

# nad KSIĄŻKAMI

**Jerzy W. Gałkowski**

## **Aby poznać człowieka**

Od kilku lat ukazują się dwie bardzo cenne serie książek: cykl „W nurcie zagadnień posoborowych” oraz cztery tomy (oby nie ostatnie!) „O Bogu i o człowieku” (t. I — 1968, t. II — 1969), których tytuł został później nieco zmieniony — „Aby poznać Boga i człowieka” (cz. 1: „O Bogu dziś”, 1974; cz. 2: „O człowieku dziś”, 1974). Obie serie ukazują się pod redakcją ks. biskupa Bohdana Bejzego, w Wydawnictwie Sióstr Loretanek, które dzięki temu urosło do rangi jednego z bardziej znaczących wydawnictw katolickich w Polsce.

Wielka popularność, jaką te książki uzyskały na rynku księgarskim, oraz wysoka ocena dokonana w licznych recenzjach specjalistów, wskazują zarazem na dużą ich potrzebę oraz wartość naukową. Podziękowanie należy się, oprócz oczywiście autorów, przede wszystkim redaktorowi, ks. bp B. Bejzemu, za znakomite wyczucie potrzeb oraz za dobór tematyki i autorów, jak również za staranne przygotowanie tych serii.

Ponieważ nie jest możliwe omówienie całości, chciałbym się zatrzymać na serii „O Bogu i człowieku” i to tylko na tych artykułach, które dotyczą filozofii człowieka. Z tych zaś zagadnień pomijam również te, które w takiej czy innej formie zostały zamieszczone w innych publikacjach.

Pierwszą rzeczą, która nasuwa się przy czytaniu całości, jest pewna ogólność stawianych problemów. Czy to zarzut? I tak, i nie. Nie jest zarzutem o tyle, że nadal brak jest publikacji stawiających takie właśnie zagadnienia i rozwiązywanie ich jest nadal poszukiwane. Można jednakże potraktować to jako zarzut, jeśli weźmie się pod uwagę, że przecież za każdym z tych ogólnych problemów kryje się duża ilość problemów szczegółowych i dopiero łącznie jedne i drugie składają się na całość, w tym wypadku problemu człowieka. Przedstawienie zaś tylko (lub prawie tylko)

tego, co stanowi najważniejsze problemy, ale w sposób tylko generalny — może nasunąć niewłaściwe przypuszczenie, że reprezentowane kierunki lub dyscypliny filozoficzne są dopiero na etapie tworzenia swych zrębów, co oczywiście nie jest prawdą, lub że taki dobór i ustawienie problemów podyktowane są chęcią obrony przed zewnętrznym naporem innych stanowisk lub zmian dokonujących się na terenie filozofii. Chociaż właśnie i zmiany, jakim ulega ciągle filozofia, i konieczność konfrontacji z innymi doktrynami, stanowią pewną konieczność ciągłej refleksji nad podstawami, nie pozwalając na skostnienie grożące wyłączeniem się z obiegu współczesnego życia filozoficznego. Niemniej można by poszczególne tomy tak ustawić, aby były bardziej ujednoczone treściowo i nie miały charakteru czasopism, w których drukuje się artykuły bardzo zróżnicowane. Druga uwaga, która się tutaj nasuwa, to że omawiane problemy mają charakter „wiecznych”, niezmiennych (w stawianiu oczywiście, a nie rozwiązywaniu) kłopotów ludzkich — śmierć, społeczeństwo, religia, wolność moralna itp. Nie ma natomiast takich, które wynikają ze zmienności, z historyczności człowieka, takich, które narzucają zmiany otoczenia społecznego i przyrodniczego, a z nim i zmienność samego człowieka. Wydawać się mogą te problemy teoretycznie mniej ważne, ale są na pewno nie mniej ciekawe, i praktycznie, życiowo, równie ważne dla człowieka.

Te uwagi krytyczne nie oznaczają bynajmniej, że zawartość omawianych tomów nie jest wartościowa i ciekawa. Wprost przeciwnie — wyraźnie świadczą o tym wspomniane na początku oceny specjalistów i powodzenie tych książek.

Trudno jest omówić całość poszczególnych tomów, ze względu na zawartą w nich dużą różnorodność problemów i kierunków filozoficznych. Tom „O człowieku dziś” otwiera duży artykuł ks. Sz. Ślaga „Człowiek w perspektywie nauk przyrodniczych”. Choć ocena tego artykułu wymaga specjalnej wiedzy i kompetencji, to waga zawartej w nim treści jest widoczna nawet dla niespecjalisty. Gwałtowny rozwój nauk spowodował w wielu wypadkach ich wzajemną izolację, co nieraz prowadziło do niekorzystnych skutków teoretycznych, a co gorsza, praktycznych. Unieвозмоżliwił także wzajemne porozumienie się uczonych. Od pewnego czasu obserwuje się odwrotną tendencję — do ich integracji czy nawet syntezy, czego wymownym przykładem jest wizja Teilharda de Chardin. Metodologiczna odrębność filozofii od tzw. nauk szczegółowych filozofii, szczególnie mocno podkreślana przez różnego rodzaju filozofie klasyczne, nie powinna przesłaniać ani filozofom, ani też naukowcom korzyści płynących ze wzajemnego poznania swoich dyscyplin. Artykuł ks. Sz. Ślaga jest właśnie pewną próbą wzajemnego przedstawienia filozofii i biologii człowieka, co jest o tyle ważne, iż zdaniem wielu naukowców biologia w najbliższym czasie powinna odebrać fizyce prymat wśród nauk. Artykuł ten, obok pracy ks. I. Wciórki, jest jedynym poruszającym się po pograniczu filozofii i nauk szczegółowych. Ale nie znaczy to, że stanowią one margines. Wprost przeciwnie, znakomicie uzupełniają całość.

Pozostałe artykuły można by podzielić na trzy części. Na pierwszą składają się studia ks. K. Kłósaka („Zagadnienie przygodności człowieka”), A. Stępnia („W poszukiwaniu istoty człowieka”), J. Kalinowskiego („Człowiek: materia i dusza” i „O człowieku i arystotelizmie chrześcijańskim”) oraz M. Gogacza („Jak uprawiać egzystencjalno-tomistyczną filozofię człowieka”). Do drugiej można by zaliczyć teksty ks. L. Wciórki („Fenomenologia i ewolucja w antropologii Teilharda de Chardin”), St. Grygiela („Z problemów egzystencjalistycznej filozofii człowieka”), ks. W. Gawlika („Zagadnienie człowieka w strukturalizmie”), ks. T. Ślipki („Marksizm a osoba ludzka”). W trzeciej części — teologicznej — można by pomieścić artykuły ks. W. Hryniewicza („Chrystus i człowiek w «teologii śmierci Boga»”) oraz ks. W. Granata („Godność człowieka i jej współczesne uzasadnienie”).

Artykuły zawarte w pierwszej części są próbą rozwiązania poszczególnych zagadnień filozofii człowieka w oparciu o szeroko rozumiany tomizm, choć wzbogacony o pewne nowe ujęcia filozoficzne. I tak ks. K. Kłósak uzasadnia tezę o *totalnej przygodności naszego konkretnego bytu ludzkiego*. Opowiada się za przygodnością nie tylko konkretnej postaci bytu (tutaj człowieka), co jest zresztą w tomizmie (i nie tylko tomizmie) przyjmowane, ale również za przygodnością wspólnego podłoża każdego bytu we wszechświecie, jakim jest wg arystotelizmu i tomizmu tzw. materia pierwsza. Takie ujęcie pozwala Autorowi na rozciągnięcie doświadczenia człowieka na cały kosmos i ukazanie przygodności jego wszystkich bytów.

A. Stępień rozszerza zakres swoich analiz na pola fenomenologii, starając się dokonać między nią a tomizmem pewnego rodzaju syntezy w ujęciu człowieka, poszerzając tradycyjne analizy tomistyczne przede wszystkim o analizę świadomości, głównie w oparciu o koncepcję R. Ingardena. Tego rodzaju dokonania wydają się szczególnie interesujące i płodne (czego znakomitym wyrazem jest książka kard. K. Wojtyły „Osoba i czyn”), i można się spodziewać, że rozwój filozofii nie będzie szedł po drodze negacji tradycyjnej czy nowej filozofii, ale ich syntetyzowania. Oczywiście odpowiedzialna synteza, w której nie zanika wielowiekowa tradycja, a jednocześnie nie jest ona zamknięta na nowość, nie jest rzeczą łatwą, szczególnie w aspekcie metodologicznym. Zrozumiałe jest też, że stanowić ona musi proces ciągły, bo na tym właśnie polega rozwój. Zrozumiałe jest także, że dokonywanie syntez budzi ciągłe dyskusje i spory. Kierunek poszukiwań wyznaczony w tym artykule wydaje się właściwy i płodny. Tym niemniej niektóre analizy budzą wątpliwości. Między innymi zwrócenie dużej uwagi na analizy świadomości (który to teren we współczesnym nawet tomizmie był na ogół zanedbywany) spowodowało, jak się wydaje, pewne przeakcentowania roli świadomości w całości bytu ludzkiego lub przynajmniej niewyróżnienie rozmaitych jej funkcji i znaczenia. I tak wydaje się, jakby Autor przypisywał świadomości tę samą rolę w aktach poznawczych i pożądczych (s. 84). Jest zrozumiałe, że w poznaniu świadomość musi pełnić rolę

decydującą. Niewątpliwie w aktach pożądawczych (czy lepiej — dążeniowych) świadomość ma również istotną rolę, ale dochodzi tu chyba jeszcze inny istotny czynnik, pozaświadomościowy, który ma również ważną rolę, mianowicie czynnik „wolnościowy”, który bynajmniej z tamtym nie utożsamia się, który jest wyraźnie od niego odrębny. Dlatego też przedstawiona koncepcja „ja” jako podmiotu świadomości wydaje się za wąska. A. Stępień pokazuje, że powoduje ona inne trudności (których zresztą nie rozwiązuje), a mianowicie, że *cielesność (lub ciało) nie wchodzi w wewnętrzną strukturę przedmiotu podmiotującego strumieniowi świadomości*. Nie wchodzi również cała problematyka woli lub wolności, chyba za cenę utożsamienia świadomości z wolą lub wolnością, jak to jest u Kartezjusza (czy w pewnym aspekcie u Kanta). Jest to zresztą zagadnienie, które leży dotąd odłogiem i czeka dopiero na opracowanie, choćby wstępne. Bez niego jednakże nie jest możliwa pełna i skuteczna synteza filozofii bytu i świadomości w zakresie antropologii.

Artykuły J. Kalinowskiego są wzorową (w najlepszym sensie tego słowa) polemiką z książką Cl. Tresmontanta (której polskie tłumaczenie „Problem duszy” ukazało się w I.W. „Pax” w 1973), oraz z inną polemiką, wyrażoną w książce Lahaye’a: „Qu’est-ce que l’âme? Réponse à Cl. Tresmontant” (Paris 1971). Polemika dotyczy dwóch kwestii: historycznej, czyli wierności odczytania myśli Arystotelesa i św. Tomasza; oraz merytorycznej: problemu formy substancjalnej, duszy, materii, sposobu ich połączenia, jedności psychofizycznej człowieka itd. Oba artykuły imponują kulturą filozoficzną, znajomością rozległego przecież materiału, oraz kulturą polemiczną. Bardzo szczegółowe problemy, choć są pasjonujące dla specjalistów, nie pozwalają na zajęcie się nimi w tym miejscu. Chciałbym jednak zatrzymać się trochę przy kwestii, którą poruszał także w wyżej wspomnianym artykule ks. K. Kłósak, czyli relacji: forma substancjalna — materia pierwsza. Koncepcja materii pierwszej jest jedną z najbardziej podstawowych w filozofii arystotelesowsko-tomistycznej. J. Kalinowski tak ją charakteryzuje: *Materia pierwsza jest czystą możliwością. Z tego względu jest ona nie tylko nie zrodzona i niezniszczalna, lecz także nieokreślona i nie istniejąca w stanie oddzielnym. Cała jej rzeczywistość sprowadza się do samej tylko możliwości bycia ukształtowaną przez formę substancjalną. Jednak nie przez jakąkolwiek. Jest ona nastawiona na przyjęcie tylko formy rodzącej byt substancjalny o wymiarach przestrzenno-czasowych, inaczej mówiąc byt materialny (...) To tylko materialne byty substancjalne, byty złożone z materii pierwszej i formy substancjalnej, pojawiają się i znikają, zaczynają i przestają istnieć. Materia pierwsza istnieje zawsze. Nie istnieje jednak inaczej, jak w połączeniu z jakąś formą substancjalną.*

Taka koncepcja była niewątpliwie zgodna z całością koncepcji arystotelesowskiej, w ramach której Kosmos był pojmovany jako samoistny, niezależny w swoim istnieniu od czegokolwiek zewnętrznego; był Całością Istnienia. Dlatego chyba została utworzona koncepcja materii

pierwszej, aby znaleźć wspólne podłoże wszelkich bytów i uzasadnić ciągłość istnienia mimo zachodzących zmian. Takie rozumienie materii pierwszej podważa właśnie ks. K. Klósak: *Na tym stadium wywodów chciałbym negatywnie ustosunkować się do wysuwanego niejednokrotnie twierdzenia, że przygodnymi są tylko konkretne postaci bytów, natomiast ich wspólne podłoże jest czymś bezwzględnie koniecznym w swym istnieniu (...) jeżeliby tym podłożem miała być materia pierwsza w ujęciu św. Tomasza z Akwinu, to reifikowałoby się ją, gdyby się ją traktowało jako coś bezwzględnie koniecznego w linii istnienia.* I dalej K. Klósak mówi, że w takim wypadku materia pierwsza nie miałaby charakteru przygodnego. A takie ujęcie stawiałoby pod znakiem zapytania przynajmniej niektóre, jeśli nie wszystkie, dowody św. Tomasza na istnienie Boga.

St. Grygiel formułując i przyjmując egzystencjalistyczną wizję człowieka, podkreśla jednocześnie pewną trudność, jaką ona niesie ze sobą. Jest to podobna trudność do tej, którą A. Stepien wysuwał wobec fenomenologicznej koncepcji świadomości — (...) *egzystencjalizm, wbrew swoim zamierzeniom, widząc w ciele negatywne ograniczenie świadomości — wolności, będzie musiał bronić się przed tak czy inaczej grożącym mu pitagoreizmem, dopatrującym się w ciele więzienia dla świadomości. Ostatecznie będzie musiał bronić się przed swoim sposobem filozofowania przyjętym z kartezjańskiego racjonalizmu.* (...) *Także i tu mamy do czynienia z rozbiciem człowieka na dwa elementy składowe, przy czym należy dodać, że osobowe istnienie o tyle będzie sobą (osobowym istnieniem), o ile oderwie się od istnienia przedosobowego, to znaczy o ile nabierze do niego dystansu. Istnienie zatem osobowe zostało tu także odcięte.* O ile można zorientować się z kontekstu, St. Grygiel główne przyczyny takiego stanu rzeczy upatruje w tym, (...) *że świat pojęć oraz oparty na nim język nie może sobie poradzić z dwuznacznością, w jakiej jawi się człowiek na płaszczyźnie świadomości przedmiotowej.* Jako sposób uniknięcia tego, proponuje stosowanie za P. Ricoeurem hermeneutyki symbolu, która staje się ostatnio modna w filozofii i teologii. St. Grygiel pisze: *Jedynie symbolem mogę je (istnienie rzeczy oraz rzeczywistość osoby — J.G.) wyrazić, poprzez symbol mogę wejść w kontakt z ich doświadczeniem. Język symbolów nazwałbym językiem istnienia: istnienia rzeczy w ich aspekcie kosmicznym oraz istnienia osób.* Słowo-symbol nakładając się na moje doświadczenie pozwala człowiekowi odkryć wyrażoną przezeń ideę i głębiej ją zrozumieć. Nie jest chyba przypadkiem, że Autor daje za przykład takiego sposobu analizowania tekst poetycki (platoński mit o duszy). Poezja jest z natury wieloznaczna i, jeśli tak można powiedzieć, w tym leży jej wartość i urok. Nikt przecież nie będzie ujednoznaczał poetyckiego sensu, a nawet nie jest to możliwe bez „zamordowania” go. Ale czy funkcja poezji i filozofii, dokładniej mówiąc, poznawcza funkcja jest taka sama? Jakby na poparcie tego, St. Grygiel ukazuje ucieczkę wielu egzystencjalistów w stronę sztuki i szukanie na jej terenie odpowiednich środków wyrazu dla ludzkiej

*rzeczywistości. Rzeczywiście tak jest. Ale dlaczego to ma być przykładem dla wszelkiego filozofowania? Podejrzewam w tym raczej kamuflowanie istotnych braków w metodzie — agitacja w sferze uczuć może być nawet skuteczniejsza niż racjonalne uzasadnienia, ale przecież nie może ich zastąpić, a tym bardziej wyprzeć. Ładnie byśmy wyglądali, gdyby tego rodzaju zalecenie metodologiczne i poznawcze zastosować w innych dziedzinach wiedzy. No, ale nie każdy widzi w filozofii wiedzę, dla niektórych jest tylko środkiem poetyckiej i osobowościowej ekspresji. Jakby powiedział Stańczyk, najwięcej na świecie jest filozofów, dlatego też filozofia narażona jest na takie irracjonalno-subiektywistyczne harce. Filozofia ta jest jednak w stosunku do przemian społecznych, które przechodzimy, zupełnie na czasie i mimo wszystko, co o niej złego można powiedzieć, powodzenie jej jest zapewnione. Każda bowiem epoka ma taką filozofię, na jaką zasługuje. W obecnej naszej fazie nie zasługujemy na nic innego... Racja, Mistrzu Witkacy. A jednak trochę żal, że tak łatwo rezygnuje się z racjonalnego poznania na rzecz niesprawdzalnego i subiektywistycznego irracjonalizmu, na rzecz programowej wieloznaczności i (nie ma co ukrywać) dowolności, pod płaszczykiem głębszego ujęcia istnienia ludzkiego.*

**Ks.** Wiesław Gawlik zajął się zagadnieniem człowieka w strukturalizmie. Krótko omawia historię tego nowego kierunku, zastosowanie, jakie znalazł w językoznawstwie, etnologii i badaniu mitów. Następnie różni doktrynę od metody. Posunięcie bardzo słuszne, bowiem wydaje się, że obie te dziedziny niekoniecznie muszą być ze sobą połączone i doktryna (światopogląd?) twórców strukturalizmu może być, bez większej szkody chyba, „wzięta w nawias”. Bowiem jako doktryna jest to jeszcze jeden wyraz formalizmu filozoficznego, tzn. stwierdzenia, że to, co istotne w bycie (lub Bycie jako całości rzeczywistości), mieści się jedynie w formie, we wzajemnej relacji między elementami tworzącymi tę całość (rzeczywistość), a nie w treści, tzn. w elementach powiązanych tymi relacjami. Inaczej mówiąc forma-relacja tworzy lub wyznacza podmioty tych relacji, a nie na odwrót. Dlatego pytaniem istotnym, jedynie sensownym i ważnym w tym ujęciu, wysuwającym pod adresem bytu-rzeczywistości, jest *jak*, a nie *co* — jakie są relacje, a nie, co w nie wchodzi i je wyznacza. Przy czym zakłada się po cichu, jak się wydaje, że wszystkie elementy wchodzące w relacje można sprowadzić do wspólnego podłoża, jakim jest materia. Stąd zadaniem nauki jest pokazanie, że wszystkie relacje zachodzące w rzeczywistości są przejawem, wynikiem lub odbiciem jednej podstawowej (i założonej) struktury, będącej istotnym rdzeniem materii. Jest to najbardziej radykalny i konsekwentny materializm, niszczący całość ludzkiej rzeczywistości i samego człowieka. Wszystko, co jest, jest tylko przejawem Materii, w istocie rzeczy takim samym, a tylko w sferze przejawowej, fenomenalnej — różnorodnym; Materii okrywającej się właśnie tymi fenomenami. Dlatego różne formy życia, różne działania są tylko

z pozoru różne. Nie ma więc dobra ani zła. Nie ma postępu, doskonalenia, jednym słowem nie ma historii, przeciwko czemu tak gwałtownie protestował Sartre. I w tej koncepcji nie może być historii, a jedynie następstwo zdarzeń — tak jak nie ma historii pojedynczy atom wodoru. Ale tak ujęta Materia jest jakoś bliska Myśli, nawet w pewnych wypadkach utożsamia się z (samomyślącą) Myślą. I nie zdziwiłbym się wcale, gdyby ten tak skrajny materializm przekształcił się w pewnych swoich odgałęzieniach w skrajny spirytualizm czy panteizm, w których rzeczywistość doświadczana okazałaby się tylko i jedynie myślami Boga. Ale w niczym pewnie nie zmieniłoby to sytuacji człowieka. Człowiek umarł i w tym systemie już żyć nie będzie. Po teologii śmierci Boga mamy antropologię śmierci człowieka.

Tym niemniej ks. W. Gawlik, rozróżniwszy metodę od doktryny, postuluje zastosowanie tej pierwszej do analizy chrześcijaństwa: jako modelu wyjaśniania rzeczywistości, używanego języka, Pisma Świętego itp. Próby takie na Zachodzie są już czynione, u nas jeszcze nie. Może by więc warto spróbować?

Ostatnim wreszcie artykułem, o którym chciałbym tu mówić (bo dwa następne są teologiczne), jest „Marksizm a osoba ludzka” ks. Tadeusza Ślipki. Zasługuje on na uwagę z kilku względów. Przede wszystkim jest bardzo jasny i przejrzysty, jest jedną z bardzo nielicznych (dlaczego?) prób ustosunkowania się przedstawiciela filozofii chrześcijańskiej w Polsce do filozofii marksistowskiej, wreszcie dokonano w nim konfrontacji antropologii tomistycznej i marksistowskiej. Ks. T. Ślipko w przedstawieniu marksistowskiej koncepcji człowieka oparł się głównie na pracy T.M. Jaroszewskiego „Osobowość i wspólnota” (Warszawa 1970). Artykuł ten jest bardzo ważnym przyczynkiem do dialogu chrześcijańsko-marksistowskiego, któremu dużo brakuje do doskonałości. Między innymi Autor pokazuje pewną linię rozwojową marksizmu, która na gruncie antropologii charakteryzuje się *tendencją do wzniesienia się ponad kolektywizm i indywidualizm i do niwelowania, ile się da, różnicy znaczenia między kolektywem a jednostką*. Na tym tle ks. T. Ślipko wskazuje *novum* myśli T.M. Jaroszewskiego: *Na tym pustym jeszcze terenie wzniosł Jaroszewski pewną konstrukcję, której centralne rozwiązania skupiają się w idei powtarzalności reakcji i zachowania się jednostek w podobnych sytuacjach. Przy pomocy tej idei Jaroszewski tłumaczy formowanie się w człowieku względnie trwałych struktur psychicznych i w ten sposób dochodzi do określenia istotnych cech osobowości*. Jeśli można mieć jakieś uwagi, to tę, że za mało została uwypuklona rola pracy w przedstawionej koncepcji, choć z drugiej strony książka T. M. Jaroszewskiego na ten temat — „Rozważania o praktyce” — ukazała się zbyt późno, aby mogła być w omawianym artykule uwzględniona. Jestem przekonany, że pozwoli on tomistom i marksistom na lepsze wzajemne poznanie się.

---

zytywnej oceny serii. Są wynikiem odmiennego sposobu widzenia, a nie negacją wartości poszczególnych artykułów. Jedyne braki, którymi by tu można było wysunąć, to nieobecność fenomenologicznej koncepcji człowieka, której nie zastępuje artykuł A. Stępnia, będący na pograniczu fenomenologii i tomizmu. Szkoda, że nie znalazło się omówienie kogoś, kto jest w pełni fenomenologiem, np. ks. J. Tischnera, A. T. Tymienickiej lub A. Półtawskiego. Ale to jest chyba jeszcze do odrobienia.

Tendencja współczesnej filozofii i teologii, charakteryzująca się zwrotem ku człowiekowi, co wyraża się w szerszym niż dotąd podjęciu problemu człowieka lub nawet w ujmowaniu całości świata poprzez pryzmat człowieka, co jest niewątpliwie wkładem nowożytnej filozofii, znalazła w tej serii książek bardzo dobry wyraz. I jeśli to było podyktowane tylko potrzebami czytelników, już byłoby całkowicie usprawiedliwione. Ale wydaje się, że intencja wydawnictwa i redaktora tej serii, ks. bp B. Bejzego, jest dalej idąca. Sądzę bowiem, że ta tendencja nie jest tylko czasową modą filozoficzną (choć z pewnością są nią pewne szczegółowe jej przejawy), ale czymś o wiele trwalszym. Dlatego też ukazanie różnorodności doktryn filozoficznych, różnorodności narzędzi filozofowania, uczulenie na problematykę antropologiczną pozwoli na lepsze rozpoznanie terenu i utworzenie pełniejszego i doskonalszego obrazu człowieka.

**Jerzy W. Galkowski**