Wąsek, D., i Gilski, M. (red.). (2026). *Leksykon polskich apologetów i teologów fundamentalnych*. Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, s. 251–267.
https://doi.org/10.15633/9788383701769.14

Marian Ignacy Morawski

Wojciech P. Grygiel
wojciech.grygiel@upjp2.edu.pl https://orcid.org/0000-0003-2599-0410
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie https://ror.org/0583g9182

Kontekst biograficzno-bibliograficzny

Marian Ignacy Morawski SJ był jednym z ważniejszych polskich przedstawicieli katolickiej filozofii drugiej połowy XIX wieku. Jego działalność intelektualna przypadła na okres głębokich przemian kulturowych i cywilizacyjnych, związanych z rozwojem nowożytnej filozofii oraz dynamicznym postępem nauk przyrodniczych, techniki i przemysłu. W kontekście tych procesów, a także w sytuacji postępującej sekularyzacji oraz osłabienia politycznej pozycji Kościoła, podjął on filozoficznie zorientowaną próbę systematycznej apologii wiary chrześcijańskiej oraz przywrócenia jej znaczenia dla ładu społecznego i kultury. Próba ta nie była jednak jedyną możliwą odpowiedzią na wyzwania nowoczesności i od początku funkcjonowała w przestrzeni sporów o zakres i metodę filozofii chrześcijańskiej.

Marian Ignacy Morawski urodził się 15 sierpnia 1845 roku we Freiwaldau (obecnie Jeseník w Czechach), na terenie ówczesnego Śląska Austriackiego, w rodzinie ziemiańskiej wywodzącej się z Wielkopolski. Rodzina Morawskich należała do kręgu polskiej szlachty, która w XIX wieku, mimo podziału ziem ojczystych między mocarstwa zaborcze, starała się zachować własną tożsamość poprzez pielęgnowanie tradycji religijnych i patriotycznych. Ojciec Mariana, Wojciech, właściciel majątku w Oporowie, po śmierci żony zrezygnował z życia świeckiego i przyjął święcenia kapłańskie [Tuszowski, 1932: 43–51]. Matką była Maria z Grocholskich, przedstawicielka wpływowego rodu odznaczającego się

zaangażowaniem zarówno społecznym, jak i religijnym. Atmosfera domu rodzinnego kształtowała się więc na styku głębokiej katolickiej pobożności i silnej świadomości narodowej, żywionej doświadczeniem rozbiorów oraz odpowiedzialności za zachowanie polskości w trudnych warunkach [Tuszowski, 1932: 55–64]. To połączenie rodzinnej tradycji, pobożności i patriotycznego etosu zrodziło w nim przekonanie, że obrona wiary i kultury katolickiej jest jednocześnie obroną fundamentów życia społecznego i narodowego.

Ważnym etapem formacji Mariana Morawskiego były studia w kolegium jezuitów Saint-Clément w Metz we Francji, gdzie kształcił się w latach 1855–1863 [Tuszowski, 1932: 65–74]. Była to placówka o długiej tradycji, odgrywająca znaczącą rolę w formowaniu katolickich elit intelektualnych Europy Zachodniej. Program nauczania, zgodny z klasycznym *ratio studiorum*, obejmował gruntowne studia humanistyczne, języki klasyczne i nowożytne, a także podstawy nauk przyrodniczych. Kolegium charakteryzowało się przy tym międzynarodową atmosferą, gdyż obok Francuzów studiowali tam także uczniowie z Niemiec, Polski i innych krajów Europy Środkowej. To zetknięcie z różnorodnością językową i kulturową niewątpliwie sprzyjało poszerzeniu myślowych i kulturowych horyzontów Morawskiego.

Po powrocie z Francji w 1863 roku Morawski wstąpił do Towarzystwa Jezusowego i rozpoczął nowicjat w Starej Wsi, gdzie w duchu ignacjańskim formował się duchowo i intelektualnie. W kolejnych latach realizował etapy klasycznego *ratio studiorum*, czyli retorykę, filozofię i teologię. W latach 1866–1868 studiował filozofię, obejmującą metafizykę, psychologię i filozofię przyrody. Samodzielnie też zagłębiał się w pisma Kartezjusza i Immanuela Kanta [Tuszowski, 1932: 121]. W 1867 roku, w wyniku reorganizacji studiów galicyjskich jezuitów, przeniósł się do Krakowa, gdzie kontynuował swoją filozoficzno-teologiczną edukację. W tym czasie prowadził również korespondencję ze swoim kuzynem Franciszkiem Chłapowskim, lekarzem i przyrodnikiem, dzięki któremu zdobył odpowiednią wiedzę z nauk przyrodniczych [Tuszowski, 1932: 123]. Istotne znaczenie miały też wykłady Camilla Tedeschiego, profesora logiki i metafizyki, w ramach których mowa była o odrodzeniu scholastyki w środowisku katolickim wraz z pewnym otwarciem się na nauki przyrodnicze jeszcze przed ogłoszeniem przez Leona XIII encykliki *Aeterni Patris* w roku 1879.

Przypadające na lata 1868–1872 studium teologii było o tyle szczególnym etapem w edukacji Mariana Morawskiego, że w tym samym czasie w Rzymie obradował Sobór Watykański I (1869–1870). Wraz z grupą współbraci redagował on czasopismo „Tygodnik Soborowy", którego

celem było przybliżanie czytelnikom w Galicji przebiegu i problematyki soborowych obrad. Zadanie to miało niemałą wagę, gdyż trzeba było nie tylko przekładać trudne teologiczne dyskusje na język zrozumiały dla odbiorców, ale także formułować komentarze, które spełniały funkcje formacyjne. Morawski w tym kontekście okazał się nie tylko zdolnym studentem, ale też publicystą z wyczuciem aktualnych sporów, takich jak chociażby spór o dogmat nieomylności papieskiej, wokół którego toczyła się najgorętsza dyskusja. Doświadczenie obrad Soboru Watykańskiego I wpłynęło trwale na intelektualną sylwetkę Morawskiego. Z jednej strony umocniło go w przekonaniu o konieczności wierności Magisterium Kościoła, z drugiej jednak nauczyło, że filozof i teolog muszą umieć komunikować się z szerokim kręgiem odbiorców, a nie tylko z wąskim gronem specjalistów. Był to moment, który wpłynął na jego tożsamość jako „apologety nowoczesnego", który widzi, że dyskusja wokół prawd wiary jest możliwa i toczy się nie tylko w auli soborowej, ale także w prasie, w opinii publicznej czy nawet w indywidualnych rozmowach. W 1870 roku Morawski przyjął w Śremie święcenia kapłańskie. W 1873 roku powrócił do Starej Wsi, gdzie rozpoczął pracę jako wykładowca filozofii, prowadził kursy z logiki, metafizyki, psychologii i filozofii przyrody, a także z etyki.

W Starej Wsi Morawski rozpoczął prace nad niedokończonym nigdy dziełem *Filozofia natury*, w którym rozwijał atomistyczną teorię materii, sięgającą poza program ścisłego powrotu do myśli Tomasza z Akwinu, zainaugurowany w encyklice *Aeterni Patris*. Nie chcąc głosić tez sprzecznych z własnym przekonaniem, a równocześnie pragnąc zachować lojalność wobec Magisterium, przerwał prace nad tym dziełem i został przeniesiony do Tarnopola, gdzie sprawował funkcję rektora konwiktu [Tuszowski, 1932: 182]. Ten niewątpliwie trudny moment uświadomił mu, że polemika apologetyczna i dydaktyka etyczna mogą być obszarami, w których da się równie owocnie pracować bez konfliktu sumienia. W 1884 roku rozpoczął się nowy etap jego intelektualnej drogi wraz z objęciem funkcji redaktora naczelnego „Przeglądu Powszechnego" – tak jezuici przemianowali przejęty w 1883 roku „Przegląd Lwowski", wydawany od 1871 roku. Pismo to stało się ważnym forum debaty katolickiej, a jednocześnie platformą publikacji jego własnych artykułów i esejów, które później ukazywały się jako książki. Morawski przyczynił się w ten sposób do rozwoju klarownej, eseistycznej literatury światopoglądowej, zakorzenionej w tradycji scholastycznej.

W 1887 roku Marian Morawski został powołany na stanowisko profesora teologii dogmatycznej na Uniwersytecie Jagiellońskim. Prowadził wykłady po polsku, co wyróżniało go na tle dotychczasowej praktyki

łacińskiej, zyskując uznanie studentów dzięki przejrzystości i klarowności stylu. W roku akademickim 1894/1895 pełnił funkcję dziekana Wydziału Teologicznego. W pracy dydaktycznej i badawczej łączył ścisłość doktrynalną z wrażliwością na aktualne pytania słuchaczy i wyzwania współczesnej kultury. Z powodu pogarszającego się zdrowia w roku 1899 zrezygnował z nauczania i przeszedł w stan spoczynku. Do końca pozostał jednak aktywny intelektualnie, przygotowując teksty, które ukazały się już pośmiertnie. Zmarł 6 maja 1901 roku w Krakowie.

Pisarski dorobek Mariana Morawskiego obejmuje kilkanaście dzieł książkowych i broszur, a także setki artykułów opublikowanych w „Przeglądzie Powszechnym". Jego twórczość rozwijała się w sposób spójny, a kolejne prace albo podejmowały wcześniejsze wątki, albo stanowiły odpowiedź na konkretne wydarzenia epoki. Wydrukowana najpierw na łamach „Przeglądu Lwowskiego" (w 1877 roku) w postaci 20 artykułów *Filozofia i jej zadanie* [Morawski, 1899] była jego pierwszym ukończonym dziełem i jednocześnie programem odnowy filozofii. Morawski wskazywał w nim, że nowoczesna filozofia, rozdarta między materializmem a idealizmem, zatraciła zdolność ukazywania jedności wiedzy. Dzieło to wyprzedzało encyklikę *Aeterni Patris* i w pewnym sensie czyniło go prekursorem neoscholastyki w Polsce. *Celowość w naturze* [Morawski, 1887] była natomiast odpowiedzią na spory wokół ewolucjonizmu i materializmu. Książka łączyła wrażliwość przyrodnika z myśleniem metafizycznym i cieszyła się dużą popularnością jako apologia zgodności wiary z nauką, doczekując się kilku wznowień. Kolejna ważna praca Morawskiego, zatytułowana *Podstawy etyki i prawa* [1891: z. I; 1900: z. II; por. Morawski, 2025], była systematycznym wykładem etyki normatywnej i filozofii prawa. W pierwszej części autor krytykował determinizm i utylitaryzm, w drugiej przedstawiał etykę społeczną, analizując między innymi kwestie własności, edukacji, wojny, a także sztuki. Dzieło to pokazywało, że w centrum jego refleksji filozoficznej stały pytania o wolną wolę i prawo naturalne, a więc fundament moralności i ładu społecznego.

Największym sukcesem pisarskim Morawskiego okazały się *Wieczory nad Lemanem* [1921]. Tytuł tego dzieła, mającego formę literackiego dialogu apologetycznego, wskazywał na neutralną, a zarazem symbolicznie brzemienną scenerię Jeziora Genewskiego. Tradycyjnie po francusku jezioro to nosiło nazwę *Lac Léman* i kojarzone było nieodłącznie z reformacją. *Wieczory* zdobyły ogromną popularność. Przetłumaczone na kilkanaście języków i wielokrotnie wznawiane w Polsce oraz za granicą, stały się książką formacyjną całych pokoleń inteligencji katolickiej. Ostatnim, pośmiertnie wydanym już dziełem Morawskiego było *Świętych obcowanie*

[1903]. Dokończona pierwsza część tego dzieła pokazywała zainteresowanie jezuity eklezjologią i duchowością, a zarazem była zwieńczeniem jego drogi od filozofii fundamentalnej ku teologii życia chrześcijańskiego.

Obok głównych dzieł należy wspomnieć o niektórych z licznych broszur i esejów autorstwa Morawskiego: *Pielgrzymka życia* [1888], *W czym tkwi siła Renana?* [1896b], *Asemityzm* [1896a] czy *O pojedynku. Kilka uwag* [1892]. Były to teksty podejmujące aktualne spory kulturowe i społeczne: od krytyki liberalnych ujęć religii po problemy życia społecznego i moralnego. Dzięki nim Morawski był obecny w debacie publicznej, łącząc rolę profesora, publicysty i duszpasterza. Recepcja jego dzieł była szeroka: *Filozofia i jej zadanie* stała się punktem odniesienia w polskich dyskusjach o scholastyce, *Celowość w naturze* długo służyła jako podręcznik apologetyki w dialogu z naukami przyrodniczymi, *Podstawy etyki i prawa* były cytowane w sporach prawniczych, a *Wieczory nad Lemanem* zapewniły mu rozgłos międzynarodowy [Grzebień, 1982]. Postaci Mariana Morawskiego oraz jego intelektualnemu i pisarskiemu dorobkowi poświęcono cały szereg biograficznych i systematycznych opracowań, które będą stosownie przywoływane w dalszej części niniejszego rozdziału.

Warsztat apologety

Biogram Mariana Morawskiego pozwala już wstępnie zauważyć, że jego twórczość układa się w spójny program apologetyczny wychodzący od filozofii, prowadzący dalej przez przyrodoznawstwo i etykę, i sięgający ostatecznie literackiej apologii wiary oraz refleksji eklezjalnej. Każde kolejne dzieło rozwijało wcześniej podjęte wątki, a zarazem powstawało w odpowiedzi na konkretne wyzwania epoki. W ten sposób Morawski jawi się jako apologeta nie tylko Kościoła, lecz także kultury, który w epoce pozytywizmu i scjentyzmu starał się wykazać racjonalność wiary chrześcijańskiej i jej rolę w życiu jednostki oraz społeczeństwa. Dlatego apologetyka Morawskiego jest jednym z najciekawszych przykładów, jak Kościół katolicki drugiej połowy XIX wieku poszukiwał języka porozumienia z nowoczesnością, nie rezygnując z integralności doktryny ani z wysokich standardów racjonalnej argumentacji.

Podstawowym źródłem intelektualnego zaplecza była dla Morawskiego tradycja scholastyczna. Choć niezwykle cenił Tomasza z Akwinu, to jego stosunek do tego myśliciela nie był bynajmniej czysto odtwórczy ani też erudycyjny. Morawski nie traktował tomizmu jako zamkniętego i sztywno opartego na Arystotelesie systemu, który należałoby w niezmienionej

postaci zrekonstruować i wdrożyć, lecz jako żywą szkołę myślenia. Stąd też bierze się wprowadzony przez niego podział na „starszą scholastykę" i „scholastykę dzisiejszą" [Kostecki, 2021: 102–108; Ślipko, 2003]. Do argumentów Akwinaty Morawski odwoływał się wówczas, gdy uznawał je za przekonujące i metodologicznie płodne, zgodnie z zasadą, że wartość autorytetu zależy od wartości argumentu. Podobnie zresztą jak Ojcowie Kościoła, Akwinata dostarczał mu schematów pojęciowych, rozróżnień i fundamentalnych intuicji metafizycznych. Morawski prowadził swoje rozumowania samodzielnie, tak aby czytelnik miał poczucie uczestnictwa w żywej debacie, a nie w przetwarzaniu sztywnych scholastycznych formuł. W sytuacjach polemicznych zachowywał stanowczość, a formułowana przez niego krytyka była nakierowana na systemy, a nie na osoby. Nawet w sporze z wybitnym filozofem i rektorem Uniwersytetu Jagiellońskiego Stefanem Pawlickim, z którego antyscholastyczną postawą głęboko się nie zgadzał, nie posługiwał się retoryką deprecjonującą przeciwnika, lecz raczej wskazywał na konsekwencje teoretyczne i praktyczne jego stanowiska [Morawski, 1878]. Taki styl prowadzenia sporów zjednywał mu szacunek także wśród tych, którzy nie podzielali jego przekonań.

Jego przywiązanie do scholastyki było przede wszystkim przywiązaniem do realizmu metafizycznego i do określonej dyscypliny myślenia. Scholastyka oznaczała dla niego sztukę definiowania pojęć, precyzyjnego rozróżniania oraz redukowania sporów do zasadniczych punktów spornych. Była ona więc metodą porządkowania problemów, a nie zbiorem twierdzeń wymagających bezwarunkowej akceptacji. Morawski był przekonany, że bez metafizycznego realizmu, czyli bez uznania prymatu bytu nad świadomością oraz możliwości poznania prawdy obiektywnej, tak filozofia, jak i teologia tracą swój najistotniejszy fundament [Morawski, 1899: 347; Ślipko, 2003: 51–54]. Tomizm jawił mu się zatem jako najbardziej adekwatna forma filozofii chrześcijańskiej nie dlatego, że był „oficjalnie zalecany", lecz dlatego, że najlepiej zabezpieczał możliwość racjonalnej refleksji nad bytem, przyczynowością i celowością. Morawski widział w scholastyce metodę polegającą na redukowaniu sporów do prawd podstawowych, na rozróżnianiu poziomów dyskusji oraz na zachowaniu jasnych granic między filozofią, teologią i nauką. Zamiast gubić się w szczegółach i dygresjach, prowadził spór wokół kilku fundamentalnych zagadnień, takich jak istnienie Boga, racjonalność religii, wolność człowieka czy też prawo naturalne. Dzięki takiemu podejściu jego apologetyka miała charakter uporządkowany i pedagogiczny. Czytelnik miał świadomość, że nie chodzi o drobne różnice, lecz o kwestie zasadnicze, od których zależy spójność całego światopoglądu.

Wszechstronne wykształcenie filozoficzne Morawskiego pozostawiło w nim jednak widoczne elementy twórczego niepokoju, które nie pozwalały mu być obojętnym wobec nurtów nowożytnej filozofii oraz nauki [Piech, 2000: 224]. W jego pismach znajdujemy polemiki z Immanuelem Kantem, którego etyka obowiązku była dla niego przykładem braku zakorzenienia w obiektywnej antropologii. Dyskutował również z Auguste'em Comte'em [Morawski, 1899] i Herbertem Spencerem [Morawski, 2025: 95], wskazując, że pozytywizm i ewolucjonizm w próbie wyjaśnienia całości rzeczywistości za pomocą faktów empirycznych prowadzą do relatywizmu i nihilizmu moralnego. W jego ocenie materialistyczna interpretacja ewolucji, reprezentowana m.in. przez Ernsta Haeckla, prowadziła do deterministycznych konsekwencji, które podkopują fundament wolnej woli i odpowiedzialności [Morawski, 1887: 297–298]. Krytyka ta miała charakter systematyczny i polegała na rekonstrukcji argumentów przeciwników, a następnie wskazaniu ich wewnętrznych sprzeczności. W ten sposób warsztat apologetyczny Morawskiego obejmował nie tylko obronę własnych tez, ale także uczciwe odtworzenie stanowisk adwersarzy. Połączenie doświadczenia scholastycznej formacji i nowoczesnej lektury spowodowało także, że nie postrzegał scholastyki jako alternatywy dla nauki, lecz jako narzędzie zdolne wejść z nią w dialog. Jego ambicją stało się więc przepracowanie tradycji tomistycznej w taki sposób, aby mogła ona odpowiedzieć na wyzwania mechanicyzmu i ewolucjonizmu, nie rezygnując z własnych zasad metafizycznych [Ślipko, 2004: 130]. Jak już sygnalizowano powyżej, Morawski rozważał możliwość wyjaśnienia struktury materii poprzez odwołanie się do atomów i mechanizmów ich oddziaływań. Nie oznaczało to porzucenia metafizycznej struktury bytu, lecz próbę pogodzenia klasycznej koncepcji przyczynowości i celowości z obrazem świata właściwym naukom przyrodniczym.

Wycofanie się Morawskiego z tychże zagadnień przesunęło jego zainteresowania w stronę antropologii, etyki, filozofii prawa oraz apologetyki światopoglądowej. Scholastyka przestaje być dla niego polem eksperymentu w zakresie metafizyki i filozofii przyrody, a staje się narzędziem obrony wolnej woli, prawa naturalnego i racjonalności wiary. W *Podstawach etyki i prawa* realizm metafizyczny zostaje przełożony na realistyczną antropologię, wedle której człowiek jest bytem rozumnym i wolnym, a prawo naturalne stanowi obiektywny porządek normatywny wpisany w jego naturę. W *Celowości w naturze* klasyczna koncepcja przyczynowości celowej zostaje użyta do polemiki z rozumianym w materialistyczny sposób ewolucjonizmem. W *Wieczorach nad Lemanem* ukryta w formie dialogu struktura argumentacji zachowuje scholastyczny porządek: od ustalenia

faktu, przez analizę przyczyn, po wniosek o konieczności określonej instytucji jako strażnika Objawienia.

Kolejnym elementem warsztatu Morawskiego była jego refleksja nad granicami poszczególnych dziedzin wiedzy. Filozofię i teologię pojmował jako dyscypliny autonomiczne, a zarazem komplementarne [Morawski, 1899: 23]. Oparta na autonomicznej argumentacji rozumowej filozofia miała ukazywać ostateczne racje bytu i strukturę rzeczywistości, podczas gdy czerpiąca z Objawienia teologia dopełniała obrazu o nadprzyrodzony wymiar prawdy. Morawski wyraźnie sprzeciwiał się wszelkim próbom redukcji teologii do filozofii albo filozofii do teologii [Morawski, 1899: 11–12]. Podobnie jasno określał granice nauk przyrodniczych [Morawski, 1899: 85]. Choć nauki te mają ogromne znaczenie w opisie świata, to jednak nie rozstrzygają pytań o sens i cel. Konflikty powstają dopiero wtedy, gdy któraś z tych dziedzin przekracza własne kompetencje. Umiejętność nakreślenia zakresu tych kompetencji chroniła go przed scjentyzmem, a zarazem przed fideizmem, czyniąc jego warsztat atrakcyjnym dla czytelników, którzy nie chcieli rezygnować ani z nauki, ani z religii.

Ważną częścią warsztatu Morawskiego była też forma literacka. W przeciwieństwie do wielu swoich współczesnych nie pisał hermetycznych traktatów, lecz wybierał formy, które mogły trafić do szerokiego grona odbiorców. Pisał eseje i szkice, operował językiem barwnym i klarownym, używał przykładów, porównań i obrazów zaczerpniętych z codziennego życia. Najlepszym przykładem tej strategii są *Wieczory nad Lemanem,* w którym to dziele argumentacja została wpisana w dramatyczną rozmowę bohaterów. Wybór tej formy nie był przypadkowy, gdyż pozwalał czytelnikowi uczestniczyć w sporze, słuchać racji obu stron, a następnie dostrzec, dlaczego argument formułowany z wnętrza katolicyzmu okazuje się spójniejszy i bardziej przekonujący. W ten sposób Morawski wypromował w Polsce gatunek literatury światopoglądowej, łączący walory literackie z filozoficzną i teologiczną precyzją [Piech, 2000: 225]. Nic dziwnego, że współcześni określali go mianem „polskiego Chateaubrianda" [Klawek, 1948: 29].

Warsztat apologetyczny Morawskiego można więc scharakteryzować jako połączenie czterech elementów: wierności tradycji tomistycznej, uczciwej i krytycznej lektury myślicieli nowoczesnych, metody sprowadzania sporów do prawd podstawowych oraz literackiej formy, która otwierała jego teksty na szeroką recepcję. Dzięki temu Morawski stał się jednym z najważniejszych apologetów katolickich w Polsce końca XIX wieku. Jego warsztat odpowiadał na realne potrzeby epoki, dając słuchaczom narzędzia do obrony religii wobec pozytywizmu i materializmu, a jednocześnie

ukazywał, że chrześcijaństwo jest racjonalne i zgodne z najlepszymi tradycjami kultury europejskiej.

Główne wątki apologetyczne

Przeprowadzona powyżej analiza apologetycznego warsztatu Mariana Morawskiego naturalnie prowadzi ku jego konkretnym zastosowaniom, które, przewijając się w różnych odsłonach przez całość jego dorobku, stanowią fundament jego apologetycznego programu. Są nimi kolejno: 1) relacja filozofii i teologii, 2) celowość świata, 3) obrona wolnej woli i prawa naturalnego oraz 4) literacka apologia chrześcijaństwa, najpełniej ujęta w *Wieczorach nad Lemanem*.

Pierwszym z wymienionych zagadnień jest refleksja nad filozofią i jej zadaniem, mająca najbardziej podstawowy charakter ze wszystkich czterech. Publikując w 1877 roku książkę pod takim właśnie tytułem, Morawski poszukiwał wpierw stosownej odpowiedzi na skrajności stanowisk filozofii nowoczesnej wskazujących, jak podkreślał, na jej sytuację kryzysową. W filozofii tej widział bowiem dwie skrajne tendencje: 1) *materializm*, który redukował rzeczywistość do materii i faktów empirycznych, oraz 2) *racjonalistyczny idealizm* absolutyzujący podmiot i jego konstrukcje. Oba nurty uważał za jednostronne i destrukcyjne dla samej filozofii. Jak już zwracano wcześniej uwagę, jego propozycją było odnowienie tradycji scholastycznej, rozumianej jako realistyczna metafizyka zdolna do uchwycenia bytu w jego ostatecznych racjach. Filozofia miała być według Morawskiego nauką o ostatecznych przyczynach rzeczy i zarazem punktem spotkania z teologią [Morawski, 1899: 325]. W tym ujęciu rozum nie jest przeciwnikiem wiary, lecz jej sprzymierzeńcem jako podstawa racjonalnej metody teologicznej refleksji [Morawski, 1899: 431]. To klasyczne stanowisko, jasno przywołane przez Morawskiego dwa lata przed ogłoszeniem encykliki *Aeterni Patris*, ukazuje go jako niestrudzonego szermierza filozofii realistycznej, zdolnej do współpracy z wiarą i odpornej na redukcjonistyczne nurty tamtej epoki. Broniąc więc takiej postaci filozofii, przyczyniał się on bezpośrednio do wzmocnienia konceptualnych fundamentów, w których oparcie znaleźć mogła katolicka teologia, przyjmująca za punkt wyjścia obiektywność istnienia Boga, Jego stwórczego aktu oraz Objawienia.

Drugim istotnym wątkiem jest zagadnienie celowości w naturze, podjęte przez Morawskiego we wzmiankowanej już pozycji o tym samym tytule, która okazała się jedną z najpopularniejszych jego publikacji. Punktem

wyjścia była dla niego obserwacja, że od najprostszych organizmów po złożone procesy kosmiczne przyroda wykazuje znamiona porządku i ukierunkowania [Morawski, 1887: 8]. Widział w tym argument przeciwko materializmowi, który traktował świat jako wytwór ślepego mechanizmu, oraz przeciwko ewolucjonizmowi, który próbował wyjaśnić wszystkie procesy biologiczne przez przypadkowe zmiany i dobór naturalny. W *Celowości w naturze* traktuje on darwinizm nie jako czysto biologiczną hipotezę, lecz jako zjawisko o doniosłych konsekwencjach filozoficznych i światopoglądowych, dlatego też jego argumentacja rozwija się równolegle na dwóch poziomach: przyrodniczym i metafizycznym. Morawski twierdzi, że w doświadczeniu rozpoznajemy celowość tam, gdzie części są podporządkowane funkcji, jak w narzędziu czy maszynie, a następnie przenosi on tę intuicję na organizmy żywe, których budowa, od skrzydła ptaka po oko, ujawnia złożone współdziałanie elementów skierowane ku określonemu celowi [Morawski, 1887: 8–9]. Darwinowska teoria doboru naturalnego próbuje wyjaśnić tę funkcjonalną strukturę poprzez selekcję drobnych, przypadkowych zmian, utrwalanych w walce o byt. Co ciekawe, Morawski nie neguje samego faktu zmienności ani możliwości historycznego rozwoju form życia [Morawski, 1887: 96]. Sprzeciwia się jednak interpretacji, wedle której przypadek i konieczność praw przyrody wystarczają do pełnego wyjaśnienia porządku świata organicznego. Jego zasadniczy zarzut brzmi, że przypadek nie jest realną przyczyną, lecz nazwą naszej niewiedzy, a mechanizm selekcji zakłada już istnienie praw przyrody oraz określonych potencjalności materii, których geneza pozostaje niewyjaśniona w ramach czysto materialistycznego schematu. W tym sensie darwinizm jako teoria biologiczna nie musi być sprzeczny z teizmem, natomiast darwinizm przekształcony w materialistyczną metafizykę przekracza kompetencje nauki i dokonuje nieuprawnionego uogólnienia. Morawski podkreśla, że nauki przyrodnicze opisują przyczyny wtórne, czyli sposoby, w jakie zjawiska zachodzą, lecz nie odpowiadają na pytanie o ostateczną rację istnienia uporządkowanego świata ani o źródło racjonalności praw natury [Morawski, 1887: 9].

W takim podejściu Morawski broni zatem apologetycznie zaangażowanego stanowiska, wedle którego procesy przyrodnicze, nawet jeśli dynamiczne i ewolucyjne, są nośnikami celowości wpisanej w strukturę bytu przez rozumną Przyczynę pierwszą. Ewolucja może opisywać drogę, lecz nie znosi pytania o sens i ostateczny cel. W ten sposób jego krytyka darwinizmu nie polega na prostym odrzuceniu teorii, lecz na wykazaniu, że jej materialistyczna interpretacja prowadzi do sprzeczności epistemologicznych i antropologicznych, podczas gdy uznanie metafizycznej celowości

pozwala zachować zarówno wyniki nauk przyrodniczych, jak i integralną wizję człowieka jako istoty rozumnej i moralnej. Morawski nie odrzucał więc samej teorii ewolucji jako hipotezy naukowej, ale sprzeciwiał się jej absolutyzacji filozoficznej [Morawski, 1887: 94]. Dla niego celowość świata była faktem, którego nauka nie potrafi wyjaśnić, a który wskazuje na racjonalnego Stwórcę [Morawski, 1887: 146]. Argument teleologiczny był zatem nie tylko klasycznym dowodem na istnienie Boga, ale także narzędziem apologetycznym, pozwalającym pokazać, że religia nie stoi w sprzeczności z nauką, lecz daje odpowiedź na pytania, których nauka nie może rozstrzygnąć.

Trzecim wątkiem, który przewija się przez całość jego dorobku, jest obrona wolnej woli i prawa naturalnego, którą najpełniej sformułował w dwuczęściowym dziele *Podstawy etyki i prawa* [Kostecki, 2021]. Morawski wychodził tu od krytyki determinizmu, utylitaryzmu i kantyzmu. Determinizm materialistyczny uważał za zaprzeczenie moralności, gdyż pozbawia człowieka odpowiedzialności za własne czyny [Morawski, 2025: 71–73]. Utylitaryzm kwestionował jako system relatywny, redukujący moralność do rachunku przyjemności i przykrości. Etykę Kanta doceniał za próbę podkreślenia obowiązku, ale uznawał ją za niewystarczającą, ponieważ nie miała podstaw w antropologii realistycznej. W miejsce tych stanowisk proponował własny system, w którym wolna wola jest warunkiem moralności, a prawo naturalne niezmiennym fundamentem życia osobistego i społecznego [Morawski, 2025: 41–42]. Prawo naturalne rozumiał jako uniwersalny i obiektywny porządek normatywny wpisany w samą naturę człowieka [Morawski, 2025: 151–152]. Na tej podstawie budował swoją filozofię prawa i etykę społeczną. Rozważał konkretne kwestie, takie jak samobójstwo, pojedynek, własność prywatna, rola szkoły wyznaniowej, wojna i pokój czy też kwestia narodowa i rola sztuki. W każdej z nich starał się wskazać, że tylko odniesienie do prawa naturalnego pozwala uniknąć zarówno relatywizmu, jak i utopii ideologicznych. W tym sensie jego etyka i filozofia prawa były istotnym elementem jego apologetyki: broniły one bowiem chrześcijańskiej wizji człowieka jako osoby wolnej, rozumnej i odpowiedzialnej.

Pomimo niewątpliwej doniosłości omówionych dotychczas kwestii najważniejszym dziełem apologetycznym Mariana Morawskiego pozostają *Wieczory nad Lemanem*. Popularność dzieła, potwierdzona wieloma wydaniami i przekładami, świadczy o tym, że Morawski potrafił nadać klasycznej apologii formę odpowiadającą wrażliwości ówczesnej inteligencji. Forma dramatycznego dialogu stanowi klucz do zrozumienia struktury argumentacyjnej dzieła. Trzej główni rozmówcy – katolik,

protestant i sceptyk – reprezentują odmienne stanowiska światopoglądowe, a ich dyskusja rozwija się etapami. Najpierw dotyczy religii jako zjawiska powszechnego i trwałego w dziejach ludzkości. Następnie przechodzi do kwestii możliwości i wiarygodności Objawienia. Punktem kulminacyjnym staje się jednak spór o osobę Chrystusa, w którym problem cudów okazuje się nierozdzielny od pytania o Jego boską tożsamość i wiarygodność Ewangelii. Wreszcie dyskusja koncentruje się na Kościele katolickim jako historycznej i doktrynalnej pełni chrześcijaństwa. Rozmowa stopniowo układa się w strukturę odpowiadającą klasycznej apologii: rozpoczyna się od faktu religii, prowadzi przez analizę moralności i możliwości Objawienia, osiąga rozstrzygnięcie chrystologiczne, a następnie zmierza ku uprawomocnieniu instytucji Kościoła jako trwałego depozytariusza Objawienia [Nagy, 1976].

Punktem wyjścia argumentacji jest diagnoza kulturowa. Morawski nie rozpoczyna od dowodów metafizycznych, lecz od obserwacji kondycji współczesnej Europy i sporów o rolę religii w państwie, nauce i życiu moralnym. W ustach sceptyka i protestanta wybrzmiewają tezy charakterystyczne dla końca XIX wieku: religia bywa przedstawiana jako relikt przeszłości, postęp naukowy ma rzekomo eliminować jej funkcje wyjaśniające, nowoczesne państwo ma być zdefiniowane bez odniesień do Boga, a moralność ma dać się zbudować na czysto świeckich podstawach [Morawski, 1921: 29]. Co ciekawe, Morawski nie traktuje tych stanowisk z założoną z góry niechęcią czy uprzedzeniem, ale przedstawia je z należytą powagą, co nadaje całej konstrukcji walor intelektualnej uczciwości. Apologia rozpoczyna się więc tu od rzetelnego sformułowania stanowiska przeciwnego.

Pierwszy zasadniczy etap polemiki dotyczy religii jako faktu antropologicznego i historycznego. Pojawiająca się w dialogu teza o możliwym zaniku religii zostaje skonfrontowana z doświadczeniem dziejów. Morawski wskazuje, że religia nie tylko nie znika, lecz podlega przemianom i adaptacjom, zachowując zdolność organizowania życia społecznego i kulturowego. Przekonanie, że postęp cywilizacyjny musi prowadzić do osłabienia religii, okazuje się hipotezą, a nie koniecznością. Argument ma charakter empiryczny i historyczny, ale otwiera drogę do głębszego pytania o źródła trwałości religii. Odpowiedź sugeruje, że religia koresponduje z trwałą strukturą natury ludzkiej [Morawski, 1921: 27]. Religia jawi się tu jako odpowiedź na konstytutywną dla człowieka relację do transcendencji, a nie jako przypadkowy wytwór określonej fazy rozwoju społecznego.

Drugi etap ma wymiar bardziej filozoficzny i dotyczy moralności. Sceptyk próbuje wykazać, że etyka może zostać uniezależniona od wiary.

Morawski odpowiada argumentem wskazującym na konieczność obiektywnego fundamentu norm moralnych. Jeżeli normy te mają być bezwzględnie obowiązujące, muszą mieć fundament obiektywny [Morawski, 1921: 63]. Moralność oparta wyłącznie na konsensusie społecznym staje się relatywna i podatna na presję większości lub siły państwowej. Próby budowania etyki bez Boga prowadzą albo do relatywizmu, albo do nieuświadomionego zapożyczenia kategorii wyrosłych z tradycji chrześcijańskiej. Stanowisko przeciwnika okazuje się zależne od założeń, których nie potrafi samo uzasadnić. W ten sposób Morawski przechodzi od argumentu antropologicznego do argumentu aksjologicznego, wskazując na transcendentalne zakorzenienie norm moralnych.

Kolejny etap sporu obejmuje relację religii i państwa. W dialogu pojawia się przekonanie, że nowoczesne państwo, wyposażone w aparat prawny i administracyjny, może zapewnić ład społeczny bez odniesienia do transcendencji. Morawski wskazuje jednak, że prawo nie zastąpi cnoty. Państwo może regulować zachowania, lecz nie jest w stanie wytworzyć wewnętrznej motywacji moralnej [Morawski, 1921: 82]. Jeżeli religia zostanie usunięta z przestrzeni publicznej, jej funkcje integrujące przejmie wzmocniona kontrola polityczna. W ten sposób autor sugeruje paradoks sekularyzacji. Próba wyzwolenia społeczeństwa od przymusu religii prowadzi do wzrostu przymusu instytucjonalnego. Argument ma charakter filozoficzny oraz pragmatyczny, ponieważ wskazuje na społeczne konsekwencje przyjęcia określonej wizji człowieka.

W dalszej kolejności dyskusja przenosi się na problem relacji religii i nauki. Morawski nie podważa osiągnięć nauk przyrodniczych, lecz rozróżnia porządki wyjaśniania. Pojawia się tutaj klasyczny argument, wedle którego nauka bada mechanizmy i przyczyny wtórne, natomiast religia odnosi się do przyczyny pierwszej oraz sensu całości. Konflikt między nimi powstaje wówczas, gdy scjentyzm przekracza swoje kompetencje i ogłasza się jedyną formą racjonalności [Morawski, 1921: 71]. Metafizyczne zaplecze tej argumentacji, zakorzenione w tradycji scholastycznej, pozwala Morawskiemu utrzymywać, że wyjaśnianie naukowe nie uchyla pytania o fundament bytu, lecz milcząco je zakłada.

Ostateczny etap apologetycznej konstrukcji prowadzi do kwestii Objawienia i Kościoła. Jeżeli religia jest faktem trwałym i racjonalnie uzasadnionym, a Objawienie możliwe i wiarygodne, pozostaje pytanie o jego historyczną realizację. Rozstrzygnięcie to dokonuje się najpierw w odniesieniu do osoby Chrystusa, którego wizerunek ewangeliczny – wraz z cudami – nie daje się zredukować do czysto humanistycznego ideału moralnego, lecz domaga się interpretacji w kategoriach wcielenia Boga

[Morawski, 1921: 102]. Dopiero na tym tle pojawia się problem wspólnoty, która autentycznie przekazuje to Objawienie. W dialogu pada argument o rozbiciu wyznań protestanckich jako świadectwie braku zasady jedności [Morawski, 1921: 146]. Katolicyzm przedstawiony zostaje jako wspólnota, która utrzymała ciągłość doktryny oraz strukturę umożliwiającą zachowanie depozytu wiary. Nie jest to więc czysta polemika konfesyjna, gdyż Morawski unika tonu konfrontacji na rzecz argumentacji za wewnętrzną spójnością modelu katolickiego.

Przechodząc obecnie do bardziej całościowego spojrzenia na apologię wiary uprawianą przez Morawskiego w *Wieczorach nad Lemanem*, warto wyakcentować jej zakorzenienie w doświadczeniu człowieka. Prowadzona argumentacja nie ma formy scholastycznego traktatu, ale odwołuje się do zdrowego rozsądku, do obserwacji faktów religijnych oraz do analizy konsekwencji światopoglądowych. Wszystkie zaprezentowane w tym dziele aspekty myśli Morawskiego odczytać można jako spójny program apologetyczny, w którym autor nie ogranicza się do defensywnej polemiki, ale stara się wykazać pozytywną racjonalność chrześcijaństwa i jego wartość cywilizacyjną. W *Wieczorach nad Lemanem* program ten przybiera unikalną formę literacką, co uatrakcyjnia jego odbiór i nadaje mu większą naturalność. Dzięki temu apologia staje się nie tylko wykładem doktryny, lecz także żywą rozmową o sensie, prawdzie i jedności. To niczym „skrócona droga szukających Boga", która rozpoczyna się od faktu religii, a kończy w bramie katolicyzmu [Majkowski, 1952: 156].

*

Na tle przedstawionego dorobku Mariana Morawskiego warto jednak odnotować, że jego filozoficzno-apologetyczny projekt nie pozostawał bez krytyki i nie był jedyną możliwą odpowiedzią Kościoła na wyzwania nowoczesności. Spór z ks. Stefanem Pawlickim CR (1839–1916), rektorem Uniwersytetu Jagiellońskiego, ujawnił różnice w rozumieniu charakteru filozofii katolickiej oraz miejsca tradycji scholastycznej w żywej refleksji filozoficznej. O ile Morawski widział w tomizmie najbardziej adekwatne narzędzie odnowy filozofii realistycznej i fundament apologii, o tyle Pawlicki sprzeciwiał się utożsamieniu filozofii katolickiej z jednym systemem i bronił historycznego pluralizmu stanowisk [Pawlicki, 1878; Polak, 2017]. Również z perspektywy późniejszej można wskazać pewne ograniczenia projektu Morawskiego. Jego polemika z pozytywizmem i materializmem, choć intelektualnie rzetelna, zakorzeniona była w dziewiętnastowiecznych formach tych nurtów i nie zawsze uwzględniała ich późniejsze przekształcenia. Teleologiczna interpretacja przyrody, stanowiąca rdzeń

jego argumentacji w *Celowości w naturze*, była wyrazem konsekwentnego realizmu metafizycznego, ale zarazem wpisywała się w model filozofii przyrody, który w XX wieku podlegał daleko idącym rewizjom.

Można postawić słuszne pytanie, czy redukowanie sporów nowoczesności do poziomu metafizycznych prawd podstawowych nie prowadziło Morawskiego do pewnego uproszczenia problematyki, w której znaczącą rolę odgrywały również czynniki natury metodologicznej i empirycznej [Heller, 2009: 70–73]. Jego polemika z materializmem i ewolucjonizmem koncentruje się przede wszystkim na ich interpretacji metafizycznej, co pozwala zachować spójność systemową, lecz zarazem ogranicza możliwość głębszego wejścia w przemiany inspirowane rozwojem nauk przyrodniczych. W tym sensie projekt Morawskiego pozostaje przykładem apologii silnie zakorzenionej w metafizyce, ale mniej podatnej na rekonstrukcję języka, do której skłania rozwój naukowego obrazu świata. Niemniej jednak stanowi on jeden z najlepiej udokumentowanych i najpełniej rozwiniętych przykładów apologii filozoficznej w Polsce końca XIX wieku. Próba pogodzenia wierności tradycji z odniesieniem do współczesnych nauk, a także obrona racjonalności wiary i jej znaczenia cywilizacyjnego, wyróżniają niewątpliwie projekt Morawskiego jako odpowiedź na konkretne wyzwania epoki – odpowiedź, która sama stała się częścią historii sporów o kształt filozofii chrześcijańskiej w Polsce.

Bibliografia

Źródła

Morawski, M. I. (1878). Kilka słów o książce „Filozofia i jej zadania". *Przegląd Lwowski*, 15.
Morawski, M. I. (1887). *Celowość w naturze. Studyum przyrodniczo-filozoficzne*. Kraków: Drukarnia W. L. Anczyca i Spółki.
Morawski, M. I. (1888). *Pielgrzymka życia*. Kraków: Drukarnia „Czasu" Fr. Kluczyckiego i Spółki.
Morawski, M. I. (1891). *Podstawy etyki i prawa, z. 1*. Kraków: nakładem autora.
Morawski, M. I. (1892). *O pojedynku. Kilka uwag*. Kraków: nakładem autora.
Morawski, M. I. (1896a). *Asemityzm*. Kraków: Drukarnia W. L. Anczyca i Spółki.
Morawski, M. I. (1896b). *W czem tkwi siła Renana?* Kraków: Drukarnia W. L. Anczyca i Spółki.
Morawski, M. I. (1899). *Filozofia i jej zadanie*, wyd. 3. Kraków: Spółka Wydawnicza Polska.
Morawski, M. I. (1900). *Podstawy etyki i prawa, z. 2*. Kraków: nakładem autora.
Morawski, M. I. (1903). *Świętych obcowanie, cz. 1: Komunia między duszami*. Kraków: „Przegląd Powszechny".

Morawski, M. I. (1921). *Wieczory nad Lemanem*, wyd. 6. Kraków: Drukarnia Władysława Poturalskiego.
Morawski, M. I. (2025). *Podstawy etyki i prawa*, D. Kostecki (oprac.). Warszawa: Kozminski University. https://doi.org/10.7206/9788366502185

Opracowania

Grzebień, L. (1982). Morawski Marian Ignacy. W: *Słownik polskich teologów katolickich* (t. 3), H. E. Wyczawski (red.). Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.
Heller, M. (2009). *Teologia i Wszechświat*. Tarnów: Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos.
Klawek, A. (1948). *Zarys dziejów teologii katolickiej w Polsce*. Kraków: Polska Akademia Umiejętności.
Kostecki, D. (2021). *Filozofia prawa Mariana Ignacego Morawskiego SJ*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
Majkowski, J. (1952). Filozofia religii o. Mariana Morawskiego (1845–1901). *Przegląd Powszechny*, 69(234).
Nagy, S. (1976). Apologetyka polska. W: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce, t. 3, cz. 1: Wiek XIX i XX* (s. 183–217), M. Rechowicz (red.). Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
Pawlicki, S. (1878). Ks. Mariana Morawskiego „Filozofia i jej zadanie". *Przegląd Polski*, 47: 382–402.
Piech, S. (2000). Księdza Mariana Ignacego Morawskiego posługa myślenia. *Folia Historica Cracoviensia*, 7: 221–228. https://doi.org/10.15633/fhc.1406
Polak, P. (2017). Rola Stefana Z. Pawlickiego (1839–1916) w kształtowaniu się krakowskiego ośrodka filozofii przyrody. W: *Oblicza filozofii w nauce. Księga pamiątkowa z okazji 80. urodzin Michała Hellera* (s. 85–132), P. Polak, J. Mączka, W. P. Grygiel (red.). Kraków: Copernicus Center Press.
Ślipko, T. (2003). Mariana I. Morawskiego SJ pojęcie filozofii w zastosowaniu do współczesnej dyskusji wokół encykliki Jana Pawła II „Fides et ratio". *Forum Philosophicum*, 8(1): 49–80. https://doi.org/10.35765/forphil.2003.0801.5
Ślipko, T. (2004). Poglądy etyczne Mariana Morawskiego SJ. *Forum Philosophicum*, 9(1): 127–138. https://doi.org/10.35765/forphil.2004.0901.8
Tuszowski, J. T. (1932). *O. Marjan Morawski T. J. (1845–1901)*. Kraków: Wydawnictwo Księży Jezuitów.

Summary

This chapter presents a study of the intellectual legacy of Marian Ignacy Morawski SJ (1845–1901), one of the leading Polish Catholic philosophers and apologists of the late nineteenth century. It outlines his education, academic career, and major works, and systematically traces the development of his thought. The chapter emphasises the internal coherence of Morawski's project and the way successive publications deepen his earlier

philosophical commitments. Particular attention is given to his reliance on Thomistic metaphysics and realist epistemology, his critical engagement with modern thinkers such as Kant, Comte, Spencer, and Haeckel, and his careful distinction between philosophical, theological, and scientific domains. The principal themes of his apologetics are identified as the relation between philosophy and theology, the teleological interpretation of nature, and the defence of free will and natural law. The chapter argues that Morawski developed a systematic and intellectually rigorous defence of Christianity in dialogue with positivism and materialism; it also acknowledges the historical limitations of his metaphysically oriented framework.

Abstrakt

Rozdział analizuje dorobek Mariana Ignacego Morawskiego jako jednego z najważniejszych polskich apologetów i filozofów neoscholastycznych XIX wieku. Jego twórczość stanowiła odpowiedź na pozytywizm, materializm, ewolucjonizm i inne nurty kwestionujące metafizyczne i religijne podstawy chrześcijańskiego obrazu świata. Morawski podejmował zagadnienia relacji filozofii do teologii, interpretacji celowości w przyrodzie, wolności człowieka oraz prawa naturalnego. Szczególną rolę odgrywała u niego obrona harmonii między wiarą i rozumem oraz przekonanie, że rozwój nauk przyrodniczych nie musi prowadzić do negacji religii. Rozdział wskazuje zarazem historyczne ograniczenia jego modelu apologetyki, mocno zakorzenionego w metafizyce neoscholastycznej.

Słowa kluczowe: Marian Ignacy Morawski; apologetyka katolicka; neoscholastyka; filozofia religii; wiara i rozum; nauka i religia; ewolucjonizm; światopogląd chrześcijański

Abstract

The chapter examines Marian Ignacy Morawski as one of the leading Polish nineteenth-century apologists and neo-scholastic philosophers. His work responded to positivism, materialism, evolutionism, and other currents that challenged the metaphysical and religious foundations of the Christian worldview. Morawski addressed the relationship between philosophy and theology, the teleological interpretation of nature, human freedom, and natural law. A central concern of his apologetics was the defence of the harmony between faith and reason, and the conviction that advances in the natural sciences need not lead to the rejection of religion. The chapter also identifies the historical limitations of his approach, which remained strongly rooted in neo-scholastic metaphysics.

Keywords: Marian Ignacy Morawski; Catholic apologetics; neo-scholasticism; philosophy of religion; faith and reason; science and religion; evolutionism; Christian worldview