyną”¹⁵. Tak w wielkim skrócie przedstawia się kwestia funkcji fabulacyjnej.

Bocheński, omawiając ją we *Współczesnej filozofii europejskiej*, stwierdza, że funkcja ta umożliwiała człowiekowi znoszenie rozczarowań pojawiających się wtedy, gdy podejmowane przez niego działania nie dają zamierzonych rezultatów. „Aby człowiek mógł znieść tę gorzką wiedzę, natura wytwarza bogów za pomocą funkcji mitotwórczej”¹⁶.

Innym tekstem Bocheńskiego, w którym funkcja fabulacyjna jest przywoływana wprost, są *Wspomnienia*. Bocheński relacjonuje tam krótko swoją podróż do Argentyny w 1977 roku. Wspomina przy tej okazji o Difuncie Correí, kobiecie, „która miała po śmierci długo karmić piersią swoje dziecko”. Bocheński kontynuuje: „Kaplice, masowe pielgrzymki, procesje. Sam widziałem”. A następnie konkluduje: „Nie ma głupstwa, które nie mogłoby się stać religijnym zabobonem. Dlaczego? Twierdzenie Bergsona, że człowiek ma funkcję bajkotwórczą, nie tłumaczy głębi tych głupstw”¹⁷.

¹⁴ Tamże, s. 112.

¹⁵ Tamże, s. 111.

¹⁶ J.M. BOCHEŃSKI, *Contemporary European Philosophy*, University of California Press, Berkeley 1956, s. 112.

¹⁷ J.M. BOCHEŃSKI, *Wspomnienia*, s. 268.

Oprócz bezpośrednich nawiązań do funkcji fabulacyjnej, w tekstach Bocheńskiego jest również wiele odniesień pośrednich. W wyborze jego tekstów *Lewica, religia, sowietologia*, powstałych w okresie, gdy Bocheński kierował Instytutem Europy Wschodniej we Fryburgu, znajdujemy m.in. rzetelny opis komunistycznego rozumienia religii: „Klasyczna definicja komunistów ujmuje religię jako fantastyczny, to jest fałszywy, obraz najpierw sił przyrody i sił społecznych skonstruowany w »ludzkich głowach«. Człowiek odczuwa wobec tych sił swoją bezsilność”¹⁸. W innym miejscu czytamy, że istotę całego marksistowskiego poglądu na religię stanowią słowa Marksa: „religia jest opium dla ludu”, przez co Marks rozumiał pociechę, jaką religia przynosi wyzyskiwanym. Bocheński przyznaje: „Znaczenie religii jako źródła pociechy dla wyzyskiwanych rozumiane jest poprawnie o tyle, że osoba ciężko doświadczona łatwiej będzie się ku niej skłaniać”¹⁹. Jak jednak dodaje, komuniści nie dostrzegają, że człowiek ulega nie tylko wyzyskowi, ale także chorobom, wypadkom, nieodwzajemnionej miłości, niepowodzeniom, śmierci itp. Bocheński zauważa, że są to wszystko „najwyczejniejsze ludzkie, egzystencjalne problemy”. Komunizm, zamykając na nie oczy, traci ostatecznie z pola widzenia również zagadnienie śmierci. W opozycji do przekonań marksistowskich Bocheński przedstawia własne rozumienie religii, pisząc, że stanowi ona „przede wszystkim – z samej swej istoty – odpowiedź na te właśnie problemy”²⁰.

W krótkim haśle *Religia w Stu żabobonach*, tekście napisanym po polsku w 1986 roku, Bocheński wskazuje, że ośrodek i podstawę całości zjawiska religijnego stanowi zespół pewnych poglądów, zwanych *credo*, a sama religia spełnia cztery podstawowe funkcje. Jedną z nich jest udzielanie odpowiedzi na zagadnienia

¹⁸ J.M. BOCHEŃSKI, *Lewica, religia, sowietologia*, Morex, Warszawa 1996, s. 299–300.

¹⁹ Tamże, s. 303.

²⁰ Tamże.

egzystencjalne, takie jak „sens ludzkiego życia, śmierci i cierpienia”²¹. O tej samej funkcji religii Bocheński wspomina też przy okazji krytyki marksistowskich zabobonów dotyczących religii. Podkreśla, że ludzie przyjmują postawę religijną nie tylko dlatego, że się boją – jak twierdzą marksiści – ale również z wielu innych powodów, m.in. szukając odpowiedzi na wyżej postawione pytania egzystencjalne.

Odniesienia do funkcji fabulacyjnej nie wyczerpują namysłu Bocheńskiego nad religią statyczną. Bardzo interesujące pod tym względem są jego teksty dotyczące związków religii z narodem. W książce *Szkice o nacjonalizmie i katolicyzmie polskim*, zawierającej teksty z drugiej połowy lat 30. i wznowionej z drobnymi zmianami na początku lat 90., Bocheński rozważa m.in. problematykę relacji katolicyzmu i nacjonalizmu. Pyta, jakie mogą i powinny być specyficzne cechy nadawane uniwersalnej religii katolickiej przez poszczególne narody. Ta specyfika jest według niego czymś oczywistym, a jej obecność w żadnym razie nie osłabia katolickości religii: „Naród ma prawo do istnienia, ma obowiązek się bronić i rozwijać. Nacjonalizm, o ile nie przeczy prawom innych narodów i nie przekracza własnych uprawnień, jest najzupełniej zgodny z doktryną katolicką, a nawet jest przez nią postulowany”²². Jest rzeczą niezwykle interesującą, że niemal dokładnie to samo pisze Bergson w *Dwóch źródłach moralności i religii* na temat religii statycznej. Stwierdza tam m.in.: „[...] pokój, jak dotąd, zawsze był przygotowaniem do obrony lub nawet do ataku, w każdym razie do wojny. Nasze obowiązki społeczne mają na celu spójność społeczną; chcąc nie chcąc, kształtują w nas postawę dyscypliny w obliczu wroga”²³. Warto zauważyć, że Bergson, zastanawiając

²¹ J.M. BOCHEŃSKI, *Sto zabobonów. Krótki filozoficzny słownik*, Philed, Kraków 1992, s. 114.

²² J.M. BOCHEŃSKI, *Szkice o nacjonalizmie i katolicyzmie polskim*, Kraków 1995, s. 58.

²³ H. BERGSON, *Dwa źródła moralności i religii*, s. 38.

się nad relacją między narodem a ludzkością, zaznacza, że naród – jakkolwiek byłaby jego wielkość – dzieli od ludzkości ogromny dystans, równy dystansowi między tym, co skończone, a tym, co nieskończone, między zamkniętością a otwartością. Ci, którzy kochają własny naród w sposób ekskluzywny, pozostają na poziomie religii statycznej, ci natomiast, którzy objęli swoją miłością całą ludzkość, korzystają z dóbr religii dynamicznej.

Bocheńskiego teksty o katolicyzmie narodowym są interesujące również z innego punktu widzenia. Wyrażone w nich przekonania pozostawały w jawnej sprzeczności z tezami katolicyzmu otwartego głoszonymi tuż przed wojną przez wielu francuskich teologów i filozofów, z Jakiem Maritainem na czele. Bocheński odrzucał koncepcję katolicyzmu otwartego z jego „mechanistycznym uniwersalizmem” podkreślającym brak różnic między ludźmi i powołanie wszystkich do kochania wszystkich. Przedmiotem naszej miłości, pisał, powinni być przede wszystkim członkowie narodu; to, co proponuje nam Maritain, jest zatem „jednym wielkim nieporozumieniem”. Bocheński dostrzegał, że u podstaw katolicyzmu otwartego leżą ideały rewolucji francuskiej: wolność, równość i braterstwo, interpretowane zazwyczaj w duchu laickim, z pewnością odległym od tradycyjnego chrześcijaństwa. Otóż katolicyzm otwarty znajdował inspirację w Bergsonowskiej religii dynamicznej. To właśnie Bergson w czwartym rozdziale *Dwóch źródeł moralności i religii* stwierdził wprost, że demokracja oparta na wolności, równości i braterstwie jest ze swojej istoty ewangeliczna. Te wątki pojawiły się następnie w programie Maritaina, a jego odrzucenie przez Bocheńskiego było znaczące. Katolicyzm ubogi, otwarty i ufny, propagowany we Francji, nie miał zdaniem fryburskiego filozofa racji bytu w Polsce. W ten sposób Bocheński zdawał się odcinać od tego, co o religii dynamicznej napisał w 1932 roku – od swojego ówczesnego przekonania, że taka religia może się stać źródłem odnowy katolicyzmu w Polsce.

Mistycyzm i religia dynamiczna

Z filozoficznego punktu widzenia, analiza religii dynamicznej w kontekście społecznym jest interesująca, niemniej znacznie większym wyzwaniem intelektualnym było zrozumienie i wyjaśnienie znajdującego się w samym centrum tej religii mistycyzmu. Głównym przedmiotem namysłu Bocheńskiego w tekstach traktujących o religii dynamicznej stało się bezpośrednie doświadczenie Boga, któremu Bergson poświęcił tak dużo miejsca w *Dwóch źródłach moralności i religii*.

Jak wspominałem, głębokie uznanie dla religii dynamicznej oraz wprost dla mistyków wyraził Bocheński w cytowanym liście do ojca z 1932 roku. Jest to, o ile mi wiadomo, jedyna wypowiedź, w której Bocheński odnosi się entuzjastycznie do tego rodzaju doświadczeń. W pozostałych tekstach, w których są nawiązania do religii dynamicznej, filozof zajmuje wobec mistycyzmu postawę bardziej neutralną lub wręcz sceptyczną. We *Współczesnej filozofii europejskiej*, pisząc o religii dynamicznej, Bocheński zauważa, co prawda, że doświadczenie mistyków wzmacnia nie tylko prawdopodobieństwo trafności założeń co do początku impulsu życia, lecz także twierdzenie co do istnienia Boga, którego nie sposób dowieść na gruncie logiki. Pisze również: „Doświadczenia mistyków dostarczają prawdopodobnej, a w istocie niemal pewnej podstawy do twierdzenia o życiu trwającym nawet po śmierci”²⁴. Jest to bez wątpienia pozytywna prezentacja religii dynamicznej, ale wydaje się, że Bocheński bardziej przedstawia tu poglądy Bergsona niż własne.

W kolejnych tekstach, które bezpośrednio przywołują mistycyzm, a pośrednio religię dynamiczną, Bocheński konsekwentnie powtarza, że na temat doświadczenia świętych i mistyków nic pewnego powiedzieć nie możemy. Jest tak we *Współczesnych metodach myślenia*, gdzie przy okazji analiz metody semiotycznej Bocheński

²⁴ J.M. BOCHENSKI, *Contemporary European Philosophy*, s. 113.

stawia pytanie o to, co niewypowiedzialne: Czy i jak mówić o tym, czego nie da się wyrazić w dostępnych nam znakach? Jedną z odpowiedzi, jak wskazuje, jest propozycja Bergsona: „Wprawdzie tego, co niewypowiedzialne, nie można powiedzieć, tzn. przedstawić i zakomunikować za pomocą znaków mających odniesienie obiektywne, ale można to w pewnej mierze udostępnić, używając języka pozbawionego treści obiektywnej”²⁵. Bergson uważał, że intuicji nie można zakomunikować, ale można pomóc drugiemu człowiekowi ją przeżyć. Przeżycie to na pewno nie będzie możliwe przez odwołanie się do dostępnych nam znaków, tj. przede wszystkim do słów, ale przez przywołanie pewnych obrazów wzbudzających u innych taką samą lub bardzo podobną emocję, jaką wzbudziły u mistyka. Te obrazy stymulują intuicję, najważniejszą według Bergsona władzę poznającego umysłu. Dla Bocheńskiego taka metoda poznania była minimalistyczna. Rezygnacja z myślenia i dążenie do wywołania w człowieku pewnego stanu emocjonalnego, podobnego do stanu kontemplacji obrazu lub zasłuchania się w muzyce, nie gwarantowały ani komunikowalności, ani kontrolowalności tego doświadczenia. Były więc, zgodnie ze słowami Kazimierza Ajdukiewicza, czymś irracjonalnym.

W podobny sposób w tekście *Ku filozoficznemu myśleniu* Bocheński przedstawił problematykę Absolutu. Pytał tam, jakie racje skłaniają ludzi do przyjęcia istnienia Boga. W odpowiedzi wyróżnił dwa podejścia: intuicjonistyczne i illacjonistyczne. Pisząc o pierwszym, przywołał Bergsona. „Intuicjoniści są zdania, że Bóg, Absolut, jest w jakiś sposób dany wprost. Jest nam dostępny w naszym doświadczeniu”²⁶. Bocheński natychmiast zauważył, że tak myślących filozofów jest niewiele; poza tym, nawet jeśli rzeczywiście tak myślą,

²⁵ J.M. BOCHEŃSKI, *Współczesne metody myślenia*, przeł. S. Judycki, Wydawnictwo „W drodze”, Poznań 1992, s. 59.

²⁶ J.M. BOCHEŃSKI, *Ku filozoficznemu myśleniu. Wprowadzenie do podstawowych pojęć filozoficznych*, przeł. B. Białecki, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1986, s. 72.

„rzadko przyznają się do głoszenia takich teorii”²⁷. Bocheński podkreślił, że według Bergsona to doświadczenie nie jest dane wszystkim ludziom ani nawet wszystkim filozofom, ale jedynie mistykom. Jest ono czymś nadzwyczajnym, lecz ma także charakter wyjątkowy.

Wydaje się, że kluczowa wypowiedź Bocheńskiego, wyjaśniająca jego dystans wobec mistycyzmu i religii dynamicznej, znajduje się w *Logice religii*, w rozdziale, w którym filozof zastanawia się nad możliwymi sposobami uzasadnienia podstawowego dogmatu w dyskursie religijnym. Bocheński wskazuje tam, że jedną z teorii uzasadniających ów dogmat jest teoria zaufania. Można w niej wyróżnić dwie sytuacje. W pierwszej „[ź]ródło objawienia ukazało się wyłącznie prorokom i poprzez Pisma”²⁸; w drugiej natomiast „[ź]ródło objawienia ukazuje się bezpośrednio każdemu wiernemu, w taki sposób, że daje się spostrzec jego istnienie, a treść objawienia jest bezpośrednio zrozumiała dla każdego wiernego”²⁹. Bocheński zauważa, że w przeciwieństwie do pierwszej, z drugą sytuacją w ogóle nie łączą się trudności logiczne. Niemniej to, czy ją zaakceptujemy, czy nie, zależy od rzeczywistego doświadczenia. Możemy zapytać sami siebie, czy między źródłem objawienia a każdym pojedynczym wiernym zachodzi nieprzerwana, uniwersalna i bezpośrednia komunikacja twierdzeń. To pytanie musi jednak pozostać bez odpowiedzi, pisze Bocheński, gdyż nie mamy dostępu do tego rodzaju danych empirycznych. Sama logika nie jest w stanie przesądzić, czy takie uzasadnienie jest prawdziwe, czy nie, ponieważ doświadczenie, o którym tu mówimy, nie jest zapośredniczone w języku, jest pozapojęciowe. Mogłoby być tak, dodajmy, że wszyscy wierni, nie wiedząc o tym, uczestniczyliby w jakiś intuicyjny sposób w bezpośrednim objawieniu prawd religijnych przez Absolut. Mistycy odróżnialiby się wówczas od pozostałych wiernych nie tym, że mają to szczególne doświadczenie, ale tym, że je sobie uświada-

²⁷ Tamże.

²⁸ J.M. BOCHEŃSKI, *Logika i filozofia. Wybór pism*, s. 438.

²⁹ Tamże.

miają. Do pomyślenia byłoby także wiele innych osobliwych sytuacji. Bocheński nie pozostawia jednak czytelnika w niepewności co do własnych przekonań w sprawie teorii objawienia bezpośredniego: „Osobiście autor jest przekonany, że teoria jest błędna z przyczyn natury empirycznej”³⁰. Otóż powszechne doświadczenie uczy, że wierni uzyskują dostęp do podstawowego dogmatu nie w sposób bezpośredni, ale pośrednio, poprzez tekst Pisma i *credo*: „Wierny nie styka się z Bogiem osobiście, chyba że należy do nielicznego grona świątobliwych niewiast i mężów, zwanych na gruncie DR [dyskursu religijnego; P.K.] »mistykami«”³¹. Nawet jeśli zatem uznamy, że owi szczególnie ludzie, dusze uprzywilejowane, jak mówił Bergson, mają intuicyjne wejście w Boga, że doświadczają Go jakoś bezpośrednio, na przykład słysząc Jego słowa, prośby lub nakazy, to ich doświadczenie oraz to, co nam o nim mówią, będą dla nas całkowicie niezrozumiałe. Kiedy będziemy czytali ich teksty, nasza sytuacja będzie podobna do sytuacji ludzi pozbawionych słuchu absolutnego, którzy chcą doświadczyć istoty muzyki, czytając partyturę jakiegoś koncertu lub symfonii.

W świetle tego fragmentu łatwiej pojąć dystans Bocheńskiego wobec koncepcji religii dynamicznej i mistycyzmu. Bocheński uważał, że owszem, można tę koncepcję potraktować jako teorię uzasadnienia podstawowego dogmatu religii, ale takie uzasadnienie byłoby skrajnie ekskluzywistyczne: dałoby się je zastosować tylko do jednostek, pozostawiając poza jego zakresem niezliczone rzesze wiernych, które nigdy bezpośredniego kontaktu z Bogiem nie doświadczyły. Ich doświadczenie jest zgoła inne: jest doświadczeniem rozumianych w ten sam sposób praktyk religijnych i posłuszeństwa wspólnemu autorytetowi reprezentującemu Boga. Religia, której tacy ludzie doświadczają, jest społeczna, a przez to uchwytna i możliwa do opisanania. Nie jest to religia dynamiczna, ale statyczna.

³⁰ Tamże, s. 439.

³¹ Tamże.

Podobnie odniósł się Bocheński do religii dynamicznej w *Stu zabobonach*. W haśle *Religia* za zabobon i przejaw redukcjonizmu uznał stanowisko emocjonalizmu religijnego, zgodnie z którym „religia jest tylko zespołem uczuć”³². Jest to przykład sprowadzania religii do jednego z jej składników, obrażający ludzi religijnych, „jako że nie ma religii bez jakiegoś *credo*, to jest bez twierdzeń”³³. Nie istnieje taka religia, która byłaby tylko zespołem uczuć. Oczywiście trzeba pamiętać, że również według Bergsona w życiu społecznym nie występuje taka czysto emocjonalna religia i nawet najbardziej nieprzeniknione doświadczenie mistyczne szuka jakichś dróg racjonalizacji; niemniej ta racjonalizacja będzie zawsze wtórna wobec porywu emocjonalnego, niezdolna sama w sobie do pociągnięcia kogokolwiek ku Bogu. Bocheński, przeciwnie, uważał, że dla większości ludzi religijnych tego rodzaju racjonalne formuły są wystarczające.

Podsumowanie

Jak widzieliśmy, Bocheński powracał do Bergsonowskiej filozofii religii regularnie. Uwypuklał w niej przede wszystkim te wątki, które nawiązywały do religii statycznej, tj. do społecznego wymiaru religii. Wyrazem tej postawy było zainteresowanie funkcją fabulacyjną inteligencji, odpowiedzialną za tworzenie fałszywych obrazów, które mają utrzymywać ścisłą więź ludzi z życiem, niezbędną dla normalnego trwania społeczeństwa. Bocheński traktował wątki w Bergsonowskiej filozofii religii łączące się z religią dynamiczną, przede wszystkim mistycyzm, sceptycznie – jako doświadczenia, o których nic pewnego powiedzieć nie można. Nawet jeśli są ludzie, którzy doświadczają religii bezpośrednio, nie powinniśmy oczekiwać, że inni zaufają takiemu doświadczeniu bezkrytycznie; dla dobra społeczeństwa wręcz nie możemy tego oczekiwać. W ten sposób Bocheński

³² J.M. BOCHEŃSKI, *Sto zabobonów*, s. 115.

³³ Tamże.

opowiedział się za naturalistyczną interpretacją religii, a przeciw interpretacji spirytualistycznej. Nie podzielał entuzjazmu wielu myślicieli katolickich dla religii dynamicznej, podkreślał raczej znaczenie religii statycznej. Było to zaskakujące, ponieważ religia statyczna, tak jak przedstawił ją Bergson, pod wieloma względami upodabnia się do wytworu fałszywej świadomości i w rezultacie naraża się na niebezpieczeństwo redukcjonizmu. Bocheński najwidoczniej uznał jednak, że w wypadku religii jest to mniejsze zagrożenie niż zgoda na pozbawienie religii wszelkiej intelektualnej treści.

Mój tekst chciałbym zakończyć osobistym wspomnieniem. W sierpniu 1994 roku odwiedziłem Józefa Bocheńskiego we Fryburgu. W trakcie spotkania podarowałem mu polski przekład *Dwóch źródeł moralności i religii*, ostatniej książki Henriego Bergsona, który współtworzyłem i który ukazał się rok wcześniej. Bocheński przyjął książkę z zadowoleniem, wygłaszając przy tym kilka ciepłych zdań o Bergsonie i jego filozofii. Powiedział między innymi, za co jego zdaniem powinniśmy Bergsona cenić. Ku mojemu zaskoczeniu nie wskazał wówczas na koncepcję religii dynamicznej, ale na koncepcję funkcji fabulacyjnej. To jego nieoczekiwane stwierdzenie skłoniło mnie po wielu latach do przyjrzenia się tekstom Bocheńskiego na temat religii w świetle Bergsonowskich analiz religii.

Literatura

- BERGSON H., *Dwa źródła moralności i religii*, przeł. P. Kostyło, K. Skorulski, Znak, Kraków 1993.
- BOCHEŃSKI J.M. (pod pseudonimem Jan Ursyn), *Problem katolicyzmu w Polsce*, „Droga”, 9 (1932), s. 773–785.
- , *Contemporary European Philosophy*, University of California Press, Berkeley 1956.
- , *Ku filozoficznemu myśleniu. Wprowadzenie do podstawowych pojęć filozoficznych*, przeł. B. Białecki, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1986.

- , *Sto zabobonów. Krótki filozoficzny słownik*, Philed, Kraków 1992.
- , *Współczesne metody myślenia*, przeł. S. Judycki, Wydawnictwo „W drodze”, Poznań 1992.
- , *Logika i filozofia. Wybór pism*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1993.
- , *Wspomnienia*, Philed, Kraków 1993.
- , *Szkiełce o nacjonalizmie i katolicyzmie polskim*, Wydawnictwo Antyk, Kraków 1995.
- , *Lewica, religia, sowietologia*, Morex, Warszawa 1996.
- , *Listy do ojca. Prywatna korespondencja*, Wydawnictwo Salwator, Kraków 2008.
- BORZYM S., *Bergson a przemiany światopoglądowe w Polsce*, Ossolineum, Wrocław 1984.
- KOSTYŁO P., *Ja jestem, który się staje. Henri Bergson wobec problemu Boga*, w: *Od filozofii refleksji do hermeneutyki. Francuska filozofia religii*, red. J. Barcik, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków 2007.
- POUIVET R., *Jan Salamucha's Analytical Thomism*, w: *The Golden Age of Polish Philosophy. Kazimierz Twardowski's Philosophical Legacy*, red. S. Lapointe, J. Wolenski, M. Marion, W. Miskiewicz, Springer, New York 2009.
- SKOCZYŃKI J., WOLEŃSKI J., *Historia filozofii polskiej*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2010.